



# UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

ÉCOLE DOCTORALE V

Laboratoire de recherche ED 0433

THÈSE

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

Discipline/S spécialité : HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Présentée et soutenue par :

**Arnaud LALANNE**

le 12 décembre 2013

## Genèse et évolution du principe de raison suffisante dans l'œuvre de G. W. Leibniz

Sous la direction de :

**M. Michel FICHANT**      Professeur émérite, Université Paris IV-Sorbonne

**JURY :**

**M. François DUCHESNEAU**      Professeur, Université de Montréal, Président du jury

**M. Frédéric de BUZON**      Professeur, Université de Strasbourg  
**Mme Claudie LAVAUD**      Professeur émérite, Université de Bordeaux III

## REMERCIEMENTS

Avant de nous mettre dans les pas de Leibniz, nous tenons à remercier tous ceux qui nous ont aidé durant les préparatifs de ce « voyage » dans les grands champs leibniziens de la raison.

En premier lieu, notre directeur, Monsieur le Professeur Michel Fichant, nous a permis de définir une méthode d'investigation lexicale de la pensée leibnizienne, et son étude sur la substance et sur « l'invention métaphysique » nous a servi de boussole et de modèle, nous donnant ainsi l'intuition qu'un principe pouvait aussi connaître des évolutions et des mutations.

La suite de nos recherches nous a conduit à Grenade, et, dans ce voyage d'amitié, nous avons pu discuter avec Monsieur le Professeur Juan Antonio Nicolas, dont le maître ouvrage sur les différentes formulations du principe de raison (*Razon, verdad y libertad en G. W. Leibniz. Analisis historico-critico del principio de razon suficiente*), a été comme une carte d'Etat-Major, avec toutes les grandes étapes, pour nous orienter dans le labyrinthe des textes leibniziens.

Nous n'oublions pas non plus notre dette à l'égard de toute l'équipe du Leibniz-Archiv à Hanovre, où nous avons fait un séjour d'étude grâce à une bourse du DAAD. Le Prof. Dr. Herbert Breger nous y a accueilli et a toujours su nous remettre judicieusement dans le « droit » chemin pour nous donner accès aux véritables sentiers de la recherche leibnizienne.

Naturellement, ce voyage a demandé une parfaite intendance, des « points de ravitaillement », et surtout une aide permanente pour « relire » les plans et baliser informatiquement les itinéraires que nous emprunions : notre famille<sup>1</sup> a effectué ce colossal travail avec nous. Et enfin nous avons eu besoin du soutien et des encouragements de nos amis, parmi lesquels Jean-Luc Garret, professeur d'Allemand en Première Supérieure au Lycée Michel Montaigne de Bordeaux, qui a eu la bonté de relire pour nous les traductions allemandes des textes de Leibniz, et Bruno de La Fortelle qui s'est encordé avec nous sur le flan escarpé de la relecture des *Annotationes* de Leibniz sur la *Dissertatio de praedestinatione et gratia* de Gilbert Burnet.

Que tous soient ici à nouveau cordialement remerciés, car sans eux ce chemin aurait été sans issue.

Bazas, septembre-octobre 2013.

---

<sup>1</sup> Je pense également à mes oncle et tante J.M. Trigeaud qui ont hébergé deux de mes textes dans leur Revue en Ligne, « Thèmes » : <http://www.philosophiedudroit.org>

## SOMMAIRE

### VOLUME I

**I- TEXTE :** « *Genèse et évolution du principe de raison suffisante dans l'œuvre de G. W. Leibniz* »

#### Introduction

<u>1. Etat de la recherche et choix de la méthode</u>	p. 7
- Dans le sillage des études devenues classiques	p. 8
- Le choix de la méthode génétique et de la recherche historico-critique	p. 11
- L'emploi du terme « système »	p. 12
<u>2. Les enjeux conceptuels</u>	p. 13
- Qu'est-ce qui distingue « cause » et « raison » dans les différentes formulations du principe de « causalité » et de « raison » ?	p. 13
- Qu'est-ce qui distingue, dans l'architecture leibnizienne, le principe de raison du principe d'identité ou de contradiction ?	p. 14
- Qu'est-ce qui distingue « raison suffisante » et « raison déterminante » ?	p. 16

#### PARTIE I.

#### LA RECEPTION DES PRINCIPALES LIGNES DE TRANSMISSION DU PRINCIPE DE RAISON DANS L'ŒUVRE DE LEIBNIZ

<b>I.1. LA RECEPTION DE LA TRADITION PLATONICIENNE</b>	p. 20
<u>I.1.1. La transmission de la formule du <i>Timée</i> 28a 4-6 : « <i>Omne autem quod gignitur ex causa aliqua necessario gignitur ; nihil enim fit, cujus ortum non legitima causa et ratio praecedat</i> » (version de Calcidius)</u>	p. 21
<u>I.1.2. La « démonstration » du principe du <i>Timée</i> par Proclus</u>	p. 27
<u>I.1.3. La « <i>Regula Platonis</i> » dans la tradition Philippto-Ramiste</u>	p. 30
<b>I.2. LA RECEPTION DE LA DOUBLE TRADITION ARISTOTELICIENNE</b>	p. 40
<u>I.2.1. La tradition des lieux dialectique et physique <i>de causa et causato</i></u>	p. 41
<u>I.2.1.1. Le lieu <i>de causa et causato</i></u>	p. 41
<u>I.2.1.2. La réception leibnizienne des quatre causes aristotéliennes</u>	p. 53
<u>I.2.2. La réception de la formule logique du principe de raison : « <i>praedicatum inest subjecto</i> »</u>	p. 56

<b>I.3. LA RECEPTION DE LA TRADITION STOÏCIENNE</b>	p. 62
<u>I.3.1. Le débat sur l'<i>axioma physicum</i> des Stoïciens dans le <i>De fato</i> de Cicéron</u>	p. 63
<u>I.3.2. Le « milieu de Chrysippe » entre la nécessité absolue et le hasard absolu</u>	p. 71
<b>I.4. LA RECEPTION DE LA TRADITION CHRETIENNE</b>	p. 81
<u>I.4.1. Transmission et réception de la formule Biblique du livre de <i>Job</i> : « Nihil in terra sine causa fit. » (V,6)</u>	p. 81
<u>I.4.2. Transmission et réception de la formule du <i>Prologue</i> de Jean : « Omnia per ipsum [Logon, Verbum] facta sunt, et sine ipso factum est nihil. »</u>	p. 86
<u>I.4.3. L'attachement de Leibniz à la « prédétermination » d'Augustin et des Thomistes</u>	p. 99
<b>I.4.3.1. La synthèse Augustinienne de <i>Fato</i> et de <i>Providentia</i></b>	p. 103
<b>I.4.3.2. La thèse Thomiste de <i>Praedeterminatione</i></b>	p. 115
I.4.3.2.1. Réception du principe de raison dans l'œuvre de Thomas d'Aquin	p. 115
I.4.3.2.2. Le « milieu » leibnizien dans la querelle « <i>de Auxiliis</i> » entre les Prédéterminateurs physiques (Thomistes) et les Molinistes (Jésuites)	p. 129
<b>I.5. LE DIALOGUE AVEC LES « MODERNES »</b>	p. 143
<u>I.5.1. La réforme des sciences : du projet d'<i>Encyclopédie</i> à la réforme du mécanisme</u>	p. 146
<b>I.5.1.1. La réception et la réforme du projet d'<i>Encyclopédie</i></b>	p. 146
<b>I.5.1.2. La réception et la réforme du mécanisme et du déterminisme causal</b>	p. 155
I.5.1.2.1. La réception de la « cause géométrique » de Kepler	p. 155
I.5.1.2.2. Le silence leibnizien sur le premier Axiome des <i>Principes</i> de Descartes	p. 158
I.5.1.2.3. Le rejet de la « nécessité fatale » de l'Axiome Spinoziste	p. 173
<u>I.5.2. Le dialogue avec Hobbes : une source déterminante dans la formulation du principe de raison par Leibniz</u>	p. 184
<b>I.5.2.1. La première influence de Hobbes sur Leibniz à propos de la liberté et de la nécessité</b>	p. 185
Ce que nous apprend la Préface des <i>Essais de Théodicée</i>	p. 185
Une cause occasionnelle de la première lecture : la correspondance avec Hobbes.	p. 187
Une raison de fond : la critique de la toute-puissance	p. 187
<b>I.5.2.2. La relecture de la <i>Dispute entre Hobbes et Bramhall</i> et son rôle dans l'élaboration des <i>Essais de Théodicée</i></b>	p. 189
Pourquoi avoir relu la <i>Dispute</i> entre Hobbes et Bramhall ?	p. 190
Les raisons de la rédaction des <i>Réflexions</i>	p. 191

<b><u>PARTIE II.</u></b>	p. 194
<b><u>LES EVOLUTIONS DU PRINCIPE DE RAISON DANS L'ŒUVRE DE LEIBNIZ</u></b>	
	p. 195
<b>II.1. L'ELABORATION DU PRINCIPE DE RAISON ET DE SES DOMAINES D'APPLICATION (1663-1677)</b>	
<u>II.1.1. Les hésitations de Leibniz dans la dénomination de son « principe » (1663-1677) : entre un principe de l'existence et un principe du raisonnement</u>	p. 195
	p. 204
<u>II.1.2. L'usage du principe de raison pour prouver l'existence de Dieu (1668-1677)</u>	p. 211
<u>II.1.3. Un principe « métaphysique » dans la physique et la morale : l'usage de la « raison métaphysique » dans le principe d'individuation et dans le principe d'« équipollence de la cause pleine et de l'effet entier » (1668-1677)</u>	
<b>II.2. L'EXPLORATION SYSTEMATIQUE DES GRANDS PRINCIPES DU RAISONNEMENT (1678-1685)</b>	p. 217
<u>II.2.1. La formulation logique du principe de raison : « <i>Praedicatum inest subjecto</i> » (1678-1709)</u>	p. 218
<u>II.2.2. L'émergence de deux « grands principes du raisonnement » : le principe de raison et le principe de contradiction (1679/1680-1685)</u>	p. 222
<u>II.2.3. Les principes de la perfection et des contingents (1680) comme corollaires du principe de raison</u>	p. 227
<b>II.3. LE « PROGRES » DECISIF DE L'USAGE DU PRINCIPE DE RAISON DANS LES VERITES CONTINGENTES (1686-1696)</b>	p. 230
<u>II.3.1. L'invention du principe de raison : du principe des vérités contingentes au « principe de la raison à rendre » (1686/1688)</u>	p. 231
<u>II.3.2. L'« <i>existiturientia</i> » (1689 dans le <i>De ratione cur haec existant potius quam alia</i>, une nouvelle condition de la raison suffisante ?</u>	p. 237
<u>II.3.3. La mise en place d'une « architectonique » des principes (à partir de la <i>Division de la Philosophie</i> de 1695-1696)</u>	p. 245
<b>II.4. LA PREMIERE FORMULATION DU « PRINCIPE DE RAISON SUFFISANTE » (1697-1706)</b>	p. 251
<u>II.4.1. Le point de départ du principe de raison suffisante : une « <i>Originatio radicalis rerum</i> » (23 novembre 1697) ?</u>	p. 253
<u>II.4.2. L'usage du principe de raison dans les débats iréniques sur le « décret</u>	p. 257

absolu » et le problème de la *Prédestination* (1698-1706)

**II.5. LE PRINCIPE DU « BESOIN DE LA RAISON SUFFISANTE »** p. 275  
**COMME SYSTEME DE DEFENSE DE LA METAPHYSIQUE (1707-1716)**

II.5.1. Le principe de raison, principe de la défense de la « cause de Dieu » : les *Essais de Théodicée* comme parachèvement de toutes les réflexions sur la liberté, l'origine du mal et la justice divine p. 276

**II.5.1.1. L'usage du principe de raison déterminante dans les *Essais de Théodicée*** p. 276

**II.5.1.2. L'usage du principe de raison dans les *Appendices des Essais de Théodicée*** p. 286

II.5.1.2.1. Une ultime tentative d'intégration de la notion hobbésienne de « cause suffisante » dans le projet des *Essais de Théodicée* p. 286

II.5.1.2.2. Lectures du paragraphe 14 des *Remarques sur le livre de l'origine du mal de W. King* : la place nouvelle du principe de raison dans la distinction entre vérités nécessaires et vérités contingentes p. 291

II.5.2. Le principe de raison, principe de la défense de la métaphysique (des *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison* et des *Principes de la Philosophie ou Monadologie*- septembre 1714) p. 299

II.5.3. Le « principe du besoin de la raison suffisante », principe de défense dans la polémique avec Clarke (1715-1716) p. 307

**Conclusion** p. 313

**II- INSTRUMENTS DOCUMENTAIRES**

- Abrégé du Tableau de l'évolution des dénominations du principe de raison p. 318
- Abrégé du Tableau de l'évolution des formulations du principe de raison p. 319
- Bibliographie p. 322
- Index nominum p. 353

## **VOLUME II : ANNEXES 1 et 2, Tableaux des sources et des occurrences**

### **ANNEXE 1. Tableau des sources**

- Abrégé du *Tableau des sources* classées chronologiquement par auteurs et par œuvres p. 5
- Synthèse de l'*Abrégé des sources* dans l'ordre chronologique des œuvres p. 30
- Tableau des sources classées chronologiquement par auteurs (œuvres, citations thématiques, transmission) ou mentionnées dans l'œuvre de Leibniz p. 43

### **ANNEXE 2. Tableau des occurrences**

- Index chronologique des occurrences p. 463
- Index alphabétique des occurrences p. 478
- Tableau des occurrences du principe de raison dans l'œuvre de Leibniz p. 494
- Tableau de l'évolution des dénominations du principe de raison (précédé d'un Abrégé) p. 690
- Tableau de l'évolution des formulations du principe de raison (précédé d'un Abrégé) p. 713
- Lexique p. 738

## **VOLUME III : ANNEXES 3, 4 et 5 : Leibniz en dialogue avec T. Hobbes, G. Burnet et C. Wolff**

### **ANNEXE 3. Deux lectures par Leibniz de la *Controverse* entre Hobbes et Bramhall** p. 766

### **ANNEXE 4. Les *Annotations* de Leibniz à la *Dissertation sur la Prédestination et la Grâce* de Gilbert Burnet**

- Présentation, transcription et traduction : p. 800
- Schéma du §.4 « de auxiliis » et Tables : « Tab. I *Controversiae* » et « Tab. II. *de Homine* » p. 994
- Index rerum (de Leibniz) p. 1000
- Index nominum (AL) p. 1014

### **ANNEXE 5. La recension des *Essais de Théodicée* dans les *Acta Eruditorum* par Christian Wolff**

- Présentation, transcription et traduction p. 1015
- Remarques de Wolff sur le « Second Tableau » des *Essais de Théodicée* p. 1054

## Introduction

La présente étude s'inscrit dans le prolongement d'une recherche effectuée pour un mémoire de maîtrise (2002) consacré au Principe de raison, dans laquelle nous avons montré comment toutes les applications de ce principe permettent de donner une structure unitaire au « système leibnizien ». Elle a aujourd'hui pour ambition d'établir cette intuition sur l'étude de l'évolution chronologique et génétique de ses formulations dans l'œuvre de Leibniz, et surtout sur celles de ses sources historiques et conceptuelles. En effet, il est très vite apparu que Leibniz a reformulé un principe déjà communément employé de son temps. Les expressions telles que : « Rien n'est sans cause » ou « Rien n'est sans raison » sont toutes « connues », et il est certain que Leibniz les connaît aussi sous cette forme usuelle ou « vulgaire ». D'ailleurs, une lecture précoce des scolastiques et une connaissance précise des débats sur la prédestination et sur le « nœud » de la liberté expliquent son intérêt pour les formulations du principe de raison. Leibniz classe lui-même ce principe au rang d'« axiome reçu »<sup>2</sup>, c'est-à-dire ici comme une règle du raisonnement communément employée.

Cela nous a conduit à poser l'hypothèse qu'il s'agit pour Leibniz d'une « réception » d'« axiomes bien connus » plutôt que d'une création « ex nihilo ». Cette approche pourrait surprendre, dans la mesure où l'on a pris l'habitude de voir en Leibniz « l'inventeur » du principe de raison suffisante. Leibniz ne dit-il pas d'ailleurs « mon principe »<sup>3</sup>, comme s'il s'agissait de sa découverte ?

---

<sup>2</sup> Dans l'opuscule intitulé par Couturat : « *Principia logico-metaphysica* » (*Opuscules et fragments inédits*, 1903, p. 519 et AK VI, 4, N. 324, p.1645 [daté 1689]), Leibniz rappelle la méthode de recherche et d'établissement des propositions vraies, et montre que le principe de raison découle de l'inhérence conceptuelle ou de cet autre axiome reçu dans la scolastique péripatéticienne : « *Praedicatum inest subjecto.* » / « Le prédicat est contenu dans le sujet. » Or, pour Leibniz, « Aussitôt en naît cet axiome reçu : *rien n'est sans raison, c'est-à-dire il n'y a pas d'effet sans cause.* Sans cela il y aurait une vérité qui ne pourrait pas être prouvée *a priori* ou qui ne se résoudrait pas en identiques, ce qui va contre la nature de la vérité qui est toujours ou expressément ou implicitement identique. » (trad. M. Fichant, *Textes de Logique et de Métaphysique*, Vrin, p.460 : « Statim enim hinc nascitur axioma receptum, *nihil esse sine ratione, seu nullum effectum esse absque causa.* Alioqui veritas daretur, quae non potest probari a priori, seu quae non resolveretur in identicas, quod est contra naturam veritatis, quae semper vel expresse vel implicite identica est » (-nous soulignons-). Leibniz donne pour équivalents ces deux principes « reçus » de la tradition, à savoir le principe de raison et celui de causalité, en les fondant sur une définition logico-métaphysique de la vérité.

<sup>3</sup> Il y a au moins trois circonstances à l'occasion desquelles Leibniz parle du principe de raison comme de son propre principe. Le premier passage relevé se trouve dans une lettre à Arnauld (*Lettre X* du 4/14 juillet 1686) auquel il explique sa notion de substance et montre son fondement logique dans la formule du principe de raison : «...Je dis que la notion de la substance indivisible enferme tous ses événements et toutes ses dénominations, même celles qu'on appelle vulgairement extrinsèque (c'est-à-dire qui ne lui appartiennent qu'en vertu de la connexion générale des choses et de ce qu'elle exprime tout l'univers à sa manière) puisqu'il faut qu'il y ait toujours quelque fondement de la connexion des termes d'une proposition, qui se doit trouver dans leurs notions. C'est là mon grand principe dont je crois que tous les philosophes doivent demeurer d'accord et dont un des corollaires est cet axiome vulgaire que *rien n'arrive sans raison*, on peut toujours rendre pourquoi la chose est plutôt allée ainsi qu'autrement, bien que cette raison incline souvent sans nécessiter, une parfaite indifférence étant une supposition chimérique ou incomplète. » (GP II, p. 62. Correspondance avec Arnauld, in *Discours de métaphysique*, édité par Leroy, pp.122-123). Le deuxième passage est plus polémique : il s'agit de la dispute avec Hartsoeker, Leibniz se plaignant auprès du Père Des Bosses de ce que Hartsoeker *n'approuve pas son principe de Raison suffisante* (« Non probat meum Rationis sufficientis principium. »... *Lettre à Des Bosses*, Février 1712, GP II, p. 433). Dans le troisième passage, il s'agit de la dispute entre Leibniz et Samuel Clarke, le porte parole de Newton. Leibniz y déplore le refus de Clarke de reconnaître l'évidence et l'usage universel du principe de raison. Or, si ce principe n'est pas accepté, c'est tout le système de Leibniz qui se trouve alors

Mais cette hypothèse ne remet absolument pas en cause le fait que Leibniz, héritier de cette longue tradition, ait pu en être également le principal « rénovateur ». Au contraire, l'innovation qu'il apporte doit s'inscrire dans une tradition, en particulier dans l'enseignement des principes ou des canons « scolaires » admis par tous. C'est pourquoi l'ancienneté des sources et des usages du principe de raison (comme du principe de contradiction d'ailleurs) lui sert de preuve ou d'argument pour établir l'universalité et la validité de son propre système.

Dans cette perspective, il se situe non pas tant comme à la source, mais plutôt comme au confluent de tous ces courants, du moins des principales traditions qui lui ont légué les formules du principe de raison. Il a été le premier à rassembler toutes ces influences dans une synthèse à la fois fidèle, originale et féconde.

Synthèse fidèle, parce qu'il adopte souvent la perspective de l'historien des sciences et de la philosophie et qu'il cherche lui-même à s'inscrire dans une tradition : il n'hésite pas, par exemple, à écrire à Bayle qu'en matière de liberté, il est « thomiste ».

Synthèse originale, parce qu'il invente son propre usage du principe et lui donne une fonction constitutive dans son « système ».

Synthèse féconde enfin, puisqu'elle créera elle-même une nouvelle tradition, en particulier dans ce que l'on appelle parfois le « leibniziano-wolffisme », Wolff ayant été un des premiers à faire de Leibniz l'inventeur du principe de raison (voir Annexe 5 : La recension des *Essais de Théodicée* dans les *Acta Eruditorum* par Christian Wolff).

C'est pourquoi notre travail s'efforcera d'adopter à la fois le regard du généalogiste, voire même de l'archéologue, sur le principe de raison, pour en identifier les sources et les origines à partir de tous les indices qui en sont dérivés, et celui du critique, pour déterminer l'apport spécifique de Leibniz par rapport à cette tradition, ainsi que l'évolution contextualisée de sa propre pensée sur la question.

## 1. Etat de la recherche et choix de la méthode :

### **- Dans le sillage des études devenues classiques :**

L'investigation des « sources » du principe de raison n'est pas une recherche nouvelle. En effet, dès la naissance ou l'invention de ce principe, on a cherché à en donner les origines ou les filiations. Wolff, en particulier, qui avait été le premier à attribuer à Leibniz la paternité de ce principe (voir sa recension des *Essais de Théodicée*, dans notre Vol. 3, Annexe 5, et sa *Philosophia prima sive ontologia*, §. 71 et sq.), a repris la filiation établie par Leibniz lui-

---

invalidé. C'est pourquoi Leibniz conditionne la compréhension de ses thèses à l'acceptation du principe de raison : « §18. Ces raisonnements sautent aux yeux, et il est bien étrange de m'imputer que j'avance mon principe du besoin d'une raison suffisante sans aucune preuve tirée ou de la nature des choses, ou des perfections divines. Car la nature des choses porte que tout événement ait préalablement ses conditions, réquisits, dispositions convenables, dont l'existence en fait la raison suffisante. » (*Cinquième écrit* à Clarke, Mi-août 1716, Edition établie par A. Robinet aux PUF, pp. 129-130, -nous soulignons-). Leibniz se défend donc de commettre la moindre « pétition de principe », comme l'en accuse Clarke, puisque son principe est fondé à la fois en Dieu et dans la nature des choses. Il est à noter également que Leibniz emploie même parfois la formule : « notre principe », pour désigner le principe de raison (par exemple dans l'*Introductio ad Encyclopaediam arcanam*...1683-1685, AK VI, 4, N°126, pp. 528-53, -nous soulignons-).

même avec les axiomes d'Archimède dans le traité *Des Equipondérants*. Mais, l'image de la « racine » et du fondement du principe de raison suffisante se trouve particulièrement thématifiée par Schopenhauer qui fait remonter sa généalogie « très tôt » (*De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, chapitre II, §.6, p. 19), mentionnant des passages précis de Platon (*Philèbe* 26 e, -voir en annexe, notre « *Tableau des Sources* » : SLAO-SAOC.003-), (*Timée* 28 a 4-6, SLAOT.002), d'Aristote (*Seconds Analytiques* I, 2, - SLAOC+SAOT.008- et *Métaphysique* IV, 1), et même de Plutarque (*De fato*, SLAOC.026).

Un tournant dans l'interprétation a été initié par Heidegger au milieu du XXème siècle. En effet, dans la conférence intitulée : *Der Satz vom Grund* (*Le principe de raison*), Heidegger cherche à déterminer, dans l'histoire de la pensée occidentale, l'origine et le « temps d'incubation », non pas du principe lui-même, mais de la « question métaphysique » « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » à laquelle répond la formule « Rien n'est sans raison ». Avec cette distinction entre la source du principe du « fondement » (*Satz vom Grund*), et la source de la « question » du fondement, Heidegger envisage la possibilité qu'il y ait eu un « oubli » de la question de l'être. En ce sens, Leibniz serait l'inventeur du principe de raison comme principe du questionnement métaphysique. La recherche des sources serait donc non pas la recherche des formulations du principe lui-même, mais la recherche des sources de l'interrogation sur les fondements ou la raison (*Grund*) de l'être.

Nous disposons maintenant d'une série d'études récentes sur les sources et l'évolution du principe de raison, soit collectives, comme *La découverte du principe de raison* (sous la direction de Luc Foisneau), soit individuelles, comme *Razon, verdad y libertad en G. W. Leibniz. Analisis historico-critico del principio de razon suficiente* de Juan Antonio Nicolas, ou encore comme *Causa sive ratio : la raison de la cause de Suarez à Leibniz* de Vincent Carraud. Ce dernier travail est le plus complet à l'heure actuelle sur le sujet, du point de vue du rapport entre la fin de l'usage exclusif de la causalité efficiente et l'émergence du principe de raison suffisante. Il donne une explication, par l'histoire de la philosophie, de la formulation Leibnizienne du principe de la raison suffisante, et répond à la question heideggérienne du « temps d'incubation » du principe de raison, en faisant dans son précieux *Vade Mecum*, la genèse de ce principe. L'auteur y précise que la première formulation du « *Nihil sine ratione* » est relevée dans la *Glossa ordinaria* commentant le Psaume 134 : « *Omnia ex utilitate, et nihil sine ratione* » (*Super Psalm. 134*, SLA+SAOC.072) [V. Carraud, op. cit. p. 58 et note 4], que l'une des premières formulations qui joignent ensemble « *Nihil sine causa* » et « *Nihil sine ratione* » se trouve dans le *Sermon 37* d'Isaac de l'Etoile (SAOC.075) [op. cit., p. 59 et note 1], que le principe selon lequel « Rien ne se fait sans cause » (*Nihil fieri sine causa*) est emprunté au *De Ordine* (SLAO+SAOC.044) de saint Augustin [op. cit., p. 57 et note 2], qu'on retrouve la formule « *Nihil est sine causa* » dans la traduction latine dite de *la Vulgate* du livre de Job V, 6 (SLAO-SAOT.027) et, qu'enfin, la référence la plus ancienne au principe de causalité peut se trouver dans la tradition de l'étiologie, c'est-à-dire de la recherche des causes, notamment dans la tradition aristotélicienne, mais aussi chez Platon (*Phédon* 99), et chez son rival Démocrite (DK II, 166, Fragment 118, rapporté par Eusèbe de Césarée dans sa *Préparation évangélique* (XIV, 27, 4), qui, lui-même, tient cette doctrine de Leucippe [op. cit., p. 26 et p. 56, note 1], lequel, dans *De*

*l'Esprit*, dit que « Rien ne se fait au hasard : tout provient de la raison et de la nécessité » (DK (67) 54 B 2).

Cependant, le problème de la découverte, par Leibniz, du « *principe* » de raison suffisante, n'est toujours pas résolu : où a-t-il trouvé la formulation « vulgaire » du « Nihil est sine ratione » qu'il connaissait au moins depuis 1668<sup>4</sup> [op. cit., p. 299, notes 1 et 4], et sa formulation comme « Principe » ? Comment se formule-t-il comme « constitutif de la métaphysique » (op. cit., p. 300) ? Et pourquoi est-il le principe le plus haut, non seulement de tout le système leibnizien, mais encore, selon lui, de toute philosophie ?

Comme en réponse à certaines de ces questions, Francesco Piro a mis l'accent sur la source hobbésienne du principe de raison. Leibniz connaît très tôt le problème de la « nécessité », hérité de la notion de « cause suffisante » chez Avicenne, que reprennent Hobbes et indirectement Sforza Pallavicino<sup>5</sup>. Or, c'est à ces sources que Leibniz puise peut-être sa première conception « nécessitariste » du principe de raison. Et c'est ce qui expliquerait également le recours à la notion de « réquisit », pour définir la raison suffisante, comme l'a bien montré Stefano Di Bella<sup>6</sup>.

Mais notre projet est de montrer que Leibniz a également cherché très tôt à établir une véritable notion de liberté compatible avec le déterminisme des causes ou des raisons suffisantes. Nous soulignerons ainsi, dans notre étude la dette que Leibniz a envers les solutions augustinienne et thomiste au problème du destin et de la prédestination. La conscience que Leibniz a des « dangers » du nécessitarisme explique sûrement les efforts constants qu'il a déployés pour « sauver la contingence » et le libre arbitre. C'est pourquoi la recherche des sources du principe de raison ne doit pas exclure les écrits qui tentent d'accorder le « déterminisme » à la liberté et qui s'inscrivent dans cette tradition.

---

<sup>4</sup> Il est possible de considérer, avec J-A. Nicolas (op. cit., p. 277, et note 8), que le « *Nihil autem fit sine causa* » (*Specimena Juris*, AKVI, 1, p. 393) est la première occurrence de la formulation du principe de raison chez Leibniz, puisqu'elle est datée de 1667-1669, mais avec cette réserve que la « cause » ne donne pas accès, contrairement à la « raison », à ce que Jean-Baptiste Rauzy nomme « la métaphysique des principes. »

<sup>5</sup> Francesco Piro l'interprète comme « la version causale » du principe de raison (dans *Spontaneità e ragion sufficiente : determinismo e filosofia dell'azione in Leibniz*, pp.3-78). Leibniz se rattache à la tradition de la « nécessité » par la lecture du chapitre IX du *De corpore* de Hobbes. Dans ce chapitre, au paragraphe 3, la cause est définie ainsi : « La cause de tous les effets consiste dans les accidents déterminés des agents et des patients : lorsqu'ils sont tous présents, l'effet est produit ; si l'un d'eux manque, il n'est pas produit. (...) L'accident, soit de l'agent, soit du patient, sans lequel l'effet ne peut être produit, est appelé *causa sine qua non* et nécessaire par hypothèse ; et réquisit pour la production de l'effet » (V. Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suárez à Leibniz*, note p. 82). La formulation « causale » du principe de raison découlerait de cette méditation sur la « cause intégrale, totale et suffisante » chez Hobbes (F. Piro, *Hobbes, Pallavicino and Leibniz's "first" Principle of Sufficient Reason*, in *Leibniz-Kongress*, 2001, *Nihil sine ratione*, p. 1006-1013). Mais Leibniz utilise la distinction entre nécessité absolue et nécessité hypothétique pour éviter de réduire la cause suffisante à la cause nécessaire. Le choix spontané du meilleur possible relève de la nécessité morale seulement.

<sup>6</sup> Nous renvoyons à l'article pionnier de Stefano Di Bella, *Il Requisitum leibniziano come pars et ratio : tra ineranza e causalita*, in *Lexicon philosophicum*). Pour la question du rapport entre l'élaboration du principe de raison et l'idée de réquisit et de cause intégrale, nous renvoyons à son article « Causa sive Ratio. Univocity of reason and plurality of causes in Leibniz » (in *Leibniz : What kind of rationalist ?* 2008, pp. 495-509 ; p. 506). Nous signalons également l'analyse de la *Démonstration des propositions primaires* (AKVI, 2, p. 483) par Ansgar Lyssy (*Conditions, causes and requisites ; on the conceptual foundations rationes of the principle of sufficient reason*, in « Leibniz und die Entstehung der Modernität », dir. Juan Antonio Nicolás, *Studia Leibnitiana*, 2010, p. 111-120).

## - Le choix de la méthode génétique et de la recherche historico-critique :

Le choix de notre titre : « Genèse et évolution du principe de raison dans l'œuvre de Leibniz » s'inspire du travail de Pierre Villey sur Montaigne, intitulé *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*. Dans cet ouvrage, Villey recense patiemment toutes les références citées dans les *Essais* de Montaigne, les organise chronologiquement et en déduit, par leur analyse comparée, le principe d'une évolution ou d'une transformation du projet d'écriture des *Essais*.

Nous reprenons à notre compte cette méthode pour toutes les formulations du principe de raison dans l'œuvre de Leibniz, mais avec cet ajout spécifique : nous identifierons aussi les sources implicites de Leibniz, et même les traditions de transmission du principe de raison, a priori, inconnues de Leibniz.

Cette méthode d'analyse génétique des sources a déjà été appliquée à l'œuvre de Leibniz et constitue depuis la fin des années 1980 la nouvelle tendance des recherches leibniziennes. Albert Heinekamp, dans sa présentation de « l'état actuel de la recherche leibnizienne » (in *Les études philosophiques*, 1989, pp. 139-160), classe ces « tendances de la recherche leibnizienne » en trois catégories : 1° les recherches du « vrai système » de Leibniz, 2° les interprétations structuralistes et 3° le refus du caractère systématique de la philosophie leibnizienne » (pp.148-149). Dans l'introduction à *Leibniz' Logik und Metaphysik* (pp. 13-14), il privilégie lui-même la « méthode du développement historique », qui permet de rendre compte de l'évolution de la pensée de Leibniz, sans la réduire à un simple exposé dogmatique des éléments d'un système.

C'est cette approche qu'a adoptée Juan Antonio Nicolas dans son étude fondatrice, *Razon, verdad y libertad en G. W. Leibniz. Analisis historico-critico del principio de razon suficiente* (1993). Nous nous inscrivons entièrement dans cette perspective, et nous reprenons en grande partie les grandes lignes d'interprétation de cet ouvrage. Il convient d'étudier, à partir du lexique leibnizien, les différentes variantes du principe de raison suffisante. Or, la méthode génétique<sup>7</sup> et « historico-critique », appuyée sur la datation la plus précise possible et sur une étude attentive des formulations, est la plus indiquée, compte tenu des fragments récemment édités. Nous espérons ainsi comparer entre elles les structures invariantes des grands principes leibniziens : principe de contradiction ou d'identité, principe des indiscernables, principe d'individuation, principe de continuité, principe d'équipollence de la cause et de l'effet, principe du meilleur... et définir leur architectonique générale.

Pour saisir les modifications et les transformations des usages et des formules du principe de raison, il faut aussi chercher des « périodes » ou des grandes phases d'analyse et d'utilisation du principe de raison dans l'œuvre de Leibniz. Si Juan Antonio Nicolas distingue quatre grandes formulations, à savoir celles de 1663 à 1679 consacrées au rapport entre raison

---

<sup>7</sup> L'étude par Michel Fichant de « *La constitution du concept de Monade* » (in *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, 2004, pp. 29-56) est l'exacte mise en œuvre de cette nouvelle interprétation du « système » leibnizien dans le domaine non pas du principe de raison, mais dans celui de la constitution de la définition de la substance : « On distinguera d'une part la constitution *systématique*, qui construit la consistance d'un concept, en montrant comment la cohérence interne de ses constituants l'intègre dans un corps de doctrine, - et d'autre part la constitution *génétique*, qui retrace les voies suivant lesquelles un concept est formé et développé dans un travail de conceptualisation, pour répondre à des problèmes. » (p. 29)

et fondement réel, celles de 1679 à 1686/89 consacrées au rapport entre raison et vérité, celles de 1689 à 1710/13 consacrées au rapport entre raison et liberté, et celles de 1714 à 1716 consacrées au rapport entre raison et « auto-fondation », nous utiliserons pour notre part une division en cinq phases d'évolution :

Première Phase : L'élaboration du principe de raison et la détermination de ses domaines d'application (1663-1676),

Deuxième Phase : L'exploration systématique des deux principes du raisonnement sur le plan logique (1677-1686),

Troisième Phase : L'invention du principe de la raison à rendre dans les vérités contingentes (1687-1697),

Quatrième Phase : L'invention du principe de raison suffisante dans le contexte de la querelle sur la prédestination (1698-1706),

et Cinquième Phase : Le « besoin » du principe de raison pour défendre la cause de Dieu et la « métaphysique réelle » (1707-1716).

A travers ces différents contextes de formulation, nous montrerons que :

- pour la première Phase, une remise en question du référent aristotélicien à la lumière des sciences et de la philosophie des « Modernes », en particulier après la lecture de la *Dispute* entre Hobbes et Bramhall, donne lieu à une interprétation « fataliste » ou « nécessitariste » possible du principe de raison leibnizien,

- pour la deuxième Phase, la méditation sur les formes substantielles et sur l'analyse des substances singulières permet à Leibniz d'appliquer le principe de raison aux vérités contingentes, *salva libertate*,

- pour la troisième phase, le principe de raison devient le moyen de « rendre raison de l'origine de la *tendance à l'existence*,

- pour la quatrième Phase et pour la cinquième Phase, le principe de raison suffisante devient, dans les dernières œuvres de Leibniz, comme le fondement de la « métaphysique démonstrative » qu'il projette d'édifier - mais dont nous n'avons que des « échantillons » inachevés -, et qui doit former le principe de défense d'un véritable système métaphysique unifié.

#### **- L'emploi du terme « système » :**

Nous utiliserons, dans notre travail, le terme de « système » pour désigner l'œuvre de Leibniz, même s'il est évident que nous ne disposons pas d'un traité systématique où Leibniz aurait pu mettre en forme tous les éléments d'une « philosophie démonstrative ». Notre hypothèse est qu'on peut retrouver l'ensemble du système dans des « fragments » ou des « échantillons » de ce système. Nous avons ainsi cherché à montrer comment le principe de raison suffisante, dans ses différentes formulations, mais aussi dans son invariance même, constitue « l'unité du *système* », pour reprendre le titre de notre mémoire de maîtrise, ou plutôt, pour reprendre les termes de Leibniz lui-même, le point d'équilibre du « *corps entier des connaissances principales que la raison toute pure nous peut apprendre, un corps (...) dont toutes les parties fussent bien liées, et qui pût satisfaire aux difficultés les plus*

*considérables des anciens et des modernes, (...) un certain système sur la liberté de l'homme et sur le concours de Dieu. » (Essais de théodicée, préface, GF, p. 45).<sup>8</sup>*

## 2. Les enjeux conceptuels :

Avant de nous engager dans le développement, posons quelques repères pour questionner les concepts essentiels impliqués dans la définition du principe de raison. Les principaux problèmes de compréhension du principe de raison viennent de la subordination ou de l'assimilation qu'on a voulu établir entre ce principe et le principe de causalité et le principe d'identité ou de contradiction. Le fait d'avoir précisé que la raison est « suffisante », « déterminante » ou même encore « inclinante » est un des moyens originaux trouvés par Leibniz pour distinguer son principe des autres conceptions du principe de raison associé au nécessitarisme physique ou logique.

Dans le cas où l'on assimile principe de raison et principe du déterminisme causal, on cherche à réduire la raison à la cause, et en particulier au sens de la cause efficiente. C'est dans ce contexte que Leibniz va prendre position par rapport à l'usage du principe de raison dans le mécanisme.

Dans le cas où l'on subordonne le principe de raison au principe d'identité ou de contradiction, on s'attache à la formulation logique du principe de raison comme principe d'inhérence conceptuelle devant réduire toutes les propositions à des « identiques ». La formulation logique du principe de raison, « *praedicatum inest subjecto* » (« *le prédicat est contenu dans le sujet* »), est alors interprétée comme un nécessitarisme logique, ou, pour reprendre la formule d'Arnauld, comme « *une nécessité plus que fatale* ». C'est dans ce contexte que Leibniz utilise la distinction entre vérité nécessaire et vérité contingente, et qu'il distingue du point de vue de la sagesse divine une nécessité absolue et une nécessité hypothétique dans l'établissement des énoncés « *vrais* ».

La raison des phénomènes comme celle des vérités doit donc être qualifiée pour Leibniz de « suffisante », « déterminante » ou d'« inclinante » pour éviter la confusion de son système avec celui de Hobbes ou de Spinoza qui, à ses yeux, vide le monde de toute contingence, de toute liberté, et de la modalité du possible dans sa conception.

### **- Qu'est-ce qui distingue « cause » et « raison » dans les différentes formulations du principe « de causalité » et « de raison » ?**

Une des grandes difficultés de l'identification des sources du principe de raison vient de ce que les notions de cause et de raison ne sont pas toujours distinguées. Leibniz lui-même utilise l'une et l'autre de façon équivalente. Mais, comme l'a bien montré Vincent Carraud

---

<sup>8</sup> Nous avons montré, dans notre mémoire de maîtrise (*Leibniz et le principe de raison suffisante. L'unité d'un système*, 2002), que 1° le principe de raison est en même temps le premier principe de la philosophie et « l'aveu de la sagesse divine » (Bodemann, *Die Leibniz-Handschriften*, p. 58), 2° qu'il est également premier en logique, car il déploie la vérité contenue dans les notions ou dans les sujets analysés dans les propositions (et non seulement les vérités contingentes ou de fait, mais encore les vérités de raison), 3° qui conduit à l'*originatio* et à la *fons essentialium et existentiarum*, 4° qu'il est la condition de ce que Leibniz nomme l'*existentientia*, et 5°, enfin, qu'il permet la démonstration de l'existence de Dieu, en tant qu'il réunit harmonieusement les trois « primordialités » que sont la Puissance, l'Entendement et la Volonté.

(op. cit., p.391), à partir de Suarez et surtout à partir de Descartes, qui privilégient tous les deux la cause efficiente pour rendre compte de l'intelligibilité du réel, il devient nécessaire de penser la raison dans sa dépendance à l'efficience de la cause, et donc d'argumenter ce qui justifie le maintien des autres causes et l'autonomie de la raison : comment peut-on éviter de réduire le principe de raison au principe de causalité, entendu comme principe de la cause efficiente ?

Leibniz, comme on le sait, n'a pas réduit l'intelligibilité du réel à la seule cause efficiente. S'il a rétabli les formes substantielles et les causes finales, c'est précisément pour montrer comment les principes de la physique ont une origine « métaphysique » ou s'appuient sur une dimension non physique des substances, ou des monades. Du point de vue de la cause, Leibniz n'est donc pas « réductionniste », au sens où, si tous les phénomènes de la nature peuvent être expliqués « mécaniquement », le fondement de cette explication, lui, n'est pas mécanique et obéit à des règles métaphysiques, lesquelles présupposent a minima l'usage des causes finales. C'est ce que nous pouvons déduire de la conversation de Leibniz avec Nicolas Sténon en 1677, le principe de raison pouvant s'entendre selon les quatre sens de la cause chez Aristote.

Ainsi la raison se comprend non seulement comme *cause* des propositions vraies en tant qu'elle est considérée comme la *raison a priori* qui fonde un raisonnement ou une démonstration –elle rend « vraie » une énonciation (voir *Monadologie*, §.32sq.)–, mais encore comme *cause* dans l'ordre des « choses », c'est-à-dire quand la raison transfère, comme par analogie, la vérité du raisonnement dans l'explication causale des « choses » ou des phénomènes de la nature.

La correspondance est donc parfaite entre l'ordre des causes finales, principes de la grâce, et l'ordre des causes efficientes, principes de la nature, du fait de l'intégration des différents sens de la cause dans la notion de « raison » ; mais l'inverse n'est pas forcément vrai - on ne peut peut-être pas arriver à l'univocité des quatre causes-, surtout si l'on réduit la cause à l'efficience. On comprend alors pourquoi Leibniz a voulu maintenir les causes finales dans le domaine de la raison, et pourquoi il en a fait son principal sens. En effet, les causes finales servent de fondement légitime à l'explication mécaniste et permettent de passer « du physique au métaphysique » sans saut, tout en maintenant une « convenance » ou une « harmonie » entre les deux règnes, dont Dieu, la « raison ultime » de ces deux ordres de causalité, est le garant.

### **- Qu'est-ce qui distingue, dans l'architectonique leibnizienne, le principe de raison du principe d'identité ou de contradiction ?**

De façon générale, le principe de raison suffisante, avant d'être défini absolument, pour lui-même, est employé relativement, c'est-à-dire en fonction des applications qu'il peut avoir dans différents domaines et en fonction des rapports qu'il entretient avec les autres principes du système ou avec l'architectonique générale de la philosophie leibnizienne.

L'usage ordinaire du principe de raison est celui de la distinction ou du partage entre le domaine de l'expérience ou des « faits » - il est alors appelé « principe de l'existence » ou de la contingence - et le domaine de la raison ou des « preuves a priori » -il est alors appelé « principe de l'essence » ou de la nécessité-. Or, ce qui surprend dans cette partition, c'est que

le champ d'application du principe de raison correspond non pas directement à celui des « vérités de raison » nécessaires, -comme s'il s'agissait de deux expressions distinctes de la même « raison »-, mais plutôt à celui des « vérités de fait » contingentes. En effet, la raison -qu'il faut à ce moment-là appeler « suffisante » ou « déterminante » pour la distinguer de la raison « a priori » ou « nécessaire »- s'applique alors aux événements et aux propositions qui portent sur l'existence contingente, mais dans le but de la rapporter aux « raisons identiques », qui sont régies par le principe d'identité ou de contradiction. C'est pourquoi il a semblé à de nombreux commentateurs, en particulier depuis les travaux de Louis Couturat<sup>9</sup> et de Bertrand Russell<sup>10</sup>, que le principe de raison était subordonné au principe logique de l'identité ou de la non-contradiction, et, par extension, on a pu croire également que toute la métaphysique, articulée autour du principe de raison, était fondée sur un ordre strictement logique.

Nous avons essayé de montrer que le principe de raison intervenait également dans l'ordre des vérités de raison et qu'il s'exprimait alors, en complémentarité avec le principe d'identité ou de contradiction, et non pas seulement dans un rapport de subordination. A partir d'une variante observée dans le brouillon préparatoire des *Remarques* sur le traité *De origine mali* de William King, nous avons vu que Leibniz était tenté d'associer, dans le domaine des vérités de raison, le principe de raison à l'identification des propositions vraies, et le principe de contradiction à l'identification des propositions fausses, comme si le principe de raison exprimait directement la raison positive ou le fondement de la vérité, tandis que le principe de contradiction exprimait la vérité indirectement par la réfutation de l'erreur ou par l'élimination de la proposition fausse. En ce sens, ce serait le principe de raison qui serait le principe originaire dans l'établissement de la vérité, et le principe d'identité ou de contradiction en serait comme le principe « dérivé ». La raison suffisante s'entend aussi bien des existences actuelles que des essences possibles, et, par conséquent, se trouve dans la liaison ou le passage de la possibilité à l'actualité, tandis que le principe de contradiction s'applique principalement à relever ce qui est « impossible » ou « contradictoire », et donc ne peut pas établir les raisons pour lesquelles une essence possible, parmi l'infinité des possibles, existera plutôt qu'une autre, tout aussi possible.

L'élément crucial dans l'application du principe de raison dans le domaine des vérités de raison, semble ainsi être la capacité à prendre en compte la possibilité -et la compossibilité- pour établir une vérité ou une connaissance complète et « adéquate », comme le rappelle Leibniz dans les *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées* (in *Acta Eruditorum*, 1684) : « On voit aussi par là ce qu'est une idée vraie et ce qu'est une idée fausse : une idée est vraie quand la notion est possible, elle est fausse quand elle implique contradiction. Or, nous connaissons la possibilité d'une chose ou a priori ou a posteriori : *a priori*, quand nous résolvons la notion en ses éléments ou en d'autres notions dont nous connaissons la possibilité et que nous n'y trouvons aucune incompatibilité ; cela a lieu, par exemple, quand nous comprenons de quelle façon la chose peut être produite, et c'est pour cette raison que les *définitions causales* sont particulièrement utiles. Nous connaissons la possibilité d'une chose a posteriori, quand nous savons par expérience que la chose existe en acte (...) Or, toutes les fois

---

<sup>9</sup> Louis Couturat, *La logique de Leibniz*, 1901.

<sup>10</sup> Bertrand Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 1900.

que nous avons une connaissance adéquate, nous avons aussi une connaissance a priori de la possibilité ; car si l'on pousse l'analyse jusqu'à la fin et qu'il n'apparaisse aucune contraction, la notion est certainement possible. » (trad. Schrecker, in *Opuscules philosophiques choisis*, pp.13-14). Il semble que ce soit le principe de raison qui permette de montrer ce qui fait qu'une notion est possible, y compris pour les substances ; alors que le principe de contradiction s'appuie surtout sur ce qui fait qu'une notion est impossible ou « incompatible ». C'est pourquoi les deux principes sont, y compris dans le domaine des vérités éternelles, indissociables et parfaitement complémentaires, sans qu'il soit besoin de supposer une réduction de l'un à l'autre.

#### **- Qu'est-ce qui distingue « raison suffisante » et « raison déterminante » ?**

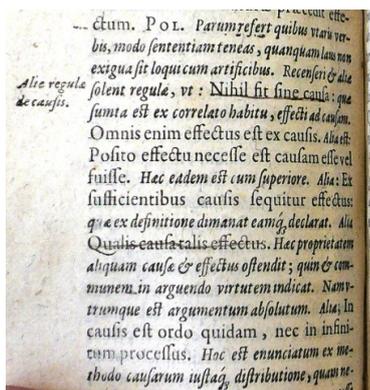
Si la notion de « raison déterminante » est connue par Leibniz dans sa jeunesse par la lecture de J. Thomasius, et si Leibniz a pu trouver dans les recueils scolaires (par exemple dans *l'Ame des sciences* de Novarini, (SLAOC.173) l'idée de suffisance ou d'insuffisance pour définir le caractère nécessaire ou non de la cause, en revanche nous n'avons pas identifié de formulation complète du principe de raison avec le concept de « raison suffisante ». La première « invention » de Leibniz serait donc d'avoir réuni ce qui était séparé avant lui, et d'avoir transposé le discours sur la cause suffisante dans un discours sur la raison suffisante.

Mais c'est Hobbes (en particulier dans sa *Controverse avec Bramhall*, SLAOC.171) qui semble avoir provoqué la reformulation leibnizienne du principe de raison suffisante. En effet, contre la tradition qui soutenait une liberté d'indifférence, Hobbes montre que tout est déterminé absolument et nécessairement par des « causes suffisantes ». Or, pour Leibniz, au contraire, la suffisance n'implique pas une nécessité absolue ; elle permet l'exercice de notre libre arbitre. En effet, la raison suffisante traduit une simple nécessité conditionnelle ou hypothétique, de sorte qu'en l'homme, elle incline seulement, sans nécessiter, et qu'elle est, en Dieu, « la raison du choix du meilleur », c'est-à-dire une nécessité morale qui est « heureuse » pour l'homme. Le vocabulaire de la suffisance est employé en concurrence avec celui de la « détermination ». La raison ou la cause qui « prévaut » est non seulement « suffisante » pour faire advenir la chose à l'existence, mais encore « déterminante ». Une détermination, voire une « prédétermination », signifie pour Leibniz la nécessité d'un ordre que la raison peut saisir ; c'est l'inverse du hasard ou de l'arbitraire. Il faut qu'il y ait un fondement à tout ce qui arrive. C'est la meilleure raison qui l'emporte, mais toutes les raisons concourent à l'acte. D'où la sauvegarde de la liberté et de la contingence dans la définition de la suffisance et de la détermination.

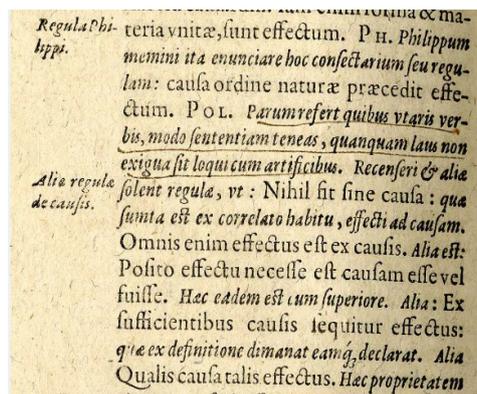
**PARTIE I.**  
**LA RECEPTION DES PRINCIPALES LIGNES DE TRANSMISSION**  
**DU PRINCIPE DE RAISON DANS L'ŒUVRE DE LEIBNIZ.**

Au cours de nos recherches dans les bibliothèques de Hanovre (Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek - GWLB), de Wolfenbüttel (HAB) et de Göttingen (SUB), nous avons systématiquement consulté les exemplaires des livres où se trouvaient une mention des formules du principe de raison « *Nihil fit sine ratione/sine causa* ». Malheureusement, dans les milliers de livres consultés, Leibniz n'a pas laissé de notes marginales, « *Marginalia* » concernant explicitement ces formules.

Il y a cependant une exception instructive. La bibliothèque de Hanovre (GWLB) conserve le *Dialogus logicus secundus, continens declarationem Dialecticae P. Rami facilem et explicatam adhibitis una praeceptis et regula D. Philippi Melanchthonis* (Francfort, 1595) d'Andreas Libavius (Libau), où des « *Marginalia* » de la main de Leibniz ont été retrouvées et identifiées. Ces annotations portent sur le « *Philippo-Ramisme* », c'est-à-dire sur les questions de logique développées par Pierre de La Ramée et Philippe Melanchthon. Mais à l'endroit où se trouvent les « *Regulae de causis* » (les règles à propos des causes), Leibniz souligne deux formules qui encadrent la formule du principe de raison, et non celle du « *Nihil fit sine causa* ». Or, sur l'exemplaire appartenant à Gerhardt Molanus, la formule « *Nihil fit sine causa* » est soulignée (Voir les reproductions des deux exemplaires ci-dessous). Comment expliquer que Leibniz n'inscrive rien, alors que Molanus, lui, souligne cette formule systématiquement ? Remarquons, tout d'abord, que, même si Leibniz n'a pas souligné la formule, il l'a forcément lue et vue.



Exemplaire de Molanus  
GWLB – PA951



Exemplaire de Leibniz  
GWLB Leibn. Marg. 141

Nous pouvons donc affirmer, grâce à cette note sur des ouvrages de dialectique philippo-ramiste, que Leibniz connaît la règle du « Nihil fit sine causa ». Mais, par rapport à tous les livres que nous avons consultés, nous sommes également sûr qu'il n'a jamais annoté les formules du principe de raison. Pourquoi ?

La première cause tient dans le fait que Leibniz a souvent recours à des « feuilles volantes »<sup>11</sup> pour prendre des notes sans abîmer les livres qu'il lit, - et qui ne lui appartiennent pas toujours-. Il aurait ainsi très bien pu faire une « fiche de synthèse » de l'ouvrage de Libavius, commentant le principe de raison ou la question de la causalité dans la dialectique, sans que cela paraisse dans les « Marginalia » de l'ouvrage.

La seconde cause, plus conjecturale, tient dans le fait que Leibniz a dû lire dans sa jeunesse les ouvrages sur les sources du principe de raison, peut-être dans la bibliothèque paternelle. Or, les livres de la bibliothèque paternelle de Leibniz ont été vendus du vivant de Leibniz et ce dernier n'en a récupéré qu'un nombre limité. Il y a donc très peu de chances de retrouver des « Marginalia » dans les livres de la bibliothèque de formation du jeune Leibniz. Toutefois, en étendant le temps de formation du jeune Leibniz à son séjour à la Cour de Mayence et au temps de la protection de Boinebourg, existe une chance supplémentaire de trouver des livres qu'il a analysés ou annotés. Plusieurs « Marginalia » de Leibniz doivent se trouver dans la collection « Boineburgica » conservée à la Bibliothèque d'Erfurt-Gotha, datant de l'époque où il classait la Bibliothèque de son maître. Ursula Goldenbaum a d'ailleurs publié (2008) des « Marginalia » concernant les auteurs « Modernes », Hobbes et Spinoza. Peut-être y en-a-t-il sur des auteurs plus classiques ? Malheureusement, notre temps de recherche n'a pas pu nous permettre de vérifier cette hypothèse.

C'est pourquoi, nous avons donc dû nous rendre à l'évidence : il n'y a pas de « Marginalia » actuellement connues nous renseignant sur les lectures leibniziennes du principe de raison, hormis celle du dialogue de Libavius, qui est elle-même une référence « en négatif », pour ainsi dire.

Et pourtant la composition de sa bibliothèque personnelle et les passages des ouvrages cités indiquent sans ambiguïté que Leibniz a eu sous les yeux et sous la main presque tous les textes de la tradition rapportant les formules du principe de raison. C'est cette disponibilité des sources qui constitue la matière de notre interprétation de la réception de ces formules par Leibniz. Même s'il ne reste pas de citation précise de ces formules dans l'œuvre de Leibniz, ni de preuve absolue de leur lecture par des « Marginalia » que Leibniz auraient pu laisser sur les passages des livres mentionnant le principe de raison, il ne fait pourtant pas de doute que Leibniz les connaissait du fait de sa formation et de l'influence que ces auteurs ont eu sur sa pensée, et dont il reconnaît souvent la dette et l'héritage.

Mais pouvons-nous identifier, parmi les formules des prédécesseurs de Leibniz, des anticipations ou des usages du principe de raison ? Cette question est redoutable, parce qu'elle pourrait être interprétée comme la réduction du principe de raison leibnizien à d'autres principes ou à d'autres pensées qui ne sont pas identiques ou qui ne signifient pas la même

---

<sup>11</sup> Il nous reste quelques prises de notes sur des feuilles volantes à partir d'ouvrages, comme celles sur la *Physique* de Fabry et sur le *Système Intellectuel* de Cudworth dans lesquelles Leibniz commente le principe de raison ; mais ces lectures ne sont pas à l'origine de la première formulation du principe de raison, puisqu'il est déjà établi vers 1668-1669.

chose. Le domaine le plus directement révélateur de cette ambiguïté est celui de la liberté et de la nécessité. Ainsi, lorsque Leibniz identifie chez Spinoza l'axiome « Nihil fit sine causa », nous pouvons penser qu'il reconnaît la formule classique du principe de raison, mais qu'il se démarque de la lecture nécessitariste que Spinoza pourrait en faire. Leibniz doit alors préciser comment la formule « Rien ne se fait sans cause » est compatible avec le libre arbitre. Nous devons donc nous prémunir contre une confusion possible : la proximité des formules ne signifie pas toujours l'identité des pensées. Dans la plus grande ressemblance se cache parfois la plus grande dissemblance. C'est pourquoi nous nous efforcerons toujours de montrer non seulement les points d'accord entre le principe de raison leibnizien et celui des auteurs de la tradition, mais encore de montrer les divergences, voire les incompatibilités. Le poids de l'héritage de la tradition ne signifie pas pour Leibniz la sclérose d'une pensée ; le dialogue de Leibniz, avec ces différentes pensées sur la cause et la raison, est toujours conçu comme un enrichissement et comme une voie de perfectionnement.

Cette règle de prudence étant posée, nous explorerons les grands « lieux » de la tradition concernant la raison (λόγος, ratio) et la cause (αἰτία, causa), et nous étudierons les formules devenues « classiques » comme « nihil est/fit sine ratione », « nihil est/fit sine causa », et leurs variantes. Et, nous mettant à l'école de Leibniz qui avait pour principe de ne « presque rien mépriser », nous chercherons à suivre les méandres de la transmission de ces formules de leur naissance dans la Grèce du 5<sup>ème</sup> siècle avant Jésus-Christ jusqu'aux professeurs et aux maîtres de Leibniz au 17<sup>ème</sup> siècle. Il y a certes quelques « temps d'oubli » du principe de raison durant ces de 2000 ans d'histoire de la pensée, ou du moins plusieurs « temps d'incubation » pour reprendre les interprétations de Heidegger. Mais, lorsque nous considérons le tableau général de la tradition, ce qui frappe d'abord, c'est l'étonnante continuité et la constance des « reprises » dans la transmission de ces formules. Si nous disons « reprises », c'est parce que le « fil » du discours s'est peut être interrompu ou « déchiré », mais ne s'est jamais annihilé ni dissout.

La « trame » de la tradition des grandes formules du principe de raison se tisse dans l'Antiquité. Nous avons identifié cinq grands « lieux » de cette tradition :

- les lieux platoniciens, en particulier ceux du *Timée*,
- les lieux aristotéliens donnant explicitement la formule « nihil fit sine causa » dans les versions latines de la *Rhétorique* et ceux permettant de comprendre le statut de la causalité (dans la *Physique*, la *Métaphysique* ou dans l'*Organon*),
- les lieux stoïciens enfin, indissociables de la réflexion sur le destin (Περὶ εἰμαρμένης, *de fato*),
- les lieux chrétiens sur la prédestination, qui d'Augustin à Calvin, en passant par le débat des Thomistes, des Jansénistes et des Jésuites Molinistes, reprennent le débat des Stoïciens avec les Epicuriens, les Péripatéticiens et les Académiciens,
- et enfin les nouveaux lieux constitués par les Modernes dans les questions de physique et de métaphysique.

## I.1. LA RECEPTION DE LA TRADITION PLATONICIENNE.

Parmi toutes les sources que nous évoquerons, la référence platonicienne est sans doute la plus décisive parmi les sources antiques. En effet, Leibniz évoque Platon et les Platoniciens comme des lectures déterminantes au cours de sa formation. Il traduira d'ailleurs, par la suite, certains dialogues, dont le passage célèbre de l'abandon du mécanisme d'Anaxagore par Socrate dans le *Phédon* 99<sup>12</sup>, qui joue le rôle d'un exemple, d'un modèle, pour la propre conversion de Leibniz, qui y voit, en miroir, l'image de sa propre évolution. Il cite à l'envi<sup>13</sup> ces passages du *Phédon*, qu'il traduit même en français, et dont il revendique l'héritage.

Ainsi nous pourrions dire que le parcours de Leibniz est une forme d'émancipation par les Anciens. Le passage par les Anciens lui permet de trouver la forme d'expression de sa propre pensée, de son propre système. Les ruptures des Modernes sont pour lui une occasion de réinterroger la tradition, en particulier les Platoniciens, et de trouver une pensée conciliatrice, entre les voies de la scolastique et celles d'une Modernité faisant table rase du passé. Cependant, Leibniz ne déclare pas pour autant qu'il est totalement « platonicien » lui-même. Il voit parfois les limites de certains arguments ou la rigueur excessive des interprètes de Platon qui outrent la pensée de leur maître. C'est pourquoi il ne se considère pas comme le penseur d'une Ecole ou d'un maître, mais cherche plutôt, de façon éclectique parfois, à trouver le meilleur de chaque doctrine, et à ordonner ces points de vérité dans un système cohérent et harmonieux.

C'est dans cette optique que nous étudierons l'apport de chaque tradition dans la pensée et la formulation du principe de raison, et le rôle que ces auteurs jouent dans l'œuvre et l'évolution de la pensée de Leibniz.

Avec les Platoniciens, c'est non seulement la première pensée causale structurée et complète qui se forme dans la tradition, mais c'est encore la première théologie rationnelle et « optimiste » qui permette de trouver la raison de la « production » du monde.

---

<sup>12</sup> 116- *Lettre de M. Leibniz sur un principe général utile à l'explication des lois de la nature par la considération de la sagesse divine, pour servir de réplique à la réponse du R.P.D. Malebranche*, Juin 1687, OCC.107 : « C'est Dieu qui est la dernière raison des choses, et la connaissance de Dieu n'est pas moins le principe des sciences que son essence et sa volonté sont les principes des êtres. Les philosophes les plus raisonnables en demeurent d'accord, mais il y en a bien peu qui s'en puissent servir pour découvrir des vérités de conséquence. Peut-être que ces petits échantillons réveilleront quelques-uns pour aller bien plus loin. C'est sanctifier la philosophie que de faire couler ses ruisseaux de la fontaine des attributs de Dieu. Bien loin d'exclure les causes finales et la considération d'un être agissant avec sagesse, c'est de là qu'il faut tout déduire en physique. C'est ce que Socrate dans le *Phédon* de Platon a déjà admirablement bien remarqué, en raisonnant contre Anaxagore et d'autres philosophes trop matériels, lesquels après avoir reconnu d'abord un principe intelligent au-dessus de la matière, ne l'emploient point quand ils viennent à philosopher sur l'univers, et au lieu de faire voir que cette intelligence fait tout pour le mieux et que c'est là la raison des choses qu'elle a trouvé bon de produire conformément à ses fins, tâchent d'expliquer tout par le seul concours des particules brutes, confondant les conditions et les instruments avec la véritable cause. » (GP III, p. 54)

<sup>13</sup> Par exemple, dans cette lettre de Leibniz à un inconnu, datée de 1679 : « Aussi ne veut il [Descartes] point que son Dieu agisse suivant quelque fin, et c'est pour cela qu'il retranche de la philosophie la recherche des causes finales sous ce prétexte adroit que nous ne sommes pas capables de savoir les fins de Dieu, au lieu que Platon a si bien fait voir que [si Dieu est] auteur des choses, et si Dieu agit suivant la sagesse, que la véritable physique est de savoir les fins et les usages des choses, car la science est de savoir les raisons, et les raisons de ce qui a été fait par entendement, sont les causes finales ou desseins de celui qui les a faites, lesquelles paraissent par l'usage et la fonction qu'elles font. » (OCC.063, AK II, 1, p. 775-782).

I.1.1. La transmission de la formule du *Timée* : « *Omne autem quod gignitur ex causa aliqua necessario gignitur ; nihil enim fit, cujus ortum non legitima causa et ratio praecedat* » (28a 4-6, version de Calcidius, SAOC.050).

Toute l'œuvre de Platon est traversée par des réflexions concernant les moyens de « rendre raison » (*λόγον δίδοναι*)<sup>14</sup> et de rechercher des causes premières des phénomènes de la nature et les propositions de l'esprit. L'exigence d'une véritable rationalité des phénomènes provient peut-être de l'intérêt que Socrate semble avoir eu, dès sa jeunesse, pour la recherche de la nature des choses (*Περὶ φύσεως*), et qu'il parachève, au soir de sa vie, en indiquant la nécessité de dépasser le geste d'Anaxagore, qui prétendait expliquer la nature par « l'esprit » et qui n'utilisait, pour y parvenir, que des causes matérielles, sans tenir compte des véritables causes : dans la méthode Socratique, la logique dialectique se double d'une véritable étiologie, c'est-à-dire d'une théorie de la causalité adaptée non seulement à la réalité des phénomènes, mais encore à celle de l'esprit qui veut trouver une vérité scientifique. C'est un discours rationnel total et cohérent que Platon met en place. Le principe de raison de Platon est d'abord un principe d'intelligibilité, un principe de raisonnement ensuite, pour finalement s'accomplir dans une causalité non seulement mécaniste quand il s'agit de la seule nature, mais encore formelle et spirituelle quand il s'agit d'entrer dans le plan de l'éthique et de l'ordre métaphysique et divin du monde. Dieu a créé les êtres selon la règle de l'harmonie et du meilleur. Nous avons cité le *Phédon* où Socrate montre la nécessité de dépasser les causes mécaniques et corporelles d'Anaxagore par des causes véritablement premières et dignes de l'esprit ou de l'intelligence (*Noῦς*). Mais Leibniz ne cite pas le *Timée* (SLAOT.002) de façon aussi précise, et semble ne le développer vraiment que de façon tardive, après la lecture du *Dictionnaire* de Bayle (1702) et la rédaction des *Essais de Théodicée* (1710).

Pourtant, plus que dans le *Phédon* ou les autres dialogues, c'est dans le *Timée* que se structure la pensée platonicienne de la causalité et de la rationalité.

Ainsi, sur le plan lexical d'abord, le *Timée* formule pour la première fois l'équivalence entre la cause et la raison, du moins sous sa forme latine, car le grec n'utilise que l'idée de

---

<sup>14</sup> François Châtelet a vu dans le « *logon didonai* » platonicien la formulation littérale du principe de « la raison à rendre » leibnizien : « La notion de raison a subi, depuis le IV<sup>e</sup> s. avt. notre ère, des mutations profondes : elle a été enrichie des déterminations nouvelles par la tradition hébraïco-chrétienne, par la découverte au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle des procédés propres à l'expérimentation physique, par la conscience prise au siècle suivant du caractère fondamentalement historique de l'existence humaine. Mais ces transformations et ces enrichissements se dessinent à l'intérieur d'un même cadre, celui d'une pensée qui se veut soumise à ce que la philosophie d'Ecole appelle *le principe de raison suffisante* et dont Platon a donné la première formulation exhaustive » (in *Platon*, p. 25). Nous trouvons une allusion à cette idée d'une science comme connaissance des raisons à rendre dans le commentaire que Leibniz fait du passage du *Phédon* (99) que Leibniz utilise dans une lettre de 1679 pour justifier la réintroduction des causes finales dans les sciences : « Aussi ne veut il [Descartes] point que son Dieu agisse suivant quelque fin, et c'est pour cela qu'il retranche de la philosophie la recherche des causes finales sous ce prétexte adroit que nous ne sommes pas capables de savoir les fins de Dieu, au lieu que Platon a si bien fait voir que [si Dieu est] auteur des choses, et si Dieu agit suivant la sagesse, que la véritable physique est de savoir les fins et les usages des choses, car la science est de savoir les raisons, et les raisons de ce qui a été fait par entendement, sont les causes finales ou desseins de celui qui les a faites, lesquelles paraissent par l'usage et la fonction qu'elles font. » (OCC.063- AK II, 1, N.219, p. 775-782 –nous soulignons-). Dans un opuscule sur la justice (*De justitia et novo codice legum condendo*, Mai 1679 jusqu'à Mai 1680), Leibniz emploie précisément l'expression « *rationes reddere* » pour définir la science : « ... scire sit rationes reddere posse. » (OCC.070)

cause (αἰτία). La formule platonicienne du principe est donnée de façon complète dans le *Timée* : « *Tout ce qui naît, naît nécessairement par quelque cause ; en effet, rien ne se fait sans qu'une cause et une raison légitime n'en précèdent la naissance*<sup>15</sup> » (*Timée*, 28 a 4-6, dans la version latine de Calcidius : “*Omne autem quod gignitur ex causa aliqua necessario gignitur ; nihil enim fit, cuius ortum non legitima causa et ratio praecedat*”, SAOC.050 –nous soulignons-). La même formule se retrouve telle quelle dans le *Philèbe*<sup>16</sup> (SLAO+SAOC.003). Alors que la formule grecque n'utilise que la notion de « cause » (αἰτία), la version latine est, à notre connaissance, la première à marquer systématiquement le lien entre *la cause et la raison, causa et ratio*, et à les donner comme équivalentes, en rajoutant, à la façon d'une glose, l'idée de « légitimité », *ratio legitima*. Cela n'est pas anodin, puisque Leibniz lui-même, et la tradition, ont repris ce principe dans sa double dimension causale et rationnelle, *Nihil fit sine causa / sine ratione*. Cicéron transcrit du grec et traduit en latin cette formule du *Timée* en utilisant le terme « *causa* »<sup>17</sup>, mais il reprend dans de nombreux autres passages (par exemple dans les *Tusculanes* SLAO+SAOC.014, ou dans le *De divinatione* SLAO+SAOC.018) la même idée avec la notion de « *ratio* », et fixe ainsi l'équivalence de la cause et de la raison dans la tradition. Bien sûr, il est possible d'interpréter le « *et* » qui relie « *legitima causa et ratio* » comme une marque de distinction, et nous n'aurions pas alors d'équivalence, mais une simple mise en parallèle des deux termes, une symétrie entre l'ordre rationnel et l'ordre causal.<sup>18</sup>

Mais les commentateurs du *Timée*<sup>19</sup>, en particulier Guillaume de Conches, représentant de l'Ecole de Chartres, qui a été un puissant relais de transmission des formules

<sup>15</sup> « Πᾶν δὲ αὐτὸ τὸ γιγνόμενον ὑπὸ αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσθαι. (*Timée*, Trad. Albert Rivaud, coll. Budé, 1970, p. 140-141)

<sup>16</sup> *Philèbe*, 26 e : « Vide enim tibi necessarium videat : Quodcunque gignit, per aliquam causam gigni. » / « Vois, en effet, si tu n'estimes pas nécessaire que tout ce qui naît, naisse par l'action d'une cause. » (SLAO+SAOC.003). Il y a également une autre traduction latine du *Timée* donnée par M. Ficin : « Quidquid gignitur, ex aliqua causa necessario gignitur ; sine causa enim oriri quidquam impossibile est. » / « De plus, tout ce qui naît, naît nécessairement par l'action d'une cause, car il est impossible que quoi que ce soit puisse naître sans cause. »

<sup>17</sup> SLAO+SAOC.013- *Timaeus* : « Omne autem quod gignitur ex aliqua causa gigni necesse est ; nullius enim rei causa remota reperiri origo potest. » / « Or, tout ce qui est produit est nécessairement produit par quelque cause ; on ne peut trouver l'origine d'aucune chose en la privant de sa cause. »

<sup>18</sup> Il est à noter que dans la tradition Johannique du principe de raison (selon la formule du *Prologue* de l'Evangile de Jean : *Sans Lui, rien n'a été fait*), l'équivalence est posée entre le Christ, c'est-à-dire la Sagesse ou la Raison (λόγος / Verbum/Ratio), et la Cause (αἰτία / Causa). Or, le commentaire de cette formule par Maître Eckhardt (SAOC.097) rapproche explicitement la formule Johannique du passage du *Timée* : « Le second sens est que rien n'est fait par Dieu sans raison, sans sagesse, sans Intelligence. » / « ...*Nihil factum est a deo sine ratione, sapientia et intellectu* », comme le montrent les passages suivants : « Psalmus : « Omnia in sapientia fecisti. », et iterum : « Fecit caelos in intellectu. » ; Job 5 : « Nihil in terra sine causa fit. » ; et Plato : « Nihil est cuius ortum causa legitima non praecesserit. » ; « λόγος enim ratio sive causa est. Hoc est ergo quod dicitur : sine ipso, id est verbo, quod est ratio. » / « En effet, le Verbe est raison, c'est-à-dire cause. C'est donc ce que l'on dit dans la locution « sans Lui », c'est-à-dire sans Lui, le Verbe, qui est la Raison. »

<sup>19</sup> La ligne complète de transmission est la suivante : Cicéron (106-43), SLAO+SAOC.013 ; Plotin (204-270), SLAOT.036 ; Calcidius (1ère moitié du Vème s.), SAOC.050 ; Proclus (412-485), SLAO+SAOC.051 ; Boèce (480-524), SLAOT.053 ; Pierre Abélard (1079-1142), SLAOT.063 ; Guillaume de Conches (1080-1150), SAOC.067 ; Honoré d'Autun (1080-1157), SLA+SAOC.071 ; Hermann de Carinthie (1100-1160), SAOC.076 ; Hugo de Saint Char (1190-1266), SLA+SAOC.084 ; Henri de Gand (1217-1293), SLA+SAOC.088 ; Nicholas Trivet (1257-1334), SAOC.096 ; Maître Eckhart (1260-1328), SAOC.097 ; Jacques de Liège (1260-1330), SAOC.098 ; Duns Scot Jean (1265-1308), SLAO+SAOC.100 ; Guillelmus Wheatley (Pseudo Thomas d'Aquin),

platoniciennes, ont choisi de privilégier l'équivalence, voire même l'identification, en forgeant l'idée d'une « cause rationnelle ou raisonnable ». Nous trouvons de nombreux relais de la tradition du *Timée*, mais sept d'entre eux se singularisent en choisissant de combiner *causa legitima* et *ratio*, sous la forme « *causa rationabilis* ». <sup>20</sup> Il faut préciser que cette association ne contredit pas la logique interne du *Timée*, y compris dans sa version grecque, puisque ce qui relève de *l'Αἰτία* suppose un *Νόος* et un *Λόγος*, c'est-à-dire une causalité intelligente ou discursive. La synthèse latine est donc moins une invention qu'un simple prolongement de la pensée antique qui associait déjà les deux formules « Rien ne se fait sans cause/sans raison ». <sup>21</sup> Nous pouvons remarquer que pour Alexandre d'Aphrodise la formule concerne les Stoïciens, ce qui laisserait supposer que les Stoïciens avaient déjà transposé la cause rationnelle du *Timée* dans leur propre formulation du destin fatal, mais cela reste conjectural et constitue plutôt un hapax qu'une véritable rencontre de la pensée platonicienne

---

SAOC.101 ; Coluccio Salutati (1331-1406), SAOC.107 ; Domenico Silvestri (1335-1411), SAOC.108 ; Pierre d'Ailly (1351-1420), SLA+SAOC.109 ; Nicolas de Cuse (1401-1464), SLA+SAOC.112 ; Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), SLAO+SAOC.125 ; Philipp Melanchthon (1497-1560), SLAOT.132 ; Fox de Morzillo, Sebastianus (1528-1560), SAOC.141 ; Friedrich Beurhaus (1536-1609), SLA+SAOC.145 ; Julius Carrarius Sirenius (?-1593), SAOC.146 ; Tomaso Giannini (1550-1630), SAOC.152 ; Paolo Beni (1552-1627), SLA+SAOC. 153 ; Bartholomé Keckermann, (1572-1609), SLAOT.159 ; Johannes Rhenius (1574-1639), SLAO+SAOC.160 et Thomas Sagittarius (1577-1621), SLAOT.161.

<sup>20</sup> Nous trouvons au moins sept références à cette locution, en particulier dans les textes médiévaux commentant le *Timée*. En voici la liste : 1. Alexandre d'Aphrodise (150-215) SLA+SAOC.034, *De Fato* (Περὶ εἰμαρμένης composé entre 198 et 209), § 25 : « Quare haec causarum series a Stoicis dicta nullam affert rationalem causam huius quod nihil absque causa fiat. » (-nous soulignons).

2. Abélard, Pierre (1079 - 1142) SLAOT.063, *Theologia scholarium* : « [3.32] Nihil quippe est quod aut faciat aut dimittat, nisi optima et rationabili causa, licet illa nobis occulta sit. Unde et illud est platonicum: Omne quod gignitur, ex aliqua causa necessaria gignitur. Nihil enim fit cuius ortum non legitima causa et ratio praecedat. » (-nous soulignons-)

3. Guillaume de Conches (1080-1150), SAOC.067- *Glosae super Platonem [Timaion]*, XXXVI, pp. 68-69 : « Enim. Vere nichil gignitur sine causa, quia nichil fit quod non praecedat causa. Et hoc est : Nichil fit cujus ortum non praecedat, vel tempore ut ea quae facta sunt in tempore, vel in dignitate ut est mundus – non enim Creator praecessit mundum spacii quantitate sed simplicitate naturae – Legitima causa et ratio, id est legitima et rationabilis causa ... » (-nous soulignons-)

4. Hermann de Carinthie (1100-1160), SAOC.076, *De Essentiis*, f. 45 v° : « Constat plane nichil genitum sine causa genetrice » ; f. 61 r° : « Omnia quidem in principio facta ex nichilo, sed non sine rationabili ordinis lege ... ». Citation (f. 411) du *Timée* (28a) de Platon, dans la version de Calcidius : « Nihil enim fit, cuius ortum non legitima causa et ratio praecedat. » (-nous soulignons-)

5. Hugo de Saint-Char (1190-1266) SLA+SAOC.084, *Expositio super Apocalypsim authenticitate dubia* (cap. XV) : « Ex causa rationabili facit haec omnia, licet nobis ignota. Unde Job 5, nil in terra sine causa fit praelata. Nihil fit cujus ortum legitima causa non praecessit [Timée de Platon]. » (-nous soulignons-)

6. Saint Thomas d'Aquin (1224-1274) SLAOT.089, °*Summa Theologica*, I<sup>a</sup>-IIae q. 102 a. 5 s. c. : « Sed contra est quod dicitur Levit. XX, ego sum dominus, qui sanctifico vos. Sed a Deo nihil sine ratione fit, dicitur enim in Psalmo CIII, omnia in sapientia fecisti. Ergo in sacramentis veteris legis, quae ordinabantur ad hominum sanctificationem, nihil erat sine rationabili causa. »

7. Domenico Silvestri (1335-1411), SAOC.108, *De insulis* (préface) : « Insularum quidem quasdam in prima mundi creatione natura cooperante fuisse extimo, quasdam tempore diluvii ob revolutionem materiarum promotarum in uno loco defecisse vel alibi surrexisse, sed aliis etiam modis nasci nec tamen sine rationabili causa licet quandoque nobis ignota, omne enim, ut Plato probat, quod gignitur ex aliqua causa necessario gignitur, nichil quidem fit cuius ortum non legitima causa et ratio praecedat. » (-nous soulignons-)

<sup>21</sup> Par exemple chez Plutarque (46-125), on trouve déjà le parallèle entre cause et raison exprimée en grec dans son ouvrage *Sur l'E de Delphes* (SLAO+SAOC.025) au chapitre XLVIII : « οὐδενὸς γὰρ οὐτ' ἀναίτιος ἢ γένεσις οὐτ' ἄλογος ἢ πρόγνωσις [γίγνεσθαι est sous-entendu – nous soulignons-] : « ... pas de genèse sans cause, pas de prévision sans raison » (Voir aussi traduction de ce même passage par Jacques Amyot : « ... Car ni il ne se fait rien sans cause, ni il ne se prévoit rien sans raison précédente. », in *Œuvres morales*).

et Stoïcienne. Ce sont les auteurs de la période médiévale comme Pierre Abélard, Guillaume de Conches, Hugo de Saint Char et Domenico Silvestri qui ont explicitement fait cette association de la cause avec la dimension rationnelle en glosant ou en citant directement la formule du *Timée* dans la version de Calcidius. Et si l'idée de « cause » semble absente dans le *De essentiis* de Hermann de Carinthie, elle est en réalité explicitée par celle d'« ordre », ordo et de « Loi », lex, qui renvoie à l'idée de légitimité, glose du « legitima causa » du *Timée*. Thomas d'Aquin, quant à lui, ne cite pas directement la formule du *Timée*, mais renvoie au passage du *Psaume 103* : « Omnia in sapientia fecisti ». Cependant, il semble que dans ce dernier cas qui concerne les sacrements, la sagesse, sapientia, englobe dans l'entendement divin les causes et les raisons.

Ces deux exceptions confirment donc la règle selon laquelle l'ordre causal doit être rationnel et même « légitime », au sens non seulement d'une loi morale ou politique, mais encore et surtout au sens d'une loi rationnelle. L'ordre du monde doit donc être entièrement connaissable, du moins dans la perspective du producteur ou du créateur de cet ordre.

C'est l'achèvement de la pensée de l'intelligibilité absolue : le monde est ordonné par la raison. D'ailleurs cette raison est parfois pensée comme une Providence par Platon. C'est pourquoi on peut voir une liaison constante entre l'ordre ontologique et l'ordre divin, voulu par le Dieu sage et savant, qui ordonne tout selon les Idées, et en particulier selon l'Idée du Bien. Le Dieu de Platon est un Dieu de la raison... du meilleur. Le monde créé par Dieu est le meilleur des mondes dans la théologie platonicienne. Nous voyons que dans la formule d'Abélard la cause rationnelle est commentée comme « optima causa », littéralement la meilleure cause, c'est-à-dire la cause optimale, « la raison du meilleur », la considération du meilleur dans l'ordre des causes et des raisons qui président dans l'entendement divin à la création ou à la production du monde. Comme le Dieu de Platon, le Dieu de Leibniz est un Dieu à la fois bienveillant et omniscient, voire « mathématicien », qui voit et prévoit le meilleur et qui ne veut rien, ne crée rien, ne prévoit rien, sans raison suffisante.

C'est pourquoi nous pouvons également relire le principe d'intelligibilité des Platoniciens comme un principe inspiré par la philosophie pythagoricienne, ou du moins sur une pensée de ce que Leibniz nomme la « Mathesis divine » (*De originatione radicali rerum*, 1697). Timée de Locres, le personnage éponyme du dialogue de Platon, était un représentant de cette tradition des sciences pythagoriciennes<sup>22</sup> - les commentateurs Néoplatoniciens ayant d'ailleurs souligné cette dette envers la pensée Pythagoricienne -.<sup>23</sup> Mais nous n'avons pas

---

<sup>22</sup> En nous rappelant la formation intellectuelle de Platon, Cicéron rapporte qu'il avait suivi l'enseignement de Timée : « Sans doute as-tu appris, Tubéron, qu'après la mort de Socrate, Platon se rendit d'abord en Égypte pour s'y instruire, puis en Italie et en Sicile, afin de tout apprendre des découvertes de Pythagore. C'est là qu'il vécut longtemps dans l'intimité d'Archytas de Tarente et de Timée de Locres, et eut la chance de se procurer les *Commentaires* de Philolaos. » (*République*, I, X, 16). Peut-être ces éléments permettraient-ils de chercher les sources dont Platon s'est inspiré pour développer son discours sur la genèse du monde et sur les principes et les causes à son origine ?

<sup>23</sup> Citation du commentaire du *Timée* par Proclus (SLAO+SAOC.051) : « Μόνος δὲ ὁ Πλάτων τοῖς Πυθαγορείοις ἐπόμενος "πάν τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίας γίγνεσθαι" φησιν ὀρθῶς, εἰμαρμένην ἐπιστήσας τοῖς γιγνομένοις καὶ θεόν.» : « Seul Platon, prenant la suite des Pythagoriciens, emploie correctement la formule : « Tout ce qui naît doit naître par une cause » puisqu'il a établi sur les êtres devenus la Fatalité et Dieu. Car, même si les êtres qui naissent sont multiples et dispersés, et si, pour cette raison, ils naissent de plusieurs causes, qui produisent les unes d'une façon, les autres d'une autre, il n'y en a pas moins un principe unique qui rassemble et réunit les efficients, pour qu'il n'y ait dans l'univers rien d'inutile et d'incohérent. « *Il ne faut pas en effet que les êtres*

identifié de formules précises dans les fragments pythagoriciens qui nous sont parvenus. Faute de documents, nous n'avons pas cherché une origine plus ancienne.

Cependant, après cette remarque sur les origines pythagoriciennes de la formule du *Timée* de Platon, il faut encore chercher à savoir si la formule de Leibniz peut avoir une origine platonicienne. A-t-il connu directement le *Timée* et le passage en question ?

Paul Schrecker, dans son article sur la lecture leibnizienne du *Timée*<sup>24</sup>, montre l'importance de cet ouvrage dans la formation de Leibniz. Il ne fait pas de doute, en effet, que Leibniz a lu ou connu des passages du *Timée* dans ses premières années, comme en témoignent les différentes références du *Specimen quaestionum philosophicarum* (AK VI, 1, N.4, p. 90 ou encore p.242sq pour la *Quaestio XIII de Ente du Specimen*), où Leibniz évoque les grandes thèses platoniciennes.

Nous avons vu, de façon particulière, la dette de Leibniz l'égard de Platon, par exemple à propos de la réhabilitation des causes finales dans le *Phédon*. Mais cela se vérifie également dans la philosophie générale, puisque Leibniz exprime constamment son affinité avec la dimension spirituelle et éthique du système platonicien. Il déclare ainsi dans sa lettre à Rémond datée du 11 Février 1715 : « J'ai toujours été fort content, même dès ma jeunesse, de la morale de Platon, et encore en quelque façon de sa Métaphysique: aussi ces deux sciences vont-elles de compagnie, comme la mathématique et la physique. Si quelqu'un réduisait Platon en système, il rendrait un grand service au genre humain, et l'on verrait que j'y approche un peu. » (GP III, p. 637). Cette insistance de Leibniz sur la proximité de son système avec la pensée métaphysique de Platon se retrouve dans le brouillon d'un écrit sur la *Science Générale* que Leibniz souhaitait établir. Un des chapitres de cet ouvrage porte le titre évocateur : « *Du fruit qui peut être tiré de la philosophie de Platon* », et précise que « celui qui se rendra digne lecteur de Platon, sera contraint de reconnaître à coup sûr ses très saints préceptes, ses très profondes méditations, et son style d'élocution tout à fait divin, touchant au sublime, quoiqu'il fasse voir cependant une très grande simplicité, et [ce lecteur] connaîtra par conséquent un très grand plaisir ».<sup>25</sup> Nul doute que ces sentiments décrits par Leibniz sont ceux qu'il a lui-même éprouvés.

Notre passage du *Timée* n'est malheureusement évoqué qu'une seule fois, mais d'une façon assez précise, dans les *Essais de Théodicée*. Leibniz évoque la distinction entre « nécessité » et « intelligence » dans la production du monde. Or, cette distinction est la clé de la conception de la genèse du monde chez Platon. Les causes nécessaires sont celles qui

---

*soient mal gouvernés. Non, qu'il n'y ait qu'un seul chef* », un seul principe de toutes choses, une seule providence, une seule concaténation ; qu'il y ait aussi à côté de la Monade, la multiplicité appropriée, rois multiples, causes variées, providence multiforme, classement diversifié, mais que partout la multiplicité conserve un lien organique avec la Monade, les variés avec le simple, les multiformes avec l'uniforme, les divers avec le fond commun, afin que règne sur tout « une chaîne véritablement d'or » et qu'il se forme de toutes choses un bel ordre comme il se doit. » (p. 103).

<sup>24</sup> « *Leibniz and the Timaeus* », in *The review of metaphysics*, 1950, pp.495-505.

<sup>25</sup> Citation du passage traduit ci-dessus : AK VI, 4, N. 114, *Ad constitutionem Scientiae generalis*, p. 479 : « De magno fructu qui ex Platonis philosophia capi potest, circa cognitionem Dei et animae : ... Qui vero ad Platonem ipsum idoneus lector accedet ; profecto sanctissima praecepta, profundissimas meditationes, dicendi vero genus plane divinum, quod cum sublime sit, claritate tamen maxima simplicitatem praefert, agnoscere cogetur, magnamque inde percipiet voluptatem... ».

agissent selon la nécessité mécanique et géométrique, comme, par exemple l'assemblage des éléments ou la combinaison des formes géométriques. Les causes intelligentes, au contraire, ne sont pas entièrement définies par le mécanisme géométrique, mais obéissent plutôt à la conception de l'optimum, du meilleur possible, au principe d'une intelligibilité parfaite dans l'esprit et dans la volonté du Démonstrateur. C'est la causalité productrice du monde dans sa double dimension, physique et morale, qui est ainsi évoquée, et non pas la nécessité aveugle du pur mécanisme naturel et matériel. Et c'est dans ce contexte que Leibniz présente la nécessité morale et l'origine métaphysique du mal dans la production du monde. Il en retrace la genèse dans les termes mêmes de Platon : « §20... Platon a dit dans le *Timée*, que le monde avait son origine de l'entendement joint à la Nécessité, D'autres ont joint Dieu et la Nature. On y peut donner un bon sens. Dieu sera l'Entendement; et la Nécessité, c'est à dire la Nature essentielle des choses, sera l'objet de l'entendement, en tant qu'il consiste dans les vérités éternelles. Mais cet objet est interne, et se trouve dans l'entendement divin. Et c'est là-dedans que se trouve non seulement la forme primitive du bien, mais encore l'origine du mal: c'est la Région des vérités éternelles, qu'il faut mettre à la place de la matière, quand il s'agit de chercher la source des choses. Cette Région est la cause idéale du mal (pour ainsi dire) aussi bien que du bien: mais à proprement parler, le formel du mal n'en a point d'efficente, car il consiste dans la privation, comme nous allons voir, c'est à dire dans ce que la cause efficiente ne fait point. C'est pourquoi les Scolastiques ont coutume d'appeler la cause du mal, déficiente. » (*Essais de Théodicée*, Première partie, GP VI, p. 115).

Le passage auquel Leibniz fait allusion correspond au moment où Platon distingue les causes principales et les causes accessoires, et où il montre l'équilibre trouvé par le Démonstrateur entre la nécessité des causes physiques et celle des causes morales où l'intelligence et la bonté de la Divinité peuvent se manifester.

Toutefois, pour saisir la cohérence de la conception de la double causalité chez Platon, Leibniz a dû lire notre passage sur l'intégration de la « *genesis* » dans une causalité rationnelle, fondée sur la bienveillance divine. C'est pourquoi cette mention est un élément déterminant pour affirmer que Leibniz connaissait la formule platonicienne du principe de raison. D'ailleurs le commentaire qu'il fait de ce texte traduit l'approfondissement de son analyse, dans la mesure où il cherche à donner un « bon sens » à la nécessité platonicienne, à lui donner une formulation compatible avec l'explication métaphysique de la création et de l'origine du mal. L'intelligence platonicienne devient donc dans la « traduction » leibnizienne l'équivalent de « l'entendement divin », c'est-à-dire le lieu d'une causalité idéale, où les essences sont des mondes possibles ; et la nécessité platonicienne sera « l'objet de cet entendement », c'est-à-dire une virtualité dont la réalisation suppose une causalité efficiente, et qui n'est donc choisie que lorsqu'elle correspond au meilleur des compossibles, et qui reste simplement un objet théorique si le meilleur exige qu'on ne le réalise pas – ce qui permet de comprendre que le mal lui-même ne relève pas d'une nécessité physique ou matérielle comme on le fait dire parfois aux Platoniciens – mais d'une causalité appelée par les Scolastiques « déficiente », c'est-à-dire sans contenu de réalité ou sans perfection, causalité qui relève de la simple « privation » du bien, comme l'avait déjà vu Augustin lui-même en lisant déjà peut-être Platon et les Platoniciens.

### I.1.2. La « démonstration » du principe du *Timée* par Proclus.

Entre 1671 et 1679, Leibniz a cherché à formuler une « démonstration » du principe de raison. A cette époque, il est persuadé qu'il faut chercher à démontrer les axiomes, même ceux qui passent pour indémontrables ou trop évidents, comme ceux des *Eléments* d'Euclide. Leibniz prend souvent exemple sur Roberval qui avait fait la même expérience.

Pour le principe de raison leibnizien, la démonstration repose sur le concept de réquisit et de suffisance qui crée une forme d'enchaînement circulaire où l'on suppose que pour être il est requis d'avoir une raison suffisante d'être, et donc que tout ce qui est doit avoir une raison suffisante, sans quoi cela ne serait pas. Il semble que ces démonstrations sont encore inspirées par la conception hobbesienne de la suffisance qui signifie une forme de nécessitation causale. L'idée de « réquisit » est un moyen d'adoucir la contrainte que la cause matérielle et efficiente donne aux explications mécanistes. Ce qui est requis n'est pas forcément contraint ; le réquisit incline sans nécessiter, pour ainsi dire. (Voir l'étude d'Ansgar Lyssy, op. déjà cité).

Son raisonnement le plus complet se trouve dans les *Demonstrationes propositionum primariae* de 1671-1672 et prend cette forme logique :

« Proposition : Rien n'est sans raison,  
c'est-à-dire : tout ce qui est possède une raison suffisante.

Déf. 1 : la raison suffisante est telle que, quand elle est posée, la chose est.

Déf. 2 : le réquisit est tel que, quand il n'est pas posé, la chose n'est pas.

Démonstration :

Tout ce qui est possède tous ses réquisits.

En effet, si un seul des réquisits n'est pas posé, la chose n'est pas, par la définition 2.

Lorsque tous les réquisits sont posés, la chose est.

Car si quelque chose n'est pas, quelque chose manquera par lequel il sera moins, c'est-à-dire le réquisit.

Donc tous les réquisits sont la raison suffisante, par la définition 1.

Donc tout ce qui est possède une raison suffisante. »

(Traduction Jean-Baptiste Rauzy, TLM., p.37, note 64).<sup>26</sup>

La force d'une démonstration vient de ce qu'elle rend la conclusion non seulement infaillible, certaine, indubitable, mais encore nécessaire absolument. Si un réquisit « posé »

---

<sup>26</sup>Citation du passage traduit ci-dessus : OCC.020- *Demonstrationes propositionum primariae* (1671-1672) :

« Propositio : *Nihil est sine ratione,*

Seu quicquid est habet rationem sufficientem.

Definitio I. Ratio sufficiens est qua posita res est.

Definitio II. Requisitum est quo non posito res non est.

Demonstratio :

Quicquid est, habet omnia requisita.

Uno enim non posito non est per def. 2.

Positis omnibus requisitis res est.

Nam si non est, deerit aliquid quo minus sit, id est requisitum.

Ergo omnia requisita sunt ratio sufficiens per def. 1.

Igitur quicquid est habet rationem sufficientem » (AK VI, 2, p. 483).

n'entraînait pas automatiquement l'existence de la chose, alors toute la démonstration s'effondrerait, car une chose n'aurait plus de raison d'être. La déduction de la raison suffisante ne peut donc être entièrement achevée que pour un être omniscient, capable de saisir toute la chaîne des raisons et capable de contenir en lui-même la raison même de son existence. Démontrer le principe de raison, c'est donc prouver l'existence du seul être parfaitement nécessaire, Dieu.

C'est pourquoi entre le début de l'année 1678 et le début de l'année 1679, quand Leibniz développe les *Eléments de la véritable piété*<sup>27</sup>, il ne cherche plus seulement à démontrer l'« axiome » du principe de raison, mais plutôt l'existence d'une raison ultime, nécessaire et hors de la série, et il cherche moins à démontrer qu'à réfuter les arguments contre son axiome, à savoir le raisonnement qui consiste à dire : « Si rien n'est sans raison, alors il n'y aura aucune cause première, ni aucune fin ultime ». Leibniz avait dû répondre à la même objection dans sa conversation avec Nicolas Sténon qui pensait que son interlocuteur entendait par raison ultime un Dieu purement mécanicien, sans volonté ou entendement, à la façon du Dieu de Spinoza ou de Hobbes. Or Leibniz répond à cet argument sur mode proche de celui de Suarez et des Scolastiques qui disent que Dieu seul est sans cause. Nous ne pouvons pas être cause de nous-mêmes ; mais Dieu peut être la cause de notre être et il est lui-même sa propre cause. Voilà l'argument classique. Mais il faut bien une « raison de la cause. » Rien n'est sans raison s'applique à Dieu même. C'est pourquoi la démonstration de Leibniz se poursuit ainsi : « On doit répondre que certes, rien n'est sans raison, mais non pas jusqu'à dire que rien n'est sans cause. Car la cause est la raison de la chose hors de la chose, ou la raison de la production de la chose, mais la raison de la chose peut être contenue à l'intérieur de la chose elle-même. Et cela a lieu en toutes les choses qui contiennent leur raison en elles-mêmes. De même Dieu, qui, seul parmi les choses actuelles est sa propre raison d'exister ».

Leibniz doit donc reporter la nécessité que les réquisits suffisants avaient placée dans les choses vers une source « hors » des choses et seule capable de supporter et d'envelopper une telle nécessité et une telle perfection, c'est l'idée de Dieu comme raison ultime et transcendante.

La démonstration de la tradition platonicienne part de ce qui naît, de l'être en devenir ou plutôt de l'existant généré. Comme dans la première démonstration de Leibniz, le devenir est réduit à la nécessité de ce qui est et aux essences immuables. La raison n'est pas appelée suffisante, mais elle doit être causale et nécessaire. C'est Dieu, le Demiurge, le Fatum.

Or, les Néoplatoniciens soutiennent que tous les événements ont des causes. Plotin, par exemple, dans les troisièmes *Ennéades*, aborde la question du « fatum », et montre que

---

<sup>27</sup>OCC.052- *Elementa verae Pietatis, sive De Amore Dei super omnia* : « Axioma Magnum : Nihil est sine ratione. Sive, quod idem est, nihil existit, quin ratio reddi possit (saltem ab omniscio) cur sit potius quam non sit, et cur sic sit potius quam aliter. Unde sequitur nihil per se et absolute loquendo indifferens esse, indifferentiam rerum nostrae tantum ignorantiae figmentum esse, quemadmodum et id quod Ethnici fortunam vocabant. At vero, inquiet aliquis, si nihil sine ratione est, tunc nulla erit prima causa, nullusque ultimus finis. Respondendum est, nihil quidem esse sine ratione, sed non ideo nihil esse sine causa. Nam causa est ratio rei extra rem, seu ratio productionis rei : potest vero ratio rei esse intra rem ipsam. Idque locum habet in illis omnibus quae sunt necessaria, quemadmodum Veritates mathematicae quae rationem in se ipsis continent; item Deus, qui solus rerum actualium sibi ipsi ratio est existendi. » (AK VI, 4, N. 256, p. 1357 sq.)

« rien ne peut se produire sans cause » et que les déclinaisons des atomes des Epicuriens sont des chimères<sup>28</sup>. Mais Proclus se distingue en ce qu'il a cherché à donner une structure formelle, démonstrative, ou du moins une forme logique, aux axiomes et, en l'occurrence, à ce qu'il appelle des « notions communes » (*κοινὰς ἐννοίας*), dont le principe de raison fait partie. Le raisonnement adopté par Proclus (et par Jamblique avant lui) est un syllogisme catégorique de la forme suivante :

« Il est impossible que ce qui naît naisse jamais sans cause.

Or tout être pour lequel il est impossible qu'il naisse sans cause doit naître nécessairement par une cause.

Donc tout ce qui naît naît nécessairement par une cause. » (Proclus, *Commentaire sur le Timée*, pp. 97-98).<sup>29</sup>

La clé du raisonnement consiste dans le principe qu'un être généré ou qu'une génération dépende d'une cause. Or, cette cause suppose la nécessité quasi géométrique de l'enchaînement des effets à la première cause et forme ce que Proclus nomme en référence à Homère une « chaîne d'or », *catena aurea*, qui relie tous les événements à Dieu et à la « Monade » qui unifie les existants multiples en devenir<sup>30</sup>.

L'association de la causalité rationnelle à la nécessité fatale s'inscrit pour Jamblique et Proclus dans une polémique avec les Epicuriens et les Péripatéticiens qui admettaient parmi les causes, la Fortune, le Hasard, *casus*. Or, admettre un hasard, c'est admettre qu'un événement ait lieu sans cause ni raison (*ἀναίτιος καὶ ἄλογος*). Cela détruit l'axiome du *Timée* selon lequel *rien ne peut être généré sans cause*. Proclus rappelle ainsi que « cette proposition fondamentale a été complètement traînée dans la boue par les Epicuriens, qui font dériver du hasard *le ciel entier et les plus divins des êtres visibles*. Quant aux Aristotéliens, ce n'est qu'en apparence qu'ils l'ont tenue en respect. Car, s'ils admettent sans doute que *tout ce qui naît doit absolument naître par une cause*, ils rendent, à leur insu, cette cause non causale, toutes les fois qu'au nombre des causes ils mettent aussi le hasard : car le hasard est cela

---

<sup>28</sup>Plotin, *Enneades III Liber I*, p. 6-7, incipit *De fato* : « [1] Ou toutes les choses qui deviennent et toutes celles qui existent ont également une cause, les unes de leur devenir, les autres de leur existence. (...) Ensuite, dans l'ordre des choses qui deviennent, ou qui, bien qu'elles existent toujours, ne produisent pas toujours le même acte, on peut affirmer hardiment que tout a une cause. Il ne faut pas admettre que quelque chose arrive sans cause, ni laisser le champ libre aux déclinaisons arbitraires des atomes, ni croire que les corps entrent en mouvement soudainement et sans raison déterminante, ni supposer que l'âme entreprenne de faire une action par une détermination aveugle et sans aucun motif. » (SLAOT.036)

<sup>29</sup>SLAO+SAOC.051 « Il [Platon] pose ensuite ces autres notions communes, que ce qui vient à l'être vient à l'être de toute façon par une cause, et qu'il est impossible à ce qui naît de naître s'il ne naît pas par une cause. En effet, "*tout ce qui naît doit naître nécessairement par une cause*" est une conclusion. "*Il est impossible que quoi que ce soit puisse naître sans cause*" est un moyen terme, pour qu'il y ait syllogisme catégorique de la première figure. (...) Mieux vaut en effet former la conclusion ainsi, comme en décidait le divin Jamblique, que de construire, comme l'ont fait d'autres, un syllogisme hypothétique [cf. note 4, p. 98 : *modus ponens* : S'il est impossible que ce qui naît naisse sans cause, il est nécessaire que ce qui naît naisse par une cause. Or, il est impossible que ce qui naît naisse sans cause. Donc il est nécessaire que ce qui naît naisse par une cause] ».

<sup>30</sup>Ibid, p.103 : « ...qu'il y ait aussi à côté de la Monade, la multiplicité appropriée, Rois multiples, causes variées, providence multiforme, classement diversifié, mais que partout la multiplicité conserve un lien organique avec la Monade, les variés avec le simple, les multiformes avec l'uniforme, les divers avec le fond commun, afin que règne sur tout « une chaîne véritablement d'or », et qu'il se forme de toutes choses un bel ordre comme il se doit. Car si, comme dit Aristote, « tout a été organisé pour le bien », il faut aussi qu'il existe une cause de l'organisation, et que l'inutile ne trouve pas place dans l'univers, mais que ce qui paraît inutile pour la partie soit avantageux pour le tout. » (p. 103).

même, le « non causal ». Seul Platon, prenant la suite des Pythagoriciens, emploie correctement la formule : *Tout ce qui naît doit naître par une cause*, puisqu'il a établi sur les êtres devenus la Fatalité et Dieu. » (Proclus, op. cit. <C. De la nécessité d'un Principe efficient unique : 262.1-29>, trad. Festugière, pp. 102-103). Ce résumé de la polémique et des positions de chacun est précieux et instructif.

Tout d'abord, il nous permet de vérifier une nouvelle fois que Proclus et les Néoplatoniciens inscrivent le principe de Platon dans la tradition Pythagoricienne.

Ensuite, il démarque clairement la causalité platonicienne de celle des Epicuriens qui soumettent le ciel et les Dieux aux aléas du hasard – ce qui choque le principe de raison dans son fondement.

Enfin, il établit que la nécessité des Péripatéticiens n'est qu'apparente puisqu'elle intègre elle aussi le hasard parmi les causes. Or, on ne peut pas rendre raison d'un événement dont la cause est le hasard, c'est-à-dire une cause « non-causale » ! Admettre la casualité, c'est vider la cause de sa substance et la priver de la force de produire le moindre effet. Sur le plan de la connaissance, c'est priver l'esprit d'unité et d'intelligibilité. Sur le plan moral, c'est concevoir un monde sans bonté ni providence. La fatalité défendue par Proclus et les Néoplatoniciens suppose une divinité intelligente et bonne. Nous retrouvons ainsi l'inspiration platonicienne du Démiurge dont la production du monde repose sur « l'intelligence et la nécessité ». Ce sont ces deux fondements que Proclus a cherché non seulement à défendre des attaques des Epicuriens et des Aristotéliens, mais encore à démontrer par l'usage de la logique syllogistique.

Il est à noter, pour conclure, que cette polémique avec les Epicuriens et les Péripatéticiens sera reprise à l'occasion de l'étude du fatalisme Stoïcien qui semble proche de celui du *Timée*, en particulier dans la distinction de Chrysippe entre les causes principales et les causes accessoires. Ce « milieu » entre fatalité absolue et hasard absolu définit, dans cette tradition, une forme de fatalisme « modéré », qui inspirera sûrement à Leibniz l'idée de l'intégrer dans un « *fatum Christianum* », exposant une « nécessité heureuse », et conforme au principe du meilleur.

### I.1.3. La « Regula Platonis » dans la tradition Philippto-Ramiste des Universités Allemandes.

Le *Timée*, par son récit d'une « genèse » ou « production » du monde par un Démiurge, par son recours à un principe de mise en ordre rationnel, conforme au principe du meilleur, a très vite été intégré à la théologie chrétienne, si bien qu'on a parfois parlé d'un « Platonisme Chrétien ».

Dès la fin de l'antiquité, l'œuvre de Saint Augustin, en particulier dans le *De ordine* et la *Cité de Dieu* (livre V, chap. IX), s'en fait l'écho. Nous avons parlé de la tradition de l'École de Chartres, qui est ensuite confrontée à la scolastique Aristotélienne et Thomiste, et finalement intégrée. Il nous reste à voir la tradition de l'enseignement des Universités allemandes issues de la Réforme protestante, dans lesquelles Leibniz a suivi sa formation.

Philippe Melancthon, ami de Luther, organise cette réforme des savoirs et des études, en particulier en définissant les « topiques », les « lieux », non seulement de la théologie, mais encore de la physique et de la logique- logique qu'on appelle parfois le « philippo-

ramisme », puisque Melanchthon voulait suivre La Ramée dans sa réforme de la dialectique aristotélicienne. La formation universitaire est essentiellement conçue comme la discussion de ces questions cruciales et topiques. Or, pour faciliter cet apprentissage, les grandes règles philosophiques sont rassemblées dans des *Compendium* ou sont schématisées sous forme de *Tables* synoptiques d'axiomes qui constituent un véritable « système des systèmes » (selon le titre de l'ouvrage de B. Keckermann, *Systema Systematum*) et les premiers essais d'*Encyclopédie* (selon le titre de l'ouvrage de J.H. Alsted, *Encyclopaedia*).

Or, ce qui a particulièrement retenu notre attention dans cette tradition universitaire, c'est la désignation de la règle philosophique, « *Nihil fit sine causa* », comme « *Regula Platonis* », en référence explicite au passage du *Timée* que nous étudions. La similitude « formelle » de la version causale du « nihil fit sine causa » avec la version « rationnelle » « nihil fit sine ratione » est ce qui nous a déterminé à voir dans cette *Regula Platonis* – dont Melanchthon semble être l'inventeur – la véritable source de Leibniz lorsqu'il évoque l'« axioma receptum », la règle « bien connue » de la tradition. En effet, dans les manuels philosophiques de la scolastique universitaires allemandes que lisait Leibniz et qu'écrivaient les maîtres de Leibniz, le *Timée* est identifié comme un « lieu » classique pour définir « l'axiome » ou la « règle » canonique du principe de raison : « *Nihil fit sine causa* ».

Ce qui peut surprendre, c'est que la mention de la *Règle de Platon* se trouve dans un traité de *Dialectique*. En apparence, le domaine propre de l'étude du *Timée* serait un traité de Physique ou de Métaphysique, mais pas un traité de « Dialectique », surtout énoncé dans un contexte de réforme ramiste de la logique aristotélicienne. Pourtant, il s'agit bien d'un « lieu » de la tradition péripatéticienne qui peut se référer au livre I chapitre 7 de la *Rhétorique* d'Aristote selon lequel « il est impossible que rien ne soit ou ne se fasse sans cause ni principe » : « *Sine causa et principio, impossibile est aliquid esse vel fieri* ». Notre étonnement est donc redoublé : là où nous attendions un traité de physique pour trouver la mention du *Timée*, nous avons une dialectique, et au lieu d'avoir une référence classique à Aristote, -ou à Cicéron-, dans le cadre des lieux de la Rhétorique, nous trouvons une référence à Platon.

Cependant le propos général de Melanchthon s'inscrit dans le cadre d'une scolastique aristotélicienne, puisque sa « *Regula Platonis* » est interrogée selon les quatre sens de la cause définis par Aristote. Ici, ce sont les causes efficientes et finales plutôt que les causes matérielles et formelles qui sont interrogées, comme le montre le passage suivant : « La règle de Platon, *Rien ne se fait sans cause*, se trouve dans le *Timée* ; cela est universellement vrai de la cause efficiente, c'est-à-dire qu'il convient qu'il y ait quelque cause efficiente de tous les effets, bons et mauvais. Cette règle n'est vraie pour la cause finale qu'en ce qui concerne ceux qui agissent selon la droite raison. » (SLAOT.132- *Erotemata dialectices*, lib. IV, 1565, p. 292 / *Corpus Reformatorum* vol. XIII, 1846 p. 680).<sup>31</sup> Nous avons vu à propos de la transmission de la formule du *Timée* que le sens de la cause était souvent interrogé à partir des

---

<sup>31</sup> Texte original du passage traduit ci-dessus : « *Regulae de causis. Prima. Platonis regula est in Timaeo, nihil fit sine causa, quod universaliter verum est de causa efficiente, id est, omnium effectuum bonorum et malorum, oportet aliquam esse efficientem causam. De finali tantum verum est in agentibus secundum rectam rationem. Hinc igitur regula [p. 681] consequentiae sumitur, non positis causis sufficientibus, id est, totalibus et ordine conjunctis non sequitur effectus, ut non valet consequentia* » (in *Corpus Reformatorum*, vol. XIII, 1846, p. 680).

quatre sens de la cause. Il est classique et logique de dire que la règle de Platon s'entend de la cause efficiente puisque Platon parle essentiellement de la génération et de la production du monde, monde que l'on explique traditionnellement à partir des causes naturelles matérielles et efficientes. Mais l'originalité de Platon, déjà signalée à propos de l'abandon par Socrate des causes uniquement mécaniques dans le *Phédon*, consiste à joindre à ces causes naturelles une cause intelligente (Νοῦς), relevant du Démiurge ou du dessein divin. Or, cette causalité est conçue par Platon à la façon des causes finales, ou encore des causes formelles et « exemplaires » si l'on se place du point de vue du Démiurge qui contemple les formes et les essences des choses pour produire le monde. C'est cet aspect que semble négliger ou minorer Melanchthon dans son analyse, puisqu'il limite l'interprétation par la cause finale aux seuls agents intelligents. Bien entendu, cela comprend l'homme, Dieu, et probablement les natures angéliques ; mais le reste de la nature semble donc entièrement soumis aux causes efficientes. C'est cette restriction qui ne semble pas convenir à l'idée Platonicienne et qui marque un passage de la tradition à la modernité à cause du primat du mécanisme de l'efficience dans l'explication des phénomènes naturels.

Melanchthon innove encore en ajoutant : « De là par conséquent cette formulation de la règle de la conséquence : si l'on ne pose pas les causes suffisantes, c'est-à-dire les causes totales et conjointes avec ordre, alors l'effet ne suivra pas, en sorte que la conséquence n'est pas valide » (Op. cit., *Corpus Reformatorum*, vol. XIII, p. 681). Ce vocabulaire de la « cause suffisante » appliqué à la « règle de la conséquence » a directement inspiré Leibniz, - et peut-être Hobbes qui l'emploie également à partir d'une tradition avicénienne -. En effet, il précise l'équivalence entre « cause suffisante », cause « totale » et cause « conjointe avec ordre » et le lien de nécessité, à la façon des réquisits, qui existe entre la cause et son effet. La suffisance de la cause évoque ainsi le lien le plus strict du principe de causalité : « ponitur causa, sequitur effectus » ; on ne peut pas poser la cause sans que l'effet ne se produise. C'est ce lien fort et nécessaire d'implication qui est traduit par le vocabulaire de la suffisance, de la totalité, de la conjonction ordonnée. Mais ce qui est encore plus remarquable, et unique dans nos relevés, c'est que Melanchthon rattache cette suffisance de la cause à l'idée d'une nécessité de la « conséquence ». Or, nous savons que Leibniz dans sa jeunesse a souvent identifié la nécessité hypothétique et morale à la nécessité de conséquence ; c'est une façon pour lui d'adoucir la nécessité absolue et géométrique. Ainsi le lien défini par Melanchthon est un lien qui intègre la finalité et qui respecte la liberté, malgré une exigence de nécessité logique et d'implication forte. La vérité logique est préservée, *salva veritate*, tout en rendant la suffisance de la cause compatible avec une certaine liberté.

Nous trouvons chez les continuateurs de Melanchthon les mêmes remarques inspirées de ce passage des *Recherches dialectiques*. Nous avons identifié quatre auteurs principaux utilisant ce « lieu » des règles Philippo-Ramistes. Nous avons déjà développé en introduction le cas de l'écrit de Libavius, que nous sommes sûr que Leibniz a lu et annoté, grâce aux « Marginalia » qu'il a laissées. Le fait que Libau ait été un des rédacteurs de la *Fama Fraternitatis* des Roses-Croix est peut-être un indice supplémentaire de l'influence de cette

pensée sur le jeune Leibniz. Toujours est-il que nous retrouvons dans son second *Dialogue de logique* toutes les règles classiques, et souvent aristotéliennes, concernant les causes<sup>32</sup>.

Des continuateurs de Melanchthon, Beurhaus et Rhenius, ont contribué à répandre les règles du maître et ont diffusé ainsi une partie du philippo-ramisme. On trouve dans leurs textes la confirmation de l'extension des causes finales aux seuls agents rationnels et le développement de la règle « Nihil fit sine causa » dans la « règle de la conséquence »<sup>33</sup>, exactement dans les mêmes termes que Melanchthon.

Nous trouvons un développement plus original chez Thomas Sagittarius (1577-1621) qui a été professeur à Jena -comme Daniel Stahl- et dont les travaux ont permis d'établir les premiers recueils de « règles philosophiques », base de tous les manuels philosophiques des Universités germaniques, et utilisés, voire même amendés par les maîtres de Leibniz. Or, dans ses « Centuries » d'axiomes figure l'analyse d'un axiome de Jules César Scaliger : « Quicquid est extra Deum, per causas est, ex causis et in causis. » / « Tout ce qui est hors de Dieu, est par des causes, à partir de causes et dans des causes. » (*Scal. Exerc. 307, sect. 27*). Cet axiome est complété par cette remarque : « Etsi nihil fit sine causa, ex Platone in timaeo » (Philip. [Melanchthon] 1, 4, Dial., p. 292)<sup>34</sup>. Seul Dieu est sans cause, comme nous l'avons

---

<sup>32</sup> Libau (Libavius), Andreas (1560-1616), SLAOC.155, °°*Dialogus logicus secundus, continens declarationem Dialecticae P. Rami facilem et explicatam adhibitis una praeceptis et regula D. Philippi Melanchthonis*, Francfort, 1595, p. 32 : « Pol. : Parum refert quibus utaris verbis, modo sententiam teneas, quanquam laus non exigua sit loqui cum artificibus. Recenseri et aliae solent regulae, [titre imprimé en marge : Alie regulae de causis], ut : Nihil fit sine causa : quae sumpta est ex correlato habitu, effecti ad causam. Omnis enim effectus est ex causis. Alia est : Posito effectu necesse est causam esse vel fuisse. Haec eadem est cum superiore. Alia : Et sufficientibus causis sequitur effectus : quae ex definitione dimanat eamque declarat. Alia : Qualis causa, talis effectus. Haec proprietatem aliquam causae et effectus ostendit ; quin et communem in arguendo virtutem indicat. Nam utrumque est argumentum absolutum. Alia : In causis est ordo quidam, nec in infinitum processus. Hoc est enunciatum ex methodo causarum justaque distributione, quam necesse [p. 33] est alicubi exordiri et desinere. Ordo autem rerum methodi est. Alia : Causa est fons omnis scientiae, adeo ut sciri id credatur, cujus causae cognoscuntur. Hanc sententiam Aristoteles in praecipuis habet. Requirit autem potissimum causas proprias et immobiles, qualis est materia et forma, et proprii fines. »

<sup>33</sup> Friedrich Beurhaus (1536-1609) SLA+SAOC.145, *P. Rami Dialecticae libri duo et his e regione comparati Philippi Melanchthonis Dialecticae libri quatuor, cum explicationum et collationum Notis, ad utramque conformationem uno labore addiscendam*, Francfort, 1587, p. 81 : « 1. Regulae de causis. Prima. 2. Platonis regula est in *Timaeo* : Nihil fit sine causa. 3. Hinc igitur regula consequentiae sumitur : Non positus causis sufficientibus, i.e. totaliter et ordine conjunctis, non sequitur effectus : ut, Non valet consequentia, Habeo exercitum : Ergo vincam. » Puis Johannes Rhenius (1574-1639) Recteur de la Thomasschule de Leipzig de 1608 à 1617, SLAO+SAOC.160, *Compendium logicae peripateticae ex Phil. Melanchthone et Aristotele concinnatum*, Eisleben, 1621 : De syllogismo dialectico Causae (10ème des 22 « Lieux » de la Dialectique) pp. 579-580 : [Regulae generales de causis] « 7. Nihil fit sine causa. Est Regula Platonis, quae Philippo ateste universaliter vera est de causis efficientibus ; De finali autem in agentium ordinate. »

<sup>34</sup> SLAOT.161- °°*Axiomatum logicorum centuriae Sex*, Decuria IV. *De causis in genere*, p. 45 : « II. Quicquid est extra Deum, per causas est, ex causis et in causis... (*Scal. Exerc. 307. sect. 27*) ; Etsi nihil fit sine causa (*ex Platone in timaeo, Philip. [Melanchthon], 1, 4, Dial, p. 292*) ; Fundamentum hujus nostri est hoc : *Nihil est a seipso : Nihil est causa sui ipsius*, ex dicendis. E. quicquid est, ab alio est. Illud ALIUD non est nisi causa. E. quicquid est, a causa est. Ubi tamen probè notanda distinctio, quam et innuit (*Scal., D. exerc. 307, sect. 27*) ibi : Extra Deum. Est enim vel *increata et infinita : vel creata et finita*. Jam nullum increatum et infinitum [folio « F3v° »] est ab alio : Esset enim necessario ab alio infinito et increato. At duo infinita nequeunt esse neque in natura, neque extra naturam. Essent enim duo principia prima, (*Scal., Exerc. 359, sect. 3*). E. Nec increati et infiniti ulla datur causa. E. Nec Dei. E. Deus vere est causa sine causa, et ens absque ente, ut docet (*Scal. D. exerc. 359, sect. 2 et 254*) E. contra vero creatum et finitum omne ab alio est. Nullum enim tale est a seipso (*Timpler., Metaph. Cap. 1, quaest. 4, f. 73*) Unum infinitum ab aeterno est inquit (*Taurell. 2. Alp. Caes., Q. 6, n. 18*) E. contra omnia quae extra hoc, erunt non ab aeterno, et ex consequenti aliquando esse caeperunt. E. Ab

déjà vu à propos des démonstrations des *Eléments de vraie piété* de Leibniz. Mais Sagittarius va plus loin, en raisonnant ainsi sur l'exception divine : « Et tout ce qui est est à la fois par des causes, à partir de causes et dans des causes [*Exercices* de Scaliger], à savoir à l'exception et en dehors du seul Dieu. Et Rien ne se fait sans cause, à savoir dans ces créatures ; quoique « Se produire » ne convienne pas à proprement parler à Dieu. En effet, Dieu est simplement, mais ne se produit pas. En effet, il serait en lui-même la puissance. Et, en Dieu, rien n'est en puissance, mais au contraire tout est en acte et lui-même est acte pur, premier, moyen et ultime [*Scal. Exerc. 6, sect. 2*]. Voilà pour le premier point. J'en ajoute un second, qu'enseigne également Philippe [Melanchthon] dans son livre de *Dialectique*, Rien ne se fait sans cause, ce qui est universellement vrai de la cause efficiente, dit-il, c'est-à-dire qu'il convient qu'il y ait quelque cause efficiente des effets bons et mauvais. Cela est juste, si on limite la particule « Se produit », puisque Dieu ne « se produit » pas. Par conséquent il n'est pas vraiment nécessaire que l'on rende cette distinction. Et si l'on substitue la particule « EST », ce qui ne se fait pas rarement ainsi : « Rien n'est sans cause », expression qui est la plus fréquemment utilisée par les Philosophes, également dans l'esprit même de Platon, qui s'exprime ainsi οὐδὲν ἄνευ αἰτίας « rien [n'est] sans cause » -à quoi il faut nécessairement ajouter ou bien sous-entendre la limitation posée ci-dessus : *Rien n'est sans cause, à savoir excepté Dieu*. Et cela est vrai. Cependant cela n'a pas la moindre cause selon la *Dialectique* de Philippe [Melanchthon] qui poursuit ainsi : « Cela est vrai pour la cause finale seulement chez ceux qui agissent avec ordre, comme le sont la nature et les agents volontaires qui suivent la droite raison. C'est une bonne exception. Philippe veut cela. Les agents sont de deux sortes, ou bien tout à fait ordonnés, ou bien moins ordonnés. Les agents tout à fait ordonnés ne font rien sans cause, c'est-à-dire ne font rien sans finalité, c'est-à-dire ne font rien en vain ou témérement, comme cela a été prouvé ci-dessus à propos de la nature et comme cela est également vrai pour les agents volontaires qui délibèrent. Les agents MOINS ORDONNES peuvent agir sans cause, témérement et en vain, comme on peut le voir dans les monstres qui se produisent à partir d'une nature empêchée, comme aussi pour les furieux et ceux qui sont en ébriété, qui commettent beaucoup de choses dans lesquelles personne ne trouverait facilement de véritable cause finale. »<sup>35</sup>

---

aliquo esse caeperunt. Nullum enim quod factum est inquit (*Scal., Exerc. 77, sect. 5*) cum effectore suo coevum est. E. sic limitanda sunt haec. Omnes res causam habent quamquam scilicet praeter Deum et extra Deum. Nam et Deum rei nomine contineri posse non dubium. »

<sup>35</sup>Citation du passage traduit ci-dessus : « Et *quicquid est per causas est, et ex causis et in causis* sc. praeter et extra unum Deum. Et : *Nihil fit sine causa* : sc. in hisce creatis. Quamquam FIERI proprie loquendo Deo non competat. Est enim simpliciter, non fit. Esset enim in ipso potentia. At in Deo nihil in potentia, sed in actu omnia imo ipse purus, primus, medius, ultimus actus (*Scal. Exerc. 6 sect. .* Quod primum. Adde secundum, quod monet etiam *Philippus d. l.* Nihil fit sine causa, quod universaliter verum est, inquit de causa efficiente h. e. omnium effectuum bonorum et malorum oportet aliquam esse causam efficientem. Bene si particula FIT retineatur : Deus enim non fit. E. nec magnopere necessum est, ut distinctio reddatur. Quod si particula EST substituat, id quod fit non raro sic : Nihil est sine causa, quo frequentissime utuntur Philosophi, ex ipsa etiam Platonis mente, qui sic effert : οὐδὲν ἄνευ αἰτίας necessario supra posita addenda est vel subintellegenda limitatio. Nihil est sine causa, scil. Excepto Deo. Et hic vere est, neque tamen causam habet ullam ex d. pergit *Philippus* : De finali tantum verum est, in agentibus ordinate, ut de natura et voluntariis agentibus secundum rectam rationem. Bona exceptio. Hoc vult *Philippus*. Agentia sunt duplicia *vel ordinate vel minus ordinate agentia*. *Ordinate* [p. 47] *agentia* nihil agunt sine causa, seu nihil agunt sine fine, seu nihil agunt frustra aut temere, ut supra de natura probatum est et aequae de voluntariis agentibus, quae deliberant, verum est. MINUS ORDINATE *agentia* etiam

Leibniz semble avoir connu directement ce texte (nous possédons des « Marginalia » sous la cote « Leibn. Marg. 112 » (SLAOT.161- °*Axiomatum logicorum centuriae Sex* (Jena, 1621). Mais il ne mentionne pas ce passage précis. Il semble avoir eu cependant des liens avec la famille proche de Thomas, à savoir Johann Christian et Caspar Sagittarius. La GWLB possède également un exemplaire du *Programma Quo Ad Audiendas Quinque Priorum Virgilii Eclogarum Parodias ...* (Altenburgi, Richtherus, 1670) de Caspar (sous la cote G-A 2723:3), ainsi que son *Histoire de Norbert, évêque de Magdebourg* (G-A 2073). Il s'est également intéressé dans sa jeunesse aux textes d'art oratoire de Thomas Sagittarius, en particulier à son *Institutio epistolica* (Jena, 1615) que Leibniz prend en notes, dès 1662, comme en atteste le texte que Giovanna Varani a publié sous le titre « *Loci Rhetorici* »<sup>36</sup>. Leibniz mentionne également sa *Disputatio inauguralis de jure et privilegiis comitum palatinorum Caesareorum* (Jena, 1620), citée dans la *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* (AK VI, 1, N.10, p. 350). Cela peut laisser penser qu'il avait une connaissance directe de ces raisonnements éclectiques, qui mêlent « Philippe » [Melanchthon], Scaliger et Aristote, tout en reprenant un raisonnement suarézien sur l'idée que Dieu n'a pas de cause à proprement parler et qu'il ne « se produit » pas à la façon d'un événement. Ce texte des *Axiomata* est donc un des plus représentatifs de l'enseignement et de la formation reçus par le jeune Leibniz.

Nous savons en outre que la formation de Leibniz à Iéna, mais aussi à Leipzig, Altdorf, et Francfort, est fondée sur cette méthode « philippo-ramiste »<sup>37</sup> et néoscolastique. Malheureusement, il ne doit rester de la période des études de Leibniz qu'une infime partie de toutes les notes prises sur les livres de la Bibliothèque paternelle, dispersée quand Leibniz était bibliothécaire à Hanovre. Margherita Palumbo publiera prochainement l'histoire de la « bibliothèque privée » de Leibniz et l'évolution de sa composition.

Malgré tout, nous conservons une série de notes philosophiques prises à partir des *Tables* philosophiques de la *Philosophia practica* de Jakob Thomasius et à partir du *Compendium metaphysicae* de Daniel Stahl. Or, ces documents sont un des indices les plus probants de la connaissance que Leibniz a pu avoir de cette tradition. Ces deux auteurs

---

sine causa temere et frustra agere possunt ut videre est in monstis, quae a natura impedita fiunt, ut et furiosis et ebriis, qui multa committunt, in quibus causam veram finalem nemo facile invenerit. »

<sup>36</sup> Giovanna Varani a édité (in G.W. Leibniz, *Ricerche sul linguaggio. Due inediti giovanili : Liber observationum e Loci Rhetorici*, introduzione, trascrizione e note a cura di Giovanna Varani, Padova 1999) le manuscrit LH 5, 2, 2 Bl. 1-19 intitulé *Loci Rhetorici*, et écrit à partir de l'*Epistolica institutio, seu de conscribendis Epistolis Tractatus* (Jena, 1615) de Thomas Sagittarius.

<sup>37</sup> Giovanna Varani développe les sources de la formation dialectique du jeune Leibniz. Elle montre le rôle crucial joué par Mélancthon et les Ramistes. Nous pouvons trouver ces remarques dans les trois articles suivants :

- *Ramistische Spuren in Leibniz' Gestaltung der Begriffe "dialectica", "topica" und "ars inveniendi"* in *Studia Leibnitiana*, 1995, p.135-156.

- *Protestantismus und Sprachwissenschaftsverständnis beim jungen Leibniz : unter besonderer Berücksichtigung des Gepräges Melanchthons in der Nizolius-Vorrede*, in *Individuation, Sýmpnoia pánta, Harmonia, Emanation*, 2000, p.199-222.

- *Die ersten Leibnizschen Ansätze zur Rhetorik : Jakob Thomasius' Beredsamkeitslehre und Melanchthons grammatisches Erbe*, in *Studia Leibnitiana*, 1999, p.6-33.

commentent tous les deux abondamment la formule « nihil fit sine causa »<sup>38</sup>, et présentent cette règle dans leurs cours. Daniel Stahl et Thomas Sagittarius ont enseigné à Iéna, là où Leibniz a suivi les cours de mathématiques d'Erhardt Weigel. Il est possible que Leibniz en ait entendu parler de tous les compendiums, index et autres relevés des principales règles et des axiomes de la philosophie que ces auteurs avaient identifiés. Ces tables de disputes et d'exercices sont systématiquement prises pour modèles dans les cours et les manuels de métaphysique. Nous retrouvons ainsi ces formules du principe de raison dans les traités de *Métaphysique* [ou de ce que l'on appelle parfois avec Wundt la « *Schuhlmetaphysik* »], par exemple celui de Scharff (SLA+SAOC.174), d'Ursinus (SAOC.180), de Lippe (SAOC.164) ou même dans les cours d'un autre maître de Leibniz, Johann Adam Scherzer (SLAOC.183).

Cependant, une place spéciale doit être accordée à l'enseignement de Jakob Thomasius à Leipzig. Nous savons avec certitude que Leibniz a lu dès 1663 dans ses tables de philosophie pratique la locution « raison déterminante », comme en témoignent les « Marginalia » qui nous sont parvenues<sup>39</sup>. Nous pensons ainsi que s'il a connu le détail de ces traités, il a dû au moins entendre, sinon lire, le contenu des règles et des principes utilisés par ses maîtres, et diffusés dans tous les « manuels philosophiques » en circulation dans les universités luthériennes. Cela expliquerait toutes ses formules parlant du principe de raison comme d'un « axiome reçu », d'une « règle » ou d'un « canon » connus et communément admis parmi les philosophes.

Cette hypothèse est confirmée par la première mention de l'axiome du principe de raison dans l'œuvre de Leibniz. Il s'agit d'une lettre adressée à son maître Thomasius, et dans laquelle il montre comment on peut concilier la philosophie d'Aristote avec la philosophie des Modernes à propos de la nature des corps : «[§. 68.] Il appert que c'est par l'étendue et l'antitypie que se constitue la nature du corps. Et comme rien n'est sans cause dans les choses, on ne doit non plus rien poser dans les corps, dont on ne puisse rendre la cause à partir de leurs premiers constituants.» (in *Leibniz-Thomasius : Correspondance 1663-1672*, p. 114, - nous soulignons-)<sup>40</sup>. La mention du « in rebus » dans la locution « nihil sit sine causa » pourrait indiquer une source augustinienne<sup>41</sup>, mais l'essentiel consiste dans le fait qu'il s'agit

<sup>38</sup> Thomasius dans les *Dilucidationes stahlianæ* (SLAOC.182, Disp. IV. Reg. 2. p. 127; et Daniel Stahl dans ses *Regulae philosophicae* (SLAOC.165- Disputatio IV, Regula 2, *Nihil fit sine causa*, pp. 66-68).

<sup>39</sup> OCC.001- *Notes sur la Philosophia practica de Jacob Thomasius* (1664) AK VI, I, N.3, p. 60 : « Porismata Thomasii etiam ex hoc schemate deduco, et primum probo, quia linea LM prius fit punctata, quam intellectus se determinet, de secundo idem ex eodem patet, quia non solum non determinatio, sed ne intellectio quidem distincta praecessit. Voluntatem a. seu *Rationem* ut ego appello *determinantem* esse primum movens morale et dignissimum, patet, quia ejus radii sunt cyphrati. » / « Je déduis les conclusions de Thomasius également à partir de ce schéma, et je prouve la première d'abord, parce que la ligne LM a été tracée avant que l'entendement se détermine, et pour la seconde cela est manifeste par le même raisonnement, parce que non seulement il n'y a pas de détermination, mais encore moins d'intellection distincte qui ait précédé. Il est manifeste que la volonté a., c'est-à-dire la *Raison déterminante*, comme je l'appelle, est le premier moteur moral et le plus digne, puisque ses rayons sont inscrits (dans le cercle). »

<sup>40</sup> OCC.006. AK II, 1, N.11. *Lettre de Leibniz à J. Thomasius* datée du 20/04/1669, p. 23 : « Ex his patet natura corporis constitui per extensionem et antitypiam, cum nihil sit in rebus sine causa, nihil etiam poni debet in corporibus, cujus causa reddi non possit ex primis eorum constitutivis. Jam causa ex iis reddi non potest, nisi per eorum definitiones. » (également en GP I, p. 26 et GP IV, p.173).

<sup>41</sup> « Nihil aliud in rebus casum vocamus nisi cujus ratio et causa secreta est » (nous soulignons ce passage du livre I. du *Contra Academicos* de Saint Augustin (SLAOT.046), repris au livre I, chapitre 1 (num.2) des *Retractiones*).

d'un échange direct entre Thomasius et Leibniz, et non pas d'une note marginale. L'enjeu est alors de résoudre la question majeure de la physique : faut-il tout réduire au mécanisme qui explique la nature des corps par la seule étendue ? Ou bien faut-il conserver les explications traditionnelles par la résistance et l'antitypie ? L'axiome du principe de raison, entendu ici du point de vue causal, permet de conjuguer les deux réponses : il faut étudier la nature des corps mécaniquement par l'étendue et dynamiquement par la force de résistance ou l'antitypie. Les deux types de causalité, efficiente et finale, sont ainsi conjugués pour « rendre la cause/raison » des corps.

Un dernier texte nous permet d'établir avec une quasi certitude que Leibniz a lu des manuels de « Règles philosophiques ». Il s'agit d'une critique des formules « brocardiques » et répétitives qu'il formule dès 1667 dans la *Nova Methodus* et où il fait explicitement référence au *Manuel* (SLAOC.183) de règles de Scherzer et aux corrections que Thomasius doit y apporter dans une publication, qui ne verra le jour qu'en 1676. Voici les termes de Leibniz : « Le même vice [à savoir l'usage de sentences brocardiques] règne communément dans les règles philosophiques. Il est vrai que le très célèbre Johann-Adam Scherzer enseigne dans la préface de son *Manuel Philosophique* que certains dictons sont exposés parmi les règles, et qui ont plus de limitations que d'exemples, comme par exemple, « qualis causa, talis effectus », « telle cause, tel effet ». Et quand ils se sont efforcés de les défendre par de nombreuses « haies » de distinctions, ils ont eu cependant recours aux « causes univoques ». Qu'est-ce au juste qu'une cause univoque ? C'est celle-là même où telle cause produit tel effet. La règle sera donc ainsi conçue : Là où telle cause produit tel effet, alors telle cause produira tel effet. *Admis à voir cela, mes amis, retiendriez-vous votre rire* [Art poétique d'Horace] ! C'est pourquoi le très célèbre Thomasius n'entreprend pas inutilement l'explication soignée de ces règles philosophiques et, comme je l'espère, il la donnera prochainement au public. Nous aussi, si Dieu nous prête force, nous concevons la Réforme des sentences Brocardiques et premières, en rapportant tout à une parfaite Universalité, et en rejetant comme ineptes toutes celles qui ne souffrent aucune universalité. Parfois il n'est pas besoin pour une règle d'aligner ces limitations qui sont énoncées par combinaison, à partir d'autres règles rapportées ou devant être rapportées au même livre, comme par exemple « celui qui a promis devra accomplir [sa promesse], à moins qu'il ait déjà accompli, à moins qu'une libération ne lui soit adjointe, à moins qu'il puisse compenser, etc. » Est-il besoin de rajouter ces choses ? Cela est évident par soi à partir des règles rapportées ensuite, et par cette raison de grands livres et d'inutiles répétitions sont entassés. »<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> AK VI, 1, N. 10. *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, Francfort, 1667, §24, p. 310 : « Idem vitium et in philosophicis vulgo regulis regnat, unde et in Juridicas manavit. Nam, ut Celeberrimus vir Joh. Adamus Scherzerus in Manualis philosophici praefatione monuit, dicta quaedam inter regulas exposita sunt, quae plures habeant limitationes quam exempla, verbi gratia « *qualis causa, talis effectus* ». Quod ubi multis distinctionum saepibus defendere conati sunt, tandem tamen huc recurrunt, scilicet : *in causis univocis*. Quid autem est causa univoca ? Ea nempe ubi qualis causa, talis effectus. Regula igitur sic concipienda erit : Ubi qualis causa, talis effectus ; ibi qualis causa, talis effectus. *Spectatum admissi risum teneatis amici* [Art poétique d'Horace] ! Qua re Regularum Philosophicarum accuratam explicationem non inutiliter molitur Celeberrimus Thomasius, et, ut spero, propediem publico donabit. Nos quoque, si Deus vires dederit, Reformationem Brocardicorum quam primum concipiemus, redigentes ad perfectam Universalitatem omnia, et quae hoc non patientur tanquam inepta rejicientes. Interea illas limitationes non est opus regulae allinere, quae ex aliis regulis in eodem libro traditis aut tradendis, per combinationem sumuntur, verbi gratia « Qui promisit, praestet ; nisi

Le choix par Leibniz de la règle « *Qualis causa, talis effectus* » est assez révélateur de sa préoccupation des questions relatives à la causalité. Or, loin de plier docilement aux discours de ses propres maîtres, on voit qu'il n'hésite pas à « brocarder » ses propres maîtres quand ils cèdent au verbiage scolastique ; mais, symétriquement, lorsque ces derniers corrigent et amendent un usage vicié des termes de l'École, il les soutient et se revendique d'eux. C'est ce qu'il fait sans ambiguë en faveur de Thomasius pour qui il manifeste le plus grand respect.

Cela nous invite donc à conclure cette étude par le commentaire de Thomasius sur la Règle « *Nihil fit sine causa* », publié en 1676 dans un ouvrage intitulé *Dilucidationes Stahlianæ*<sup>43</sup>, presque dix après l'annonce qu'en avait faite Leibniz dans la *Nova Methodus*. Voici ce que dit Thomasius :

« RIEN NE SE FAIT SANS CAUSE.

N.1. Ce canon provient de Galien, th. 1.

N.2. Or cela vaut sans exception de la cause efficiente, en ce sens : *tout être qui est dit 'se produire' a une cause efficiente.*

---

praestiterit, nisi liberatio ei legata sit, nisi compensare possit », etc. Qui haec addere opus est ? Per se ex regulis postea tradendis constant, et coacervantur hac ratione tantum inutiles repetitiones et generales libri... » Sur la forme des préceptes, en particulier des premiers préceptes très généraux dit « Brocardiques » [du nom de Burchard ou Brocard – cf. Les « sentences brocardiques » -]. C'est Scherzer, dans son *Manuale philosophicum*, qui se fait « brocarder » ici à propos de la règle « *Qualis causa, talis effectus.* » Thomasius doit le corriger dans ce qui deviendra les *Dilucidationes Stahlianæ* (1676).

<sup>43</sup>Citation du passage traduit ci-contre : Thomasius Jakob (1622-1684) SLAOC.182, °°*Dilucidationes stahlianæ*, 1676, p. 127. Dispute IV. Règle 2, p. 101 :

« NIHIL FIT SINE CAUSA.

N.1. Canon hic profertur ex Galeno, th.1.

N.2. Valet autem sine exceptione de causa efficiente, ut sensus sit : *Omne ens, quod fieri dicitur, habet causam efficientem.*

N.3. Quo quidem in sensu tam evidens est Canon, ut demonstrationem à priori non admittat, th. 1. potest autem probari per inductionem, th.2.

N.4. Dixi primo: *Omne ens, quod fieri dicitur.* Fiendi enim vocabulum, quod in ipsa regula ponitur in praedicato, retrahi debet ad subjectum quoque, cum talia sint subjecta, qualia permittuntur esse à suis praedicatis. Intelligis hinc, Canonem non posse applicari Deo. *Fieri* enim est traduci à non esse ad esse, seu ab esse potentia ad esse actu, id quod soli enti creato et omni (adeoque et ipsi formae suo modo, th.7) convenit.

N.5. Dixi secundo: *habet causam efficientem.* Non enim procedit canon universaliter de *materia*, cum Deus possit aliquid facere, et multa fecerit ex pure nihilo th. 4 (quicquid hic tenuerit Aristoteles, th. 5 et 8) nisi limites subjectum de illis tantum fientibus, quorum causae efficientes sunt secundae et creatae, th. 5.

N.6. Neque procedit universaliter de *forma* [p. 128] quatenus est causa formalis, cum entia simplicia, ut angeli, formae, materia prima, fieri quidem dicantur, sed non habeant causam formalem, quippe quod solis compositis entibus proprium est, th. 4 et 6.

N.7. De *causa finali* plane hic tacet autor. Et Galenum quidem non dubium est, Axioma hoc ad finem universaliter extendere non voluisse, quia Fortunam, eo ipso sensu, quo Aristoteles, agnovit, cum eaque nihil divinae Providentiae negotii esse est arbitratus. Sed cum haec opinio sit Ethnica, Christianis omnino statuendum est, Canonem praesenti locum esse quoque universaliter in causa finali. Atque ita faciunt doctissimi Expositores, Schertzerus p. 26. et Zapfius p. 276.

N.8. Veritas autem hujus extensionis unice petenda videtur è sana doctrina de Providentia DEI. Quae quia se porrigit absque exceptione ad omnia, quaecumque fiunt, etiam ad ea, quae respectu nostri fortuito fieri aut casu dicuntur, imo etiam ad mala culpae seu peccata, quae alias ratione formalis sui cooperationem sanctissimi Numinis excludunt, saltem ordinando ea in finem bonum: fieri non potest, quin omnia, quae fiunt, habeant quoque finem, si non ex intentione creaturae operantis, certe ex ordinatione DEI. Quapropter et B. Autor cap. 25 Comp. Metaph. p. 252 concedit, Actiones agentium cognitionis expertium, licet ipsa non agant propter finem, esse tamen ipsas propter finem.

N.3. Et en ce sens, ce canon est si évident qu'il n'admet pas de démonstration a priori, selon la thèse 1. et qu'il ne peut pas être prouvé par induction, selon la thèse 2.

N.4. J'ai dit d'abord : *Tout être qui est dit 'se produire'*. Or le vocable « se produire », qui, dans la règle elle-même, est posé dans le prédicat, doit également être rapporté au sujet, en sorte que les sujets soient tels qu'il leur soit permis d'être par leurs propres prédicats. De là on comprend que ce canon ne peut pas être appliqué à Dieu. Car *se faire*, c'est être porté du non être à l'être, ou de l'être en puissance à l'être en acte, ce qui ne convient qu'au seul être créé, et au tout, et jusqu'à la forme elle-même d'après son propre mode, selon la thèse 7.

N.5. J'ai dit ensuite: *a une cause efficiente*. Car ce canon ne relève pas universellement de la matière, étant donné que Dieu peut faire quelque chose et a fait plusieurs choses à partir du pur néant, selon la thèse 4, -bien qu'Aristote ait soutenu cela, selon les thèses 5 et 8-, à moins qu'on limite le sujet seulement aux choses se faisant, dont les causes efficientes sont secondes et créées, selon la thèse 5.

N.6. Et ce canon ne relève pas universellement de la forme en tant qu'elle est cause formelle, puisque les êtres simples, comme les anges, les formes et la matière première sont dits également 'se produire', mais qu'ils n'ont pas de cause formelle, propre aux seuls êtres composés, selon les thèses 4 et 6.

N.7. L'auteur ne dit absolument rien de la cause finale. Et il ne fait pas de doute assurément que Galien n'a pas voulu étendre cet Axiome universellement à la fin, parce qu'il reconnaît la Fortune dans le même sens qu'Aristote, lorsqu'il a jugé que ces choses n'étaient en rien l'affaire de la Providence divine. Mais, bien que cette opinion soit païenne, il faut du moins établir pour les Chrétiens que ce canon a également lieu universellement dans la cause finale. Et ils ont fait de même les très doctes présentateurs Scherzer (p. 26) et Zapf (p. 276).

N.8. Or la vérité de cette extension semble être uniquement exigée d'une saine doctrine de la Providence de DIEU. Et parce que celle-ci s'étend sans exception à toutes les choses qui se font, et également à toutes celles qui, par rapport à nous, sont dites se produire par hasard ou par chance, et également aux maux de coulpe ou aux péchés en tant qu'ils excluent, en raison de leur propre forme, la coopération de la très sainte Divinité, du moins en ordonnant ces choses en vue d'une fin bonne : il ne peut se faire que toutes choses qui se font n'aient pas également une fin, si ce n'est par l'intention de la créature qui agit, du moins par l'ordre, *ordinatio*, de DIEU. C'est pourquoi aussi notre bon auteur au chapitre 25 de son *Compendium de Métaphysique* (p. 252) concède que les actions des agents privés de connaissance, quoique n'agissant pas en vue d'une fin, sont cependant elles-mêmes en vue d'une fin. »

Ce commentaire dense fait la synthèse des principaux points que nous avons vus dans cette partie. Tout d'abord, le « *fieri* », le fait de se produire, suppose qu'on emploie la cause qui produit, la *causa* « *efficiens* » ; donc c'est le sens principal de la formule « *nihil fit sine causa* », c'est-à-dire pas de production ou de génération sans une cause efficiente ou génératrice.

Ensuite, il faut excepter Dieu de cette « génération », car Dieu est soustrait de l'ordre du devenir : il est, mais n'est pas en devenir. C'est pourquoi Dieu est sans cause, quoique pas sans raison, comme aime à le rappeler Leibniz.

Enfin, il faut ajouter à cette causalité la finalité, c'est-à-dire la considération de la providence divine. Comme le remarque à juste titre Thomasius, Galien ne conçoit pas la

finalité divine dans son propos, et parle donc à la façon des « Païens ». Platon avait déjà corrigé cette méprise d'un ordre hasardeux ou sans providence en utilisant l'idée d'intelligence et de Démiurge. Leibniz reprend la démarche de Melanchthon et de Thomasius pour « christianiser » le Platonisme et comme Leibniz le dit parfois, pour « sanctifier »<sup>44</sup> la philosophie elle-même. C'est pourquoi il réintègre l'idée d'un ordre finalisé, fait pour les « agents rationnels » et les « esprits ».

## I.2. LA RECEPTION DE LA DOUBLE TRADITION ARISTOTELICIENNE.

La locution « *nihil est/fit sine causa/ratione* » est employée dans différents contextes chez Aristote. Nous pouvons identifier, comme le fait Leibniz lui-même, deux types de formulation : la « vulgaire », *nihil fit sine causa*, c'est-à-dire celle de l'opinion commune ou du lieu commun, que nous retrouvons dans les textes des *Artes Sermocinales* (*De Dialectica* ou *De Inventione* dans la tradition philippo-ramiste) ainsi que dans les textes du lieu de *causa* et *causato* qui traverse la *Rhétorique*, la *Physique* et la *Métaphysique* ; puis la formulation logique, « *praedicatum inest subjecto* », c'est-à-dire la formule logique qui relève non pas seulement de la persuasion rhétorique, mais de l'analyse et de la démonstration en vue du raisonnement vrai, au même titre que le principe de non-contradiction. Ces deux branches du principe de raison chez Aristote constitue ce que nous appelons la « double tradition » aristotélicienne. Mais nous pourrions, pour plus de précision, distinguer dans la tradition commune le lieu « physique » du lieu « dialectique » et même du lieu « métaphysique » ; cependant, il est toujours exprimé sous la forme du lieu « *de causa et causato* »<sup>45</sup>, et s'inspire surtout du livre II de la *Physique* d'Aristote, même si le principe de raison apparaît d'abord dans un « *locus rhetoricus* ». Nous pourrions ainsi parler avec Giovanna Varani d'une

<sup>44</sup> Voir par exemple la *Lettre de M. Leibniz sur un principe général utile à l'explication des lois de la nature par la considération de la sagesse divine, pour servir de réplique à la réponse du R.P.D. Malebranche* (Juin 1687, GP III, p. 54) ou encore le *De vera methodo philosophiae et theologiae* (AK VI, 3, N. 10, p. 157).

<sup>45</sup> Dans sa *lettre du 23 mai 1687 à Simon Foucher* (OCC. 108- AK II, 2, N. 45, p. 200), Leibniz explique l'importance de réaliser un « *de causa et effectu* » sur le modèle des traités « *de continente et contento* » dont il a déjà réalisé quelques spécimens. Voici ses paroles : « Je fis autrefois un essai des démonstrations [Ce sont tous les *spécimens de calcul rationnel* tentés par Leibniz. Concernant les formes, la similitude, ou encore la cause et l'effet, il n'y a pas d'exemple abouti ; mais concernant l'extension et l'intension logiques, le contenant et le contenu (*de continente et contento*), on peut citer le *Specimen calculi coincidentium et inexistantium* (AK VI, 4, N.171-177) et *Non inelegans specimen demonstrandi in abstractis* (AK VI, 4, N. 178)] *de continente et contento*, [Variantes : (1) de causa et effectu, (2) de (a) simili (b) relatione et (aa) de formis et similitudine (bb) similitudine, de causa et effectu] où je démontray par caracteres (à peu près de la façon de l'Algebre et des nombres) des propositions, (dont les regles des syllogismes, et quelques propositions de Mathematique ne sont que des corollaires).

J'en pourrais donner non seulement sur la grandeur, mais encore sur la qualité, forme et relation bien d'autres, qui se demonstrent toutes hypothetiquement sur quelque peu de suppositions, par la simple substitution des caracteres equivalentes. Les plus importantes seroient sur la cause, l'effect, le changement, l'action, le temps, où je trouve que la verité est bien differente de ce qu'on s' imagine ; car quoyqu'une substance se puisse appeler avec raison cause physique et souvent morale de ce qui se passe dans une autre substance, neantmoins parlant dans la rigueur metaphysique, chaque substance (conjointement avec le concours de Dieu) est la cause réelle immediate de ce qui se passe dans elle, de sorte qu'absolument parlant, il n'y a rien de violent. Et même on peut dire qu'un corps n'est jamais poussé que par la force qui est en luy même. » (-nous soulignons-)

véritable « *topica aristotelica* »<sup>46</sup> dans l'œuvre de Leibniz, en particulier durant ses années de formation.

### I.2.1. La tradition des lieux dialectique et physique *de causa et causato*

Comme nous l'avons vu chez Thomasius et Sagittarius, le principe, « *rien n'est ou ne se fait sans cause* », concerne non seulement l'événement produit, *fieri, gigni*, mais encore l'être en général, *esse*. La cause, comme la raison, s'applique à ce qui est en devenir aussi bien qu'à ce qui est immuable, aux existences aussi bien qu'aux essences. Nous avons rappelé en introduction que Schopenhauer voyait dans l'expression du principe de raison une quadruple racine, celle du principium fiendi, *nihil fit sine causa aut ratione*, celle du principium essendi, *nihil est sine causa aut ratione*, mais aussi celle du principium cognoscendi, *nihil scitur sine causa*, et celle du principium agendi, *Deus et natura nihil vult aut agit sine causa et ratione*. Toutes ces dimensions du principe de raison s'inscrivent dans la pensée aristotélicienne. L'étude du lieu « de causa et causato » permettra de développer ces quatre dimensions du principe, mais encore les quatre sens principaux de la causalité chez Aristote.

#### I.2.1.1. Le lieu *de causa et causato*.

Le lieu « *de causa et causato* », ou tout simplement « *de causis* », est véritablement une « topique » des *Topiques* et de la *Rhétorique* d'Aristote. Ce n'est que par la suite que les commentateurs de la scolastique médiévale ont rattaché ce lieu à la *Physique* où le sens des quatre causes est développé au livre II par Aristote et à la *Métaphysique* dans une perspective ontologique et épistémologique, la science des premiers principes et des causes premières.

L'origine de la formule topique de la *Rhétorique*, « *Car sans cause et principe, il est impossible qu'une chose soit ou devienne* »<sup>47</sup>, provient de l'étude des raisonnements persuasifs et démonstratifs. Si l'analytique du syllogisme démonstratif a une visée scientifique, comme nous le verrons pour la formule logique du principe de raison, la formule dialectique de la rhétorique utilise un syllogisme probable, simplement persuasif, qu'Aristote nomme « enthymème »<sup>48</sup>. C'est dans le cadre de l'étude de ce raisonnement argumentatif,

---

<sup>46</sup> Giovanna Varani, *Leibniz e la « topica » aristotelica*, collection « Ricerche di filosofia e di storia della filosofia », N.20, IPL, Milano, 1995. Pour la question de la dialectique aristotélicienne, nous renvoyons aussi à l'article suivant : *Leibniz' Rezeption der Aristotelischen Dialektik* (in *Im Spiegel des Verstandes* (1996), p.187-208).

<sup>47</sup> « *Sine causa et principio fieri non potest, ut aliquid sit, aut fiat* » (Lib. I cap. 7, pag. 11 v° de la version commentée par Averroès, « *De rhetorica et poetica libri* », Venise, 1562 ; et au livre II cap.23 (locus XXIV), pag. 48 r°). Si nous citons la version d'Averroès, « Le Commentateur », c'est que les philosophes Arabes ont probablement joué un rôle de transmission essentiel des textes grecs (comme le reconnaît d'ailleurs Leibniz lui-même dans le Discours préliminaire des *Essais de Théodicée*, (OCC.198), pp. 52-53 : « §.6. jusqu'à ce qu'enfin les *Scholastiques* survinrent, et que le loisir des Cloîtres donnant carrière aux spéculations, aidées par la philosophie d'Aristote traduite de l'Arabe, on acheva de faire un composé de Théologie et de Philosophie, dans lequel la plupart des Questions venoient du soin qu'on prenoit de concilier la foy avec la raison. » (nous soulignons). Leibniz cite également le *More Nevochim*, ou *Dux perplexorum* « *Guide des égarés* » de Maïmonides (SLAOC.082), qui donne une entrée à la fois sur les textes grecs, arabes et juifs.

<sup>48</sup> Dans les *Praecepta doctrinae Logicae, Ethicae, Physicae, Sphaericaeque brevibus Tabellis compacta* (Londres, 1652), que Leibniz a annotés dans sa jeunesse dans la partie consacrée à l'*Ethique*, Johann Stier

chapitre 23 du livre II de la *Rhétorique*, qu’Aristote énumère XXVIII « lieux », dont le lieu XXIV, « *De causa et causato* », où figure la formule « *Et sine causa nihil est* » (1400 a 31-34<sup>49</sup>). Ce principe, utilisé dans un contexte argumentatif, a cependant une portée physique, puisqu’il sert à établir des faits et une nécessité de l’enchaînement entre la cause et les effets. Il correspond au principe de causalité. Mais dans les différentes variantes des traductions et des transmissions latines<sup>50</sup>, on voit la formule utilisée indifféremment avec « *causa* », « *ratio* », « *principium* », mais aussi avec les verbes « *esse* » et « *fieri* », si bien qu’il prend la valeur aussi bien du « *principium fieri* » que du « *principium essendi* », ce qui explique qu’il soit formulé dans des traités de rhétorique, de physique et de métaphysique.

L’ordre suivi pour le lieu rhétorique place le « *de causa et causato* » entre un « *de divisione* » et un « *de definitione* », ou le situe dans une partie « *de inventione* » en référence aux *Topiques* de l’*Organon* d’Aristote, ou dans un « *de enthymemate* » en référence au livre de II de la *Rhétorique*.

Le choix de faire figurer le principe de raison dans une partie de l’invention semble être inspiré d’abord du traité dialectique de Rodolphe Agricola, mais surtout correspondre au projet Ramiste de réforme de la logique aristotélicienne. Les partitions dialectiques emploient alors le lieu « *de causa et causato* » pour donner plus de force démonstrative au raisonnement et plus d’ancrage dans l’expérience, à la façon du *Nouvel Organon* des Sciences conçu au 17<sup>ème</sup> siècle par Bacon. La détermination des causes est une étape cruciale de la méthode « universelle » recherchée par les Philippo-Ramistes et par Bacon. Or, nous avons vu à propos de la mise en ordre des « règles philosophiques » que Leibniz s’inscrivait totalement dans ce projet de recherche d’une langue ou d’une logique méthodique d’invention qui soit vraiment universelle. C’est par conséquent dans la même dynamique universaliste que Leibniz aborde dès sa jeunesse la question du lieu rhétorique de la « cause et du causé ».

Dans l’édition de Giovanna Varani des textes de jeunesse sur ces lieux, nous trouvons la preuve, s’il en fallait une nouvelle, que Leibniz a étudié le lieu « *De causa et causato* » dans

---

distingue dans la partie logique le « syllogisme démonstratif » (où se trouvent les lieux des traités d’Aristote : *De demonstratione*, *de divisione*, *de definitione* ou *de methodo*, etc.) et le « syllogisme topique », dans lequel se retrouvent les « lieux » : *De locis internis*, *de Locis Conjunctis*, puis notre lieu « *De locis causarum, Effectorum, Antecedentium, Consequentium et Adjunctorum* », puis suivent les lieux *De locis disjunctis* et *delocis authoritatis*.

<sup>49</sup>Aristote, « *De rhetorica et poetica libri* », version commentée par Averroès, Venise, 1562, Lib. II, cap.23, (XXIV) : « *Alius locus est causa, ut si causa existiterit, factum esse dicatur, si non existerit, non esse factum ; nam simul est causa cum eo, cujus cum causa, et sine causa nihil est.* » En grec : *ἄλλος ἀπὸ τοῦ αἰτίου, ἃν τε ὑπάρχη, ὅτι ἔστι, καὶ μὴ ὑπάρχη, ὅτι οὐκ ἔστιν· ἅμα γὰρ τὸ αἶτιον καὶ οὐ αἶτιον, καὶ ἄνευ αἰτίου οὐτέν ἔστιν* « Un autre [lieu] se tire de la cause : si la cause existe, on dit que la chose est ; si la cause n’existe point, que la chose n’est pas ; car l’effet ne va pas sans la cause, et il n’existe rien qui n’ait une cause » (trad. Dufour, Belles Lettres, 1991, p.125).

<sup>50</sup> Nous avons relevé sept étapes importantes dans cette transmission latine de la « topique » aristotélicienne : celle de Cicéron, avec deux textes *Ad C. Herrenium Rhetorica*, SLAO+SAOC.016, et *Topica*, SLAO+SAOC.017 ; puis celle de Boèce qui commente les *Topiques* de Cicéron, SLA+SAOC.052, et qui sera lui-même commenté par les Scolastiques médiévaux ; celle du débat entre « dialecticiens » aristotéliciens et philippo-ramistes, à partir des principes de l’*Ars inventionis* que l’on trouve chez Rodolphe Agricola (SLAO+SAOC.124, *De inventione dialecticae*, 1470), puis chez Melanchthon, (SLAOT.132, °*Erotemata dialectices*], chez Joachim Perionius (SLAO+SAOC.134, *De dialectica libri tres*, Bâle, 1545), chez Johann Sturm (SLAOT.135, °*Partitionum Dialecticarum*, lib. IV, 1560), et chez Friedrich Beurhaus (SLA+SAOC.145, *P. Rami Dialecticae libri duo et his e regione comparati Philippi Melanchthonis Dialecticae libri quatuor, cum explicationum et collationum Notis, ad utramque conformationem uno labore addiscendam*, Francfort, 1587).

le cadre des « Loci Rhetorici ». En effet, il y a dans le *Liber observationum*<sup>51</sup> non seulement aux arguments logiques des Ramistes [Varani, p.95, « Judic. Scriptores (...) per argumenta Logica (sc. Rami, per Locos etc.) »], mais encore aux lieux de la cause ainsi développés : [p.123] « (...) Conjugatorum :

Locus generis  
Speciei  
Locus Materiae  
Formae

[p.124] Locus totius (integralis),

Partis :  
Locus Subjecti,  
Accidentis, (vel adjuncti).  
Locus Causae externae Efficientis,  
Finalis  
Locus Effectus :  
Circumstantiae,  
Objecti,  
Signi :  
Locus Definitionis  
Descriptionis, ab :  
1. Accidentibus  
2. Effectis  
3. Partibus. »

Dans cette classification, Leibniz ne formule pas directement un lieu *de causa et causato*, mais suit l'ordre de la *Rhétorique* et des *Topiques de l'ars inventionis*, en faisant les distinctions du genre et de l'espèce, de la cause et des effets, et en supposant une différence entre des causes « externes » et « internes » à propos de la cause efficiente, etc. Leibniz fait suivre le lieu des causes du lieu des définitions et des descriptions.

Dans l'autre ouvrage de jeunesse déjà cité, les *Loci Rhetorici*, il définit les deux buts de l'art d'invention, en s'appuyant sur Thomas Sagittarius et Vossius : « Voir d'où l'on doit prendre les choses et comment les choisir ». <sup>52</sup> Or, la provenance des choses suppose une

---

<sup>51</sup> LH 5, 2, 1 Bl. 1-99 dont le titre complet se poursuit ainsi ...”quae partim Numerum Oratorium, partim Copiam Verborum respiciunt, Viri Excellentissimi, etc. Domini M. Jac. Thomasii consilio concinnatus a Gothofredo Wilhelmo Leibnizio Lipsiensi Misnico” (1662).

<sup>52</sup> [p. 177] « Inventio : 1. ejus duo sunt officia :) videre unde res sumendae, quomodo eligendae. (Sagittar., C.2., n.11, Inst. Ep.)

2. De inventione oratoria (late) 1. (Voss., Inst. Orat., L.1., c.2. et sq.)

3. Inventio Dialectica, (ib., sect. 1., Vol 1, L. 104).

Dispositio

Est partium Argumentationis oratoriae. (V. 29, 3)

Judicium » (...)

[p.184] : Rhetorica

1. Finis, v. 20 : ultimus ; 21 : subalternus.

2. Genus

3. quid

4. Materia

connaissance des causes - au deux sens du terme : les causes physiques réelles et les causes judiciaires, celles des « affaires » *res*<sup>53</sup> - et le choix de l'objet du discours également. Malgré l'importance cruciale dans la formation du jeune Leibniz de ce lieu « rhétorique », il semble que le contenu conceptuel de la notion de cause soit développé de façon plus approfondie dans le livre II de la *Physique* d'Aristote, qui sert de fondement aux disputes « métaphysiques » sur les causes.<sup>54</sup>

L'étude de la dimension physique pose le problème du déterminisme causal et du lien nécessaire entre la cause et son effet. Nous nous demanderons si nous pouvons réduire le principe de raison au principe de causalité et en quel sens nous devons entendre la « causalité » du principe de raison : concerne-t-elle la cause efficiente ? La cause matérielle ? La cause formelle ? La cause finale ? L'analyse « métaphysique » des premières causes et des premiers principes dans la constitution de l'être n'implique-t-elle pas de poser le problème dans l'ordre de la connaissance et de la vérité ? En effet, les causes et les principes déterminent chez Aristote un *fondement* pour ce qui est, pour ce qui se produit ou advient dans le monde, mais surtout pour ce que l'on connaît ou pour la vérité.

C'est donc cette double fondation dialectique et ontologique que nous interrogerons dans un premier temps.

L'ordre qui est suivi dans ces disputes correspond à l'ordre du texte d'Aristote : d'abord une réflexion « de natura » où l'objet de la physique est défini, puis les traités *de principiis et de causis*, avant le développement plus spécifique des mouvements (de motu) puis de l'espace et du temps. Or les traités *de Principiis* anticipent d'une certaine façon l'étude de ce que Schopenhauer a nommé la « quadruple racine du principe de raison suffisante ». C'est dans ce traité que l'on trouve effectivement l'association de ce qui se produit, *fieri*, de ce qui agit, *agere*, de ce qui est *esse* et du savoir, *scire ou cognoscere*, à un « principe ». Les quatre dimensions principales du principe de raison sont donc déjà constituées dans les commentaires de la *Physique* d'Aristote. Mais Aristote les réduit à trois dimensions principales dans le livre a (I) de la *Métaphysique* (chapitres 4-5) : « On appelle principe ce à partir de quoi quelque chose est, se fait ou est connu », *principium dicitur, unde aliquid est, fit, aut cognoscitur*. De là, les trois principaux principes : « Le principe de l'être est celui à partir duquel quelque chose est composé ; le principe de la connaissance, celui à partir duquel quelque chose est connu ; et le principe de ce qui se produit, celui à partir duquel quelque chose se fait ou est produit, et on l'appelle proprement cause » (*principium essendi*

---

5. partes

6. Media ad finem seu officium oratoris

7. Scriptorum I. *Petri Victorii Commentarius in Rhetoricam Aristotelis*, fol. Basilae 1549. *Rhetores antiqui ex Bibliotheca Fr. Pithoei Parisiis 1599.* » (-nous soulignons la référence explicite au commentaire de la *Rhétorique* d'Aristote-).

<sup>53</sup> C'est à ce sens que renvoie probablement Leibniz dans le même texte lorsqu'il associe à la « division des causes », le genre judiciaire : [p. 186] « Quaestio finita. Causa in genere (I Voss. I. o. lib. I. c.1. s.2), 2 Causarum genera, seu divisio), v. 26, (...) Causarum divisio seu Genera, 1, Genus Judiciale, v. 27., etc. »

<sup>54</sup> Selon Michel Bastit, la lecture dans le cadre de la « métaphysique classique et néoscholastique » du principe de causalité « ou de raison suffisante », en réduisant la causalité à l'unité de la seule cause formelle, se révèle « catastrophique » (*Les quatre causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote*, Louvain, Peeters, 2002, p. 4). C'est le geste qui caractérise la philosophie de « Platon, Leibniz et Hegel » (ibid.), geste qui inscrit la causalité dans un « schéma participatif ».

*dicitur, unde seu ex quo aliquid constat aut compositum est ; principium cognoscendi dicitur, unde aliquid cognoscitur ; principium fiendi dicitur, a quo aliquid fit, aut producitur, et proprie causa appellatur*). Or, si nous rappelons que la formule du *lieu rhétorique* du principe de raison associait cause et principe dans l'étude de l'être et du devenir, - quoique tout principe ne soit pas cause, alors que toute cause est principe - , nous pouvons affirmer que le principe de raison était déjà conçu au moins comme *principium fiendi et essendi*. Et en ce qui concerne le *principium agendi*- qui n'est pas formulé tel quel par Aristote -, il faut se référer aux traités « de natura » où les axiomes d'Aristote concernant la finalité de l'ordre naturel sont toujours rattachés à une « action » de la nature, et par la suite de Dieu que les Commentateurs ajoutent à la Nature. Ainsi nous trouvons cette locution : « *Deus et natura nihil agit frustra aut temere/sine causa* »<sup>55</sup> ; ou encore, à la Renaissance, une version de Rabelais où Dieu disparaît, mais où le désir humain fait son apparition : « *Et Nature n'a rien fait sans cause, ny donné appétit ou désir de chose qu'on ne peut quelquefois obtenir, autrement seroit iceluy appétit ou frustratoire ou dépravé, s'ensuit qu'une autre vie est après cette-cy, en laquelle ce désir [de connaître, selon la Métaphysique d'Aristote] sera assouvi* ». <sup>56</sup> Les réalités existantes, qu'elles soient divines, ou humaines, ou simplement « naturelles », relèvent ainsi d'un ordre rationnel, finalisé, et donc connaissable. C'est pourquoi le *principium agendi* ne peut pas être séparé d'un *principium cognoscendi*, et l'action, comme l'être et le devenir, repose sur le désir de connaître, sur l'effort d'une réflexion sur les causes et sur les principes eux-mêmes. Nous avons déjà trouvé cette association du principe de raison « *nihil sine causa est* » au principe de connaissance aristotélicien « *nihil sine causa scitur* » chez Thomas Sagittarius, à partir du livre VII de la *Métaphysique*.

Mais il semble que le discours sur la causalité de la *Physique* et de la *Métaphysique* ait été « fusionné » par les commentateurs dans un même lieu « de causa et causato »<sup>57</sup>. L'ordre

<sup>55</sup> Nous avons relevé une version poétique de cet adage dans la *Complainte de Eco qui ne peut jouyr de ses amours* (Paris, 1492) de Guillaume Coquillart, dont la formulation dans un français du début de la Renaissance a quelque chose de frappant : « Dieu et Nature sans cause riens ne font » (*Œuvres*, Paris, Bonnet, 1857, t. I. p. 9).

<sup>56</sup> SLA+SAOC.130- *Almanach pour l'an 1535* in Bibliothèque de La Pleiade, *Œuvres complètes*, éd. Jacques Boulenger, 1934, p. 929-930.

<sup>57</sup> Dans l'ouvrage de J. Stier annoté par Leibniz, *Praecepta doctrinae Logicae, Ethicae, Physicae, Sphaericaeque brevibus Tabellis compacta*, nous trouvons de façon assez singulière dans la partie de la *Physique* et dans la partie de *Métaphysique*, les mêmes titres à propos de la cause, à savoir respectivement pour : la partie générale des *Principes des corps naturels* : « *Traité 1 de la nature et de la constitution des choses physiques* : Cap. 1. De principes internis en général ; Cap. 2. De la Matière première ; Cap. 3. De la Forme ; Cap. 4. De la Privation ; Cap. 5. De la Nature ; Cap. 6. De la Cause Efficiente et de la Fin ; Cap. 7. De la Fortune et du Hasard, item Du monstre. » Et, pour la *Partie générale de la Métaphysique* : « Cap. 1. De la nature et des distinctions de l'étant ; Cap. 2. Des affections de l'étant en général ; Cap. 3. De l'Un ; Cap. 4. Du Vrai ; Cap. 5. Du Bon ; Cap. 6. De l'Acte ; Cap. 7. De la Puissance ; Cap. 8. Du Principe et du Principié ; Cap. 9. De la Cause et du Causé en général ; Cap. 10. De la Matière ; Cap. 11. De la Forme ; Cap. 12. De la Cause Efficiente ; Cap. 13. De la Fin ; Cap. 14. Du Nécessaire et du Contingent ; Cap. 15. Du Simple et du Composé ; Cap. 16. Du Tout et de la Partie ; Cap. 17. Du Même et du Divers ; Cap. 18. De la Distinction ; Cap. 19. De l'Opposition ; Cap. 20. De l'Universel et du Singulier ; Cap. 21. Du Fini et de l'Infini, et Cap. 22. Du Parfait et de l'Imparfait. »

Nous voyons par cette énumération que les lieux concernant la cause se recoupent parfaitement (qu'ils concernent le corps ou bien l'étant), à la seule différence que la physique traitera de la privation là où la Métaphysique développera les principes en général, et que la physique précise le lieu du hasard (et souvent aussi *de fato et libertate*), alors que la Métaphysique distingue le nécessaire et le contingent. A titre de comparaison les autres traités que lisait Leibniz dans sa jeunesse, comme celui de Scherzer inspiré de Stahl, dont nous avons déjà parlé, suivent un seul et même ordre pour définir les axiomes philosophiques (inspirés cependant de la partie Métaphysique, plus que Physique) : « Titre 1. De Ente, Essentia, non ente ; 2. De Actu et Potentia ; 3. De

suivi dans ce lieu est le plus souvent lié à une définition des quatre sens de la cause. Ainsi ce lieu commence par une définition : « *Quid sit causa* ». Nous savons combien Leibniz se méfiait de la définition développée dans les *Disputes* Suareziennes autour de l'idée d'*influence*. En effet, pour Suarez, la cause est « principium per se influens esse in aliud » (*Disputationes metaphysicae*, lib.1. Disputatio 12, sectio 2, numéro 4). Ce vocabulaire de l'influence évoque à Leibniz le recours aux « qualités occultes », ou aux « actions à distance », qui ne définissent pas véritablement la nature de la cause. Et, de façon générale, Leibniz, comme La Ramée, souhaite une réforme des définitions aristotéliennes, en particulier quand on arrive au lieu « *de motu* » où l'on trouve la fameuse définition du mouvement comme « acte, entéléchie », de la puissance en tant que telle » (*Physique*, III, 1, 201, a 10s). Par cet exemple, on voit qu'il s'inscrit dans la critique de la scolastique et que le Philippo-ramisme lui a servi de moyen d'émancipation ; mais, si l'on pense à la reprise qu'il a faite de vocables comme celui de « *l'entéléchie* », on peut supposer qu'il reste encore nourri des distinctions péripatéticiennes auxquelles il ne cherche parfois qu'à donner un sens intelligible ou compatible avec les sciences modernes.<sup>58</sup>

Après la définition de la cause en général, les traités *de causa et causato* définissent les quatre sens principaux et les « canons » ou les « règles » qui y sont attachés. Traditionnellement, on les fait comprendre en montrant les quatre phases de la réalisation d'une statue. L'image se trouve en partie dans la *Métaphysique* d'Aristote, qui ne l'emploie d'ailleurs pas pour l'ensemble des quatre causes. Il semble qu'un des premiers à systématiser ce mode d'enseignement « scolaire » des quatre causes soit Sénèque, dans la *Lettre LXV à Lucilius* (SLAOC.021), lui-même se référant à la position des Stoïciens. Ces derniers réduisent tout dans l'univers non pas à quatre causes, mais à deux : Dieu, cause rationnelle, et la matière. Or, quand il s'agit d'expliquer les phénomènes, les Stoïciens ne reconnaissent que la cause efficiente. D'où l'ambiguïté de la lettre de Sénèque qui affirme tantôt que les quatre causes se réduisent à la cause efficiente, et tantôt que c'est en Dieu, « *Ratio faciens* », que la cause doit être interprétée pour les Stoïciens. Ce flottement est le signe que, dans sa doxologie, Sénèque emprunte aux différentes traditions et qu'il recompose une théorie personnelle, eclectique, unifiée par l'exemple du statuaire.

Après avoir présenté la doctrine d'Aristote pour les quatre sens de la causalité aristotélienne et celle de Platon pour expliquer le cinquième sens de la causalité, à savoir celui de la cause exemplaire à partir de la contemplation des Idées, dans le *Timée*, Sénèque

---

*causa et causato* ; 4. De Materia ; 5. De Forma ; 6. De abstracto et concreto ; 7. De Fine ; 8. De actione et passione ; 9. De simplici, composito, toto et partibus ; 10. De genere et specie ; 11. De Differentia ; 12. De Definitione ; 13. De divisione et distributione ; 14. De Subjecto et accidente ; 15. De comparatis ; 16. De eodem et diverso ; 17. De Oppositis ; 18. De Vero et falso et 19. De Propositionibus. » (in *Vade mecum sive Manuale philosophicum... pars III : Axiomata resoluta*, -nous soulignons-).

<sup>58</sup>OCC.138- *Lettre de Leibniz à Pellisson* du 8/18 Janvier 1692 : « Le mot de substance se prend de deux façons, pour le sujet même, et pour l'essence du sujet. Pour le sujet même, lors qu'on dit que le corps, ou le pain est une substance; pour l'essence du sujet, lors qu'on dit, la substance du corps, ou la substance du pain; et alors c'est quelque chose d'abstrait. Lors donc qu'on dit que la force primitive fait la substance des corps, on entend leur nature ou essence; aussi Aristote dit que la nature est le principe du mouvement et du repos ; et la force primitive n'est autre chose que ce principe dans chaque corps, dont naissent toutes ses actions et passions. Je considere la matiere comme le premier principe interieur de la passion et de la resistance, et c'est par là que les corps sont naturellement impenetrables ; et la forme substantielle n'est autre chose que le premier principe interieur de l'action, *Entelecheia Protè*. » (AK II, 2, N. 136, p. 486, -nous soulignons-).

reprend ces cinq aspects dans l'exemple suivant : « [3] Tout art est une imitation de la nature : applique donc ce que je constatais dans l'univers aux travaux des hommes. La statue suppose une matière soumise à l'action de l'artiste, et un artiste disposé à prêter figure à cette matière. Dans la statue, c'est le bronze qui est la matière : la cause, c'est l'ouvrier. Il en va de même de toutes choses ; une substance en formation et une activité formatrice constituent l'être. [4] Les Stoïciens n'admettent qu'une seule cause : l'activité formatrice [id quod facit]<sup>59</sup>. Suivant Aristote, la cause se définit de trois manières : la première cause, dit-il, est la matière même, condition absolue de toute création. La seconde, l'ouvrier. La troisième, la forme qui s'impose à chaque ouvrage comme à la statue : c'est ce que notre auteur appelle « *Idos* ». Il en introduit une quatrième accessoirement<sup>60</sup> : la fin poursuivie à travers l'ouvrage. » (SLAOC.021- *Lettre LXV à Lucilius*, p. 105 et sq.).

Nous nous arrêtons un instant sur ce passage remarquable. Sénèque, comme apparemment Cicéron aux dires de Boèce, affirme que les Stoïciens réduisent les quatre causes d'Aristote à la seule « *cause efficiente* »<sup>61</sup>. Ce serait une forme d'anticipation du geste

---

<sup>59</sup> Nous retrouvons dans le *Commentaire des Topiques de Cicéron* par Boèce (SLA+SAOC.052) l'idée Stoïcienne de Sénèque, attribuée ici à Cicéron, selon laquelle parmi les quatre causes aristotéliennes, seule la cause efficiente est une cause véritable. Boèce déclare en effet : « Cum igitur Aristoteles quatuor posuerit causas, quibus unumquodque conficitur: primam, quae movendi principium est; secundam, ex qua fit aliquid, quam materiam vocat; tertiam rationem ac speciem, qua unumquodque formatur; quartam, finem propter quem quodlibet efficitur, at vero M. Tullius principalem causam divisionem facit in ea quae efficiant aliquid et in ea sine quibus effici nequeant, ut id quod efficit, ad eam causam referatur in qua motus principium constitutum est, id vero sine quo non fit aliquid, tum ad intellectum materiae transferatur, vel eorum quae conjuncta materiae efficientis adjuvant facultatem, tum ad reliquas causas ducatur, ut paulo posterius apparebit. Ejus igitur causae, quae vi sua id quod subjectum est efficit, tale proponit exemplum, ut ignis accendit: nam accensionis ipsius causa ignis est, et id efficere potest, atque illud quod accenditur, movet atque permutat. Eam vero causam, sine qua id quod faciendum est fieri nequit, ab una ejus parte designat, veluti cum dicit aes causam esse statuae, quod sine eo statua non possit existere: hoc enim, ut per faciendam divisionem clarescet, non ea ipsa est causa sine qua non efficitur, sed pars ejus esse monstrabitur » / « Tandis qu'Aristote avait établi quatre causes, auxquelles il rapporte respectivement la première, qui est principe du mouvement, la deuxième, qui est ce à partir de quoi quelque chose est fait – ce qu'il nomme "matière", la troisième qui est la raison et l'espèce par lesquelles chaque chose est formée, et la quatrième, qui est la fin en vue de laquelle n'importe quelle chose est produite, Cicéron, au contraire, fait une division principale des causes en causes qui effectuent quelque chose et en causes sans lesquelles on ne peut pas l'effectuer, en sorte que ce qui effectue est rapporté à la cause dans laquelle le principe du mouvement est constitué, mais en sorte que la cause sans laquelle rien ne se fait soit transférée aussi bien de la matière à l'intellect, ou à ces choses qu, conjointes à la matière efficiente, aident la faculté [de produire], qu'aux autres causes restantes, comme il apparaîtra un peu après. Par conséquent, il propose comme exemple de la cause qui effectue par sa propre force ce qui lui est soumis, le fait que le feu brûle ; en effet, la cause de la brûlure- même est le feu, et cela peut la réaliser, ainsi que mouvoir et déclencher ce qui est brûlé. Mais il nie l'autre cause, celle sans laquelle rien de ce qui doit être fait ne se fait, il la désigne à partir d'une seule de ses parties, comme lorsqu'on dit que l'airain est cause de la statue, puisque sans lui la statue ne pourrait pas exister. Il montrera cela afin de clarifier par cette division que ce n'est pas la cause entière sans laquelle rien ne s'effectue, mais une partie de celle-ci. » (in *Topica Ciceronis*, livre V, locus rerum efficientium).

<sup>60</sup> Il y a beaucoup d'imprécision ou de réduction dans la présentation de Sénèque, en particulier ici lorsqu'il dit que la cause finale est « accessoire » pour Aristote, alors qu'Aristote la tient pour sa principale invention et l'utilise pour l'ensemble des phénomènes.

<sup>61</sup> Leibniz connaît cette thèse Stoïcienne de Sénèque. Il l'a trouvée dans le passage suivant du *Lexique Philosophique* de Martin Fogel : « ... Causam dicebant Stoici de sola Efficiente ut Seneca notat, quod distinctam notionem pro aliis non invenirent. Materia est Ex qua, in qua, circa quam. Materia ex qua est permanens vel Transiens, hoc cum ex trunco arboris fit trabs.

Forma Entis per ordinem est ipse ordo seu relatio mutua partium. Formaliter dicitur in aliquo contineri, quod expresse, materialiter, quod inde intelligi potest (+ opponitur et eminenti +). » (OCC.085- Extraits annotés du *Lexicon philosophicum* de Martin Fogel [en 1685 alors que l'ouvrage ne sera publié par Vegetius à Hamburg

cartésien donnant à la formule augustinienne « *Omnis causa efficiens est* »<sup>62</sup> une extension jusqu'à la raison : « *Causa sive ratio* ». Sénèque déclare : « *Causa, id est ratio* », mais, comme le remarque Vincent Carraud<sup>63</sup> à juste titre, la cause et la raison désignent ici la « forme », « *materiam format* », qui est donnée à la matière, et donc désigne en dernière analyse ce que les Stoïciens nommaient « cause parfaite et principale » (αἴτιον συνεκτικόν). Si l'on ajoute que Dieu est désigné par la suite par Sénèque comme « *Ratio faciens* », on comprend mieux pourquoi la tradition a cherché dans ces passages une véritable « doctrine » (V. Carraud, op. cit., p.72) de la causalité et de l'efficiencia créatrice divine. Le parallèle est pourtant encore plus grand avec l'axiome cartésien si l'on se réfère à la tradition cicéronienne rapportée par Boèce<sup>64</sup>, puisque le principe de raison apparaît dans l'analyse des causes volontaires qui ont toujours une raison qui englobe toutes les causes définies par Aristote. Ainsi, pour Boèce, « toutes les choses qui se font ont quelque raison pour laquelle elles ont été produites, raison telle que, si l'on pouvait la rendre, on en rendrait aussi la cause. En effet, il s'agit de la cause en vue de quoi chaque chose est produite » / « *Omnia enim quae fiunt habent aliquam rationem cur facta sint, quam si quis reddere possit, causam quoque reddiderit. Id est enim causa propter quam unumquodque fit.* » - *In Topica Ciceronis*, lib. V, *Locus rerum*

---

qu'en 1689], AK VI, 4, N. 243, pp. 1321-1323). Il est intéressant de voir que Leibniz commente ce passage par un « *opponitur et eminenti* » qui signifie qu'il s'oppose également à la réduction aux seules causes efficientes par l'éminence, c'est-à-dire en concevant que la cause est contenue « éminemment » et non pas matériellement dans le sujet.

<sup>62</sup> Augustin, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, Question 28, BA 10, pp. 80-81.

<sup>63</sup> V. Carraud, op.cit., p.70 sq.

<sup>64</sup> Par la suite, Boèce commente une autre distinction, dans le même « lieu », entre les causes volontaires et les causes involontaires ou dues au hasard, et c'est à cette occasion qu'il rapporte et glose les formules cicéroniennes du principe de raison et qu'il donne une équivalence forte entre cause et raison, puisque donner la raison des mouvements volontaires, c'est également rendre la cause pour laquelle on les effectue. C'est pourquoi cela permet de réintégrer la cause finale aristotélicienne, malgré la réduction des Stoïciens et des Académiciens à la seule cause efficiente. Voici le raisonnement de Boèce et sa traduction : « *Atque horum omnium nihil a causa vacuum est, nec quidquam est in rebus quod non aliqua causa perficiat. Omnia enim quae fiunt habent aliquam rationem cur facta sint, quam si quis reddere possit, causam quoque reddiderit. Id est enim causa propter quam unumquodque fit. Omnes vero causae quae vel ex voluntate, vel perturbatione animi intelliguntur, ad eam causam pertinent, quae est movendi principium, ut in Aristotelica diximus divisione. Haec enim ut aliquid efficiatur, movendi principium sunt, at in arte, vel habitu, vel natura, illa causa est, quae in ratione consistit. Species enim ac ratio uniuscujusque efficiendae rei in arte et habitu et natura posita est. Casus vero exterior causa, nec inter principales annumeratur, secundum Aristotelem. Secundum vero M. Tullium casus est latens effectae rei causa; quod quale sit paulo posterius designabitur.... [63] Omnium autem causarum in aliis inest constantia, in aliis non inest. In natura et in arte constantia est, in ceteris nulla. Sed tamen earum causarum quae non sunt constantes aliae sunt perspicuae, aliae latent. Perspicuae sunt quae appetitionem animi iudiciumque tangunt; latent quae subiectae sunt fortunae. *Cum enim nihil sine causa fiat*, hoc ipsum est fortuna, qui eventus obscura causa et latenter efficitur » / « *Aucune de toutes ces choses n'arrive sans cause et en vain ; et rien n'est dans les choses qui n'ait été accompli sans quelque cause. En effet, toutes les choses qui se font ont quelque raison pour laquelle elles ont été produites, raison telle que, si l'on pouvait la rendre, on en rendrait aussi la cause. En effet, il s'agit de la cause en vue de quoi chaque chose est produite. Mais toutes les causes qui sont comprises ou bien à partir de la volonté, ou bien à partir d'un trouble de l'esprit, appartiennent à cette cause qui est la raison qu'on pose pour chaque chose effectuée par art, par habitude et par nature. Mais le hasard est une cause plus extérieure et ne doit pas être comptée parmi les causes principales, selon Aristote. Mais selon Cicéron, le hasard est la cause latente des choses produites – ce qu'il montrera un peu après. [17] XVII. (63) Enfin, parmi toutes les causes, les unes sont constantes, les autres, variables. Dans la nature et dans l'art, il y a constance; il n'y en a pas dans les autres. On remarquera cependant que parmi les causes constantes les unes sont manifestes, les autres, cachées. Les causes manifestes tiennent aux besoins de l'âme et au jugement; les causes cachées dépendent de la fortune. Comme rien n'arrive sans cause, on explique par la fortune toutes les choses qui se produisent par une cause obscure et qui s'effectuent de façon latente. » (ibid.)**

*efficientium* [Sur les *Topiques* XVI-62 à XVII-63 de Cicéron, SLA+SAOC.052]). La position de l'efficience des Stoïciens est en quelque sorte convertie à la réduction inverse, celle de la cause finale, "propter quam", qui seule est capable de rendre raison des choses, c'est-à-dire de donner la cause, *rationem cur... reddere = causam quoque reddere, id est causa finalis*.

C'est donc dans ce contexte que se croisent les trois lectures du principe de raison, lecture Aristotélécienne où la cause principale est finale, -Cicéron relu à travers Aristote par Boèce-, lecture Stoïcienne réduisant tout à l'efficience, -Chrysippe relu par Sénèque - et lecture propre de Sénèque qui explique cette cause comme la "forme", - ou peut-être comme la cause synectique des Stoïciens-.

Sénèque poursuit sa démonstration à partir du même exemple, celui du statuaire, et développe les différents sens de la cause : « [5] Je vais éclairer ces définitions. Le bronze est cause première de la statue ; jamais elle n'eût été faite sans une matière pour la couler et la modeler. La seconde cause est le statuaire. Comment le bronze aurait-il figuré une statue, sans le concours de mains savantes ? La troisième cause est la forme. On ne dirait pas « Le doryphore » ou le « diadumène », si une lance ou un bandeau ne caractérisaient la statue. La quatrième cause est la fin pour laquelle l'œuvre a été faite : sans elle, l'œuvre n'existerait pas. [6.] Mais qu'entendons-nous par fin ? Un mobile qui a sollicité l'artiste et l'a soutenu dans son œuvre : l'argent, s'il a fabriqué pour vendre ; la gloire, s'il a travaillé pour sa réputation ; la piété, s'il avait en vue une offrande à un temple. Le dessein déterminant est donc lui aussi une cause : crois-tu par hasard que parmi les causes d'un travail exécuté ne doit pas compter ce sans quoi il ne l'eût pas été ? [7.] A ces causes Platon en ajoute une cinquième : le type exemplaire, l'Idée, pour parler son langage. C'est le modèle vers lequel l'artiste eut ses regards tournés d'un bout à l'autre de son travail. Or, il n'importe qu'il ait ce type exemplaire hors de lui pour y reporter son regard ou que ce soit un modèle intérieur que lui-même a conçu ou constitué dans son âme. Ces exemplaires de toutes choses, Dieu les contient en lui, et son intelligence embrasse dans leurs rapports numériques et leurs différents modes, la totalité des choses à créer. Il est plein de ces figures que Platon nomme les Idées, immortelles, immuables, infatigables. Ainsi les hommes périssent, mais l'humanité, archétype de l'homme, se perpétue et, tandis que l'individu peine et meurt, n'en ressent nul dommage. [8]. Il existe donc cinq causes au dire de Platon : la matière (id ex quo), le principe opérant (id a quo), le contour (id in quo), le modèle (id ad quod), la fin (id propter quod), en dernier lieu la résultante de ces forces conjuguées. Ainsi, pour continuer l'exemple de la statue, la matière, c'est le bronze ; le principe opérant, c'est le statuaire ; le contour, c'est la forme adaptée de l'œuvre ; le modèle, c'est le type dont s'inspire l'artiste en ses créations ; la fin, c'est le motif qui l'incite à créer ; le résultat, c'est la statue. [9]. Tous ces éléments se retrouvent, suivant Platon, dans la constitution de l'univers. Il a un créateur, et c'est Dieu ; un substrat : la matière ; une forme : l'agencement de l'univers, cet ordre que reconnaissent mes yeux ; un modèle : proprement le type d'après lequel Dieu a fait ce grand et superbe ouvrage ; une fin, c'est-à-dire le mobile en vertu duquel il l'a fait. [10] Mais quel est, demandes-tu, le mobile qui peut déterminer Dieu ? La bonté. Voici du moins le langage de Platon : « *Quelle cause Dieu a-t-il eue de créer le monde ? Il est bon. Or, l'être bon n'est jamais jalousement avare du bien qu'il peut faire. Il a donc fait le monde, et le meilleur possible* » [Timée, 29d] » (SLAOC.021-Lettre LXV à Lucilius, p. 105 et sq.).

Cette synthèse des doctrines Stoïciennes, Aristotéliennes et Platoniciennes comporte parfois quelques raccourcis ou imprécisions, mais elle a le mérite d'être d'une grande simplicité et d'une grande efficacité pédagogique. Ainsi le statuaire représente la cause efficiente ou « le principe opérant, id a quo », littéralement le « ce par quoi » quelque chose est effectué. Il s'agit bien de concevoir la causalité comme un processus causal, une opération, dont l'artiste est ici l'agent ou l'opérateur. Si la statue est en bronze, « la matière (id ex quo) », le quelque chose à partir duquel la statue est faite, sera le bronze ; si le constituant est le marbre, la matière sera le marbre. En revanche, il ne nous est pas donné de connaître le constituant de tout constituant, ou la « matière première ». Dans l'ordre des choses qui se font et qui existent de façon contingente, il n'y a que des matières secondes, c'est-à-dire des matières « informées » ou composées qui sont accompagnées d'une forme. C'est pourquoi la statue est bien causée par une « forme », ce que Sénèque appelle « le contour, id in quo », littéralement le « ce dans quoi » est la statue. On pourrait rajouter une nouvelle cause qui développe la forme dans l'Idée – ce que fait Platon dans le *Timée*. Mais Aristote, nous le savons, refuse cette hypothèse, car la forme idéale ne « cause » pas à proprement parler, puisqu'elle est la représentation, en Idée, de l'essence -Leibniz dirait de la possibilité- de la chose, ici de la statue. Le bronze peut bien être cause de la statue, mais pas l'Idée de la statue. Ce point délicat de la « réalité » et de l'efficace causale des Idées n'est pas tranché ; il semblerait cependant que Leibniz adopte plutôt la position Platonicienne<sup>65</sup> lorsqu'il reconnaît une réalité des Essences. Mais le propos de Leibniz vaut pour les vérités éternelles, dont il dit que la « réalité » se trouve « dans l'Entendement divin »<sup>66</sup>. Cela a naturellement une conséquence importante du point de vue du *principium cognoscendi*, de la connaissance, puisque si nous pouvions nous placer dans l'Entendement divin, nous verrions alors la réalité de ces objets simplement possibles. D'une certaine façon, pour Dieu, concevoir une statue, c'est la réaliser, y compris en tant que possibilité ; alors que pour l'homme, la conception de la statue reste en Idées.

La cause finale, quant à elle, n'est pas une simple idée, ni une pure forme ; elle est le « τὸ ἔνεκα », le « propter quod », le « ce en vue de quoi » quelque chose est fait. Si l'artiste réalise une statue pour l'argent, il sera alors poussé par le mobile économique. Mais Sénèque évoque également la gloire et la piété. Ce qui compte, c'est le « dessein » ou « l'intention » de

<sup>65</sup> *Essais de Théodicée*: « §382... Platon a jugé tout autrement [que les êtres sensibles matériels] des substances immatérielles, qu'il considérait comme seules véritables: en quoy il n'avoit pas tout à fait tort. » (GP VI, p. 342)

<sup>66</sup> *Essais de Théodicée*: « §184. Feu M. Jacques Thomasius, celebre Professeur à Leipzig, n'a pas mal observé dans ses éclaircissemens des regles philosophiques de Daniel Stahlius, Professeur de Jena, qu'il n'est pas à propos d'aller tout à fait au delà de Dieu: et qu'il ne faut point dire avec quelques Scotistes, que les verités éternelles subsisteroient, quand il n'y auroit point d'entendement, pas même celui de Dieu. Car c'est à mon avis l'entendement Divin qui fait la réalité des Verités éternelles: quoyque sa volonté n'y ait point de part. Toute réalité doit être fondée dans quelque chose d'existant. Il est vray qu'un Athée peut être Geometre. Mais s'il n'y avoit point de Dieu, il n'y auroit point d'objet de la Geometrie. Et sans Dieu, non seulement il n'y auroit rien d'existant, mais il n'y auroit rien de possible. Cela n'empêche pas pourtant que ceux qui ne voyent pas la liaison de toutes choses entre elles et avec Dieu, ne puissent entendre certaines sciences, sans en connoître la première source qui est en Dieu. Aristote, quoyqu'il ne l'ait gueres connu non plus, n'a pas laissé de dire quelque chose d'approchant et de tres bon, lorsqu'il a reconnu que les principes des sciences particulieres dependent d'une science supérieure, qui en donne la raison; et cette science supérieure doit avoir l'être, et par consequent Dieu, source de l'être, pour objet. M. Dreier de Königsberg, a bien remarqué que la vraye Metaphysique qu'Aristote cherchoit, et qu'il appelloit τὴν ζητούμενην, son desideratum, étoit la Theologie. » (GP VI, pp.226-227)

l'artiste. Après tout, l'artiste peut créer de façon désintéressée sa statue, pour la beauté du geste, en invoquant « l'art pour l'art ». Cette démarche entre également dans les causes finales, pourvu que l'œuvre ne soit pas produite au hasard ou sans achèvement de l'intention qui opère et dirige la réalisation.

La finalité est souvent rapprochée par Aristote d'une autre image : celle de l'architecte qui a en vue la réalisation d'une demeure. La finalité, c'est le plan, au double sens du dessein et du dessin, c'est-à-dire la ligne ou l'orientation suivie lors des travaux de réalisation. A ce moment-là, la cause efficiente, l'ouvrier carreleur, ou le maçon, n'est pas la même que la cause finale, qui est le plan de l'architecte ; et même si l'architecte ne réalise pas lui-même le chantier, il est pourtant cause de la demeure réalisée, achevée selon le plan.

La cause signifie donc l'ensemble de cette opération ou de cette œuvre. Les quatre causes ne sont en fait que quatre aspects d'un même processus que l'on explique par différents points de vue selon les phases de réalisation du processus.

A la suite de ces réflexions sur la cause, les commentateurs ont souvent rajouté des « canons », des « règles », pour enseigner les principales conséquences des topiques ou des lieux aristotéliens étudiés.

Nous avons déjà présenté le commentaire de Thomasius sur la *règle* « Nihil fit sine causa » ; mais il est utile de préciser dans quel cadre le canon du principe de raison se situe. Nous suivrons donc les règles de Stahl, telles que Thomasius les éclaire et les expose. L'originalité de Thomasius est de présenter un lieu spécial, en plus du « De causa et causato », sur le « De causa finali », et de traiter l'ensemble de la causalité en six disputes, de la dispute IV à la dispute IX. Nous nous contenterons de traduire les titres et les règles de ces disputes :

« De la cause et du causé en général.

Disp. IV. Reg. 1 Rien n'est cause de soi-même.

2. Rien ne se fait sans cause.

3. Une fois la cause posée, le causé est posé, et vice versa.

4. Une fois la cause niée, le causé est nié, et vice versa.

5. La cause est avant le causé.

6. La cause est plus connue que l'effet.

7. Telle cause, tel effet.

8. Si l'affirmation est cause de l'affirmation, la négation est aussi cause de la négation. Et vice versa. Si la négation est cause de la négation, l'affirmation est aussi cause de l'affirmation.

Disp. V. Reg. 1 La cause n'est pas plus mauvaise que l'effet.

2. Tout ce qui est dans l'effet préexiste dans la cause.

3. Il est impossible que quelque effet équivoque d'une même cause soit plus noble qu'un effet univoque.

4. La cause de la cause est aussi la cause du causé.

5. Le même, en tant qu'il est le même, fait toujours la même chose.

6. Le même (l'identique) est cause des choses contraires.

Disp. VI Reg. 1. Le principe se manifeste plus largement que la cause.

2. Toute cause agit.

3. L'effet n'est pas prédiqué de sa propre cause, et vice versa la cause ne l'est pas de l'effet.

4. Les causes sont relativement causes entre elles.

5. Les causes peuvent coïncider.

Disp. VII Reg. 1. Le même (l'identique) est cause des choses contraires.

2. Ce en vue de quoi chaque chose est telle la rend d'autant plus telle.

3. Ce dont toutes les causes sont universelles est lui-même universel.

4. Tout effet par accident peut être réduit à une cause par soi.

[Lieu « De la cause finale »]

Disp. VIII. Reg. 1. Toute fin est un certain bien.

2. La fin est meilleure que les moyens en vue de la fin.

3. 4. et 5. La fin est ultime. La fin est principe. La fin est première en intention, et ultime en exécution.

6. 7. et 8. La fin n'a pas de mode ou de mesure. Les moyens ont un mode et une mesure. La fin donne le mode, la mesure et l'ordre aux moyens.

9. Une fois la fin acquise, toute action cesse.

10. La fin qui est œuvre achevée est meilleure que la fin qui est œuvre en cours.

Disp. IX. Reg. 1. Celui qui veut la fin veut aussi les moyens en vue de la fin.

2. Il peut y avoir plusieurs fins pour une seule chose.

3. La fin de la faculté qui est subordonnée à la fin de l'autre faculté est subordonnée à la fin de l'autre faculté.

4. Tout ce qui a une cause finale a également une *cause efficiente*.

5. Ce qui peut se faire avec peu de choses ne doit pas se faire avec beaucoup. »<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Citation du passage traduit ci-dessus : « De causa et causato in communi

Disp. IV. Reg. 1 Nihil est causa sui ipsius

2. Nihil fit sine causa.

3. Posita causa ponitur causatum, et vice versa.

4. Negata causa negatur effectus, et vice versa.

5. Causa prior est causato.

6. Causa notior est effectui.

7. Qualis causa, talis effectus.

8. Si affirmatio est causa affirmationis, etiam negatio est causa negationis. Et vice versa. Si negatio est causa negationis, etiam affirmatio est causa affirmationis.

Disp. V. Reg. 1 Causa non est deterior effectui.

2. Quicquid est in effectui, praeexistit in causa.

3. Impossibile est, aliquem ejusdem causae effectum aequivocum nobiliorem esse effectui univoco.

4. Causa causae est etiam causa causati.

5. Idem, quatenus idem, semper facit idem.

6. Idem est causa contrariorum.

Disp. VI Reg. 1. Principium latius patet, quam causa.

2. Omnis causa agit.

3. Effectus non praedicatur de sua causa, nec vice versa causa de effectui.

4. Causae sunt sibi invicem causae.

5. Causae possunt coincidere.

Disp. VII Reg. 1. Idem est causa contrariorum.

2. Propter quod unumquodque tale est, illud magis tale est.

3. Cujus causae omnes sunt universales, illud ipsum est universale.

4. Omnis Effectus per accidens reducitur ad causam per se.

Disp. VIII. Reg. 1. Omnis finis est bonum quid.

2. Finis melior est mediis ad finem.

3. 4. Et 5. Finis est ultimum. Finis est principium. Finis est primum in intentione, et ultimum in executione.

Cette liste de règles indique chaque fois une source aristotélicienne et peut être prise comme un échantillon représentatif des disputes scolastiques *de causa* de la « *Schuhlmetaphysik* » allemande, à l'école de laquelle Leibniz a été formé. Cela ne signifie pas bien sûr que Leibniz ait suivi toutes ces règles ; mais elles ont structuré son appréhension des questions philosophiques autour des « lieux » aristotéliciens.

### I.2.1.2. La réception leibnizienne des quatre causes aristotéliciennes.

Nous avons évoqué, dans notre introduction, le dialogue entre Leibniz et Nicolas Sténon pour préciser le sens de l'équivalence « *causa sive ratio* ». Or, il semble que nous puissions interpréter l'usage du principe de raison, dans cette confrontation, comme un compromis fait par Leibniz avec la tradition aristotélicienne, alors qu'à cette époque (1677), il était encore sous l'influence de la pensée mécaniste et atomiste. Le sujet de leur conversation est le lieu qui, dans les traités physiques *de causa et causato*, conclut la discussion, à savoir la question « *de fato* », par opposition au *de casu et fortuna*. Si Leibniz s'est souvent entretenu sur ce sujet entre 1673 et 1703<sup>68</sup>, c'est le dialogue direct avec Nicolas Sténon (Niels Stensen, 1638-1686)<sup>69</sup> qui est exemplaire et déterminant quant à l'élaboration d'une formulation du principe de raison suffisante capable de concilier tradition, aristotélicienne, et modernité.

---

6. 7. Et 8. Finis non habet modum aut mensuram. Media habent modum et mensuram. Finis dat modum, mensuram et ordinem mediis.

9. Acquisito fine cessat omnis actio.

10. Finis, qui est opus, melior est fine, qui est operatio.

Disp. IX. Reg. 1. Qui vult finem, vult etiam media ad finem.

2. Unius rei possunt esse plures fines.

3. Cujus facultatis finis subordinatur fini alterius facultatis, illa facultas alteri illi facultati subordinatur.

4. Quicquid habet causam finalem, habet etiam causam efficientem.

5. Quod potest fieri per pauca, non debet fieri per plura. »

<sup>68</sup> Si nous exceptons le dialogue de Leibniz avec Antoine Arnauld en 1672 que retranscrit de façon fictive la *Confessio Philosophi* (1673), nous trouvons, en plus de Niels Stensen, quatre autres interlocuteurs : Amable des Toureils (alias Antonio Alberti) dont Leibniz fait la connaissance en Italie, entre mi-novembre et décembre 1689 ; le baron Dobrzensky, avec qui Leibniz a eu un « *Dialogue effectif sur la liberté de l'homme et sur l'origine du mal* », le 26 janvier 1695 à Hanovre ; Thomas Burnett de Kemney, que Leibniz rencontre également à Hanovre en novembre 1695 (voir GP III, pp.167-168) ; et, enfin, Monsieur d'Ausson, dont la conversation est rapportée dans la correspondance avec la princesse Sophie-Charlotte en 1703 (pour d'Ausson voir la *Lettre de Leibniz à Sophie Charlotte*, du 8 mars 1703 (Klopp, X, p. 201) : « ... et comme M. d'Ausson me disait que V.M. avait parlé au P. Vota de mes méditations sur la liberté et le destin, cela nous donna occasion, à M. d'Ausson et à moi, de raisonner là-dessus, et à moi de mettre notre conversation par écrit en forme de lettre dont je lui envoyai le brouillon » (c'est-à-dire la *Conversation sur la liberté et le destin* (février 1703 ?) [Grua, pp. 478-486 ; *Œuvres complètes*, éd. Ch. Frémont, Garnier Flammarion –abrégé désormais GF–, 1996, t.III, pp. 45-65].

<sup>69</sup> Première partie des *Essais de théodicée* : « §100. Le bon Monsieur Stenonis Danois, Evêque titulaire de Titianopolis, et Vicaire Apostolique (comme on parle) à Hanover et aux environs, lorsqu'il y avoit un Duc regent de sa Religion, nous disoit qu'il luy étoit arrivé quelque chose de semblable. Il étoit grand Anatomiste, et fort versé dans la connoissance de la nature, mais il en abandonna malheureusement la recherche, et d'un grand Physicien il devint un Theologien mediocre. Il ne vouloit presque plus entendre parler des merveilles de la nature, et il auroit fallu un commandement exprès du Pape in virtute sanctae obedientiae, pour tirer de luy les observations que Monsieur Thevenot luy demandoit. Il nous racontoit donc que ce qui avoit contribué beaucoup à le déterminer à se mettre dans le parti de l'Eglise Romaine, avoit été la voix d'une Dame à Florence, qui luy avoit crié d'une fenêtre: N'allés pas du côté où vous voulés aller, Monsieur, allés de l'autre côté. Cette voix me frappa (nous dit il) parce que j'étois en meditation alors sur la religion. Cette Dame savoit qu'il cherchoit un homme dans la maison où elle étoit, et le voyant prendre un chemin pour l'autre, luy vouloit enseigner la chambre de son ami » (GP VI, p. 158-159). En 1677, Leibniz évoque la controverse de Sténon avec Spinoza en

La discussion du 27 novembre 1677 avec Sténon s'ouvre par une preuve de l'existence de Dieu que Leibniz établit à partir de la nécessité de l'existence d'une raison suffisante du monde se trouvant en dehors du monde.

Croyant que ce « Dieu-raison » leibnizien n'agit que par des causes efficientes matérielles et mécaniques, Sténon oppose au principe de raison les autres sens aristotéliens de la causalité : « Que *rien n'est sans raison* s'entend de la cause efficiente, matérielle, formelle et finale. La cause formelle est l'essence même de la chose, c'est-à-dire à condition que la raison en vertu de laquelle une certaine chose est, ou est telle, se trouve dans la chose même. Cela s'entend de la cause matérielle et efficiente ; ainsi dans le mouvement quelque chose se meut toujours de la même façon, sauf s'il y a une raison au changement, soit dans la chose, soit dans une autre agissant sur celle-ci. Cela s'entend de la cause finale ; ainsi il doit y avoir une raison, vraie ou apparente, de choisir ceci entre deux choses<sup>70</sup> » (*Conversation avec Sténon*, in *Œuvres complètes*, t. 1, *Discours de métaphysique* et autres textes, notes et traductions de Christiane Frémont, GF, pp. 117-135). Sténon insiste sur les causes formelles et finales, supposant que Leibniz, à l'instar de Hobbes, de Spinoza et des « Modernes », veut réduire la raison à la seule cause naturelle.<sup>71</sup>

Loin de contredire Sténon, Leibniz ne le critique à aucun moment sur ce sujet, et semble accepter volontiers qu'on rattache la raison suffisante à la tradition aristotélienne. L'explication de l'application de la raison aux quatre causes semble compatible avec la propre conception de Leibniz, en particulier en ce qui concerne la cause finale qui est ici rapportée à la raison du choix, selon la prévalence du bien réel ou apparent. Le principe de raison s'entend non seulement de l'essence, mais encore de l'existence. C'est pourquoi il peut aussi bien concerner la cause formelle pour l'essence que les causes efficientes, matérielles et finales pour rendre compte des différentes situations où se trouve la chose existante. Si c'est en tant qu'existant en mouvement, la raison se fait cause efficiente ou matérielle ; si c'est en tant que volonté, la raison se fait cause finale, ou raison du choix du meilleur. Dans tous les cas, donc, la raison assume les quatre sens de la cause.

Dans un passage des *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (Livre IV, chapitre XVII : *De la raison*), Leibniz écrit sans ambiguïté que la cause signifie la raison par excellence quand il s'agit de la « cause finale » : « La raison est la vérité connue dont la

---

ces termes : « Je ne say si vous avez veu les lettres de controverse de Mons. Stenon; il y en avoit une qui estoit adressée à M. Spinosa. Spinosa est mort cet hyver. Je l'ay veu en passant par la Hollande, et je luy ay parlé plusieurs fois et fort long temps. Il a une étrange Metaphysique, pleine de paradoxes. Entre autres il croit que le monde et Dieu n'est qu'une même chose en substance, que Dieu est la substance de toutes choses, et que les creatures ne sont que des Modes ou accidens. Mais j'ay remarqué que quelques demonstrations pretendues, qu'il m'a monstrées ne sont pas exactes. Il n'est pas si aisé qu'on pense, de donner des veritables demonstrations en metaphysique » (*Lettre de Leibniz à Jean Gallois*, 1677 in AK II, 1, N. 158, p. 568). La précaution que prend Leibniz à se démarquer de la métaphysique de Spinoza nous laisse supposer qu'on aurait pu associer sa pensée à celle de Spinoza, et c'est sûrement ce que vise Sténon lorsqu'il voit dans le Dieu de Leibniz un Dieu « mécaniste ».

<sup>70</sup>Citation du passage traduit ci-dessus : « Nihil est sine ratione, intelligitur de causa efficiente, materiali, formali, finali. Causa formalis est ipsa rei essentia, seu si ratio cur res aliqua sit, vel talis sit, sit intra rem ipsam. Causa materialis et efficiens, ut in motu movetur quid semper eodem modo, nisi ratio sit mutationis, vel in re, vel in alio in rem agente. In finali, ut ratio debet esse eligendi ex duobus hoc, vera vel apparens. » (*Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio de Libertate*, 27 Novembre (7 Décembre) 1677, AK VI, 4, N.262, pp. 137sq.)

<sup>71</sup> Comme l'a bien montré Vincent Carraud, dans son étude « *Causa sive ratio* », op. déjà cité, p. 472 et notes.

liaison avec une autre moins connue fait donner notre assentiment à la dernière. Mais particulièrement et par excellence on l'appelle Raison, si c'est la cause non seulement de notre jugement, mais encore de la vérité même, ce qu'on appelle aussi *raison a priori*, et la cause dans les choses répond à la raison dans les vérités. C'est pourquoi la cause même est souvent appelée raison, et particulièrement la cause finale ».<sup>72</sup> Nous voyons qu'il y a une véritable correspondance entre la raison et la cause, l'une « répond » à l'autre, selon que nous considérons des vérités, ordre de la raison, ou des choses, ordre des causes. La discussion avec Sténon est donc le témoignage d'une évolution du jeune Leibniz, encore imprégné du mécanisme des modernes, vers une réhabilitation de l'usage des causes finales et formelles, dans l'esprit de la philosophie de l'Ecole, dont Sténon est en quelque sorte le représentant ici.

En effet, si l'on acceptait la seule causalité efficiente, il n'y aurait plus dans le règne moral<sup>73</sup> que le choix entre deux maux symétriques : la nécessité absolue ou le pur hasard. Or, une telle conception de la liberté est pour Leibniz, « une chimère impossible, qui va à l'encontre du principe premier que je viens d'énoncer [le principe de raison] » (*Conversation avec Sténon*). Le principe de la raison suffisante rend intelligible l'action libre et la définit comme « spontanéité rationnelle ». Cet usage est attesté par la tradition la plus ancienne et la

---

<sup>72</sup> Leibniz poursuit ainsi : « Enfin la faculté qui s'aperçoit de cette liaison des vérités, ou faculté de raisonner, est aussi appelée Raison, et c'est le sens que vous employez ici. Or, cette faculté est véritablement affectée à l'homme seul ici bas, et ne paraît pas dans les autres animaux ici bas ; car j'ai déjà fait voir ci-dessus que l'ombre de la raison qui se fait voir dans les bêtes n'est que l'attente d'un événement semblable dans un cas qui paraît semblable au passé, sans connaître si la même raison a lieu. (...) En partageant cette faculté de la raison, je crois qu'on ne fait pas mal d'en reconnaître deux parties, suivant un sentiment assez reçu qu'on distingue l'invention et le jugement. » (GP V, p. 457)

<sup>73</sup> Il est vrai que cette expression ne prend tout son sens qu'à partir du moment où Leibniz établit un parallèle exact entre le système de l'harmonie préétablie des corps et des âmes, avec une harmonie des causes efficientes (règne de la nature) et des causes finales (règne de la Grâce). Nous en trouvons deux applications dans les *Essais de Théodicée*. La première concerne la justice vindicative, inutile en apparence à notre échelle, mais reflet d'une « convenance » ou harmonie générale entre les deux règnes : « §.74. C'est ainsi que les peines des damnés continuent, lors même qu'elles ne servent plus à détourner du mal; et que de même les récompenses des bienheureux continuent, lors même qu'elles ne servent plus à confirmer dans le bien. ... l'un et l'autre étant fondé sur le principe de la convenance, qui a fait que les choses ont été réglées en sorte que la mauvaise action se doit attirer un chatiment. Car il y a lieu de juger suivant le parallélisme des deux regnes, de celui des causes finales, et de celui des causes efficientes, que Dieu a établi dans l'univers une connexion entre la peine ou la récompense, et entre la mauvaise ou la bonne action, en sorte que la première soit toujours attirée par la seconde, et que la vertu et le vice se procurent leur récompense et leur chatiment, en conséquence de la suite naturelle des choses, qui contient encor une autre espece d'harmonie préétablie, que celle qui paroît dans le commerce de l'ame et du corps. Car enfin, tout ce que Dieu fait est harmonique en perfection... » (GP VI, p. 142, -nous soulignons-). La deuxième référence ne mentionne pas l'harmonie préétablie, mais fait intervenir la « raison suffisante » pour détruire les deux excès que sont le nécessitarisme et l'indifférentisme absolus et trouver ainsi un milieu dans l'accord des deux règnes des causes efficientes et des causes finales grâce à la « raison du meilleur (soumise à une nécessité morale seulement) : « §349. Ces considérations font bien voir que les lois de la nature qui règlent les mouvements ne sont ni tout à fait nécessaires, ni entièrement arbitraires. Le milieu qu'il y a à prendre est qu'elles sont un choix de la plus parfaite sagesse. Et ce grand exemple des lois du mouvement fait voir le plus clairement du monde combien il y a de différence entre ces trois cas ; savoir premièrement : une nécessité absolue, métaphysique ou géométrique, qu'on peut appeler aveugle, et qui ne dépend que des causes efficientes ; en second lieu, une nécessité morale, qui vient du choix libre de la sagesse par rapport aux causes finales ; et enfin, en troisième lieu, quelque chose d'arbitraire absolument, dépendant d'une indifférence d'équilibre qu'on se figure, mais qui ne saurait exister, où il n'y a aucune raison suffisante ni dans la cause efficiente, ni dans la finale. Et par conséquent on a tort de confondre ou ce qui est absolument nécessaire avec ce qui est déterminé par la raison du meilleur ; ou la liberté qui se détermine par la raison avec une indifférence vague. » (GP VI, p. 321, nous soulignons)

plus approuvée : « Aristote, le système d'Augustin (...) le Maître des Sentences, Thomas d'Aquin, Scot et d'autres Scolastiques anciens » l'ont soutenu. La conception du principe de raison comme principe de causalité ne vaut donc que dans l'ordre des phénomènes naturels, comme l'ont bien remarqué les modernes, mais lorsque Leibniz passe de la physique à la métaphysique, le principe de raison use alors des causes formelles et finales pour se conformer à la source des vérités et au principe du meilleur.

Aristote est évoqué ici à propos de la liberté, dans la mesure où il définit dans *l'Ethique à Nicomaque* l'indépendance de l'agent, lorsque celui-ci est le « principe » de ses propres actes. Mais nous pouvons supposer que Leibniz pense à la recherche d'Aristote dans le *De interpretatione (Organon II, 9)* à propos des futurs contingents, où, pour sortir de la nécessité absolue, il est obligé de reconnaître que les futurs contingents ne sont pas déterminés par une certitude infaillible. Pour Leibniz, il faut, au contraire, accepter que du point de vue divin le futur, même contingent pour nous, soit certain par une nécessité hypothétique pour Dieu, sans que cela change quoi que ce soit à notre liberté. Pour qu'il y ait liberté, il faut certes qu'il y ait la contingence et la spontanéité de l'agent ; mais l'intelligence et le fait de se donner des raisons déterminantes d'agir est une condition indispensable de la liberté.

### I.2.2. La tradition de la formule logique du principe de raison : « *praedicatum inest subjecto* ».

Après avoir distingué la forme « vulgaire » du principe de raison, *nihil fit sine causa*, de sa forme logique qui consiste dans l'adage scolastique, *praedicatum inest subjecto*, Leibniz précise à Antoine Arnauld que c'est dans cette « inhésion » du prédicat dans le sujet, soit immédiate, soit médiate, que consiste la vérité. Or, Leibniz attribue systématiquement ce concept de la vérité par inhérence à Aristote<sup>74</sup>. Nous vérifierons donc cette source dans cette

---

<sup>74</sup> - OCC.95- AK II, 2. N.12, *Lettres de Leibniz à Arnauld* (Juin 1686), p. 56 : « Mais je voy que pour Vous faire entrer dans mes conceptions, il faut le prendre de plus haut, et commencer par les premiers principes ou elemens des verités. Je conçois donc que toute proposition veritable est immediate, ou mediate. Immediate est celle qui est veritable par elle même, sçavoir lorsque le predicat est expressement enfermé dans le sujet, et ces sortes de verités sont appellées chez moy: identiques. Mediates sont toutes les autres propositions, lorsque le predicat est compris virtuellement dans le sujet, en sorte que la proposition peut estre enfin reduite à des verités identiques par l'analyse du sujet, ou bien par l'analyse tant du predicat que du sujet. Et c'est ce qu'Aristote et l'Ecole veulent signifier, en disant: *praedicatum inesse subjecto*. C'est aussi à quoy revient cet Axiome, *nihil est sine causa*, ou plus tost *nihil est cujus non possit reddi ratio*, c'est à dire toute verité de droit ou de fait, peut estre prouvée a priori en faisant voir la liaison du predicat et du sujet. Quoyque le plus souvent il n'appartienne qu'à Dieu de connoistre distinctement cette connexion, surtout en matieres de fait, que les esprits finis ne connoissent qu'a posteriori et par experience.

Or ce que je viens de dire est à mon avis la nature de la verité en general, ou bien je ne connois pas ce que c'est que Vérité (...) »

-OCC.101- AK VI, 4, N. 165, *Generales Inquisitiones de Analyti Notionum et Veritatum*, 1686, pp.776-778 : « § 132. Omnis propositio vera probari potest, cum enim praedicatum insit subjecto, ut loquitur Aristoteles, seu notio praedicati in notione subjecti perfecte intellecta, involvatur, utique resolutione terminorum in suos valores, seu eos terminos quos continent, oportet veritatem posse ostendi. »

-OCC.119- AK VI, 4, N. 324, *Principes logico-métaphysiques* (Couturat, p. 518-519, Entre janvier et l'automne 1689), pp. 1645-1649 : « Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti, et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu connexio inter terminos enuntiationis, ut etiam Aristoteles observavit. Et in identicis quidem connexio illa atque comprehensio praedicati in subjecto est expressa, in reliquis omnibus implicita, ac per analysin notionum ostendenda, in quo demonstratio a priori sita est » / « Le prédicat ou le

partie et nous réserverons à la deuxième partie l'étude détaillée de la question de la réduction des propositions vraies aux propositions identiques que Leibniz associa à la raison a priori ou démonstrative, à partir de l'année 1678 jusque vers 1700.

Aristote emploie de façon systématique le vocabulaire de « l'appartenance » du prédicat au sujet dans *l'Organon*, et plus précisément dans les *Topiques*, où ce rapport permet d'établir la méthode de persuader ou de former des enthymèmes correctement, et surtout dans les *Analytiques* [SLAOC+SAOT.008] où elle définit non pas directement les propositions vraies, mais les relations d'attribution, que ce soit une prédication ou une « subjection ».

Leibniz semble avoir suivi la voie analytique, sur le mode de la subjection. Nous avons vu aussi qu'il n'avait pas négligé la voie « topique », selon l'inspiration ramiste de la méthode « universelle » de l'invention<sup>75</sup>. Or, pour Aristote, *l'inesse*, qui traduit l'idée

---

conséquent est donc toujours dans le sujet ou dans l'antécédent, et c'est en cela précisément que consiste universellement la nature de la vérité, c'est-à-dire la connexion entre les termes de l'énoncé, comme d'ailleurs Aristote l'a remarqué. Et dans les identiques cette connexion et compréhension du prédicat dans le sujet est expresse, tandis que, dans toutes les autres vérités, elle est implicite et doit être montrée par l'analyse des notions, en quoi réside la démonstration a priori. » (*Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités* : 24 thèses métaphysiques et autres textes de logique et de métaphysiques (voir T.L.M.), sous la direction de Jean-Baptiste Rauzy, traduction de M. Fichant, pp. 459-460).

<sup>75</sup> Arnaud Pelletier dans sa thèse, *L'ordre des choses. Catégories et définitions chez LEIBNIZ* (vol. 2 / *Inédits et documents*, p. 515) a publié et traduit une *Lettre inédite de Leibniz à Hodann* du 3 octobre 1702 (LBr 411, f.8), dans laquelle se trouve le récit de la formation logique de l'enfance de Leibniz : « Moi-même j'étais presque un enfant, ou plutôt j'étais encore un enfant lorsque j'entrepris de recueillir des extraits (excerpta), et je me suis beaucoup occupé à mettre en ordre les notions, les combinaisons et les dichotomies, ce que je n'ai pas eu à regretter. En effet, comme il fut manifeste par la suite qu'il était très commode de noter sur des feuilles séparées les choses que l'on pouvait combiner et rassembler ensuite à son gré en fascicules ; j'y trouvais déjà un très grand usage en vue d'un projet universel, qui était comme un jeu sur les choses. Comme l'on devait alors d'abord s'instruire quelque peu de logique, je fus attiré par l'artifice des catégories, quoique imparfait, et je m'exerçais à l'école avec les autres élèves à assigner à n'importe quelle chose son lieu. C'est ainsi que j'examinais avec attention les auteurs logiques qui approfondissaient le plus la doctrine des catégories ; et qui descendaient le plus loin dans les espèces. Bien plus, j'avais inventé un artifice qui semblait admirable et qui devait décider de tout par une division des choses (*digestione rerum*). Cela ne pouvait pas être achevé par un enfant, et ne réussissait d'ailleurs pas à coup sûr : il s'agissait de deviner une chose qu'un autre avait désignée en son for intérieur, de sorte qu'en le cernant de mes questions, je finissais par cerner la chose qui ne pouvait plus alors m'échapper ; et souvent celui qui était interrogé ne remarquait même pas qu'il avait fini par dire ce qu'il dissimulait. Cela ne réussissait qu'autant que la nature et la constitution de la chose n'était (sic) pas trop enfouie dans les spécificités de la nature et de l'art, qui sont d'ordinaire moins explorées. C'est pour cela que la plupart du temps, ni le questionneur ne pose suffisamment de questions à leur sujet, ni le questionné ne répond suffisamment aux questions nécessaires à une définition constitutive de la chose, mais si rien n'est désigné qui ne soit parfaitement connu des deux côtés, cela ne peut manquer de réussir par cet artifice. Et cette mise en ordre des choses (*ordinatio rerum*) offre à l'esprit d'autres usages très importants, si bien qu'il faille s'étonner que ceux qui ont écrit récemment un art de penser ne l'aient pas bien vu. Et la raison en est évidemment que ces derniers ont regardé de haut ce qui provenait d'Aristote, de l'école et des Anciens, à tel point que même Hobbes devait écrire dans sa philosophie sur les éléments du corps qu'il n'avait jamais vu de grande utilité aux catégories ; et qu'Aristote avait entrepris un ordre des mots parce qu'il n'avait réussi avec les choses. Comme si les mots pouvaient être compris séparément des choses, et comme si on ignorait qu'Archytas de Tarente (avant même Aristote) était déjà avancé dans les catégories. En attendant, encore que j'approuve le plus et tout essai avec ces catégories communes, je reconnus cependant ensuite une autre manière d'ordonner les notions, qui permettait de pénétrer plus loin à l'intérieur des choses. Ce fut dans l'Art combinatoire paru en 1666, étant alors adolescent, <après avoir étudié> les Méthodes du droit mais sans me consacrer pleinement à ce méditations et à d'autres du même genre, et en particulier celle dont j'avais alors fait mention dans l'Art combinatoire au sujet d'une sorte d'Alphabet des pensées (de Alphabeto ut sic dicam cogitationum) qui puisse être dans tous nos raisonnements à peu près semblable, autant que la chose le permet, à ce que l'Algèbre est en mathématiques. Je

d'« appartenance » -ou l'inhésion-, permet de définir les constituants d'une proposition, tout en conservant un lien avec les choses elles-mêmes. C'est pourquoi le rapport d'inhérence peut concerner à la fois les « termes » de l'énonciation, mais encore les réalités énoncées. Définir l'inesse, c'est donc connaître un rapport adéquat, convenant, « inhérent » ou pas, entre les mots et les choses. Quand l'appartenance du prédicat au sujet concerne également l'être ou l'essence du sujet, alors, le rapport d'attribution est « par soi », nécessaire ; si ce rapport, au contraire, est disconvenant ou est empêché, alors la relation d'attribution sera accidentelle, ou « par accident ». Ce lien d'inhérence est précisé dans les *Seconds analytiques*, I, 4, 73a-b : « Sont par soi, en premier lieu les attributs qui appartiennent à l'essence d'un sujet: c'est ainsi qu'au triangle appartient la ligne, et à la ligne le point (...). En second lieu, ce sont les attributs contenus dans des sujets qui sont eux-mêmes compris dans la définition exprimant la nature de ces attributs : c'est ainsi que le rectiligne et le rond appartiennent à la ligne (...) et pour tous ces attributs la définition qui exprime leur nature contient le sujet -SLAOC-SAOT.008». Dans cet extrait, on voit que l'inhérence « essentielle », par soi, permet une définition. Le passage ne parle jamais de « vérité », mais on peut supposer que cette définition essentielle est le fondement d'une connaissance véritable ou d'un syllogisme démonstratif entraînant une science ou permettant d'obtenir une proposition vraie.

Ce critère de l'inhésion du prédicat au sujet permet de distinguer entre l'attribut par soi et l'accident<sup>76</sup>, et par extension à donner un « objet » à la science, tel que l'on puisse tenir un discours de vérité et vraiment « universel ». Comme le montre Thomas d'Aquin dans son commentaire des *Seconds analytiques* (128), l'universel ou l'attribut universel (καθόλου) est pris dans un sens plus restreint qui suppose « une certaine adaptation ou mise en rapport du prédicat avec le sujet » / « *quandam adaptationem vel aequationem praedicati ad subjectum* », de telle sorte qu'ils soient réciproques (cité par Tricot, dans la note 7 de sa traduction des *Seconds analytiques* d'Aristote, op. cit., p. 27, SLAOC+SAOT.008). Ainsi la proposition formée à partir d'attribut par soi entraîne l'universalité et la nécessité dans l'enchaînement des propositions du syllogisme.

Mais, par rapport au discours de Leibniz, qui non seulement assimile le principe de raison à l'inhésion conceptuelle formulée dans l'adage : « *Praedicatum inest subjecto* », mais encore qui identifie ces deux principes au fondement de toute vérité, logique et ontologique, il semble qu'il y a un écart très important avec Aristote qui n'utilise pas le principe de raison en relation avec le principe d'inhérence, et qui n'affirme pas aussi explicitement que Leibniz que l'inesse du prédicat dans le sujet est le fondement de toute vérité, même si on peut le déduire

---

réservais ces méditations pour ma vieillesse, si Dieu me l'accordait, et m'accordait forces et loisir. C'est ici que je rencontre ce que Ramus <a fait> par ailleurs, et c'est pourquoi je te l'écris, car il me semble pouvoir comprendre et améliorer les choses. »

<sup>76</sup> « De même, pour tous les autres attributs, ceux qui appartiennent comme nous l'avons indiqué à leurs sujets respectifs, je les appelle attributs par soi ; par contre, ceux qui n'appartiennent à leur sujet d'aucune des deux façons, je les appelle accidents : par exemple, musicien ou blanc pour l'animal (...). Ainsi donc, en ce qui concerne les objets de la science prise au sens propre, les attributs qui sont dits par soi, ou bien au sens qu'ils ont sont contenus en eux, ou bien au sens qu'ils sont contenus dans leurs sujets, sont à la fois par soi et nécessairement. » (*Organon*, IV, « Les seconds analytiques », op. cit., p. 27) Le critère de l'universalité et de la nécessité découle de la définition de l'attribut par soi : « J'appelle universel l'attribut qui appartient à tout sujet, par soi, et en tant que lui-même. Il en résulte que tous les attributs universels appartiennent nécessairement à leurs sujets. »

de sa logique des prédicats. C'est Leibniz qui crée ce rapprochement, et nous pouvons y voir une stratégie visant à intégrer la logique traditionnelle par le biais des deux grands principes leibniziens du raisonnement que sont le principe d'identité ou de contradiction et le principe de raison dans sa version logique.

Jean-Baptiste Rauzy le remarque, à propos de l'usage de la « subjectio » -et non de la « praedicatio »- dans la 4<sup>ème</sup> figure du syllogisme. Ce retour à une logique intensionnelle est propre à Leibniz ; mais si Leibniz la rapporte à Aristote, c'est pour se donner ainsi une caution, une « autorité » dans cette innovation : « Il y aurait ainsi, quant à la référence à Aristote relative à l'inessence, le résultat d'une stratégie de la citation relativement complexe. Leibniz a appris à connaître la philosophie et la logique dans un milieu dans lequel la nécessité d'un retour aux sources aristotéliennes était devenue une sorte de lieu commun. (...) La subjectio introduite en 1666 est devenue la pierre de touche d'une conception intensionnelle, faisant rétroactivement d'Aristote le précurseur de la logique nouvelle. La référence au Stagirite, pragmatiquement motivée par le climat du temps, serait ainsi restée philosophiquement accidentelle – la rémanence de développements anciens dans les textes de la maturité – si elle n'avait eu aussi une justification polémique vis-à-vis du nominalisme. Ce que la subjectio devait alors signifier devenait plus qu'une simple fidélité lexicale : l'orthodoxie d'une intuition profonde, selon laquelle le langage nous permet de connaître des choses parce qu'il exprime fidèlement les *noëmata*. C'est un simple terme technique que Leibniz emprunte à Aristote, mais c'est une position philosophique qu'il voudrait lui prêter en retour, un conceptualisme extrême, que l'algèbre des *Recherches Générales* portait avec elle et que les emprunts ultérieurs de la métaphysique à la dynamique nouvelle viendront sensiblement modérer. » (Jean-Baptiste Rauzy, *La doctrine leibnizienne de la vérité*, chapitre sur « L'autorité d'Aristote », pp.-172-176).

Notre hypothèse est que Leibniz a peut-être fait ce rapprochement, en relevant l'emploi combiné du principe de raison et du principe d'inhérence que propose Thomasius dans son commentaire de la règle de D. Stahl : « Nihil fit sine causa » (*Dilucidationes Stahlinae...* Disput. IV, Regl. IV, p. 127-128, SLAOC.182).<sup>77</sup> En effet, le prédicat d'un passage de la puissance à l'acte, c'est-à-dire le fait de « se produire » ne peut pas être contenu dans la notion ou le concept du sujet divin. Dieu ne « se produit » pas, comme nous l'avons déjà vu. La raison de cette erreur provient du mauvais rapport établi entre le sujet et le prédicat. Le *Manuel* de Scherzer (SLAOC.183), au titre XIX (*De Propositionibus*) de ses *Axiomata resoluta*, envisage la raison de la « disconvenance » par ce qu'il appelle un « terme aliénant » ou qui ne peut être en adhésion ou en inhésion avec le sujet prédiqué. Le principe est ainsi développé dans deux règles : « Règle IV. Il est requis à la vérité d'une proposition que tout ce qui est signifié sous le nom du prédicat (s'il n'est pas un terme aliénant) convienne avec le sujet. (...) Règle X. Il n'est pas requis à la vérité de la proposition que le prédicat convienne au sujet en fonction de tout ce qui est signifié ou bien impliqué dans le sujet, mais

---

<sup>77</sup> Traduction du passage cité ci-dessus : « N.4. J'ai dit d'abord : Tout être qui est dit 'se produire'. Or le vocable « se produire », qui, dans la règle elle-même, est posé dans le prédicat, doit également être rapporté au sujet, en sorte que les sujets soient tels qu'il leur soit permis d'être par leurs propres prédicats. De là on comprend que ce canon ne peut pas être appliqué à Dieu. Car se faire, c'est être porté du non-être à l'être, ou de l'être en puissance à l'être en acte, ce qui ne convient qu'au seul être créé, et au tout (et jusqu'à la forme elle-même d'après son propre mode, selon la thèse 7). »

il suffit que le prédicat convienne avec lui-même en fonction de quelque chose qui y est introduit par le prédicat lui-même. »<sup>78</sup>

Nous avons également relevé cette formule dans les traités médiévaux, en particulier inspirés de *Commentaires* de Thomas d'Aquin sur les *Sentences* de Pierre Lombard, où il exprime cette idée avec la formule « contingit » ou « convenit » au lieu de « inest » : « A la vérité de la proposition, il suffit que le prédicat convienne au sujet. »<sup>79</sup> (*Super Sent.*, lib.3, d.12, q.1, a.1, ad. 6).

Mais, si « l'inesse » n'est pris qu'en un sens logique, sans liaison avec la structure du réel, alors, la connexion entre le prédicat et le sujet est *absolument* nécessaire, et se réduit à ce que Arnauld appelait une « nécessité plus que fatale » (Arnauld au Landgrave Ernest de Hesse-Rheinfels, *Lettre* du 13 mars 1686, Le Roy, op. cit., p. 83), c'est-à-dire à une nécessité « géométrique » ou « métaphysique », pour reprendre les termes de Leibniz. Le « fondement réel » de cette connexion doit donc se trouver dans une *substance* (dans un sujet « métaphysique » et non pas seulement logique<sup>80</sup>), ou bien dans un « rapport » ou « raison » qui unit la notion ou idée du sujet et la notion du prédicat. C'est ce que Leibniz nomme alors la « notion complète »<sup>81</sup>, et elle est dite « suffisante », en tant qu'elle exprime tout ce qui s'est

---

<sup>78</sup>Citation du passage traduit ci-dessus : « Regula IV. Ad veritatem propositionis requiritur, ut omne id, quod significatur voce praedicati (si non sit terminus alienans) conveniat subjecto. (...) Regula X. Ad veritatem propositionis non requiritur, ut praedicatum conveniat subjecto secundum omne, id quod significatur aut implicatur in subjecto ; sed sufficit, si conveniat ipsi secundum aliquid, quod per ipsum importantur. »

<sup>79</sup> « Quia ad veritatem propositionis sufficit, quod praedicatum conveniat subjecto » (ibid. note 77). Ockham, dans la perspective nominaliste, distingue la prédication vraie de « l'inhérence réelle » : « De même que le prédicat se prédique du sujet, de même nous disons que le prédicat est dans le sujet (esse in subjecto), que le prédicat convient (convenire) au sujet et que le prédicat inhère (inhaerere) au sujet. Par là, il ne s'agit pas de considérer le prédicat comme inhérent réellement au sujet, à la manière dont la blancheur est inhérente au mur, mais toutes ces expressions signifient la même chose qu'être prédiqué (praedicari) et ne sont pas à comprendre autrement. En ce sens, on peut dire que les accidents qui constituent les neuf catégories autres que la substance sont dans la substance comme dans un sujet, non pas certes grâce à une inhérence réelle, comme beaucoup le pensent, mais grâce à une prédication vraie. » (Guillaume d'Ockham, *Somme de Logique*, I, 32, trad. Biard, p. 98).

<sup>80</sup> Voir Michel Fichant (« *De l'individuation à l'individualité universelle* » in *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*), par exemple, à propos de la notion d'individu, p. 151 : « ... Il ne s'agit plus de la totalité formée par la conjonction de la matière et de la forme, mais de la totalité des prédicats d'un sujet et des attributs, représentés par ces prédicats, de la substance qui répond au sujet [art. VIII du *Discours de métaphysique*] ... on y reconnaît indissociablement l'incorporation du logique dans le réel et la réalisation du logique dans l'ontologie. » Voir aussi Antonella Balestra (*Kontingente Wahrheiten. Ein Beitrag zur Leibnizschen Metaphysik der Substanz*, pp. 64-65), qui démontre que le problème de la réalité des « vérités possibles » suppose « l'existence » d'un sujet réel – et ce sujet « realissimum » ne peut être que Dieu, quand il s'agit des vérités éternelles -Cf. *Théodicée*- : « C'est à mon avis l'entendement Divin qui fait la réalité des Verités éternelles: quoique sa volonté n'y ait point de part. *Toute réalité doit être fondée dans quelque chose d'existant.* Il est vrai qu'un Athée peut être Geometre. Mais s'il n'y avoit point de Dieu, il n'y auroit point d'objet de la Geometrie. Et sans Dieu, non seulement il n'y auroit rien d'existant, mais il n'y auroit rien de possible. » (Nous soulignons, §. 184, GP. VI, pp. 226-227).

<sup>81</sup> Par exemple, in OCC.090- *Principium scientiae humanae* (Hiver 1685/86) : « ... Vera autem propositio est cujus praedicatum continetur in subjecto, vel generalius cujus consequens continetur in antecedente; ac proinde necesse est quandam inter notionum terminorum esse connexionem, sive fundamentum dari a parte rei ex quo ratio propositionis reddi, seu probatio a priori inveniri possit. (...)

Quodsi propositio sit contingens non est necessaria connexio, sed tempore variatur et ex supposito divino decreto, et libera voluntate pendet; eoque casu ratio quidem reddi potest semper ex natura rei, seu notionem terminorum (saltem ab eo qui omnia novit), cur id quod factum est potius factum quam non factum sit. Sed illa ratio inclinat tantum, necessitatem autem non imponit. Ex his sequitur Axioma maximi Usus ex quo pleraque in re physica et morali derivantur: Nihil evenire cujus ratio reddi non possit, cur sic potius quam aliter contigerit. Exempli causa inter totius Staticae fundamenta ponitur ab A B C Archimede duo pondera aequalia A et B et

passé, se passe et se passera dans le sujet existant. Michel Fichant a montré comment Leibniz a repris la tradition de *l'Ens completum* pour la réformer et la transformer de l'intérieur. L'évolution génétique du texte leibnizien nous permet de suivre avec précision toutes les étapes de cette transformation. La substance est d'abord assimilée à l'« Ens completum » (AK VI, 3, N.39. *Aufzeichnungen zur Metaphysik* (1676), p. 400), se trouve associée par la suite à un « *Terminus completus* » (AK VI, 4, N. 76 *Definitiones*, p. 306) ou encore à un « *Terminus singularis / substantiam singularem exprimens* », avant d'être finalement identifiée au « *Conceptus* » et à la « *Notio* » de la substance singulière, selon les modes de *l'inesse* (Voir l'article « De l'individuation à l'individualité universelle » §4, de l'ouvrage *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Puf, coll. « Epiméthée », 1998, p.148sq).

Pour Jean-Baptiste Rauzy<sup>82</sup>, le principe d'inhésion s'accorde, chez Leibniz comme chez les scolastiques, avec la théorie de la « vérité-correspondance », *adaequatio rei et intellectus*, plutôt qu'avec ce qu'il nomme la « vérité-cohérence » ou encore la « vérité critériologique ». Or, même si sur le plan épistémologique, est possible une doctrine de la « vérité-cohérence », « non-définitionnelle », selon laquelle une connaissance « vraie » des phénomènes -et également des idées, puisque la liaison des idées est le signe d'une démonstration – la raison n'étant rien d'autre que « l'enchaînement des vérités »-,<sup>83</sup> suppose leur *cohérence*, il semble pourtant que sur le plan de la théorie prédicative, la seule « critériologie », sans définition réelle, soit insuffisante pour rendre compte de la « doctrine de la vérité ». Citons ici les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (Livre IV, Chap. V, §.3) : « TH. Contentons-nous de chercher la vérité dans la correspondance des propositions qui sont dans l'esprit, avec les choses dont il s'agit. Il est vrai que j'ay attribué aussi la vérité aux idées en disant que les idées sont vraies ou fausses; mais alors je l'entends en effet de la vérité des

---

aequaliter a centro motus, C, distantia in aequilibrio esse, quod corollarium est hujus axiomatis nostri, nam si qua eveniret diversitas, utique aliqua reddi potest diversitatis ratio (per nostrum axioma) quod non potest fieri (ex hypothesi) cum omnia sese utrinque eodem modo habere ponantur; itaque nec diversa inde consequi possunt. (...) Si qua notio sit completa, seu talis, ut ex ea ratio [reddi] possit omnium praedicatorum ejusdem subjecti cui tribui potest haec notio, erit notio Substantiae individualis et contra. Nam substantia individualis est subjectum quod alteri subjecto non inest, alia autem insunt ipsi, itaque praedicata omnia ejusdem subjecti, sunt omnia praedicata ejusdem substantiae individualis; eorum ergo ratio reddi potest ex notione substantiae individualis, eaque sola ut ex axioma 2do manifestum est. Itaque notio quae hoc praestat utique ipsius substantiae individualis notio est. » (AK VI, 4, N.157, pp. 670-672).

Dans sa correspondance avec Arnauld (OCC.094), en écho au *Discours de Métaphysique*, Leibniz rattache l'idée de notion complète à celle de raison a priori à rendre pour établir une vérité. Leibniz, dans ses *Remarques* de juin 1686 sur la lettre de M. Arnauld (de mai 1686), prend l'exemple d'Adam : « Car tous les predicats d'Adam dependent d'autres predicats du même Adam, ou n'en dependent point. Mettant donc à part ceux qui dependent d'autres, on n'a qu'à prendre ensemble tous les predicats primitifs, pour former la notion complete d'Adam suffisante à en deduire tout ce qui luy doit jamais arriver, autant qu'il faut pour en pouvoir rendre raison. Il est manifeste que Dieu peut inventer et même conçoit effectivement une telle notion suffisante pour rendre raison de tous les phenomenes appartenans à Adam; mais il n'est pas moins manifeste qu'elle est possible en elle-même. » (AK II, 2, N.11, p. 50 sq. ou GP II p. 46).

<sup>82</sup> Cf. *La doctrine leibnizienne de la vérité : aspects logiques et ontologiques*, Vrin, 2001, par exemple pp.34-39.

<sup>83</sup> Cf. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Liv. II, chap. XXI, GP V, p. 185 [autre définition en IV. Xvii – « De la raison », GP V, p. 457 : « [§1.] TH. La Raison est la verité connue dont la *liaison* avec une autre moins connue fait donner nostre assentiment à la derniere. Mais particulièrement et par excellence on l'appelle Raison, si c'est la *cause* non seulement de nostre jugement, mais encor *de la verité même*, ce qu'on appelle aussi *Raison à priori*, et la cause dans les choses repond à la raison dans les verités. (...) Enfin la faculté qui s'apperçoit de cette *liaison des verités*, ou la faculté de raisonner, est aussi appellée Raison, et c'est le sens que vous employés icy » - nous soulignons] ; et *Essais de Théodicée*, Discours, art. 1, GP VI, p. 49.

propositions, qui affirment la possibilité de l'objet de l'Idée. Et dans ce même sens on peut dire encore qu'un Estre est vrai, c'est à dire la proposition, qui affirme son existence actuelle ou du moins possible. » (GP V, p. 378).

Il semble pourtant que le véritable point de vue pour définir les vérités nécessaires soient non dans la prédication ou la subjection, mais dans la considération des Idées ou Essences qui se trouvent dans l'entendement divin lui-même : « ... Ces vérités nécessaires contiennent la raison déterminante et le principe régulateur des existences mêmes, et en un mot les loix de l'Univers. Ainsi ces vérités nécessaires, étant antérieures aux Existences des Estres contingens, il faut bien qu'elles soient fondées dans l'existence d'une substance nécessaire. C'est là où je trouve l'original des idées et des vérités qui sont gravées dans nos ames, non pas en forme de propositions, mais comme des sources dont l'application et les occasions feront naître des énonciations actuelles. » (Liv. IV, Chap. XI, §. 10, GP V, p.427).

Mais la vérité ne peut pas toujours être dérivée de la source divine, si bien que le guide de la logique propositionnelle reste encore le moyen de démonstration formelle le plus accessible à l'homme, et l'outil syllogistique d'Aristote est aux yeux de Leibniz le moyen le plus sûr (à condition de l'utiliser à partir des deux grands principes du raisonnement) de parvenir à un raisonnement vrai.

### I.3. LA RECEPTION DE LA TRADITION STOÏCIENNE.

Leibniz a lu, dans sa jeunesse, les débats autour du labyrinthe de la liberté et de la nécessité, et il a dû donc avoir sous les yeux les traités des Stoïciens sur la Providence et sur le Destin. Faute d'avoir pu trouver des prises de notes, ou d'avoir pu relever des « Marginalia sur les exemplaires lus par le jeune Leibniz dans la Bibliothèque paternelle prouvant la lecture de ces œuvres, nous devons utiliser des indications postérieures pour reconstituer la connaissance que Leibniz a eue de ces auteurs et de leurs thèses, en particulier des éléments développés dans les *Essais de Théodicée* à partir des articles du *Dictionnaire* de Bayle.

Pour autant, dès les premiers écrits de Leibniz, les grands « lieux » du débat Stoïcien sont identifiés, à savoir les paradoxes de Diodore ou encore le « syllogisme paresseux »<sup>84</sup>. Cela nous permet d'affirmer que Leibniz connaît les principales thèses du Stoïcisme *De facto*. Reste à déterminer quel rôle les deux grands « principes du raisonnement », pour reprendre

---

<sup>84</sup> En ce qui concerne le « λόγος ἀεργός » (Raison paresseuse) les textes comme ceux du *Von der Almacht*, ou encore de la *Confessio Philosophi*, suffisent à montrer que Leibniz avait approfondi le problème. Nous le retrouvons également dans les textes de la dernière période, par exemple dans les *Essais de Théodicée* : « Les hommes presque de tout temps ont été troublés par un sophisme, que les Anciens appelloient la Raison paresseuse, parce qu'il alloit à ne rien faire, ou du moins à n'avoir soin de rien, et à ne suivre que le penchant des plaisirs presens. Car, disoit-on, si l'avenir est nécessaire, ce qui doit arriver arrivera, quoique je puisse faire. Or l'avenir (disoit-on) est nécessaire, soit parce que la Divinité prévoit tout, et le préétablit même, en gouvernant toutes les choses de l'univers; soit parce que tout arrive nécessairement, par l'enchaînement des causes; soit enfin par la nature même de la vérité, qui est déterminée dans les énonciations qu'on peut former sur les evenemens futurs, comme elle l'est dans toutes les autres énonciations, puisque l'énonciation doit toujours estre vraie ou fausse en elle même, quoique nous ne connoissions pas toujours ce qui en est. Et toutes ces raisons de détermination qui paroissent différentes, concourent enfin comme des lignes à un même centre, car il y a une vérité dans l'évenement futur, qui est prédéterminée par les causes, et Dieu la préétablit en établissant les causes. » (GP VI, p. 30). Pour ce qui concerne les paradoxes de Diodore de Mégare, voir *Essais de Théodicée*, § 170 et sq. (GP VI, p.213 et sq).

les termes de Salomon Gesner (dans son *Commentaire du De fato* de Cicéron), à savoir « l'axioma physicum », « *nihil fit sine causa* », et « l'axioma logicum », « *Impossibile est idem simul esse et non esse* » et le même principe appliqué aux propositions vraies : « *omne quod enunciatur aut verum esse aut falsum* », ont joué dans la définition et l'évolution du principe de raison leibnizien.

Ce qui est certain, c'est que le « Fatum Stoicum »<sup>85</sup> a un sens ambivalent chez Leibniz et dans la tradition. Il représente à la fois l'image du nécessitarisme absolu qui détruit toute liberté et qu'il faut donc rejeter ou éviter, et en même temps l'image d'une philosophie qui pourrait être amendée et avec laquelle il faut discuter, en particulier quand il s'agit de Stoïciens modérés qui défendent simplement la « prédétermination » et non pas « une nécessité plus que fatale », pour reprendre les mots d'Arnauld contre Leibniz. C'est cette figure d'un fatalisme modéré, d'un « milieu » de Chrysippe qui a conduit Leibniz à réhabiliter ou à intégrer la philosophie Stoïcienne et sûrement à reformuler l'« axiome physique » du principe de raison en un sens plus métaphysique, compatible avec le principe du meilleur.

### I.3.1. Le débat sur l'*axioma physicum* des Stoïciens dans le *De fato* de Cicéron.

La ligne principale de transmission des formules du principe de raison a pour origine le débat sur le « de fato ».

Dans le « *De fato* », Cicéron, quoiqu'Académicien, a donné de larges extraits des raisonnements et des doctrines des Stoïciens, en particulier lorsque Carnéade<sup>86</sup> et les Académiciens ont voulu réfuter la nécessité fatale de Chrysippe et des Stoïciens, mais encore lorsqu'Epicure et les Epicuriens ont forgé de nouveaux principes pour s'opposer aux deux grands « axiomes » des Stoïciens, à savoir « l'axiome logique » de la non contradiction et « l'axiome physique » de la nécessité de l'ordre causal. Nous avons par ailleurs mentionné

---

<sup>85</sup> *Essais de Théodicée* : « L'Idée mal entendue de la nécessité, estant employée dans la pratique, a fait naistre ce que j'appelle Fatum Mahumetanum, le destin à la Turquie, parce qu'on impute aux Turcs de ne pas éviter les dangers et de ne pas même quitter les lieux infectés de la peste, sur des raisonnemens semblables à ceux qu'on vient de rapporter. Car ce qu'on appelle Fatum Stoicum n'estoit pas si noir qu'on le fait: il ne detournoit pas les hommes du soin de leur affaires, mais il tendoit à leur donner la tranquillité à l'égard des evenemens, par la consideration de la nécessité, qui rend nos soucis et nos chagrins inutiles: en quoy ces Philosophes ne s'eloignoient pas entierement de la doctrine de Nostre Seigneur, qui dissuade ces soucis par rapport au lendemain, en les comparant avec les peines inutiles que se donneroit un homme qui travailleroit à agrandir sa taille.

Il est vray que les enseignemens des Stoïciens (et peutestre aussi de quelques Philosophes celebres de nostre temps) se bornans à cette nécessité pretendue, ne peuvent donner qu'une Patience forcée; au lieu que Nostre Seigneur inspire des pensées plus sublimes, et nous apprend même le moyen d'avoir du contentement, lorsqu'il nous assure que Dieu, parfaitement bon et sage, ayant soin de tout, jusqu'à ne point negliger un cheveu de nostre tête, nostre confiance en luy doit estre entiere: de sorte que nous verrions, si nous estions capables de le comprendre, qu'il n'y a pas même moyen de souhaiter rien de meilleur (tant absolument que pour nous) que ce qu'il fait. C'est comme si l'on disoit aux hommes: Faites vostre devoir, et soyés contents de ce qui en arrivera, non seulement parce que vous ne sauriés resister à la providence Divine, ou à la nature des choses (ce qui peut suffire pour estre tranquille, et non pas pour estre content), mais encor parce que vous avés à faire à un bon maistre. Et c'est ce qu'on peut appeller Fatum Christianum. » (GP VI, p. 31).

<sup>86</sup> Voir les extraits, in SLAOC.11, eux-mêmes tirés de Cicéron, in SLAOC.12.

dans notre « Tableau des sources », les autres « lieux » Stoïciens»,<sup>87</sup> et le prolongement de ce débat entre les Aristotéliens et les Néoplatoniciens. En effet, Alexandre d'Aphrodise, comme Aristote (dans le *De interpretatione*, livre II de l'*Organon*, chapitre 9), a reconnu l'existence de possibles qui ne seraient pas nécessairement réalisés, mais dont la contingence rendrait les événements futurs imprévisibles, même à Dieu. Or, un tel concept, garantissant la liberté du fatalisme absolu, risquait cependant de nier toute Providence. C'est pourquoi les Néoplatoniciens d'abord ont semblé prendre le parti des Stoïciens en défendant un « fatum », non pas aveugle ou d'une nécessité absolue, mais conforme à la Sagesse d'un Dieu Provident. C'est la thèse de Plotin, puis de Proclus, dont nous avons déjà mentionné la proximité avec Leibniz quant à l'idée d'un ordre « bon », conforme à la « loi du meilleur ». Par la suite, les Pères de l'Eglise ont traduit cette idée dans le vocabulaire théologique de la Providence d'un Dieu personnel, créateur et médiateur du Salut par le Christ, Verbe et Sagesse du Père.

Les Stoïciens n'ont pas reconnu de Dieu personnel et n'ont pas réussi à dégager Dieu de la responsabilité du mal, puisqu'ils ont dû trouver dans la seule matière l'explication de l'existence du mal. Mais, par opposition, les Epicuriens ont fait de la matière le centre de la vie de l'homme, donnant par la déclinaison des atomes, l'origine de la production du monde et donc de l'âme humaine et des actes de liberté imputables à l'homme, et innocentant les Dieux de tout mal, en choisissant la solution radicale de ne pas les associer aux cours du monde, c'est-à-dire en refusant tout concours divin et toute Providence. Entre ces deux extrêmes, le concours d'une nécessité aveugle au mal par la matière chez les Stoïciens et l'absence de toute Providence divine chez les Epicuriens, Leibniz a dû chercher un « milieu », et s'est inspiré en cela de la démarche de Stoïciens comme Chrysippe, qui ont voulu concilier la liberté de l'homme, l'existence du mal et la Providence et la Prescience d'un Dieu « bon » et « sage ».

Pour les Stoïciens, il n'y a certes que Dieu et la matière comme le rappelait Sénèque (op. cit.) ; mais cette double causalité, divine et naturelle, structure les trois dimensions de la philosophie stoïcienne. Dans l'ordre moral ou éthique, il s'agit pour l'agent rationnel de « suivre la nature », c'est-à-dire de s'y conformer par le rapport que la raison fait entre la loi morale et la loi naturelle ; dans l'ordre physique, c'est l'enchaînement de la cause et des effets par une loi nécessaire qui fait l'explication des phénomènes naturels et des événements selon l'ordre du destin ; et enfin, dans l'ordre logique, il s'agit de suivre la raison et l'enchaînement des vérités selon les principes de la nécessité du principe et du conséquent, selon l'identité ou la non-contradiction.

Le résumé de la doctrine Stoïcienne est accompli par un commentateur du *De fato* de Cicéron par Salomon Gesner (*M.T.Ciceronis liber De fato commentatione*, Wittemberg, 1594). Malheureusement, Leibniz ne le cite pas et ne dit pas avoir utilisé son édition du texte de Cicéron. Comme nous l'avons précisé ci-dessus, Gesner réduit les principes ou axiomes des Stoïciens à deux éléments ou deux « principes du raisonnement », *l'axioma physicum* et

---

<sup>87</sup> Par exemple : Plutarque (46-125), °°*De fato* (Περὶ εἰμαρμένης SLAOC.026) et *Sur l'E de Delphes* (SLAO+SAOC.025) ; Alexandre d'Aphrodise (125-215), *De Fato* (Περὶ εἰμαρμένης SLA+SAOC.034) ; Sirenius, Julius (mort à Bologne en 1593), *De Fato* (SAOC.146) ; Juste Lipse (1547-1606), *Physiologiae Stoicorum liber* (SLAOC.148) et Gesner, Salomon (1559-1605), *M.T. Ciceronis liber De fato commentatione* (SAOC.154), que nous développons plus longuement.

*l'axioma logicum*, en montrant symétriquement l'opposition systématique des Epicuriens : «... En effet, Epicure voyant les Stoïciens utiliser deux principes : l'un, *que rien se fait sans cause*, l'autre, *que toute énonciation est soit vraie, soit fausse*, les nia purement et simplement, l'un et l'autre »<sup>88</sup>. Cette insistance nous a paru très significative de l'atmosphère des Universités allemandes de la fin du 16<sup>ème</sup> siècle. Par la suite, Juste Lipse tentera de montrer comment concilier le Stoïcisme avec la pensée Chrétienne, non pas seulement du point de vue de la morale, mais également du point de vue de la « Physiologie » où le principe de causalité s'apparente au principe de raison et au principe du meilleur<sup>89</sup>. Ce geste est tout à fait révélateur des sources qui ont pu conduire Leibniz à établir le principe de contradiction et le principe de raison comme ses deux grands principes de raisonnement dans son propre système.

A notre connaissance, Salomon Gesner est le premier à conjoindre aussi systématiquement ces deux éléments de la doctrine physique et logique des Stoïciens pour en faire deux « principes » ou « axiomes ». L'argumentation stoïcienne se situe en effet toujours dans une réponse à des critiques, qu'elles viennent des Epicuriens, des Péripatéticiens ou des Académiciens, représentés par Carnéade et Cicéron lui-même. Gesner expose systématiquement tous les arguments « pro et contra ».

Ainsi, quand Epicure affirme qu'une proposition peut être à la fois vraie et fausse, les Stoïciens répliquent que « toute énonciation est soit vraie, soit fausse », conformément au principe de contradiction. De la même façon, quand la physique atomiste des Epicuriens associe la nécessité naturelle à un pur hasard, ou à la « déclinaison » des atomes, sans cause ni raison, les Stoïciens répliquent en montrant le caractère rationnel et prédéterminé de cette nécessité : c'est la formulation logique, physique et métaphysique du principe de raison. Sur le plan physique, le principe de raison s'apparente au pur déterminisme causal : « *Omnia fato et causis antecedentibus fieri* », tout se fait par une nécessité fatale et par des causes

---

<sup>88</sup> Citation du passage traduit ci-dessus : Gesner, *De fato commentatione...* p. 160 : « Cum enim Epicurus videret Stoicos uti duobus principiis : Uno : *Nihil fieri absque causa* : altero : *Omne enunciatum aut verum, aut falsum esse* : utrumque principium simpliciter negavit. » (Nous soulignons la mention des deux « principes » - SAOC.154-)

<sup>89</sup> Juste Lipse ou Justus Lipsius (1547-1606), SLAOC.148- *Physiologiae Stoicorum liber*, Livre I, Dissertatio 11. Denique Deum Providum et curatorem omnium esse, atque etiam singulorum. Qui aliter, rejecti, p. 26 : « Ita enim et Platonici, et nostri, omnia minima, maxima, Providentiae subijci : *nec sine ratione, quamvis subita, accidere* [Sénèque, *De providentia* cap. I, §3]. Nihil est a casu, ubi casus maxime apparet : sed occultum aliquid divini consilii est, quo diriguntur » (Dissertation 11 [que Dieu est Provident et qu'il prend soin de toutes choses et même des choses singulières ; et à propos de ceux qui autrement le rejettent] « En effet, et les platoniciens, et nos auteurs, soumettent tout à la providence, les plus petites choses comme les plus grandes. *Rien n'arrive sans raison, même l'imprévu* [(SLAO+SAOC.020) édition des « *Œuvres complètes* » de Sénèque p. 508]. Rien ne vient du hasard, là où le hasard paraît le plus : mais il y a dans le conseil divin quelque chose de caché qui le commande. » (J. Lagrée, *Juste Lipse, la restauration du Stoïcisme*, p. 69 et p. 241). A ce sujet, Jacqueline Lagrée présente « l'ordre de l'univers » selon les Stoïciens à partir de la formule du principe de raison, tirée de Sénèque dans son ouvrage *sur la Providence* cité par Juste Lipse : « La théorie des principes a donc bien une fonction explicative et fondatrice. Parce que le premier principe, Dieu ou principe agent, n'est autre que la Raison ou le feu spermatique, l'explication par le principe est aussi une justification du fondement : d'où l'affirmation destinée à une longue fortune, *nihil est sine ratione*. [Suit notre citation]. La théorie des principes débouche donc directement sur la théologie qui, elle-même, justifie l'intelligibilité du réel. Si Dieu est raison, λόγος, et si rien n'est sans raison, alors même l'insolite et l'inattendu (de nouvelles terres, de nouvelles étoiles, des terres qui disparaissent) doivent avoir une explication selon les lois universelles et constantes de la nature. » (*Le néostoïcisme : une philosophie par gros temps*, p. 41).

antécédentes (Cicéron présentant la doctrine de Chrysippe, in *De Fato*, XVIII, § 41)<sup>90</sup>. Or le domaine de ce *fatum* (εἰμαρμένη en grec) est à la fois celui de la nature ou de la matière physique, celui de la raison au sens de la Providence (προνοία en grec), et celui d'une nécessité logique absolue. De là, l'ambiguïté de l'héritage de cet axiome Stoïcien, *Nihil est sine antegressis causis* que l'on peut lire comme un déterminisme physique, logique ou providentiel.

Il est à noter que, Cicéron et Gesner emploient le vocabulaire de la « cause » pour parler des Stoïciens, mais très rarement celui de la raison, la formule classique « *Nihil est sine ratione* »<sup>91</sup> n'étant pas employée telle quelle par les Stoïciens, mais par Cicéron dans d'autres ouvrages, qui peuvent malgré tout renvoyer aux discussions des Stoïciens, ainsi que par Sénèque, dans le *de Providentia* (comme nous l'avons vu dans la citation de Juste Lipse et dans la traduction de Jacqueline Lagrée en note ci-dessus).

Gesner situe toujours le principe causal dans le contexte « physique » et déterministe de l'explication des événements de la nature. Dans le débat avec les Epicuriens tout d'abord, il montre l'incohérence de l'argument des Epicuriens. Ces derniers croient que le « principe physique : rien ne se fait sans cause / nihil fit sine causa » détruit la liberté humaine et ils cherchent donc à le supprimer en posant que la production des événements a lieu par le hasard de la déclinaison des atomes. Or, l'introduction d'un tel mouvement arbitraire, sans rime ni raison, contredit tous les principes des Physiciens, qu'ils soient Stoïciens ou Péripatéticiens, dans la mesure où ce mouvement suppose que quelque chose viendrait du néant ou, ce qui revient au même, n'aurait pas de cause. Cet argument est d'autant plus « absurde » que les Epicuriens eux-mêmes revendiquent l'étiologie en physique et adoptent le principe « ex nihilo nihil fit » pour dénoncer les fausses explications de la nature. C'est donc contre toute la physique et contre tous les Physiciens que l'on se heurte quand on veut supprimer « l'axioma physicum » « *Rien ne se fait sans cause* ».

Ainsi nous trouvons ce commentaire de Gesner dans la seconde partie, -où sont exposés les paradoxes de Diodore Chronos<sup>92</sup>, et ceux de la « raison paresseuse »- du *De Fato*

---

<sup>90</sup> Nous commenterons plus loin les occurrences liées aux arguments spécifiques de Chrysippe (*Essais de Théodicée*, GP VI, pp. 329-330). Voir SLAOC.12 pour Cicéron et SLAOC.10 pour Chrysippe.

<sup>91</sup> A notre connaissance, Cicéron est le premier à l'utiliser en latin. Nous trouvons dans la thèse de doctorat de Bärbel Platz intitulée « *Fatum et Libertas ; Untersuchungen zu Leibniz' Theodizee und verwandten Schriften sowie Ciceros De fato* » (Köln, 1973) un chapitre où le principe de Chrysippe est formulé par la causalité, alors que celui de Cicéron et de Carnéade est formulé par la raison : « *Nihil est sine ratione.* » (p. 37sq)

<sup>92</sup> Il s'agit d'un des lieux de la dispute entre Stoïciens et Péripatéticiens, puisqu'Aristote a cherché à résoudre les paradoxes de Diodore dans le *De interpretatione* en montrant que les futurs sont contingents, sans qu'on puisse leur assigner une vérité déterminée. C'est la thèse que défend à son tour Alexandre d'Aphrodise et qu'il emploie pour s'opposer aux thèses des Stoïciens, et à celles de Chrysippe en particulier. Or, nous avons trouvé un passage du *De fato* (SAOC.146- *De Fato, libri novem. In eosdem libros Periochae, cum rerum, et verborum insignium indice locupletissimo*) chez Julius Sirenus expliquant en quoi le principe *Nihil fit sine causa* (ou que « *toutes les choses se font par des causes antécédentes* »), dont se sert Chrysippe dans sa polémique, résiste aux apories de ce paradoxe, à condition de le vider de tout contenu nécessitariste, comme l'a remarqué Alexandre d'Aphrodise. Dans le chapitre consacré à la critique de Chrysippe par Alexandre d'Aphrodise (Livre VI, chapitre VII, f. 94 et sq. : *Ad secundam pro Stoicis rationem, quae fuit Chrysippi ; et ex philosopho, et ex theologo respondetur. Et argumentum Chrysippi nullum esse declaratur.* » / « [A la seconde raison – celle de Chrysippe - en faveur des Stoïciens ; ce qui a été répondu par les philosophes et les théologiens ; et comment l'argument de Chrysippe a été déclaré nul [par Alexandre] », Sirenus montre comment on doit conserver ce principe, en tâchant d'éviter de tomber dans une « nécessité inévitable » ou fatale : « Nous répondons donc à cet argument que tout se fait à

(sous la Rubrique : « Epicure supprime le principe physique : *rien ne se fait sans cause* ») : « Voici l'échappatoire d'Epicure dans laquelle se trouvent deux choses insolubles, choses qu'Epicure ne peut expliquer, mais qui impliquent des absurdités – ce qui est évident par ce qui suit : Premièrement, parce qu'il dit en effet que cette déclinaison se fait sans cause et qu'une fois cet axiome supprimé le principe physique « rien ne se fait de rien » est supprimé. En effet, si quelque chose se fait sans cause, ou bien si quelque chose se fait soit sans cause efficiente, soit sans matière, soit sans forme, soit sans fin, et qu'on le dise de chaque cause, cela est absurde et aucun physicien ne le concède. A propos de la cause efficiente, ils [les

---

partir de quelque cause antécédente un bien aussi par quelque ordre des causes, comme nous l'avons accordé plus haut avec les Philosophes et tous les Théologiens. En effet, nous ne le prouvons pas seulement dans ce passage où Alexandre d'Aphrodise (livre *Sur le Destin*, chapitre VII) semble l'avoir nié, alors que non seulement Chrysippe, mais encore tous les Philosophes et les Théologiens sont d'opinion (comme nous l'avons dit) que tout se réalise par des causes précédentes. Cicéron au livre second du *De la Divination* a souscrit à la proposition, en disant : « En effet, tout ce qui naît quel qu'il soit a nécessairement une cause par nature ». Et un peu plus loin : « Il faut que cela soit exploré, à savoir que rien n'a pu se faire sans cause ». Plotin, dans le début du livre *de Fato* avertit « qu'on ne doit admettre en aucune façon que quelque chose se fasse sans cause ». Platon, dans le *Timée*, dit que *tout ce qui est engendré est nécessairement engendré par quelque cause, mais qu'il est impossible que quelque chose naisse sans cause*. Saint Augustin, au livre premier *Sur l'Ordre*, dit, au chapitre 4 : « Je ne sais pas comment l'esprit ignore que rien ne se fait sans cause ». Au livre de *Job* (V, 6) : *Rien ne se fait sur terre sans cause*, Boèce a démontré doctement et copieusement la première prose du livre V de la *Consolation* en ces termes : « Il ne combat pas moins le fait qu'en raison de la nature des choses, rien ne se fait sans cause que le fait que de rien, rien ne se fait – ce que tous les Physiciens ont toujours nié. » Au livre premier de *l'Art de soigner*, Galien dit que « Rien ne se fait sans cause est un axiome indémontrable ». Mais si nous admettons ce discours avec les philosophes (comme nous l'avons dit) et avec tous les théologiens, nous soutenons que chaque chose se fait à partir des causes antécédentes et d'un complexe de causes ; mais nous ne pensons pas que chaque chose se fait pas une nécessité inévitable, comme c'est d'ailleurs avec justesse que de nombreux Physiciens et tous les Théologiens avisés ne le pensent pas ; puisqu'à partir de la première cause ou aussi de la connexion des choses, la chose suivante ne suit pas par une nécessité inévitable. D'où il est nécessaire de jeter à terre l'argument de Diodore. En effet, comme il l'a dit et déclaré abondamment au troisième livre [du *De fato* d'Alexandre d'Aphrodise], on ne conclut pas l'effet de la cause pour ces choses qui se font soit par art, soit par nature ; mais au contraire on conclut la cause de l'effet. Si donc cette connexion de causes est prise au sens que lui donne Chrysippe, c'est-à-dire qu'on infère l'effet à partir de la cause comme ce qui est produit par sa propre cause par une nécessité inévitable, alors on ne doit nullement suivre Chrysippe quand il dit que chaque chose se fait par des causes antécédentes. » / « Ad hoc igitur argumentum respondemus ; adque quodlibet, ex antecedente aliqua causa, vel etiam ex aliquo causarum ordine, fieri, cum Philosophis et Theologis omnibus, ultro concedimus. Non enim probamus, in hoc loco, Alex. Aphrod. qui in lib. *De Fato* cap. VII., visus est hoc negasse, quod non Chrysippus tantum, et Stoici, sed omnes (ut diximus) sentiunt Philosophi, et Theologi : omnia videlicet ex antejactis causis proficisci. Cicero lib. Secundo *De Divinatione* subscripsit propositioni (inquiens) « quicquid enim oritur quaecunque est ; causam habeat a natura necesse est ». Et paulo post. « Illud exploratum habeto ; nihil fieri potuisse sine causa. ». Plotinus in principio lib. *De Fato*, admonet, « ut fieri aliquid sine causa, nullo modo debeamus admittere ». Plato in *Timaeo*. « Quicquid (ait) gignitur, ex aliqua causa necessario gignitur, sine causa vero oriri quidquam, impossibile est ». B. Augustinus libro primo *De Ordine* cap. IV. « Nescio (inquit) quomodo animum non latet ; nihil fieri sine causa. » *Job* cap. V. « Nihil in terra sine causa fit ». « Nec minus cum rerum naturae ratione fieri quidpiam sine causa pugnat (ut docte et copiose prosa prima libri quinti de *Consol. Philos.* demonstravit Boethius) quam ex nihilo aliquid fieri, quod Physici omnes semper negaverunt ». Galenus libro primo *Methodi medendi* cap. VII. « Nihil absque causa fieri, axioma (inquit) est indemonstrabile ». Verum et si cum philosophis (ut diximus) et Theologis omnibus, proloquium istud admittamus, ex antegressisque causis et causarum complicationibus, fieri unumquodque afferamus ; non tamen inevitabili necessitate, unumquodque fieri, cum Physicis plurimus et omnibus cordatis Theologis, recte putamus. Quoniam ex priore causa aut etiam connexione, inevitabili necessitate, posterius non sequitur. Unde necessum est, ut argumentum Diodori prostratum jaceat. Ut enim libro tertio dictum et fuse declaratum fuit ; in his, quae vel natura, vel arte fiunt, non colligitur effectus ex causa ; sed contra, causa ex effectu. Si igitur connexus ille causarum, in eo sensu sumatur, in quo, illum [f. 95 R°] sumpsit Chrysippus ; ita ut ex causa inferre liceat effectum tanquam qui a sua causa, inevitabili necessitate, producat ; nullo modo acquiescendum est Chrysippo dicenti ; unum quodque ex antegressa causa fieri. »

Physiciens] disent que *rien ne se meut sans quelque chose de mouvant*. A propos de la matière : *rien ne se fait de rien*. De la fin : *Dieu et la nature ne font rien en vain*. Mais sans forme, comment quelque chose pourrait-il être fait, puisque celle-ci donne l'être de la chose ? Or, tous les physiciens utilisent ce principe, *Du néant rien ne se fait*, comme le montre Aristote, dans le premier livre de la *Physique* et le *Traité de la Génération* : mais Epicure lui-même l'inculque, en le mettant toujours dans la bouche de Lucrece : *Le premier principe qu'elle nous enseigne est celui-ci : la Divinité même ne peut tirer l'être du néant.* »<sup>93</sup>

Ce commentaire, quoique schématique, a le mérite de poser la perspective scientifique de la dispute physique, et surtout de montrer, une nouvelle fois, l'inscription du principe de raison dans les quatre sens de la cause définis par la tradition aristotélicienne et par la suite par la scolastique. A la cause efficiente, correspond la règle du mouvement : « *rien ne se meut sans quelque chose de mouvant* » ; à la cause matérielle correspond l'axiome principal des Physiciens : « *rien ne se fait de rien* » ; à la cause finale correspond un adage que nous avons déjà commenté chez Aristote et qui intègre la dimension théologique, Dieu, à la stricte étude déterministe de la nature : « *Dieu et la nature ne font rien en vain* » ; à la cause formelle enfin correspond l'adage selon lequel « *forma dat esse rei* », la forme donne l'être de la chose. Or, cette dernière formule peut s'entendre des événements de la nature, mais correspond plus sûrement à un principe de métaphysique commun à Aristote et à Platon, mais qu'on ne retrouve pas tel quel chez les Stoïciens. Ainsi, le commentaire de Gesner ouvre le texte de Cicéron à tous les horizons de la polémique, et inscrit résolument la version causale du principe de raison dans la perspective scolastique d'une étude « de causa et causato » où l'axiome « *nihil fit sine causa* » sert de règle philosophique, pour passer de la physique à la métaphysique, comme Leibniz le fera lui-même par la suite.

La relation de l'axiome Stoïcien avec les axiomes des traités de *Physique* d'Aristote est confirmée par Gesner, qui cite un raisonnement d'Alexandre d'Aphrodise reconnaissant explicitement la formule « *Nihil fit sine causa* », et l'expliquant non pas par des causes externes à la chose comme le font les Stoïciens, mais par des causes internes, se trouvant dans les propriétés des choses elles-mêmes. Le passage d'Alexandre d'Aphrodise est ainsi retranscrit par Gesner : « ... à savoir que toutes les choses dans le monde sont reliées entre

---

<sup>93</sup>Gesner, in *Commentatione De Fato Ciceronis*, op. cit., p. 162 : [« Epicurus tollit principium physicum : *nihil fit sine causa* »] « Hoc est effugium Epicuri, in quo duae insunt res inenodabiles : quas ipse Epicurus explicare non potest, sed absurdis implicantur, id quod ita patet : Primo enim quod dicit, declinationem illam fieri absque causa, quo axiomatico sublato tollitur principium physicum : ex nihilo nihil fit. Si enim aliquid fit absque causa, vel fit absque efficiente, vel materia, vel forma, vel fine, et de quacunque causa dicatur, est absurdum, quod nullus physicus concedit. De efficiente enim dicunt, nihil moveri absque movente. De materia : nihil fieri ex nihilo. De fine : Deus et natura nihil facit frustra. Absque forma vero quomodo [p. 163] quid potest fieri ? Cum illa det esse rei ? Omnes autem physicos isto principio uti, Ex nihilo nihil fit, ex primo libro Physicorum et primo de generatione manifestum est: ipse vero etiam Epicurus id inculcat, ut videre est apud Lucretium, qui semper in ore habet : *Principium hinc cujus nobis exordia sumet. Nullam rem e nihilo gigni divinitus unquam. Quam sententiam multis etiam argumentis confirmat.* » De la même façon, le parallélisme entre *Nihil fit sine causa* et *Ex nihilo nihil fit* est repris, p. 45 : « Simile autem dicunt esse et similiter impossibile, ut aliquid fiat absque causa, ac si dicatur, ex non ente aliquid fieri. » / « Or, ils [les Stoïciens] disent de la même façon qu'il est également impossible que quelque chose se fasse sans cause que si l'on disait que quelque chose se fasse à partir de rien. »

elles de façon très serrée telle que n'importe quel antécédent soit la cause de n'importe quel conséquent, et qu'assurément l'autre antécédent s'ensuive nécessairement et que sans cela quelque chose se fasse sans cause, ce qui est aussi absurde que si l'on disait que quelque chose se fait à partir de rien. Mais les Péripatéticiens ont interprété cette opinion comme s'il s'agissait de rechercher les causes, comme Aristote le prescrit « *par analyse des choses-mêmes* » et non pas à partir des antécédents externes comme le prescrivent les Stoïciens. C'est pourquoi ils disent que rien ne se fait sans cause, mais que la cause de la chose ne doit pas être recherchée en dehors de la chose, qu'on ne doit pas rechercher n'importe quels antécédents, mais ceux qui ont une efficace naturelle ; que les causes se trouvent à l'intérieur de la nature des choses elles-mêmes. » (pp. 196-197).<sup>94</sup>

La référence que donne Alexandre à l'enquête sur les causes, à l'étiologie, renvoie à la physique d'Aristote, mais aussi à la définition de la science comme « connaissance de la chose par ses causes », *sciri per causas cognoscere [est]*. La philosophie première a pour tâche de découvrir les premiers principes et les causes premières. Or, la différence fondamentale entre les Stoïciens et les Péripatéticiens vient de ce que la nécessité qui unit les choses à leurs causes est interne pour Alexandre, alors qu'elle est externe, c'est-à-dire fondée sur le lien de la fatalité, ou de la confatalité des événements, pour les Stoïciens.

Ainsi Gesner relève avec les disciples du Stagirite et avec les philosophes de l'École que le raisonnement des Stoïciens et de Chrysippe en particulier face à Carnéade et aux Epicuriens ne permet pas de libérer le déterminisme causal d'une fatalité ou d'une nécessité absolue. C'est ce qui explique peut-être aussi pourquoi Leibniz, dont nous verrons qu'il a connu les arguments de Chrysippe, a évité de se servir de la formule du principe physique : *rien ne se fait sans quelque cause antécédente*, mais lui a préféré le vocabulaire de la cause *suffisante* ou *déterminante*, qui sort de la seule relation de l'antécédent avec le conséquent. Gesner retranscrit ainsi le « syllogisme » de Chrysippe en faveur de l'axiome physique compris comme expression de la nécessité fatale : « Toute vérité fondée sur des causes reliées entre elles de toute éternité arrive par le destin. Mais tous les futurs véritables sont fondés sur des causes reliées entre elles de toute éternité et s'entresuivent selon l'ordre. Par conséquent tout futur arrive en vertu du destin. Ils prouvent la mineure : *Si rien ne se fait sans cause, il est nécessaire qu'il y ait une série éternelle des causes* -car si cela arrive, il est nécessaire qu'il ait une cause, ou bien il se fera sans cause ; mais rien ne se fait sans cause ; donc il aura une cause. Cette cause aura à nouveau une cause ou n'en aura pas ; mais elle ne peut pas ne pas avoir de cause ; elle aura donc une cause, et cette cause aura donc en retour une cause, et ainsi à l'infini-. Mais, en réalité, rien ne se fait sans cause. Par conséquent, toutes les choses qui se

---

<sup>94</sup>Citation du passage traduit ci-dessus. Gesner, *Commentatione De Fato*, caput quintum : « Quod omnes res in mundo inter se tam arcte connexae sint, et quodvis antecedens cujusvis sequentis sit caussa, et quidem quod propter antecedens alterum necessario sequatur, et nisi hoc ita sit, tum aliquid fieri sine caussa, quod aequè sit absurdum, ac si dicatur, aliquid ex nihilo fieri. Peripatetici vero illam sententiam interpretantur inquirendo caussas, ut praecipit Aristoteles per *ἀνατομῶν τῶν πραγμάτων*, non ab externis antecedentibus ut Stoici. Dicunt itaque nihil fieri absque caussa, sed caussam rei non esse quaerendam extra rem, quaevis antecedentia, sed ea quae habent efficientiam naturalem. Inesse enim caussas in rerum ipsarum naturis. Qua de re sic scribit Alexander : Potest itaque conservari, quod nihil fiat absque caussa eorum, quae fiunt, etiam ita se habentibus rebus. »

font, se font par des causes antécédentes ; mais ceci ne signifie rien d'autre que se faire par le destin. Donc toutes les choses se font par le destin. »<sup>95</sup>

Il résulte de cette démonstration syllogistique de Chrysippe que la cause antécédente signifie la cause nécessaire et contraint à relier notre propre liberté à la chaîne du destin ou de la nécessité fatale. C'est cette conclusion que ne peuvent admettre Gesner et Leibniz. Les scolastiques et les physiciens peuvent accepter un « fatum » interne qui soit contenu dans la chose elle-même ; mais les Scolastiques et les Théologiens ne peuvent pas aller jusqu'à accepter un « fatum externe » qui ait comme antécédent l'éternité de la série des choses, fût-elle celle de la Providence divine. En effet, les causes antécédentes lieraient Dieu lui-même au péché et supprimeraient toute responsabilité dans les actions humaines. Il ne s'agit pas de dire que l'homme est destiné au péché, mais comprendre comment le libre arbitre de l'homme suppose d'avoir « en soi » un pouvoir d'agir. Or, si tout notre pouvoir se réduit en dernière analyse à l'antécédence d'une cause nécessaire, cela supprime toute efficence à nos actes et rend la « première cause » auteur de nos propres actes, et donc auteur du mal si nos actes sont mauvais.

Salomon Gesner, recteur un temps à Stettin, puis professeur de théologie et prédicateur à Wittemberg, patrie du Mélanchthonisme et du Luthéranisme, ressuscite ces textes « *de fato* » pour mieux exposer les bases conceptuelles du débat des Eglises Protestantes à propos de la prédestination et du Salut. Mais, pour autant, Gesner ne se fait ni Stoïcien, ni Epicurien, ni Académicien, en suspendant son jugement sur ces questions. Certes, il suit souvent les arguments des Stoïciens, lorsqu'il s'agit d'établir une véritable Providence contre le pur hasard de la déclinaison des Atomes des Epicuriens ; de même, quand il s'agit de rétablir la simple logique, Gesner n'hésite pas à montrer la signification de la formule selon laquelle « toute énonciation est soit vraie, soit fausse, du moins quand il s'agit de deux contradictoires. » Mais lorsqu'il risque de réduire cette Providence à la nécessité aveugle du Fatum, il n'hésite pas à dénoncer l'absurdité du raisonnement des Stoïciens. Ce risque d'admettre une nécessité fatale a peut-être été agité par Gesner pour mieux dénoncer les excès du « décret absolu » des Réformés contre lesquels il luttait pour établir, avec Melancthon, une « formule de concorde » fidèle aux écrits de Luther ?

Leibniz a aussi eu la même tentation d'une assimilation du décret absolu de Calvin au fatalisme « Stoïcien »<sup>96</sup>. Mais la polémique antique ainsi ressuscitée dans les Eglises a causé

---

<sup>95</sup> Citation du passage traduit ci-dessus : « Quodcunque verum est propter causas ab omni aeternitate connexas, id Fato evenit. Sed omnia futura vera sunt propter causas ab omni aeternitate connexas, et ordine sese consequentes. Ergo omnia futura Fato eveniunt. Minorem probant: Si nihil fit absque causa, necesse est aeternam esse caussarum seriem (nam si hoc eveniat, caussam habeat necesse est, aut sine causa fiat. Sed sine causa nihil fit: Ergo habet caussam. Haec causa iterum aut habet caussam, aut non habet: sed non potest non habere caussam: habet ergo caussam, et haec causa iterum habet caussam, et sic deinceps in infinitum). Jam vero nihil fit absque causa. Ergo quaecunque fiunt, caussis antecedentibus fiunt: sed hoc nihil aliud est, quam Fato fieri. Fato igitur fieri, quaecunque fiunt » (pp. 214-215).

<sup>96</sup> C'est ce que fait Leibniz dans une variante de son commentaire de l'article III d'un texte de Jablonski sur la *Confession Réformée* à propos du Décret absolu de réprobation : « [47v] Calvin semble soutenir cette nécessité fatale [des Stoïciens] dans les *Commentaires sur les Actes des Apôtres* [Actes II, 23]<sup>96</sup>. Il combat l'opinion de ceux qui disent que « quoique Dieu prévoie toutes choses, cependant il n'impose aucune nécessité aux créatures ». Et il affirme au livre I de *L'Institution de la religion chrétienne*, chapitre 18, § 1 : « que les hommes n'effectuent rien sans l'impulsion secrète de Dieu, et qu'ils ne s'agissent jamais en délibérant, sans que Dieu lui-même n'y soit déjà résolu et ne l'ait secrètement déterminé dans sa propre direction – c'est ce qu'on prouve par

trop de divisions à ses yeux. C'est pourquoi il ne retient pas cette réduction du décret de prédestination des Réformés à la nécessité fatale des Stoïciens, et préfère retenir les textes de Calvin les plus modérés, et donc les plus aptes à permettre un discours de « concorde », une discussion irénique, mettant entre parenthèses les disputes sur le labyrinthe de la liberté et de la nécessité.

C'est dans cette perspective d'un dialogue constructeur avec la Tradition et avec les Eglises que Leibniz a cherché à nuancer son approche et à trouver ce que Cicéron nommait déjà un « milieu », c'est-à-dire une position modérée. Et c'est en Chrysippe qu'il trouvera les éléments de ce débat de conciliation.

### I.3.2. Le « milieu de Chrysippe » entre la nécessité absolue et le hasard absolu.

Si nous examinons avec attention les arguments de Chrysippe, nous découvrons un effort, peut-être « vain » aux dires de Cicéron et de Carnéade, mais remarquable, dans la volonté d'assouplissement de la rigueur inflexible de la nécessité fatale des causes antécédentes. Nous venons de voir le raisonnement de Chrysippe conclure de l'antécédence des causes à l'affirmation du *fatum* ; mais la « solution » de Chrysippe, ou ce que Cicéron nomme lui-même son « milieu », consiste précisément à montrer que les causes antécédentes ne sont pas toutes nécessitantes. Leibniz ajouterait qu'elles ne sont qu'inclinantes, mais Chrysippe n'emploie pas la formule directement, bien qu'il la suppose par l'exemple qu'il prendra de l'entraînement de notre volonté à la façon d'un « cylindre » qui aurait reçu une première impulsion et qui roulerait ensuite selon l'inclination de sa propre nature ou constitution.

Gesner retranscrit le passage du *De fato* où Cicéron rend compte de la distinction de Chrysippe entre les causes antécédentes « parfaites et principales » et les causes antécédentes « adjuvantes et prochaines ». En réalité, il montre que le point de départ du raisonnement syllogistique de Chrysippe est la proposition « majeure » suivante [p. 278] : « *Tout ce qui se fait se fait par des causes antécédentes* ». Mais Gesner rappelle que pour Chrysippe « ... elle ne doit pas être comprise en sorte que les causes parfaites et principales, c'est-à-dire les causes externes de toutes choses qui sont leurs causes antécédentes de toute éternité, précèdent toutes les choses ; mais pas en sorte qu'elles se produisent toutes par des causes antécédentes, adjuvantes et prochaines. »<sup>97</sup> On voit par cette formulation que la cause

---

des témoignages clairs et innombrables »<sup>96</sup> ; et au livre 3, chapitre 23, §8 : « Je ne doute point donc simplement de confesser avec saint Augustin [Gen. Ad litt. Livre 6, cap. 15], que la volonté de Dieu est la nécessité de toutes choses, et qu'il faut nécessairement que ce qu'il a ordonné et voulu advienne, comme tout ce qu'il a prévu adviendra nécessairement. » (OCC.157- « *Bey dem andern Artikel von der Verderbniss menschlicher Natur durch Adams Fall und der allen Menschen angebohrnen Erbsünde.* » / « Sur les articles concernant la prédestination de la Kurtze Vorstellung. », AK IV, 7, N. 154 p. 341 [Vorausedition p. 157-163 [C3 139a.] ; il existe deux versions : la première est très corrigée (LBr. 655 [Molanus] Bl. 47 v°), la seconde correspond au texte définitif (LBr 655 Bl. 50–51).

<sup>97</sup> Gesner, op. cit. [Cicero, *De fato*, Caput VIII, p. 263 : « *Omnia Fato fieri caussis antecedentibus (...) adjuvantibus et proximis* » (...); p. 264 : « *Si omnia fato fiant, sequi illud quidem, ut omnia caussis fiant antepositis.* » ... Commentaire de Gesner, p. 278 : ... « *Enim totius ratiocinationis fundamentum est :*

antécédente est du côté de la cause adjuvante et prochaine, et non du côté de la cause parfaite ou principale. Si nous empruntons le vocabulaire de Leibniz, nous pourrions dire que « rien ne se fait sans cause inclinante ou déterminante », au sens où les causes par lesquelles tout se fait ne sont pas nécessitantes, mais seulement inclinantes. Gesner choisit un exemple simple pour illustrer cette distinction : « Nous disons d'un arbre qu'il naît par une cause antécédente. En effet, l'agriculteur l'a planté, et emploie les moyens qui aident la nature : or, la force interne elle-même et la nature sont causes parfaites et principales, du moins antérieures du dehors. »<sup>98</sup> Nous trouvons donc dans cette image tirée de la nature, une première analogie avec ce que serait notre situation : nous sommes inclinés par les forces de la nature, mais nous avons les moyens d'agir par nous-mêmes avec efficace.

Or, nous avons montré que ce qui causait le rejet de la nécessité Stoïcienne tenait principalement dans le fait qu'elle supprimait toute notre puissance, notre force, c'est-à-dire notre pouvoir d'agir par nous-mêmes avec une réelle efficacité. C'est ce pouvoir efficace que Chrysippe prétend nous rendre par sa distinction des causes principales et accessoires. Gesner exprime ainsi l'alternative de Chrysippe : « Si l'on dit que tout se fait par le destin et par des causes antécédentes, c'est-à-dire non pas principales et parfaites, mais antécédentes, adjuvantes et prochaines et que ces choses ne sont pas en notre pouvoir, ce qui s'ensuit pour le moins est absurde. (...) Mais la conséquence n'est pas absurde si l'on dit que les causes antécédentes sont simplement adjuvantes, mais pas principalement efficaces ; mais si l'on dit que tout se fait par des causes antécédentes, parfaites et principales, de telle sorte que les causes principalement efficaces précèdent les choses de l'extérieur et qu'elles ne sont pas en nous, il s'ensuivra à coup sûr que l'appétit n'est pas en notre pouvoir – ce qui est vrai des causes principalement efficaces, mais pas des causes adjuvantes. »<sup>99</sup>

Ici Gesner a pris le raisonnement par l'opposé pour montrer ce qui pouvait entraîner une absurdité, à savoir le fait de dire que la cause antécédente était efficace et ne laissait donc aucun pouvoir à l'homme pour déterminer sa volonté ou ses appétits. En accordant que les causes antécédentes ne sont qu'adjuvantes, accessoires, sans une efficacité absolue qui nous priverait de la moindre initiative, Chrysippe entend redonner à l'agent le pouvoir d'agir par lui-même, et donc sa propre responsabilité (dédouanant du même coup Dieu de l'imputation du mal commis).

---

*Quaecunq̄ue fato fiunt, illa fiunt caussa antecedente.* [En effet, le fondement de tout raisonnement est : tout ce qui se fait se fait par une cause antécédente] (...) « Applicatio hujus divisionis ad propositum. Major illa propositio, qua dicimus: Quaecunq̄ue fato fiunt, illa fiunt caussis antecedentibus, non intelligi debet, quod omnes res antecedent caussae perfectae et principales, seu, quod omnium rerum externae sint caussae illas antegressae ab omni aeternitate: sed quod omnia fiant caussis antecedentibus, adjuvantibus et proximis.

<sup>98</sup> Gesner, in *Commentatione De Fato Ciceronis*, op. Cit., pp. 278-279 : « Verbi gratia; arborem dicimus nasci antecedente caussa. Agricola enim plantavit et reliqua adhibunt, quae adjuvant naturam: ipsa autem interna vis et natura caussa est perfecta et principalis, minime foris antegressa. »

<sup>99</sup> Gesner, *ibid.*, p.279 : « Si enim dicatur : omnia quidem fato fieri et caussis antecedentibus, verum non principalibus et perfectis : sed caussis antecedentibus, adjuvantibus et proximis : easque in nostra potestate non esse, tamen minime sequitur illud absurdum. (...) Quare hoc absurdum non sequitur, si dicatur, caussas antegressas tantum esse adjuvantes, non etiam principaliter efficientes : Sin vero dicatur omnia fieri caussis antecedentibus, perfectis et principalibus, ita ut caussae principaliter efficientes foris antecedant, et in nobis non sint, tum omnino [p. 280] sequeretur, appetitum non esse in nostra potestate : intelligenda et vera est de caussis principaliter efficientibus : de adjuvantibus non est vera. »

Le vocabulaire de Cicéron n'est pas fixe et semble ambigu par rapport à la tradition Stoïcienne. Par moment, il parle de « *causa antecedens* » ; puis il évoque la *causa* « *anteposita* », « *praeposita* », « *antegressa* », semble ensuite la rapprocher de la *causa* « *principalis* », « *efficiens* », « *perfecta* » et donc « *necessaria* », mais l'associe finalement à la *causa* « *adjuvans* » et « *proxima* ». Jean-Joël Duhot a analysé ce passage dans son ouvrage sur *La conception Stoïcienne de la causalité*, et a identifié non seulement les différents sens possibles de ces distinctions cicéronniennes, mais encore ce qui rapprochait la solution de Chrysippe de celle de Leibniz, sans oublier, naturellement, ce qui les distinguait quant au fond.

Si nous reprenons la citation précise de la distinction de Chrysippe (in Cicéron, *De fato*, XVIII, § 41, SLAOC.012) : « Parmi les causes, les unes sont parfaites et principales, les autres adjuvantes et prochaines. Pour cette raison, quand nous disons que tout se produit par le destin et par des causes antécédentes, nous ne voulons pas faire comprendre causes principales et parfaites, mais causes adjuvantes et prochaines » (p.21, trad. légèrement modifiée d'Albert Yon),<sup>100</sup> nous pouvons poser deux interprétations : soit Chrysippe veut distinguer entre deux genres de causes (les parfaites-principales face aux auxiliaires-prochaines), soit Chrysippe veut distinguer entre quatre causes qu'il réunit en deux groupes, les causes absolument nécessaires et les causes qui ne sont pas absolument nécessaires. Dans la première hypothèse, J-J Duhot (*La conception Stoïcienne de la causalité*, Vrin, 1989, p. 172sq) suggère que les causes de Chrysippe ne seraient qu'un « dédoublement des deux causes de Plutarque (absolue et procatarctique). En effet, le seul élément important de cette division est l'opposition binaire entre les causes efficaces et celles qui ne le sont pas » (op. cité, p.170). Mais, dans la deuxième hypothèse, il y aurait bien quatre causes distinctes, sans répétition. J-J. Duhot tente l'identification suivante : « *Perfectae* traduit sans contexte *ἀντοτελή*. Pour *principales*, il n'y a pas d'hypothèse plus vraisemblable que *synectiques* [cf. *αἴτιον συνεκτικόν*]. A ces deux causes efficaces, l'absolue et la synectique, Chrysippe en opposerait deux qui n'en ont pas la puissance : l'auxiliaire (adjuvans) et la prochaine (proxima). Proxima ne pourrait traduire que procatarctique, cause que Chrysippe oppose à l'absolue ; et l'auxiliaire ne peut être que *συνεργὸν αἴτιον*. Il s'agit d'une cause qui, d'après les témoignages qui ne sont pas Stoïciens, désigne notamment la participation de la matière passive à la causalité » (op. cité, p. 172). Si cette hypothèse est exacte, il est curieux, comme le souligne J-J. Duhot, que les causes synectiques et absolues soient mises en parallèle. C'est pourquoi il faut rechercher plutôt l'idée générale du passage que l'identification détaillée des quatre causes. Il donne ce sens à l'argumentation : « Tout arrive selon un destin causal, mais ce destin n'asservit pas l'homme parce que les causes qui le constituent n'ont pas de pouvoir déterminant sur le sujet. La distinction des causes déterminantes et non déterminantes permet ainsi à Chrysippe de sauver le destin et l'autonomie humaine. La démonstration s'appuie sur la théorie de l'assentiment : il dépend du sujet de donner ou non son assentiment à ses représentations ; or, le destin, succession d'événements extérieurs, provoque en nous des

<sup>100</sup> « *Causarum enim, inquit, aliae sunt perfectae et principales, aliae adiuvantes et proximae. Quam ob rem, cum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intellegi volumus: causis perfectis et principalibus, sed causis adiuvantibus et proximis.* » (Cicéron, *de Fato*, XVIII [41]).

représentations ; donc le destin n'exerce pas sur nous de pouvoir contraignant puisque ces représentations n'entraînent pas notre assentiment, qui dépend de nous. » (ibid.).

Nous reviendrons sur le problème de la volonté ou de l'assentiment. Mais nous pouvons préciser que les causes « déterminantes » signifient ici « nécessitantes », contrairement à Leibniz qui les nomme ainsi quand elles ne sont qu'inclinantes, mais d'une vérité « déterminée » dans l'esprit de Dieu, d'où le nom « déterminantes ».

Or, nous sommes sûrs que Leibniz a lu cette proposition « Majeure », ainsi que le passage concernant le « principe physique » selon lequel « *tout se fait par des causes antécédentes/rien n'arrive sans causes antécédentes* ». En effet, il a pris en note l'article « Chrysippe » du *Dictionnaire historique et critique* de Bayle qui, de son côté, l'y avait recopié entièrement. Leibniz est entré en discussion avec Bayle de son vivant à propos de la question de la « prédétermination », et c'est dans ce cadre que Leibniz évoque sa dette envers les Anciens, comme on peut le voir dans une *Lettre à Pierre Bayle* datée du 6/16 avril 1699, où il déclare, à cette occasion, sa position en faveur de la prédétermination : « Pour ce qui est du franc arbitre, je suis du sentiment des Thomistes et autres philosophes qui croient que tout est prédéterminé, et je ne vois pas lieu d'en douter. » (AK II, 3, N.212, p. 8310 ou GP III, pp. 58-59 -nous soulignons-). Or, les « autres philosophes » sont sûrement les Stoïciens modérés comme Chrysippe. Pourtant, Leibniz ne les cite pas comme ses inspirateurs et ne retient ici que les Thomistes qui lui donnent une caution pour éviter d'être assimilé aux nécessitaristes ou aux fatalistes incarnés alors par les Stoïciens.

Pourtant, Leibniz croit qu'on peut toujours donner un bon sens même aux théories qui semblent les plus outrées, et c'est cette stratégie de dialogue conciliatoire qu'il adopte dans les *Essais de Théodicée*, qui sont, selon ses dires mêmes, le résultat de la lecture et de la discussion des articles du *Dictionnaire*<sup>101</sup> de Bayle. Guidé par cette lecture « irénique » des Anciens, Leibniz analyse la solution de Chrysippe dans trois passages distincts des *Essais de Théodicée* (le passage principal de notre extrait se trouve aux §§. 331-336, mais il est aussi question de Chrysippe et des Stoïciens aux paragraphes 209 et 170 à 175, soit près de douze paragraphes sur Chrysippe !). Dans la seconde édition du *Dictionnaire* (1702), il se réfère encore aux articles « *Chrysippe* » (lettres H, S et T), « *Pauliciens* » (lettre G), et « *Epicure* » (lettre S) pour établir la doctrine de Chrysippe à propos de la « prédétermination ». En effet, l'étude centrale concerne les thèses de Chrysippe, et Leibniz associe explicitement les Stoïciens aux Thomistes pour établir la pré-détermination : « Les anciens *Stoïciens* ont été à peu près en cela du sentiment des *Thomistes*: ils ont été en même temps pour la détermination, et contre la nécessité, quoiqu'on leur ait imputé qu'ils rendoient tout nécessaire » (Incipit du

---

<sup>101</sup> *Lettre de Leibniz à Th. Burnett*, datée du 30.10.1710 : « Mon livre intitulé : *Essais de Théodicée, sur la Bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal*, sera bientôt achevé à Amsterdam chez Jaques Troyel. La plus grande partie de cet ouvrage avoit été faite par lambeaux, quand je me trouvois chez la feue Reine de Prusse, où ces matieres estoient souvent agitées, à l'occasion du *Dictionnaire* et des autres ouvrages de M. Bayle, qu'on y lisoit beaucoup. J'avois coutume dans les discours de repondre aux objections de M. Bayle, et de faire voir à la Reine qu'elles n'estoient pas si fortes que certaines gens, peu favorables à la Religion, le vouloient faire croire. Sa Majesté m'ordonnoit assés souvent de mettre mes reponses par écrit, afin qu'on les pût considerer avec attention. Apres la mort de cette grande Princesse, j'ay rassemblé ces pieces et augmenté à l'exhortation des amis qui en estoient informés, et j'en ay fait l'ouvrage dont je viens de parler, qui est un octavo de grandeur raisonnable. Comme j'ay medité sur cette matiere depuis ma jeunesse, je pretends de l'avoir discutée à fond. » (GP III, p. 321, -nous soulignons-)

§331 des *Essais de Théodicée*). Cette simple remarque prouve qu'il défend les efforts de Chrysippe pour concilier la liberté et la prédétermination, à condition de relire la théorie de la causalité de Chrysippe dans le sens d'une raison inclinante, cause accessoire adjuvante, et non pas nécessitante, cause principale ou absolue.

Mais cette relecture irénique du *fatum Stoicum* ne doit pas faire oublier sa prudence dans ce domaine. Lorsqu'il avait présenté à Arnauld la version logique du principe de raison, « *praedicatum inest subjecto* », en donnant une caution aristotélicienne à cette formule, Arnauld l'avait malgré tout accusé de défendre une « nécessité plus que fatale ». C'est la même chose qui arrive dans le débat de Leibniz avec Clarke lorsqu'il présente la version « commune », reconnue par tous, du principe de raison : Clarke répond que c'est adopter le « fatalisme »<sup>102</sup>. Cette hypothèse se vérifiera également à propos des sources « modernes » comme celles de Hobbes ou de Spinoza qui risquaient de réduire Leibniz aux mécanistes ou aux matérialistes. Nous comprenons donc ses précautions de langage dans l'évocation du fatalisme causal des Stoïciens : il ne faut en aucun cas que l'on puisse assimiler son principe au « principe physique » des Stoïciens, sous peine de risquer de nouveau d'être catalogué parmi les « fatalistes » et de prêter le flan à des interprétations fâcheuses sur le plan logique, métaphysique, moral et religieux.

C'est pourquoi nous devons plutôt saluer le courage et l'audace de Leibniz lorsqu'il prend ainsi la défense de Chrysippe. Bayle avait employé les mots les plus durs contre lui dans son article, et les thomistes n'étaient pas non plus épargnés. Aussi la prise de position claire de Leibniz en faveur de la prédétermination, physique, l'expose à une polémique violente et risquée. C'est d'ailleurs le sens de l'avertissement de Basnage, l'ami de Bayle, lorsqu'il apprend - avec « surprise » - que Leibniz veut « s'engager » dans la polémique sur le fatalisme antique et sur le problème de la Prédestination<sup>103</sup> agitée entre Bayle et Jaquelot. Ainsi en reprenant la justification de la « prédétermination » du point de vue des Thomistes, mais aussi de Chrysippe, Leibniz dialogue à la fois avec toute l'antiquité, avec la modernité au moins à travers la figure de Bayle et avec les théologiens protestants, divisés au sujet du « décret absolu », - sur la prédestination des Elus et des Réprouvés-.

Pour revenir aux paragraphes 331 à 336 de la troisième partie des *Essais de Théodicée* (GPVI, pp. 311-314), la génétique du texte nous apprend que Leibniz utilise les articles

---

<sup>102</sup> A quoi Leibniz est obligé de répondre : « §130. Me nier ce grand Principe, c'est faire encore ailleurs comme Epicure, réduit à nier cet autre grand Principe, qui est celui de la contradiction, savoir que toute Enonciation intelligible doit être vraie ou fausse. Chrysippe s'amusoit à le prouver contre Epicure; mais je ne crois pas avoir besoin de l'imiter, quoique j'aye déjà dit cy dessus ce qui peut justifier le mien, et quoique je puisse dire encore quelque chose là dessus, mais qui seroit peut-être trop profonde pour convenir à cette presente contestation. Et je crois que des personnes raisonnables et impartiales m'accorderont, que d'avoir réduit son adversaire à nier ce Principe, c'est l'avoir mené ad absurdum. » (GP VII, p. 420)

<sup>103</sup> *Lettre de Basnage à Leibniz* datée du 15 janvier 1706 : « Je suis surpris que vous songiez à vous engager dans les disputes de la predestination, c'est une question bien epineuse et peutêtre indissoluble. Les Payens sous le nom du fatum y ont echoué aussi bien que les chretiens. M. Jaquelot a attaqué M. Bayle sur cet article à propos des Manichéens et des Pauliciens dont M. Bayle a bien fait valoir les raisons dans son Dictionnaire Critique. M. Bayle vient de repondre à M. Jaquelot par un gros volume. Il presse M. Jaquelot de tous côtez et lui fait voir que la predestination a été et sera toujours l'ecueil de la raison. Si vous vous y engagez pour trouver quelque nouveau denouement, je vous conseille avant toutes choses de lire la replique de M. Bayle à M. Jaquelot. » (GP III, p. 142)

« Chrysippe » (lettres H et S), et « Pauliciens » (lettre G) en les recomposant sous la forme de seize extraits de ces deux articles intercalés de quatre de ses réflexions ou commentaires sur ces extraits (Voir les différentes strates d'écriture que nous avons établies in SLAOC 192). Or, concernant le principe de raison, cette étude génétique nous apprend que la lecture de Leibniz a été sélective, puisqu'aussi bien dans ses notes préparatoires, dans ses premières versions ou dans la version finale des paragraphes des *Essais de Théodicée*, Leibniz ne mentionne jamais la formule du principe de raison de Chrysippe, pourtant citée et « traduite » par Bayle. Nous serions tenté d'écrire que c'est presque le seul passage de la lettre H de l'article « Chrysippe » de Bayle que Leibniz n'a pas recopié ou utilisé<sup>104</sup>. L'article est pourtant explicite : « [Cicero, *de Fato*, cap. XVII et seq.] « ... Chrysippus autem cum et necessitatem improbaret, et nihil vellet sine praepositis causis evenire, causarum genera distinguit, ut et necessitatem effugiat, et retineat fatum. *Causarum enim, inquit, aliae sunt perfecta et principales, aliae adjuvantes et proximae. Quamobrem quum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intelligi volumus, causis perfectis et principalibus, sed causis adjuvantibus, antecedentibus et proximis.* » / « Vous voyez qu'il ne nie point que chaque chose ne soit produite par une cause antécédente, mais il admettait deux sortes de causes, dont la dernière ne détruisait point la liberté. Les causes parfaites et principales, disait-il, ne permettent pas que l'action soit libre : mais les causes qui ne font qu'aider n'empêchent pas qu'elle ne le soit. » (Lettre H de l'article Chrysippe -nous soulignons-). Leibniz se contente, au §332. (Extrait 6), de rappeler que Chrysippe « distingue (suivant Cicéron) entre les causes principales et les causes accessoires » (-nous soulignons-), et il poursuit en développant l'exemple du cylindre (Extrait 7). Nous remarquons cependant que Leibniz reformule la distinction de Chrysippe, en la réduisant à deux genres de causes, les « principales » -formule qui garde le latin « principales », mais qui ne traduit pas « perfectae » et les « accessoires », -formule qui glose « adjuvantibus », mais qui ne traduit ni « antecedentibus », ni « proximis »-. Cette dernière notion de cause « accessoire » fait comprendre non seulement le caractère dérivé de cette cause, mais encore son caractère « auxiliaire », puisqu'elle donne littéralement « accès » à quelque chose : elle est la cause qui donne les « moyens » de l'acte, sans contraindre l'acte. Cette subordination de la cause accessoire traduit justement l'idée de Chrysippe d'une cause qui détermine sans forcer. La liberté peut être préservée ainsi de la contrainte, *coactio* et de la nécessité absolue. La seule difficulté qui retient Leibniz d'identifier son propre principe à celui de Chrysippe est le fait que ce dernier s'en sert pour démontrer que tout se produit par le destin, *omnia fato fieri*.

En revanche, Leibniz n'hésite pas à reprendre l'image du « cylindre » de Chrysippe, pour expliquer à la fois ce qui relève de notre constitution au sens de la théorie stoïcienne de

<sup>104</sup> Cette absence de mention ne signifie pas que Leibniz n'a pas été intéressé par la formule de Chrysippe et par son interprétation chez Bayle, mais au contraire qu'il a dû y voir son propre principe, mais exprimé en vue d'établir et de démontrer le « fatum » : cela explique sûrement le silence de Leibniz, sa prudence et sa volonté d'éviter une confusion de son principe avec celui de Chrysippe. Mais ce qui fait que Leibniz le défend malgré tout, c'est qu'il a cherché un « milieu » (pour reprendre la formule de Cicéron dans le *De fato*, cap. XVII) entre la nécessité aveugle, absolue, et la pure indétermination et le hasard. C'est cet effort de conciliation de Chrysippe qui a dû confirmer l'intuition leibnizienne d'une intégration possible du Stoïcisme dans son système, et notre hypothèse est que le principe de raison a joué un rôle clé dans cette démarche, alors même qu'il est passé sous silence ici – un peu comme si l'absence du principe de raison rendait sa présence plus nécessaire et légitimait davantage les emplois que Leibniz en fait sous son nom, comme « son » principe.

l'assentiment et ce qui relève de ce que Leibniz nomme « la limitation originelle de la créature » dans sa théorie de l'origine du mal.

Pour le premier point, nous pouvons reprendre l'explication de J-J. Duhot : l'assentiment « a besoin d'une représentation, *visum* qui traduit sans doute « *phantasia* », mais cette représentation ne le détermine pas, elle en est la cause prochaine, *proximam*, mais non principale, *principalem*, de même qu'un cône ou qu'un cylindre ont besoin d'une impulsion extérieure pour commencer à descendre sur un plan incliné, mais adoptent un mouvement qui ne dépend que de leur propre forme. L'impulsion donnée au mobile correspond à la représentation imprimée dans l'âme. Dans les deux cas, il y a une causalité extérieure, mais elle n'est cause ni de la forme du mouvement ni de l'assentiment. Le sujet, comme le mobile, réagit à l'incitation extérieure en fonction de sa nature propre. La même cause aura donc des effets différents selon qu'elle s'exerce sur un cylindre ou un cône, sur un individu ou un autre. » (op. cit., p.174).

Si nous transposons ce commentaire dans le vocabulaire de Leibniz, nous trouvons de grandes similitudes, dans la mesure où les sollicitations externes ne sont pas les raisons a priori de nos perceptions ou de nos actions. Nous agissons certes en vertu d'un bien apparent, mais c'est de notre propre fonds que viennent la décision et le principe de l'action. De même que c'est la forme du cylindre ou du cône qui explique la direction ou la forme du mouvement, de même c'est la qualité de notre « appétit », de notre nature individuelle qui expliquera la détermination de notre choix et qui constituera pour ainsi dire la raison a priori de nos actes, «-si nous nous plaçons dans l'entendement divin pour voir la notion complète de notre substance singulière-. Nos actes futurs sont en quelque sorte enveloppés en nous-mêmes, et ce n'est qu'une occasion externe ou une représentation qui suscite l'exécution ou la réalisation de ce qui est contenu dans notre fond propre. Le sujet est donc bien auteur de ses actes et responsable pleinement et librement, malgré l'impulsion première qui est donnée au cylindre, malgré les représentations qui occasionnent notre réaction et notre choix.

Pour ce qui est du deuxième point concernant la limitation originelle des créatures et l'origine du mal, nous pouvons de nouveau reprendre une remarque de J-J. Duhot qui souligne le fait que les Stoïciens et les philosophes de l'Antiquité ignorent le principe d'inertie (op. cit., p.173s et sq). Or, c'est précisément ce que Leibniz ajoute à l'image de Chrysippe, ou du moins, c'est à partir de cette conception qu'il a pu établir l'idée que le mal avait pour origine non pas la matière elle-même comme le croyaient certains Stoïciens et Platoniciens, mais notre « constitution originelle ». Et si Chrysippe s'arrête à la forme de cette constitution, et non pas à son inertie constitutive, il n'est pourtant pas éloigné de l'idée de Leibniz et touche du doigt la véritable origine du mal chez la créature libre, chez le sujet capable de perception, d'action et de réflexion.

Là encore Leibniz aurait pu faire chorus avec Bayle qui critique l'image de Chrysippe en montrant que le mal viendra non pas tant de la forme ou de la matière du cylindre, mais du menuisier qui l'a fabriqué – ce qui signifie, en d'autres termes, que cette image revient à imputer à Dieu la responsabilité du mal. Mais Leibniz reconnaît la tentative d'explication de Chrysippe : « Il a raison de dire que le vice vient de la constitution originelle de quelques esprits » (*Extrait 15, § 335*), et réfute sèchement la critique de Bayle en ces termes : « Cette réplique ne vaut rien, car la matière en elle-même est indifférente pour toutes

les formes, et Dieu l'a faite. Le mal vient plustost des Formes mêmes, mais abstraites, c'est à dire des idées que Dieu n'a point produites par un acte de sa volonté, non plus que les nombres et les figures, et non plus, -en un mot-, que toutes les essences possibles, qu'on doit tenir pour éternelles et nécessaires; car elles se trouvent dans la région idéale des possibles, c'est à dire dans l'entendement Divin. Dieu n'est donc point auteur des essences, en tant qu'elles ne sont que des possibilités; mais il n'y a rien d'actuel, à quoy il n'ait decerné et donné l'existence: et il a permis le mal, parce qu'il est enveloppé dans le meilleur plan qui se trouve dans la Région des possibles, et que la sagesse supreme ne pouvoit manquer de choisir. C'est cette notion qui satisfait en même temps à la sagesse, à la puissance, et à la bonté de Dieu, et ne laisse pas de donner lieu à l'entrée du mal. Dieu donne de la perfection aux creatures, autant que l'univers en peut recevoir.» (ibid.). Nous reviendrons en détail, dans la deuxième partie, sur l'enchaînement des arguments de Leibniz : il implique l'ensemble de son système, et montre à quel point Leibniz s'engage dans cette défense, comme si son propre système était en jeu.

Il reconnaît finalement la proximité de l'image de Chrysippe avec sa propre image, lorsqu'il utilise l'image de la « tardiveté » d'un bateau. Dans les deux cas, le mal vient de la constitution du sujet (que ce soit un cylindre ou un bateau). Mais la seule différence est que dans le cas de Chrysippe la forme (et la matière) explique le mouvement, sans qu'il y ait de composition des forces, alors que dans l'image de Leibniz, c'est moins la forme du bateau qui explique la « tardiveté » que son « inertie naturelle », selon les lois de Kepler constamment évoquées par Leibniz (Voir le §30 et sq. des *Essais de Théodicée*). Or, si le cylindre est uni, il aura un mouvement plus durable et plus régulier que s'il est « raboteux ». C'est ce principe que retient Leibniz : ce n'est pas la poussée mécanique qui explique seule l'imperfection ou la perfection du mouvement, même si elle y contribue à l'origine. Il faut prendre en compte les caractères de l'objet lui-même ou de l'agent. D'où ce constat de Leibniz : « On pousse le cylindre, mais ce qu'il a de raboteux dans sa figure donne des bornes à la promptitude de son mouvement. Cette comparaison de Chrysippe n'est pas fort différente de la nostre, qui étoit prise d'un bateau chargé, que le courant de la riviere fait aller, mais d'autant plus lentement que la charge est plus grande. Ces comparaisons tendent au même but; et cela fait voir que si nous étions assés informés des sentimens des anciens Philosophes, nous y trouverions plus de raison qu'on ne croit. » (ibid.).

La conclusion de la réflexion est remarquable : il faut, d'une certaine façon, supposer que les Anciens connaissent l'inertie du cylindre, ou plutôt que nous devons leur faire crédit d'une signification conforme à l'explication des Modernes. Si Chrysippe a pu formuler ce principe, c'est qu'il avait entrevu la nature du mal. L'attitude face à cet aspect de la doctrine doit donc être celle de la conciliation et non celle de la condamnation. D'ailleurs Bayle reconnaît dans un autre article qu'il y a de belles pensées chez Chrysippe et que nous les admirerions sûrement davantage si nous avions la connaissance de toutes ses œuvres ; en sorte qu'il faut employer une forme de principe de générosité dans l'interprétation de la doctrine des Anciens pour pouvoir en tirer profit ; nous pourrions alors trouver « plus de raison » que nous le croyons.

En revanche, si nous trouvons des difficultés insurmontables, alors il faut les corriger et s'en démarquer avec netteté. C'est ce fait Leibniz à propos de la fatalité absolue. C'est sa

seule concession à la critique de Bayle, et il s'agit d'un aveu presque arraché. Voici le correctif leibnizien : « [§ 336.] (...) Cependant il faut avouer que le cylindre de Chrysippe ne satisfait point à l'objection de la nécessité. Il falloit ajouter premierement, que c'est par le choix libre de Dieu que quelques uns des possibles existent; et secondement, que les creatures raisonnables agissent librement aussi, suivant leur nature originelle qui se trouvoit déjà dans les idées eternelles; et enfin, que le motif du bien incline la volonté, sans la necessiter. »

Si nous examinons avec attention les rectifications apportées, nous voyons qu'il mentionne d'abord le choix de certains possibles par Dieu, sous-entendant que le Dieu de Chrysippe ne conçoit pas de possibles ne se réalisant pas (c'est la critique de la négation de la contingence que nous évoquerons plus loin) ; et ensuite Leibniz se tourne vers le choix des créatures qui font preuve « aussi » de liberté dans le choix du meilleur possible, si bien que le sujet libre choisit toujours en fonction d'un bien, qu'il soit apparent ou véritable.

Pour conclure cette série des paragraphes 331 à 336, Leibniz évoque la question de la conception harmonique de la compensation du mal par un plus grand bien. Chrysippe a su comprendre les raisons du mal : « §.334. ... Non seulement dans son *4ème livre de la providence* [περὶ προνοίας] chez Aulu-Gelle (lib. 6, c. 1) il pretend que le mal sert à faire connoître le bien (raison qui n'est pas suffisante icy), mais encor mieux, quand il se sert de la comparaison d'une piece de théâtre, dans son second livre *de la nature* (comme Plutarque le rapporte luy même), disant qu'il y a quelques fois des endroits dans une comedie, qui ne valent rien par eux mêmes, et qui ne laissent pas de donner de la grâce à tout le poeme ... » (*Essais de Théodicée*, GP VI, p. 314). Cette nouvelle image tirée du *Περὶ φύσεως* indique la nécessité de considérer la partie en fonction du tout, le détail en fonction de la loi générale qui permet l'intégration de l'exception, y compris du mal ainsi permis pour la beauté de l'ordre entier.

Or, le premier argument qui consiste simplement à faire « connaître » le bien par le mal réalisé et à l'expliquer par le recours à la seule matière n'est pas une « raison suffisante ». Cette raison n'est pas conforme à l'ordre rationnel ni à la Providence divine. Mais la seconde raison tirée de la comparaison d'une pièce de théâtre révèle au contraire comment le mal lui-même peut « donner de la grâce », au sens de la beauté esthétique ou poétique. Cet argument est converti par Leibniz en « règne de la grâce », en conformité avec le système de « l'harmonie générale » qui suit le principe du meilleur ou de la convenance, c'est-à-dire en un ordre qui donne une véritable « raison suffisante » du mal.

D'ailleurs, Leibniz reprend deux fois l'idée de Chrysippe selon laquelle les maux s'ordonnent avec les biens selon une forme de « concomitance » (*Extrait 17* du §336 et *Extrait 23* du §209). Le système des Stoïciens s'accorde avec « la plus grande perfection » ou à la « loy du meilleur », dans la mesure où « le mal qui est dans les creatures raisonnables, n'arrive que par concomitance, non pas par des volontés antecedentes, mais par une volonté consequente, comme étant enveloppé dans le meilleur plan possible; et le bien metaphysique qui comprend tout, est cause qu'il faut donner place quelques fois au mal physique et au mal moral, comme je l'ay déjà expliqué plus d'une fois. Il se trouve que les anciens Stoïciens n'ont pas été fort éloignés de ce systeme. M. Bayle l'a remarqué luy même dans son *Dictionnaire* à l'article de « Chrysippe », lettre T. Il importe d'en donner les paroles, pour l'opposer quelques fois à luy même, et pour le ramener aux beaux sentimens qu'il avoit

debités autres fois : (...) *Je ne pense pas qu'un Payen [Chrysippe] ait pu rien dire [citation des Nuits Attiques, Aul. Gellius lib. 6, cap.] de plus raisonnable dans l'ignorance où il étoit de la chute du premier homme, chute que nous n'avons pû savoir que par la revelation, et qui est la vraie cause de nos miseres : si nous avons plusieurs semblables extraits des Ouvrages de Chrysippe, ou plutôt si nous avons ses ouvrages, nous aurions une idée plus avantageuse que nous n'avons de la beauté de son genie.* » (ibid., §209 -nous soulignons-). Leibniz triomphe de son adversaire (Bayle) en le surprenant en train de se contredire. Mais ce qui importe, c'est surtout qu'il a su montrer la proximité de l'ordre causal de Chrysippe avec celui du système de l'harmonie qui explique la connexion des choses par la « concomitance ».

J-J. Duhot nous rappelle, en guise de conclusion, la grande « proximité » du « schéma métaphysique » des Stoïciens et, en particulier, de Chrysippe, lorsqu'il oppose les causes procatarctiques (faiblement efficientes, simples causes accessoires) et les causes synectiques (fortement efficientes, causes principales), avec celui de Leibniz, comme nous l'avons nous-même montré. Mais, dit-il, « cette ressemblance ne doit pas masquer deux différences : contrairement à celui de Leibniz, le cadre métaphysique stoïcien n'est pas idéaliste, et la causalité extérieure permet, chez Leibniz, de rendre compte des phénomènes dans l'ordre mécanique (mais non métaphysique), alors que les procatarctiques stoïciennes ne sauraient suffire à donner une explication rationnelle valable des phénomènes. » (op. cit, p.187).

L'assimilation de la métaphysique leibnizienne à un « idéalisme » peut être discutée, et il y aurait peut-être un point de rencontre sur l'étude des constituants originaires, comme on l'a vu avec l'image du cylindre. Mais concernant le fondement métaphysique de la mécanique, il est certain que la physique Stoïcienne ne permet pas de prendre en compte tout le réel ni de le rendre intelligible. L'ordre causal leibnizien s'ordonne donc dans une logique des deux grands principes rationnels, eux-mêmes fondés sur l'entendement, la volonté et la puissance de Dieu. C'est peut-être cette « idéalité » ou « virtualité » des régions des possibles qui donne au système leibnizien l'apparence d'un idéalisme.

La vraie différence entre Leibniz et Chrysippe vient plutôt de la non-reconnaissance « des possibles qui n'existent pas ». C'est le thème du dernier passage qui lui est consacré dans les *Essais de Théodicée* (§§.169-176). Cette question des possibles découle des paradoxes de Diodore qui pense que si le futur est nécessaire, il n'y a pas de contingence, ou pas d'autres événements possibles. Pourtant Chrysippe avait perçu l'absurdité d'une fatalité qui rendait tous nos actes absolument nécessaires et nous privait de liberté. Le fatum de Chrysippe n'était pas celui d'une nécessité « brute ou géométrique » à la façon de Spinoza ou de Hobbes (§§.172-175). C'est ce qui a étonné ses adversaires, qui attendaient une cause commune des Stoïciens et des Mégariques. Leibniz propose une hypothèse interprétative pour sauver Chrysippe : il aurait soutenu une « nécessité hypothétique » ou morale, là où ses adversaires (Plutarque et Bayle par la suite) attendaient une nécessité métaphysique absolue.

Voici les explications de Leibniz pour conclure : « Mais Chrysippe, et même son maître Cleanthe, étoient là dessus plus raisonnables qu'on ne pense. ... C'est une question, si le passé est plus nécessaire que le futur. Cleanthe 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 effect 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. » (GP VI, p. 216).

Curieusement, Leibniz attribue cette nécessité hypothétique à Cléanthe, mais pas explicitement à Chrysippe. Cependant, on comprend que la remarque vaut pour les deux auteurs, et donc que Chrysippe, comme son maître, n'a pas conclu à la nécessité absolue des futurs ; il y a une nécessité de la conséquence, mais pas du conséquent, et Leibniz remarque souvent que la détermination des futurs n'exclut pas leur contingence, et qu'ils peuvent être certains ou infaillibles dans l'entendement divin (selon sa prescience), sans pour autant nous priver de liberté et nous soumettre à une nécessité fatale. La même idée s'applique donc à Chrysippe : le futur est « prédéterminé », sans être nécessité, et il y a un futur possible qui peut ne pas se réaliser s'il n'est pas conforme à la loi du meilleur. Le raisonnement est donc complet, puisque la prédétermination des Stoïciens, et de Chrysippe en particulier, est apparue compatible avec une forme de Providence conçue sous l'angle de la loi du meilleur et du principe de la concomitance, selon l'harmonie générale du règne de la grâce et de la nature, et que l'ordre causal de Chrysippe – excepté l'ordre strictement « fatal » des causes antécédentes « principales » - s'est avéré conforme à l'exigence de la raison suffisante, du moins lorsque les raisons inclinent seulement, sans nécessiter.

#### I.4. LA RECEPTION DE LA TRADITION CHRETIENNE.

La tradition chrétienne, nourrie du débat des Stoïciens, identifie systématiquement le *fatum* à Dieu ou à la Providence pour éviter toute confusion avec la nature ou la fortune. Mais il s'agit d'une transposition plutôt que d'une critique de ce principe. La Bible, dans la version latine de la *Vulgate*, a d'ailleurs repris cette formule populaire : « *Nihil in terra sine causa fit* » (Job V, 6). La cause ou la raison à l'œuvre sur terre, c'est le « λόγος » divin, la Sagesse ou le « Verbe fait chair », c'est-à-dire la personne du Christ. La formulation du principe de raison est ainsi intégrée à une perspective trinitaire et sotériologique. En effet, l'exercice de la liberté humaine n'a de sens que dans un projet divin, où l'homme est moralement responsable de ses actes ; sinon nous ne serions susceptibles ni de peines, ni de récompenses (en conséquence de la « ratio ignava », du « λόγος ἀεργός », la « raison paresseuse »), et nous pourrions accuser Dieu, auteur de la nature, d'être l'auteur du mal. C'est ce qui donne naissance aux premiers débats sur la « justice divine », sur la « théodicée ».

##### I.4.1. Transmission et réception de la formule Biblique du livre de *Job* : « *Nihil in terra sine causa fit* » (Job V, 6).

Le *Livre de Job* incarne dans la Bible le lieu principal du questionnement sur le sens du mal. Pourquoi tourmenter Job, lui qui est fidèle à Dieu et juste ? Pourquoi mettre ainsi sa foi à l'épreuve ? D'où vient le mal et quel sens peut-il avoir dans l'économie divine ? Une expérience aussi radicale du mal ne détourne-t-elle pas l'homme de Dieu ?

Les Pères de l'Eglise et les théologiens médiévaux ont cherché à comprendre l'origine du mal et sa compatibilité avec la justice divine, anticipant bien souvent le projet de *Théodicée* de Leibniz, dont le *Livre de Job* est lui-même la préfiguration. Or, dans la

discussion qu'il a avec ses amis qui essaient de le réconforter, Job essaie de se représenter l'origine du mal dans la création. Sur Terre, notre vie est bien souvent coupée de sa racine céleste et en proie à la douleur. Pourtant, c'est au cœur même des souffrances terrestres que se manifestent la Providence de Dieu et leur inscription dans un projet céleste plus large. Les amis de Job cherchent à lui montrer comment ce qu'il endure est comme une semence, sur Terre, d'une félicité, au Ciel. C'est dans ce contexte que la Vulgate latine donne en justification la formule du principe de raison : « Quia nihil in terra sine causa fit » (SLAO+SAOC.027- *Vulgate – Job V, 6* [En grec: οὐ γὰρ μὴ ἐξέλθῃ ἐκ τῆς γῆς κόπος.]). Le grec montre simplement comment le mal et les douleurs ne sortent pas que des semences du sol, de l'humus terrestre, alors que la version latine insiste sur la justification du mal par une « cause » plus élevée que toutes celles que donne le « sol » : le mal est permis par Dieu ; il est inscrit dans le plan divin, non pas comme une volonté, mais comme un élément de sa Sagesse et de sa Justice. Le malheur terrestre de Job sera compensé en raison même de sa foi, de sa confiance et de sa fidélité. La foi, à l'épreuve du mal, produit les fruits d'un bonheur céleste sans fin, sans mélange, pur. La patience du Juste suppose une rétribution, comme l'indolence du Méchant suppose une condamnation, même si cette punition n'est pas toujours « visible » sur terre et qu'il faut souvent l'imaginer aux derniers Jours.

Ce mystère du mal infligé au fidèle et de la souffrance du Juste nous oblige donc à un saut radical dans la foi, au sens où la raison échoue souvent à donner la « cause » absolue et transparente d'un mal lui-même, radical, pris à la racine, et vertical, dans son développement. C'est donc une raison « humiliée », ramenée à la terre, à l'humus, qui s'interroge sur le sens de ce mystère. Or, la tentation serait d'abandonner tout effort rationnel ou toute tentative d'explication, et de dresser la foi contre la raison, ou pire, d'abandonner la foi à cause de la faiblesse de la raison face à ce mystère, et de conclure un peu vite que « la théodicée », c'est-à-dire l'effort pour montrer comment la justice divine s'appuie sur des raisons en conformité avec la foi, « c'est l'athéisme » (Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 65, cité par Jan Sperna Weiland, *Teodicea oggi ?* in *Archivio di Filosofia*, 56, 1988). Il semble, au contraire, que les Pères aient cherché à inscrire cette question de foi au cœur de la raison divine.

Une des premières vérités de la théologie est de justifier l'attribut ou la perfection que la raison donne de l'être de Dieu : « Justus est Dominus » (dans les *Lamentations de Jérémie*). Nous voyons que cette vérité de raison inscrite au cœur de la foi et des Ecritures est reprise systématiquement dans l'exégèse des Pères<sup>105</sup>. Ainsi saint Bruno [de Segni] rapporte-t-il que

<sup>105</sup> Deux Pères ont mis en avant cette question de la justice divine :

-Saint Bruno de Segni (1048-1123), évêque et abbé au Mont-Cassin. SAOC.062- *Expositio In Job* (1107-1111) : « *Nihil in terra fit sine causa, et de humo non orietur dolor* ». Ac si dicat : « Tu tibi, et non alius hanc afflictionem peperisti. Justus enim est Deus, et nihil sine causa et ratione facit. Non enim humus et terra, sed qui, inquit, peccatores sumus, ideo affligimur » / « *Rien sur terre ne se fait sans cause et du sol ne naît pas la douleur* ». C'est comme si tu disais : « C'est par toi et non par ailleurs que tu as enfanté cette affliction. En effet, Dieu est juste, et il ne fait rien sans cause et sans raison. Ce n'est pas le sol et la terre, mais nous qui sommes pécheurs, c'est pourquoi nous nous affligeons ».

-Gilbert l'Universel (évêque de Londres de 1128 à 1134, date de son décès) SLA+SAOC.072- *Glossa ordinaria in lamentationes Jeremie Prophete*, Lib. I, Cap. 18. : « *Sed justus est dominus quia eos ejus ad iracundiam provocavi audite obsecro universi populi et videte dolorem meum virgines meae et iuvenes mei abierunt in captivitatem* .... [commentaire du verset Justus est Dominus, etc.] Nihil enim sine causa fit super terram [Job V, 6], et in magna republica Dei nihil sine providentia fit. » / [commentaire de la phrase : Le Seigneur est juste, etc.]

« Dieu ne fait rien sans cause ou raison » pour expliquer que les maux eux-mêmes révèlent cette justice, et Gilbert l'universel emploie l'idée d'une « Providence » dans la « République » divine pour la même raison. Enfin Hugo de Saint-Char (1190-1266), théologien dominicain, a montré que la Justice divine supposait les « Jugements » divins, et donc que de la même façon que les raisons ou les causes de la justice divine nous étaient parfois cachées, quoique nous sachions par la foi ou par la Révélation la vérité et la réalité de cette justice, il en allait de même des jugements eux-mêmes, qui sont manifestes ou évidents dans leurs réalisations, mais incertains ou inconnus quant à leurs raisons ou causes. Nous avons cité un passage de son Commentaire sur le livre de Job à propos de son expression « cause rationnelle ». Il s'agit maintenant de remettre cette formule dans son contexte. Certes il s'agit de lier la formule de Job à celle de la *Regula Platonis* et d'interpréter la cause par la raison ou de montrer comment une cause peut être « rationnelle » ou « raisonnable » du point de vue de l'entendement divin ; mais l'essentiel reste de montrer comment le mystère du mal dans le monde, qui est un abîme pour la connaissance de l'homme, demeure une voie de compréhension de l'évidence de l'amour et de la justice divine. Hugo s'appuie sur les *Commentaires moraux* de Grégoire Le Grand pour développer ce paradoxe d'une « évidence » des Jugements divins quand notre raison doit reconnaître son ignorance ou l'abîme qui la sépare de la compréhension divine : « Toutes ces choses se font à partir d'une cause *rationnelle*, quoique cette cause nous soit inconnue. D'où ce passage de Job 5 *Rien ne se fait sur terre sans cause. Rien ne se fait dont la naissance ne soit précédée par une cause légitime*. Tous ces jugements sont manifestes par l'acte auquel ils aboutissent ; parce qu'il est évident pour tous que c'est ainsi, mais ils sont cachés dans la cause à laquelle ils aboutissent ; parce que la raison pour laquelle c'est ainsi est incertaine pour tous. De là Grégoire dit que Job savait qu'il serait puni, mais ignorait la cause de la punition (chapitre 11 « *Quis, etc.* »). L'Apôtre dit de ces jugements qu'ils sont *incompréhensibles*. Et David dit que c'est un *grand*

---

*Rien ne se fait sur terre sans cause* (Job V, 6) et dans la grande *République de Dieu rien ne se fait sans providence.* »

Les autres Pères se contentent de transmettre l'expression. C'est le cas de Jean de Salisbury (1115-1180) SLA+SAOC.079- *Polycratus Sive De Nugis Curialium Et Vestigiis Philosophorum* ; Honoré d'Autun (1080-1157) SLAO+SAOC.070- *Elucidarium Sive Dialogus De Summa Totius Christianae Theologiae* (PL, T 172, col. 1140) : « D. Accidit aliquid casu ? M. Nihil omnino; sed omnia Dei ordinatione. D. Quomodo ergo aliqua Dei ecclesiae, vel aedificia etiam bonorum, fortuito igne invadente, quasi casu cremantur ? - M. Casus nihil est. Scriptum est autem : *Nihil fit in terra sine causa*. (Job V, 6) » [Disciple : Quelque chose arrive-t-il par hasard ? Maître : Rien absolument ; mais tout arrive par l'ordonnement de Dieu. D. Comment donc quelques églises de Dieu ou bien aussi les édifices de personnes bonnes, envahis fortuitement par le feu, sont-ils brûlés comme par hasard ? M. Il n'y a pas de hasard. En effet, il est écrit : *Rien ne se fait sur terre sans cause* (Job V, 6) »]. C'est également le cas de Bartholomé Keckermann, (1572-1609) SLAOT.159- °*Systema systematum* (Ed. J. H. Alsted. 2 tomes, Hanovre, 1602-1613), *Systema logicum maius*, lib. 1, chap. XIV, p. 118 : *Canones causae sunt tres ... 2 : Ut sine causa nihil fit ita etiam sine ea nihil distincte cognoscitur. Ideo Deus primum Ens est sine causa ; quia nec factus, nec fit, sed existit a se : exstat hic Canon in lib. Jobi, cap. 5, ver. 6, et apud Platonem in Timaeo*. C'est aussi le cas de Pierre Cally (1630-1709) SLA+SAOC.176 - *Universae philosophiae Institutio* (1695) Définition de la philosophie : « Sapiencia denique hic est *scientia causarum, quibus hae res continentur* : nam « *Nulla res existit, inquit recentior Philosophus [Descartes – voir supra], de qua non possit quaeri quaenam sit causa cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest, non quod indigeat ulla causa, ut existat, sed quia ipsa ejus naturae immensitas est causa sive ratio, propter quam nulla causa indiget ad existendum* » [Descartes]. Propterea *Nihil, inquit Job, in terra sine causa fit* [5, 6]. Ut ergo sine causa nihil est, sic nihil sine causa sapienter cognoscitur. Hinc Poeta : *Felix, qui potuit rerum cognoscere causas. Disciteque, ô miseri, et rerum cognoscite causas* [Virgile]. »

*abîme* de parvenir à la connaissance d'une cause qui est profondément ignorée du monde. Mais il dit qu'ils sont manifestes quand on parvient à l'évidence du dénouement parce qu'il est connu de tous que c'est ainsi »<sup>106</sup>. L'insistance d'Hugo de Saint Char sur le caractère réalisé ou actuel des Jugements divins, qui sont « ainsi » et non pas autrement, pourrait laisser croire qu'il s'agit de décrets absolus ou arbitraires ; mais leur nécessité relève toujours d'une logique de la Grâce donnée même à l'homme pécheur, d'une logique de l'Amour.

Mais le commentaire le plus approfondi du *Nihil in terra sine causa fit* est sûrement celui de Thomas d'Aquin (*Super Job*, cap. 5. 15) qui en montre toute la richesse sémantique : « Si donc les adversités de ce monde arrivent à quelqu'un, il y a à cela une cause déterminée qui ne peut être que le péché. C'est donc ce qu'il dit : *rien n'arrive sur terre sans cause*. Nous voyons en effet que tous les effets procèdent de causes déterminées; de là en manière de conclusion il ajoute : *et du sol ne naît pas la douleur*. Et c'est là une métaphore : des plantes en effet sont produites sans avoir de semence et dont on dit que le sol les a produites spontanément. Donc tout ce qui paraît n'avoir pas de cause comme n'ayant pas de semence, on peut dire comme par une métaphore qu'il naît du sol. Or *la douleur* c'est-à-dire l'adversité ne naît pas du sol c'est-à-dire qu'elle n'est pas sans cause. Quant à ce qu'il dit : *Rien sur terre n'arrive sans cause* devient manifeste principalement en ce que tout a une disposition naturelle conforme à sa propre opération. D'où il ressort que les dispositions naturelles des choses ont une cause mais en vue d'une fin déterminée; et c'est pourquoi il dit : *l'homme naît pour la peine, comme l'oiseau pour voler*. » (*Commentaire littéral du livre de Job dans son sens littéral* (1261-1264, trad. Père J. Kreit, revue en 2001).<sup>107</sup> Dans ce commentaire de Thomas d'Aquin, nous retrouvons l'idée que le mal ne vient pas « de la terre » ou du ciel, mais de l'homme, en tant qu'il a une « disposition », une hexis, qui oriente sa liberté à choisir parfois le péché. Nous reconnaissons le vocabulaire aristotélicien non seulement de la « disposition », mais encore de la cause « finale » et même de la cause « spontanée ». En effet, tout est conçu en vue d'une fin, et pour Thomas, la fin bonne suppose la Providence. Mais le péché, le mal ? C'est la réalisation de cette disposition « négative » ou privative du

<sup>106</sup> Citation du passage traduit ci-dessus : SLA+SAOC.084- *Expositio super Apocalypsim authenticitate dubia* (cap. XV) : « Ex causa *rationabili* facit haec omnia, licet nobis ignota. Unde Job 5, *nil in terra sine causa fit praelata*. Nihil fit cujus ortum legitima causa non praecessit [Timée de Platon]. Haec omnia judicia manifesta sunt in suo actu in quem exeunt. Quia omnibus patet, quod sic est; sed occulta sunt in causa sua, ex qua exeunt. Quia incertum est omnibus quare ita sit. Unde Gregorius dicit, quod Job sciebat se puniri, sed causam punitonis ignorabat. Unde dicebat 11 cap. *quis* et cetera. De his ergo judiciis dicit apostolus, quod *incomprehensibilia sunt*. Et David dicit *Abyssus multa*, quoad causae cognitionem, quae penitus ignota est mundo. Hic vero dicit, quod sunt manifesta, quo ad exitus evidentiam, quia omnibus notum est quod ita est. »

<sup>107</sup> Citation du passage traduit ci-dessus. Thomas d'Aquin, SLA+SAOC.092. *Super Job*, chapitre 5. §15 : « Remotis igitur praedictis obiectionibus, finaliter rationem inducit ad probandum principalem intentionem, scilicet quod adversitates in hoc mundo non proveniant alicui nisi pro peccato, et est ratio talis: quaecumque fiunt in terra ex propriis et determinatis causis proveniunt; si igitur adversitates in hoc mundo alicui accidant, hoc habet determinatam causam, quae nulla alia videtur esse nisi peccatum; hoc est ergo quod dicit nihil in terra sine causa fit: videmus enim omnes effectus ex determinatis causis procedere. Ex quo quasi concludens subdit et de humo non orietur dolor, et est metaphorica locutio: quaedam enim herbae sine semine producuntur de quibus dicitur quod eas humus sponte profert; quicquid igitur sine causa propria contingeret quasi sine semine, per quandam similitudinem metaphorice posset dici quod oritur de humo: dolor autem, idest adversitas, non orietur de humo, idest non est sine causa. Quod autem dixerat *nihil in terra sine causa fit*, ex hoc praecipue redditur manifestum quod omnia habent dispositionem naturalem congruam propriae operationi, ex quo apparet quod dispositiones naturales rerum non sunt sine causa sed propter determinatum finem, et ideo dicit *homo ad laborem nascitur et avis ad volandum*. -nous soulignons- »

bien. Elle n'est qu'une potentialité en l'homme, mais notre volonté prête son concours à son actualisation. Mais alors le salut et le bien ? Il s'agit d'une « prédétermination » ou d'un acte posé par Dieu lors de la création, de toute éternité, si bien que ce qui est dans le temps de la réalisation (contingente, parfois « spontanée », sui generis) pour l'homme, est déjà présent à la volonté et à l'entendement de Dieu. C'est pourquoi, Thomas peut dire à la fois que « rien ne se fait sans causes déterminées » et que l'homme est lui-même la « cause » du péché. La détermination de la cause est en Dieu, mais l'actualisation du péché relève bien de l'homme seul, si bien qu'il ne sert à rien de dire que la « terre » est la cause ou la raison du mal, puisque cette terre sans semence n'a pas de cause à proprement parler ou ne peut être qu'une « génération spontanée ». Et combien plus l'homme sera-t-il dit « cause », lui qui perçoit la finalité, le « ce en vue de quoi » une chose est produite ! Nous ne pouvons donc pas rejeter notre propre mal sur la terre ou sur Dieu, puisque le mal est bien dans le temps de l'action libre de l'homme, et non dans l'éternité divine ou dans la génération spontanée du sol. Il ne faut pas confondre l'*humus* et l'*humain*.

Pour conclure cette analyse, nous devons nous demander ce que Leibniz a pu recevoir d'une telle tradition. Malheureusement, concernant les « Marginalia », nous aurions dû consulter l'équivalent de « deux salles de la bibliothèque de Wolfenbüttel », comme nous le disait avec humour Margherita Palumbo, pour espérer pouvoir trouver les exemplaires des différentes Bibles que devait posséder Leibniz ! Concernant les citations directes du livre de Job, il faut souligner deux faits : premièrement, les Bibles protestantes ne suivent pas la formulation « fautive » de la Vulgate catholique donnant « nihil in terra sine causa fit » - il est donc probable que Leibniz n'a pas rencontré cette formule dans sa jeunesse (quoiqu'il ne fasse aucun doute qu'il ait dû par la suite utiliser des Bibles catholiques dans ses négociations iréniques) ; deuxièmement, nous avons trouvé beaucoup de mentions du livre de Job dans les œuvres publiées de Leibniz, mais aucune de ce passage précis, et aucune consacrée à un approfondissement de la situation de Job et des raisons ou des causes de la Justice divine. Il ne nous reste plus qu'un indice lexicologique, mais qui n'a qu'une valeur hypothétique. Souvenons-nous, en effet, que la première occurrence du principe de raison dans l'œuvre de Leibniz, à l'occasion d'une discussion avec J. Thomasius, est construite sur le modèle de la formule Biblique en remplaçant le « in terra » par un « in rebus » (OCC.008, AK VI, 2, N. 54, p. 443 : « Nihil sit in rebus sine causa »). Là où la *Vulgate* situe l'homme et le mal entre ce qui vient du sol, de la terre, et ce qui vient du ciel, Leibniz parle encore à la façon des Physiciens, à propos des « corps », mais en élargissant déjà le réel (res) au-delà des simples données mécaniques ou de la réduction à l'étendue, à la figure et au mouvement. Il y a dans ces corps une force de résistance qui individualise et anime ces êtres, et le mal (dont il n'est pas question dans ce passage) peut venir non pas de la matière du corps, mais de ce que Leibniz nommera sa limitation originelle, qu'il compare à la force d'inertie, dont le principe de résistance (ou l'antitypie) est comme la préfiguration, et dont les Stoïciens avaient déjà eu l'intuition à partir de l'exemple du cylindre. La mécanique des causes dans les choses (in rebus) répond à la finalité des raisons dans les actions (in actionibus) et dans les discours (in

dictis) des sujets libres.<sup>108</sup> Les ordres de causes doivent se correspondre de façon harmonieuse, sans réduction, mais en gardant la spécificité de chaque règne.

#### I.4.2. Transmission et réception de la formule du *Prologue* de Jean : « Omnia per ipsum [Logon, Verbum] facta sunt, et sine ipso factum est nihil ».

Nous avons identifié un lieu Biblique dont l'influence est indirecte, mais essentielle à nos yeux quant à la transmission de la formule du principe de raison à partir du vocable de la « raison » (en grec « λόγος », qui se traduit en gloses latines indifféremment par « Ratio », « Verbum » ou « Sapientia »). Or, tout l'intérêt du passage du *Prologue* de Jean dans lequel l'Évangéliste montre que « tout a été fait par le Verbe (λόγος en grec) et que sans Lui rien n'a été fait » (« Omnia per ipsum [λόγον, Verbum] facta sunt, et sine ipso factum est nihil »), tient dans le fait que le *sine ipso factum est nihil* a pu devenir « *sine ratione nihil factum est* » ou tout simplement « *nihil est sine ratione* », en entendant d'abord derrière le mot « *ratio* » la Sagesse du Père, le Christ, le « Verbe » de Dieu, puis la raison en général ou l'ordre rationnel. Aussi n'est-il pas impossible que la lecture chrétienne du « *nihil fit sine causa* » en « *nihil est sine ratione* » n'ait été l'origine de l'accent mis sur la raison plutôt que sur la cause dans l'adage populaire auquel se réfère Leibniz.<sup>109</sup> L'allemand de Leibniz n'utilise pas « Grund »

---

<sup>108</sup> Albertano de Brescia (1195-1253), SAOC.085- *Ars loquendi et tacendi* (1245) : « Nunc accedamus ad expositionem hujus adverbii Cur. Et certe istud Cur causam requirit. Requiras ergo tui dicti causam ; nam sicut in factis et faciendis causa est requirenda, dicente Seneca : Cujuscunque facti causam requirere, et quum initia inueneris, exitus cogitabis, ita quoque in dictis causa est requirenda. Et sicut sine causa nil agitur, nec mundus fortuitis casibus implicatur, ut Cassiodorus dixit, ita sine causa nil dicere debes. » / « Venons-en maintenant à l'exposition de cet adverbe « Pourquoi ». Et assurément le « Pourquoi » requiert une cause. Par conséquent, il faut requérir une cause à tes paroles ; car, comme le dit Sénèque, il faut requérir une cause aussi bien dans les faits que dans les dires. Et, comme Cassiodore l'a dit, de même qu'on ne réalise rien sans cause et que le monde n'implique pas de hasards fortuits, de même on ne doit rien dire sans cause. » Leibniz reprend cette idée dans *De veritatibus primis*, opuscule datant du milieu ou de la fin de 1680 : « Nihil debere asserti sine ratione, imo nihil fieri sine ratione. » (OCC. 071- AK VI, 4, N.270, pp. 1442-144).

<sup>109</sup> Leibniz est vraisemblablement venu à cette idée par l'intermédiaire de Pierre Poiret et de Malebranche :  
- Pierre Poiret, SLAOC.191- *Cogitationes rationales de Deo, anima et malo libb. 4. editio altera ubi Spinosae Atheismus refutatur*, Amsterdam, 1685 : « Fundamentum tractatus Ethici Malebranchii esse quod ratio hominis sit verbum Dei imo ipse Deus, solum rationis omnem esse virtutem, fidem servire rationi et ad eam ducere, rationem esse mentium omnium legem summam. ... Fatetur tamen Poiretus, verum esse nil sine ratione fieri debere, Deum sine ratione nil facere, omnia suam rationem habere, sed ita per rationem intelligi aequitatem, causam, etc. » / « Le fondement du traité d'Éthique de Malebranche est que la raison de l'homme est le verbe de Dieu, et non Dieu lui-même, que le fondement de la raison est l'ensemble de la vertu, que la foi sert la raison et conduit à elle, que la raison est la plus noble loi de tous les esprits humains. (...) Poiret a déclaré qu'il est vrai que rien ne se doit faire sans raison [soulignons], que Dieu ne fait rien sans raison, que toute chose a sa propre raison [d'être], et que c'est de cette façon que l'équité, la cause, etc., peuvent être comprises par la raison. » (AK, VI, 4, N.345, p. 1795).

- Malebranche, SLAOT+SAOC.190- *Traité de morale*, 1684. La référence au *Traité de Morale* correspond à l'incipit, Livre I. De la vertu, Chapitre 8 : « VI. Dieu n'agit jamais sans raison, et il n'a que deux raisons générales qui le déterminent à agir : l'ordre qui est sa loi inviolable, et les lois générales qu'il a établies et qu'il suit constamment, afin que sa conduite porte le caractère de ses attributs. Ainsi, comme il n'arrive rien dans les créatures que Dieu ne le fasse en elles, et qu'à l'égard des pécheurs l'ordre immuable de la justice n'exige pas que Dieu leur fasse aucun bien ; le pécheur ne peut rien obtenir, et surtout la grâce, qu'il n'ait recours à la cause occasionnelle qui détermine la cause véritable à la communiquer aux hommes. C'est donc une espèce de nécessité de savoir distinctement quelle est précisément cette cause occasionnelle, afin de s'en approcher avec confiance, et obtenir les secours, sans lesquels j'ai fait voir qu'il n'est pas possible de prendre seulement la résolution de sacrifier à la loi de Dieu sa passion dominante. »

ou « Vernunft » pour dire « Rien n'est sans raison », mais « Ursache » (« Nichts geschieht ohne Ursache »<sup>110</sup>) ; l'expression commune aurait donc dû identifier le principe à la version causale. Or, si le principe porte le nom de principe de « raison » et non pas de « causalité » (qui n'en est qu'une branche ou une expression particulière), c'est peut-être parce qu'il a trouvé dans la tradition de la formule Johannique, un sens spirituel fort et transcendant, et donc, qu'il a pu trouver un développement plus riche et plus large que s'il avait été réduit à la seule limite causale (même entendue sous les quatre sens Aristotéliens ou Stoïciens).

Les Pères de l'Eglise Grecs<sup>111</sup> ont déjà signifié cette équivalence de la cause et de la raison en montrant que, dans le Christ, rien n'est « ἀναίτιος » (sans cause), « ἄλογος » (sans

<sup>110</sup> Leibniz utilise systématiquement le terme *Ursach* pour formuler le principe de « raison », comme en témoignent les occurrences suivantes : « Nichts ohne Ursach ist » (OCC.017- *Grundriss eines Bedenkens von Aufriichtung einer Societät in Teutschland*, 1671 ; ou encore « In der That dass nichts ohne Ursache geschieht, und die Ursach worumb die Wahl also fällt... », OCC.157- *Bey dem andern Artikel von der Verderbniss menschlicher Natur*, janv.-mars 1698. \*Hapax» ; ou encore : « Alles hat seine Ursachen », OCC.018- *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes*, 1671 ; « Alles in der Natur seine ursach hat, und daher alles ordentlich », OCC.146- *Von dem Verhängnisse*, 1695 ». Quant aux sources, nous pouvons rapporter deux lieux majeurs de la théologie mystique johannique, à savoir Jean Tauler et surtout Nicolas de Cuse qui établit un doublet *Ursach* [Sach] / *Ordnung* qu'il traduit par *principium* [causa] et *ordo*. En effet, si Jean Tauler transcrit simplement le *Nihil fit sine causa* du livre de Job V, 6 dans la *Nachfolgung des armen lebens Christi* (« nichts geschieht ohne Ursache... » SLAO+SAOC.104- *D. Joh. Tauleri Nachfolgung...*), le Cusain développe l'analyse du λόγος / Verbum de la tradition Johannique en les traduisant à la fois par *Ursach* et *Ordnung*, et en montrant, à l'occasion d'une Homélie sur le *Notre Père*, comment coïncide l'ordre de la Providence et l'ordre des Choses connaissables : *Ursach* est le terme de la Chose Originelle ou de la Raison créatrice divine, et, en même temps, le terme de l'intelligibilité possible de l'ordre du monde. Ainsi, pour le Cusain, la convenance est parfaite entre les deux ordres grâce à l'Ursache Divine : « §.6. [p.392] Die nature, die gnade vnd die glorie vnd alles, das der menfch begert zu wiffen, wie vns das moglich ift off dijsem ertrich in der ordenung, als die meiften von den hochften fynnen das begrifnenmogen, ift alles zu finden in dijsem heylichften gebede, dae yn nichtz vberentzich, nicks gebreften ift, nicks zu fwer, nicks zu licht, nicks zu lang, nicks zu koertz, nicht aen fach vnd recht ordenung ift, dae das eerfte das eerfte mufl fyn, das lefte das lefte. » (*Proemium*, p. 391-392. Predigt XXIV) / *Sermo XXIV* (I), §. 6 : « Natura, gratia, gloria omniaque, quae homo scire desiderat, quantum nobis possibile est scire in hac terra eo ordine, quo Magistri altissimi sensus hoc intellegere possint, haec omnia in hac sanctissima oratione inveniuntur, in qua nihil superfluum, nihil deficiens, nihil nimis difficile, nihil nimis facile, nihil nimis longum, nihil nimis breve, nihil sine causa et vero ordine est, ubi primum oportet esse primum, ultimum ultimum. » (SLAO+SAOC.115- *Sermon 24 Sur le Notre Père* (1° janvier 1441 ou 1° janvier 1445), in *Nicolai de Cusa Sermones I*, A Rudolf Haubst, M. Bodewig, W. Krämer, Heinrich Pauli editi, Hamburgi, in aedibus Felicis Meiner, 1991 ; *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*. Sermones XI-XXVI Ediderunt Rudolf Haubst et Martin Bodewig, paginae 333-451 + 4, Hamburgi, 1984, Volumen XVI, Fasciculus 4, *Sermo 24(1)*, p. 391-392 / Predigt 24 (*Jhesus in eyner allerdemutichster menscheit*), § 6.)

<sup>111</sup> Nous avons déjà signalé parmi les penseurs non chrétiens l'association que fait Plutarque entre ce qui est sans cause et sans λόγος (*De E apud Delphos* Cap. XLVIII. οὐδενός γὰρ οὐτ' ἀναίτιος ἢ γένεσις οὐτ' ἄλογος ἢ πρόγνωσις). Mais c'est parmi les Pères grecs que nous retrouvons systématiquement l'association de l'expression au λόγος et à la *Ratio*. Nous pouvons ainsi mentionner quatre Pères Grecs en particulier :

1. Hippolyte (170-235) SAOC.031- *Contra Haeresin Noeti* (PL col. 818 [X]) Θεὸς μόνος ὑπάρχων, καὶ μηδὲν ἔχων ἑαυτῷ σύγχρονον, ἐβουλήθη κόσμον ἀτίσαι. Ὁ κόσμον ἐννοηθεὶς, θελήσας τε καὶ φθεγξάμενος ἐποίησεν, ἢ παραυτίκα παρέστη τὸ γενόμενον ὡς ἠθέλησεν. Ἀῤῥταρκῆς οὖν ἡμῖν ἐστὶν μόνον εἶδεναι ὅτι [οὐδέν] σύγχρονον Θεοῦ. Οὐδεν πλὴν αὐτὸς ἦν. αὐτὸς δὲ μόνος ὄν, πολλὸς ἦν. Οὐτε γὰρ ἄλογος, οὐτε ἄσσοφος, οὐτε ἀδύνατος, οὐτε ἀβούλευτος ἦν. Πάντα δὲ ἦν ἐν αὐτῷ, αὐτὸς δὲ ἦν τὸ πᾶν. ὅτε ἠθέλησεν, καθὼς ἠθέλησεν, ἔδειξε τὸν λόγον αὐτοῦ καιροῖς ὀρισμένοις παρ' αὐτῷ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐποίησεν. ὅτε μὲν θέλει, ποιεῖ. ὅτε δὲ ἐνθυμεῖται, τελεῖ. ὅτε δὲ φθέγγεται, δεικνύει. ὅτε πλάσσει, σοφίζεται. Πάντα γὰρ τὰ γενόμενα, διὰ λόγου καὶ σοφίας τεχνάζεται, λόγῳ μὲν κτίζων, σοφία δὲ κοσμοῦν. / « Deus solus cum esset, nihilque sibi coevum haberet, voluit mundum efficere. Et mundum cogitans, ac volens, et dicens effecit; continuoque extitit ei factus sicut voluit, sicut voluit, perfecit. Satis igitur nobis est scire solum, nihil esse Deo coevum. Nihil erat praeter ipsum ; ipse solus, multus erat. *Nec enim erat sine ratione, sine sapientia, sine potentia, sine consilio*. Omnia erant in eo : ipse erat omnia. Quando voluit, et quomodo voluit, ostendit Verbum

raison) ou même « ἄσοφος » (sans sagesse). Parmi les Pères Latins<sup>112</sup>, Lactance est celui qui utilise le premier systématiquement le vocabulaire de la « ratio » pour signifier conjointement la racine de la création du monde et la présence du Verbe de Dieu. Son but est de « christianiser » la philosophie païenne et de montrer la « vérité de la religion » par la discussion rationnelle. C'est pourquoi l'incipit des *Institutiones Divines* dénonce les fausses religions des païens, en soulignant néanmoins la compatibilité des conceptions des philosophes avec les données de la Révélation. Ainsi ce sont les Platoniciens qui ont approché le plus de cette vérité. Mais les Stoïciens ont reconnu une véritable Providence, comme l'indique ce passage liminaire, où Lactance montre leur opposition aux Epicuriens et à ceux

---

suum temporibus apud eum definitis ; per quem omnia fecit. Qui cum vult, facit ; quando cogitat, perficit ; quando loquitur, ostendit ; quando format, sapientiam edit. Omnia enim quae facta sunt, ratione et sapientia fabrefacit ; ratione quidem creat, sapientia vero ornat. Fecit igitur sicut voluit ; Deus enim erat. Eorum autem quae facta sunt, ducem, consiliarium, et operarium generabat Verbum ; quod Verbum cum in se haberet, essetque mundo creato inaspectabile, fecit aspectabile, emittens priorem vocem, et lumen ex lumine generans, deprompsit ipsi creaturae Dominum, sensum suum : et qui prius ipsi tantum erat visibilis, mundo autem invisibilis, hunc visibilem facit, ut mundus, cum eum, qui apparuit, videret, salvus fieri posset. »

2. Origène (185-254) SLAOT.032-*Contra Celsum libri octo* [livre 6,71] [686], col. 1405-1406 : « ὁ θεὸς λόγος, δι' οὗ τὰ πάντ' ἐγένετο, ὁ φθάνων, ἵνα πάντα διὰ λόγου γίνηται ... » (voir également SLAO-SAOC.033- *Sur l'Évangile de Jean* (in PG XIV) et Sources Chrétiennes, N. 120.

3. Athanase d'Alexandrie (295-373) SLAO.040- *Oratio secunda contra Arianos*, col. 63, p. 339 : « Nimirum semper est Deus ; ac proinde cum semper sit Pater, semper quoque est ejusdem splendor, quod ipsum est Verbum. Praeterea qui est Deus, Verbum quod item est habet ex seipso, neque verbum est postea adnatum, quod prius non esset, neque Pater unquam sine ratione [Verbo - ἄλογος] fuit. »

4. et Cyrille d'Alexandrie (376-444) SLAO+ SAOT.048- *In Joannis evangelium*, Lib. IV, col. 662, p. 413 : « λόγος γὰρ οὐκ ἔσται ποτεὲ νοῦς, ἀλλ' οὐδὲ λόγος οὐκ ἔχων τὸν ἐν αὐτῷ μορφωθέντα νοῦν. » / « Nec enim sine verbo mens unquam esse poterit, sed neque verbum mentem in seipso formatam non habens. »

Outre ces quatre passages de nos sources, nous pouvons rapporter le commentaire éclairant de Jean Scot Erigène sur la distinction entre ἄνευ, et χωρὶς à propos de la formule Johannique. Il remarque, dans son *Homélie sur le Prologue de Jean*, que : « Les Grecs écrivent non pas ἄνευ, mais χωρὶς, c'est-à-dire non pas “sans” (sine), mais “en hors de” (extra). (...) Lorsqu'on entend les mots “sans lui”, on peut penser que cela veut dire “sans son conseil, sans son secours”, et, par là, on n'attribue pas le tout, on n'attribue pas toutes choses au Verbe. En revanche, lorsqu'on entend les mots “en dehors de lui”, on ne laisse absolument rien échapper qui n'ait été fait en lui et par lui » (*Sources chrétiennes*, N° 151, p. 241 – la note 2, p. 240, indique une critique faite par Erasme dans ses *Annotationes in Joannem* (éd. Bâle, 1527, cap. 1, p. 213) sur cette distinction, χωρὶς signifiant simplement “absque” et non pas “extra”).

<sup>112</sup> Ambroise de Milan (340-397) se distingue parmi ces Pères et aura une grande influence sur la constitution des règles de l'exégèse. C'est pourquoi nous mentionnons son *Commentaire sur les Psaumes* (Sermon 14) où Ambroise, à partir de la formule Johannique, s'essaie à une exégèse morale et mystique. Ce qui unit le Verbe à l'homme, c'est la raison. Nous ne sommes pas sans une âme rationnelle qui nous vivifie ! Voici ses propres termes : « Sermo quartus decimus, §23 : Bona ergo humilitas, praesertim si adiungatur ei devotio voluntaria. Ideoque se vivificari secundum verbum petit ; ut secundum verbum vivat, et omnia cum ratione faciat, non secundum carnis voluntatem. Unde [...] mysticum illud etiam moraliter accipi potest : In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum : hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil [Ioan. I, 1-3]. Et tu imitator esto Dei. Quomodo imitator ? Numquid coelum potes facere, aut terram, aut mare ? Non utique ; sed ut omnia per verbum facias, nihil sine verbo ; omnia cum ratione, nihil sine ratione ; quia non es irrationabilis, o homo, sed rationabilis. » / « L'humilité est bonne, particulièrement si on lui adjoint la dévotion volontaire. Elle demande de se vivifier selon le Verbe, en sorte de vivre selon le Verbe et de faire toute chose avec raison et non selon la volonté charnelle. D'où l'interprétation morale et mystique de ce passage : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu. C'est par Lui que tout a été fait et sans Lui rien n'a été fait » [I Jean 1-3]. Sois Imitateur de Dieu. De quelle façon ? Est-ce que tu peux faire le ciel, la terre ou la mer ? Assurément non ; mais tu peux faire toutes choses par le Verbe, aucune sans le Verbe, tout avec raison, rien sans raison, parce que tu n'es pas un être dépourvu de raison, ô homme, mais une créature raisonnable. » (SLAO+SAOC.043- *In Psalmum David CXVIII Expositio*, p. 1148).

qui soutenaient que tout se faisait selon le hasard : « Cependant les autres philosophes [autres que les Epicuriens] et particulièrement les Stoïciens les ont très fortement combattus, en enseignant que rien n'a pu ni se faire ni s'établir dans le monde sans la raison [divine], et que tout est régi par la raison souveraine »<sup>113</sup>. Lactance reprend toujours ce raisonnement de défense de la Providence contre les critiques épicuriennes et associe la raison des philosophes à la « raison divine », au λόγος du Christ. Dans son traité *De ira Dei*, « *De la colère divine* », il répond aux Epicuriens : « Comment donc les événements peuvent-ils effectuer quelque chose de rationnel sans raison ? Nous voyons, en effet, qu'il n'y a rien dans le monde entier qui n'ait en soi une très grande et très admirable raison. Ces choses, puisqu'elles sont au-dessus des sens et de l'intelligence de l'homme, à qui doit-on les attribuer plus justement qu'à la Providence divine ? ».<sup>114</sup> Le grand principe des Pères est de montrer comment la raison des Païens et des philosophes ramène à la raison divine et à la Providence, et finalement comment la raison philosophique s'accorde à la foi (Chrétienne). Leibniz cite d'ailleurs cet ouvrage de Lactance (à travers un article de Bayle) dans ses *Remarques sur le Livre de l'origine du mal, publié depuis peu en Angleterre*, pour montrer qu'il est nécessaire de recourir à la raison dans nos actions et que c'est le défaut de cette raison qui explique l'action mauvaise. Nous voyons par là comment le projet de christianisation de la raison païenne de Lactance est repris par Leibniz pour répondre aux objections sceptiques de Bayle en matière de Théodicée. Voici le passage retenu par Leibniz : « §.27. On peut ajouter que ce n'est pas la Raison qui est nuisible en soy, mais le défaut de la Raison; et quand la Raison est mal employée, on raisonne bien sur les moyens, mais on ne raisonne pas assés sur le but ou sur le mauvais but qu'on se propose. Ainsi c'est tousjours faute de raison qu'on fait une mauvaise action. Il propose aussi l'objection d'Epicure chez Lactance dans son livre *de la Colere de Dieu*, dont voicy les termes à peu pres : « *Ou Dieu veut ôter les maux et ne peut pas en venir à bout, en quel cas il seroit foible ; ou il peut les ôter, et ne veut pas, ce qui marquerait de la malignité en luy ; ou bien il manque de pouvoir et de volonté tout à la fois, ce qui le feroit paroître foible et envieux tout ensemble; ou enfin il peut et veut, mais en ce cas on demandera, pourquoy il ne le fait donc pas, s'il existe ?* » L'Auteur [Bayle] répond que Dieu ne peut pas ôter les maux et qu'il ne le veut pas non plus, et que cependant il n'est point malin ny foible. J'aurois mieux aimé dire qu'il peut les ôter, mais qu'il ne le veut pas absolument, et que c'est avec raison, parce qu'il ôteroit les biens en même temps, et qu'il ôteroit plus de bien que de mal. » (GP VI, p. 435). Lactance a effectivement posé à travers la critique épicurienne, toutes les alternatives de ceux qui veulent faire échouer le projet de théodicée : soit la faiblesse (on supprime sa toute-puissance), soit la méchanceté (on supprime la bonté), soit les deux à la fois, soit ni l'un ni l'autre, mais alors on ne comprend pas comment un Dieu qui peut et qui veut ôter le mal ne le fait pas. A quoi Bayle répond par la troisième alternative (ne pas pouvoir et vouloir), tandis que Leibniz maintient la puissance et l'intelligence pour expliquer les raisons de la volonté

<sup>113</sup> Lactance (v.260-v.325) SLAOT.038- °*De divinis institutionibus adversus gentes libri octo* [Lib. I liber primus de falsa religione, Caput II] : « Quos tamen ceteri philosophi ac maxime Stoici acerrime rettuderunt docentes nec fieri mundum sine [divina] ratione potuisse nec constare, nisi summa ratione regeretur. »

<sup>114</sup> Lactance (v.260-v.325) SLAO+SAOC.039- *De ira Dei*, Caput 10 : « Quomodo ergo sine ratione coeuntia possunt aliquid efficere rationale? Videmus enim nihil esse in omni mundo, quod non habeat in se maximam mirabilemque rationem. Quae, quia supra hominis sensum et ingenium est, cui rectius, quam diuinae providentiae tribuenda est ? »

que Dieu a eue de permettre le mal. Si l'on exclut la raison, on reste dans le non sens ou dans l'absurdité radicale du mal. Comme Lactance, Leibniz préfère supposer une raison au mal plutôt que de penser que Dieu manque de puissance ou de volonté, et pire d'intelligence dans sa délibération.

Parmi les commentateurs médiévaux, nous trouvons deux grandes figures de la spiritualité allemande, Maître Eckhardt d'abord et le Cardinal de Cuse ensuite. Le premier ne semble pas avoir été particulièrement lu ou commenté par Leibniz, tandis que le second, qui allie la finesse théologique à la spéculation mathématique, a eu une influence certaine sur le projet leibnizien.

A cette occasion, le Mystique rhénan évoque les principaux lieux du principe de raison : le passage de Job naturellement, un autre passage de la Bible tiré des *Psaumes* et la *Regula Platonis* : « 54. ... 2. Le sens est que rien n'a été fait par Dieu sans raison, sans sagesse, ni sans intelligence, selon le *Psaume* : *Tu as fait toutes choses dans la sagesse*, et encore : *Il a fait les cieux dans l'intellect* ; Job 5 : *Rien sur terre ne se fait sans cause*. Et Platon : « *Il n'est rien dont la naissance n'ait été précédée par une cause légitime*. Or le λόγος est raison ou cause. C'est donc ce qui est dit : *sans lui*, c'est-à-dire sans le Verbe qui est Raison. » En effet, la Raison, parmi les personnes de la Trinité divine, est identifiée à la seconde personne, le Christ, « Verbe du Père ». Nous savons que Leibniz connaît et utilise cette distinction<sup>115</sup>. Nous avons déjà mentionné l'assimilation de la cause et de la raison : ici le λόγος, en plus d'être Ratio, Sapientia, Intellectus et Verbum est aussi Causa, et il s'agit presque d'un hapax, ou du moins d'une mention assez rare. Le commentaire d'Eckhardt sur la formule Johannique du *Prologue* (I, 3) « *Sans lui, rien n'a été fait* », associe le Verbe de Dieu à la raison « éternelle », immuable, raison des choses en Dieu lui-même.

Voici la traduction du passage (cité en latin à la note 115) :

« [§54]. 3. *Rien n'a été fait sans lui*, parce qu'en Dieu les raisons des choses sont éternelles et sont l'être de toutes les choses qui sont en Dieu ou de celles qu'il a faites. « *Car il ne se fait rien de façon visible et sensible qui ne soit commandé ou permis dans le palais invisible et intelligible du souverain suprême* », comme le dit Augustin, *La Trinité*, livre III, chap. IV. Et c'est ce qui est dit dans le *Psaume* : « *Par le verbe de Dieu* », qui est la Raison, « *les cieux ont été affermis* » ; et Mt 24 : « *Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas*. » Car toutes les choses créées, signifiées par « le ciel et la terre », sont changeantes, « *mais mes paroles* », c'est-à-dire les raisons des choses en Dieu, sont immuables ; *Psaume* : « *Tu les changeras et elles changeront, mais toi tu es le même, et tes années* », c'est-à-dire les raisons des années et des temps, « *ne se dégraderont pas* », ni ne « *passeront* ». Car ce sont « *des années sans années*, comme le dit Augustin en commentant cette parole, « *le nombre de mes jours* » dans le *Psaume*.

[§55.] 4. *Sans lui*, c'est-à-dire sans la Raison, *néant a été fait*, parce que tout ce qui se fait contre la raison est péché et néant, vain et inutile, tandis que ce qui se fait selon la raison, cela est fait par Dieu, soit en nous, soit en toutes choses. Augustin dit ceci au livre III dans

---

<sup>115</sup> *Lettre de Leibniz à Th. Burnett*, datée du 11/21 Juin 1695 : « M. Le Clerc a raison de traduire λόγος plustost Ratio que Verbum. Aussi les Theologiens disent, qu'ils entendent verbum mentis : il est vray qu'en ce sens c'est plustost l'idée que l'acte ou la faculté de raisonner, c'est à dire, c'est l'objet immediat de la pensée. Il y auroit bien à dire sur toutes ces choses. » (GP. III, p. 163).

*Libre Arbitre* : « Tout ce qui te paraît être meilleur pour une raison véritable, sache que c'est le créateur de tous biens, Dieu, qui l'a fait. » (p. 114-119).<sup>116</sup>

La fin du passage nous invite à comprendre que le *λόγος* divin est « cause » au sens où notre propre raison s'exerce sur ce qui est réalisé, sur le monde tel qu'il est. Nous devons supposer que ce qui est « fait » a été fait par *la raison du meilleur* (comme le dirait Leibniz). Seul l'être est bon ; le mal, c'est le non-être, le néant – une pure privation, comme le disent également Augustin et Thomas d'Aquin. Mais, sur le plan de la Théodicée, une remarque importante est donnée : si « ipso », lui-même, désigne le Verbe ou la raison, le *λόγος* divin, que désigne « nihil », le néant, c'est le péché qui représente tout ce qui est vain et inutile, sans raison. Ainsi Eckhardt conclut avec Augustin que ce qui est fait ne peut être que le meilleur, sinon il n'y aurait pas eu de raison de le réaliser.

En revanche, pour Nicolas de Cuse, la formule Johannique à partir de la « Ratio » traverse toute l'œuvre : nous avons compté près de douze occurrences de la formule « *nihil est sine ratione* » (ou de ses variantes), dans plus de cinq œuvres distinctes (dont les *Sermons* qui forment la plus grande partie des occurrences). Sur le plan lexical, cela fait de Cuse une référence majeure. En outre, nous avons conservé les notes de Leibniz sur un passage du *Sermon 287* où Cuse affirme : « Numerare est ratiocinari. Omnia quae bene fiunt per rationem fiunt. Sic dicit hic Salomon Deum per rationem seu sapientiam omnia creasse » / « Compter, c'est raisonner. Toutes les choses qui se font bien, se font par raison. Salomon dit cela ainsi : *Dieu a tout créé par raison ou par Sagesse* ». Leibniz commente ainsi cette idée d'une création selon les nombres : « Raisonnablement remarquable de Nicolas de Cuse : créer pour le Premier Esprit revient à compter pour notre esprit » (AK VI, 4, N.330. *Nota* : *Nicolaus Cusanus egregie* [janvier jusqu'à août 1677], p. 1677).<sup>117</sup> Il ne fait pas de doute qu'un auteur comme le Cusain a dû inspirer Leibniz pour la conception de la « mathesis divina » de la création, et nous sommes certains que Leibniz connaissait et utilisait au moins une des

---

<sup>116</sup> Citation de la traduction du passage ci-dessus. Maître Eckhart (1260-1328) SAOC.097- *Commentaire sur le Prologue de Jean*, p.114-119 : « *Sine ipso factum est nihil* :

§ 54. Verba ista exponuntur « primo » per illud quod iam supra dictum est.

Secundo sensus est quod nihil factum est a deo sine ratione, sapientia et intellectu, Psalmus : « omnia in sapientia fecisti », et iterum : « fecit caelos in intellectu » ; Job 5 : « *nihil in terra sine causa fit* ». Et Plato : « *nihil est cuius ortum causa legitima non praecesserit* ». *λόγος* enim ratio sive causa est. Hoc est ergo quod dicitur : *sine ipso*, id est verbo, quod est ratio.

Tertio *sine ipso factum est nihil*, quia rationes rerum in deo aeternae sunt et esse omnium, quae in deo sunt aut facta sunt. « Nihil enim fit visibiliter et sensibiliter, quod non de interiore invisibili atque intelligibili aula summi imperatoris aut iubeatur aut permittatur », ut ait Augustinus III I. *De trinitate* c. 4. Et hoc est quod in Psalmo dicitur : « verbo domini », quod est ratio, « caeli firmati sunt », Matth. 24 : « caelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt ». Res enim omnes creatae, quae per « caelum et terram » significantur, mutabilia sunt ; « verba autem », id est rationes rerum in deo immutabiles sunt. Psalmus : « mutabis eos et mutabuntur, tu autem idem ipse es, et anni tui », id est annorum et temporum rationes, « non deficient », nec « transibunt ». Sunt enim « anni sin annis », ut ait Augustinus super illo : « numerum dierum meorum », in Psalmos.

§ 55. Quarto *sine ipso*, id est sine ratione, *factum est nihil*, quia omne quos praeter rationem fit, peccatum est et nihil, vanum et otiosum. Quod autem secundum rationem fit, hoc per deum factum est, sive in nobis, sive in omnibus. Augustinus *De libero arbitrio* I. III sic ait : « Quidquid tibi vera ratione melius occurrerit, scias fecisse deum tamquam bonorum omnium conditorem. »

<sup>117</sup> « Nicolaus Cusanus egregie : id est creare primae Menti, quod numerare est nostrae. » [par exemple dans *De dato patris luminum*, in *Opera*, Paris, 1514, vol. 1, p. 149, v° : « Et hoc ipsum est creatoris creare, quod est rationis ratiocinari seu numerare. [voir infra sermon sur le Père de Lumière] »

grandes « figures », celle dite « figure P » qu’il reproduisait parfois dans ses œuvres de jeunesse, en particulier dans le *Von der Allmacht* en 1670, identifié dans notre mémoire de maîtrise<sup>118</sup>. Cette figure (reproduite ci-dessous) lui sert à montrer comment le mal est inscrit dans la création à la façon d’une ombre dans la lumière ou d’un néant dans l’être. C’est d’ailleurs à peu près la même figure qui sert de frontispice au *Phosphorus, de prima causa et natura mali* [Iterata editio, auctior et perfectior, Lübeck : Albertus, 1601] d’Eilhard Lubin, dont nous conservons les « Marginalia » (GWL B, « Leibn. Marg. 9 ») et dont Leibniz cite le commentaire de la formule Biblique – *omnia facta sunt in numero et mensura* - (op. cit., p. 149) : « Numerorum ratio est divinae mentis radius in mentes hominum transfusus, estque quasi rationis humanae radix et basis » [« Le rapport rationnel des nombres est le rayon de l’esprit divin transporté dans les esprits des hommes, et est comme la racine et la base de la raison humaine »] (AK VI 2, p. 17-21).

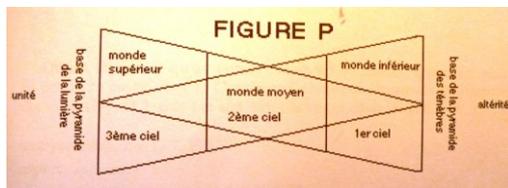


Schéma de la Figure P du Cusain (réalisé par M. de Gandillac in *Nicolas de Cuse*, 2001, p.123)

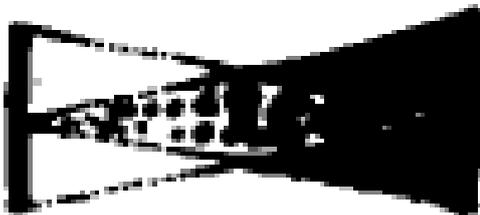
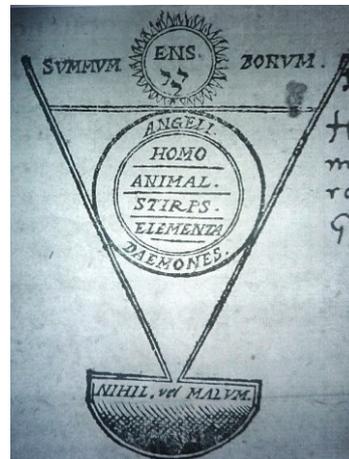


Schéma du *Von der Allmacht* de Leibniz (AK VI, 1 N.20 p. 538)



Page de garde du *Phosphorus, de prima causa et natura mali* d’Eilhard Lubin

<sup>118</sup> Voir Arnaud Lalanne : *Le principe de raison suffisante... L'unité d'un système*, Mémoire de Maîtrise, Bordeaux 2001-2002, p. 133, note 106 : « L’influence de Nicolas de Cues se fait aussi sentir, notamment à propos de la « figure P » qui représente les deux Pyramides de la Lumière et de Ténèbres - ce qui correspond exactement au récit final de Sextus à la fin de la *Théodicée* (§ 416 et sq.) -. Voici comment l’explique Maurice de Gandillac : « Au risque de sous-évaluer quelque peu l’aspect ‘descendant’ de la triade néoplatonicienne Un-Esprit-Âme, Nicolas semble convaincu que, non seulement les Juifs et les Musulmans, selon la logique interne de leurs dires, admettent implicitement sans en convenir l’unitritinité Père-Fils-Esprit du Principe premier, mais que déjà les anciens philosophes en eurent bien plus que le pressentiment, même Aristote qui sut distinguer trois fonctions (efficiente, formelle, finale) dans l’unique Cause première, mais surtout ces disciples de Platon dont l’erreur fut seulement d’attribuer à une pluralité imaginaire de trinités dérivées l’autosuffisance propre au ‘Modèle (exemplar) vivant et absolu’, seul subsistant par soi et ‘raison d’être’ de tout ce qui peut être. » (*Nicolas de Cues*, p. 46).

L'analyse la plus développée de la formule johannique se trouve dans la *Réponse* de Nicolas de Cuse à propos de la façon de comprendre dans l'Évangile de Jean la manière dont la raison divine est vie<sup>119</sup> (SLA+SAOC.112- *Responsio De Intellectu Evangelii Joannis*). Cette lettre constitue, à nos yeux, une clé de compréhension du sens du principe de raison chrétien. Le point de départ du Cusain est une simple réponse à la demande d'un ami qui souhaite avoir l'explication de l'Évangile de Jean et en particulier de ce point que Nicolas de Cuse résume ainsi : « La cause de toute l'Écriture Sainte est la connaissance du Christ, comme le manifeste le Fils de Dieu, dans Lequel les croyants ont la vie éternelle ».<sup>120</sup> Or, si le Christ, centre de l'interprétation de toute l'Écriture, est appelé « Raison » ou « Verbe » dans le *Prologue* de Jean, c'est parce qu'il donne la vie, ou plutôt, parce que la « Sagesse du Père » habite dans le Principe, au sein du Père, qui est la Vie et qui donne vie à toute chose. La Ratio du Cusain est ainsi non seulement *existentificans*, mais surtout, dans le Père, « vivificans ». Et ce rapport d'engendrement du Père au Fils inspire à Cuse une méditation sur le sens d'une Raison qui est « dans le Principe », sans être le principe absolu, et qui n'est pas non plus un simple « principié », c'est-à-dire un être créé par le Principe. En effet, le Christ est analogiquement principe pour les créatures et les choses. En ce sens, le Christ est *Ratio rerum*, raison des choses, et même *Ratio absoluta, perfectissima et sufficientissima*, raison absolue, très parfaite et très suffisante par rapport aux êtres créés. Mais cette raison est « dans le principe » au sens où elle vient du Père, et que seul Dieu le Père est à lui-même sa propre raison, *Ratio suiipsius*. Absolument parlant, le Christ, en tant que Fils n'est pas « Principe » ; mais, en tant qu'il est « dans le Principe », il peut être Principe pour les autres êtres ; de même, en tant que Fils dans la Raison absolue du Père, il peut être Raison absolue des autres êtres. Ainsi, c'est par une forme de « dérivation » par rapport à la source « originelle » qu'est le Père, que se transmet la capacité à être à la fois cause, raison et principe. C'est ce que nous pouvons déduire des paragraphes 2 à 4 de la *Réponse* du Cusain :

« §2. ...Jean, s'efforçant de conduire à cette vérité-même tous ceux qui se réjouissent du discours de la raison, montre en premier ce qui est voilé par le Fils de Dieu, à savoir qu'il est la raison absolue de toutes choses, c'est-à-dire la Sagesse du Père. En effet, rien parmi les choses ne peut être sans raison ; or, de la même façon qu'en l'homme il y a une raison de l'œil, une autre de l'oreille, une autre de la main, en sorte qu'aucun membre n'existe sans raison légitime, lesquelles raisons des membres singuliers se réunissent dans la simple raison de l'homme entier, qui est la raison unique de toutes les raisons, de même n'y a-t-il qu'une raison très simple de l'univers, rassemblant en elle les raisons de tous les membres de l'univers et qui est la raison sans laquelle ni l'univers ni quelque chose de cet univers ne peuvent être.

---

<sup>119</sup> Nicolas de Cuse s'adresse à son ami en ces termes pour présenter sa réponse : « §1. J'avoue, comme tu le dis, excellent ami, qu'on ne peut suffisamment expliquer l'écriture évangélique de « l'Aigle volant » qui est d'une très grande profondeur, bien que chacun à sa mesure puisse atteindre quelque chose différemment à partir d'un autre ; mais tu exiges de moi en vain une entrée facile dans cette Écriture, à moins que tu ne désires en quelque façon mes conjectures, que je reçois avec gratitude tel que l'Esprit l'administre maintenant. »

<sup>120</sup> SLA+SAOC.112- *Responsio De Intellectu Evangelii Ioannis quomodo ratio divina sit vita* : « § 2 Scis omnem illius scripturae sanctae causam theologum Ioannem affirmare Christi notitiam, ut ostendatur dei filius, in quo credentes vitam habent sempiternam. »

§3. Or, cette raison absolue de toutes choses, qui est dite soit Verbe, soit λόγος, soit Sagesse, n'est pas en dehors du principe. En effet, elle serait princiipiée si elle était en dehors du principe. Or tout princiipié, puisqu'il ne peut pas être par soi, n'est pas sans raison. Et il n'est pas raison de lui-même, parce qu'il est princiipié. En effet, il implique qu'existent également la raison de soi-même et le princiipié. De là la raison absolue, bien qu'elle se refuse à être princiipiée, s'avoue dans le principe. Par conséquent, elle est Verbe, λόγος c'est-à-dire raison des choses dans le principe absolu des choses.

§4. Et assurément cela n'est pas autrement que ce qui, chez le Père de l'univers, que nous disons tous Dieu, est la raison absolue elle-même des choses, non pas de la même façon puisque le Verbe qui est chez le Père coïncide avec le Père, puisqu'il est auprès de lui-même de façon incoïncidente. Ce serait tout autrement, en effet, s'il était auprès de lui de façon coïncidente, car il ne serait plus alors auprès du Père, mais le Père lui-même. C'est pourquoi la raison est ainsi dans le principe, et ne coïncide pas avec le Père, auprès duquel elle est, quoique tout cela convienne avec soi en tant que raison absolue, puisque le Père convient avec le Père. Si le principe convient avec le Père en tant que Père, il convient avec la raison en tant que raison. Si la déité convient avec le Père en tant que Père, elle convient avec la raison en tant que raison. Si l'éternité convient avec le Père en tant que Père, elle convient semblablement avec la raison en tant que raison. »<sup>121</sup>

Nous pouvons comprendre, grâce à ces précisions, ce qu'entend le Cusain, quand il dit que « rien parmi les choses ne peut être sans raison ». Il entend, par là, le Christ, en tant que « Raison des choses » (Ratio rerum) ; et le Christ est lui-même « Raison absolue » pour les choses créées, en tant qu'il est lui-même dans la Raison absolue du Père. En ce sens, le caractère « absolu », « parfait » et « très suffisant » de la *Raison* qu'est le Fils est comme « engendré » par la Raison du Père.

Mais le Fils, en s'incarnant, en prenant la condition humaine, a pu servir de Médiateur entre le Père et les hommes, et a, pour ainsi dire, unifié toutes les raisons des hommes en une seule raison « très simple », de sorte que la raison de l'homme est dans la Raison du Christ, de la même façon que la raison du Fils est en celle du Père, et que la raison de l'Univers entier se

---

<sup>121</sup> Citation de la traduction du passage ci-dessus : « § 2. ... Ad hanc ipsam assertionem omnes, qui rationis discursu gaudent, perducere satagens, primum quid per dei filium velit, ostendit, scilicet ipsum esse absolutam rerum omnium rationem seu patris sapientiam. *Nihil enim omnium sine ratione esse potest*, sicuti enim in homine alia est ratio oculi et alia auris et alia manus, ut nullum membrum absque *legitima ratione* existat, quae quidem singulorum membrorum rationes in simplici ipsa totius hominis ratione complicantur, quae est ratio una omnium rationum, ita est una simplicissima universi ratio, in se omnium membrorum universi rationes complicans, quae est ratio, sine qua nec universum nec quidquam universi esse potest.

§3. Haec autem ratio absoluta omnium, quae vel verbum vel λόγος vel sapientia dicitur, extra principium non est. Esset enim princiipiata, si extra principium foret. Omne autem princiipiatum, cum a se esse nequeat, sine ratione non est. Et non est suiipsius ratio, quia princiipiatum. Implicat enim suiipsius rationem pariter et princiipiatum exsistere. Hinc absoluta ratio, cum se neget princiipiatam, se in principio esse fatetur. Est igitur in absoluto rerum principio verbum, λόγος seu ratio rerum.

§4 Et hoc quidem non est aliud quam apud patrem universi, quem omnes deum dicimus, esse ipsam rerum absolutam rationem, non eo modo quod verbum, quod est apud deum patrem, coincidat cum patre, quia apud ipsum est incoïncidenter. Alias enim, si coincidenter, non foret apud patrem, sed ipse pater. Sic itaque est ratio in principio, et non coincidit cum patre, apud quem est, licet sibi omne id conveniat, ut rationi absolutae, quod patri convenit ut patri. Si patri convenit principium ut patri, convenit rationi ut rationi. Si patri convenit deitas ut patri, convenit deitas rationi ut rationi. Si convenit patri aeternitas ut patri, convenit similiter rationi ut rationi. »

trouve dans le Christ, qui en est comme le « centre ». La différence entre ces raisons vient de ce que la raison est infinie en Dieu et finie dans la créature.<sup>122</sup> C'est ce que montre le paragraphe 5 : « C'est pour cette raison que la raison absolue par laquelle *Dieu a fait également les siècles* sera le Dieu qui a fait les siècles, et qu'ainsi le Père du siècle sera la raison absolue tenant toutes les choses du Père, Sagesse du Père, Raison, c'est-à-dire Fils, comme le Fils éternel lui-même vient du Père éternel, par lequel il a fait l'univers. C'est pourquoi la raison absolue des choses est ainsi le Fils du Père, parce qu'il n'y a rien sans le Père et que le Père possède toutes choses. En effet, il convient que la raison absolue équivalent à la puissance créatrice, puisque rien ne peut être conduit à l'existence sans raison. Ainsi l'omnipotence créatrice se reflète parfaitement dans la raison absolue. Car, comme rien ne peut être sans raison et comme la raison absolue est la raison la plus adéquate, la plus parfaite et la plus suffisante à toutes les choses créées, il est manifeste que l'omnipotence créatrice absolue dans le reflet très parfait de soi engendre la raison réunissant toutes les choses créées. Le λόγος absolument engendré est donc Dieu, Fils de Dieu le Père, non autre en nature divine, parce que « Dieu était le Verbe », mais pas la même personne que Dieu le Père parce que le λόγος est cependant « dans le principe », ce qui est dans la puissance créatrice. *Non pas Dieu le Père lui-même, mais auprès de lui*, comme le dit Jean en théologien. Or, cette raison absolue de toutes les choses créées est toutes choses, en tant que raison vive de toutes choses. Par conséquent toutes choses en tant qu'elles sont dans la raison-même sont la vie absolue elle-même. »<sup>123</sup>

<sup>122</sup> Le rassemblement du multiple des parties de l'univers dans l'unité des raisons est une thématique Leibnizienne. Elle recouvre le rapport d'enveloppement et d'implication de l'infini chez Nicolas de Cuse, comme l'a souligné Maurice de Gandillac dans le commentaire suivant : « En 1445, dans le *De quaerendo Deum*, considérant du point de vue "intellectuel" le grain de sénévé capable selon l'Évangile (*Mat.*, 13, 31), de « produire un grand arbre avec ses feuilles, ses ramilles et d'autre graines de même vertu », le Cusain écrit qu'à « développer en acte » pareille *virtus* « le monde entier ne suffirait ni même, à l'infini, tous les mondes possibles ». Il s'agit moins, par conséquent, de donner *figure finie* [soulignons] à une totalité sans fin que de déceler en chacun de ses constituants, à la manière leibnizienne, une « correspondance » avec chacun des autres et avec leur ensemble. (...) *L'explicatio* ne saurait donc être le simple déroulement d'une sorte de film de toute éternité déjà embobiné, comme les feuilles « préformées » dans le bourgeon ou l'animal en miniature dans le germe tel que l'imagineront les adversaires de « l'épigénèse » après la découverte au microscope de spermatozoïdes ayant figures d'animalcules. Rien ne suggère non plus un combat dramatique entre deux principes adverses et la matière ici ne semble pas, comme chez Plotin, une sorte de résidu irrécupérable. Dieu eût-il créé - certes il le pouvait - un tout autre univers, aucun des possibles qui s'y seraient réalisés n'eût rien ajouté à une « Providence » qui « enveloppe », outre l'advenant, tout l'inadvenu qui est advenir virtuel. Ainsi l'idée d'homme - « nature simple et une » dans le « Verbe infini et ineffable », source de toute « nominabilité » - "enveloppe" ou "embrasse" (complectitur) tous les humains, passés, présents, futurs ou simplement possibles (c'est-à-dire contenus « dans la matière » au sens aristotélicien du terme...). (...) Dans un texte hardi de la *Docte Ignorance* (III, 3-4, n.199 et 204), dépassant le ternaire du *Corpus hermeticum* (Dieu-Homme-Monde) pour concevoir par l'intellect - avant d'être assuré par la foi que cette hypothèse s'est effectivement réalisée - ce que *pourrait* être, « élevée à sa maximalité », la nature « médiane » de l'homme [voir infra, III.2.4], « suprême de l'inférieure et inférieure du suprême » mais « de peu inférieure à celle des Anges », le Cusain professe qu'elle « envelopperait » alors « toutes les natures et l'univers entier sur tous les modes possibles », y compris « tous les créables ». [d'où] « l'Enveloppement des enveloppants. » (*Nicolas de Cues*, E. 8, *Enveloppement (complicatio) et Développement (explicatio)*, pp.26-28).

<sup>123</sup> Citation du passage traduit ci-dessus : « §5. Quapropter cum absoluta ratio sit, per quam «deus fecit et saecula», erit deus qui saecula fecit, ut pater saeculi erit ratio absoluta omnia patris habens, patris sapientia, ratio seu filius, ut ipse sit filius aeternus aeterni patris, per quem fecit universa. Sic itaque absoluta rerum ratio est patris filius, quia nihil nisi a patre et omnia quae et pater habet. Oportet enim absolutam rationem adaequari potentiae creativae, cum nihil sine ratione in esse prodire possit. Sic omnipotentia creativa perfectissime relucet

La conclusion du §5 consiste à démontrer que la « Raison divine est vie ». Mais de quelle vie s'agit-il ? Le dernier paragraphe utilise un raisonnement néoplatonicien (déjà implicitement évoqué dans les paragraphes précédents) pour distinguer la vie sensible et la vie intelligible et les mondes qui correspondent à ces deux vies. La vie véritable est pour Cuse, comme pour les Platoniciens, la vie selon l'intellect (vie « intelligible » ou « intellectuelle », selon la traduction que l'on veut choisir). Mais plus profondément le centre de cette Vie par l'entendement divin suppose le Christ, « Vérité, Chemin et Vie ». Quel mystère que d'associer la Vie véritable à un homme qu'on a crucifié ? Comment comprendre la grandeur divine dans la vie « humaine » du Christ ? C'est précisément parce que nous mettons notre raison dans sa Raison que nous pouvons parvenir à entrevoir une Vérité sans confusion, que nous pouvons commencer à véritablement raisonner. C'est cette vie authentique que le Cusain décrit comme un « monde intelligible/intellectuel ». Voici ses propres termes : « §.6. Le Christ a enseigné que ce monde doit être abandonné profondément pour un autre, et cette vie sensible pour une autre intellectuelle. Il ne se trouve rien dans le monde intellectuel si ce n'est la vérité, à savoir l'objet de l'entendement, de la même façon que dans le ciel visible il ne se trouve rien d'autre que la couleur qui est l'objet de la vue. Or, Dieu montre par un témoignage suprême d'un « petit » que cette vie doit dépendre de la vérité qui est la vie intellectuelle de l'autre monde, puisque ce petit vient spécialement dans le monde et qu'il est mort, afin de fournir un témoignage par son propre sang. En effet, celui qui est mort pour la vérité ne peut pas fournir « un plus grand témoignage ». Ainsi la mort du Christ nous a confirmés et nous a délivrés de l'ignorance et de tout mal, à condition que nous recevions ce témoignage ; si nous ne le recevons pas, alors nous n'aurons pas d'excuse, parce qu'un « plus grand témoignage » n'a pas pu être apporté. » (op. cit.).<sup>124</sup>

Cette thématique Cusaine de la raison johannique et du rapport trinitaire entre la personne du Père, Principe et Raison Absolue, et celle du Fils, Raison des Choses, Sagesse « dans le Principe », a certainement dû inspirer à Leibniz son analogie entre la substance divine et la « substance intelligente ». Leibniz, en effet, a utilisé de façon systématique la convenance des trois attributs divins, à savoir la puissance, l'entendement, et la volonté comme image des relations du Père, du Fils et du Saint Esprit. Le passage le plus explicite est celui des *Essais de Théodicée* : « §150. Quelques uns (comme Campanella) ont appelé ces

---

in absoluta ratione. Nam cum sine ratione nihil esse possit et absoluta ratio sit omnium creabilium adaequatissima, perfectissima atque sufficientissima ratio, manifestum est omnipotentiam creativam in perfectissima sui relucencia absolutam generare rationem omnium creabilium complicativam. λόγος igitur absolute prolatum est deus, filius dei patris, non alius in deitatis natura, quia «deus erat verbum», nec eadem quae dei patris persona, quia λόγος, licet sit «in principio», quod est in potentia creativa. Non tamen ipse deus pater, sed apud ipsum, ut ait theologus. Haec autem omnium creabilium absoluta ratio est omnia, ut viva omnium ratio. Omnia igitur, ut sunt in ipsa ratione, sunt ipsa vita absoluta. » (-nous soulignons-)

<sup>124</sup> Citation du passage traduit ci-dessus : « §6. Christus praedicavit hunc mundum penitus esse derelinquendum ob alium et vitam hanc sensibilem propter aliam intellectualem. In mundo intellectuali non reperitur nisi veritas, scilicet obiectum intellectus, sicut in caelo visibili non nisi color, qui est obiectum visus. Ostendit autem deus supremo testimonio hanc vitam esse parvi pendendam propter veritatem, quae est vita intellectus alterius mundi. Quoniam ad hoc venit in mundum et mortuus est, ut testimonium in sanguine suo perhiberet. Qui enim moritur pro veritate, «maius testimonium » perhibere nequit. Sic mors Christi certificavit nos et liberavit ab ignorantia et ab omni malo, si recipimus testimonium; si non, tunc non habemus excusationem, quia “maius testimonium” ferri non potuit. »

trois perfections de Dieu, les trois *primordialités*. Plusieurs même ont cru qu'il y avait là dedans un secret rapport à la Sainte Trinité: que la puissance se rapporte au Pere, c'est à dire à la source de la Divinité; la sagesse au Verbe Eternel, qui est appelé λόγος par le plus sublime des Evangelistes, et la volonté ou l'Amour au Saint Esprit. Presque toutes les expressions ou comparaisons prises de la nature de la substance intelligente y tendent. » (GP VI, p.199).

Nous voyons, par les termes choisis par Leibniz, que l'Evangeliste Jean est qualifié de « plus sublime », et, par là, Leibniz laisse entendre l'admiration qu'il a pour cet Evangile. Le Cusain parlait de Jean comme d'un « Théologien ». C'est l'élévation de la pensée du Verbe divin qui conduit ces deux auteurs à en parler de manière aussi pénétrante. Mais, ce qui compte pour Leibniz, c'est la profondeur de cette comparaison entre les relations qui existent entre les « perfections » divines et les trois parties principales de l'âme humaine ou plutôt les trois fonctions des substances douées d'esprit, à savoir la puissance comme force originelle, l'entendement comme capacité de perception et de réflexion de la monade, et la volonté qui correspondrait à l'action originelle de tout être capable d'appétit, l'unité première de chaque substance. Louis Guillermit reprend le même parallélisme entre la raison divine et les analogies trinitaires à partir de l'article 48 de la *Monadologie*<sup>125</sup>. Mais, pour lui, ces trois dimensions permettent surtout de comprendre comment les êtres sont passés à l'existence. Cette analogie trinitaire signifie l'être dans sa dynamique, et non pas dans une statique ; le sujet est pensé par ce qui le fait être plutôt que par ce qu'il est, et donc par la relation de dérivation qui existe entre les forces originelles et les forces secondes. Si le Christ est la raison originelle, il faudra alors penser le sujet par rapport à la « raison ultime » ou « dernière » qui est dans la Sagesse ou la Raison du Christ, et dont le Principe est en Dieu seul, *Ratio suiipsius*.

Puisque l'analyse par Cuse de la formule Johannique nous a entraînés sur le plan croisé de la théologie et des mathématiques, nous prolongerons cette idée en insistant sur la coïncidence du contraire du « Principe » (dans lequel « Tout » est), c'est-à-dire dans le « Sans-Principe » (l'*Ab-Grund* de Jacob Boehme et des Mystiques qu'aime à citer Heidegger dans son *Satz vom Grund*), dans le « Néant » (*de Nihilo*). Leibniz a probablement utilisé l'idée de Cuse d'un rapport entre le fini et l'infini, entre le Quelque chose et le Rien, grâce à la mise en place d'un véritable calcul infinitésimal, inspiré des figures de Nicolas de Cuse, en particulier des *Cycloïdes* (dont Wallis a même fait copier le manuscrit pour Leibniz). Dans l'excellente étude des *Actes du colloque* consacré aux rapports entre Leibniz et Cuse (*Nicolas*

---

<sup>125</sup> Louis Guillermit, dans son commentaire « *Puissance de Dieu et base de la monade selon Leibniz* », relève ce passage de la *Monadologie* : « Il y a en Dieu la *Puissance* qui est la source de tout, puis la *Connaissance* qui contient le détail des idées, et enfin la *Volonté* qui fait les changements ou production selon le principe du meilleur. Et c'est ce qui répond à ce qui, dans les monades créées, fait le *sujet* ou la *base*, la faculté perceptive et la faculté appétitive » (§ 48). Il l'interprète comme une rupture avec le strict sens ontologique de l'unité de l'être. En effet, le passage par la raison suffisante conduit à « *enraciner* le pouvoir que Dieu a de créer le monde dans celui qu'il a de se faire être lui-même, dans son aséité de cause de soi », c'est-à-dire d'Être nécessaire : « Ces formules font apparaître la raison profonde de la priorité de la Puissance, définie comme pouvoir d'aller à l'Être » (p. 410). C'est pourquoi le problème profond n'est plus l'être seulement, mais le passage de l'être possible à l'être en acte, existant : « Il ne s'agit plus seulement de *ce qui est*, mais bien de ce qui, *dans* ce qui est, *fait être* ce qui est. » (p. 403)

de Cuse et G.W. Leibniz : *Infini, expression et singularité*<sup>126</sup>), l'article de Pierre Magnard montre que Charles Bovelles est le « chaînon manquant » pour comprendre la transmission de la pensée du Cusain jusqu'aux modernes et jusqu'à Leibniz en particulier. Or, Bovelles a été lui-même édité par Martin Schoock, ami et correspondant de Leibniz. D'où la reconstitution de cette chaîne : Cuse, Bovelles, [Passerat], Schoock et Leibniz. Nous mentionnons Passerat, à cause du *Dialogue effectif sur la liberté* (correspondance entre Leibniz et Friedrich Boguslav Dobrzanski du 25 janvier 1695 -AK, II, 3, N.3, p.7787). C'est dans ce Dialogue que nous trouvons l'exposé de cette coïncidence théologico-mathématique du Principe et du Néant : « A. Vous serés donc un Manicheen, parceque vous admettrés deux principes, l'un du bien et l'autre du mal. /B. Vous me déchargerés vous même de cette accusation du Manicheisme, quand je vous auray nommé cet autre principe./ A. Nommés le donc promptement, Monsieur, je vous en prie./ B. C'est le Neant./ A. Le Neant ? Mais le Neant est il infini ? / B. Il l'est sans doute. Il est infini, il est eternal, il a bien des attributs communs avec Dieu. Il comprend une infinité de choses. Car toutes celles qui ne sont point, sont comprises dans le Neant, et celles qui ne sont plus sont rentrées dans le neant./ A. Vous voulés railler sans doute; à peu près comme un sçavant homme dont je me souviens d'avoir vu le livre *du Rien*. [<Marg.> Passeratius de Nihilo]/B. Nullement, je ne raille point. Les Platoniciens et S. Augustin même ont déjà fait voir, que la cause du bien est positive mais que le mal est un défaut, c'est à dire une privation ou negation, et par consequent vient du neant, ou non-estre. (...) Vous savés pourtant comment dans l'Arithmetique les zero joints aux unités, font des nombres differens comme 10, 100, 1000. Et un homme d'esprit [Leibniz!] ayant mis plusieurs zero de suite mit au dessus : *Unum autem necessarium*. Mais sans aller si loin, vous m'avouerés que toutes les creatures sont limitées, et que leur limite, ou si vous voulés leur *non plus ultra*, est quelque chose de Negatif. Par exemple, un Cercle est limité, à cause que l'ouverture du compas dont on se sert pour le decrire n'a pas esté prise plus grande; ainsi les

---

<sup>126</sup> *Revue de métaphysique et de morale*, 2011 - n° 2, Actes du Colloque. Dir. Anne-Lise Rey et Frédéric Vengeon. Dans son article, « *Le chaînon manquant* », consacré au rôle de « passeur » de Charles de Bovelles, Pierre Magnard rappelle (p.179) que les thèses du « mentalisme » de Cuse et de Bovelles ont été transmises à Leibniz par Martin Schoock, à travers la correspondance qu'il a entretenue avec lui et la lecture de son *Libellus de Nihilo, accessit ejusdem argumenti libellus Caroli Bovilli atque Passerati accuratissimum poema De Nihilo, cum annotationibus necessariis ejusdem Schoockii*, Groningae Typis viduae Edzardi Agricolaë, 1661 [Voir Bernard Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, pp. 190-198]. Nous avons également trouvé la reprise de la formule du « *Nihil fit sine causa* » dans un autre traité *de Nihilo* de Benedikt Mauritius et qui s'inscrit dans un contexte de « mathématique théologique » inspirée de Bovelles et du Cusain. Nous connaissons peu de choses sur ce personnage, sinon qu'il semble avoir connu Gassendi, puisque Leibniz, dans sa *Theoria motus abstracti*, le fait témoin de ses dernières paroles, lorsque Gassendi se fit apporter le *De corpore* de Hobbes, et qu'il aurait dit à son sujet : « *Totus non nisi medulla est* » (AK VI, 2, N. 38.1., p. 166). Le passage *De Nihilo* de Mauritius se concentre sur l'usage logique du Néant/Rien : « [Nihil in logica] *Nihil* si tolles ex Logica, tollentur una generales illae maximae in foro logico usitatissimae. *Nihil* ex puris particularibus sequitur ; *Nihil* ex puris negativis concluditur; *Nihil* sit in conclusione quod non fuit in praemissis : *Nihil* fit sine causa; *Nihil* numero per se contrarium est » / « [le *Rien* en logique] Si on supprime le *Rien* de la Logique, on supprime une des Maximes générales les plus utilisées dans le domaine logique. Il ne suit *Rien* des purs particuliers ; on ne conclut *Rien* des purs négatifs ; *Rien* n'est dans la conclusion qui ne fut auparavant dans les prémisses : *Rien* ne se fait sans cause ; *Rien* n'est contraire par soi quant au nombre. » (SLA+SAOC.179- *Principium principiorum Aliquid + Oratio de Nihilo*)

bornes, ou le *non plus ultra* de cette ouverture détermine le cercle; et il en est de même de toutes les autres choses, car elles sont bornées, ou imparfaites par le principe de la Négation ou du Neant, qu'elles renferment, par le défaut d'une infinité de perfections qui ne sont pas en elles, et ne sont qu'un Neant à leur égard. » Ces images mathématiques très proches du Cusain donnent au propos de Leibniz le caractère d'une Théologie mystique ou d'une métaphysique mathématique de la Création divine (que nous étudierons spécialement dans la deuxième partie, à partir du *De Originatione* et du *Von wahren Theologia Mystica*).

#### I.4.3. L'attachement de Leibniz à la « prédétermination » d'Augustin et des Thomistes

Dans la *Conversation avec Sténon*, Leibniz associe les Péripatéticiens, les Thomistes, le Maître des Sentences (Pierre Lombard) et même les Scotistes au « système d'Augustin » à propos de la définition de la liberté comme « spontanéité rationnelle »<sup>127</sup>. Toute la tradition de la philosophie chrétienne se trouve ainsi réunie. Mais on peut se demander légitimement si le « système d'Augustin » s'accorde bien avec celui d'Aristote, de Thomas d'Aquin, de Pierre Lombard ou de Duns Scot. Qu'est-ce qui fait le lien entre des auteurs d'horizons si différents ? Que faut-il entendre par cette définition de la liberté ? Par quelle voie Leibniz s'intègre-t-il dans cette tradition ?

La définition de la liberté comme « spontanéité jointe à l'intelligence » semble être la formulation définitive de la conception leibnizienne du libre arbitre<sup>128</sup>. Elle donne l'occasion

<sup>127</sup> « Aristote, le système d'Augustin (...) le Maître des Sentences, Thomas d'Aquin, Scot et d'autres Scolastiques anciens. » (*Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio de Libertate*, 27 Novembre (7 Décembre) 1677, AK VI, 4, N.262, pp. 1375sq).

<sup>128</sup> OCC.137 et 137bis- Vers 1692 (datation du Ritterkatalog pour le Mss : LH 4, 4, 3a Bl. 7-8), Leibniz a mis au point une double version de son système de la liberté, en français et en latin. Nous la donnons d'abord en latin puis dans la traduction française de Leibniz, à partir de l'édition de Gehrahrdt (GP VII pp.108-111) : « Libertas est spontaneitas intelligentis, itaque quod spontaneum est in bruto vel alia substantia intellectus experte, id in homine vel alia substantia intelligente altius assurgit et liberum appellatur.

Spontaneitas est contingencia sine coactione, seu spontaneum est quod nec necessarium nec coactum est.

Contingens seu Non-Necessarium est, cujus oppositum non implicat contradictionem.

Coactum est cujus principium est externum.

Indifferens cum non est major ratio cur hoc potius fiat quam illud. Eique opponitur determinatum.

Omnes substantiarum singularium Actiones sunt contingentes. Nam ostendi potest non implicare contradictionem, ut res aliter fiant.

Omnes tamen actiones sunt determinatae et nunquam indifferentes, quia semper datur ratio inclinans quidem, non tamen necessitans, ut sic potius quam aliter fiat. Nihil fit sine ratione.

Libertas indifferentiae est impossibilis. Adeo ut ne in DEUM quidem cadat, nam determinatus ille est ad optimum efficiendum. Et creaturae semper ex rationibus internis externisque determinantur.

Quo plus substantiae sunt per se determinatae et ab indifferentia remotae, eo sunt perfectiores. Cum enim semper sint determinatae, vel habent determinationem ex se ipsis, eoque sunt potentiores et perfectiores, vel determinantur aliunde, et eatenus aliis rebus servire coguntur.

Eo major est libertas, quo magis agitur ex ratione, et eo major est servitus, quo magis agitur ex animi passionibus. Nam quatenus agimus ex ratione, eo magis sequimur perfectionem nostrae naturae; quo vero magis ex passionibus agimus, eo magis servimus potentiae rerum extranearum.

*Scholion.* Ut ergo rem in summam contrahamus: Nulla est in rebus singularibus necessitas, sed omnia sunt contingencia. Vicissim tamen nulla est in rebus indifferentia, sed omnia sunt determinata. Quatenus quid per se determinatur, eatenus spontaneum vel (si intelligens sit) liberum est; quatenus determinatur aliunde, eatenus servit seu est coactum. Hinc quo quid magis per se ab indifferentia remotum est, eo est potentius seu perfectius, minusque opus habet aliunde determinari. DEUS cum sit perfectissimus adeoque liberrimus, determinatur ex se solo. Nos vero quo magis cum ratione agimus, eo magis ex nostrae naturae perfectionibus determinamur, hoc est

à Leibniz d'utiliser le principe de raison « déterminante » et d'affirmer que le choix des raisons par l'intelligence dans les actes spontanés de la substance créée n'est jamais nécessité, mais est toujours « déterminé » et comme « incliné » par des raisons prévalentes – en sorte que nous sommes vraiment les « causes » de nos actes libres, bien que ces actes soient prévus par Dieu et ordonnés selon la Providence divine. C'est cette conformité de notre liberté à la « prédétermination » que Leibniz attribue à la tradition, et en particulier à St Augustin et à Thomas d'Aquin.

Les *Essais de Théodicée* développent les raisons de ces mentions à partir de trois « prérequis » de la liberté. La référence à Aristote s'appuie sur le prérequis de la « spontanéité », qui traduit l'idée d'*Autokinèton* dans la *Physique* [324 b 13 ; 430 a 12 ; 702 a 13]. Littéralement, c'est ce qui a une force suffisante pour se mouvoir soi-même. Mais

---

liberi sumus. Quod vero ipsae perfectiones nostrae alienaeque, totaque rerum natura ex Divina voluntate creata est, libertati spontaneitatis rerum nil obest, imo potius ideo res liberae sunt, quod DEUS aliquem iis gradum perfectionis seu libertatis suae communicavit. » / « La Liberté est une spontanéité jointe à l'intelligence.

Ainsi ce qu'on appelle spontanéité dans les bestes et dans les autres substances privées d'intelligence, est élevé dans l'homme à un plus haut degré de perfection, et s'appelle liberté.

La spontanéité est une contingence sans coaction, ou bien on appelle spontané ce qui est ny nécessaire ny contraint.

On appelle Contingence, ce qui n'est point nécessaire, ou (ce qui est la même chose) dont l'opposé est possible, n'impliquant aucune contradiction.

Contraint est ce dont le principe vient de dehors.

Il y a indifférence, lorsqu'il n'y a pas plus de raison pour l'un que pour l'autre. Sans cela il y auroit détermination.

Toutes les Actions des Substances singulieres sont contingentes. Car on peut monstrier qu'en cas que les choses se fissent autrement, il n'y auroit aucune contradiction pour cela.

Toutes les Actions sont déterminées et jamais indifférentes. Car il y a tousjours une raison qui nous incline plustost à l'un qu'à l'autre, *puisque rien n'arrive sans raison*. Il est vray que ces raisons inclinantes ne sont point necessitantes, et ne detruisent point la contingence ny la liberté.

Une Liberté d'indifférence est impossible. De sort qu'elle ne se scauroit trouver nulle part, pas mêmes en Dieu. Car Dieu est déterminé par luy même à faire tousjours le meilleur. Et les creatures sont tousjours déterminées par des raisons internes ou externes.

Plus les substances sont déterminées par elles mêmes, et éloignées de l'indifférence, plus elles sont parfaites. Car estant tousjours déterminées, elles auront la détermination ou d'elles mêmes et seront d'autant plus puissantes et parfaites, ou elles l'auront de dehors et alors elles seront obligées de servir à proportion aux choses externes.

Plus on agit suivant la raison, plus on est libre, et il y a d'autant plus de servitude qu'on agit plus par les passions. Car plus nous agissons suivant la raison, plus nous agissons selon les perfections de nostre propre nature, et à mesure que nous nous laissons emporter par les passions, nous sommes esclaves des choses externes qui nous font patir. En somme : Toutes les Actions sont contingentes ou sans nécessité. Mais aussi tout est déterminé ou réglé, et il n'y a aucune indifférence. On peut mêmes dire, que les substances sont d'autant plus libres qu'elles sont éloignées de l'indifférence et déterminées par elles mêmes. Et qu'elles approchent d'autant plus de la perfection divine qu'elles ont moins besoin d'estre déterminées par dehors. Car Dieu estant la substance la plus libre et la plus parfaite, est aussi le plus déterminé par luy même à faire le plus parfait. Mais plus on est ignorant et impuissant, plus est on indifférent. De sorte que le Rien, qui est le plus imparfait et le plus éloigné de Dieu, est aussi le plus indifférent et le moins déterminé. Or autant que nous avons des lumieres et agissons suivant la raison, autant serons nous déterminés par les perfections de nostre propre nature, et par consequent nous serons d'autant plus libres que nous serons moins embarrassés du choix. Il est vray que toutes nos perfections et celles de toute la nature viennent de Dieu, mais bien loin que cela soit contraire à la liberté, c'est plustost par là que nous sommes libres, parce que Dieu nous a communiqué un degré de sa perfection et de sa liberté. Contentons nous donc d'une liberté souhaitable et approchante de celle de Dieu, qui nous rend les plus disposés à bien choisir et à bien faire, et ne pretendons pas la liberté dommageable, pour ne dire chimerique, d'estre dans l'incertitude et dans un embarras perpetuel, comme cet Ane de Buridan fameux dans les écoles, qui estant placé à distance egale entre deux sacs d'avoine et n'ayant rien qui le déterminât d'aller à l'un plustost qu'à l'autre, se laissa mourir de faim. »

Leibniz approfondit ce concept par rapport à son système de l'harmonie préétablie<sup>129</sup>, et explique ainsi sa dette envers Aristote : « §.301. La spontanéité de nos actions ne peut donc plus être revuquée en doute, comme Aristote l'a bien définie, en disant *qu'une Action est spontanée, quand son principe est dans celui qui agit. Spontaneum est, cujus principium est in agente*. Et c'est ainsi que nos actions et nos volontés dependent entierement de nous. Il est vray que nous ne sommes pas les maitres de nostre volonté directement, quoyque nous en soyons la cause; car nous ne choisissons pas les volontés, comme nous choisissons nos actions par nos volontés. Cependant nous avons un certain pouvoir encore sur nostre volonté, parce que nous pouvons contribuer indirectement à vouloir une autre fois ce que nous voudrions vouloir presentement, comme j'ay montré cy dessus; ce qui n'est pourtant pas velleité, à proprement parler: et c'est encor en cela que nous avons un Empire particulier, et sensible même, sur nos actions et sur nos volontés, mais qui resulte de la spontanéité jointe à l'intelligence. » (GP VI, p.296).

Leibniz reconnaît que nous sommes « causes » de nos volontés et donc libres et responsables ; mais nous n'en sommes pas pleinement « maîtres », à cause de l'empire limité que nous avons sur nos actions. C'est pourquoi la spontanéité n'est pas suffisante pour définir

---

<sup>129</sup> « §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 systeme de l'harmonie préétablie, que j'ay 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 loy perpetuelle qui fait la suite des perceptions qui luy sont affectées, et qui naissent naturellement les unes des autres, pour représenter le corps qui luy est assigné, et par son moyen l'univers entier, suivant le point de veue 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'ame par ses propres loix, et par consequent ne luy obeit, qu'autant que ces loix le portent. D'où il s'ensuit, que l'ame a donc en elle même une parfaite spontanéité, en sorte qu'elle ne depend que de Dieu et d'elle même dans ses actions. » (GP VI, p. 289-290). Leibniz ajoute au §.300 : « Monsieur Bayle met en fait, par exemple, que par des meditations purement philosophiques, on ne peut jamais parvenir à une certitude bien fondée, que nous sommes la cause efficiente de nos volitions; mais c'est un point que je ne luy accorde pas: car l'establisement de ce système [de l'harmonie préétablie] montre indubitablement, que dans le cours de la nature chaque substance est la cause unique de toutes ses actions, et qu'elle est exemte de toute influence physique de toute autre substance, excepté le concours ordinaire de Dieu. Et c'est ce systeme qui fait voir que nostre spontanéité est vraye, et non pas seulement apparente... » (GP VI, p. 296). Voyez l'article d'Arnaud Pelletier : « C'est donc dans l'entéléchie que la spontanéité se trouve » : l'émergence de la spontanéité chez Leibniz (in *Einheit in der Vielheit*; Leibniz-Kongress, 2006, Teil 2- pp. 788-795). Arnaud Pelletier relève que, dans les *Eclaircissement du nouveau système de la communication des substances* (Pour servir de réponse au memoire de M. Foucher inséré dans le « *Journal des savants* », 2 et 9 avril 1696), Leibniz parle non pas de « système de l'harmonie préétablie » mais « d'hypothèse de la spontanéité » (« Ce nouveau système (ou hypothèse) est appelé simplement "*Hypothèse de l'Harmonie ou de la concomitance*" dans les *Eclaircissements*, Leibniz le nomme simplement "*hypothèse de la spontanéité*" dans la première version du texte, non publiée »). Le texte du *Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'ame avec le corps* indique précisément : « Ainsi le systeme des causes occasionnelles qui fait que Dieu produit des changemens dans une substance, à l'occasion d'une autre substance, (à moins qu'on ne l'explique comme nous) n'est point necessaire; il me semble que l'hypothese de la spontanéité suffit, sans qu'il faille faire tousjours entrevenir la puissance divine, DEUM ex machina, par une maniere inexplicable et comme miraculeuse. Il est tres vray que tout se produit continuellement par la vertu de Dieu; mais lorsqu'on vient à expliquer les actions de creatures, on peut supposer une fois pour toutes que chaque substance a esté créée d'abord en sorte que tout luy arrive en suite en vertu de ses propres loix ou inclinations d'une maniere qui s'accorde parfaitement avec ce qui arrive en toutes les autres, tout comme si l'une transmettoit quelque chose sur l'autre dans les rencontres, de quoy il n'y a pourtant aucun besoin, ny même aucun moyen. J'appelle cela le systeme de la correspondanc. » (GP IV, p. 474).

la liberté et il faut encore lui adjoindre l'intelligence ou la délibération dans le choix<sup>130</sup>, et donner une certaine contingence ou une forme d'indifférence dans les conditions de réalisation de l'action.

La réflexion sur l'intelligence permet d'intégrer le principe de raison : nous n'agissons jamais sans raison. La liberté consiste autant dans la spontanéité qui vient du « fonds » de la créature que dans la raison qu'elle peut donner des choix de sa volonté. La « spontanéité rationnelle » définit une liberté capable d'un véritable choix et non pas une liberté de « pure indifférence » ou « d'indifférence d'équilibre » qui s'exercerait au hasard ou sans « raison déterminante ». C'est ce qui fait « avouer » à Leibniz qu'il est pour la « prédétermination » avec Augustin et les Thomistes. En effet, pour Leibniz, « tout est déterminé », non pas au sens du fatalisme, mais au sens d'une raison prédéterminée ou « déterminante » qui est connue à l'avance par Dieu, mais qui ne nous nécessite point et qui laisse donc la créature intelligente aussi libre. Il faut donc parler d'un nouveau « milieu » trouvé par Leibniz qui est situé entre la nécessité absolue et le pur hasard, qui reconnaît une véritable contingence, mais sans une pure indifférence, qui reconnaît une véritable prescience infaillible de Dieu, mais sans nécessitation aveugle. C'est ainsi, au terme d'un débat sur la pure indifférence d'équilibre (illustré par l'exemple de l'âne de Buridan) et sur l'indéterminisme soutenu par Bayle,<sup>131</sup> que Leibniz reconnaît son attachement au sentiment d'Augustin et de Thomas d'Aquin sur la question de

---

<sup>130</sup> *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* : « Pour appeler les actions libres, nous demandons non seulement qu'elles soient spontanées, mais encore qu'elles soient délibérées. » (Livre II, chapitre 21, § 9).

<sup>131</sup> *Essais de Théodicée* : « § 302. Jusqu'icy nous avons expliqué les deux conditions de la Liberté dont Aristote a parlé, c'est à dire la spontanéité et l'intelligence, qui se trouvent jointes en nous dans la deliberation, au lieu que les bestes manquent de la seconde condition. Mais les Scolastiques en demandent encor une troisieme, qu'ils appellent l'indifference. Et en effect il faut l'admettre, si l'indifference signifie autant que contingence; car j'ay déjà dit cy dessus, que la liberté doit exclure une nécessité absolue et metaphysique ou logique. Mais, comme je me suis déjà expliqué plus d'une fois, cette indifference, cette contingence, cette non-nécessité, si j'ose parler ainsi, qui est un attribut caractéristique de la liberté, n'empêche pas qu'on n'ait des inclinations plus fortes pour le parti qu'on choisit; et elle ne demande nullement qu'on soit absolument et également indifferent pour les deux partis opposés.

- Ibid.- § 303. Je n'admets donc l'indifference que dans un sens, qui la fait signifier autant que contingence, ou non-nécessité. Mais comme je me suis expliqué plus d'une fois, je n'admets point une indifference d'equilibre, et je ne crois pas qu'on choisisse jamais, quand on est absolument indifferent. Un tel choix seroit une espece de pur hazard, sans raison determinante, tant apparente, que cachée. Mais un tel hazard, une telle casualité absolue et réelle, est une chimere qui ne se trouve jamais dans la nature. Tous les sages conviennent que le hazard n'est qu'une chose apparente, comme la fortune: c'est l'ignorance des causes qui le fait. Mais s'il y avoit une telle indifference vague, ou bien si l'on y choisissoit sans qu'il y eût rien qui nous portât à choisir, le hazard seroit quelque chose de réel, semblable à ce qui se trouvoit dans ce petit detour des atomes, arrivant sans sujet et sans raison, au sentiment d'Epicure, qui l'avoit introduit pour éviter la nécessité, dont Ciceron s'est tant moqué avec raison.

- Ibid.- § 304. Cette declinaison avoit une cause finale dans l'esprit d'Epicure, son but étant de nous exempter du destin; mais elle n'en peut avoir d'efficiente dans la nature des choses, c'est une chimere des plus impossibles. Monsieur Bayle la refute luy même fort bien, comme nous dirons tantost; et cependant il est étonnant qu'il paroît admettre luy même ailleurs quelque chose de semblable à cette pretendue declinaison. Car voicy ce qu'il dit en parlant de l'âne de Buridan (*Dictionn. art. Buridan lit. 13*): *Ceux qui tiennent le franc arbitre proprement dit, admettent dans l'homme une puissance de se determiner, ou du costé droit, ou du costé gauche, lors même que les motifs sont parfaitement egaux de la part des deux objets opposés. Car ils pretendent que nôtre ame peut dire, sans avoir d'autre raison que celle de faire usage de sa liberté: j'aime mieux cecy que cela, encore que je ne voye rien de plus digne de mon choix dans cecy ou dans cela.* » (GP VI, pp. 296-297)

la « prédétermination ».<sup>132</sup> Il déclare, à la suite du passage des *Essais de Théodicée* (qui précède celui qui est consacré au « milieu de Chrysippe »), que : « [§.305] Tous ceux qui admettent un libre arbitre proprement dit, n'accorderont pas pour cela à Monsieur Bayle cette détermination venue d'une cause indéterminée. S. Augustin et les Thomistes jugent que *tout est déterminé*. » (GP VI, p.298). Ce sentiment de Leibniz pourrait être dicté par la circonstance de sa polémique avec Bayle qui imaginait une pure indétermination, semblable à l'indifférence d'équilibre. C'est dans l'échange épistolaire de Leibniz avec lui que nous trouvons, en effet, cette déclaration tranchée : « Pour ce qui est du franc arbitre<sup>133</sup>, je suis du sentiment des Thomistes » (*Lettre de Leibniz à Pierre Bayle* datée du 6/16 avril 1699, AK II, 3, N.212, p. 8310, ou GP III, pp. 58-59). Nous chercherons donc ici à voir ce qui chez Augustin<sup>134</sup> et Thomas d'Aquin permet d'intégrer le principe de raison dans ce système de la prédétermination compatible avec la véritable liberté (spontanéité rationnelle).

#### I.4.3.1. La synthèse Augustinienne *de Fato et de Providentia*.

La source augustinienne est une des plus riches, parce qu'elle constitue comme une synthèse de toutes les sources antiques. Le principe d'Augustin est certes de rapporter les propos philosophiques à la doctrine chrétienne. Mais, malgré les polémiques et les réfutations qui peuvent émailler ces textes, Augustin travaille, comme Leibniz après lui, avec un esprit de conciliation et de dialogue. Nous trouvons ainsi un dialogue *de Fato et Providentia* qui oppose les tenants du Gouvernement divin (Platoniciens et Stoïciens) aux Sceptiques et aux Epicuriens qui s'opposaient à cette Providence ou à l'intervention des Dieux dans les affaires humaines.

Nous avons déjà souligné la parenté de la première formule de Leibniz avec celle des *Retractiones* d'Augustin : « Nihil aliud in rebus casum vocamus nisi cujus ratio et causa secreta est » (livre I. du *Contra Academicos* de Saint Augustin (SLAOT.046bis), repris au

<sup>132</sup> *Essais de Théodicée* : « § 39 : Les Dominicains et les Augustins sont pour la predetermination. » (GP VI, p. 124)

<sup>133</sup> Leibniz rappelle souvent la définition qu'il attribue à Thomas d'Aquin selon laquelle la liberté est la puissance de se déterminer ou d'agir par soi-même, par exemple, dans le *De libertate a necessitate in eligendo* 1680-1684, qui est en réalité une prise de notes sur le *de gratia et libero arbitrio* de Bellarmin (lib. 3, c. 8) : « Optime enim D. Thomas [*Summa theologiae*, I, 83 1-3; II 1, 13; *De veritate*, qu. 24; *Commentarius in quatuor libros sententiarum*, lib. II, dist. 24, qu. 1.] constitue libertatem in potentia se determinandi seu agendi in seipsum, -nous soulignons-. » (OCC.077, AK VI, 4, N.273, pp. 1450-1455, Grua I, pp. 298-302).

<sup>134</sup> Voyez l'étude d'Hartmut Rudolph : "*Je suis du sentiment de S. Augustin [...] : Leibniz (1646-1716) Nähe und Distanz zu Augustinus*", pp. 59-87. Dans la lettre à Pellisson du 27 juillet/6 août 1692 (OCC.041), Leibniz écrit : « Cependant j'avoue qu'il y a certaines choses dans la Theologie de Mons. Arnaud que je ne saurois gouter. Il est vray que je suis du sentiment de S. Augustin, de S. Thomas, et de leur sectateurs à l'égard de la predetermination sauf la liberté et la contingence, sur quoy j'ay des pensées qui nous semblent mener à la source de ces choses. J'ay esté longtemps en doute s'il y avoit moyen de sauver la contingence, et d'éviter la necessité des evenemens; puisque en effect tout evenement est déterminé par des raisons à priori. Mais enfin je m'ay satisfait un peu et j'ay vu comment ces raisons inclinent sans necessiter et que la contingence est quelque chose en metaphysique qui répond aux incommensurables en Geometrie. Car ceux qui ne sont point Geometres ont sujet de douter s'il y en peut avoir. Mais à l'égard de la grace, et de quelques autres matieres Mons. Arnaud et ses amis ont quelques sentimens un peu durs, dont je ne voy pas assez de preuves, et les opinions des Jesuites ne sont pas tousjours aussi blamables que ces Messieurs le disent. » (AK II, 2, N.161, p. 554 ou AK I, 8, N.95, p. 158, -nous soulignons-).

livre I, chapitre 1 (num.2) de ses *Retractationes*). Or, le contexte des premières œuvres d'Augustin est celui d'une défense de la doctrine chrétienne contre les Sceptiques ou les Académiciens. Ainsi, dans le *Contra Academicos*, Augustin emploie le terme de « fortuna » qui peut laisser penser qu'il inscrit son propos dans celui des philosophes qui vouent un culte à la déesse *Fortuna*. Aussi pour éviter toute ambiguïté, Augustin la redéfinit par le « *casus* » (hasard), qui en réalité n'a pas d'existence propre, puisqu'il n'est que l'ignorance des causes, ou plutôt le mystère des causes voulues par Dieu dans son dessein providentiel. C'est une « cause et une raison secrète » pour reprendre les termes d'Augustin. Ce dédoublement de la cause et de la raison est significatif d'une volonté de justifier la Providence divine « dans les choses » (in rebus) du point de vue de la « cause », et dans les esprits du point de vue des raisons. Leibniz reprendra l'idée que la cause s'entend par une correspondance dans les choses, tandis que les raisons s'entendent des propositions vraies.

Or, cette démarcation opérée par Augustin par rapport aux tenants du hasard (qu'ils soient atomistes, sceptiques ou athées) fait peser le soupçon inverse d'une forme de fatalisme à la façon des Stoïciens. Ainsi on a parfois cru que la prédestination défendue par Augustin ou que sa conception de la causalité signifiait un nécessitarisme absolu. C'est ce que rappelle Jean Calvin pour répondre à l'accusation de fatalisme (« *Fatum Stoicum* » écrivait Leibniz) que l'on a également portée contre son œuvre. En effet, dans ses *Institutions*, Calvin montre que le gouvernement de la Providence est le plus souvent « caché » ou « secret », comme l'a montré Augustin. C'est précisément par là qu'on l'attaque, ainsi qu'il le rapporte : « Ceux qui veulent rendre ceste doctrine odieuse, calomnient que c'est la fantasie des Stoïques, que toutes choses adviennent par nécessité. Ce qui a esté reproché aussi bien à saint Augustin [*Ad Boni.*, lib. II, 6 et alibi]. Quant à nous, combien que nous ne débattons pas volontiers pour les paroles, toutesfois nous ne recevons pas ce vocable dont usoyent les Stoïques, asçavoir, *Fatum* : tant pource qu'il est du nombre des vocables desquels saint Paul enseigne de *fuir la vanité profane* [1Tim.6.20], *qu'aussi que nos ennemis taschent par la haine du nom grever la vérité de Dieu*. Quant est de l'opinion, c'est faussement et malicieusement qu'on nous la met sus. Car nous ne songeons pas une nécessité laquelle soit contenue en nature par une conjonction perpétuelle de toutes choses, comme faisoient les Stoïques : mais nous constituons Dieu maistre et modérateur de toutes choses, lequel nous disons dès le commencement avoir selon sa sagesse déterminé ce qu'il devoit faire, et maintenant exécuté par sa puissance tout ce qu'il a délibéré. Dont nous concluons que non-seulement le ciel et la terre, et toutes créatures insensibles sont gouvernées par sa providence, mais aussi les conseils et vouloirs des hommes : tellement qu'il les adresse au but qu'il a proposé. Quoy doncques ? dira quelqu'un : ne se fait-il rien par cas fortuit ou d'aventure ? Je responds que cela a esté très bien dit de Basilius le Grand, quand il a escrit que *Fortune et Adventure sont mots de Payens : desquels la signification ne doit point entrer en un cœur fidèle. Car si toute prospérité est bénédiction de Dieu, adversité, sa malédiction : il ne reste plus lieu à fortune en tout ce qui advient aux hommes*. D'avantage les paroles de saint Augustin nous doivent esmouvoir. « *Il me desplaist, dit-il, qu'au livre que j'ai fait contre les Académiques [Retract., cap.], j'ay si souvent nommé Fortune : combien que par ce nom je n'ay point signifié quelque Déesse, comme les Payens ; mais l'événement fortuit des choses, comme en commun langage nous disons, Possible, Paraventure : combien qu'il faut rapporter tout à la providence de*

*Dieu. En cecy mesme je ne l'ay point dissimulé, disant, La Fortune qu'on appelle communément, est possible conduite par un gouvernement caché : et appelons seulement Fortune, ce qui se fait sans que la cause et la raison nous en apparaisse. Or combien que j'aye dit cela, toutesfois je me repens d'avoir usé en ce livre-là du mot de Fortune : d'autant que je voy que les hommes ont une trèsmauvaise coustume, qu'au lieu de dire, Dieu l'a ainsi voulu : ils disent, La Fortune l'a ainsi voulu. »* Brief ce saint docteur enseigne par tout, que si on ne laisse rien à la fortune, le monde sera tourné, et viré à la volée. Et combien qu'il enseigne quelquesfois que toutes choses se font par le franc arbitre de l'homme, partie par l'ordonnance de Dieu, toutesfois il monstre bien que les hommes sont sujets à icelle et sont par icelle, adressez. Car il prend ce principe, qu'il n'y a rien plus hors de raison, que d'estimer que rien se fasse sinon comme Dieu l'a décrété : pource qu'autrement il adviendrait à la volée. Par laquelle raison il exclud tout ce qui pourroit estre changé du costé des hommes : et tantost après encores plus clairement, en disant qu'il n'est licite de chercher la cause de la volonté de Dieu. Or quand il use de ce mot de Permission, il nous sera bien liquide par un passage comment il entend, disant que *la volonté de Dieu est la première cause et souveraine de toutes choses, pour ce que rien n'advient sans sa volonté ou permission* [*Quæstion., lib. LXXXIII ; De Trinitate, lib. III, cap. IV.*]. Il ne forge pas un Dieu qui se repose en quelque haute tour pour spéculer, en voulant permettre cecy ou cela, veu qu'il luy attribue une volonté actuelle, laquelle ne pourroit estre réputée cause, sinon qu'il décrétast ce qu'il veut. » (SLAOT.136, °*Instituts de la religion chrétienne*, Livre I, Chapitre XVI [§8]).

Par ce passage de Calvin, nous reconnaissons à la fois une tentative de défense d'Augustin contre les attaques de fatalisme et en même temps une forme de recours à l'autorité d'Augustin pour justifier sa propre doctrine d'un gouvernement divin par « décret ». Or, nous savons à quel point la lecture du « décret absolu » ou « absolument absolu », comme le dit Leibniz<sup>135</sup>, a divisé les Eglises Protestantes. Pour Calvin, tout se fait selon le décret de Dieu, mais il précise que cela ne signifie pas un fatalisme absolu ou « Stoïque ». La clé de compréhension se trouve dans les mots d'Augustin : « cause et raison secrète » qui deviennent pour Calvin : « gouvernement caché » (comme le « Dieu caché », *Deus absconditus*). Dans son *Traité de la Prédestination*, Calvin précise que ce dessein divin nous échappe, mais que nous devons le supposer « juste ». Leibniz en rapporte les paroles dans les *Essais de Théodicée* : « Calvin proteste expressement, que ces raisons sont justes et saintes, quoyqu'elles nous soyent inconnues. Nous avons déjà cité pour cela le traité de Calvin *de la predestination*, dont voicy les propres parole : *Dieu avant la cheute d'Adam avoit deliberé ce qu'il avoit à faire, et ce pour des causes qui nous sont cachées ..... Il reste dont qu'il ait eu de justes causes pour reprouver une partie des hommes, mais à nous inconnues.* » (GP VI, p. 315).<sup>136</sup> Leibniz reprend fréquemment ce vocabulaire des raisons quand il s'agit de définir le principe de raison dont les raisons ne sont connues que par un être omniscient, Dieu.

<sup>135</sup> Voir également les *Essais de Théodicée* : « § 338. S'il y a des gens qui croient que l'Election et la Reprobation se font du côté de Dieu par un pouvoir absolu despotique, non seulement sans aucune raison, qui paroisse, mais véritablement sans aucune raison, même cachée, ils soutiennent un sentiment qui détruit également la nature des choses, et les perfections Divines. Un tel decret absolument absolu (pour parler ainsi) seroit sans doute insupportable: mais Luther et Calvin en ont été bien éloignés... » (GP VI, p. 315).

<sup>136</sup> *Essais de Théodicée* : « § 79 : ... Dieu a eu de grandes et de justes raisons de son election et de la dispensation de ses graces, quoyque ces raisons nous soyent inconnues en detail: et il faut juger charitablement

Mais, pour Augustin, il ne fait pas de doute que tous ceux qui rejettent la Providence, que ce soit à cause du fatalisme ou à cause de l'atomisme, doivent être combattus, la vérité se trouvant entre ces deux extrêmes. Ainsi l'idée de prédétermination de la Providence constitue une forme de « milieu » entre le *Fatum* et la *Fortuna* de la philosophie antique.

L'idée que la vérité des futurs est « déterminée » et « infaillible », tout en rendant possible notre propre liberté, se trouve dans plusieurs ouvrages d'Augustin, en particulier dans deux ouvrages de jeunesse, le *De libero arbitrio* et le *De Ordine*, et un texte de la maturité, le *De civitate Dei*. Nous savons que ces trois livres sont connus de Leibniz, qu'il les a lus, mais nous ne savons pas à quelle période. Nous sommes sûrs qu'il a découvert la *Cité de Dieu* avant 1677 et cela avant de lire les *Confessions* (dont il avoue qu'il ne les connaissait que « de nom » et par des commentaires<sup>137</sup>). Il admire l'érudition de la *Cité de Dieu*, et loue la profondeur des *Confessions*. Mais nous trouvons souvent des références au *De libero arbitrio* concernant l'idée que le mal est purement « privatif » ou le fait d'une cause « déficiente ».<sup>138</sup>

Le rapprochement essentiel que nous pouvons faire entre Leibniz et le *De libero arbitrio*, se situe dans la thèse selon laquelle l'omniscience ou la « prescience » de Dieu est conciliable avec la liberté. Nous trouvons cette idée développée au second livre chapitres 2 et 3. Evodius interroge Augustin en ces termes : « [Evodius] Cela étant ainsi, je me demande avec une ineffable surprise comment il peut se faire, d'une part, que Dieu connaisse tout ce qui doit arriver, et d'autre part, que nous péchions sans y être contraints. Dire, en effet, que rien puisse arriver autrement que Dieu ne l'a prévu, c'est travailler à détruire la prescience divine avec autant de folie que d'impiété. Si donc Dieu a su d'avance que le premier homme pécherait, et quiconque admet avec moi la divine prescience ne saurait le contester; si donc Dieu l'a su d'avance, je ne prétends pas qu'il n'aurait pas dû créer le premier homme; ne l'a-t-il pas fait bon, et le péché de cet être créé bon par Dieu pouvait-il faire obstacle à l'action de Dieu ? Que dis-je ? Non content d'avoir glorifié sa bonté en le créant, Dieu n'a-t-il pas aussi

---

que les plus rigides Predestinateurs ont trop de raison et trop de piété pour s'éloigner de ce sentiment. » (GP VI, p. 145)

<sup>137</sup> Leibniz déclare toujours que « la *Cité de Dieu* d'Augustin est d'une variété très docte, mais que les *Confessions* sont d'une vérité très profonde » (AK VI, 4B, N. 332, *Extraits des œuvres de St Augustin* (entre 1677 et 1716 !), p. 1681 : « Opus Augustini de Civitate Dei doctissimae est varietatis, sed libri Confessionum profundissimae sunt veritatis »). Dans d'autres extraits, Leibniz ajoute : « Alors que ces jours-ci des douleurs m'ont imposé un certain repos au milieu de mes travaux habituels pour le soin de mon corps, j'ai commencé à lire les livres des *Confessions* de St Augustin, livres qui ne m'étaient connus auparavant que de nom, et dont la lecture a tant distrait mon esprit qu'elle a considérablement accru la très haute opinion que j'en avais conçue à partir des livres de la *Cité de Dieu*. (...) La *Cité de Dieu* d'Augustin est d'une variété très docte, mais que les *Confessions* sont d'une vérité très profonde » / « Cum his diebus otium aliquod a consuētis laboribus mihi imperasset afflicta paulisper corporis valetudo, legere incepti D. Augustini Confessionum libros, antea non nisi nomine mihi notos, quae lectio tantum animum recreavit, ut summam quam de Augustino ex libris de Civitate Dei conceperam opinionem auxerit mirifice. (...) tamen opus ejus de Civitate Dei doctissimae varietatis, hos vero Confessionum libros profundissimae veritatis deprehendisse mihi videor. » (pp. 1689-1690).

<sup>138</sup> L'édition de l'Académie (AK IV, 7, N. 78. *Unvorgreifliches Bedencken*, 1698, p. 475) donne des notes marginales sur le tome 1 des *Opera* d'Augustin (*tomis decem comprehensa: per Theologos Lovanienses... emendata...*, Paris 1586, p. 247) concernant le passage suivant du livre II chapitre 20 du *De libero arbitrio* : « Omne (...) bonum ex Deo nulla ergo natura est, quae non sit ex deo. Motus ergo ille aversionis, quem fatemur esse peccatum, quia defectivus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide quo pertineat, et ad deum non pertinere ne dubites. »

glorifié sa justice en le punissant et sa miséricorde en le délivrant ? Je ne prétends donc pas qu'il n'aurait pas dû le créer, mais je dis : Puisqu'il savait qu'il pécherait, il était nécessaire qu'il péchât, conformément à cette divine prescience. Et comment croire que la volonté soit libre quand elle est sous l'empire d'une aussi inévitable nécessité ? » (*Traité du libre arbitre*, in *Oeuvres complètes* de Saint Augustin, II, 2, p. 364).

Le nœud du problème soulevé par Evodius est l'alternative entre Dieu auteur du péché ou l'homme dans la nécessité de pécher. Augustin reconnaît cette difficulté et montre l'ancienneté du problème, en se référant aux critiques adressées à la Providence par les Epicuriens et les Académiciens. Augustin présente d'abord l'argumentaire épicurien en ces termes : « §5. [Augustinus]. ... Les uns [les Epicuriens], en effet, admettent volontiers qu'il n'y a pas de Providence divine pour diriger les choses humaines, et en abandonnant aux hasards et leur âme et leur corps, ils se livrent aux coups et aux désastres des passions; ils nient la justice de Dieu, trompent celle des hommes et croient se justifier contre leurs accusateurs, en invoquant le patronage de la fortune. Ne la représentent-ils pas néanmoins, ne la peignent-ils pas aveugle, et ne semblent-ils pas dire ainsi qu'ils valent mieux que cette même fortune par laquelle ils se prétendent dirigés, ou qu'ils forment et expriment leur opinion d'une manière aussi aveugle qu'elle ? Et quand ils ne font que des faux pas, n'est-on pas autorisé à penser que comme elle ils marchent au hasard ? Mais cette erreur, où l'oeil ne peut distinguer que démence et folie, a été suffisamment réfutée, je crois, dans notre premier entretien. » (op. cit.).

La critique d'Augustin consiste à montrer que le hasard dirige les actions des hommes de façon « aveugle », ainsi que la Fortune. Ils abandonnent donc et leur liberté et la providence bienveillante des Dieux, ce qui est une double folie !

Augustin présente ensuite l'argumentaire des Académiciens<sup>139</sup> en ces termes : « Il en est d'autres qui n'osent nier que la providence de Dieu s'occupe de la vie humaine; mais dans leur indicible égarement, ils aiment mieux croire à l'impuissance, ou à l'injustice, ou à la perversité de cette Providence, que de confesser leur faute avec une piété suppliante. Ah ! si tous consentaient à se laisser convaincre que la bonté, la justice et la puissance de ce Dieu, qu'ils considèrent comme le meilleur, le plus juste et le plus puissant de tous les êtres, sont bien élevées au-dessus de tout ce qu'ils peuvent concevoir ! » (op. cit.). Dans ce passage, Augustin pense à la position de Cicéron qui montre que la nature des Dieux est bonne et juste, mais qui refuse de reconnaître leur intervention dans les affaires humaines. Pour Augustin,

---

<sup>139</sup> Le *De fato* de Cicéron cite la polémique de Chrysippe avec les Epicuriens et avec les Académiciens représentés par Carneade. Augustin reprend cette source, et Leibniz l'imite plus tard dans ce passage des *Essais de Théodicée* (à partir des articles « Chrysippe » et « Epicure » du *Dictionnaire* de Bayle) : « § 322. Carneade, sans aller jusqu'aux Atomes, a voulu trouver d'abord dans l'ame de l'homme la raison de la prétendue indifférence vague, prenant pour la raison de la chose cela même dont Epicure cherchoit la raison. Carneade n'y gaignoit rien, si non qu'il trompoit plus aisement des gens peu attentifs, en transférant l'absurdité d'un sujet, où elle est un peu trop manifeste, à un autre sujet, où il est plus aisé d'embrouiller les choses, c'est à dire, du corps sur l'ame; parce que la plupart des Philosophes avoient des notions peu distinctes de la nature de l'ame. Epicure, qui la composoit d'Atomes, avoit raison au moins de chercher l'origine de sa détermination dans ce qu'il croyoit l'origine de l'ame même. C'est pourquoi Cicéron et Monsieur Bayle ont eu tort de le tant blâmer, et d'épargner, et même de louer Carneade, qui n'est pas moins déraisonnable: et je ne comprends pas, comment Monsieur Bayle, qui étoit si clairvoyant, s'est laissé payer d'une absurdité déguisée, jusqu'à l'appeler *le plus grand effort que l'esprit humain puisse faire sur ce sujet*; comme si l'ame, qui est le siège de la raison, étoit plus capable que le corps d'agir sans être déterminée par quelque raison ou cause, interne ou externe; ou comme si le *grand principe, qui porte que rien ne se fait sans cause*, ne regardoit que le corps. » (GP VI, p. 308).

cette attitude est « impie » au sens où elle relève d'une forme d'endurcissement du cœur de l'homme qui refuse de reconnaître sa propre faute, et qui se dédouane du mal commis en accusant les Dieux d'impuissance et d'injustice. C'est à proprement parler nier la « théodicée », la justice providentielle de Dieu.

Après cette réfutation des négateurs de la Providence à travers l'exemple des Epicuriens et des Académiciens, Augustin entame un long dialogue avec Evodius pour le convaincre de la compatibilité de la prescience divine avec notre liberté, y compris en ce qui concerne les « futurs contingents », c'est-à-dire ce qui semble relever de notre pouvoir absolu de faire ou de ne pas faire. Comme pierre de touche de la révélation du pouvoir de notre volonté, Augustin choisit un dialogue sur notre bonheur futur, dont l'enjeu est la détermination de la vérité des futurs contingents (que refusaient les Aristotéliens). Voici les paroles de l'échange entre Augustin et Evodius : « A. Tu crois donc que c'est la nécessité et non la volonté qui fait tout ce que Dieu sait d'avance? — E. Je le crois certainement. — A. Réveille-toi enfin, étudie-toi un peu. Es-tu capable de me dire quelle volonté tu auras demain, si c'est la volonté de bien faire ou de mal faire ? — E. Je l'ignore. — A. Et Dieu ? L'ignore-t-il également? — E. Je ne le pense pas du tout. — A. Mais s'il connaît quelle volonté tu auras demain, s'il connaît aussi les volontés futures de tous les hommes présents ou à venir, il sait bien mieux encore ce qu'il fera des justes et des impies. E. Très certainement, si Dieu connaît mes oeuvres d'avance, j'admets avec bien plus de confiance encore qu'il sait d'avance ses propres oeuvres et qu'il prévoit avec une complète certitude, ce qu'il fera lui-même. — A. Ne crains-tu pas alors de t'entendre adresser l'objection suivante : Si tout ce que Dieu sait d'avance s'accomplit nécessairement et non pas volontairement, il s'en suit que lui-même doit tout faire par nécessité et non avec liberté ? — E. En disant que tout ce que Dieu connaît d'avance s'accomplit nécessairement, je n'avais en vue que ce qui se fait dans ses créatures et non ce qui se fait en lui ; car rien ne se fait en lui, tout y est éternel. — A. Dieu ne fait donc rien dans ses créatures ? — E. Il a établi une fois pour toutes quelle doit être la marche régulière de l'univers formé par lui; car il ne conduit rien en vertu d'un dessein nouveau. — A. Ne rend-il personne heureux ? — E. C'est lui au contraire qui rend heureux. — A. Donc en rendant un homme heureux il fait quelque chose. — E. Oui. — A. Si par conséquent tu dois être heureux dans un an, Dieu dans un an te rendra heureux ? — E. Oui. — A. Et il sait aujourd'hui ce qu'il fera dans un an ? — E. Toujours il l'a su, et si cela doit arriver j'accorde qu'il le sait aujourd'hui aussi. (...) Si j'avais le pouvoir d'être heureux, déjà sûrement je le serais. Je voudrais l'être dès aujourd'hui et je ne le suis pas, parce que ce bonheur ne dépend pas de moi, mais de lui. A. Voilà bien le cri de la vérité. Rien sans doute n'est en notre pouvoir que ce que nous faisons quand nous le voulons ; et conséquemment rien ne dépend de nous comme la volonté même, car elle est à nos ordres aussitôt que nous voulons [*Rét.*, liv. I, ch. IX, n. 3.]. Si donc nous pouvons dire : Ce n'est pas volontairement, c'est nécessairement que nous vieillissons ; ce n'est pas volontairement, c'est nécessairement que nous mourons et qu'il nous arrive d'autres choses : Quel homme, fût-il en délire, oserait avancer que ce n'est pas volontairement que nous voulons ? Aussi, quoique Dieu sache d'avance quelles seront nos volontés, il n'en résulte pas que nous voulions involontairement. Tu as dit de ton bonheur, comme si je l'avais nié, qu'il ne dépend pas de toi ; mais ce que j'affirme, c'est que, si tu deviens heureux, ce ne sera pas malgré toi, ce sera de ton plein gré; et quoique Dieu connaisse

quel sera pour toi ce bonheur, quoique rien ne puisse arriver en dehors de ses prévisions, autrement il ne faudrait plus parler de prescience, nous ne sommes pas contraints d'admettre, pour ce motif, que tu seras heureux involontairement : car y aurait-il rien de plus absurde, de plus étranger à la vérité ? Or, de même que la prescience divine qui sait avec certitude, et aujourd'hui comme toujours, quel sera ton bonheur, ne t'empêchera pas de le vouloir lorsqu'il commencera à se réaliser; de même, si tu dois avoir une volonté coupable, cette volonté ne cessera point d'être volonté, parce que Dieu l'a prévue. » (op. cit., §§. 6-8).

Nous pouvons conclure que le test d'Augustin est concluant. Si tout est déterminé sans le moindre pouvoir de notre volonté, alors nous serons heureux « malgré nous » - ce qui est absurde. Mais, si Dieu sait que nous serons heureux, en sommes-nous moins libres pour autant ? Cela signifie-t-il que nous n'avons pas voulu notre bonheur ? Par cet exemple, Augustin devine la différence entre la nécessité hypothétique et la nécessité absolue, puisque notre volonté n'est pas modifiée par la prescience divine. Dieu pose par hypothèse que nous voudrions librement faire ce qui nous rendra heureux, et il le sait de façon déterminée et infaillible, mais pourtant nous restons aussi libre de faire ou de vouloir faire ce qui nous rendra heureux. La prescience divine n'est donc pas contraire à notre liberté. Au contraire, elle rend raison de notre liberté et nous donne l'assurance que le monde est créé selon la loi du meilleur. Elle manifeste la providence divine et que tout est déterminé selon l'ordre divin.

C'est cette confirmation de la « prédétermination » selon la raison qui a dû conduire Leibniz à lire le *De Ordine*<sup>140</sup>. Il a pu, en effet, y trouver une réflexion sur le principe de raison, dans le prolongement du concept d'ordre qui définit en partie le mode opératoire de la sagesse ou de la « raison » divine. L'idée augustinienne selon laquelle « Rien ne se fait sans cause » ou « sans un ordre certain de causes »<sup>141</sup> constitue une double inspiration pour Leibniz, non seulement dans la définition de son principe du concours harmonieux de Dieu à l'ordre de la création, mais encore pour la formulation du principe de raison lui-même, en tant que la cause est soumise à la raison divine. « Rien n'est hors d'ordre » ; « Dieu ne fait rien hors d'ordre »<sup>142</sup> : Leibniz entend toujours derrière ces expressions l'ordre divin, voire l'ordre

---

<sup>140</sup> *Réponse aux Objections contre le Systeme de l'harmonie préétablie qui se trouvent dans le livre de la Connoissance de soy-même* : « On pourra demander tout de même dans le systeme commun, pourquoy Dieu a creé le corps et l'ame en sorte que des desordres leur arrivent par une influence de l'un sur l'autre, qui leur est naturelle suivant ce systeme. Et c'est bien pis dans le systeme des occasionnelles, où l'on ose dire, que ces desordres sont des suites immediates des impressions continuelles de Dieu: c'est toujours demander en effet la cause du mal. L'auteur de l'objection veut-il plaider pour les Manichéens, en niant que ces desordres survenus dans les ouvrages de Dieu font honneur à sa sagesse ? Ne faut-il point convenir plutôt avec S. Augustin, que les desordres apparens sont corrigés par un plus grand ordre ? » (GP IV, p. 593).

<sup>141</sup> SLAO+SAOC.044- *De ordine* I, 4 [titre du chapitre: *nihil omnino sine causa fieri*], §11 : « Nihil sine causa fiat » (...) « aut aliquid sine causa fieri doceat, aut nihil fieri nisi certo causarum ordine credite ? » (BA 4, pp. 320-321)

<sup>142</sup> « Dieu ne fait rien hors de l'ordre et il n'est pas même possible de feindre des événements qui ne soient point réguliers. Les volontés ou actions de Dieu sont communément divisées en ordinaires ou extraordinaires. Mais il est bon de considérer que Dieu ne fait rien hors d'ordre. Ainsi ce qui passe pour extraordinaire ne l'est qu'à l'égard de quelque ordre particulier établi parmi les créatures. Car, quant à l'ordre universel, tout y est conforme. Ce qui est si vrai que, non seulement rien n'arrive dans le monde qui soit absolument irrégulier, mais on ne saurait même rien feindre de tel. (...) Ainsi on peut dire que, de quelque manière que Dieu aurait créé le monde, il aurait toujours été régulier et dans un certain ordre général. Mais Dieu a choisi celui qui est le plus parfait, c'est-à-dire celui qui est en même temps le plus simple en hypothèses et le plus riche en phénomènes, comme pourrait être une ligne de géométrie dont la construction serait aisée et les propriétés et effets seraient fort

de la « mathématique divine », s'il s'agit d'expliquer les lois de cet ordre. Mais le fait qu'Augustin définisse cet ordre comme « certus », c'est-à-dire « certain » et « déterminé », signifie qu'il entend fonder sa conception de la Providence sur des raisons ou des vérités déterminées, et non pas sur une volonté ou une toute-puissance arbitraires. De plus, l'ordre est pour Augustin « ce qui embrasse tout » (*quae totum occupavit*), il ne peut donc rien y avoir hors de lui. C'est ce raisonnement que suit donc Augustin au chapitre VI.15 du livre I : « Que regardez-vous comme contraire à l'ordre ? Rien, car comment supposer quelque chose de contraire à ce qui comprend et embrasse tout ? Ce qui serait contraire à l'ordre resterait nécessairement en dehors de l'ordre ; or, je ne vois rien en dehors de l'ordre ; donc il ne faut pas croire qu'il y ait rien de contraire à l'ordre » (*Œuvres complètes* de Saint Augustin, trad. H. Barreau, p. 513).<sup>143</sup> Augustin conclut donc ce raisonnement sur le principe de l'ordre divin rationnel en montrant à partir de l'exemple des raisons de l'existence d'un arbre non seulement qu'il a nécessairement des causes ou des raisons d'exister, soit selon l'art si c'est l'homme qui l'a planté, soit selon la nature, car si l'arbre a poussé là plutôt qu'ailleurs, c'est qu'il y avait une raison et que de plus « la nature qui l'a produit ne fait rien sans dessein » (IV.11, p. 511), mais encore que cet ordre causal et rationnel est un ordre divin, c'est-à-dire qui relève du gouvernement divin, dont l'entendement et la volonté nous dépassent ou nous sont inconnus (*ratio et causa secreta*). C'est ainsi qu'Augustin peut supposer que même le mal a une raison, au sens où il n'existe que pour permettre un plus grand bien. Leibniz cite souvent un passage de *l'Enchiridion* d'Augustin sur les trois vertus théologiques (la charité, la foi et l'espérance) à l'appui de son projet de Théodicée : « *Majus bonum [Deus] facit de malo / Dieu fait d'un mal un bien plus grand* ». <sup>144</sup>

---

admirables et d'une grande étendue. Je me sers de ces comparaisons pour crayonner quelque ressemblance imparfaite de la sagesse divine, et pour dire ce qui puisse au moins élever notre esprit à concevoir en quelque façon ce qu'on ne saurait exprimer assez. Mais je ne prétends point d'expliquer par là ce grand mystère dont dépend tout l'univers. » (Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 6).

<sup>143</sup> Voici le passage complet : « Apparet te, inquam, nescire, adolescens, quam multa et a qualibus viris contra divinationem dicta sint. Sed responde nunc, non utrum *fiat aliquid sine causa* (nam id iam video te nolle respondere) sed ordo iste susceptus tuus bonumne quidquam an malum tibi esse videatur. Et ille submurmurans: non, inquit, sic rogasti, ut unum de duobus queam respondere. Video hic enim quamdam medietatem. Nam ordo mihi nec bonum nec malum videtur. Quid saltem censes, inquam, ordini esse contrarium? Nihil, ait ille. Nam quomodo esse contrarium quidquam potest ei rei quae totum occupavit, totum obtinuit? Quod enim erit ordini contrarium, necesse erit esse praeter ordinem. *Nihil autem esse praeter ordinem* video. Nihil igitur ordini oportet putare esse contrarium. Ergone, ait Trygetius, contrarius ordini error non est? Nullo modo, inquit. Nam neminem video errare sine causa. Causarum autem series ordine includitur. Et error ipse *non solum gignitur causa, sed etiam gignit aliquid cui e causa fit*. Quamobrem quo extra ordinem non est, eo non potest ordini esse contrarius. (I, 6, 15, in B.A. 4, pp. 320-321). »

<sup>144</sup> In *Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate liber unus*, cap. 11 (voir PL 40, Sp. 236). Voyez un raisonnement similaire de Leibniz en AK VI, 4, N. 309 : *De libertate, fato, gratia Dei* (1686-1687), p. 1601-1602 : « ...Plerique contenti sunt dicere Deum se habere pure permissive circa actum peccati. Recte, sed hoc non videtur sufficere adversariis, quoniam ex Dei permissione infallibiliter sequitur actus, unde perinde videtur esse in rei veritate utrum Deus dicatur permittere peccatum an velle. Respondeo quantum ad certitudinem futuri peccati rem eodem redire, sed non quoad inculpationem Dei. Instabis: cur ergo permittit, quod impedire potest. Hic non video quid melius responderi possit, quam quod a S. Augustino dictum est, non permetteret Deus malum, nisi bonum faceret etiam de malo. Ergo, inquires, Deus vult meum peccatum, ut inde majus bonum elicere possit. Respondeo, hoc ipsum est non velle sed permittere, aut si mavis permittere velle. Non enim Deus vult peccare, non vult producere peccatum, sed vult existere te, id est eum quem scit peccaturum, quia peccatum tuum in melius convertere novit. Dicendum est igitur quod jam praeclare notavit Hugo a S. Victore, Deum non decernere proprie loquendo. » / « ... La plupart se contentent de dire que Dieu est purement permissif à l'égard

Pour conclure, nous pouvons analyser un passage central de la Cité de Dieu où Augustin mentionne, à travers le *De fato* de Cicéron, le principe de Chrysippe et convertit le « *fatum stoicum* » en « *fatum Christianum* » ou en véritable *Providentia* conforme à l'ordre divin. La source est toujours le débat entre les Stoïciens, les Epicuriens, les Péripatéticiens et surtout les Académiciens représentés par Carnéade et Cicéron lui-même. Or, c'est une nouvelle fois la détermination ou la prescience des futurs par Dieu qui est le centre du problème. Pour les Stoïciens, il s'agit d'une forme de « divination » ; les Epicuriens et les Académiciens la réfutent purement et simplement. Mais Cicéron comprend qu'il ne peut pas nier la prescience des futurs sans nier l'existence de Dieu lui-même. C'est pourquoi dans son traité *Sur la nature des Dieux*, il semble prendre le parti de Balbus, le Stoïcien, plutôt que celui de Cotta, l'Académicien, qui nie l'existence des Dieux.

Pourtant, Augustin montre que Cicéron se contredit en disant dans le *De Divinatione*<sup>145</sup>, en son nom propre, qu'il n'y a pas de prescience de l'avenir – ce qui revient à nier l'existence de Dieu, puisque un être, qui ne peut pas prévoir le futur, ne peut pas être appelé Dieu. Dans *La cité de Dieu* [Lib. V, cap. 9], Augustin explique ce qui a poussé Cicéron à entrer dans de tels paradoxes. Il craint en effet qu'en reconnaissant la divination, il faille reconnaître la fatalité, et donc supprimer pour cela toute liberté<sup>146</sup>. Or, Augustin prouve une nouvelle fois, que l'on peut concilier la prescience divine et la liberté humaine. Augustin réalise cette « synthèse » du raisonnement de Cicéron contre Chrysippe : « Qu'est-ce donc que Cicéron appréhende dans la prescience de l'avenir pour en détruire la conviction par de détestables discours ? Craint-il que cette prévision des choses futures n'entraîne leur accomplissement dans l'ordre prévu ? Que cet accomplissement n'implique un ordre certain dans la prescience de Dieu ? Que cette certitude de l'ordre des événements n'établisse la certitude de l'ordre des causes ? (Et peut-il *rien arriver qui ne soit précédé d'une cause efficiente* ?) Cette certitude de l'ordre des causes soumet, dit-il, tout ce qui arrive à la fatalité. Rien n'est plus en notre puissance; la volonté n'a plus de libre arbitre. Si nous faisons une telle concession, ajoute-t-il, toute la vie humaine est ruinée. Vainement on fait des lois, vainement

---

de l'acte du péché. Avec raison, mais cela ne semble pas suffire aux adversaires, parce que de la permission de Dieu l'acte suit infailliblement, aussi semble-t-il également conforme à la vérité de dire que Dieu permet le péché ou qu'il le veut. Je répons que cela revient au même quant à la certitude du péché futur, mais non quant à l'inculpation de Dieu. On insistera : pourquoi donc permet-il ce qu'il peut empêcher ? Ici je ne vois pas de meilleure réponse possible que ce qu'a dit saint Augustin : *Dieu ne permettrait pas le mal, s'il ne faisait le bien même à partir du mal*. Donc, dira-t-on, Dieu veut mon péché pour pouvoir en tirer un plus grand bien. Je répons que cela précisément n'est pas vouloir, mais permettre, ou si l'on préfère vouloir permettre. Car Dieu ne veut pas pécher, ne veut pas produire le péché, mais veut que tu existes, toi, c'est-à-dire celui dont il sait qu'il pêchera, parce qu'il sait retourner ton péché en quelque chose de meilleur. Il faut donc dire ce qu'a déjà excellemment remarqué Hugues de S. Victor [SLAOT+SAOC.074- *Commentaire sur l'Épître de S. Paul*, PL 175] : *Dieu ne décide pas, à proprement parler que Pierre pêchera*. » (in *Discours de métaphysique. Sur la liberté, le destin, la grâce de Dieu* (...), éd. Jean-Baptiste Rauzy, pp. 112-134).

<sup>145</sup> Voir SLAOC.018.

<sup>146</sup> Saint-Augustin, *De civitate Dei*, Lib. V, cap. 9 : « Et il procède ainsi pour n'être pas amené, en reconnaissant le Destin, à sacrifier la liberté; car il tient pour impossible d'accorder la science de l'avenir sans admettre le Destin comme conséquence nécessaire et irrécusable. Laissons donc les philosophes dans l'inextricable dédale de leurs contradictions. Nous qui reconnaissons le seul Dieu souverain et véritable, nous reconnaissons aussi sa volonté, sa puissance suprême et sa prescience. Et nous ne craignons pas que notre volonté devienne étrangère aux actes de notre volonté parce qu'il les a prévus, lui dont la prescience est infaillible. Et c'est cette crainte qui a déterminé Cicéron à combattre la prescience, et les stoïciens à nier la nécessité universelle, quoiqu'ils admettent l'empire du Destin. »

on emploie la réprimande et l'éloge, le blâme et l'encouragement. Il n'y a plus de justice à décerner, aux bons des récompenses, aux méchants des supplices. C'est pour éloigner ces conséquences étranges, absurdes, pernicieuses à la société humaine, que Cicéron rejette la prescience et réduit l'âme religieuse à opter entre ces deux opinions, ou que certaines choses dépendent de notre volonté, ou qu'il est une prescience de l'avenir. Car ces deux opinions lui semblent incompatibles; à ses yeux, l'admission de l'une emporte la négation de l'autre ; choisir la prescience, c'est anéantir le libre arbitre; choisir le libre arbitre, c'est anéantir la prescience. Ainsi en homme docte, en sage dont toutes les méditations sont dévouées aux grands intérêts de la société civile, il se détermine en faveur du libre arbitre. Pour l'établir il renverse la prescience, et c'est sur un tel sacrilège qu'il prétend fonder la liberté. » (*La cité de Dieu*, Lib. V, cap. 9).

Bien sûr, Augustin ne peut pas accepter cette alternative : « L'esprit vraiment religieux, dit-il, choisit l'une et l'autre, reconnaît l'une et l'autre, pose l'une et l'autre sur les bases de la foi et de la piété. » (op. cit.). En effet, il y a un piège dans ce choix, puisque si nous choisissons la liberté humaine, nous devons donc supprimer la providence et l'existence de l'ordre divin ; inversement, si nous choisissons seulement la prescience divine, nous accepterions la fatalité, et à ce moment-là, ou bien nous devrions faire Dieu, « cause du mal », ou bien dire qu'il n'y a plus ni bien, ni mal, ni récompense, ni châtement, et donc plus de justice divine – ce qui détruit la théodicée et met à la place un véritable athéisme. Le problème reste donc insoluble, à moins de redéfinir le grand principe de raison<sup>147</sup>, présenté comme « accordé » par Cicéron lui-même. Or, le sophisme de Cicéron est de croire que ce principe ne s'entend que des causes « efficaces » et que la prescience divine implique un ordre totalement fatal en raison de l'enchaînement mécanique de la cause et de l'effet. Plus précisément, l'erreur de Cicéron vient de cette proposition : « *Cette certitude de l'ordre des causes soumet tout ce qui arrive à la fatalité.* » En effet, ce qui est certain n'est pas nécessaire, du moins pas d'une nécessité absolue. Cette idée servira de point de départ également à Leibniz et nous étudierons la fécondité de cette distinction dans son œuvre. Pour Augustin, la véritable efficence vient de Dieu, et sa prescience ne retire rien de notre propre pouvoir sur notre volonté.

C'est pourquoi Augustin répond au sophisme de Cicéron que ce sens du « *Fatum* » est faux ou qu'il faut le rejeter. De la même façon que dans ses *Rétractations*, Cicéron avait abandonné le vocabulaire de la Fortuna, trop attaché aux superstitions, de même Augustin est contraint de poser une limite à la cette conception philosophique du *Fatum*. La vérité se trouve dans le milieu ou dans la synthèse du *Fatum* et de la Fortuna des philosophes de

---

<sup>147</sup> Augustin rappelle que le raisonnement de Cicéron s'enracine dans la réduction du principe de raison à un principe de la cause fatale. Voici ses termes au même passage : « Comment ? dit Cicéron : car, s'il est une prescience de l'avenir, la suite et l'enchaînement des déductions nécessaires nous conduit à reconnaître que rien ne dépend de notre volonté, et si quelque chose en dépend, nous revenons par les mêmes degrés à la négation de la prescience. Et en effet, si la volonté a un libre arbitre, ce n'est pas le Destin qui fait tout, et si le Destin ne fait pas tout, l'ordre de toutes causes n'est pas certain ; si l'ordre de toutes causes n'est pas certain, l'ordre des choses ne saurait l'être dans la prescience de Dieu, *puisque rien n'arrive sans être précédé d'une cause efficiente* ; si l'ordre des choses n'est pas certain dans la prescience de Dieu, elles n'arrivent donc point comme il les a prévues. Donc, conclut-il, il n'est pas en Dieu de prescience de l'avenir. »

l'antiquité. Le « politique » choisira la liberté contre la Providence ; l'homme « pieux »<sup>148</sup> choisira les deux, et montrera qu'ils sont compatibles. D'ailleurs, comme Leibniz avait su trouver un « bon sens » aux arguments de Chrysippe, Augustin réussira à trouver un bon sens au *Fatum* en le rattachant à la Parole (*Fari*) et au Décret de Dieu, à partir du raisonnement suivant : « Que tout arrive par le Destin, c'est ce que nous ne disons pas ; nous disons plutôt que rien n'arrive par le Destin ; car le Destin, au sens ordinaire de ce mot, en tant qu'il désigne la constitution céleste qui préside à la conception ou à la naissance, n'est qu'un vain nom, vain comme l'objet qu'il exprime. Quant à l'ordre des causes où la volonté de Dieu exerce un souverain pouvoir, nous sommes également loin de le méconnaître et de l'appeler du nom de Destin, à moins que nous ne dérivions le "fatum" de "fari" parler ; il est, en effet, impossible de nier qu'il soit écrit dans les livres saints : *Dieu a parlé une fois, et j'ai entendu ces deux choses : la puissance appartient à Dieu ; à vous, Seigneur, est la miséricorde et vous rendez à chacun selon ses oeuvres.* Quand il est écrit, *Dieu a parlé une fois*, il faut entendre une parole immuable, parce qu'il connaît tout ce qui sera, tout ce qu'il fera lui-même, d'une connaissance immuable. Nous pourrions donc dériver le "fatum" du mot "fari", parler, si le "fatum", n'était d'ailleurs pris dans un sens où nous ne voulons pas que les hommes laissent incliner leurs coeurs. Mais de ce que l'ordre des causes est certain dans la puissance de Dieu, il ne s'ensuit pas que notre volonté perde son libre arbitre. Car nos volontés elles-mêmes sont dans l'ordre des causes, certain en Dieu, embrassé dans sa prescience, parce que les volontés humaines sont les causes des actes humains. Et assurément celui qui a la puissance de toutes les causes ne peut dans le nombre ignorer nos volontés qu'il a connues d'avance comme cause de nos actions. » (op. cit., -nous soulignons-).

De ce dialogue avec Cicéron, il ressort une nouvelle appréhension de la causalité chez Augustin. Quand Cicéron s'interroge sur les autres causes « non-fatales », à savoir les causes fortuites, naturelles et volontaires, Augustin répond qu'elles sont toutes à rapporter à la cause divine, quoique nous gardions un véritable pouvoir sur nos volontés. Il est vrai que Dieu est la source véritable de la causalité, mais sa prescience implique un ordre d'intelligibilité et non pas de pure efficence. Aussi Cicéron a-t-il la solution de son propre problème lorsqu'il accorde le principe de raison. Encore faut-il en tirer les conséquences justes, et ne pas confondre l'infailibilité de la connaissance divine, avec la faillibilité de notre propre connaissance et de l'exercice contingent de notre délibération volontaire. Notre pouvoir s'inscrit dans le pouvoir divin ; notre volonté s'inscrit dans la volonté divine ; notre raison s'inscrit dans la raison divine. C'est pourquoi Augustin réplique ainsi pour chaque point : « Accordé ce principe même de Cicéron que *rien n'arrive sans être précédé d'une cause efficiente*, il suffit ici pour réduire la controverse. Car, que lui sert-il d'ajouter : *Rien*, il est vrai, *n'arrive sans cause, mais toute cause n'est pas fatale, parce qu'il y a cause fortuite, cause naturelle et cause volontaire.* Il suffit que, de son aveu même, rien ne soit qu'en vertu d'une cause précédente. Car celles que l'on dit fortuites d'où la fortune a reçu son nom, nous sommes loin de les nier, mais nous les disons cachées, et nous les attribuons à la volonté du vrai Dieu ou des esprits quels qu'ils soient; et les causes naturelles, nous ne les séparons pas

<sup>148</sup> Op. cit. : « Contre ces témérités sacrilèges et impies, nous disons, nous, que Dieu connaît toutes choses avant qu'elles soient, et que c'est notre volonté qui fait tout ce que nous savons, tout ce que nous sentons ne faire que parce que nous voulons. »

de la volonté de celui qui est le Créateur et l'auteur de la nature. Pour les causes volontaires, elles sont en Dieu, dans les anges, les hommes ou les animaux, si toutefois il faut appeler volonté ces mouvements instinctifs qui portent les brutes à rechercher le bien, à éviter le mal. Quand je dis les volontés des anges, j'entends les bons anges ou anges de Dieu, et les mauvais ou anges du démon; ainsi des volontés des hommes, bons et méchants. D'où il suit qu'il n'est d'autres causes efficientes de tout ce qui arrive que des causes volontaires, c'est-à-dire procédant de cette nature qui est esprit de vie; car l'air ou le vent se nomme également esprit, mais c'est un corps, ce n'est pas l'esprit de vie. Or l'esprit de vie qui vivifie toutes choses, créateur de tout corps et de tout esprit créé, c'est Dieu lui-même, esprit incréé. Dans sa volonté réside la toute-puissance. » (op. cit., -nous soulignons-).<sup>149</sup>

Nous retrouvons de façon remarquable l'idée augustinienne selon laquelle la « cause fortuite » ou la fortune n'est qu'une cause « cachée » (causas latentes), c'est-à-dire qu'elle est une causa manifeste ou nécessaire aux yeux de Dieu, mais qui ne change rien à notre libre arbitre dans la mesure où notre ignorance de cette raison ou cause cachée (ratio secreta) rend notre décision contingente, ou du moins laisse nos raisons seulement prévalentes, inclinantes, « déterminantes » dirait Leibniz, sans qu'elles soient pour autant « purement indifférentes » (sans raison ou arbitraire) ou absolument nécessitantes (sans choix ou aveugle). C'est pourquoi Augustin réaffirme le caractère causal et efficient de notre volonté : nos actes relèvent de la « causalité volontaire », même s'ils sont « prévus » par Dieu.

Il ne reste plus qu'à indiquer que cet ordre causal de la volonté s'inscrit dans l'ordre divin. Augustin suppose alors en Dieu un décret ou un fatum véritablement « universel », capable de donner une raison « bonne » (la « raison du meilleur » diraient Platon et Leibniz) à tout ce qui est réalisé parmi l'ensemble des possibles contenus dans l'entendement divin ou dans les « palais de la mémoire ». Tout est une question de mot ou de définition. Le fatum en soi n'a rien de condamnable, pourvu qu'on le comprenne selon son véritable sens de la vérité et de l'ordre en Dieu, selon l'étymologie qui rapporte l'ordre à la Parole, au λόγος, au « fari » de Dieu et de la Sagesse du Père, « Verbe fait Chair » (selon la formule Johannique). Augustin ne rejette donc de la tradition que ce qui choque le bon sens, ce qui heurte le sens propre des termes, ou pire, ce qui pervertit, par des sophismes, la vérité fondée en raison et conforme à la foi révélée. C'est ce qui lui inspire une « sainte horreur », au sens de la répugnance de la foi et de la raison. Finalement, le tort de Cicéron et des nouveaux Académiciens, c'est de renverser le sens du principe de raison en croyant le défendre ; Augustin anticiperait donc le geste de défense du principe de raison par Leibniz en le rapportant à sa véritable source. C'est ce que fait Augustin dans ce passage : « Ainsi cette cause universelle qui fait tout et n'est point faite, c'est Dieu. Les autres causes font et sont faites, et dans cet ordre sont tous les esprits créés, surtout les esprits raisonnables. Les causes

<sup>149</sup> SLAOT.045- °De Civitate Dei libri XXII : « ... iam iterum post virum undequaque doctissimum Joannem Lodovicum Vivem summo studio collati, ac ejusdem commentariis eruditissimis illustrati, Lib. V, cap. IX (in fine) : « Nam et illud, quod idem Cicero concedit, nihil fieri si causa efficiens non praecedat, satis est ad eum in hac quaestione redarguendum. Quid enim eum adjuvat, quod dicit nihil quidem fieri sine causa, sed non omnem causam esse fatalem, quia est causa fortuita, est naturalis, est uoluntaria? Sufficit, quia omne, quod fit, non nisi causa praecedente fieri confitetur. Nos enim eas causas, quae dicuntur fortuitae, unde etiam fortuna nomen accepit, non esse dicimus nullas, sed latentes, easque tribuimus vel Dei veri vel quorumlibet spirituum voluntati, ipsasque naturales nequaquam ab illius uoluntate sejungimus, qui est auctor omnis conditorque naturae. »

naturelles, qui sont plutôt faites qu'elles ne font, ne peuvent être rangées au nombre des causes efficientes, parce qu'elles ne peuvent que ce que font d'elles les volontés des esprits. Comment donc l'ordre des causes, certain dans la prescience de Dieu, peut-il faire que rien ne dépende de notre volonté, lorsque nos volontés tiennent tant de place dans l'ordre même des causes ? Laissons donc Cicéron aux prises avec ceux qui soutiennent que cet ordre des causes est fatal, ou plutôt qui l'appellent destin ; cette opinion nous fait horreur, parce qu'elle emploie ce mot de destin en un sens inusité. Mais, quand il nie la certitude de l'ordre des causes et la prescience de Dieu, il nous inspire encore plus d'horreur qu'aux stoïciens; car ou il nie l'existence de Dieu, comme il essaye de le faire au *Traité de la Nature des Dieux*, sous le nom d'un autre interlocuteur, où il confesse son existence en lui refusant la prescience de l'avenir; et que, dit-il encore, sinon ce que l'insensé a dit en son cœur : *Il n'est point de Dieu*. L'être en effet qui n'a pas la prescience de l'avenir n'est pas Dieu. Ainsi nos volontés n'ont de pouvoir qu'autant que Dieu l'a voulu et prévu ; et c'est pourquoi tout ce qu'elles peuvent, elles le peuvent très certainement ; tout ce qu'elles doivent faire, elles le feront effectivement, parce que tout leur pouvoir et toute leur action sont prévus de celui dont la prescience est infaillible. » (trad. Augustin Nisard, 1843, -nous soulignons-).<sup>150</sup>

A l'issue de ce dernier argumentaire, nous voyons qu'il y a même des degrés dans le rejet, puisque les Stoïciens font « moins horreur » que les Académiciens, lorsque ces derniers nient la prescience et deviennent donc athées, à l'image de *l'Insensé* Biblique, et que les Stoïciens reconnaissent, malgré tout, une divinité et une Providence, mais soumise à la nécessité absolue (fatale). L'apport d'Augustin aura donc consisté à établir les degrés de la nécessité et à distinguer le « certain » ou « l'infailible » de la prescience divine du « nécessaire absolu », rendant ainsi compatible l'ordre divin avec l'ordre causal de la liberté des hommes (qui ne connaissent pas toujours les raisons cachées de Dieu).

#### I.4.3.2. La thèse Thomiste *de Praedeterminatione*.

##### I.4.3.2.1. Réception du principe de raison dans l'œuvre de Thomas d'Aquin.

Dans une lettre datée du 18 Juillet 1701 adressée au Dominicain Michel Lequien, Leibniz retrace sa formation de jeunesse en insistant sur son rapport particulier avec la pensée Thomiste.

---

<sup>150</sup>Citation de l'extrait dont nous avons proposé la traduction ci-dessus : « Causa itaque rerum, quae facit nec fit, Deus est; aliae uero causae et faciunt et fiunt, sicut sunt omnes creati spiritus, maxime rationales. Corporales autem causae, quae magis fiunt quam faciunt, non sunt inter causas efficientes adnumerandae, quoniam hoc possunt quod ex ipsis faciunt spirituum voluntates. Quo modo igitur ordo causarum, qui praescienti certus est Deo, id efficit, ut nihil sit in nostra voluntate, cum in ipso causarum ordine magnum habeant locum nostrae voluntates ? Contendat ergo Cicero cum eis, qui hunc causarum ordinem dicunt esse fatalem uel potius ipsum fati nomine appellant, quod nos abhorremus praecipue propter uocabulum, quod non in re uera consuevit intellegi. Quod uero negat ordinem omnium causarum esse certissimum et Dei praescientiae notissimum, plus eum quam Stoici detestamur. Aut enim esse Deum negat, quod quidem inducta alterius persona in *libris de deorum natura* facere molitus est; aut si esse confitetur Deum, quem negat praescium futurorum, etiam sic nihil dicit aliud, quam quod ille dixit insipiens in corde suo: *Non est Deus*. Qui enim non est praescius omnium futurorum, non est utique Deus. » (Texte latin en ligne sur *Agostino.it*). A propos du *De natura Deorum*, voir SLAOC.015.

Après avoir parlé de manuscrits de Jean Damascène, Leibniz précise ses références : « Vous serés surpris apparemment de ma curiosité là dessus. Mais quand j'étois de 14 ou 15 ans, et avois encor Aristote en teste, je ne lisois pas seulement les *Cours de Philosophie*, mais je pouissois jusqu'aux theologiens de l'Ecole ; je parcourus meme *l'abregé de la somme* de S. Thomas fait par un certain Lud. de Carbones<sup>151</sup>, et feuilletois la *Somme* même et quelques Commentateurs, tant de la *Somme* que du Maistre des *Sentences*. Et depuis je n'ay point regretté le temps employé à acquerir quelque connoissance des termes et doctrines de ces Messieurs. » (AK I, 20, N.186 p. 290)<sup>152</sup> Cet aveu nous montre à la fois l'approfondissement de la pensée d'Aristote et des Scolastiques, et l'intérêt précoce pour la *Somme Théologique* (et peut-être également pour la *Somme contre les Gentils*) et ses commentaires. C'est sûrement à l'occasion de ces lectures de jeunesse que Leibniz a pu s'imprégner des thèses thomistes sur l'individuation<sup>153</sup>, sur la preuve ontologique<sup>154</sup>, et sur la prédétermination, qui est comme une entrée dans l'étude du principe de raison lui-même.

<sup>151</sup> Ludovico Carbone da Costacciaro : *Compendium absolutissimum totius Summae Theologiae D. Thomae Aquini Doctoris Angelici...* Coloniae Agrippinae, 1620 ; ce texte a été réédité en 2003 chez Georg Olms avec une introduction de Jean Ecole qui souligne l'influence de ce traité dans la formation de Ch. Wolff. Ce traité avait vraisemblablement aussi un caractère de « manuel » à l'époque de Leibniz.

<sup>152</sup> Sur la lecture précoce des Thomistes, voyez la *Lettre de Leibniz à Sophie* : « Dans mes premieres années, j'estois assez versé dans les subtilités des Thomistes et Scotistes. » (GP IV, p. 29)

<sup>153</sup> Cette thèse de l'individuation comme « species infima » joue un rôle déterminant dans la définition des substances à l'article IX du *Discours de Métaphysique* : « Que chaque substance singulière exprime tout l'univers à sa manière, et que dans sa notion tous ses événements sont compris avec toutes leurs circonstances et toute la suite des choses extérieures. Il s'ensuit de cela plusieurs paradoxes considérables ; comme entre autres qu'il n'est pas vrai que deux substances se ressemblent entièrement et soient différentes solo numero, et que ce que saint Thomas assure sur ce point des anges ou intelligences (*quod ibi omne individuum sit species infima* [*Summa theologiae*, I q. 50, a. 4 c.]) est vrai de toutes les substances, pourvu qu'on prenne la différence spécifique comme la prennent les géomètres à l'égard de leurs figures ; item qu'une substance ne saurait commencer que par création, ni périr que par annihilation ; qu'on ne divise pas une substance en deux, ni qu'on ne fait pas de deux une, et qu'ainsi le nombre des substances naturellement n'augmente et ne diminue pas, quoiqu'elles soient souvent transformées. De plus, toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers, qu'elle exprime chacune à sa façon, à peu près comme une même ville est diversement représentée selon les différentes situations de celui qui la regarde. Ainsi l'univers est en quelque façon multiplié autant de fois qu'il y a de substances, et la gloire de Dieu est redoublée de même par autant de représentations toutes différentes de son ouvrage. On peut même dire que toute substance porte en quelque façon le caractère de la sagesse infinie et de la toute-puissance de Dieu, et l'imité autant qu'elle en est susceptible. Car elle exprime, quoique confusément, tout ce qui arrive dans l'univers, passé, présent ou avenir, ce qui a quelque ressemblance à une perception ou connaissance infinie ; et comme toutes les autres substances expriment celle-ci à leur tour, et s'y accommodent, on peut dire qu'elle étend sa puissance sur toutes les autres à l'imitation de la toute-puissance du Créateur. » (AK VI, 4, N. 306, *Discours de Métaphysique* (1686), pp. 1541-1542)

<sup>154</sup> La preuve ontologique d'Anselme a été rapportée par Thomas d'Aquin. Leibniz cite très fréquemment la transmission de cette démonstration de l'existence de Dieu ; nous pouvons citer par exemple ce passage : « Les Geometres, qui sont les veritables maistres dans l'art de raisonner ont vu que pour que les demonstrations qu'on tire des definitions soyent bonnes, il faut prouver, ou postuler au moins, que la notion comprise dans la definition est possible. C'est pourquoy Euclide a mis parmi ses postulata, que le cercle est quelque chose de possible, en demandant qu'on puisse decrire un cercle dont le centre et le rayon soyent donnés. La même precaution a lieu en toute sorte de raisonnemens, et particulièrement dans l'argument d'Anselme Archevêque de Cantorbery (*in libro contra insipientem*) rapporté et examiné par S. Thomas [*Summa theologiae*, I, qu. 2, art. 1.] et autres Scholastiques et renouvelé par M. Descartes qui prouve que Dieu estant l'estre le plus grand ou le plus parfait, enferme encor cette perfection qui s'appelle l'existence; et que par consequent il existe. A cela on peut dire, que le raisonnement est tres juste, supposé que l'estre souverainement parfait, ou qui comprend toutes les perfections, est possible. Et que c'est là le privilege de la nature divine (*Entis a se*) que son essence comprend l'existence, c'est à dire qu'il existe pourveu qu'il soit possible. Et omettant même toute mention de la perfection, on peut dire: que si l'estre necessaire est possible, il existe, proposition la plus belle sans doute et la plus

Il y a plusieurs occurrences de la formule du principe de raison dans la *Somme théologique*, mais comme Leibniz parle surtout des Thomistes au sujet de la prédétermination (*De Praedeterminatione*), par rapport à la question de la prédestination, du Salut, de l'Élection, la mention la plus significative de la *Somme*, outre celles que nous avons déjà mentionnées supra, est celle qui concerne le nombre des Elus. Thomas commence par exposer des arguments contre l'idée que le nombre des Elus est certain ou déterminé, et, en particulier, cet argument : « En outre aucune raison ne peut être assignée pour laquelle Dieu préordonne au salut ce nombre plutôt qu'un autre. Mais Dieu ne dispose rien sans raison. Donc il n'y a pas de nombre de Sauvés déterminé et préordonné par Dieu au salut. »<sup>155</sup> Ici le principe de raison est utilisé contre le propre sentiment de Thomas et on pourrait dire contre la raison elle-même, dans la mesure où le raisonnement qui veut que parce que l'homme ne connaît pas la raison du nombre des élus, il faudrait que Dieu lui-même ne fût pas capable d'en assigner une, est un sophisme. Thomas suit le sentiment d'Augustin dans son *Traité sur la corruption et la Grâce* (« Le nombre des prédestinés est fixé, et il ne peut être ni augmenté ni diminué »), et donne sa réponse. Elle consiste à montrer que « le nombre des prédestinés est fixé (*certus*) ». Or, comme certains ont voulu remettre en question le fait que la prédestination était fixée, certaine, Thomas ajoute que « le nombre des prédestinés est dit certain pour Dieu non seulement en raison de sa connaissance (parce qu'il sait combien seront sauvés, car en ce sens Dieu est tout aussi certain du nombre des gouttes de pluie et des grains de sable), mais en outre, il est certain pour Dieu en raison d'un choix et d'une détermination. (...) Mais le mieux est de dire que « *le nombre des élus destinés à être placés dans la félicité éternelle est connu de Dieu seul* ». »<sup>156</sup>

Ce qui est fondamental dans cet extrait de la *Somme Théologique*, c'est que Thomas d'Aquin doit en quelque sorte corriger le mauvais emploi du principe de raison qui était utilisé pour montrer que Dieu ne fixait pas le nombre des Elus. Or, Thomas redresse en quelque sorte le principe en montrant qu'il établit au contraire les raisons divines de l'Élection. Il faudrait dire plutôt que Thomas suppose ces raisons en Dieu autant par la connaissance et la prescience qu'il en a, que par le choix et la prédétermination qu'il a la volonté d'exercer quant au décret de réprobation ou d'élection. Or, ces raisons ne sont connues que « de Dieu seul », c'est-à-dire qu'elles restent secrètes, cachées, inconnues à l'homme. Donc ce n'est pas parce que l'homme ne trouve pas la raison de la prédestination qu'il faut affirmer qu'il n'y en a pas ; au contraire, de la limite même des raisons humaines, il faut tirer la conclusion de

---

importante de la doctrine des modales, parce qu'elle fournit un passage de la puissance à l'acte. Et c'est uniquement icy qu'*a posse ad esse valet consequentia*. Aussi trouve-t-on là dedans le principe des existences. » (AK II, 3, N. 241, *Lettre de leibniz à un inconnu*, p. 8392).

<sup>155</sup> SLAOT.089- °*Summa Theologica* I<sup>a</sup> q. 23 a. 7 arg. 2 : « Praeterea, non potest assignari ratio quare magis in hoc numero quam in alio, Deus homines praeordinet ad salutem. Sed nihil a Deo sine ratione disponitur. Ergo non est certus numerus salvandorum praeordinatus a Deo. » (-nous soulignons-).

<sup>156</sup> Ibid. : « Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de correptione et gratia, certus est praedestinatorum numerus, qui neque augeri potest, neque minui. (I<sup>a</sup> q. 23 a. 7 co.) Respondeo dicendum quod numerus praedestinatorum est certus. (...) Sed advertendum est quod numerus praedestinatorum certus Deo dicitur, non solum ratione cognitionis, quia scilicet scit quot sunt salvandi (sic enim Deo certus est etiam numerus guttarum pluviae, et arenae maris); sed ratione electionis et definitionis cuiusdam. (...) Sed melius dicitur quod soli Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus. »

l'infinité des raisons divines. C'est donc par sa « préordination » ou la « prédétermination » de sa volonté que Dieu a fixé et connu le nombre des Elus.

Mais Thomas doit également répondre aux arguments qui, voulant prouver qu'il y a quelque chose de contingent qui échappe à la nécessité, en viennent à menacer la Providence ou la préordination divine. C'est ainsi que certains utilisent un passage d'Aristote qui visait à montrer l'existence des causes accidentelles, mais sans chercher à détruire la Providence. Or, il semble que Thomas ait rencontré des philosophes qui se servent de cette contingence des causes accidentelles pour réfuter la Providence divine. On remplace ainsi le *fatum* des Stoïciens par le hasard des Atomistes, mais sous couvert de l'autorité aristotélicienne. C'est ce que rapporte Thomas dans sa *Somme contre les Gentils*, livre III, chapitre 94 : « 1. Le Philosophe [Aristote]<sup>157</sup> démontre en effet que si nous admettons d'une part que tout effet possède une cause essentielle, et d'autre part qu'à une cause de ce genre, son effet suit nécessairement, il s'ensuit que tous les futurs arrivent nécessairement. Car si tout effet a une cause *per se*, tout effet futur ressortira à une cause ou présente ou future. Cherchons par exemple si tel homme doit être tué par les brigands ; cet effet est précédé de sa cause : la rencontre des brigands ; ce dernier effet est également précédé de sa cause : la sortie de sa maison ; cet effet est encore précédé de sa cause : sa volonté de chercher de l'eau, qui a été précédée elle-même d'une autre cause : la soif, causée elle-même par une alimentation salée, ce qui est du présent ou du passé. Si donc en posant la cause, l'effet suit nécessairement, il est nécessaire que cet homme mangeant salé, ait soif; qu'ayant soif, il veuille chercher de l'eau; que voulant chercher de l'eau, il sorte de la maison, que sortant de la maison, il rencontre les brigands; que s'il les rencontre, il soit tué. Donc, passant du premier fait au dernier, il est nécessaire que cet homme mangeant du salé soit tué par les brigands. »<sup>158</sup> La conclusion

---

<sup>157</sup> Le passage d'Aristote cité est le suivant : « Telle chose sera-t-elle ou non ? Elle sera, si telle chose a lieu ; sinon, non. Et cette seconde chose aura lieu si une autre a lieu. Il est évident qu'en poursuivant de la sorte, et en retranchant toujours du temps d'un temps limité, on arrivera à l'instant actuel. Ainsi donc, cet homme mourra-t-il de maladie ou de mort violente ? De mort violente, s'il sort ; il sortira, s'il a soif ; il aura soif, si telle autre chose survient. On arrivera de cette façon à un événement actuel, ou à quelque événement déjà accompli. Par exemple, il sortira s'il a soif ; il aura soif, s'il mange des mets épicés ; ce dernier fait est ou n'est pas. Donc cet homme mourra nécessairement, ou nécessairement ne mourra pas ... » (Aristote, *Métaphysique* E [livre VI], 3, 1027, b 1-8, pp. 233-234)

<sup>158</sup> *Summa contra gentiles*, lib. III, cap. 94 : « Sicut, si quaeratur de aliquo utrum sit occidendus a latronibus, huius effectus praecedat causa occursus latronum; hunc autem effectum iterum praecedat alia causa, scilicet quod ipse exivit domum; hunc autem adhuc alia, quod vult quaerere aquam; quam quidem praecedat causa, scilicet sitis; et haec causatur ex comestione salsorum; quod iam est vel fuit. Si ergo, causa posita, necesse est effectum poni, necesse est, si comedit salsa, quod sitiatur; et si sitit, quod velit quaerere aquam; et si vult quaerere aquam, quod exeat domum; et si exit domum, quod occurrant ei latrones; et si occurrunt, quod occidatur. Ergo, de primo ad ultimum, necesse est hunc comedentem salsa a latronibus occidi. »

Cet exemple est repris par Sirenus pour illustrer le principe de raison et renvoie en réalité au livre VI de la *Métaphysique* d'Aristote. Voici le passage de Sirenus : « A secundum rationem, quae est Chrysippi, quoniam omnia, antecedentibus causis fiunt, hoc est, certa causarum serie fiunt omnia ; quae autem ex antecessa causarum complicatione fiunt ; inevitabili necessitate fiunt, cuncta igitur inevitabili necessitate eveniunt. De causarum connexionem exemplum est, apud D. Thomam, lib. tertio, *Contra gentes*, Cap XCIII [94, voir Thomas d'Aquin], quod sumpsit ab Aristotele lib. sexto, *Metaph.* parte VII, ut si dixerimus fore quempiam inevitabili necessitate a latronibus occidendum; quoniam huius effectus praecedat causa occursus latronum ; huius etiam effectus causa praecedat, domo exire ; huius alia causa aquam inquirere ; huius causa erit sitis ; cuius causa erit salsorum comestio. Nam si posita causa, necesse fit effectum poni, qui effectus fit alterius causa, necessum erit ; ut qui comedint salsa, sitiatur ; si sitierit, quod aquam, velit inquirere, quam si inquisierit, quod domo exeat ; si

amusante de ce sophisme sert à montrer aux adversaires de Thomas que si cette conséquence n'est pas valide, c'est donc qu'il y a des événements qui échappent à la Providence divine, ou bien qu'il faut accorder que tout dépend de la Providence divine, et que tout est donc soumis à la nécessité.

C'est cette lecture nécessitariste de la causalité que Thomas doit alors réfuter et, pour cela, il doit expliquer que la nécessité conditionnelle, quoiqu'infaillible en Dieu, n'entraîne pas la moindre perte de liberté et ne supprime pas la contingence des créatures. La deuxième objection de ce passage de la *Somme contre les gentils* consiste en la formulation du sophisme suivant : « [2.] Si la providence de Dieu est certaine, cette proposition conditionnelle sera certainement vraie : *Si Dieu prévoit cela, cela sera*. Dans cette conditionnelle, l'antécédent est nécessaire puisqu'il est éternel. Le conséquent est donc nécessaire, car dans une conditionnelle, tout conséquent est nécessaire si l'antécédent est nécessaire, le conséquent étant comme une conclusion de l'antécédent ; or tout ce qui est consécutif au nécessaire, est lui-même nécessaire. Si donc la providence est certaine, il s'ensuit que tout est produit nécessairement. » (ibid.). L'objection est classique, et Leibniz dirait : « C'est confondre l'infaillible et le nécessaire. » La réponse de Thomas repose sur la même distinction, puisque la certitude infaillible de la prescience divine ne conduit en rien à la nécessité absolue, fatale. Au mieux peut-on parler d'une nécessité hypothétique ou conditionnelle. C'est le sens du raisonnement suivant de l'Aquinat : « [ad 2.] La vérité de cette proposition conditionnelle : *Si Dieu prévoit que cela arrivera, cela sera*, apparaît également, conformément à la seconde objection. Mais cet effet sera tel que Dieu l'a prévu. Or il l'a prévu devoir être contingent; il suit donc qu'infailliblement cet effet sera, à savoir d'une façon contingente, mais non nécessaire. » (ibid.) Nous comprenons alors que si Dieu avait prévu dans sa « présentialité » (praesentialitas) ou dans la propre éternité de son entendement capable de considérer tous les possibles et toutes les hypothèses que les choses seraient nécessaires, cette nécessité serait encore hypothétique ou virtuelle ou non « nécessitante » ! Or, il se trouve que Dieu a prévu notre monde selon la contingence ; c'est pourquoi il résulte de cette nécessité conditionnelle une contingence en acte, effective, et qui ne peut en rien se réduire à la nécessité.

Pourtant, Thomas d'Aquin doit encore reprendre une argumentation contre le principe de raison ou plutôt contre sa lecture nécessitariste chez Avicenne à propos de la nature de la volonté divine et de sa préordination. Nous avons affaire à l'exposé le plus précis de la « cause suffisante » selon Avicenne dans la 23<sup>ème</sup> *Question sur la Vérité*, article 5, argument 1 en ces termes : « 1° Dès que la cause suffisante est posée, il est nécessaire que l'effet le soit ; et Avicenne le prouve, dans sa *Métaphysique*, de la façon suivante. Si, une fois la cause posée, l'effet n'est pas nécessairement posé, c'est donc qu'après la position de la cause il encore ouvert à l'un et l'autre, c'est-à-dire à l'être et au non-être. Or, ce qui est en puissance à deux choses, n'est déterminé à l'une d'elles que s'il y a quelque chose qui détermine. Donc, après la position de la cause, il faut encore poser quelque chose qui fasse que l'effet existe ; et ainsi, cette cause n'était pas suffisante. Si donc la cause est suffisante, il faut qu'il soit nécessaire, dès qu'elle est posée, que l'effet le soit. Or la volonté divine est une cause suffisante ; et ce

---

domo exierit, quod occurrant ei latrones ; si latrones occurrerint, quod eum occidant. » ([f. 94 V°. Livre VI. Cap VII] voir Sirenus, SAOC.146- *De Fato*).

n'est pas une cause contingente, mais nécessaire. Les réalités voulues par Dieu sont donc nécessaires.<sup>159</sup> (-nous soulignons-). La conclusion de ce raisonnement est clairement nécessitariste, dans la mesure où elle réduit les choses voulues par Dieu (les volontés de Dieu comme les créatures que sa volonté a fait être) à la pure nécessité. Or, Thomas d'Aquin ne précise pas s'il s'agit d'une nécessité absolue ou hypothétique, mais nous comprenons qu'il s'agit de la nécessité absolue, telle que toute contingence est détruite. De là, le risque d'une disparition de la liberté humaine qui rejaillit.

Face à cette argumentation du principe de raison compris comme « principe de la nécessitation » de la cause « suffisante » (qui est ici toujours « nécessaire » comme le dira plus tard Hobbes), Thomas d'Aquin est obligé de répondre par la distinction des causes nécessaires et des causes volontaires, comme nous l'avons déjà vu dans la critique de Cicéron par Augustin. L'idée générale est que les effets d'une volonté qui agit librement ne peuvent pas être le résultat d'une pure nécessité naturelle. L'action volontaire suppose une potentialité et une disposition ou un « habitus » de l'agent. La liberté humaine est ainsi « prédisposée » par une forme de pouvoir virtuel ou de tendance spontanée, sans qu'elle soit pour autant « nécessitée » ou contrainte à l'acte. Voici la réponse de Thomas à la première objection : « 1° : Ce raisonnement vaut pour les causes qui agissent par nécessité de nature, et quant aux effets immédiats, mais non pour les causes volontaires ; car une chose s'ensuit de la volonté à la façon dont la volonté dispose, et non à la façon dont la volonté a l'existence, à la différence des causes naturelles, pour lesquelles on observe une assimilation quant à la condition commune de la cause et de l'effet ; quoiqu'une assimilation se remarque dans les causes volontaires, en tant que la volonté de l'agent s'accomplit dans l'effet, comme on l'a dit. Le raisonnement ne vaut pas non plus pour les causes naturelles quant aux effets médiats. »<sup>160</sup> La réponse de Thomas montre bien qu'il ne faut pas confondre l'existence factuelle ou naturelle de la volonté avec ses décrets et ses dispositions ; lorsque la volonté s'inscrit dans l'existant, elle est cause naturelle et soumise à la nécessité ; mais lorsque la volonté « dispose », elle est soumise à la contingence du choix qui est parfaitement libre. Il n'y a donc pas de nécessitation pour les causes volontaires.

L'argument vaut également pour les causes naturelles dans le rapport médiat avec leurs effets : il y a nécessité de la cause naturelle à son effet immédiat ; mais il y a contingence entre la cause naturelle et les effets « médiats » qui pourraient en découler. Nous pouvons penser aux exemples tirés d'Aristote à propos des causes fortuites (la découverte

---

<sup>159</sup> Saint Thomas, SLAOC.093- *De veritate* : « Quinto quaeritur utrum divina voluntas rebus volitis necessitatem imponat ? Et videtur quod sic. [arg. 1] Posita enim causa sufficienti, necesse est effectum poni; quod sic probat Avicenna in sua Metaph. Si enim posita causa, non necessario effectus ponitur, ergo adhuc post positionem causae, effectus se habet ad utrumque, scilicet ad esse et non esse. Sed quod est in potentia ad duo, non determinatur ad unum eorum, nisi sit aliquid determinans. Ergo post positionem causae, adhuc oportet ponere aliquid quod faciat effectum esse; et ita causa illa non erat sufficiens; et ita oportet quod, ea posita, necessarium sit effectum poni. Divina autem voluntas sufficiens causa est; et non est causa contingens, sed necessaria. Ergo et res volitae a Deo sunt necessariae. » (Q. 23, a. 5, arg. 1).

<sup>160</sup> Ibid., *De veritate* Q. 23, a. 5, Resp.1, ad 1: « Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa sequitur in causis agentibus de necessitate naturae, et quantum ad effectus immediatos; sed in causis voluntariis non sequitur; quia ex voluntate sequitur aliquid eo modo quo voluntas disponit, et non eo modo quo voluntas habet esse, sicut accidit in causis naturalibus in quibus attenditur assimilatio quantum ad eandem conditionem causae et causati; cum tamen in causis voluntariis attendatur assimilatio secundum quod in effectu impletur voluntas agentis, ut dictum est in corp. art. Nec etiam in causis naturalibus sequitur quantum ad effectus mediatos. »

d'un trésor [effet médiat contingent] alors que l'on est en train de labourer son champ [cause naturelle qui n'entraîne pas nécessairement la découverte d'un trésor].)

Quant à la contingence elle-même, Thomas cite une troisième objection qui s'appuie sur la différence entre la contingence de la cause seconde et la nécessité de la cause première et qui redouble la distinction en se demandant si « le non-être de l'effet de la cause seconde contingente peut avoir lieu en même temps que la nécessité de la cause première »<sup>161</sup>. L'exemple qui est pris pour illustrer ce problème est « la non-floraison d'un arbre au printemps », alors qu'il « peut avoir lieu avec le mouvement du soleil (cause première nécessaire) ». Cet exemple de non-être rappelle la mystérieuse « rosa in hyeme », une rose en hiver qui serait *sans pourquoi*, qui serait par une forme de non-être ! Mais le problème est différent : le contradicteur veut montrer que la contingence est une forme de non-être et que n'existe que ce qui est nécessaire. Pour répondre, Thomas d'Aquin prend l'exemple du décret d'élection ou de réprobation : « Bien que le non-être de l'effet de la volonté divine ne puisse avoir lieu en même temps que la volonté divine, cependant la puissance de manquer à l'effet a lieu en même temps que la volonté divine. Car les deux propositions suivantes ne sont pas incompatibles : Dieu veut que celui-ci soit sauvé et il peut être damné ; mais les deux suivantes sont incompatibles : Dieu veut que celui-ci soit sauvé et il est damné »<sup>162</sup> (-nous soulignons-). Il semble que la réponse de Thomas repose sur la possibilité, comme les réponses de Leibniz. En effet, les propositions compossibles sont « Dieu veut qu'un tel soit sauvé » et « Il peut être damné » ; cela signifie que la damnation est comme le non-être, mais on peut la supposer « en même temps » que la volonté divine nécessaire du salut, car le possible que représente la damnation est un non-être compatible avec la volonté divine, et surtout la nécessité de la volonté divine n'empêche absolument pas que la damnation est « possible », en particulier du point de vue d'un homme qui ne connaît pas les raisons infinies de la volonté divine et qui choisit donc de façon contingente. Mais Thomas montre que la véritable impossibilité consiste à penser une volonté divine impuissante ou contradictoire, c'est-à-dire arbitraire, voulant une chose et faisant une autre. Ainsi il est impossible que Dieu veuille qu'un tel soit sauvé et qu'il soit damné de fait. Pourquoi ? Parce que sinon cela signifierait que Dieu n'a pas voulu qu'il soit sauvé ou qu'il n'a pas eu les moyens de sauver celui qu'il voulait sauver.

---

<sup>161</sup> *De veritate*, Q. 23, a. 5, arg. 3 : « Praeterea, quando effectus est contingens propter contingentiam causae secundae, prima causa necessaria existente, non esse effectus potest simul stare cum esse primae causae; sicut arborem non florere in vere, potest stare cum motu solis. Sed eius non esse, quod est volitum a Deo, non potest stare cum divina voluntate. Haec enim duo sunt impossibilia, quod Deus velit aliquid esse, et illud non sit. Ergo contingentia causarum secundarum non impedit quin volita a Deo sint necessaria propter necessitatem divinae voluntatis. » / « 3° Lorsque l'effet est contingent à cause de la contingence de la cause seconde, et que la cause première est nécessaire, le non-être de l'effet peut avoir lieu en même temps que l'être de la cause première ; ainsi, la non-floraison d'un arbre au printemps peut avoir lieu avec le mouvement du soleil. Mais le non-être de ce qui est voulu par Dieu ne peut avoir lieu avec la volonté divine. En effet, ces deux choses sont incompatibles : que Dieu veuille qu'une chose existe, et que cette chose n'existe pas. La contingence des causes secondes n'empêche donc pas que les objets voulus par Dieu soient nécessaires à cause de la nécessité de la volonté divine. »

<sup>162</sup> *Ibid. De veritate*, Q. 23, a. 5, arg. 3 : « Ad tertium dicendum, quod quamvis non esse effectus divinae voluntatis non possit simul stare cum divina voluntate, tamen potentia deficiendi effectum simul stat cum divina voluntate; non enim sunt ista impossibilia: Deus vult istum salvari, et iste potest damnari; sed ista sunt impossibilia: Deus vult istum salvari, et iste damnatur. » (-nous soulignons-)

Cette réponse de Thomas d'Aquin est connue et citée par Leibniz (dont on peut donc déduire qu'il a lu l'ensemble du passage). En effet, dans l'annotation (d) que Leibniz donne du paragraphe 14 du *Commentaire* de Burnet à propos de l'article 17 de la *Confession anglicane* (dont le texte est intégralement établi dans notre Annexe 4), nous trouvons un développement sur la nécessitation employée par Bradwardine, qui pensait que « tout se faisait par une nécessité absolue » (SLAOT.103- *Causa Dei* de Bradwardine). Leibniz utilise alors en réponse la distinction entre la nécessité absolue et la nécessité hypothétique ; mais cela ne suffisant pas toujours contre l'audace de tous ces novateurs, il doit ajouter sa fameuse distinction entre l'infailible et le nécessaire, fondée sur l'idée que la prescience a lieu dans la région des possibles. C'est pourquoi il reprend l'exemple de Thomas, puisque ce qui n'arrive pas ou cette forme de « non-être » est compatible ou « compossible » avec la volonté ou les décrets de Dieu, sans nuire à notre liberté.

Cependant, le contexte immédiat de la réponse de Leibniz n'est pas celui de la cause suffisante ou de la nécessitation avicennienne, mais celui de l'accusation portée par Burnet contre les Thomistes qui, selon le paragraphe 14 des *Annotationes* sur la *Dissertatio de praedestinatione et gratia* de Gilbert Burnet (OCC.177- 1704-1705 + Annexe 4 pour la traduction A.L.), ont ressuscité la controverse sur la Prédestination, comme le montre le passage suivant : « *Thomas d'Aquin*, qui était considéré comme le plus excellent Docteur de l'Ordre des *Dominicains* soutint non seulement la Doctrine de Saint *Augustin*, mais y ajouta encore qu'au lieu qu'auparavant on avait cru en général que la Providence de Dieu s'étendait à tout sans exception, pour lui il concevait que Dieu concourait immédiatement à la production de chaque pensée, de chaque action, de chaque mouvement, ou de chaque modification ; de sorte que Dieu était la cause première et immédiate de tout ce qui se faisait. Et pour expliquer la manière dont Dieu concourait à la production de chaque chose, comme cause première et la créature comme Cause seconde, il crut (du moins suivant que ses Sectateurs l'ont entendu) que Dieu déterminait la volonté en toutes choses, bonnes ou mauvaises, par une prémotion physique ; de sorte que la volonté ne pouvait pas passer pour libre, dans une action particulière, in sensu composito (d), quoiqu'en général elle fut toujours libre dans toutes ses actions, in sensu diviso ; distinction si sacrée et d'un si grand usage parmi eux, que j'aime mieux la rapporter dans leurs propres termes que de la traduire. Pour ne pas paraître faire Dieu auteur du péché, on inventa une distinction entre l'Acte positif du péché que l'on dit n'être pas mauvais, et le manque de conformité du péché avec la loi de Dieu, lequel étant une négation n'était pas un être positif et par conséquent n'était pas produit ». Or, c'est précisément cette distinction entre le sens composé et le sens divisé que Leibniz réduit respectivement à la distinction de la nécessité absolue (*in sensu diviso* quand il s'agit des particuliers ou des éléments de la proposition) et la nécessité hypothétique (*in sensu composito* quand il s'agit de la composition ou de l'association formée par tous les éléments de la proposition), en donnant le commentaire suivant : « Cela revient aux mêmes choses, lorsqu'on distingue entre la nécessité hypothétique, à partir de la série posée et préétablie à la fois, et la nécessité absolue ; si l'hypothétique s'éloigne de cette dernière (l'absolue), la liberté est toujours sauve. La connexion des causes dans les esprits qui délibèrent, connexion qui est constante par la considération des moyens et des fins, n'est pas nécessitante, mais inclinante. Donc, dans les deux <cas>, nous sommes à juste titre en désaccord avec Bradwardine, dont,

la main, comme celle d'Ismaël, fut portée contre tous (par une nécessité qui ne fut pas obscure), comme l'écrit Grotius, je crois, parce qu'il n'a pas hésité à combattre Anselme, Pierre Lombard, Thomas d'Aquin et d'autres fers de lance de l'École. A mon avis, par son autorité et sa doctrine, il a excité Wicleff, qui, peu après, a écrit, plus crument que jamais, que *tout se produit par la nécessité* : ce dogme <ou plutôt ce genre de discours> a été propagé aux autres par quelques antagonistes du Pouvoir Romain, mais [plus tard] il a été endigué par la prudence des érudits. Ainsi Thomas d'Aquin écrit avec raison (Qu. 23. *De veritate*, artic. 5.) : « Ces choses sont compossibles : que *Dieu décrète que cet homme est sauvé*, et que *le même homme peut être damné*. Mais les choses suivantes ne sont pas compossibles : que *Dieu décrète que cet homme est sauvé*, et que *ce dernier soit damné* ». Ainsi donc, en parlant absolument et en sens divisé<sup>163</sup>, il se peut faire que ce qui est certain ne se réalisera pas. Et

---

<sup>163</sup> Nous traduisons et commentons ici la distinction « in sensu composito » et « in sensu diviso ». Ce qui est « in sensu composito » (« en sens composé »), c'est ce qui est compris ensemble ou globalement ; ce qui est « in sensu diviso » (« en sens divisé »), c'est ce qui est pris séparément ; mais il s'agit bien d'une même chose considérée sous deux angles différents. La distinction logique repose sur les éléments d'une proposition que l'on « *compose* » en en faisant une sorte de proposition générale (indépendante des éléments particuliers qui la constituent) ou que l'on « *divise* » en en détachant les éléments particuliers pour la faire porter sur les sujets particuliers (divisant ainsi la vérité pour chaque sujet particulier). Or, une chose peut être nécessaire, mais seulement dans la proposition générale ou composée, sans que les éléments pris absolument qui composent cette proposition soient nécessaires ; inversement, une proposition générale peut être contingente, alors qu'un de ses éléments ou sujets est nécessaire (en l'occurrence Dieu ici est « nécessaire »), et l'autre élément, l'événement qui aura lieu par exemple, contingent (surtout s'il concerne une cause volontaire comme l'agent humain). Il serait faux de dire que si le composé est nécessaire, tous les divisés le sont également, puisqu'ici l'homme reste contingent et libre. L'enjeu est donc la combinatoire des éléments de la proposition. Soit on les prend joints tous ensemble (in sensu composito), dans la composition, et la vérité de la proposition reste générale ou ne s'impose pas aux particuliers, ou peut se comprendre à la façon d'une nécessité hypothétique qui est absolue pour Dieu, mais qui relève pour l'homme d'une simple hypothèse qui n'impose pas de nécessité absolue pour les particuliers (in sensu diviso) ; Soit on prend les éléments séparément (in sensu diviso), et l'on risque alors de commettre le sophisme de Bradwardine ou de Wicleff qui consiste à dire que ce qui vaut *in composito* pour l'ensemble, vaut également *in diviso* pour chaque élément, et ainsi conclure, par exemple, que « si Dieu avait prévu que Pierre renierait Jésus, il n'était pas libre de ne pas le renier » - et donc, en général, que « tout s'accomplissait selon une nécessité absolue » (*in composito* et *in diviso*). En réalité, dans cet exemple du reniement de Pierre, il est *certain* dans l'entendement divin que Pierre reniera, mais cette certitude générale, *conditionnelle*, de la composition propositionnelle, n'implique en rien la perte de la contingence et de la liberté du choix pour Pierre qui, au moment de renier, est tout à fait libre de ne pas renier, même si Dieu a prévu qu'il le ferait. Ainsi la proposition « *Si Dieu a prévu que Pierre renierait, alors Pierre reniera* » est nécessaire *in sensu composito*, imposant une certitude, une nécessité et une conclusion logique à l'ensemble de la proposition et de la conjonction de la prescience divine et de l'événement prévu du reniement de Pierre. Mais la même proposition, « *Si Dieu a prévu que Pierre renierait, alors Pierre reniera* », ne peut pas se comprendre ici *in sensu diviso*, en disant : « *il est nécessaire que Pierre renie* », même si on peut dire en revanche qu'il est nécessaire en vertu de la nature de Dieu que Dieu voie et prévoie le reniement. La nécessité du composé n'est donc pas automatiquement la nécessité du divisé ou des sujets particuliers. Pierre reste libre, alors qu'il est nécessaire par hypothèse que Dieu prévoie son reniement.

Ludovico Carbone avait commenté les conséquences de cette proposition « Ce que Dieu a prévu, se réalisera » en montrant qu'elle était vraie *en un sens composé*, mais pas acceptable *en un sens divisé* sans nuire à la liberté ou à la contingence. Nous trouvons ce développement dans le commentaire de la *Question XIV* sur la Science divine à l'article 13 consacré à la science divine des futurs contingents (*Summa I, Quaestio XIV, Art. 13 Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium*). Carbone présente les sept conclusions suivantes : 1. Dieu connaît les futurs contingents... 2. Les contingents sont connus de deux façons : ou bien en tant qu'ils sont en acte et alors ils sont connus avec certitude « *parce qu'ils sont présents et déterminés* », ou bien en tant qu'ils sont dans leurs propres causes, et ainsi ils ne sont pas soumis à quelque chose de connu avec certitude. « *parce que la cause contingente se tourne vers les opposés* ». 3. Dieu a une connaissance certaine [déterminée] des futurs contingents. « *puisque non seulement il les connaît en tant qu'ils sont dans leurs causes, mais encore en tant*

Scherzer (dispute 5 *Contre les Calvinistes*), lorsqu'il défend la science moyenne, reconnaît bien que *tout ce qui est infaillible n'est pas nécessaire.* »<sup>164</sup> Nous pouvons donc conclure de ce commentaire que Leibniz a cherché à se référer directement au texte de l'Aquinat pour le disculper d'avoir voulu rendre toutes choses nécessaires à la façon des premiers Prédéterminateurs, tels que Bradwardine ou plus tard Wicleff. Cela confirme également le fait que Leibniz a perçu le sens de la distinction entre le sens « composé » et le sens « divisé » en

---

*qu'ils sont en eux-mêmes. Mais de cette façon ils sont connus avec certitude. Donc... ».* 4. Bien que les contingents soient en acte successivement, Dieu les connaît simultanément. « *parce que sa connaissance est simultanée et qu'il envisage l'intégralité du temps* ». 5. Bien que la cause universelle soit nécessaire, cependant l'effet est contingent relativement à une cause particulière. 6. Cette proposition conditionnelle : « *Si Dieu a su, cela arrivera* » n'est pas contingente, comme certains le voudraient, mais nécessaire ; en effet, de même que l'acte de l'âme est connu dans l'antécédent, de même il sera connu dans le conséquent, c'est-à-dire en tant qu'il est vu par Dieu. 7. Ce que Dieu a prévu sera nécessairement. « *Parce qu'on le voit en tant qu'il est en acte et non pas simplement relativement à la cause et en soi, sinon ce qui consiste dans l'acte de savoir serait autrement que ce qui est en soi. Par conséquent cette proposition est vraie en sens composé, mais pas en sens divisé.* » / « [Conclusio 1] Deus cognoscit futura contingentia. 1. Psal. 32. *Qui finxit singillatim, etc.* 2. *Deus cognoscit omnia, quae sunt in quacumque potentia. Sed ex his aliqua sunt contingentia. Ergo.* [Conclusio 2] Contingentia cognoscuntur dupliciter: vel ut sunt in actu, et sic certo cognoscuntur: *Quia sunt praesentia et determinata* : vel ut sunt in suis causis, et sic non subduntur per certitudinem alicui cognitioni. *Quia causa contingens se habet ad opposita.* [p.26, Conclusio 3] Deus certam notitiam habet futurorum contingentium. *Quoniam non solum cognoscit ea, ut sunt in causis, sed etiam, ut sunt in seipsis. Sed hoc modo certo cognoscuntur. Ergo.* [Conclusio 4] Licet contingentia sint actu successive, tamen Deus ea cognoscit simul. *Quia ejus cognitio est tota simul, et respicit omne tempus* : et ita temporanea sunt ei praesentia. [Conclusio 5] Quamvis causa universalis sit necessaria : tamen effectus est contingens, respectu particularis causae. [Conclusio 6] Haec conditionalis, si Deus scitit, futurum est, non est contingens, ut aliqui volunt, sed necessaria : verum sicuti in antecedente intelligitur actus animae, ita etiam in consequente : Hoc est, ut visum est a Deo. [Conclusio 7] Quod Deus praevidit, necessario erit. *Quia vides, ut actu est, non tamen simpliciter respectu causae, et in se, quia aliter stat sub actu scientiae, quam in se. Ergo est vera in sensu composito, sed non in diviso.* » (in Ludovico Carbone, *Compendium absolutissimum totius Summae Theologiae D. Thomae Aquini Doctoris Angelici...* Coloniae Agrippinae, 1620 : [Summa I, Quaestio XIV.] Art. 13 *Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium* pp.25-26).

Nous ajoutons pour conclure cette longue note que Leibniz a pu trouver également cette distinction dans ses prises de notes sur la controverse entre Hobbes et Bramhall. A cette occasion, Leibniz a traduit et synthétisé un argument de Bramhall en ces termes : « p. 23 (B) M. Hobbes dira que nos affections sont causes de nos resolutions, et concourent avec les causes externes pour faire une cause totale pour la production nécessaire de l'effect. Mais c'est une nécessité que personne nie, c'est-à-dire que l'effect sera quand les causes se sont déterminées toutes actuellement, *quicquid est quando est, necesse esse* [Aristote, *De interpretatione, Organon* II, IX], c'est une nécessité in sensu composito, mais la question est si la resolution a été nécessaire dans les causes antérieures avant nous, ou dans les causes externes sans nous, il consiste avec la liberté de se déterminer, mais non pas d'être déterminé par un autre » (nous transcrivons – voir Volume 3, Annexe 4). La nécessité *in composito* ne crée pas de suppression de liberté individuelle ; mais si Hobbes étend cette nécessité *in diviso*, il détruit alors la liberté individuelle, comme Bradwardine, Wicleff, Spinoza par la suite.

<sup>164</sup> (OCC.177- 1704-1705 + Volume 3, Annexe 4, notre transcription, intégrant les variantes) : « (d) ~~Alia~~ ~~sic loqui malant~~ (~~haec res...~~) Eadem res redit cum distinguitur inter necessitatem hypotheticam, ex posita semel atque praestabilita serie, et absolutam; quae <posteriori> si absit, libertas semper salva est. Connexio quoque causarum in mentibus deliberantibus, finium scilicet et mediorum consideratione constans, non est necessitans, sed inclinans. In utroque igitur <capite> merito dissentimus a Bradwardino, cujus velut Ismaelis manum contra omnes fuisse (inducta non obscure necessitate) scribit Grotius, credo, quia Anselmum, Lombardum, Thomam et alios scholae proceres impugnare non dubitavit. Ejus opinor autoritate et doctrina, excitatus Wiclefus, crudius adhuc omnia ex necessitate evenire mox scripsit : quod dogma <vel potius loquendi genus> deinde in alios non nullos Romani Dominatus Antagonistas propagatum, sed ~~posteriores~~ eruditorum virorum prudentia cohibitum est. Recte Thomas (qu. 23. De veritate, artic. 5.) « Compossibilia sunt haec : Deus decernit istum salvari, et ipse potest damnari. Sed non sunt compossibilia haec : Deus decernit istum salvari, et iste damnatur ». Nempé ita absolute loquendo et in sensu diviso, possibile est fieri, quod certum est non esse futurum. Et Schertzerus (Disp. 5. *Contra Calvinian.*) cum scientiam mediam defendit, bene agnoscit, non omne, quod infaillibile est, necessarium esse. »

montrant que la détermination n'est jamais absolument nécessitante pour Thomas, mais seulement inclinante.

C'est d'ailleurs l'orientation de la réponse générale de Thomas d'Aquin qui précise le sens de la préordination de la volonté divine : « La volonté divine n'impose pas de nécessité à toutes les réalités. (...) de sorte que non seulement il advient ce que Dieu veut qu'il advienne – ce qui est, pour ainsi dire, être assimilé quant à l'espèce – mais encore, que cela advient à la façon dont Dieu veut que cela advienne, par exemple de façon nécessaire ou contingente, rapide ou lente, ce qui est comme une certaine assimilation quant aux accidents. Et même, la volonté divine fixe par avance ce mode aux réalités par l'ordre de sa sagesse. Et selon qu'il dispose que des réalités se produisent de telle ou telle façon, il leur adapte des causes d'après le mode de sa disposition ; cependant, il pourrait amener ce mode dans les réalités même sans la médiation de ces causes. Et ainsi, nous ne disons pas que quelques-uns des effets divins sont contingents seulement à cause de la contingence des causes secondes, mais c'est plutôt à cause de la disposition de la volonté divine qui a préparé un tel ordre pour les réalités. »<sup>165</sup>

(-nous soulignons-). A l'évidence, cette réponse thomiste a dû paraître lumineuse à Leibniz, dans la mesure où Thomas explicite la possibilité de concilier la contingence des actions libres avec la double détermination des dispositions de la volonté et de la sagesse de Dieu. Dieu « adapte » l'ordre de la volonté et l'ordre de la réalité dans une forme d'harmonie ou de concomitance qui rappelle le système développé par la suite par Leibniz.

Cette idée de la préordination divine nous ramène finalement aux questions de *Théodicée* et au mystère de la permission du mal. Là encore, la réception leibnizienne des thèses de l'Aquinatense se révèle féconde et instructive quant à la transmission du principe de raison. Dans son *Commentaire des Sentences de Pierre Lombard*, Thomas d'Aquin reprend le principe d'Augustin<sup>166</sup> selon lequel le mal existe pour permettre un plus grand bien, et donc que le mal n'est pas voulu par Dieu en tant que tel, mais qu'il est simplement « permis » en vue du seul bien ou du « meilleur ». Leibniz reprend naturellement ce double parrainage pour défendre sa « loi du meilleur » dans la *Réponse à la quatrième objection* de l'*Abrégé de la controverse des Essais de Théodicée*. Il utilise en outre la distinction de Jean Damascène (*De fide orthodoxa* II, 19) entre « volonté antécédente » et « volonté conséquente ». Le mal n'est

---

<sup>165</sup> Ibidem. *De veritate*, Q. 23, a. 5, s. c. : « Respondeo. Dicendum, quod voluntas divina non imponit necessitatem rebus omnibus. (...) ut non solum fiat id quod Deus vult fieri, quod est quasi assimilari secundum speciem; sed ut fiat eo modo quo Deus vult illud fieri, ut necessario vel contingenter, cito vel tarde, quod est quasi quaedam assimilatio secundum accidentia. Et hunc quidem modum rebus divina voluntas praefinit ex ordine suae sapientiae. Secundum autem quod disponit aliquas res sic vel sic fieri, adaptat eis causas illo modo quem disponit; quem tamen modum posset rebus inducere etiam illis causis non mediantibus. Et sic non dicimus quod aliqui divinorum effectuum sint contingentes solummodo propter contingentiam causarum secundarum, sed magis propter dispositionem divinae voluntatis, quae talem ordinem rebus providit. »

<sup>166</sup> « On a suivi en cela le sentiment de S. Augustin, qui a dit cent fois que Dieu a permis le mal, pour en tirer un bien, c'est à dire un plus grand bien; et celui de Thomas d'Aquin qui dit (in libr. 2. sent. dist. 32. qu. 1. art. 1[*ad. 5*: « *Ad quintum dicendum, quod fomes per se in malum inclinatur; sed quod in bonum promoveatur, hoc est per accidens; unde non sequitur quod quolibet modo consideratus ex Deo sit: quia ex quolibet malo aliqua bona per accidens proveniunt* »]) que la permission du mal tend au bien de l'univers. On a fait voir que chez les Anciens la chute d'Adam a été appelée *felix culpa*, un péché heureux, parce qu'il avoit été réparé avec un avantage immense, par l'incarnation du fils de Dieu, qui a donné à l'univers quelque chose de plus noble que tout ce qu'il y auroit eu sans cela parmi les créatures. » (Leibniz, OCC.199- *Réponse à la quatrième objection* de l'*Abrégé de la controverse des Essais de Théodicée*.)

jamais voulu par une volonté antécédente ; au contraire, Dieu veut sauver *tous les hommes* par cette volonté. Mais, en raison de la réalisation d'un plus grand bien, Dieu permet le mal selon l'exécution de sa volonté conséquente. C'est donc toujours le bien que « veut » Dieu, et jamais le mal en tant que tel ou en tant qu'être. Le mal est réduit à une « privation » (un non-être, un *Nihil*) ou à une « cause déficiente », comme chez Augustin. « Il suffit donc », dit Leibniz, « de considérer le passage cité de Thomas d'Acquin, et celui de Scot, I. dist. 46. qu. 11...<sup>167</sup> pour constater la validité de cette distinction des deux volontés. »

Agustin Echavarria a étudié systématiquement la référence à Thomas d'Aquin et Duns Scot dans son maître ouvrage « *Metafisica de la permission del mal* » (EUNSA, coll. *Filosofica*, 2011). Or, il apparaît que Leibniz ne suit pas totalement l'enseignement de l'Ecole. Pour reprendre les termes d'Agustin Echavarria : « Cette extension du champ des objets de la volonté antécédente à tous les biens possibles et celui de la volonté conséquente à la meilleure configuration totale est sans aucun doute une thèse qui, ainsi formulée, n'a pas de précédents historiques, doit être considérée comme une innovation de Leibniz. »<sup>168</sup> Nous remarquons donc que le recours à la tradition la plus reçue sert de moyen à Leibniz pour mieux faire passer ses apports et ses inventions. Nous avons observé exactement le même phénomène dans l'invocation d'Aristote à l'appui de la formule logique du principe de raison (*praedicatum inest subjecto*), et nous verrons qu'il en est de même pour l'invocation d'Archimède dans le *De Aequiponderantibus*. S'agit-il alors de stratégie ? de mauvaise foi ? Nous écartons l'ignorance ou la méprise. Nous pensons qu'il s'agit, plutôt, chaque fois, de rapprochements profonds et féconds, d'une forme d'intuition que Leibniz ne peut que transcrire en raccourci et qu'il justifie après coup.

Pour revenir à la thèse de l'Aquinat, nous trouvons dans la *Somme* [I<sup>a</sup> q. 19 a. 6 ad 1] une discussion approfondie de la distinction entre la volonté antécédente et conséquente de Damascène (*De fide orthodoxa* II, 19). Thomas déclare que « pour [la] comprendre, il faut considérer que toute chose, selon qu'elle est bonne, et dans cette mesure, est voulue par Dieu. Or, quelque chose peut être, à première vue, considéré en soi-même, bon ou mauvais, alors que dans sa connexion avec autre chose, ce qui est une considération conséquente, on voit les choses

---

<sup>167</sup> Leibniz fait référence à ce passage de Duns Scot : « Voluntas antecedens, qua vult omnes salvos fieri, est illa qua vult alicui propter merita sua beatitudinem » (« la volonté antécédente, par laquelle [Dieu] veut que tous les hommes soient sauvés, est celle par laquelle il veut la béatitude de quelqu'un en fonction de son propre mérite » *In I Sent.*, I, dist. 46, q. 1. In *Opera Omnia* t. X, Ludovicum Vives, Parisiis, 1894). L'association audacieuse de Thomas et de Duns Scot se retrouve sur ce point dans la *Causa Dei*, en ces termes : « [§ 24] Itaque Thomas et Scotus, aliique Divisionem hanc eo quo nunc utimur sensu sumunt, ut Voluntas antecedens ad Bonum aliquod in se et particulariter, pro cujusque gradu, feratur, unde haec Voluntas est tantum secundum quid; Voluntas autem consequens spectet totale et ultimam determinationem contineat; unde est absoluta et decretoria; et cum de divina sermo est, semper effectum plenum obtinet » (GP VI, p. 442). L'idée est reprise dans la Préface des *Essais de Théodicée* : « ... ayant expliqué, par exemple, pourquoi j'ay pris la volonté antecedente et consequente pour préalable et finale, à l'exemple de Thomas, de Scot et d'autres » (GP VI, p. 47).

<sup>168</sup> pp. 440-441 : « Esta expansión del campo objetivo de la voluntad antecedente a todos los bienes posibles y de la voluntad consecuente a la mejor configuración total, es sin lugar a dudas una tesis que, así formulada, no tiene precedentes históricos por lo que debe ser considerada una innovación de Leibniz. No obstante, el filósofo busca apoyo en la tradición, y adjudica en forma recurrente esta tesis a Tomás de Aquino y Duns Scoto. (...) No hay en esta explicación ningún rastro que permita interpretar la voluntad antecedente como un amor a todos los posibles, ni la voluntad consecuente como una inclinación a realizar todos los bienes que sea posible poner juntos. Es claro entonces, que si bien Leibniz toma algunos elementos de la concepción tomasiana de la distinción de voluntades, difiere notablemente en cuanto al planteamiento de fondo. »

à l'inverse. Ainsi, (...) Dieu veut de volonté antécédente que tous les hommes soient sauvés ; mais de volonté conséquente, il veut que quelques-uns soient damnés, comme sa justice l'exige. (...) Par conséquent on peut dire que le juge épris de justice veut purement et simplement que l'assassin soit pendu ; mais sous un certain aspect il voudrait qu'il vive, en tant qu'il est un homme ; ce qu'on peut appeler une velléité plutôt qu'une volonté absolue. Cela fait bien voir que tout ce que Dieu veut de façon absolue se réalise, bien que ce qu'il veut de volonté antécédente ne se réalise pas.» (*Somme*, Cerf, 1984, -nous soulignons-).<sup>169</sup>

Mais il est vrai que Leibniz ne suit pas l'idée d'une pure « velléité » et qu'il entend la volonté antécédente d'une façon plus efficace et tout à fait déterminée. Dieu ne veut rien sans raison ; lui attribuer une simple velléité, c'est vider de toute raison et de toute force les attributs et les perfections de Dieu. Leibniz déclare ainsi dans les *Essais de Théodicée* : « §404. Pour ce qui est des *Velleités*, ce ne sont qu'une espèce fort imparfaite de volontés conditionnelles. *Je voudrais, si je pouvois; liberet si liceret* : et dans le cas d'une velléité, nous ne voulons pas proprement vouloir, mais pouvoir. C'est ce qui fait qu'il n'y en a point en Dieu, et il ne faut point les confondre avec les volontés antécédentes. J'ay assés expliqué ailleurs, que nostre empire sur les volitions ne sauroit être exercé que d'une manière indirecte, et qu'on seroit malheureux, si l'on étoit assés le maître chés soy pour pouvoir vouloir sans sujet, sans rime et sans raison. Se plaindre de n'avoir pas un tel empire, ce seroit raisonner comme Plin, qui trouve à redire à la puissance de Dieu, *parce qu'il ne se peut point détruire !* » (-nous soulignons - GP VI, p. 357). Pour Leibniz, la volonté antécédente n'est donc pas arbitraire et contradictoire, mais toujours dirigée par l'entendement et la considération de la Sagesse.

C'est ce que Leibniz veut trouver chez Scot et Thomas. Il ne se peut pas qu'ils aient donné un autre sens à cette distinction. La réponse à la quatrième objection de *l'Abrégé des Essais de Théodicée* reformule donc l'ordonnement du vouloir divin et s'appuie sur le sens supposé de la distinction de l'Aquinat dans la *Somme* : « C'est une volonté conséquente, qui résulte des volontés antécédentes, par lesquelles on veut le bien. Je say que quelques uns, en parlant de la volonté de Dieu antécédente et conséquente, ont entendu par l'antécédente celle qui veut que tous les hommes soient sauvés, et par la conséquente celle qui veut en conséquence du péché perseverant, qu'il y en ait de damnés, la damnation étant une suite du péché. Mais ce ne sont que des exemples d'une Notion plus générale, et on peut dire par la même raison, que Dieu veut par sa volonté antécédente que les hommes ne pechent point, et que par sa volonté conséquente ou finale et decretoire (qui a toujours son effet) il veut

<sup>169</sup> Citation du passage traduit ci-dessus : *Summa*, I<sup>a</sup>, q. 19, a. 6, ad 1. Trois sens de la volonté de sauver tous les hommes : « Tertio, secundum Damascenum, intelligitur de voluntate antecedente, non de voluntate consequente. Quae quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius voluntatis divinae, in qua nihil est prius vel posterius; sed ex parte volitorum. Ad cuius intellectum, considerandum est quod unumquodque, secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum, quod tamen, prout cum aliquo adiuncto consideratur, quae est consequens consideratio eius, e contrario se habet. Sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem, sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida, vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere. Unde potest dici quod iudex iustus antecederet vult omnem hominem vivere; sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecederet vult omnem hominem salvari; sed consequenter vult quosdam damnari, secundum exigentiam suae iustitiae. (...) Unde potest dici quod iudex iustus simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundum quid vellet eum vivere, scilicet in quantum est homo. Unde magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas. Et sic patet quod quidquid Deus simpliciter vult, fit; licet illud quod antecederet vult, non fiat. » (-nous soulignons-).

permettre qu'ils pechent, cette permission étant une suite des raisons supérieures. Et on a sujet de dire généralement, que la Volonté antécédente de Dieu va à la production du bien et à l'empêchement du mal, chacun pris en soy; et comme détaché (*particulariter et secundum quid*, Thom. I., qu. 19, art. 6<sup>170</sup>) suivant la mesure du degré de chaque bien ou de chaque mal; mais que la volonté Divine conséquente, ou finale et totale, va à la production d'autant de biens qu'on en peut mettre ensemble, dont la combinaison devient par là déterminée, et comprend aussi la permission de quelques maux et l'exclusion de quelques biens, comme le meilleur plan possible de l'univers le demande. »

Nous voyons par ce dernier texte toute la richesse créative de sa relecture de Thomas d'Aquin et le souci permanent dans le traitement de la volonté de mettre en adéquation les primordialités divines de la Bonté, de la Sagesse et de la Puissance. Pas de volonté en Dieu qui ne soit qu'une « velléité » (sans sagesse, ni puissance) ; pas de Sagesse qui ne soit qu'une simple « combinatoire » des maux (la bonté préside à l'exécution de la volonté du meilleur) ; pas de Puissance qui ne soit qu'un simple « diktat » d'une nécessité aveugle et téméraire, à la façon de Bradwardine et de Wicleff, et plus tard de Hobbes ou de Spinoza. Mais la volonté humaine est toujours déterminée et inclinée... par le bien apparent, là où la volonté divine parfaite suit toujours le bien véritable. Cette nécessité de suivre le bien pour Dieu le rend-il moins libre ? Non, puisqu'il s'agit d'une perfection, et non d'une simple velléité. Mais l'homme peut-il s'élever à une telle volonté ? La réponse de Leibniz est qu'il y a une prédétermination qui nous permet d'agir en conformité avec la préordination divine, et qu'ainsi même, les défaillances de notre volonté contribuent au bien le plus grand. Ainsi Leibniz peut s'autoriser de Thomas d'Aquin pour dire en même temps : « tout est déterminé » et « les âmes sont comme des automates spirituels », puisque la prévision divine nous laisse dans une pleine liberté, y compris dans cet automatisme –qu'il ne faut pas confondre avec le mécanisme spinoziste ! La prédétermination divine, c'est pour Leibniz, non pas la fulguration, mais le « fiat » de la création qui donne à l'homme toute liberté et qui donne tout le concours nécessaire (ordinaire ou extraordinaire) à son saut, bien que tous ne soient pas sauvés. C'est ce que résume admirablement Leibniz au paragraphe 52 des *Essais de Théodicée* en ces termes : « Tout est donc certain et déterminé par avance dans l'homme, comme par tout ailleurs, et l'ame humaine est une espèce d'automate spirituel, quoique les actions contingentes en general, et les actions libres en particulier ne soient point nécessaires pour cela d'une nécessité absolue, laquelle seroit véritablement incompatible avec la contingence. Ainsi ny la futurition en elle même, toute certaine qu'elle est, ny la prevision infallible de Dieu, ny la predetermination des causes, ny celle des decrets de Dieu, ne detruisent point cette contingence et cette liberté. On en convient à l'égard de la futurition et de la prevision, comme il a déjà été expliqué; et puisque le decret de Dieu consiste uniquement dans la resolution qu'il prend, apres 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 decret ne change rien dans la constitution des choses, et qu'il les laisse telles qu'elles étoient dans l'état de pure possibilité, c'est à dire qu'il ne change rien, ny dans leur essence ou nature, ny même dans leur accidens, représentés déjà parfaitement dans

---

<sup>170</sup> Voir, supra, les « *secundum quod* » que nous avons soulignés.

l'idée de ce monde possible. Ainsi ce qui est contingent et libre, ne le demeure pas moins sous les decrets de Dieu, que sous la prevision. » (GP VI, p.131).

I.4.3.2.2. Le « milieu » leibnizien dans la querelle « de Auxiliis » entre les Prédéterminateurs physiques (Thomistes) et les Molinistes (Jésuites).

Le point de départ de la controverse se trouve dans l'idée de « prédétermination », ou de la proposition selon laquelle « la vérité des futurs contingents est déterminée ».<sup>171</sup> Nous pourrions croire, comme certains Molinistes, que la « prédétermination » signifie le « fatalisme » pur et simple. Mais, dans les textes de Leibniz, la « détermination » ne signifie jamais la « nécessité ». Ainsi, quand Leibniz affirme que Thomas d'Aquin reconnaissait que « la vérité des futurs contingents est déterminée », il ne lui faisait pas dire que cette détermination était une nécessité absolue, sans quoi il serait absurde de parler de futurs « contingents », et les événements seraient absolument nécessaires « in sensu composito » et « in sensu diviso » - ce qui est le propre du fatalisme ; mais Leibniz veut signifier par là une *nécessité conditionnelle* sur le plan logique et une *prédisposition* sur le plan physique et sur le plan psychologique. Ainsi nous pouvons conjuguer avec Leibniz deux propositions sans nuire à la liberté : « Dieu prévoit infailliblement et certainement les futurs contingents » et « la détermination est seulement inclinante, et non nécessitante. »<sup>172</sup> ; à cela, il faut ajouter bien sûr l'idée que Dieu dispose cet ordre « ab aeterno » et donc « avant » notre propre ordre causal – ce qui oblige à parler d'une « pré-détermination », d'une « pré-ordination » ou d'une « pré-disposition », sans signifier que cette « antécédence » de l'œuvre divine supprime notre liberté et la contingence de nos actes.

Agustin Echavarria rapporte pourtant, (op. cit., p. 227)<sup>173</sup> avec justesse, les termes de Thomas d'Aquin (et de Boèce) en faveur de l'indétermination des futurs contingents ou plutôt d'une détermination qui ne serait pas « prévue », mais simplement « vue ». Dans son *Commentaire des Sentences* (lib. II., d. 4, q. 1, a. 2 resp.), l'Aquinate dit en effet qu'il y a deux façons de connaître : « soit d'une connaissance certaine, comme ce qui a des causes déterminées infaillibles : ainsi le soleil va se lever demain ; soit d'une connaissance par

---

<sup>171</sup> Nous savons que nous devons toujours faire preuve de prudence quant à l'affirmation d'une lecture directe. Agustin Echavarria dans sa thèse « *Metafísica de la permisión del mal* » souligne le fait que Leibniz a sûrement connu les grandes thèses Thomistes de seconde main [Leibniz cite lui-même l'ouvrage de Carbone que nous avons utilisé], par les auteurs de la scolastique jésuite (p. 93) et qu'il commet d'ailleurs des erreurs sur le contenu des thèses de l'Aquinate. Il en relève deux dans sa thèse : « Por ejemplo, en *De probanda divina existentia* [1678/1679 (?)], A VI, 4B, p. 1390, Leibniz atribuye erróneamente a Tomás de Aquino el haber sostenido el argumento a priori para demostrar la existencia de Dios, y en *Conversation sur la liberté et le destin* [1699-1703 (?)], Grua II, p. 479, le atribuye, también erróneamente, el haber sostenido que la verdad de los futuros contingentes está predeterminada » (notes 160 p. 92). C'est sur ce dernier point qu'il nous semble fondamental de revenir. L'erreur de Leibniz sur ce point serait un contresens massif et rendrait ridicule tous les appels faits par Leibniz pour se mettre sous le patronage de Thomas d'Aquin et même d'Augustin. Leibniz aurait ainsi confondu le maître et ses disciples, Thomas et les *Prédéterminateurs* (parmi lesquels Leibniz place Bradwardine ou Wicleff, comme nous l'avons vu).

<sup>172</sup> *Essais de Théodicée* : « La predetermination que j'admets est toujours inclinante, et jamais necessitante. » (GP VI, p. 47)

<sup>173</sup> Agustin Echavarria, op. cité : « En conclusión, tanto para Boecio como para Tomás de Aquino –ambos siguiendo además a Aristóteles– la verdad de los futuros contingentes no está previamente determinada. »

conjecture, comme ce qui a des causes déterminées dans la majorité des cas : ainsi le médecin connaît à l'avance la santé à venir, et le marin, la tempête. Puisque la chute et la confirmation des anges dépendent du libre arbitre, qui n'est pas une cause déterminée à une seule chose, leur connaissance à l'avance ne pouvait donc pas être certaine, à moins qu'elle ne vienne de Dieu, qui voit tout comme si cela était présent. Toutefois, par conjecture, ils pouvaient présumer qu'ils posséderaient tous la béatitude, car leur nature est davantage inclinée à cela puisqu'elle a été créée pour cela. Mais ils ne pouvaient connaître à l'avance leur chute par eux-mêmes ni par conjecture, ni de manière certaine, mais seulement leur pouvoir de tomber. »(trad.Jacques Ménard – édition en ligne sur le site <http://docteurangelique.free.fr>).<sup>174</sup> Agustin Echavarría explique ce passage, en reprenant les mots de Jacques Maritain dans son *Court traité de l'existence et de l'existant* (pp. 144-145) : « Il suit de là qu'à proprement parler Dieu ne prévoit pas les choses du temps, il les voit, et en particulier les options et décisions libres de l'existant créé, qui en tant même que libres, sont absolument imprévisibles — il les voit, dans l'instant même qu'elles ont lieu, dans la pure fraîcheur existentielle de leur émergence à l'être, dans l'humilité de leur propre instant d'éclosion. » (-nous soulignons-) Cette analyse du passage cité vaut pourtant surtout pour les hommes et pour les « anges », et non pas pour « Dieu », dont le texte dit bien qu'il voit les choses « secundum certitudinem, prout in Deo erat. » Dieu laisse donc bien une contingence assez indéterminée aux créatures, puisqu'elles usent de libre arbitre, mais sans supprimer pour autant la prévision infaillible, certaine et déterminée.

Nous avons d'ailleurs évoqué la tradition de Louis Carbone, que Leibniz cite parmi ses lectures de jeunesse, et qui expose à partir de la *Question XIV*, sur la *Science divine*, article 13, de la *Somme Théologique*, la conclusion selon laquelle « Dieu a une connaissance certaine des futurs contingents. » (conclusio 3, op. cit.). Certes, Thomas ne dit pas « praedeterminata », mais il suppose cette détermination « ab aeterno », et dans ce qu'Agustin Echavarría nomme à juste titre la « présentialité ». L'idée est donc bien que Dieu a une connaissance infaillible de l'événement futur, mais sa prescience suppose une forme de « présence » ou de « présentialité » liée au caractère éternel de l'être divin. C'est ce qu'écriront d'ailleurs les Prédéterminateurs comme Banez, qui supposent toujours une vérité « déterminée et infaillible » des futurs contingents dans l'esprit divin, contingents connus tant dans leurs causes, qu'en eux-mêmes.<sup>175</sup>

<sup>174</sup> Op. cit. : « Respondeo dicendum, quod aliquod potest praecognosci dupliciter: vel cognitione certa, sicut ea quae habent causas determinatas infallibiles, ut solem oriri cras; vel cognitione conjecturali, sicut ea quae habent causas determinatas ut in majori parte, sicut medicus praecognoscit sanitatem futuram, et nauta tempestatem. Cum ergo casus et confirmatio Angelorum dependeant ex libero arbitrio, quod non est causa determinata ad unum, non potuit eorum praecognitio haberi secundum certitudinem, nisi a Deo, qui praesentialiter omnia intuetur. »

<sup>175</sup> Agustin Echavarría cite d'ailleurs, dans ses notes 220-222, les textes précis de Banez qui exposent une telle détermination de la vérité : « Infallibilitas et certitudo divinae cognitionis circa futura contingentia non desumitur aut ex causis ipsorum, aut ex praesentia earundem in aeternitate. Probatur conclusio: infallibilitas et certitudo est potissima perfectio divinae cognitionis; ergo non est desumenda ex aliquo objecto extrinseco, sed ex ipsamet divina Scientia. Patet consequentia: quia, alias, perfectio Dei intrinseca penderet ex creatura. Ex hoc sequitur, quod cum D. Thomas et alii Theologi dicunt, quod ad infallibilitatem divinae cognitionis circa futura contingentia, necessum est quod ipsa futura sint praesentia Deo in aeternitate, non intelligunt, quod ex illa praesentialitate desumatur infallibilitas divinae cognitionis; sed id tantum docent, quod ut futura contingentia sint objectum divinae cognitionis, necessaria conditio est quod repraesententur Deo, tanquam Illi praesentia in

Ce qui semble devoir être à reformuler pour Leibniz, c'est moins la détermination de la vérité des futurs contingents que la notion d'un concours divin par « prémotion » ou « prédétermination physique », qu'utilisent les « Nouveaux Thomistes », comme Lemos, Banez ou Alvarez. En tout cas, c'est ce qui a provoqué la réaction des Jésuites comme Suarez, Fonseca ou Molina (qui a donné son nom aux « Molinistes »), et qui a engendré la doctrine de la science « moyenne » dont l'objet est précisément l'étude des futurs conditionnés ou des futurs contingents, absolument indéterminés pour les agents. Les « Molinistes » comprennent l'application du « concours prévenant » (*concurus praeuius*) des « Prédéterminateurs » à la « cause première ». Or, cette cause première, pour les Molinistes, est le lieu de l'indifférence absolue, où aucune détermination n'a encore eu lieu. C'est pourquoi ils accusent les Thomistes de supprimer toute liberté en impliquant un concours déterminé dans la cause première – ce qui « nécessiterait » l'action entière et supprimerait la liberté. A quoi les Thomistes répondent qu'il ne s'agit que d'une prémotion qui détermine la « cause seconde », c'est-à-dire l'action commençante, et donc que la liberté et l'indifférence restent sauvées. L'action commençante, inchoative, reste tout à fait contingente et laisse à l'homme le « pouvoir de faire ou de ne pas faire », ce qui définit le libre arbitre chez Thomas, comme chez Aristote.<sup>176</sup>

Or, dans ses premiers écrits, Leibniz semble suivre le parti des Thomistes, parti qu'il assimile, comme nous l'avons vu, aux thèses d'Augustin, mais aussi de façon curieuse à celles de Luther<sup>177</sup>. Nous avons ainsi un texte consacré au problème central de cette polémique, « La possibilité de la grâce » (1669-1671) qui devait conclure les *Demonstrationes Catholicae*, et

---

aeternitate. [p. 352a:] Infallibilitas et certitudo divinae cognitionis circa futura contingentia, non solum pensatur ex eo, quod cognoscuntur a Deo, prout sunt praesentia in aeternitate, sed etiam prout cognoscuntur in suis causis, ad sensum expositum in praecedenti conclusione. Itaque, etiam si Deus non cognosceret futura contingentia tamquam praesentia in sua aeternitate, sed solum in causis ipsorum, ejus cognitio esset certa et infallibilis. (...) Deus cognoscit futura contingentia per rationes ipsorum quae sunt in Deo, id est per ideas proprias, quae sunt in Deo futurorum contingentium; sed idea repraesentat certo et infallibiliter per modum exemplaris, et efficientis, ut dicitur quaestione 15., artic. 3; ergo per ideam, tamquam per causam, habet Deus infallibilem cognitionem futuri contingentis. » (-nous soulignons- Banez, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis*, F. E.V. A., Madrid-Valencia, 1934, t. 1, q. XIV, a. 13, p. 351a-b et p. 352a).

<sup>176</sup> Nous empruntons ce raisonnement à Fénelon qui, dans son « *Ordonnance de Châlons* » (vers 1709) pour condamner l'usage de la *Theologia dogmatica et moralis* (ou « *Théologie de Châlons* ») de Louis Habert, auteur soupçonné de Jansénisme, a soutenu que les « vrais » Thomistes défendaient la définition de la liberté comme « ... tous les vrais Thomistes ont embrassé unanimement la définition d'Aristote sur la liberté. C'est selon eux, un pouvoir d'agir ou de n'agir pas, de faire un acte ou d'en faire un autre contraire, quand on a toutes les choses requises par avance pour agir. Remarquez qu'il s'agit d'une indifférence active » (*Œuvres* de Fénelon, Tome XVI, Ordonance et Instruction pastorale de Monseigneur l'Archévêque de Cambrai, Prince du Saint Empire, etc. portant condamnation d'un livre intitulé : *Theologia Dogmatica et Moralis*, Paris, Lebel, 1823, p.364).

<sup>177</sup> *Lettre de Leibniz à Heinrich Horch*, datée du 14/24 avril 1697 : « Videntur autem haec conciliari posse cum iis quae dixit Augustinus de Nihilo, causa mali, nam imperfectio creaturarum essentialis malum est non positivum, sed privativum. Helmaestadiensis nostras scies ex Georgii Calixti, viri sane egregii scriptis, vestram quidem doctrinam imo ipsius Augustini et Lutheri non satis probare etsi vos non damnet, ego tamen Augustino et Luthero et Thomae Aquinati hactenus magis assentior qui mihi rem profundius meditati videntur. » / « Or, ces choses semblent pouvoir être conciliées avec ce qu'Augustin a dit du Néant comme cause du mal, car l'imperfection essentielle des créatures n'est pas un mal positif, mais privatif. Tu sais que les nôtres à Helmstadt n'ont pas assez approuvé à partir des écrits de George Calixte, cet homme remarquable, votre doctrine conforme à Augustin et à Luther eux-mêmes, bien qu'ils ne vous aient point condamnés ; cependant moi je suis du sentiment d'Augustin, de Luther et de Thomas d'Aquin qui me semblent avoir médité la chose de façon plus approfondie. » (AK II, 3, N. 114, p. 8061)

dans lequel Leibniz se range sur cette question au côté de ceux qu'il nomme « les Luthériens et les Thomistes ».<sup>178</sup> La question de la liberté n'intervient pas directement, mais le problème est centré sur le thème du « concursus determinativus » (qui reprend le « concursus praeivus » de Lemos dont nous venons de parler). Si Dieu concourt au bien et au mal, c'est qu'il est comme un Dieu Manichéen ou Stoïcien, auteur du péché. Mais, s'il concourt toujours au bien, comment expliquer le mal ? Les Jésuites ont développé l'idée d'une Grâce Efficace, où le concours déterminant de Dieu n'est pas requis pour bien agir. Cela revient non pas au Pélagianisme, mais à un Semi-Pélagianisme, dans la mesure où la Grâce suffisante est acceptée, mais qu'une place est laissée à la liberté d'indifférence dans le choix volontaire. C'est probablement la confusion entre la « détermination » du concours divin et la suppression de la liberté qui a conduit les Molinistes à refuser le concours déterminant. Mais Leibniz dénonce l'erreur qui consiste à remplacer une détermination (qui n'est pas nécessitante en réalité) par une indifférence sans raison. Leibniz choisit donc la prédétermination en tant qu'elle est seulement « inclinante », c'est-à-dire qu'elle détermine selon la certitude infallible de la prescience divine, qui n'est qu'une nécessité hypothétique, et non pas selon la nécessité absolue qui supprime toute liberté.

Voici notre traduction du raisonnement de Leibniz : « On pourrait peut-être donner une définition de la Grâce Suffisante et Efficace qui conviennent à tous, en faisant abstraction des sentiments des singuliers, parce qu'autrement l'affaire finira nécessairement en *logomachie*.

Je définis donc : La *Grâce en général* comme le concours extraordinaire de Dieu à une bonne œuvre ; la *Grâce Efficace* comme ce qui, une fois posé absolument, est posé ; la *Grâce Suffisante* comme ce qui, une fois posé, ne pose pas aussitôt l'œuvre, à moins de supposer la volonté de l'homme.

En somme, il y a trois propositions : (1.) *Une Grâce suffisante est donnée*, à savoir suffisante pour agir, la volonté étant supposée. Cette proposition est admise par les Thomistes et les Molinistes, mais niée par les Jansénistes. (2.) *La Grâce suffisante seule est donnée*, c'est-à-dire qu'on donne une Grâce suffisante pour agir sans supposer de Grâce efficace pour vouloir. Cette proposition est admise par les Thomistes et les Jansénistes, mais niée par les Molinistes. (3.) *Si on donne une Grâce suffisante, on donne la Grâce Suffisante seule*. Cette proposition est admise par les Molinistes et les Jansénistes, mais niée par les Thomistes. Ici je dois avouer que le sentiment des Thomistes me semble à la fois vrai et utile, celui des Jansénistes faux, et celui des Molinistes dangereux.

Table des Opinions :

Il n'y a pas de Libre Arbitre, C'est-à-dire que tout concours de Dieu est déterminant et	Il n'y a pas de Grâce Suffisante C'est-à-dire que tout concours de Dieu est déterminant, et	Il y a et il doit tout y avoir [Liberté, Grâce Suffisante et Efficace] C'est-à-dire	Il peut y avoir une Grâce Efficace, C'est-à-dire qu'il peut exister un acte bon sans concours déterminant de	Il ne peut y avoir de Grâce, C'est-à-dire qu'il peut exister un
--	---	---	--	---

<sup>178</sup> Nous suivons Agustin Echavarría dans son analyse. (op. cit. , pp. 345-346)

concourt soit au bien, soit au mal. Tels sont les Stoïciens et les Manichéens.	il en va autrement de son concours au mal. Tels sont les Réformés du Synode de Dordrecht et les Jansénistes.	qu'il n'y a aucun concours de Dieu déterminant au bien qui soit déterminant au mal. Tels sont les Luthériens de la Confession d'Augsbourg et les Thomistes.	Dieu. Tels sont les seuls Molinistes, à moins peut-être qu'ils ne veuillent admettre les Semipélagiens dans leur Société.	acte bon sans concours extraordinaire de Dieu, soit déterminant, soit auxiliaire. Tels sont les Pélagiens.
---	---	--	--	---

N.B. On peut établir trois [types de] Grâces : l'*Efficace*, qui, une fois posée, pose l'acte ; la *Nécessaire* qui, si elle n'est pas posée, ne pose pas l'acte ; la *Suffisante* qui, une fois la volonté posée, pose l'acte. Il y aura par conséquent un sentiment *anonyme*, manquant jusqu'à présent de défenseur, bien qu'on en admette certains parmi les anciens qui établissent qu'on donne des aides de la Grâce qui pourtant ne suffisent pas, bien que l'homme le veuille aussi très fortement. Ils pensent ainsi qu'un certain acte se fait par une Grâce concurrente ni Efficace, ni Suffisante. Mais cela consiste en subtilité et n'a aucun usage dans la pratique. De même la dispute Janséniste. »<sup>179</sup>

<sup>179</sup> Citation de l'extrait du *De possibilitate gratiae divinae* [1669-1671 (?)], dont nous avons proposé la traduction ci-dessus : « Posset fortasse Definitio Gratiae Sufficiens et Efficacis dari, in qua conveniant omnes, abstrahendo a singulorum sententiis, quod omnino necesse est, alioqui res abit in Logomachian. Ergo definitio : Gratia in genere est concursus Dei extraordinarius ad bonum opus. Gratia Efficax qua absolute posita ponitur. Gratia Sufficiens est qua posita non statim ponitur opus nisi supposita hominis voluntate. Sumto jam propositiones (1.) Datur gratia sufficiens. Scilicet ad agendum, supposita voluntate. Hanc admittunt Thomistae et Molinistae, negant Jansenistae. (2.) Datur gratia sufficiens sola. Seu datur gratia sufficiens ad agendum, sine praesupposita gratia efficaci ad volendum. Hanc admittunt Thomistae et Jansenistae, negant Molinistae. (3.) Si datur gratia sufficiens, datur gratia sufficiens sola. Hanc admittunt Molinistae et Jansenistae, negant Thomistae. Hic ut verum fatear, mihi Thomistarum sententia et vera et utilis, Jansenistarum falsa, Molinistarum etiam periculosa. Tabula Opinionum :

Non datur Liberum Arbitrium Seu Omnis Dei concursus est determinativus, sive ad bonum, sive ad malum concurrat. Ita Stoici et Manichaei.	Non datur Gratia Sufficiens Seu Omnis Dei concursus ad bonum est determinativus, secus de concursu ejus ad malum. Ita Dordraceni et Jansenistae.	Dantur et debent dari Omnia Seu Dei concursus ad bonum nullus, ad malum est determinativus. Ita Augustanenses et Thomistae.	Potest dari Gratia Efficax Seu Potest existere actus bonus sine concursu Dei determinativo. Ita Molinistae soli nisi fortasse Semipelagianos velint adsciscere in Societatem.	Potest non dari Gratia Seu Potest existere actus bonus sine concursu Dei extraordinario sive determinativo, sive auxiliativo. Ita Pelagiani.
---	--	--	---	--

Nota Bene : Potest statui triplex gratia : Efficax est qua posita ponitur actus. Necessaria est qua non posita non ponitur actus. Sufficiens est qua posita accedente voluntate ponitur actus. Dabitur igitur sententia « Anonumos », hactenus defensore carens, nisi aliquem ei ex veteribus adsciscas, quae statuatur, dari quaedam auxilia gratiae,

Nous pouvons être surpris qu'un jeune Luthérien suive ainsi le parti des Thomistes. Mais ce qui a probablement séduit le jeune Leibniz, c'est l'idée d'un concours divin extraordinaire et uniquement dirigé vers le bien et dont le concours au mal ne serait que privatif (par une forme de « non-être »). L'idée d'un concours « déterminant », sans être nécessitant, puisqu'il intègre le libre arbitre, la Grâce suffisante et la Grâce efficace, avait de quoi susciter la curiosité d'un esprit qui, depuis longtemps, cherchait à résoudre le labyrinthe de la liberté. Enfin Leibniz a pu s'approprier l'usage de la définition de la « suffisance » (au sens de la cause totale qui une fois posée implique que l'effet suive nécessairement).

A la même période, Leibniz démontre les propositions premières, et en particulier le principe de raison. Leibniz pense être le premier à avoir « démontré » l'axiome « Nihil esse sine ratione » (alors que nous avons vu précédemment que Proclus avait également cherché à le faire, à partir d'un syllogisme catégorique). Mais ce qui justifie sa démonstration, c'est une défense de ce principe contre les Molinistes. En effet, à cause de la définition de la liberté comme pure indifférence, les Molinistes ne soumettent pas la volonté au principe de raison. C'est donc contre ces attaques que Leibniz prend le parti des Prédéterminateurs, et qu'il veut prouver cette proposition, une fois pour toutes. Voici ses paroles : « Et ceux qui exemptent la volonté de cette règle nient que *rien n'est sans raison*, comme font tous les partisans de la Science moyenne contre les Prédéterminateurs » / « Et *nihil esse sine ratione* negant quicumque ab hac regula excipiunt voluntatem, ut Scientiae mediae patroni omnes contra Praedeterminatores » (AK VI, 2, N. 57, *Demonstratio primarum propositionum*, 1671-72, p.480). Même si Leibniz n'écrit pas qu'il est Prédéterminateur<sup>180</sup> dans ce texte, on comprend que ces derniers soutiennent le même principe que Leibniz et donc que Leibniz mène un combat similaire face aux Molinistes (comme nous le verrons par la suite, à partir du texte « *De Scientia Media* », commenté par Jacques Bouveresse).

Quelques années plus tard, Leibniz utilise directement le terme de « prédétermination physique » à son compte dans la *Conversation avec Sténon* (23 novembre 1677). Mais nous avons vu qu'il était délicat de délimiter ce qui est énoncé par Sténon et ce qui est répondu par Leibniz. D'après le plan de Wolfgang Hübener<sup>181</sup>, on peut attribuer à Leibniz la thèse Thomiste, et donc ce passage : « S'il n'y a pas de prédétermination physique des actes libres, si Dieu n'influe pas sur la substance de l'acte libre, c'est-à-dire s'il ne coopère pas à tout acte libre, il s'ensuit que Dieu n'est pas la cause première de toutes les

---

quae tamen non sufficient, etsi homo vel maxime velit. Et ita putabunt aliquem actum fieri concurrente gratia neque efficace, neque sufficiente. Sed tamen haec in subtilitate consistet, nullo ad praxin usu. Uti et dissensus Jansenisticus. » (AK VI, 1, N. 19 (1669-1671), p. 535-536)

<sup>180</sup> OCC.078- *De libertate et gratia* (1680-1684), AK VI, 4, N. 274, pp. 1456-1460 : « [An causa secunda determinet primam] Quaeritur quid sit illud in voluntate humana quod attendens Deus eligit potius concurrere uni actui quam alteri. Non est actio voluntatis, quia ea concursum Dei essentialiter jam involvit. Eritne ergo simpliciter et praecise ipsa futuritas actionis, sed ista futuritas actionis estne denominatio intrinseca seu realis aliqua affectio in voluntate. Si est, voluntas non est indifferens, quippe affecta hac naturaliter praedeterminante qualitate ex qua infallibiliter sequitur actio; si ista futuritas est denominatio extrinseca, quaeritur in quam intrinseca denominatione habeat suum fundamentum, eaque ubinam debet esse vel in Deo vel in ipsa voluntate, alia enim nihil ad rem pertinent. Si in Deo redimus ad praedeterminationem a Deo, si in voluntate, redimus ad praedeterminationem idealem a creatura. » (Grua I. pp. 386-387)

<sup>181</sup> Wolfgang Hübener, *Leibniz und die praedeterminatio physica*, in Akten des VI Internationalen Leibniz-Congress. Hannover, 18.-23. Juli 1994, Vorträge I. Teil, pp. 366-373, qui voit dans le passage de la *Conversation avec Sténon* l'expression de l'accord de Leibniz avec la solution des Dominicains.

créatures. Ce qui revient en vérité à ôter Dieu des choses. Comme un acte libre est une créature, il doit recevoir son existence de Dieu. » (trad. Frémont, GF, t.I, pp. 128).<sup>182</sup> Leibniz voit que la thèse thomiste renforce le rôle de Dieu comme « cause première ». Cependant, il n'est pas sûr que tel ait été le but des Thomistes qui, s'ils avaient donné ainsi une « efficace » accrue à la cause première, aurait de ce fait déterminé ce qui était laissé autrefois dans l'indifférence absolue : le moment de délibération de l'action. Or, certains thomistes veulent maintenir le concours divin et la liberté d'indifférence (à la façon de Buridan). C'est ce que que nous pourrions appeler des « Semi-Prédétermineurs » ! Leibniz choisit clairement le camp de Prédétermineurs plus rigides (comme Lemos), n'hésitant pas à parler de « prédétermination » ou du moins de « concours prévenant » à propos de la cause première, comprenant ainsi *l'indifférence* comme quelque chose de prédisposé et non pas d'indéterminé. Pour Leibniz, cette coopération s'explique par le fait que nous tirions notre existence de Dieu en tant que cause première, et que sans cela nous n'existerions pas au sens où nous ne pourrions pas produire le moindre acte ; en sorte que le concours divin est en réalité toujours prédéterminé et général dès le départ, c'est-à-dire au moment de produire le monde et de le conserver. La Grâce ne vient à notre secours que par extraordinaire, et non pas à toute occasion – ce qui est plus conforme à l'idée d'ordre, et aux lois divines, telles que Leibniz les conçoit dans l'harmonie générale.

Pourtant, dans les *Essais de Théodicée*, Leibniz semble ne plus partager entièrement la position Thomiste ou du moins celle des Prédétermineurs. Nous avons vu, dans le *Commentaire* de Burnet, que Leibniz rangeait Bradwardine et Wicleff parmi eux, alors qu'ils confondaient le principe selon lequel « *tout est déterminé* »<sup>183</sup> avec l'idée que « *tout se fait nécessairement* » (op. cit.). Ce changement d'interprétation explique pourquoi Leibniz nuance

---

<sup>182</sup> Vers 1703, nous retrouvons associées les deux thèses de la prédétermination thomiste dans la *Conversation sur la liberté et le destin* (février 1703 ?) exposées en ces termes : « Mais s'il n'y a point de nécessité absolue dans les choses passagères, il faut toujours avouer que tout y est [déterminé] <absolument certain et déterminé. Et la détermination n'est pas une nécessité, mais une inclination plus grande toujours à ce qui arrivera qu'à ce qui n'arrivera pas, de sorte que l'on peut dire qu'il y a la même proportion entre la nécessité et l'inclination qu'il y en a dans l'Analyse des Mathématiciens entre l'équation exacte et les limites qui donnent une approximation.> Car quoique ce monde ne soit point nécessaire, parce qu'il y en a d'autres façons qui n'impliquent point de contradiction, néanmoins, Dieu ne faisant rien que suivant la plus parfaite raison, a été déterminé par là à le choisir. Et, de plus, <dans le monde> chaque cause a été déterminée à produire un tel effet avec telles circonstances, et même, nous sommes déterminés à prendre le parti où la balance [des raisons ou des passions (car elles entrent souvent dans un même côté de la balance)] de la délibération dans laquelle entrent les raisons vraies ou fausses, aussi bien que les passions, nous fait pencher le plus. Et c'est alors que notre action est volontaire, autrement elle est indélibérée. Ainsi quoique ces [raisons] déterminations à proprement parler ne nécessitent point, elles ne laissent pas d'incliner, et nous suivons toujours le parti où il y a le plus d'inclination ou de disposition ; car le cas d'une parfaite indifférence qui est celle de l'âne de Buridan entre deux prés qui se laisse mourir, est imaginaire, la parfaite égalité de part et d'autre ne se pouvant jamais rencontrer. Autrement il faudrait que l'univers qui donne des impulsions à tout fût miparti aussi <et se trouvât fait> d'une manière semblable <et équivalente ou balancée> de part et d'autre, comme le cercle est miparti par son diamètre <ou le carré par la diagonale>, ce qui ne saurait être.

<De sorte que les Ecoles Chrestiennes <et surtout les Thomistes après leur chef> ont eu raison de soutenir que la vérité des futurs contingents est déterminée [en eux-mêmes]. Ce qui n'est autre chose que de leur appliquer la règle générale de la contradiction qui est le principe de toutes nos connaissances universelles, savoir que toute énonciation intelligible est vraie ou fausse, soit qu'on parle du présent et passé, soit qu'on parle de l'avenir ; quoique nous ne sachions pas toujours de quel côté est la vérité. » (Frémont, GF, t. III, pp. 45-65 ; Grua II., p. 479)

<sup>183</sup> Voir Volume 2, Annexe 2, *Tableau de l'évolution des formulations du principe de raison*, FP49.

son attachement à la thèse de la « prémotion physique ». Il expose d'ailleurs les raisons de son désaccord à la fois avec les Thomistes et avec les Molinistes avant, comme à son habitude, de chercher un milieu entre les outrances des deux partis.

Concernant les Thomistes, Leibniz maintient son adhésion à la détermination de la vérité des futurs contingents (ce qui est une constante de la position leibnizienne), mais il montre les contradictions de la prémotion et du concours immédiat en ces termes : « §47. Ainsi on n'a point besoin de recourir, avec quelques nouveaux Thomistes, à une prédétermination nouvelle immédiate de Dieu, qui fasse sortir la creature libre de son indifférence, et à un décret de Dieu de la prédéterminer, qui donne moyen à Dieu de connoître ce qu'elle fera; car il suffit que la creature soit prédéterminée par son état précédent, qui l'incline à un parti plus qu'à l'autre; et toutes ces liaisons des actions de la creature et de toutes les creatures étoient représentées dans l'entendement Divin, et connues à Dieu par la science de la simple intelligence, avant qu'il eût decerné de leur donner l'existence. Ce qui fait voir que pour rendre raison de la prescience de Dieu, on se peut passer, tant de la Science moyenne des Molinistes, que de la prédétermination, telle qu'un Bannes, ou un Alvares (auteurs d'ailleurs fort profonds) ont enseignée. » (GP VI, pp. 128-129). En effet, Leibniz lie la question de la prémotion à celle de la prescience, car des auteurs comme Banez ou Alvarez insistaient sur la prédétermination de la cause seconde après avoir maintenu la cause première dans l'indétermination ; en sorte qu'ils devaient faire intervenir Dieu comme une deuxième fois, alors que l'inclination à agir et les moyens suffisants de la délibération avaient été donnés dès le départ. C'est pourquoi Leibniz explique que la prédétermination s'entend de la causalité divine, plutôt que d'un concours borné, aux causes secondes. La prescience a lieu dans la science de vision, dans la considération par l'entendement divin des Essences possibles. Mais la prescience des actions contingentes dans la science de simple intelligence s'accompagne d'un concours, sans qu'il soit pour autant besoin de supposer une troisième science spéciale, la science moyenne des Molinistes qui croient sauver par là la liberté de la prédétermination. Les deux partis se sont ainsi divisés au sujet du même problème de la compatibilité de la prescience avec la liberté. Les Thomistes ont cru qu'il fallait ajouter une prémotion ou prédisposition physique à l'acte par un concours divin dans les causes secondes, et les Molinistes ont cru qu'il fallait plutôt supprimer toute prédétermination et créer un mode spécial de prescience divine pour les futurs contingents ou pour les futurs conditionnés.

Cette « science moyenne » repose sur le fait qu'il peut y avoir des situations de pure indifférence d'équilibre ou de pure contingence. Or, cette idée d'une liberté sans raison prévalente, sans raison déterminante ou inclinante contredit directement l'axiome de la raison suffisante. C'est la raison principale du rejet de la thèse Moliniste par Leibniz. La suite du texte donne une description ironique des efforts fournis par les tenants de l'indéterminationnisme : « §48. Par cette fausse idée d'une indifférence d'équilibre, les Molinistes ont été fort embarrassés. On leur demandoit non seulement comment il étoit possible de connoître à quoy se détermineroit une cause absolument indéterminée, mais aussi comment il étoit possible qu'il en résultât enfin une détermination, dont il n'y a aucune source: car de dire avec Molina, que *c'est le privilege de la cause libre*, ce n'est rien dire, c'est luy donner le privilege d'être chimerique. C'est un plaisir de voir comment ils se tourmentent pour sortir d'un labyrinthe, où il n'y a absolument aucune issue. Quelques uns enseignent qu'avant

que la volonté se détermine *formellement*, il faut qu'elle se détermine *virtuellement* pour sortir de son état d'équilibre; et le Pere Louis de Dole, dans son livre *du Concours de Dieu*, cite des Molinistes, qui tachent de se sauver par ce moyen: car ils sont contraints d'avouer qu'il faut que la cause soit disposée à agir. Mais ils n'y gagnent rien, ils ne font qu'éloigner la difficulté: car on leur demandera tout de même, comment la cause libre vient à se déterminer virtuellement. Ils ne sortiront donc jamais d'affaire, sans avouer qu'il y a une prédétermination dans l'état précédent de la creature libre, qui l'incline à se déterminer. » (GP VI, p. 128). Ce que Leibniz dénonce plus que tout ici, c'est le faux fuyant du jargon de l'Ecole qui masque la difficulté au lieu de la résoudre, ou qui n'emploie que des raisonnements « ad hoc » pour les résoudre, en ne faisant que déplacer la difficulté. Pour éviter d'employer une détermination « physique », les Molinistes inventent une détermination « virtuelle » ; mais ce qui détermine cette détermination doit bien relever d'une véritable détermination ; de sorte que cette causalité ne peut que s'inscrire dans une prédétermination (dont Leibniz ne dit pas qu'elle est physique, mais qui doit être réelle).

Mais Molina va plus loin encore, en laissant supposer que la prescience de l'acte futur contingent (conditionnel ou non) repose sur la liberté d'absolue indifférence de l'homme, comme si Dieu ne donnait aucune motion déterminante ou inclinante à l'homme dans cette situation. Or une prescience, fondée sur l'indifférence absolue ou absolument indéterminée, n'est pas possible aux yeux des Thomistes et des Augustiniens. C'est pourquoi Leibniz semble avoir choisi ce dernier parti pour réfuter une liberté qui détruirait le principe selon lequel nous ne voulons rien, ni ne faisons rien, sans qu'il y ait une raison suffisante ou du moins déterminante à ce choix ou à cet acte.

Nous trouvons dans les premiers textes de Leibniz un usage du principe de raison pour « détruire » la science moyenne de Fonseca et de Molina, comme par exemple dans le *Von der Allmacht*<sup>184</sup>, mais également, de façon explicite, dans le traité *De scientia media*. Dans ce

---

<sup>184</sup> Nous donnons notre traduction de la conclusion de ce texte de 1671 qui est l'une des critiques les plus virulentes contre la *science moyenne* : « § 19. D'autres s'efforcent, sous prétexte du libre-arbitre humain, de briser la chaîne adamantine des raisons qui se suivent les unes les autres et de maintenir comme justification de Dieu sa propre nature qui est d'être la première et la dernière raison de toutes choses. A cause de cela, bien que les gens en général distordent et falsifient également leurs sentiments à propos des lubies déraisonnables des philosophes, ils considèrent que celui qui a assez de libre-arbitre peut faire ce qu'il veut et veut ce qui lui semble bon. Pourtant ces honnêtes gens qui ont compris qu'une chaîne composée de raisons qu'ils ne peuvent pas envelopper en découle également (la volonté se détermine en effet selon le bien apparent, et pourtant une telle volonté enveloppe d'autres circonstances, comme un effet enveloppe sa raison pleine) ont impliqué toutes les forces de leur sentiment pour annuler une explication naturelle qu'ils auraient pu tirer de leurs sentiments. Cela ils l'ont obtenu par leurs élèves, et ils pensent maintenant aux miracles, de la même façon qu'ils croient avoir aidé à la justification de Dieu. Conformément à cela, ils disent que le libre-arbitre est une certaine force d'un créateur doué de raison. Ils l'appellent maintenant "indifférence pure", lui donnent noms, titre et distinctions extraordinaires, et agitent d'innombrables lubies et autres merveilles philosophiques, comme on peut facilement en juger d'après ce que l'on vient de voir. Mais, parce que la chaîne des raisons a été ainsi rompue, ils ne savent plus comment ils doivent expliquer l'omniscience de Dieu qui repose sur cette chaîne, dont Dieu est la raison première ("L'Être par soi, par lequel sont toutes choses", comme ils l'enseignent eux-mêmes). Par exemple, lorsque Ebyatar [1 Sam. 30, 7-10] prophétise, sous l'inspiration divine, à David que si Saül venait à çiqlag [Kaegila/Ceila], les habitants le livreraient aux assiégeants, ils ne savent plus comment cela se fait, c'est-à-dire, comment Dieu a toujours pu en savoir davantage à propos de ce que les habitants de çiqlag aurait fait autrefois, alors que leur libre-arbitre a réalisé une chose parfaitement indifférente, liée à aucune raison, dont Dieu n'a pas pu avoir la moindre connaissance (et Dieu même aurait-il contemplé justement toutes les circonstances, que les hommes auraient pris soin, et cela immanquablement, de recourir au libre-arbitre), et comment Dieu a pu savoir

dernier opuscule, Leibniz montre en réalité le caractère redondant et inutile d'une science moyenne, et reprend ainsi l'argumentaire des Prédéterminateurs contre les Molinistes. Or, si les Molinistes reconnaissent que Dieu ne peut pas savoir, par la science de simple intelligence, les raisons déterminantes de l'acte, même contingent, il est alors en contradiction avec les deux grands principes du raisonnement, le principe de contradiction (pour la violation de la nature de la certitude objective) et le principe de raison (pour l'introduction de l'indétermination dans la science divine et dans la volonté). C'est pourquoi le texte de Leibniz (comme celui de la *Conversation avec Sténon*, où Leibniz reprenait à la même époque les thèses Thomistes) s'ouvre sur la formulation du principe de raison : « Ce principe suprême : *Rien n'est sans raison*, met fin à la plupart des controverses de métaphysique. Une chose, en effet, ne semble pas pouvoir être niée par les Scolastiques, c'est qu'il ne peut rien se faire sans que Dieu, s'il le voulait, puisse rendre raison du fait qu'il a été fait plutôt que non. Qui plus est, même à propos des futurs conditionnés, au sujet desquels Molina et Fonseca ont introduit la Science Moyenne, on peut dire la même chose. Dieu sait ce que l'enfant aurait été, s'il était devenu jeune homme, mais même de cette science qu'il a, il pourrait, s'il le voulait, rendre raison et convaincre quelqu'un qui a des doutes, étant donné qu'un homme aussi peut le faire imparfaitement. La science de Dieu ne consiste donc pas dans une certaine vision, qui est imparfaite et a posteriori, mais dans une connaissance de la cause, et a priori. Supposons donc que Pierre soit placé dans certaines circonstances, avec un certain secours de la Grâce, et que Dieu me permette de lui demander ce que fera Pierre dans cet état. Je ne doute pas que Dieu puisse donner une réponse certaine et infaillible, bien que je m'étonne que certains

---

avec certitude de quel côté aurait penché la balance de leur libre-arbitre. Mais maintenant, ils se demandent comment Dieu a été dans l'obligation de faire plus que de découvrir ce mystère : sa toute-puissance, par laquelle il connaît tout ce qu'il a créé, n'a pas pu l'aider ici, alors qu'il abandonne sa propre nature déliée du libre-arbitre et qu'il n'a pas eu le moindre effet sur ce type de liberté, comme ils le croient, par laquelle l'inclination a été causée. Et Dieu tient aussi son Infinité et sa Présence totale de ce que les choses futures dépendent, pour ainsi dire, actuellement de lui, qu'en l'occurrence, sans Dieu rien n'est possible. Donc la question n'était pas ce qu'il pouvait arriver dans le futur, mais bien ce qu'il serait arrivé si Saül était venu et si David était resté, quoique ni David n'est resté, ni Saül n'est venu. Et là l'esprit incomparable de deux Espagnols, Fonseca et Molina, est venu en aide, à bon droit, à l'omniscience indigente de Dieu, et il a permis au genre humain de savoir par une science sûre que Dieu a mélangé à toutes consécutives des choses du libre-arbitre - et je crois que cette science a été nommée au ciel " science moyenne ". De plus cet esprit n'a rien découvert,

“ et le reste, les Parques en interdisent

la connaissance à Helenus, et la Saturnienne Junon défend qu'on en parle” (*Enéide*, Livre III, v. 379-380).

Comme les hommes se montrent aveugles ! On a célébré cette science comme une grande subtilité, une invention extraordinaire, un chef-d'œuvre de l'entendement humain, dont on ne comprend rien d'autre que le son du mot même. La difficulté se tient là : comment en arriver à une telle prévision à partir des attributs divins, et spécialement de cet attribut principal que l'on tire de notre entendement, à savoir que Dieu est la première raison de toutes choses ; ceci n'a pas été montré (comment donc le démontrer de toute éternité si l'explication du libre-arbitre demeure controversée ; en revanche si le libre-arbitre est ramené à sa raison, c'est-à-dire le bien apparent par lequel il possède les circonstances et les objets qui se présentent à lui, alors la preuve sera à la vérité exacte, parce que Dieu connaît les circonstances qui ont incliné la pensée des habitants de çiqtag, parce que Dieu connaît immanquablement à partir de la situation présente ce qu'il a créé - exactement comme un maître d'arithmétique qui a à multiplier 4 avec 8 et à diviser le produit par 2, et qui en arrive au résultat de 16, peut savoir que s'il place dans un autre ordre ces nombres, et multiplie 8 par 2 et divise le produit par 4, il arrivera à 4 - à la seule différence près que Dieu considère à la fois toutes les transformations possibles et leurs innombrables consécutives, alors que le maître de calcul doit prendre de son temps pour chaque opération), mais, au lieu de la science d'une telle matière, dont personne ne doute, ils ont seulement donné ce nouveau nom de " science moyenne ", et ils s'opposent sur ce sujet, comme s'ils voulaient renier l'omniscience de Dieu ou le libre-arbitre de l'homme : Dieu *fulmine*. »

Scolastiques aient osé douter de cette chose. Supposons donc que Dieu réponde que Pierre rejettera la Grâce. Je demande, en outre, si Dieu peut rendre compte de ce jugement qu'il prononce, d'une manière telle qu'il puisse me communiquer à moi aussi la science de cet événement. Si nous disons que Dieu ne le peut pas, sa science sera imparfaite. Si nous disons que Dieu le peut, la science moyenne sera manifestement ruinée.

Selon les vrais philosophes et saint Augustin, la raison pour laquelle Dieu sait les actions des choses, passées ou futures, nécessaires ou libres, absolues ou conditionnées, est la connaissance parfaite de la nature de ces mêmes choses [voir Augustin : *De civitate Dei*, XI, 21, in *Opera omnia*, Lyon 1664, Tom. 5, p. 358 sq.], comme le géomètre sait ce qui peut être fait avec le compas et la règle dans un cas proposé, ou ce que serait l'effet d'une machine donnée, si elle était appliquée à des choses et à des forces données. » (-nous soulignons- Traduction de Jacques Bouveresse dans son article « *Leibniz et le problème de la "science moyenne"* », pp. 99-127, trad. pp. 110-111).<sup>185</sup> Le nerf de l'argumentation est que l'on réduit la perfection de la science divine en supposant que Dieu ne connaît pas ou ne peut pas donner une raison du choix fait par la créature dans une situation de pure indifférence. Nous ne pouvons pas être véritablement libres si Dieu manque lui-même de perfection. Cette supposition est donc absurde, parce que le cas d'une pure indifférence est absurde ou sans raison.

Cependant, la présentation des thèses Molinistes dans les dernières œuvres de Leibniz semble être plus nuancée, et, comme nous l'avons montré, l'assimilation des thèses des Prédéterminateurs aux Fatalistes comme Bradwardine et Wicleff a forcé Leibniz à trouver une position intermédiaire. Ainsi dans les *Essais de Théodicée*, Leibniz donne un sens presque acceptable au propos de Molina qu'il résume fidèlement en ces termes : « §40. [Molina] Il<sup>186</sup>

<sup>185</sup> OCC.046- *Scientia media* (Novembre 1677) : « Principium illud summum: nihil esse sine ratione, plerasque Metaphysicae controversias finit. Illud enim videtur negari non posse a 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 introducere Fonseca et Molina, idem dici potest. Scit Deus quid infans fuisset facturus si adolevisset, sed et scientiae hujus suae si vellet rationem reddere posset, et convincere dubitatem; cum id homo quoque aliquis imperfecte possit. Non ergo in quadam Visione consistit Dei scientia, quae imperfecta est et a posteriori; sed in cognitione causae, et a priori. Ponamus Petrum in certis quibusdam circumstantiis constitui, cum certo quodam gratiae auxilio; et Deum mihi permittere ut a se quaeram, quid facturus sit Petrus in hoc statu. Non dubito quin Deus respondere possit aliquid certum et infallibile, quanquam aliquos Scholasticos ea de re dubitare ausos mirer. Ponamus ergo Deum respondere, quod Petrus gratiam sit rejecturus. Quaero porro an Deus hujus sui pronuntiati rationem reddere possit, ita ut me quoque possit reddere scientem hujus eventus. Si dicimus id Deum non posse imperfecta erit ejus scientia, si dicimus Deum id posse, manifesto eversa erit scientia media. Secundum veros Philosophos et S. Augustinum, ratio cur Deus sciat rerum actiones necessarias vel liberas, absolutas, vel conditionatas, est perfecta naturae [ipsarum] cognitio, quemadmodum Geometra novit quid per circulum et regulam in aliquo casu proposito possit praestari; vel quis futurus sit datae alicujus machinae effectus, si datis rebus ac viribus applicetur. » (...) (AK, VI, 4, N.261, p. 1374, -nous soulignons-).

<sup>186</sup> Leibniz fait le résumé du passage suivant du *De concordia* de Molina (1588) : « p. 227 : « Triplicem scientiam oportet distinguamus in Deo, nisi periculose in concilianda libertate arbitrii nostri et contingentia rerum cum divina praescientia hallucinari velimus. Unam mere naturalem, quae proinde nulla ratione potuit esse aliter in Deo, per qua mea cognovit ad quae divina potentia sive immediate sive interventu causarum secundarum esse extendit, tum quoad naturas singulorum et complexiones eorum necessarias, tum etiam quoad contingentes, non quidem quod futurae essent, vel non essent determinate, sed quod indifferenter esse et non esse possent, quod eis necessario competit, atque adeo sub scientiam Dei naturalem etiam cadit. Aliam mere liberam, qua Deus post liberum actum suae voluntatis absque hypothesi et conditione aliqua cognovit absolute et determinate ex complexionibus omnibus contingentibus, quatenus re ipsa essent futurae, quae non item. Tertiam denique MEDIAM scientiam, quae ex altissima et inscrutabili comprehensione cujusque liberi arbitrii in sua essentia

considere qu'il y a trois objets de la science divine, les possibles, les evenemens actuels, et les evenemens conditionnels qui arriveroient en consequence d'une certaine condition, si elle étoit reduite en acte. La science des possibilités est ce qui s'appelle la science de simple intelligence; celle des evenemens qui arrivent actuellement dans la suite de l'Univers, est appellée la science de Vision. Et comme il y a une espece de milieu entre le simple possible, et l'evenement pur et absolu, savoir l'evenement conditionnel, on pourra dire aussi, selon Molina, qu'il y a une science moyenne entre celle de la vision et celle de l'intelligence. On en apporte le fameux exemple<sup>187</sup> de David qui demande à l'Oracle divin, si les habitans de la ville de Kegila, où il avoit dessein de se renfermer, le livreroient à Saul, en cas que Saul assiegeat la ville: Dieu repondit qu'ouy, et là dessus David prit un autre parti. Or quelques defenseurs de cette science considerent, que Dieu prevoyant ce que les hommes feroient librement, en cas qu'ils fussent mis en telles ou telles circonstances, et sachant qu'ils useroient mal de leur libre arbitre, il decerne de leur refuser des graces et des circonstances favorables; et il le peut decerner justement, puisque aussi bien ces circonstances et ces aides ne leur auroient de rien servi. Mais Molina se contente d'y trouver en general une raison des decrets de Dieu, fondée sur ce que la Creature libre feroit en telles ou telles circonstances. »

Cette dernière formule montre que Leibniz a tendance à voir, dans la position de Molina, un effort d'adoucissement ou de compromis, dans la mesure où ce dernier reconnaît que Dieu connaît les « raisons » des actes contingents. C'est le point essentiel pour Leibniz. Le Molinisme est acceptable, et même « revenant », s'il parvient à formuler la prescience divine dans un fondement rationnel. D'ailleurs, entendue ainsi, la doctrine de Molina peut s'accorder avec celle des Pères : « [§41] Quelques anciens, dont S. Augustin et ses premiers disciples n'ont pas été contens, paroissent avoir eu des pensées assés approchantes de celles de Molina ». Peut-être que Leibniz pense aux Pélagiens. Mais il ne formule pas directement cette accusation, et donne donc l'impression qu'il pourrait y avoir eu un fondement ancien à la doctrine Moliniste.

Pourtant, il présente à la suite de ce passage les arguments des Prédéterminateurs. Le fond du problème reste la capacité de trouver des raisons de la pure indifférence ou de la pure indétermination. Or, Thomas d'Aquin, Scot et toute l'Ecole dénoncent l'impossibilité d'une prescience divine fondée sur la contingence, à moins qu'elle ne soit préordonnée ou

---

intuitus est, quid pro sua innata libertate, si in hoc, vel in illo, vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset, cum tamen posset, si vellet, facere re ipsa oppositum, ut ex dictis disput. 47 et 48 manifestum est. (...) Dicendum ergo est partim habere conditionem scientiae naturalis, quatenus praevenit actum liberum voluntatis divinae, neque in potestate Dei fuit aliud scire, partim habere conditionem scientiae liberae, quatenus quod sit unius potius partis quam alterius, habet ex eo quod liberum arbitrium, ex hypothesi quod crearetur in uno aut altero ordine rerum, esset potius facturum unum quam aliud ; cum utrumvis indifferenter posset facere. » (-nous soulignons-)

<sup>187</sup> L'exemple de ce futur conditionné se trouve développé en plusieurs passages de la *Concordia*, mais il est approfondi par rapport à la science moyenne dans le passage qui vient après l'extrait que nous avons donné précédemment : « (...) [Membrum II. p. 249] : Etenim descensus Saulis in Ceilam ad Davidem capiendum ac interficiendum si David in Ceila maneret, peccatum erat lethale Saulis ; traditio item Davidis innocentis, a quo viri Ceilae tantum beneficium acceperant, similiter videbatur lethale eorum peccatum : denique peccata in quae justii lapsuri erant, nisi morte praepererentur, lethalia etiam erant : quae proinde omnia Deus praefiniri non potuit, neque ad ea efficaciter movere et determinare arbitrium creatum, ut in talibus et ex talibus et ex talibus praefinitionibus certo scire posset ea futura : sed illa erat certitudo scientiae mediae circa peccata, ex hypothesi quod conditiones illae implerentur. » (-nous soulignons-)

prédéterminée dans l'entendement divin. Au même paragraphe (§.41sq. des *Essais de Théodicée*), Leibniz poursuit l'argumentation de cette manière : « Les Thomistes et ceux qui s'appellent disciples de S. Augustin (mais que leurs adversaires appellent Jansenistes) combattent cette doctrine philosophiquement et theologiquement. Quelques uns pretendent que la science moyenne doit être comprise dans la science de simple intelligence. Mais la principale objection va contre le fondement de cette science. Car quel fondement peut avoir Dieu de voir ce que feroient les Kegilites ? Un simple acte contingent et libre n'a rien en soy qui puisse donner un principe de certitude, si ce n'est qu'on le considere comme predeterminé par les decrets de Dieu, et par les causes qui en dependent. Donc la difficulté qui se trouve dans les actions libres actuelles, se trouvera aussi dans les actions libres conditionnelles, c'est à dire, Dieu ne les connoitra que sous la condition de leur causes et de ses decrets, qui sont les premieres causes des choses: Et on ne pourra pas les en detacher pour connoitre un evenement contingent, d'une maniere qui soit independante de la connoissance des causes. Donc il faudroit tout reduire à la predetermination des decrets de Dieu, donc cette science moyenne (dira-t-on) ne remediera à rien. Les Theologiens qui professent d'être attachés à S. Augustin, pretendent aussi que le procedé des Molinistes feroit trouver la source de la grace de Dieu dans les bonnes qualités de l'homme, ce qu'ils jugent contraire à l'honneur de Dieu et à la doctrine de S. Paul. » (ibid.). Le dernier argument évoqué ici relève des Jansénistes et trahit une accusation de Pélagianisme contre les Molinistes qui supprimeraient en quelque sorte la Grâce, pour faire reposer le Salut sur le mérite et la seule volonté, sans le secours d'une Grâce ou d'un concours divin.

Mais ces critiques sont exagérées des deux côtés et ne permettent pas de résoudre le problème central de la « certitude objective » des futurs contingents dans l'entendement divin. C'est pourquoi Leibniz va se placer sur le plan de la considération des notions complètes et des mondes possibles, sur le plan du système de l'harmonie et de la convenance, pour accorder ces deux lectures et pour sauver ce qu'il y a de vrai dans les deux partis en leur donnant un « bon sens », comme il l'avait fait pour Chrysippe et les Stoïciens modérés. La solution de Leibniz reste cependant inspirée des Thomistes et des Augustiniens, mais débarrassée de l'inconvénient du concours prévenant et de la prémotion physique des Nouveaux Thomistes. Voici les paroles de Leibniz au [§42.] : « Il suffira que j'explique comment je conçois qu'il y a du vray de deux côtés. Pour cet effect, je viens à mon principe d'une infinité de mondes possibles, représentés dans la region des verités eternelles, c'est à dire dans l'objet de l'intelligence divine, où il faut que tous les futurs conditionnels soyent compris. Car le cas du Siege de Kegila est la partie d'un monde possible, qui ne differe du nostre qu'en tout ce qui a liaison avec cette hypothese, et l'idée de ce monde possible represente ce qui arriveroit en ce cas. Donc nous avons un principe de la science certaine des contingens futurs, soit qu'ils arrivent actuellement, soit qu'ils doivent arriver dans un certain cas. Car dans la region des possibles, ils sont représentés tels qu'ils sont, c'est à dire contingens libres. Ce n'est donc pas la prescience des futurs contingens, ny le fondement de la certitude de cette prescience, qui nous doit embarrasser, ou qui puisse faire prejudice à la liberté. Et quand il seroit vray et possible que les futurs contingens qui consistent dans les actions libres des creatures raisonnables, fussent entierement independans des decrets de Dieu

et des causes externes, il y auroit moyen de les prévoir: car Dieu les verroit tels qu'ils sont dans la région des possibles, avant qu'il decernerait de les admettre à l'existence. »

En résumé, Leibniz reconnaît la parfaite science divine, c'est-à-dire la connaissance en soi, a priori et par raison des futurs contingents en Dieu. Mais il fait des concessions aux deux partis, qu'il résume ainsi au [§43] : « Mais si la prescience de Dieu n'a rien de commun avec la dépendance ou l'indépendance de nos actions libres, il n'en est pas de même de la préordination de Dieu, de ses décrets, et de la suite des causes que je crois toujours contribuer à la détermination de la volonté. Et si je suis pour les Molinistes dans le premier point, je suis pour les Predetermineurs dans le second, mais en observant toujours que la prédétermination ne soit point nécessitante. En un mot, je suis d'opinion que la volonté est toujours plus inclinée au parti qu'elle prend, mais qu'elle n'est jamais dans la nécessité de le prendre. Il est certain qu'elle prendra ce parti, mais il n'est point nécessaire qu'elle le prenne. C'est à l'imitation de ce fameux dicton : *Astra inclinant, non necessitant*; quoiqu'icy le cas ne soit pas tout à fait semblable. » (GP VI, pp. 125-126).

Leibniz a pu trouver ce compromis grâce à des définitions claires et par un point de vue qui intègre les avantages des deux systèmes. Pour lui, la solution du problème de la prescience vient de la considération des séries possibles. En effet, la prescience et la détermination physique ne détruisent pas la liberté ni la contingence parce qu'elles ont lieu dans l'entendement divin, ou dans la « région » des possibles (pour reprendre l'image augustinienne qui lui est chère, des demeures de la mémoire et des nombres – qui sont comme les essences ou les possibles. Quant au problème de la liberté humaine, il se résout à partir du moment où l'on accepte de considérer les suites du principe de raison qui implique que l'agent doit suivre au moins le bien apparent, *sub ratione boni*, quand il délibère, et qu'il y a toujours une cause ou une raison qui le détermine à agir ainsi plutôt qu'autrement.<sup>188</sup> La raison déterminante ne nécessite pas : elle incline la volonté à se déterminer et à agir. C'est pourquoi Leibniz choisit un Thomisme qui intègre la science moyenne dans la considération des possibles en Dieu et qui rattache la prédétermination à la cause première comprise soit du point de vue de la prescience dans la nécessité hypothétique, soit du point de vue de l'inclination de notre tendance. C'est ce qu'il redit au §367 des *Essais de Théodicée* : « Enfin pourveu qu'on se defasse de la chimere de la pleine indifférence, qui ne se sauroit trouver que dans les livres des Philosophes, et sur le papier (car ils n'en sauroient pas même concevoir la notion dans leur testes, ny en faire voir la réalité par aucun exemple dans les choses) on sortira aisement d'un labyrinthe, dont l'esprit humain a été le Dedale malheureux, et qui a causé une infinité de desordres, tant chés les anciens que chés les modernes, jusqu'à porter les hommes à la ridicule erreur du sophisme paresseux, qui ne differe gueres du destin à la

---

<sup>188</sup> Molina essayait de s'appuyer sur Thomas d'Aquin [*Somme Théologique*, Ia secundae, q. 13, art.2] et sur Aristote [livre IV de la *Physique*] pour justifier une parfaite indifférence. On trouve par exemple dans la *Concordia* ce passage où il n'y pas plus de raison d'un côté que de l'autre pour réaliser la fraction de l'eau d'un vase et où l'indifférence est donc parfaite : « Tunc enim si vas omni ex parte fuerit uniforme, et aequalis omnino resistentiae, cum non sit major ratio quare hac parte potius quam illa frangatur necessario vero frangendum sit, ne detur vacuum, profecto qua parte fractio acciderit, dicetur casu et fortuna, ac proinde contingenter fieri »... (SLAOT+SAOT.144-*Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, pp.199-200). La contingence est rapportée à l'indifférence d'équilibre – ce qui est chimérique pour Leibniz.

Turque. Je ne m'étonne pas, si dans le fond les Thomistes et les Jésuites, et même les Molinistes et les Jansenistes, conviennent entre eux sur ce sujet plus qu'on ne croit. Un Thomiste et même un Janseniste sage se contentera de la détermination certaine, sans aller à la nécessité: et si quelcun y va, l'erreur peut-être ne sera que dans le mot. Un Moliniste sage se contentera d'une indifférence opposée à la nécessité, mais qui n'exclura point les inclinations prévalantes. » (GP VI, p. 333).

Enfin pour conclure cette polémique « *De Auxiliis* », nous pourrions reprendre la suggestion de Michael J. Murray dans son article “Leibniz on divine foreknowledge of future contingents and human freedom” (in *Philosophy and Phenomenological Research* 55, pp. 83-84) qui propose trois conditions pour définir la position leibnizienne dans la querelle entre Prédéterminateurs et partisans de la Science Moyenne : “1. Une condition prévolitionnelle, 2. La condition du respect de la raison suffisante et 3. La condition de la spontanéité”.<sup>189</sup>

Si l'établissement de la prescience divine est compatible avec ces trois conditions, alors la liberté est préservée et les perfections divines sont respectées : Thomistes et Molinistes peuvent alors faire cesser la polémique *De auxiliis*.

## I.5. LE DIALOGUE AVEC LES « MODERNES ».

C'est par la tradition chrétienne, pour une bonne part, que les formules du principe de raison ont pu être transmises à la « Modernité ». Leibniz revendique cet héritage, en particulier celui d'Augustin, de Thomas d'Aquin et de Luther. Mais il met lui-même en dialogue cette tradition avec la Modernité, et, à la façon de Melancthon, il tente de transposer la Réforme Chrétienne dans la Réforme de la philosophie des modernes, et en particulier dans les Sciences. Mais l'originalité de la Réforme leibnizienne des sciences, c'est qu'elle s'apparente parfois plutôt à une « Contre-Réforme » ! En effet, la Réforme philippo-ramiste semble ramenée sur le plan logique à un *Aristoteles emendatus*, pourrions-nous dire, et il en va de même pour la Réforme cartésienne et spinoziste de la mécanique sur le plan des sciences physiques et cognitives. Leibniz, après avoir été séduit par les philosophies « corpusculaires » (pour reprendre la formule de Boyle<sup>190</sup>), après avoir été mécaniste, retourne

<sup>189</sup> « An adequate solution to this problem must provide a) for the prevolitionality of divine knowledge of subjunctive conditionals of human freedom, with the Jesuits, b) for free acts having some sufficient reason in the antecedent circumstances, with the Dominicans, and c) for sufficient reasons being of a sort that do not violate the spontaneity, and thus the freedom, of the creature as the Dominican account does. Thus we can expect that Leibniz's own view will satisfy the following three conditions : 1. *The Prevolitional Condition*: The subjunctive conditionals of human freedom known by God must have their truth value prior to any free decree of God, i. e. be known prevolitionallly. 2. *The Sufficient Reason Condition* : There must be a sufficient reason which explains why a subjunctive conditional of human freedom has the truth value it does, or, alternatively, why a complete individual concept has the related property instead of its negation. 3. *The Spontaneity Condition*: This Sufficient reason must be such that it allows for the action of the individual to be spontaneous, i.e. it must not consist of a divine predetermination via efficacious concurrence or external causes, –nous soulignons- ;»

<sup>190</sup> *Confessio naturae contra Atheistas* : « Pars I. Quod ratio phaenomenorum corporalium reddi non possit, sine incorporeo principio, id est Deo. (...) Ac principio hodiernis philosophis, Democriti et Epicuri resuscitatoribus, quos Robertus de Boyle *corpusculares* non inepte appellat, ut Galilaeo, Bacono, Gassendo, Cartesio, Hobbesio, Digbaeo facile condescendendo assensus sum, in reddendis corporalium Phaenomenorum rationibus neque ad Deum, neque aliam quamcumque rem, formamque aut qualitatem incorporealem sine necessitate confugiendum esse, (*Nec Deus intersit, nisi dignus vindice nodus incidit*) sed omnia quoad ejus fieri possit, ex natura

aux formes substantielles, rétablit les causes finales et développe finalement une science nouvelle fondée sur la Dynamique. Si Leibniz reconnaît aisément sa dette envers Kepler, Bacon, Galilée ou Hobbes, il répugne à le faire pour Descartes et Spinoza. Les projets scientifiques de jeunesse de Leibniz portent la marque des *Elementa* de Hobbes, comme nous le verrons, mais aussi du *Novum Organon* de Bacon, des *Harmonices* de Kepler, et de *l'Encyclopaedia* d'Alsted. C'est dans ces œuvres que nous croisons des anticipations du principe de raison. La lecture de Descartes et de Spinoza semble n'avoir joué une influence décisive que dans un deuxième temps, avant que Leibniz, au tournant des années 1677-1678, n'entame sa propre Réforme.

Le dialogue de Leibniz avec la science moderne ne se fait pourtant pas sans croiser les sciences de l'Antiquité. Nous avons vu comment Leibniz s'est servi d'Aristote pour édifier une nouvelle logique de *l'ars inventionis*, et comment il lui a permis de reformuler, de façon logique, le principe de raison en « *praedicatum inest subjecto* ». Or, Leibniz se réfère de la même façon à Archimède qu'à Aristote, c'est-à-dire à la façon d'une caution ou d'une autorité. En effet, Leibniz a trouvé chez Euclide et Proclus les grands principes de la démonstration logique et mathématique ; mais pour donner plus d'assise à l'usage du principe de raison dans le domaine des démonstrations physiques, il cite Archimède comme caution. Ce dernier n'utilise pas la formule du principe de raison dans son oeuvre, tout comme Aristote n'utilisait pas explicitement la formule « *Praedicatum inest subjecto* ». Mais la fécondité de la démarche d'Archimède dans son *Hydrostatique*, ainsi que dans l'application de la géométrie et de l'arithmétique à la physique a conduit Leibniz à vouloir adopter le même style démonstratif pour son axiomatique. L'axiome de la raison suffisante étant le second principe du « raisonnement » leibnizien, et celui qui était dévolu au champ de la contingence et des vérités de fait et des phénomènes physiques et moraux,<sup>191</sup> Leibniz a jugé qu'il fallait lui donner la même rigueur que dans les démonstrations de philosophie naturelle d'Archimède. Il ne faut donc pas chercher un contenu similaire entre les principes d'Archimède et ceux de Leibniz, mais plutôt une « démarche » semblable. Archimède n'est pas une source du principe, mais son « corollaire » dans la démonstration. De plus, l'axiome de Leibniz est rapproché non pas directement d'un « axiome » d'Archimède, mais d'un de ses « postulats », c'est-à-dire d'une proposition de « Demande » que le géomètre veut qu'on lui accorde au début de sa démonstration. Enfin, le rapprochement effectué par Leibniz entre son principe et celui d'Archimède emprunte une image qui est commune aux deux auteurs, celle de la « balance ». Leibniz compare le raisonnement à un calcul du « poids » de chaque argument et parle ainsi de la « balance des raisons ». Il est donc naturel que la « statique » (la science de la

---

corporis, primisque ejus qualitibus, Magnitudine, Figura et Motu deducenda esse. » (-nous soulignons-, GP IV, pp.105-106).

<sup>191</sup> Dans sa *lettre à Antonio Alberti* [Amable des Toureils], Leibniz utilise ce principe d'Archimède pour introduire les démonstrations en morale et en politique, dans le domaine de la liberté et de la contingence. Voici ses termes : « Or comme le principe de la contradiction est celui de la nécessité, et ~~celuy~~ le principe de la raison à rendre est celui de la contingence, il me semble qu'on ne doit pas en excepter la liberté. Archimède prend pour accordé qu'une balance ne penchera pas d'un côté plus que de l'autre lorsque tout est égal de part et d'autre ; [et tous ceux qui] et de même tous ceux qui raisonnent en morale et en politique, pour deviner quelque chose / [f° 75r°] sur les actions humaines se servent >tacitement< de ce même fondement qu'il y a tousjours une raison >ou cause< qui incline la volonté. » (OCC.123- AK. II, 2, N. 74. *Lettre de Leibniz à Antonio Alberti* (mi-novembre jusqu'à avant le 8 décembre 1689) ou Robinet, *Iter Italicum*, p. 150-153 ou LH IV, 3, 5, Bl. 74-77, pp. 300-303).

« statera » ou de la balance) soit choisie comme un « exemple » d'application physique du principe de raison.

Leibniz développe ainsi, à partir de 1682, la référence à Archimède pour justifier l'usage « géométrique » du principe de raison dans les sciences « mécaniques », mais sans réduire le principe de raison à un principe purement mécanique. Il s'agit de fonder en quelque sorte métaphysiquement les sciences physiques et de leur donner un fondement quasi conceptuel. C'est en cela que les postulats dont se sert Archimède reviennent à introduire une métaphysique géométrique et démonstrative dans les sciences les plus contingentes. Le *Traité des Equipondérants* d'Archimède est le premier<sup>192</sup> ou presque à utiliser cette méthode. C'est pourquoi il sert de modèle à Leibniz qui veut appliquer la même méthode aux autres sciences. Leibniz cite ainsi l'un des premiers postulats du *De Aequiponderantibus* en ces termes : « Et le corollaire ou plutôt l'exemple en est le postulat d'Archimède, au début *des Equilibres* : les bras d'une balance et les poids déposés de part et d'autre étant égaux, tout sera en équilibre. »<sup>193</sup> (TLM, op. cit., *Principes logico-métaphysiques*, traduction de M. Fichant, pp. 459-460). Cet usage des lois de l'équilibre préfigure ce qui permettra à Leibniz de penser les lois du mouvement selon la composition des forces et la « Dynamique ».<sup>194</sup> C'est par ce dialogue avec les « Anciens » et avec les méthodes scientifiques de l'antiquité que Leibniz a pu faire progresser et parfois réformer les principes de la mécanique moderne, et de la philosophie en général.<sup>195</sup>

---

<sup>192</sup> C'est ce que pense Leibniz dans la préface prévue à ses *Eléments des vérités éternelles* de 1682 : « Primus quantum nobis constet Geometriam ad res physicas transtulit Archimedes, cujus libellum *De aequiponderantibus...* » (AK VI, 4, N.113, p. 446).

<sup>193</sup> Nous trouvons cette première « Demande » dans l'édition des *Oeuvres* d'Archimède : « Pondera, quae ex aequalibus longitudinibus suspensa aequilibratam servant, aequalia. » / « 1°. Des graves égaux suspendus à des longueurs égales sont en équilibre. » Toutes les autres propositions de *l'Équilibre des plans* découlent de cette demande.

<sup>194</sup> Leibniz suppose en tout cas une telle conséquence dans sa polémique avec Clarke, supposant qu'en supprimant le principe de raison, on se privait d'un moyen de parvenir aux démonstrations de « dynamique ». Voici ses termes : « MAIS pour passer de la Mathématique à la Physique, il faut encore un autre Principe, comme j'ai remarqué dans ma *Théodicée*, c'est le principe du besoin d'une Raison suffisante ; c'est que rien n'arrive sans qu'il y ait une raison pourquoi cela soit ainsi plutôt qu'autrement. C'est pourquoi Archimède dans son livre *De l'équilibre*, a été obligé d'employer un cas particulier du grand principe de la Raison suffisante ; il prend pour accordé, que s'il y a une balance où tout soit de même de part et d'autre, et si l'on suspend aussi des poids égaux de part et d'autre aux deux extrémités de cette balance, le tout demeurera en repos. C'est parce qu'il n'y a aucune raison pourquoi un côté descende plus que l'autre. Or par ce principe seul, savoir : qu'il faut qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi les choses sont ainsi et pas autrement, se démontrent, la Divinité, et tout le reste de la Métaphysique ou de la Théologie naturelle, et même en quelque façon, les principes Physiques indépendants de la Mathématique, c'est-à-dire les Principes Dynamiques ou de la Force. » (-nous soulignons-OCC.217- *Second Ecrit de Leibniz à Clarke*, Fin novembre 1715 Edition établie par A. Robinet aux PUF, p. 36).

<sup>195</sup> Leibniz parle parfois avec Boyle des « philosophies corpusculaires », mais sinon il parle des « philosophes » en général, sous-entendant par là les philosophes qui s'occupent de physique (« philosophie naturelle ») ; parfois Leibniz parle des Modernes comme des critiques de la scolastique aristotélicienne (comme Pomponazzi SLAOT.126 ou comme Patrizzi, qui écrit une « *nova philosophia* »- voir SLAOT.142). Mais Leibniz désigne clairement ceux qu'il nomme les « fondateurs », une liste des « fondateurs » de cette « philosophie moderne » : « Les fondateurs de la philosophie moderne sont Bacon, Galilei, Kepler, Gassendi et des Cartes. Le Chancelier Bacon fait des belles reflexions sur toute sorte de doctrines et s'attache principalement à faciliter les experiences. Galilei a commencé la science du mouvement et a embelli l'Astronomie particulièrement dans l'Hypothese de Copernic. Et on luy peut joindre Kepler dont les suivans ont fort profité. Gassendi a ressuscité les sentimens de Démocrite et d'Epicure, que des Cartes a corrigés en y joignant quelques opinions d'Aristote (touchant le plein et

## I.5.1. La réforme des sciences : du projet d'*Encyclopédie* à la réforme du mécanisme.

### I.5.1.1. La réception et la réforme du projet d'*Encyclopédie*.

L'un des projets les plus anciens et les plus constants de Leibniz est d'écrire une encyclopédie de tous les savoirs dont le fondement serait les éléments d'une « Spécieuse universelle ».<sup>196</sup> Ce projet trouve ses racines dans les lectures de jeunesse et dans sa passion pour les « Tables » et les « Tableaux »<sup>197</sup> des différents manuels récapitulant les savoirs par dichotomies, arbres ou catégories. Ces connaissances distinguées, classées, divisées, subdivisées ont fourni la matière à Leibniz pour penser la réforme des sciences et de leurs méthodes d'invention. Au lieu d'isoler les savoirs, il faut, pour Leibniz, les mettre en rapport et trouver les principes et les propositions qui les réunissent. A la façon de l'arbre généalogique dont nous parlions dans notre introduction, les sciences ont toutes, malgré leurs innombrables ramifications, un même tronc, un ancêtre commun. Or, l'étude du langage, des signes et des termes (complexes ou incomplexes) a donné à Leibniz une méthode unificatrice dans la constitution de cette encyclopédie. Ainsi la science générale qui donnerait une méthode commune à toutes les sciences fonctionnerait à la façon d'un « alphabet des pensées », traduit par des chiffres ou des éléments d'un « calcul rationnel », ou encore par une langue universelle qui utiliserait des « caractères » pour exprimer toutes les propositions et leurs rapports (logiques, argumentatifs, mais aussi syntaxiques, grammaticaux). Cette science pourrait même permettre la démonstration<sup>198</sup> des axiomes reçus comme celui de la raison

---

le contenu), et la morale des Stoiciens. » (*De la philosophie cartésienne*- AK VI, 4, N. 289, p. 1480 ou GP IV, p. 343).

<sup>196</sup> *Lettre de Leibniz à Rémond* datée du 10 janvier 1714 : « Si j'avois été moins distrait, ou si j'étois plus jeune, ou assisté par de jeunes gens bien disposés, j'espererois donner une maniere de Spécieuse Generale, où toutes les verités de raison seroient reduites à une façon de calcul. Ce pourroit etre en même temps une manière de langue ou d'écriture universelle, mais infiniment differente de toutes celles qu'on a projetées jusqu'icy, car les caracteres et les paroles mêmes y dirigeroyent la raison, et les erreurs (excepté celles de fait) n'y seroient que des erreurs de calcul. Il seroit tres difficile de former ou d'inventer cette Langue ou Caractéristique, mais tres aisé de l'apprendre sans aucuns Dictionnaires. Elle serviroit aussi à estimer les degrés de vraisemblance (lorsque nous n'avons pas *sufficiencia data* pour parvenir à des verités certaines) et pour voir ce qu'il faut pour y suppléer. Et cette estime seroit des plus importantes pour l'usage de la vie, et pour les deliberations de pratique, où en estimant les probabilités, on se mecompte le plus souvent de plus de la moitié. » (GP III, p.605)

<sup>197</sup> Ce n'est pas un hasard si les notes de jeunesse de Leibniz concernent souvent des ouvrages possédant des tables. Ainsi le *Compendium Metaphysicae* de Stahl est composé de « tables » que Leibniz annote vers 1663 ; à la même date, il annote les tables de la *Philosophia practica* de J. Thomasius. Concernant les Encyclopédies, nous possédons bien sûr les notes sur celle d'Alsted ; mais nous avons découvert à la Bibliothèque Régionale G.W. Leibniz [GWL B cote: PA 1708] de Hanovre, des Marginalia sur son *Systema Systematum* (SLAOT.159, °*Systema systematum*, Hanovre, 1613) qui concernent précisément les « Tables » de Logique, dont il y a une *Resolutio systematis logici majoris in tabellas pleniores quam quae antehac fuerunt*, qui donne une vue synoptique de tout le volume de Logique. Leibniz a annoté de même les « *Praecepta* » d'Ethique de Johann Stier, sûrement pour ses « Tables », qui donnaient la même vue synoptique des matières traitées.

<sup>198</sup> On retrouve pourtant chez Leibniz la volonté de démontrer jusqu'aux premiers principes ou « axiomes reçus » comment est nommé le principe de raison. Pour établir la réforme des sciences démonstratives par une vraie analyse, cette démarche est indispensable. Leibniz la résume à Simon Foucher dans une lettre de janvier 1692 en ces termes : « J'ay reconnu par experience, de quelle importance seroit la demonstration des Axiomes, pour perfectionner ce que j'appelle la veritable Analyse. Et je m'etonne que personne n'y a pris garde assés » (GP I, p. 403). Les modèles que cite Leibniz dans cette lettre sont les *Eléments* d'Euclide redémontrés par Proclus et

suffisante. Il faut, en effet, que la présentation des savoirs parte des « principes » et des premières vérités. Les premiers termes ou les notions simples obtenus par analyse serviraient à recomposer et à combiner les termes dérivés et les notions complexes, et cela permettrait de voir du premier coup d'œil tous les principes de chaque science.

Louis Couturat, qui a vu dans ce projet le cœur de la démarche leibnizienne, a établi à grands traits l'évolution du projet leibnizien et en a résumé le but en ces termes : « Cette Encyclopédie devait être le recueil de toutes les connaissances humaines, tant historiques que scientifiques, disposées dans un ordre logique et suivant une méthode démonstrative, en commençant par les définitions de tous les termes simples et primitifs (qui forment l'Alphabet des pensées humaines). » (in *La logique de Leibniz*, 1901, p.119).

Or, avant d'arriver à constituer ce programme complet, Leibniz a cherché plusieurs pistes ou voies. Les philosophes « modernes » ont servi de guide ou de « fil » à Leibniz dans ses premières méditations. Le plus déterminant dans la voie des « *Eléments* » fut sûrement Hobbes, qui emprunte lui-même son titre à Euclide et à la tradition des géomètres. Mais Leibniz a également puisé aux sources d'une dialectique Philippo-ramiste, et d'une combinatoire encore Lulliste, comme en témoigne la qualification d'« *Ars Magna* » pour les premiers titres du projet et son influence dans *l'Ars Combinatoria* de 1666. On pourrait également évoquer les traités de pédagogie comme ceux de Comenius qui sont autant d'essais d'encyclopédie pour la formation des étudiants, et qui ont dû former Leibniz lui-même. Cependant, ce dernier conçoit une Encyclopédie non pas seulement à but pédagogique ou compilatoire, mais selon une méthode, une « logique » comme nous l'avons vu.

C'est donc sous le patronage des « fondateurs de la philosophie moderne » (op. cit.) qu'il se place. Parmi ces fondateurs, Bacon tient une place à part.<sup>199</sup> Dans sa lettre à Foucher (op. cit.), Leibniz avoue que c'est cet auteur qu'il a lu en premier, avec Gassendi, avant Galilée ou Descartes; la raison de cette lecture précoce en est le style et la démarche : « Bacon et Gassendi me sont tombés les premiers entre les mains, leur style familier et aisé estoit plus conforme à un homme qui veut tout lire » (GP I, p. 370-372). Naturellement, le projet d'un *Nouvel Organon*<sup>200</sup> a dû séduire ce jeune esprit encore imbu de la philosophie de l'Ecole. Mais Leibniz a été particulièrement intéressé par les projets d'Académie et de Société de Savants et de mise en commun des savoirs. Cet idéal d'une *Nouvelle Atlantide*, d'une Sagesse

---

Apollonius. Leibniz poursuit son discours en prenant un exemple de ces « axiomes reçus », celui selon lequel « la nature ne fait pas de saut », et montre comment, en le confrontant aux critiques des sceptiques, il peut être renforcé par une démonstration en forme. Mais cela devrait être poursuivi pour toutes les propositions de ce genre en établissant des « Tables » ou des « Spécieuses » universelles. C'est ce que Leibniz avait proposé au Mathématicien Ozanam, mais sans succès, et qu'il avait proposé dans ses dernières années à Christian Wolff qui ne s'en acquitta pas exactement, selon la démarche voulue par Leibniz.

<sup>199</sup> Voyez la liste des Modernes qui sont « tombés entre les mains » du jeune Leibniz dans son *Plus Ultra* : « Interea feliciter accidit ut consilia magni viri Francisci Baconi, Angliae Cancellarii, de augmentis scientiarum et cogitata excitatissima Cardani et Campanellae, et specimina melioris philosophiae Kepleri et Galilaei et Cartesii ad manus adolescentis pervenirent » (*Wilhelmus Pacidius* (1671-1672), AK VI, 2, p. 511 ou GP VII, p. 53 [Gerhardt donne faussement à cet extrait le titre de *Guilielmi Pacidii Plus Ultra* ]).

<sup>200</sup> D'ailleurs Leibniz emploie souvent l'image de l'*organon*, « l'Instrument », pour désigner la raison ; ainsi dans les « *Eléments de la raison* », la raison elle-même, à la base des calculs et de la Spécieuse universelle, est nommée « l'instrument des instruments » : « Mais autant la raison, qui est l'instrument des instruments, et pour ainsi dire l'œil de l'oeil, l'emporte, non pas seulement sur l'œil, mais encore sur tout autre instrument naturel, autant cet Organon de la raison elle-même que nous esquissons à présent surpasse tous les télescopes et microscopes. » (*Elementa rationis*, Couturat p.335, trad. TLM, *Eléments de la raison*, p. 143).

d'un *Nouveau Salomon*, d'un accroissement des inventions, d'une nouvelle « histoire » des recherches et des expériences, bref l'idéal d'une communauté des savants et d'une mise en commun des sciences en vue de l'intérêt et du bonheur de tous n'a pu que fasciner l'esprit de celui qui voulait « tout lire », tout connaître. Bacon montre donc la voie à suivre, et il a lui-même posé les jalons de l'avancement des sciences, en particulier en concevant une langue et des caractères qui anticipent la Spécieuse universelle de Leibniz dans le *De Augmentis scientiarum*.<sup>201</sup> Or, ce qui produit l'admiration de Leibniz dans cette dernière œuvre, ce n'est pas l'idée d'une augmentation ou d'un accroissement des savoirs, mais plutôt l'idée de leur unification possible par une méthode nouvelle (le *Novum Organum*) et une langue rationnelle et universelle (les « mots radicaux » du *De Augmentis*). Peut-être y a-t-il également dans la démarche de Leibniz la volonté de faire une place plus grande aux observations, aux arts mécaniques ? Mais il ne faut pas négliger non plus ce que Jean Baruzi<sup>202</sup> nommait « l'organisation religieuse » chez Leibniz, qui inscrit tout progrès, toute invention scientifique dans la perspective de l'utilité publique et de la piété, *ad majorem gloriam Dei*.

Leibniz aime d'ailleurs à citer l'idée de Bacon selon laquelle « la philosophie, goûtée superficiellement, éloigne de Dieu ; absorbée à fond, elle ramène à lui » (trad. Joseph Moreau, *L'univers Leibnizien*, introduction, p. 12),<sup>203</sup> et c'est sûrement dans cette optique

<sup>201</sup> C'est dans cette œuvre majeure que nous trouvons une formule du principe de raison : « Cum ex ordine naturae, nil tam exiguum sit, quod sine causa fiat » (SLAOT.156- °*De dignitate et augmentis scientiarum libri novem*. Argentorati (1654) Lib. II, cap. XIII, §.3, pp. 117-118). Leibniz la mentionne souvent en termes élogieux dans sa *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, « §. 32. Historia igitur est mater observationum. De cujus natura, constitutione, partitione egregie Fr. Baconius Verulamio in tracatu incomparabili *de Augmentis Scientiarum*, nec minus praeclare in novo suo scientiarum organo ». p. 307 : « §21. Nec omittenda hoc loco, quae de Jurisprudentiaa Polemicae inclusionem in Promoeria Didacticae magni viri consuluere. Si extantiores controversiae publica auctoritate decidantur, formeturque novum juris corpus accurate dispositum. Quam in rem illustrissimi Baconi, tum in *Sermonibus fidelibus*, tum in *Augmentis Scientiarum* praeclarae meditationes extiterunt. Mihi breviter videtur tria in novo Corpore requirenda. Ut scilicet conscriptum sit plene, breviter, ordinate. Ita aberit repetitio, obscuritas, contradictio » (AK VI, 1, N. 10. p. 284/p.307). Nous trouvons surtout, dans le *De arte inveniendi*, une indication montrant qu'il a pu lire le passage où Bacon emploie la formule du principe de raison : « Post dictionaria Apparatus quidam proponuntur juventuti, in quibus fabulas, historias, nomina propria, et quaedam scientiarum rudimenta discant : ita opus erit accurato labore, multisque conspirantibus Historiam fieri generalem qualem imprimis Baconus [*de augmentis* lib. II, 8] optavit ; quae dum fit, aut etiam ubi facta erit, poterit compendium condi historiarum selectiorum » (AK VI, 3, N. 49, p. 430). Notre passage se situe, en effet, juste après les tables d'essai d'une caractéristique universelle et d'une langue codée. Nul doute que Leibniz ait eu sous les yeux cette partie qui correspondait au cœur de son propre projet.

<sup>202</sup> *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris, Alcan, 1907.

<sup>203</sup> Dans une de ses premières œuvres, la *Confessio naturae contra Atheistas*, Leibniz reprend à son compte cette pensée de Bacon : « Pars I. Quod ratio phaenomenorum corporalium reddi non possit, sine incorporeo principio, id est Deo : [incipit] Divini ingenii Vir Franciscus Baconus de Verulamio recte dixit [*De augmentis*], philosophiam obiter libatam a DEO abducere, penitus haustam reducere ad eundem. Experimur hoc seculo nostro, feraci pariter scientiae et impietatis » (GP IV, pp.105-106). Leibniz l'emploie en français dans les *Essais de Théodicée* : « § 296. Ces paroles me font souvenir de celles du Chancelier Bacon, qui dit que *la philosophie goûtée médiocrement nous éloigne de Dieu, mais qu'elle y ramène ceux qui l'approfondissent*. Il en est de même de ceux qui réfléchissent sur leur actions: il leur paroît d'abord, que tout ce que nous faisons n'est qu'impulsion d'autrui; et que tout ce que nous concevons vient de dehors par les sens, et se trace dans le vuide de nostre esprit, tanquam in tabula rasa. Mais une meditation plus profonde nous apprend, que tout (même les perceptions et les passions) nous vient de nostre propre fonds, avec une pleine spontanéité » (GP VI, p. 292). Il s'agit d'une reprise d'un passage du *De Augmentis* : « Quin potius certissimum est, atque experientia comprobatum, leves gustus in philosophia movere fortasse ad Atheismum, sed pleniores haustus ad Religionem reducere » (*De augmentis*, I, §5, p.8 de l'édition de Strasbourg 1654 ; p. 10 de l'édition d'Amsterdam de 1662). Mais la formule est

philanthropique et pieuse que Leibniz présente ses projets d'Encyclopédie sous le nom de « Pacidius Philalèthe » (« Paci-dius » pour « Gott-Fried », la « Paix de Dieu », et « Philalèthe », pour *l'amour de la vérité*) et qu'il leur donne pour objectif de faire parvenir à une plus grande « félicité ». Nous avons ainsi un brouillon de préface à l'Encyclopédie (avril-octobre 1686) que Leibniz intitule : « *Guilielmi Pacidii PLUS ULTRA sive initia et specimina scientiae generalis, de instauratione et augmentis scientiarum, ac de perficienda mente, rerumque inventionibus ad publicam felicitatem.* » (AK VI, 4, N. 158 et 159, pp. 673-686). Ce titre à lui seul résume toutes les influences et toutes les inspirations de Leibniz. Dans la formule « *De instauratione et augmentis scientiarum* », il reprend et contracte le titre de l'œuvre de Bacon, *l'Instauration Magna*, qui regroupe le *Novum Organum* et le *De dignitate et augmentis scientiarum*. Le vocabulaire de la « publica felicitas » peut également se réclamer du projet baconien et s'inscrire dans cette Sagesse Universelle dont Salomon est comme la figure tutélaire et dont Pacidius (Leibniz) est le disciple. Nous trouvons encore d'autres influences comme celles de Hobbes dans l'idée de specimens ou d'éléments nécessaires au perfectionnement de l'esprit. Enfin, le vocabulaire de l'inventio, celui des débuts de Leibniz et de son étude de la *Topica Aristotelica* et de sa Réforme est nourri par le Philippo-Ramisme.

Pourtant, le titre principal de ce projet, « Plus Ultra » est emprunté à Joseph Glanvill<sup>204</sup>, dont Leibniz utilise l'image d'une limite et d'un au-delà, et parfois d'un « non plus ultra » pour déterminer l'étendue du travail qu'il reste à accomplir pour les disciples de Salomon ! Cette métaphore signifie certes le caractère continu du progrès des sciences, mais également l'éventualité d'une limite du pouvoir de notre raison. Si nous ajoutons que Leibniz s'est également servi (peut-être à l'imitation de Glanvill encore ?) de la métaphore de la Lumière, en donnant comme titre à ses préfaces celui d'« Aurora », nous pouvons alors établir un parallèle avec le programme des Lumières du 18<sup>ème</sup> siècle, dans la mesure où Leibniz

---

reformulée dans la *Vita Auctoris* écrite par W. Rawley (en 1658) Or, Rawley donne cette idée comme étant l'abrégé de sa « Confessio fidei », ouvrage que Bacon n'a pas achevé. Ce récit est placé en tête de l'édition des *Opera Omnia* de Bacon que Leibniz devait posséder et lire : « Philosophiam primoribus tantum labiis degustatam a Deo abducere, utpote quae causas secundas ultra debitum magni faceret; philosophiam autem plene haustam ad Deum denuo reducere. » (*Vita* §. 20, in : *Francisci Baconi Baronis de Verulamio, Vice-Comitis S. Albani, Summi Angliae Cancellarii, Opera Omnia, Quae extant: Philosophica, Moralia, Politica, Historica In Quibus Complures Alii Tractatus, Quos Brevitatis Causa praetermittere visum est, comprehensi sunt. Hactenus Nunquam Conjunctim Editi, Jam vero Summo Studio Collecta, Uno Volumine Comprehensa, & ab innumeris Mendis repurgata: Cum Indice Rerum ac Verborum Universali absolutissimo. His praefixa est Auctoris Vita*, Francfort, 1665). Nous trouvons enfin une idée assez proche dans les *Sermones fideles* qui forment une véritable « Confessio » contre les Athées : « 1. (...) Verum est tamen parum philosophiae naturalis homines inclinare in atheismum, at altiozem scientiam eos ad religionem circumagere. » (*Sermones fideles*, XVI : *De Atheismo*)

<sup>204</sup> Joseph Glanvill : *Plus ultra, or, The progress and advancement of knowledge since the days of Aristotle in an account of some of the most remarkable late improvements of practical, useful learning, to encourage philosophical endeavours : occasioned by a conference with one of the notional way*, London: Printed for James Collins ..., 1668. Louis Couturat renvoie à la correspondance entre Leibniz et Oldenburg (op. cit., p.56, lettres datées du 8.12.1670 et du 24.4.1671) pour montrer que Leibniz a bien reçu le livre de Glanvill. Il pense également que, dans son titre *Aurora*, Leibniz s'inspire d'un autre ouvrage de Glanvill: *Lux orientalis, or, An enquiry into the opinion of the Eastern sages concerning the praeexistence of souls being a key to unlock the grand mysteries of providence, in relation to mans sin and misery*, London: [s.n.], 1662. Ce qui est certain, c'est que le texte intitulé par Leibniz : « *Guilielmi Pacidii Lubentiani Aurora seu Initia Scientiae Generalis a Divine Luce ad humanam felicitatem* » a fait l'objet de deux ébauches (datées entre 1693-1697 par le RitterKatalog et la Forschungstelle de Münster) et dont Arnaud Pelletier dit qu'ils sont « les seuls échos du projet de science générale, tel qu'il est défini dans les années 1680, pendant la période Monadologique » (*L'ordre des choses. Catégories et définitions chez Leibniz*, vol.2, p. 693-695).

propose un véritable idéal de progrès et de diffusion des savoirs. Mais, à la différence des Lumières françaises du 18<sup>ème</sup> siècle qui ont parfois réduit la croyance religieuse au rôle d'obstacle épistémologique à annihiler, Leibniz propose un « Plus ultra » où Pacidius peut accorder la foi et la raison, où le progrès suppose la « charité » du Sage, comme condition de la justice et de la félicité universelles.

Par la suite, Leibniz a imité les dialogues platoniciens pour présenter les définitions qui devaient servir de points de départ. Nous savons que Galilée<sup>205</sup> s'est également servi du mode dialogué pour exposer les systèmes et les hypothèses scientifiques.<sup>206</sup> Dans le *Phoronomus* sur la Dynamique, Leibniz reprendra cette tradition du dialogue pour faire parvenir un « apprenti » à la science véritable. Mais l'ensemble de *l'Encyclopédie* ne pouvait pas prendre la forme d'un dialogue. L'usage des caractères formels et des divisions par tables devait rester le mode privilégié par Leibniz dans ses innombrables tentatives.

Pour conclure, il ne faut pas négliger le rôle qu'a pu jouer dans ce projet un auteur comme Johann-Heinrich Alsted. Leibniz a non seulement lu son *Encyclopaedia*, mais il a encore pris un grand nombre de notes en vue d'en réaliser une nouvelle édition amendée. Il semble que le travail de Leibniz ait été assez avancé, puisque nous conservons de longues listes de divisions et de plans de refonte de cette œuvre.<sup>207</sup> Wolff nous confirme que cette édition tenait encore à cœur à Leibniz à la fin de sa vie : « Leibniz avait alors entrepris [vers 1669-70], avec l'aide du savant Magnus Heinrich Hesenthaler (1621-1681), de réexaminer *l'Encyclopédie* d'Alsted, de la corriger et de l'augmenter. Quoique de nouvelles affaires empêchèrent qu'il menât à bien son projet, il était toujours du même avis, parvenu à l'âge mûr. En effet, lorsqu'environ trois mois avant sa mort, il s'entretint avec le Professeur Wolff à Halle, il lui dit qu'il aurait vu avec bien du contentement, l'un de nos nouveaux savants, après tant de découvertes, compiler une encyclopédie suivant l'exemple d'Alsted, dans laquelle on pourrait introduire les fondements wolffiens de l'ensemble des mathématiques. » (in *La vie de monsieur Gottfried Wilhelm Von Leibniz* par Christian Wolff,

---

<sup>205</sup> Lors d'un séminaire doctoral à Hanovre en octobre 2011, Ursula Goldenbaum nous indiquait tout l'intérêt qu'il y aurait à effectuer une recherche sur l'influence du *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (1632) de Galilée sur Leibniz et sur le vocabulaire de la « cause suffisante » qui traverse son œuvre. Cela donnera lieu à des développements ultérieurs que le cadre limité de notre thèse n'a pas pu nous permettre d'accomplir.

<sup>206</sup> Dans sa lettre au Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels du 8 décembre 1686, Leibniz fait allusion à la seconde règle du mouvement du quatrième dialogue et met sur le même plan les démonstrations d'Archimède : « Mais les connoissances qui éclairent nostre esprit, ce sont celles qui sont distinctes, c'est à dire qui contiennent les causes ou raisons, comme lorsqu'Archimede a donné la demonstration de la premiere regle et Galiléi de la seconde [in *Discorsi e dimostrazioni matematiche*, Leiden 1638, dial. IV, prop. VII, coroll. (G.O.VIII, p. 296)] ; et en un mot, c'est la seule connoissance des raisons en elles mêmes ou des verités nécessaires et éternelles, surtout de celles qui sont les plus comprehensives et qui ont le plus de rapport au souverain estre, qui nous peuvent perfectionner. Cette connoissance seule est bonne par elle même; tout le reste est mercenaire. » (OCC.103- AK II, 2, N. 26, p. 129)

<sup>207</sup> Leibniz mentionne, « avec une certaine estime, malgré son ancienneté » (Couturat p.174), l'œuvre d'Alsted. Dans le projet d'Académie pour le Tsar Pierre le Grand (vers 1714, Foucher de Careil, *Œuvres*, vol. VII, texte XXXIII, p. 592-593), il ajoute que Keckermann a entrepris le projet d'Encyclopédie (*opus medium*) « mais il a moins bien réussi qu'Alsted, qui s'en est mieux tiré » ; « Il est à souhaiter, poursuit-il, que cette Encyclopédie moyenne fût non pas seulement systématique, mais aussi démonstrative, et encore analytique. J'entends par systématique, dans un ordre convenable et commode, et par démonstrative, que rien ne soit avancé sans preuve nécessaire, suffisante (zulänglichen Beweiss) et opportune ». Ce que Leibniz ne pouvait plus faire seul, comme dans sa jeunesse il espérait pouvoir le réaliser à travers l'aide de grands Souverains et à travers les Académies qu'ils soutiendraient pour diffuser ces sciences.

traduction de Jean-Marc Rohrbasser). Bien sûr, cette biographie désigne Wolff comme le savant qui a repris le projet leibnizien, mais le nom d'Alsted demeure le modèle ou la référence de cette entreprise.

L'avantage d'une œuvre, même aussi impressionnante que celle des quatre volumes in folio d'Alsted, est qu'elle offre à la fois des définitions, des contenus, des tables, des raisonnements, des arbres, des distinctions dichotomiques, mais aussi qu'elle « compile » différents Manuels, et en particulier ceux des Philippo-Ramistes, qui avaient été eux-mêmes compilés par Bartholomé Keckermann dans son *Systema Sytematum* qu'Alsted avait édité à la mort de son maître, avant de réaliser sa propre encyclopédie.

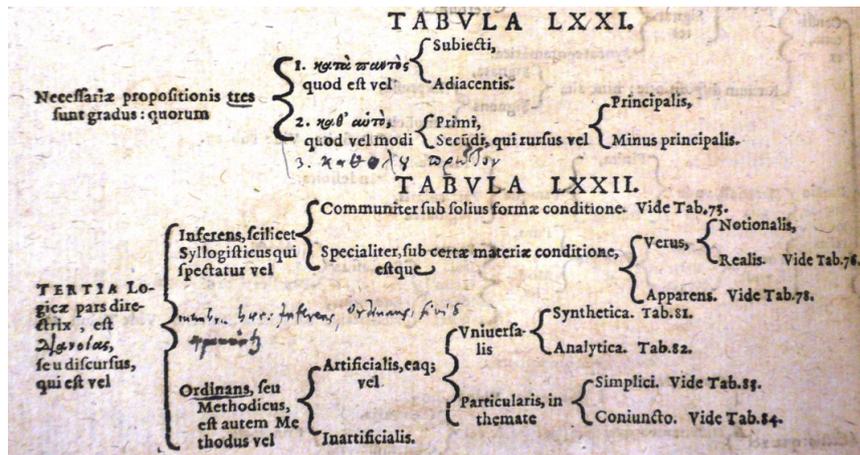
Or, dans notre étude, la pierre de touche de cette influence est bien entendu la présence du principe de raison. Aussi pouvons-nous relever quelques lieux emblématiques de cette réception. Un premier lieu serait la survivance de la « Regula Platonis » chez Keckermann qui l'emprunte à Melanchthon, mais qui reformule le principe de raison en l'inscrivant dans la recherche des causes « dans la nature », au-delà de l'étonnement que peuvent susciter des effets ou des phénomènes rares ou inhabituels. C'est ce qu'il exprime ainsi dans la partie majeure de son système logique : « Il y a trois canons de la cause : ... la seconde : *Rien ne se fait sans cause*, en sorte que rien ne peut être connu distinctement sans cela. Sauf Dieu, l'Être Premier, qui est sans cause; parce qu'il ne peut pas être fait ou se faire, mais qu'il existe par soi ; on trouve aussi ce canon dans le *livre de Job* (V, 6) et chez Platon dans le *Timée*. Du reste, les choses qui se font par des causes ne peuvent pas être connues distinctement sans une cause, car les substances distinctes sont connues par la matière et la forme, mais les Accidents à partir de l'efficience surtout et de la fin. C'est pourquoi Aristote inculque que *savoir, c'est connaître par les causes* (I. Poster. Cap. 2, § I et cap. 10 ; item 2. Post. II etc., 2 Phys. cap. 3 et I, Metaph. Cap 3 et 4 Met. Cap. 2.). Et cette connaissance de la cause fait disparaître l'étonnement, qui est comme une forme de suspension de l'esprit, lorsque nous ignorons la cause de quelque effet rarement perçu dans la nature ; *s'étonner, c'est ignorer les causes*, comme le dit Aristote au livre I, chapitre 2 de la *Métaphysique*, choses qui poussent de tout temps les excellents esprits à philosopher, c'est-à-dire à rechercher les causes des effets dans la nature, comme en témoignent Aristote dans le même chapitre et Platon dans la *Théétète*, mais de façon différente en indiquant qu'il y aurait une parfaite philosophie lorsque la connaissance parfaite des causes serait saisie, une fois levé tout étonnement. Pythagore a dit que le but de la philosophie n'est en rien de s'étonner, ce qu'Horace a poétiquement exprimé au livre I de son *Épître* [*Épîtres*, Livre I, VI, vers 1-2] : *Ne s'étonner de rien, Numicius, est presque l'unique moyen qui donne et assure le bonheur*.

D'où l'autre poète [Virgile] s'inspirant des *Travaux et des jours* d'Hésiode : *Heureux celui qui a pu connaître les causes des choses*. Et de même [Perse, *Satires III*, v. 66] : *Apprenez, ô misérables, et connaissez les causes des choses.* »<sup>208</sup>

---

<sup>208</sup> Citation du passage traduit ci-dessus : SLAOT.159- °*Systema systematum ... omnia hujus autoris scripta philosophica uno volumine comprehensa ... quorum prior disciplinas instrumentales sive propedeuticas una cum tractatibus ad eas pertinentibus complectitur. Posterior ipsam paediam philosophicam sive scientias et prudentias philosophicas ipsas convenienti ordine continet*. Ed. J. H. Alsted, 2 tomes, Hanovre, 1613 [p. 118] *Systema logicum maius*, lib. 1, chap. XIV, Canones causae sunt tres ...2 : *Ut sine causa nihil fit ita etiam sine ea nihil distincte cognoscitur. Ideo Deus primum Ens est sine causa ; quia nec factus, nec fit, sed existit a se : exstat hic Canon in lib. Jobi, cap. 5, ver. 6, et apud Platonem in Timaeo. Caeterum ea, quae per causam fiunt, distincte*

Ce passage n'a pas été pris en notes par Leibniz, mais nous avons découvert à Hanovre des « Marginalia » (voir Reproduction ci-dessous) qui concernent les Tables de logique du système de Keckermann et les passages sur la cause sont soulignés et annotés. Cela laisse penser que Leibniz a donc dû se reporter au texte à la source de cette réflexion sur la causalité. Nous avons également un témoignage de l'estime qu'il porte à l'œuvre de Keckermann dans la *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, où il déclare que son *Système des Systèmes* n'est pas à mépriser. »<sup>209</sup>



Marginalia de Leibniz sur les Tabulae LXXI et LXXII du *Systema Systemata* (Hanovre, 1613) de B. Keckermann (GWLb – PA 1708)

sine hac cognosci non possunt, substantiae enim distinctae noscuntur per materiam et formam : Accidentia vero ex efficiente inprimis et fine ideo Arist. saepe inculcat, *Scire est rem per causam cognoscere*, I. Poster. Cap. 2, § I et cap. 10 item 2. Post. II etc. 2 Phys cap. 3 et I. Metaph. Cap 3 et 4 Met. Cap. 2. Et haec quidem cognitio causae tollit admirationem, quae est animi quaedam suspensio, cum effectu aliquo rariori in natura viso, causam eius ignoramus ; *ταυμάζον αιτίας ἀγνωεῖν* inquit Aristot. I. Met. Cap. 2. quae res ab omni aevo movit excellentia ingenia ad philosophandum, id est, causas effectuum in natura inquirendum, sicut testatur Aristot. eodem lib. Cap. I et 2 Plato in *Theaeteto* de eodem differens, innuit tum demum perfectam Philosophiam fore, cum omni admiratione deposita perfectam causarum noticiam complectetur. Pythagoras dixit, finem Philosophiae esse nihil admirari, id quod Horatius expressit lib. I Epist.

Nil admirari prope res est una Numici,  
Solaque, quae possit facere et servare beatos.

Unde alius Poeta ex Hesiodi *ἔργα καὶ ἡμέραι*

Felix qui potuit rerum cognoscere causas.

Item.

Disciteque, ô miseri et rerum cognoscite causas.”

<sup>209</sup> Leibniz, op. cit. : « Etiam Keckermanni *systema systematum* spernendum non est. Sed maxime hic laboravit Alstedius (anagr. Sedulitas) tum in *Encyclopaedia*, tum in variis scriptis separatis, quae quod miratus sum ipse non satis expressit in *Encyclopaedia* ut adeo adjungi mereantur. Fatendum tamen saepe eum magis in putaminibus distinctionum quam nucleo canonum versari. Dicendi artes laudabiliter, Historica et mathematica mediocriter pro temporis sui captu; in Facultatibus superioribus (quas vocant) minus satisfacit. » (AK VI, 1, N. 10, *Nova Methodus...* p. 289). Dans ce passage, Leibniz recense tous les précédents dans la constitution d'une Encyclopédie. Alsted et Keckermann sont cités comme exemples en la matière.

Nous pourrions évoquer également une autre *Encyclopaedia*, mais scolaire (ou scolastique), postérieure à celles de Keckermann et d'Alsted, et qui prouve que cette tradition, héritée de Comenius pour le volet didactique, était toujours féconde et dynamique. Il s'agit d'une forme de manuel destiné au Lycée de Ratisbonne (lieu de discours et de controverses célèbres!), écrit par Johann Heinrich Ursinus. Or, nous trouvons dans le *Compendium* des « topiques », des lieux principaux, les « maximes générales » sur les causes, et parmi ces maximes se trouve le principe de raison : « 8. Pertinent huc et illa: *Nihil fit sine causa. Nihil est causa sui ipsius, etc.* ».<sup>210</sup> Ici la règle est donnée selon l'ordre classique, inspirée des scolastiques ou des *Disputes* de Suarez.

Mais le commentaire fait par Keckermann du principe de raison est profondément transformé par Alsted, qui établit la refonte du *principium fiendi* et du *principium cognoscendi* en un seul et même principe, mais valable uniquement dans les causes efficientes. Comme Keckermann, il place d'abord ce « canon » parmi les règles de *Logique*. Mais, au lieu de montrer que ce principe s'entend des quatre causes, quoique principalement de la cause efficiente, il accomplit le geste moderne de n'attribuer le principe de raison qu'à la cause efficiente.<sup>211</sup> Ensuite, Alsted présente ce principe comme un simple exemple des principes complexes, c'est-à-dire composés à partir des notions composées. Or, là encore il y a une forme de rupture avec Keckermann, puisque ce principe est rapporté à Hemmingsen et s'inscrit dans ce qu'Alsted nomme une « Archelogia »,<sup>212</sup> c'est-à-dire une science des « Principes » (ἀρχή en grec). Voici les exemples de ces principes complexes : « Opinion d'Hemmingsen<sup>213</sup> au sujet des principes... Les principes complexes sont des notions

<sup>210</sup> SAOC.180- *Encyclopaedia scholastica, Sive Artium quas vocant Liberalium Prima Rudimenta, quarum Catalogum versa pagina ostendet ; pro Gymnasio Ratisponensi*, 1665. *Compendium topicae generalis* (1664), p. 12 : « Locus III: a causis. 27. Maximae generales. »

<sup>211</sup> SLAOC.167, *Encyclopaedia*, Logica, Lib. VIII, Sect. I., cap. VII. De causa efficiente : « Regulae. I. De causa efficiente sunt hi canones : [1.] Nihil fit sine causa efficiente. »

<sup>212</sup> Nous trouvons une autre mention du principe de raison dans une « Archelogia »; il s'agit de celle de Micraelius. Cet auteur n'est pas inconnu de Leibniz qui cite souvent son *Lexicon philosophicum* et qui pensait d'ailleurs l'intégrer à son Encyclopédie. Nous avons également découvert au cours de nos recherches à Hanovre un très grand nombre de Marginalia sur son traité « *De praedestinatione* » - ce qui prouve l'intérêt et la connaissance qu'en avait Leibniz. Micraelius (comme Alsted, dont il s'inspire sûrement), rassemble en une même formule le *Principium fiendi et cognoscendi* et l'utilise pour les « causes suffisantes ». Voici ses termes au chapitre IV de l'*Archelogia seu doctrina de scientiarum principiis* [Stettin, 1658] : « p. 32, Cap. IV. De principiis, quae dicuntur maximae, ex locis topicis depromendis : [Principe 4] : Sine causa nihil fit, nec cognoscitur. Quando non datur causa, non datur effectus, non scientia. Sublata causa, tollitur effectus ; tollitur scientia. [Principe 5] : Positis causis sufficientibus et non impeditis, sequitur effectus. [Principe 6] : Posito effectui, necesse est causam fuisse, vel esse. » Nous traduisons : « Des principes qui sont appelés *maximes*, qu'on doit tirer des lieux topiques : Principe 4 : Rien ne se fait ou n'est connu sans cause. Si on ne donne pas la cause, on ne donne pas l'effet. Une fois la cause supprimée, on supprime et l'effet et la science. Principe 5 : Une fois posées les causes suffisantes et non empêchées, l'effet s'ensuit. Principe 6 : Une fois l'effet posé, il ya ou il ya eu nécessairement une cause ».

Remarquons que Micraelius classe le principe de raison parmi les lieux topiques qui portent sur les « maximes », c'est-à-dire d'une grande importance ou très reconnus. Cela indique bien à quel point cet axiome était « reçu » dès 1658, au moment de la formation de Leibniz.

<sup>213</sup> Niels Hemmingsen s'exprime ainsi dans son traité sur les *Lois de la nature* : [F2v°] « Principia contemplationis ... complexa principia sunt notiones compositae: ut esse aliquid, aliquid non esse, hoc esse, aliud esse. Huc axiomata plurima pertinent, [F3r°] qualia sunt haec: Totum quodlibet est majus qualibet sua parte: nihil fit sine causa: natura nihil facit frustra »/ Les principes complexes de contemplation sont des notions composées, comme être quelque chose, ne pas être quelque chose, être ceci, être cela. Plusieurs axiomes

composées ; par exemple [on ne peut pas] être quelque chose et ne pas être quelque chose, être ceci et être autre chose ; n'importe quel tout est plus grand que n'importe quelle de ses propres parties ; *rien ne se fait sans cause* ; la nature ne fait rien en vain. »<sup>214</sup> Leibniz a naturellement connaissance des parties de l'*Encyclopaedia* qu'il a annotées ; mais il a également recomposé un grand arbre de distinctions ou de divisions dichotomiques à partir des « lieux logico-pragmatiques »<sup>215</sup> de toute l'*Encyclopaedia*, et il situe l'étude *de causa et causato* parmi les principes complexes,<sup>216</sup> comme dans l'*Archèlogie* d'Alsted et de Micraelius, et comme Hemmingsen avant eux.

Mais, parmi toutes les distinctions retenues par Leibniz, celle qui concerne la « nécessité de suffisance », dont il précise qu'elle signifie la nécessité qui suit « lorsque les causes suffisantes sont posées »<sup>217</sup> est la plus essentielle à notre propos. Elle fait écho à la nécessitation d'Avicenne que rejetait Thomas d'Aquin. Leibniz ne fait pas de commentaire ou d'annotation particulière, mais nous sommes sûr, grâce à cela, qu'il connaît cette tradition et qu'il comptait s'en servir dans la refonte de l'Encyclopédie d'Alsted. Nous savons d'ailleurs qu'à cette grande « table » de distinctions et de principes, Leibniz voulait ajouter « intégralement »<sup>218</sup> les *Eléments* de philosophie *de Corpore et de Cive* de Hobbes, les

---

appartiennent à cette catégorie, tels que : N'importe quel tout est plus grand que n'importe laquelle de ses propres parties ; Rien ne se fait sans cause ; la nature ne fait rien en vain. » (SAOC.137- *De lege naturae apodicta methodus concinnata*, Wittenberg, 1562)

<sup>214</sup> Alsted, SLAOC.167 °*Encyclopaedia*, « *Archelogia*. Cap. 7. Sententia Hemmingii de principiis. pp. 25-26 : « [principia] Complexa, sunt notiones compositae: ut *esse aliquid, aliquid non esse, hoc esse, aliud esse: totum quodlibet est majus qualibet sua parte: nihil fit sine causa: natura nihil facit frustra.* »

<sup>215</sup> Ces lieux « topiques » rappellent l'influence des Philippo-Ramistes. Mais dans un passage du *De arte combinatoria*, Leibniz associe ce travail aux Lullistes et aux Roses-croix : « AK VI, 1, *De arte combinatoria* Usus Probl. I et II, p. 203 : « §96. Construxit et rotas Raym. Lullius, et in *Thesauro artis memorativae* Ioh. Henr. Alstedius, cujus rotis, in quibus res et quaestiones, adjecta est norma mobilis, in qua loci Topici, secundum quos de rebus disseratur, quaestiones probentur; et fraternitas Roseae Crucis in Fama sua promittit grandem librum titulo *Rotae Mundi*, in quo omne scibile contineatur... » (GP IV, pp. 74-75).

<sup>216</sup> Leibniz, AK VI, 4, N. 236. *Loci logico-pragmatici ex Alstedii Encyclopaedia* [1682 jusqu'en 1696 (?)], pp. 1151-1162 : « Loci logico-pragmatici

...Complexi ab Axiomate, Syllogismo Methodo.

A Themate. » C'est dans ces lieux logico-pragmatiques complexes tirés des axiomes et des thèmes que Leibniz prévoit de traiter des lieux « De sufficiente » et sur des quatre causes, en particulier « De causa efficiente. »

<sup>217</sup> Leibniz - AK VI, 4B, N. 235, *De distinctionibus seu fundamentis divisionum : Alstedii Encyclopaediae excerptum annotatum*, pp. 1134-1150 : « *Necessitas incomplexa absoluta vel ex hypothesi, ex causis externis vel internis. Necessitas infallibilitatis, sufficientiae (causis sufficientibus positae), violentiae; dispositionis seu praeparationis, meriti, ordinationis seu praeepti, obligationis ut promissa cadunt in debitum, indigentiae, expeditentiae.* » (-nous soulignons-).

<sup>218</sup> *De ratione perficiendi et emedandi Encyclopaediam Alstedii* (1669-1671) : « Cogitata quaedam de ratione perficiendi et emedandi Encyclopaediam Alstedii. Operae pretium esset, *Encyclopaediam* Alstedii perfici et emendari. Defuit viro optimo non labor, non iudicium, sed materia, sed nostri temporis felicitas. Ego vero ad ejusmodi encyclopaediam constituendam haec nobis comportanda puto. Quicquid sciri dignum est, distingo in Theoremata seu rationes, et observationes seu historiam rerum, historiam locorum et temporum. Encyclopaediae igitur necessaria sunt primo elementa verae philosophiae accurate demonstrata. Haec inserendus Thomas Hobbes *de Corpore* et *de Cive* integer, passim tamen emendatus. Inserenda huc *Elementa* Euclidis, et quae iis addita ab eo tempore inventa, similiter demonstrata. Pro vera Theologia nostra *Elementa philosophica de mente*, pro vera Jurisprudencia nostrae *demonstrationes juris naturalis*, pro vera Politica nostrae *demonstrationis tum de utili in genere, tum de optima civitate possibili*. Interea pro philosophia de mente adhibenda *Excerpta* quaedam ex Cartesio et Digbaeo et Bonarte, et Logica (nam et illa est pars philosophiae de mente) Jungii cum excerptis ex Claubergiana et Arnaldiana, et mea *arte combinatoria*. Pro vera Physica suppleto Hobbio addenda

*Eléments* d'Euclide, et ses propres *Eléments* au sujet de la vraie Théologie<sup>219</sup> ou « *De mente* », ainsi que ses propres démonstrations « *Pro vera Jurisprudencia* » et « *Pro vera Politica* ». Cela aurait finalement constitué l'Encyclopédie complète et la véritable « *Emendatio* »<sup>220</sup> des savoirs à laquelle Leibniz s'est consacré toute sa vie et dont le principe de raison devait être un des principaux fondements.

### I.5.1.2. La réception et la réforme du mécanisme et du déterminisme causal

Si l'on comprend le mécanisme comme le simple emploi du modèle géométrique dans l'étude des phénomènes naturels, tout le monde s'accorde à l'employer, tant les Anciens, en référence par exemple à Archimède, que les Modernes, dont Descartes sera le porte-voix.

#### I.5.1.2.1. La réception de la « cause géométrique » de Kepler.

Parmi les « Modernes », Leibniz fait un cas particulier de Kepler. Le terme de « mécaniste » ne convient pas à l'époque où Kepler écrit, mais il est « moderne »<sup>221</sup> au sens

---

Galilaena et Hugeniana de motu, et mea etiam nonnulla, imo et Aristotelica et Digbaena quaedam, quae in meris rationationibus non experimentis consistunt. » (AK VI, 1, N. 53, p. 395)

<sup>219</sup> Maria Rosa Antognazza et Howard Hotson ont édité les Marginalia de Leibniz sur les *Traité Théologiques* d'Alsted. Ces disputes tirées du *Cursus philosophicus encyclopaediae* et qui formaient un *Compendium philosophicum et theologicum* ont été annotées par Leibniz dans les « lieux » sur Dieu (locus de Deo) et sur le Magistrat (*de magistratu*), et dans une « diatribe » sur le millénarisme. Le plan didactique de ces « lieux » est reproduit, p. 23, et donne un bon exemple des dichotomies utilisées par Alsted et qui ont inspiré Leibniz dans son propre projet d'Encyclopédie. Malheureusement, Leibniz n'a pas relevé de lieu *de causa* ni fait de remarques sur le principe de raison. Il n'en reste pas moins vrai que ces notes auraient sûrement pris place dans une théologie naturelle ou dans des *Eléments de mente* pour résoudre par démonstration, par calcul et par raison les grandes querelles théologiques. Les exemples de l'Eucharistie, de la Trinité et des Mystères en général sont précisément ceux qui ont valu à Keckermann une dispute sur l'usage du « principium rationis » dans les matières théologiques de la part de Johann Musaeus et que Leibniz cite dans les *Nouveaux Essais* (GP V, p. 482) ainsi que dans les *Essais de Théodicée* : « §59. Il est bon aussi de remarquer que celui qui prouve une chose a priori, en rend raison par la cause efficiente; et quiconque peut rendre de telles raisons d'une manière exacte et suffisante, est aussi en état de comprendre la chose. C'est pour cela que les Théologiens Scholastiques avoient déjà blâmé Raymond Lulle d'avoir entrepris de démontrer la Trinité par la Philosophie. On trouve cette prétendue démonstration dans ses Ouvrages, et Barthelemi Keckerman, auteur célèbre parmi les Réformés, ayant fait une tentative toute semblable sur le même Mystère, n'en a pas été moins blâmé par quelques Théologiens modernes. On blâmera donc ceux qui voudront rendre raison de ce mystère et le rendre compréhensible, mais on louera ceux qui travailleront à le soutenir contre les objections des adversaires » (OCC.198- *Discours préliminaire*, GP VI, p.83). Leibniz veut signifier par là qu'il y a des domaines qui dépassent la raison, sans pour autant la contredire. Il ne faut donc ni rejeter la raison comme semble le faire parfois Musaeus, ni tout chercher à réduire à des démonstrations comme Keckermann. Alsted et Leibniz ont su trouver le milieu.

<sup>220</sup> Nous suivons en cela une suggestion de Michaël Devaux. En effet, dans son travail de thèse, *L'avancement de la métaphysique réelle selon Leibniz : nomenclature et réalité de la métaphysique leibnizienne après l'Iter italicum* (2004), il analyse l'emploi conjoint du principe de raison et du principe des indiscernables permettant, selon Leibniz, d'établir une « métaphysique réelle et démonstrative » (*Quatrième Ecrit de Leibniz à Clarke*, 2 juin 1716, OCC.225), comme une forme d'« *Emendatio* du principe de cause » (M. Devaux, op. cit. p.310).

<sup>221</sup> Dans son *Wilhelmus Pacidius*, Leibniz compte Kepler parmi les figures de la Modernité, et il admet l'avoir lu alors qu'il était encore adolescent : « Interea feliciter accidit ut consilia magni viri Francisci Baconi, Angliae Cancellarii, de augmentis scientiarum et cogitata excitatissima Cardani et Campanellae, et specimina melioris philosophiae Kepleri et Galilaei et Cartesii ad manus adolescentis pervenirent » / « A ce moment, il arriva de façon heureuse que tombent entre les mains d'un adolescent les conseils d'un grand homme, Francis Bacon, Chancelier d'Angleterre, à propos de la façon d'augmenter les sciences, les pensées très stimulantes de Cardan et

où il géométrise les démonstrations, y compris dans les sciences physiques. Un exemple singulier de cette mathématisation du réel, c'est l'étude de la forme des flocons de neige. Pour Kepler, pas de hasard dans ce phénomène : ces structures régulières sont des signes d'une géométrie harmonique dans l'univers, tant dans le microcosme que dans le macrocosme. En dernière analyse, c'est à Dieu que remontent toutes ces « causes géométriques ».<sup>222</sup> Leibniz a admiré cette raison organisatrice de la nature par figures géométriques,<sup>223</sup> et il connaissait les « lieux » où Kepler analysait ainsi la formation de la glace.<sup>224</sup> Or, dans sa *Lettre à Hartsoecker*

---

de Campanella, et les specimens d'une meilleure philosophie, celle de Kepler, de Galilée et de Descartes. » (AK VI, 2, p.511 et GP VII, p. 53) Nous pouvons noter, par anticipation, que Leibniz place sa lecture de la philosophie de Descartes à l'adolescence, alors que dans d'autres textes il déclare qu'il ne l'a lue que tardivement. Une explication cohérente de cette contradiction apparente serait de comprendre dans notre passage que « specimina » désigne non pas l'œuvre de Descartes ou de Kepler, mais des extraits ou des résumés. Leibniz aurait donc connu très jeune des « échantillons » de la philosophie de Kepler, Galilée et Descartes, avant de les lire, plus tard, directement dans leurs écrits. Cela ne semble pas valoir pour Bacon dont Leibniz mentionne le titre d'une œuvre, le *De augmentis*, mais qu'il a reçue à la façon de « consilia », donc peut-être s'agit-il de mentions du projet de Bacon figurant dans des ouvrages de littérature secondaire (dans le style du *Plus ultra* de Glanvill).

<sup>222</sup> Kepler emploie, pour la première fois à ma connaissance, cette expression remarquable de « causa geometrica » dans les *Harmonies du monde*. Voici ses termes précis : « *Quaeritur utrum summa sapientia creatrix occupata fuerit in tenuibus istis ratiunculis conquirendis ? Respondeo, fieri posse, ut multae me rationes lateant. At si ponderosiores Natura Harmonices non tulit, quippe in proportionibus, infra omnium concinnorum quantitatem descendentibus: absurdum non est, Deum vel istas, utcunque appareant tenues, esse secutum, cum nihil sine causa ordinaverit. Absurdus non longe esset affirmare, Deum has quantitates; infra quiderris praescriptum iis terminum Toni minoris, fortuito arripuisse. Nec sufficit dicere; Tantas sumpsit, quia tantae placuerunt: in geometricis enim, libertati electionis subiectis, nihil Deo placuit sine causâ geometricâ qualicunque; ut apparet in oris foliorum, in squamis piscium, in pellibus ferarum, earumque maculis et macularum ordine, et similibus. » (°*Harmonices Mundi libri V*, SLAOC.157).*

<sup>223</sup> Il parle, quant à lui, de « raison géométrique », comme par exemple dans sa lettre à Malebranche du 2/12 octobre 1698 : « Car je crois en effet que les lois de la nature ne sont pas si arbitraires qu'on pourrait bien s'imaginer. Tout est déterminé dans les choses, ou par des raisons [de la raison géométrique] comme géométriques de la nécessité, ou par des raisons comme morales de la plus grande perfection. [(1) Nous avons le même but, qui est d'exalter la gloire de Dieu (2)] Vos beaux écrits, Mon Reverend Pere, ont rendu les hommes beaucoup plus capables qu'ils n'estoient auparavant d'entrer dans les verités profondes. » (OCC.159- AK II, 3, N. 186, p. 8226 ou Grua, p. 332 ; également GP I, p. 355)

<sup>224</sup> Entre autres lieux leibniziens, nous pouvons citer les notes sur les mathématiciens d'Erhardt Weigel et les arguments en faveur du système Copernicien (*De praestantia systematis Copernicani*) qui représentent deux lieux de science des « modernes », sans être une science « corpusculaire ». Voici le premier lieu (AK VI, 4B, *Notes sur E. Weigel*, p. 1188) : « Principia integralia sunt : semina, et seminata sunt Moleculae primae regulariter figuratae ex quibus corpora componuntur et in quae forsitan ultimo resolvuntur. Suntque vel simplicia tam regularia quam corregularia; Regularia nempe Globuli, Tetraëdra seu pyramidulae, Hexaëdra seu cubuli, octaëdra, dodecaëdra, icsaëdra; vel corregularia, qualibus 13 illa corpora Archimedeae cum duobus aliis a Keplero descriptis in *Harmonica Mundi*, sunt instructa, vel duplicia triplicia ex meris cardinalibus aut meris succenturiatis coalescentia quae stellas Keplerianas referunt. » (ref. : Harmon. lib. II, prop. 28). Il est significatif que Leibniz place ses maîtres ensemble : Weigel, entouré d'Archimède et de Kepler ! Le deuxième lieu constitue la reprise des trois lois des mouvements célestes de Kepler. Voici le texte du *De praestantia systematis Copernicani* (AK VI, 4C, N. 377, p. 2069) : « Cum nempe viderem Keplerum ex Tychoicis observationibus et meditationibus propriis leges quasdam generales pulcherrimas Motuum Coelestium invenisse, phaenomenis valde satisfaciens, unde facile apparebat physicas quasdam rationes subesse debere; ego diu in causarum investigationem incubui, tandemque subita quadam luce hausta prope supra ipsam spem mihi visus sum magna voti parte positus. Leges planetariae hae sunt 1) Planetam (primarium) ferri in Ellipsi in cuius foco sol, 2) tempora ejusdem planetae esse Sectoribus Ellipticis ex sole abscissis proportionalia, 3) quadrata a temporibus periodicis diversorum planetarum esse ut cubos mediarum a sole distantiarum. » (ref. : J. Kepler, *Astronomia nova*, [Prag] 1609, III, 40 et IV, 58 ; *Harmonices mundi*, Linz 1619, V, 3. ref. J. Kepler, *Strena*, 1611, p. 12 (KW IV, p. 270) ; *Harmonices mundi*, 1619, p. 76 f. et 183 (KW VI, p. 175sq. et p. 294) ; voir aussi S. Stevin, *L'arithmétique*, in A. Girard, *Nouvelles mathématiques*, 1634, p. 169 sq.). Leibniz mentionne enfin ce cas

datée du 8 février 1712 (OCC.211), Leibniz exige la reconnaissance du principe de raison pour éviter d'introduire dans les sciences les anciennes « qualités occultes » et les principes irrationnels de l'Ecole, comme le faisait Robert Fludd dans sa *Philosophie mosaïque* (1638), en rapportant tout à la seule « volonté » divine. Leibniz cite alors la critique que Fludd fait de la démarche de Kepler lorsqu'il cherche les causes géométriques de la formation de la neige : nous comprenons alors *a contrario* que ce que réfute Fludd au nom de la volonté divine est « l'antipode du pourquoi suffisant », c'est-à-dire le contraire de la démarche scientifique dont Kepler représente comme le modèle parfait. C'est pourquoi Kepler peut être classé parmi les Modernes, en raison de sa démarche rationnelle, et pour Leibniz à cause de son acceptation du principe de raison. Ainsi l'ordre naturel exprime l'ordre divin, mais l'ordre divin n'est pas « un suffisant pourquoi » quand on veut établir les sciences des phénomènes. Les savants modernes s'efforcent de rechercher les causes géométriques et les raisons mathématiques de ces données naturelles, et ce n'est qu'en trouvant ces explications profondes et démontrées que l'on honore vraiment la divinité. Hartsoeker donc doit reconnaître entièrement le principe du « pourquoi suffisant » pour atteindre une science conforme à l'infinité de l'auteur de la nature. Leibniz rejette de son côté la « dureté primitive » des atomes d'Hartsoeker en termes encore plus *durs* (!) : « Pourquoi donc soutenir une chose si extraordinaire et si miraculeuse, sans apparence de raison (...) et en un mot toutes les qualités occultes primitives imaginaires de feus Messieurs les philosophes de l'Ecole. Elles sont toutes ensemble *les Antipodes du pourquoi suffisant, c'est-à-dire de la droite raison*. La volonté de Dieu n'est pas un suffisant pourquoi dans les choses naturelles, si des raisons de vouloir ne se trouvent dans l'objet et des moyens conformes à l'ordre de la nature. Ces qualités primitives sont ordinairement les Asylés ou de l'ignorance déguisée sous un beau nom ou de la paresse, parce qu'on est bien aise de borner la recherche et de se tirer d'affaire à peu de frais, ou enfin de la confiance avec laquelle on s'applaudit d'être venu au fond des choses, au lieu que la nature exprimant l'infinité de son auteur, ne reçoit point ces sortes de bornes, où notre esprit cherche à s'arrêter. On suit la raison plus ou moins, selon qu'on est prévenu. (...) Et apres cela, pourquoy ne dirons nous pas avec l'auteur de la *Philosophie Mosaique* (Robert Fludd) qu'il ne faut point soutenir que la foudre vient de quelques exhalaisons, qui ayent du rapport au nitre et au soufre, ny chercher avec Kepler, comment se forment les hexagones de la neige ou ce qui peut regler les mouvemens des planetes, mais qu'on doit se contenter de dire que Dieu le veut, et que c'est Dieu qui tonne, qui neige, qui gouverne les astres... » (OCC.211- GP II, pp. 532-533). L'idée de Leibniz dans cette dénonciation du recours aux atomes et à leur dureté est que les explications et les démonstrations géométriques doivent s'appuyer sur des raisons qui se trouvent « dans l'objet » et qui soient « conformes à l'ordre de la nature ». La nature peut être expliquée mécaniquement, selon l'ordre naturel lui-même, sans recourir à des miracles de la volonté divine ou à des qualités occultes. Kepler ne cherche pas la qualité nivante ou hexagonante de la neige ; il n'est pas non plus réduit à dire que c'est Dieu lui-même « qui neige » ; mais il cherche dans les structures géométriques, comme la forme hexagonale, la raison de la formation des cristaux de neige, et cela par les seules lois de la nature, et ce n'est

---

“harmonique” de la formation de la neige dans le *De arte combinatoria* (1666), AK VI, 1, N. 8, p. 187, en ces termes : « [34] Nam VIIImus [Septimus] est in complicandis figuris geometricis usus, qua in re glaciem fregit Joh. Keplerus, lib. 2. *Harmonices*. » (GP IV, pp. 56-57).

qu'après avoir découvert cette structure hexagonale de la neige qu'il peut reconnaître avec émerveillement « la souveraine raison », la « summa ratio »<sup>225</sup>, par laquelle la nature est constituée. Telle est la véritable application de la « recta ratio », c'est-à-dire du principe de raison.

#### I.5.1.2.2. Le silence leibnizien sur le premier Axiome des *Principes* de Descartes.

Pourtant, quand Leibniz parle de la philosophie des « Modernes », il veut désigner le mécanisme des cartésiens ou la philosophie des « Corpusculaires » dont Gassendi ou Hobbes sont des représentants chacun à sa façon. Ce qui caractérise cette méthode scientifique des mécanistes modernes, c'est la réduction de la causalité à la seule efficence, ou, pour le dire autrement, le rejet des causes finales, Platoniciennes et Aristotéliennes, de l'explication de la nature. Si nous mentionnons Platon, c'est parce que Leibniz s'identifie à Socrate lorsqu'il a dû abandonner la voie mécaniste d'Anaxagore qui refusait de reconnaître un véritable « esprit » et une cause intentionnelle. Quant aux causes aristotéliennes, elles représentent davantage la tradition scolastique que le conflit entre le corps et l'esprit, en sorte que les causes formelles et finales sont abandonnées comme relevant du jargon de l'Ecole. Descartes et Spinoza étendent tous les deux l'efficence jusqu'à la Ratio et appliquent systématiquement l'équivalence « causa sive ratio », Descartes, ou « ratio seu causa », Spinoza. Non seulement la cause est rendue mécanique, mais elle est mise à la place de la raison. Pourtant, chez Descartes, on pourrait lire la *ratio* également comme *causa finalis* quand il s'agit de déterminer l'origine des actions libres des esprits ou des sujets humains. Il y a une césure entre le règne des causes dans les corps naturels et dans les esprits, et la liberté apparaît ainsi échapper au pur mécanisme des causes efficientes. La « radicalisation » du mécanisme appliqué aux esprits ou aux sujets viendrait plutôt de Spinoza qui rejette la liberté et la providence en rejetant les causes finales et qui conçoit « l'automate spirituel » sur le modèle d'une machine, c'est-à-dire sans cause libre et volontaire. La réforme leibnizienne du mécanisme par le rétablissement des causes finales et des formes substantielles et par l'établissement, par la suite, de la dynamique, constitue la réaction (la « contre réforme ») face aux abus de l'assimilation de la cause à la seule efficence, et de la raison à la seule cause. La formule retenue par Vincent Carraud pour Leibniz, « causa vel ratio », si elle n'est pas définitive, est pourtant représentative de la solution que Leibniz a voulu donner aux apories cartésiennes et spinozistes. Le principe de raison et de causalité de Leibniz emploie

---

<sup>225</sup> Kepler s'exprime ainsi par analogie à propos de la neige : « Itaque omnibus examinatis, quae occurrebant, sic ego sentio, causam figurae in nive sexangulae non aliam esse, quam quae est figurarum in plantis ordinarum numerorumque constantium. Ac cum in his nihil fiat sine ratione summa, non quidem quae discursu ratiocinationis inveniatur, sed quae primitus in creatoris fuerit consilio et ab eo principio hucusque per mirabilem facultatum animalium naturam conservetur, ne in nive quidem hanc ordinatam figuram temere existere credo » / « C'est pourquoi, après avoir examiné toutes les choses qui sont apparues, je suis d'avis que la cause de la figure hexagonale dans la neige n'est rien d'autre que celle des figures ordonnées et des nombres constants dans les plantes. Mais, comme rien ne se fait sans une souveraine raison nous seulement pour les choses qu'on découvre par le discours du raisonnement mais encore pour les choses qui ont été au commencement dans le conseil du créateur et qui se conservent à partir de ce principe par une nature admirable des facultés des âmes, je ne crois pas non plus que cette figure ordonnée existe sans raison dans la neige. » (SLAOC.158, *Strena seu de nive sexangula*, -nous soulignons-).

les deux formules, par la *ratio* et par la *causa*, mais parce qu'il renvoie à une source divine dont la puissance, l'entendement et la volonté intègrent la totalité des dimensions de la cause et de la raison. Il manquerait quelque chose à l'être omniscient si on lui donnait l'empire et la connaissance des seules causes efficientes ; nous supposerions alors que parce que nous ne connaissons pas l'ordre moral des causes finales, Dieu ne l'aurait pas employé ou pire ne le connaîtrait pas ! Leibniz inverse ce raisonnement qui choque les attributs divins, suppose que ce n'est pas parce que l'homme ignore ces causes ou ces raisons en quelque sorte « cachées » ou trop infinies pour des créatures finies, qu'il faut les supprimer en Dieu, et conclut au contraire que seul Dieu possède les raisons et les causes complètes de ce qui se produit, y compris sur le plan des causes finales et des libertés, dont nous avons parlé à propos de la prescience divine.

Mais, comme Leibniz dit souvent qu'il n'a pas « subi » l'influence de Descartes dans sa formation, il serait peut-être inopportun de placer son œuvre parmi les sources du principe de raison de Leibniz. Il y a des philosophes comme Pierre Cally,<sup>226</sup> par exemple, qui s'en réclament pour formuler leur propre principe de raison, ou comme Spinoza, mais sans citer directement Descartes. Mais Leibniz, au contraire, retourne sa formule du principe de raison contre celle de Descartes et revendique son indépendance. Pourtant, de là à dire qu'il n'y a pas eu d'influence, c'est ce que Leibniz défend lui-même, dans la mesure où il reconnaît avoir connu des « spécimens » de sa meilleure philosophie dans son adolescence, quoiqu'il n'ait directement lu ses œuvres qu'après 1675-1676. Ne pas avoir « subi » l'influence de Descartes signifie donc dans l'esprit de Leibniz, ne pas avoir lu tout Descartes dans le texte et ne pas l'avoir suivi de façon dogmatique, c'est-à-dire sans esprit critique. C'est cette méthode de « censure » (pour reprendre les mots de Huet) qui a prévalu dans la réception leibnizienne de la philosophie cartésienne, et en particulier en ce qui concerne le déterminisme causal du mécanisme. Cela conduit Leibniz à établir un véritable code de lecture de l'œuvre de Descartes qu'il expose dans sa première lettre à *Simon Foucher* (fin 1675-début 1676). Dans cette lettre, Descartes « avoue » qu'il n'a pas encore lu Descartes avec soin, mais explique qu'il ne l'a pas fait parce que son habitude est de lire les œuvres par divertissement ou de choisir ce qui est écrit en style familier. Cette confiance s'applique à Descartes, aussi bien

---

<sup>226</sup> Ainsi, pour poser la définition de la philosophie (SLA+SAOC.176- *Universae philosophiae Institutio*, 1676), Pierre Cally utilise l'idée cartésienne de la Sagesse, en l'occurrence celle qui transparait des Réponses aux objections où se trouve la réduction « *causa sive ratio* » : « *Sapientia denique hic est scientia causarum, quibus hae res continentur : nam « Nulla res existit, inquit recentior Philosophus [Descartes], de qua non possit quaeri quatenam sit causa cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest, non quod indigeat ulla causa, ut existat, sed quia ipsa ejus naturae immensitas est causa sive ratio, propter quam nulla causa indiget ad existendum »* [Descartes, loc. cit.]. Propterea *Nihil*, inquit Job, *in terra sine causa fit* [5, 6]. Ut ergo sine causa nihil est, sic nihil sine causa sapienter cognoscitur. Hinc Poeta :

*Felix, qui potuit rerum cognoscere causas.*

*Disciteque, ô miseri, et rerum cognoscite causas* [Virgile].

Propterea ignarus marini aestus differt ab ignaro, quod cum uterque sciat, mare aestuare, prior cognoscat eam, quam posterior ignorat, hujus reciproci motus causam. Id erat veteribus Sapientia. Junioribus vero philosophis, ut Aristoteli, Damasceno, et aliis Sapientia est *cognitio rerum ut sunt* : sive quoad rem spectat, sive quoad modum ; idque vel intrinsecus, vel extrinsecus : *qui enim maxime perspicit*, inquit Cicero, *quid in quaque re verissimum sit, quique et acutissime et celerrime potest et videre et explicare rationem, is sapientissimus rite haberi solet*. Verum cum res non sint sine suis causis, idcirco res non *cognoscuntur ut sunt*, nisi earumdem rerum causae cognoscantur : quodcirca posterior haec Sapientiae descriptio a priore non differt ; nisi quod prior magis explicata sit. » [tome I, p. 3-4].

qu'à Galilée. Or, Descartes, quoiqu'écrivant ses *Méditations* en style populaire, suppose la plus grande attention, et, pour la partie scientifique le plus grand soin et la plus grande méthode. C'est pourquoi Leibniz s'est en quelque sorte réservé et préparé à sa confrontation avec Descartes, comme s'il avait repoussé le plus possible sa lecture de son oeuvre pour mieux la comprendre et l'approfondir. C'est le sens de la déclaration de Leibniz à Foucher : « J'avoue que je n'ay pas pû lire encor ses écrits avec tout le soin que je me suis proposé d'y apporter; et mes amis sçavent qu'il s'est rencontré que j'ay leu presque tous les nouveaux philosophes plus tost que luy. Bacon et Gassendi me sont tombés les premiers entre les mains, leur style familier et aisé estoit plus conforme à un homme qui veut tout lire; il est vray que j'ay jetté souvent les yeux sur Galilée et des Cartes, mais comme je ne suis Geometre que depuis peu, j'estois bientost rebuté de leur maniere d'écrire qui avoit besoin d'une forte meditation. Et moy quoyque j'aye tousjours aimé de mediter moy même, j'ay tousjours eu de la peine à lire des livres, qu'on ne sçauroit entendre sans mediter beaucoup, parce qu'en suivant ses propres meditations on suit un certain penchant naturel, et on profite avec plaisir, au lieu qu'on est gesné furieusement, quand il faut suivre les meditations d'autrui. J'aimois tousjours des livres qui contenoient quelques belles pensées, mais qu'on pouvoit parcourir sans s'arrester, car ils excitoient en moy des idées, que je suivois à ma fantaisie et que je pousois où bon me sembloit. Cela m'a encor empeché de lire avec soin les livres de Geometrie, et j'ose bien avouer que je n'ay pas encor pu gagner sur moy de lire Euclide autrement qu'on a coustume de lire les histoires. J'ay reconnu par l'experience que cette methode en general est bonne; mais j'ay bien reconnu neantmoins qu'il y a des auteurs qu'il en faut excepter, comme sont parmy les anciens philosophes Platon et Aristote, et des nostres Galilée et Mons. des Cartes. Cependant ce que je sçay des meditations metaphysiques et physiques de Mons. des Cartes, n'est presque venu que de la lecture de quantité de livres écrits un peu plus familièrement, qui rapportent ses opinions. Et il peut arriver que je ne l'aye pas encor bien compris. Neantmoins autant que je l'ay feuilleté moy même, j'entrevoiy au moins, ce me semble, ce qu'il n'a pas fait, ny entrepris de faire, et c'est entre autres la resolution de toutes nos suppositions. C'est pourquoy j'ay coustume d'applaudir à tous ceux qui examinent la moindre verité jusqu'au bout; car je scay que c'est beaucoup d'entendre une chose parfaitement, quelque petite et quelque facile qu'elle paroisse. C'est le moyen d'aller bien loin, et d'establir enfin l'art d'inventer qui depend d'une connoissance, mais distincte et parfaite des choses les plus aisées. » (GP I, p. 370-372). Il y a peut-être quelque coquetterie de Leibniz à écrire qu'il n'a que « feuilleté » l'oeuvre de Descartes, et l'on imagine facilement que si le livre de Descartes lui était tombé entre les mains, il l'aurait lu avidement. Mais l'estime que Leibniz porte à Descartes est telle qu'il veut se ménager un temps spécial d'analyse et de critique ; il veut en faire la « censure », au sens d'une « recension » objective, critique et fidèle. Le jugement de Leibniz se veut donc toujours équitable envers Descartes et les cartésiens.

Venons-en donc à l'étude des « lieux » du principe de raison, d'abord dans l'oeuvre du maître, puis dans un dernier temps dans l'oeuvre de Spinoza que Leibniz, dans sa jeunesse, sûrement à cause de son commentaire des *Principia*, voit comme un disciple de Descartes.

Parmi les oeuvres de Descartes, les *Réponses aux Objections* contre les *Méditations métaphysiques* constituent le lieu principal de la formulation du principe cartésien de raison.

Elles formulent l'équivalence de la cause et de la raison dans la formule « *causa sive ratio* », et développent le sens de l'efficace héritée de Suarez pour définir la causalité.

Dans les *Premières réponses* [aux premières objections], Descartes rend raison de l'existence par la cause efficace. Il veut signifier que pour qu'une chose existe, elle a le « besoin » (« *indigeat* ») d'être fondée dans une cause efficace, sans quoi on remonterait à l'infini de cause en cause sans pouvoir s'arrêter à une véritable raison de l'existence. Or, rien d'existant ne peut être sans une telle cause ; de sorte qu'il faut supposer, pour éviter la régression à l'infini, que tous les existants procèdent de cette cause efficace. Descartes déclare, en effet, que « (...) la lumière naturelle nous dicte qu'il n'y a aucune chose de laquelle il ne soit loisible de demander pourquoi elle existe, ou dont on ne puisse rechercher la cause efficace, ou bien, si elle n'en a point, demander pourquoi elle n'en a pas besoin. » (*Œuvres*, Adam et Tannery, tome IX, 1 [abrégé en *Œuvres*, AT IX-1], p. 86 ; reprint de la traduction française de 1647 / id., p. 233 de l'édition Beyssade en Garnier Flammarion).<sup>227</sup> Vincent Carraud souligne l'importance de ce passage qui tend à assimiler toute cause véritable à une cause efficace : « En d'autres termes », dit-il, « Descartes, par une sorte d'hypallage conceptuel, a fait passer la totalité de la définition de la cause (attribuable à l'efficace) à la cause efficace elle-même, dite totale, c'est-à-dire exclusive des autres : *tota definitio causae : causa efficiens et totalis*. » (*Causa sive ratio*, op. cit., p.177). Or, la cause efficace entendue comme cause totale signifie ni plus ni moins, dans la tradition scolastique, que la « cause suffisante ».<sup>228</sup> Mais là où la tradition n'y voit qu'une cause suffisante « en son ordre » (*in suo ordine*), Descartes voit dans cette cause la seule source de la cause et de la raison. Descartes aurait ainsi réussi à concevoir le principe de raison par la réduction de la cause à l'efficace « totale ».

---

<sup>227</sup> SLAOC.175- *Meditationes de prima philosophia* Primae responsiones : « ... Dictat autem profecto lumen naturae nullam rem existere, de qua non liceat petere cur existat, sive in ejus causam efficientem inquirere, aut, si non habet, cur illa non indigeat, postulare... » (AT VII, p. 108)

<sup>228</sup> Vincent Carraud donne trois références cruciales en note. D'abord celle de Scherzer, dont nous avons souligné l'influence sur Leibniz à travers la lecture qu'en fait Thomasius. Il s'agit de la définition de la cause totale (note 3, p.178) dans le *Vade mecum* (1654) en ces termes : « Causa totalis est quae sola in suo genere, producit effectum. Ut Sol lucem. » / « La cause totale est celle qui seule dans son genre produit l'effet ; comme le soleil produit la lumière. » (I, p.33). Ensuite celle d'Eustache de Saint-Paul (note 1, p.179) : « Quinta in totalem et partialem ; quo spectat alia divisio insufficientem et non sufficientem ; illa dicitur quae sola in suo ordine et genere totum effectum producit. » / « Cinquièmement en totale et partielle, ce à quoi tend l'autre division en suffisante et insuffisante ; et dite totale celle qui seule dans son ordre et dans son genre profuit tout l'effet. » (*Summa philosophica*, III, 61, cité par Etienne Gilson dans son *Index scolastico-cartésien*, N. 64). Enfin, nous avons relevé la mention de Suarez (note 2, p. 179), qui est probablement la source première de l'inspiration de Descartes, et qui, dans sa 18<sup>ème</sup> *Dispute Métaphysique*, assimile suffisance et efficace : « Una causa sufficiens et efficax, satis est ad effectum » (25, 593). Mais Vincent Carraud précise le contexte de cette source : « Suarez se sert de la proposition pour rapporter un argument qui vise à nier l'efficace des causes secondes » (op. cit., p.179). D'ailleurs, nous avons relevé dans la même dispute (*De causa proxima efficienti ejusque causalitate, et omnibus quae ad causandum requirit*) un usage de la cause suffisante qui vise précisément à suppléer au concours de la forme substantielle quand son influx fait défaut. Il s'agit de la quatrième assertion de la deuxième section, où Suarez déclare : «[28.] Ergo quando deest influxus formae substantialis non potest consummare effectum principalis agentis nisi influxus ille aliunde suppleatur, quia nunquam potest fieri effectus sine sufficienti causa. » / « Par conséquent, quand l'influx de la forme substantielle fait défaut, l'effet ne peut pas se réaliser à moins que cet influx de l'agent principal ne supplée, parce que l'effet ne peut jamais être produit sans cause suffisante. » (-nous soulignons- SLAOT.150- °*Disputationes Metaphysicae*, 1597, XVIII, sec. II, 4, §28, version internet en ligne : <http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/michael.renemann/suarez/index.html>, -nous soulignons-).

Les termes choisis par Descartes rappellent les formules utilisées par Leibniz, à savoir l'idée que cette « raison » ou cause est trouvée par la seule « lumière naturelle », sans le secours d'une révélation ; l'idée que la cause sert à dire « pourquoi » (*cur*) quelque chose existe<sup>229</sup> ; et l'idée qu'il s'agit d'un « besoin » d'une raison qui suffise, c'est-à-dire qui ait de l'efficience dans le vocabulaire de Descartes. Mais, si la tradition suarezienne à laquelle se réfère Descartes a abouti à définir un rapport « mécanique » de proportion de la cause à l'effet (« L'effet doit être toujours proportionné à l'action qui est nécessaire pour le produire. », In *Œuvres*, AT I, p. 436, 6-7). Le rapport *de causa et causato* est pensé sur le seul mode de l'efficience chez Descartes, et c'est dans ce sens que l'axiome de la cause est utilisé en physique. Vincent Carraud montre comment Leibniz reprend le problème dans la question de l'équipollence de la cause pleine et de l'effet entier en « substituant à l'*ad minimum* cartésien une parfaite égalité. En effet, dit-il (note 3 p. 189), à la différence de ce qu'implique le *ad minimum* cartésien, la relation entre la cause et l'effet posée par le principe leibnizien est une relation symétrique, transitive et réflexive », alors que la relation introduite par Descartes est une relation dissymétrique où la *causa efficiens* est *nobilior effectu/causato*, c'est-à-dire où il ne peut pas y avoir de « totalité » ou de « plénitude » équivalente dans la cause et dans l'effet. C'est en cela que Leibniz s'oppose aux règles du mouvement de Descartes en énonçant le principe de l'équipollence, lui-même dérivé du principe de raison dans sa forme causale, appliqué à la physique.<sup>230</sup> C'est ce que relève Michel Fichant en citant ce passage d'une *Réfutation inédite de Spinoza* par Leibniz, selon lequel les axiomes du mouvement de Descartes « violaient l'égalité de la cause et de l'effet. » (*G.W. Leibniz. La réforme de la dynamique*, 1994, p. LXIV et p. 284, note 2 : « Cf. la note aujourd'hui perdue publiée par Foucher de Careil : « Spinoza ne voyait pas bien les défauts des règles du mouvement de M. Descartes ; il fut surpris, quand je commençai, qu'elles violaient l'égalité de la cause et de l'effet » [1854, p. LXIV] ; La première contestation détaillée de ces règles dans les « Première animadversions sur les Principes » antérieures à 1676 ne fait aucunement état de cet argument ») Pour Descartes, la relation est « au minimum », alors que pour Leibniz, elle est, en quelque sorte, « au maximum ».

Dans les *Secondes réponses* [aux deuxième objections], Descartes va plus loin en plaçant cette idée parmi les « *Axiomes ou Notions communes* ». Leibniz parle du principe de raison comme d'un « axiome reçu ». Ce passage de Descartes pourrait être une des sources de Leibniz, et cela d'autant plus qu'il intègre à la fois la dimension théologique de la causalité

<sup>229</sup> Vincent Carraud va même jusqu'à poser cette identité pour Descartes : « Exister, c'est être causé » (op. cit., p. 225). Mais Leibniz dirait plutôt qu'exister, c'est avoir eu une raison prévalente d'exister dans l'entendement divin ; ce n'est pas le fait d'exister qui exige la cause, mais c'est le possible qui tend à l'existence et qui porte la raison la plus forte et la plus efficiente en quelque sorte de sa propre existence et qui remporte le « conflit » des raisons pour passer à l'existence. En ce sens, être causé veut dire « être choisi », « être élu » en raison de sa perfection ou de son maximum compossible de degré de réalité.

<sup>230</sup> OCC.037- *Catena mirabilium demonstrationum de Summa rerum* (AK VI, 3, p. 584), Le 2 décembre 1676 : « ... Nihil est sine causa, quia nihil est sine omnibus ad existendum requisitis. Effectus integer aequipollet causae plenae, quia aequatio quaedam debet esse inter causam et effectum, transiens ex uno in aliud. Ea vero consistit in hac aequipollentia, nec alia mensura reperiri posset » / « ... Rien n'est sans cause, parce que rien n'est sans toutes les conditions requises de son existence. L'effet entier est équipollent à la cause pleine, parce qu'il doit y avoir une équation entre la cause et l'effet, passant de l'une à l'autre. Mais elle consiste en cette équipollence, et on n'en pourrait trouver d'autre mesure. » (Traduction Michel Fichant, p. 278 de *La réforme de la dynamique, textes inédits*, Vrin, 1994).

divine et la dimension métaphysique de l'assimilation de la raison à la cause. En effet, le geste radical de Descartes est celui d'une « exigence » de cause<sup>231</sup>, c'est-à-dire de raison, concernant tous les existants, et Descartes en fait un principe qui s'applique également à Dieu. Or, cette demande pourrait paraître paradoxale, car Dieu n'a pas besoin de cause pour exister. Il est cause, mais n'est pas causé, comme nous l'avons vu auparavant. Descartes reformule dans l'axiome suivant ce paradoxe : « I. Il n'y a aucune chose existante de laquelle on ne puisse demander quelle est la cause pourquoi elle existe. Car cela même peut se demander de Dieu ; non qu'il ait besoin d'aucune cause pour exister, mais parce que l'immensité même de sa nature est la cause ou raison pour laquelle il n'a besoin d'aucune cause pour exister. » (*Œuvres*, AT IX-1, p. 127 / id., GF, p. 289).<sup>232</sup> La réponse au problème se trouve dans le concept de la cause divine. La nature « immense », « infinie » de Dieu le rend à la fois cause et raison. Donc Dieu n'a pas besoin de cause, mais son « immensité » est la « raison » pour laquelle il n'a pas besoin de cause. C'est dans l'exigence de raison pour Dieu au-delà de l'exigence de cause demandée aux existants que se trouve le principal lieu de la mutation du principe de causalité en principe de raison suffisante.<sup>233</sup> Seule la raison divine est véritablement « suffisante » ; elle n'a pas besoin qu'on la réduise à une cause efficiente ou totale. « Autrement dit », ajoute Vincent Carraud, « c'est l'inclusion de Dieu dans le réquisit d'une *causa/ratio cur existat* qui exclut le sens causal de la cause pour ne retenir que sa rationalité : voilà ce que Descartes a vu, voilà en quoi il a inventé la raison suffisante. Voilà du même coup ce que Schopenhauer n'a pas compris de l'interprétation de Wolff, la connaissance confuse n'est pas une confusion. » (op. cit., p. 246). En effet, Schopenhauer reproche à Descartes d'avoir « confondu » la cause avec la raison. Il semble reprendre en cela la critique de Wolff qui dénonçait déjà la confusion de l'axiome des scolastiques, « nihil est sine causa », avec la formule du principe de raison de Leibniz, « nihil est sine ratione ». La cause *Ursache* ne doit pas être assimilée à la raison *Grund* : « La raison et la cause diffèrent de beaucoup. » (Wolff).<sup>234</sup> Mais, pour Wolff, Descartes est le premier à voir « confusément » cette différence, alors que Schopenhauer dénonce le fait que Descartes substitue la raison, c'est-à-dire un principe de connaissance, à la cause, c'est-à-dire à la loi de causalité :

<sup>231</sup> Vincent Carraud en a rappelé « l'étrangeté » et la nouveauté : « Ce premier axiome est en effet étonnant en ce qu'il substitue à un énoncé sur la cause un énoncé sur la demande de cause » (op. cit., p. 231, et note 1 pour les références aux travaux de Jean-Luc Marion).

<sup>232</sup> Voici les termes des *Secundae responsiones* : « Axiomata sive Communes notiones : I. Nulla res existit de qua non possit quaeri quatenam sit causa cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest, non quod indigeat ulla causa ut existat, sed quia ipsa ejus naturae immensitas est *causa sive ratio*, propter quam nulla causa indiget ad existendum » (*Œuvres*, AT VII, pp. 164-165)

<sup>233</sup> Comme le remarque Jean-Luc Marion : « On peut difficilement ne pas reconnaître dans cette formule [causa sive ratio] ce que Leibniz nommera bientôt « le grand principe » - le principe de raison suffisante -, qui seul régit l'existence, et dont l'univocité formelle s'impose à Dieu lui-même. » (*Sur le prisme métaphysique de Descartes*, PUF, p.115).

<sup>234</sup> Wolff, *Ontologia*, 1736, §. 71, p. 50 : « Ratio et causa plurimum differant ». C'est la thèse de Jean Ecole (*La métaphysique de Wolff*, tome 1, p. 146) et de Bernard Carrière (« Raison suffisante et raison déterminante de Leibniz à Kant », 1976). Kant et Crusius choisissent « Raison déterminante », alors que Wolff préfère « Raison suffisante », et reproche à Leibniz de les confondre, puisque la simple détermination peut n'être qu'un retour déguisé aux qualités occultes, alors que « la raison suffisante » est la véritable explication d'un phénomène – par exemple l'aimantation (in *Ontologia*, p. 253).

l'immensité ne serait qu'une réponse ad hoc, un simple « tour de passe-passe »<sup>235</sup> pour éviter d'assigner Dieu lui-même à une cause efficiente ou de le réduire à néant, *ex nihilo nihil fit*.

Précisément, si Dieu n'est pas causé ou ne dépend pas d'une cause efficiente, c'est qu'il n'est pas un pur *Nihil* ; mais est-il pour autant le seul être dont on puisse dire qu'il est « *causa efficiens sui ipsius* »<sup>236</sup> comme le voudrait Antoine Arnauld dans ses *Quatrièmes Objections* ? Descartes se contente d'écrire « *quodammodo sui causa* », sans rajouter « *efficiens* », car il tient cette interprétation pour une « opinion monstrueuse ».<sup>237</sup> Dieu n'est pas la cause efficiente de lui-même « *positive* », mais seulement « *négative* », puisque la raison pour laquelle il est sans cause efficiente relève de cette cause positive qu'est son immensité. Et c'est par analogie, en quelque façon, *quodammodo* qu'on peut le dire « *sui causa* », et donc cause « efficiente » de soi. La solution de Descartes consiste à montrer que « ce qui est *par soi* est comme une cause formelle, c'est-à-dire parce qu'il a une telle nature qu'il n'a pas besoin d'une cause efficiente. » (*Quatrièmes objections, Œuvres, AT VIII-2, p. 239*). Le passage à la cause formelle suppose une double analogie : d'abord celle d'une cause commune qui passe de la cause efficiente à la cause formelle, et ensuite celle du *causa sive ratio*, puisque la cause formelle passe par la raison, c'est-à-dire qu'elle est la « ratio prise de l'essence », comme le rappellent Vincent Carraud et Gilles Olivo.<sup>238</sup> Nous comprenons donc que « l'immensité » de Dieu dont parlait Descartes est sa puissance infinie – *a se* – par soi et que le concept de « *sui causa* » ne fait que ramener à la surabondance de la nature divine prise en tant que puissance infinie.

Après une telle analyse de « l'axiome » cartésien, il serait difficile de penser que Leibniz n'a pas connu ou senti sa proximité avec le principe de raison. La puissance et la fécondité des transformations apportées par la doctrine causale de Descartes sont les conditions de la réflexion leibnizienne sur la raison suffisante, et déterminante.

Pourtant, nous ne trouvons pas d'analyse directe de cet axiome par Leibniz. Cependant, l'absence de notes marginales ou de commentaires de la part de Leibniz ne signifie pas une absence de lecture ou une absence d'intérêt : bien au contraire ! Il est frappant de voir à quel point le « silence » leibnizien est éloquent, et reste un obstacle pour l'interprète qui doit faire entendre ce qui n'est pas dit, ou ce qui n'est que suggéré entre les lignes. Si nous interrogeons néanmoins les indices laissés par Leibniz sur sa lecture des *Réponses* de

---

<sup>235</sup> Schopenhauer, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, édition de 1847, §7 (à propos de la preuve ontologique, citée en V. Carraud, op. cit. p. 239).

<sup>236</sup> L'interdit de la *causa efficiens sui* est rappelé dans les axiomes de Luigi Novarini (1594-1650) SLAOT.173-° *Omnium scientiarum anima, hoc est Axiomata physiotheologica ex probae notae authoribus editis aut ineditis prompta et suo ordine distributa*, Liber XL. Axiomatum Physio-Theologicorum (tom. 2), p. 334 : « Axioma 3911 [col.1.] : « *Nihil est sibi ipsi sufficiens causa, ut sit. Ita docet Cajetanus (1. part., quaest. 3, art. 4.) quod colligit ex S. Thomas in eodem art. Ubi ait : Nulla res sufficit, quod sit sibi causa essendi. Hinc et illud : Idem non est causa sui ipsius ; circa quod ait Salas (1.2. tract. 1., disp.4., sect. 2., num.27) in causa finali non esse inconveniens, ut idem sit causa sui, quia habet diversos modos essendi : ut est in apprehensione, vel intentione, est causa sui ipsius, ut est in executione. Notat Georgius Reeb (Litt. C. num. 26.) id esse intelligendum de individuo ; nam idem (inquit) potest esse causa sui quo ad speciem. »*

<sup>237</sup> « Il n'y a pas un de ceux qui ont lu mes écrits, ou qui me connaissent tant soit peu, ou du moins qui ne me tiennent pas tout à fait pour un fat, ou pour un insensé, qui ne sache que je suis fort éloigné d'avoir des opinions si monstrueuses » (*Œuvres, AT VIII-2, p. 369, cité en V. Carraud, p. 273*).

<sup>238</sup> V. Carraud, op. cit., pp. 282-283 ; Gilles Olivo, *L'efficience en cause : Suarez, Descartes et la question de la causalité*, in Actes du colloque « Descartes et le Moyen-Age », 1997, p.105.

Descartes, nous trouvons d'abord une courte analyse critique qu'il adresse à Malebranche dans une lettre datée du 22 juin 1679. Leibniz cherche clairement à se démarquer de Descartes et explique qu'il n'a pas subi son influence dans sa jeunesse ou, selon ses termes, qu'il n'en a pas été « imbu », ce qui lui a permis de penser en toute liberté, sans avoir à être redevable à un maître ou à une Ecole, et, surtout, ce qui lui a permis d'être attentif à des notions que personne ne voyait. Leibniz développe cette idée en inversant la métaphore cartésienne du chemin : là où Descartes prend le chemin le plus droit, Leibniz choisit les chemins de traverse ! Voici ses termes : « Comme j'ay commencé à mediter lors que je n'estois pas encor imbu des opinions Cartésiennes, cela m'a fait entrer dans l'interieur des choses par une autre porte, et decouvrir des nouveaux pays. Comme les estrangers qui font le tour de France suivant la trace de ceux qui les ont precedés, n'apprennent presque rien d'extraordinaire, à moins qu'ils soyent fort exacts, ou fort heureux ; mais celui qui prend un chemin de travers, mêmes au hazard de s'égarer, pourra plus aisément rencontrer des choses inconnues aux autres voyageurs. » (AK II, 1, N. 207, p. 726 / GP I, p. 341). Certes, Leibniz parle de la découverte d'un pays quand on est étranger ; mais cette image reflète bien la tournure d'esprit de celui qui veut « tout lire », mais sans prévention, sans préjugé, et qui voit dans les sciences comme une Nouvelle Amérique, à la façon de Bacon, un lieu d'aventures, et surtout de découvertes.

Or, Leibniz semble avoir été déçu par son voyage en terres cartésiennes, du moins par l'abrégé géométrique des *Méditations* à la fin des *Secondes Réponses* de Descartes. D'une certaine façon, la rencontre avec la pensée de Descartes commence mal. Dès les définitions, Leibniz, « trouve à redire au raisonnement de M. des Cartes lors qu'il pretend de reduire ses pensées en forme de demonstration à la fin de sa reponse aux troisièmes objections. » Descartes n'a pas pris le soin de les rapporter systématiquement aux notions possibles,<sup>239</sup> et cela est une faute puisque l'on peut tomber dans de graves contradictions, si l'on ne s'assure pas de la possibilité des termes que l'on définit. Ne pas vérifier cette cohérence des termes, c'est donner à penser que les définitions sont un jeu arbitraire, comme Hobbes le croyait. On voit par cette allusion que Leibniz se méfie et se défie de Descartes – attitude qu'il adoptera de la même manière pour l'auteur de *l'Ethique*, dont il réfutera la première définition... sur la « *Causa sui* ».

Leibniz en vient aux « axiomes », où nous pensons trouver un commentaire sur la formule « *causa sive ratio* », pourtant assez « extraordinaire » pour qu'un lecteur aventurier s'y arrête : mais, rien. Silence ! Leibniz « saute » le premier axiome pour passer directement au deuxième et au quatrième qu'il commente ainsi : « Je viens aux axiomes, et je trouve que le deuxième (*tempus praesens a proxime praecedenti non pendere* etc.) a besoin de demonstration; car posant une fois qu'une chose existe, elle ne cessera pas d'exister sans quelque nouvelle raison. On peut dire au quatrième axiome, *quicquid est perfectionis in re, est*

---

<sup>239</sup> Leibniz à Malebranche, op. cit. : « A l'égard des definitions dont il s'y sert je fais cette remarque generale qu'on ne peut pas faire des demonstrations exactes sans estre assureé que les definitions qui servent de base à ces demonstrations, sont possibles. Car si ces definitions ou si vous voulés, ces choses definies sont impossibles, elles enfermeront contradiction, et si elles enferment contradictions, on en peut tirer des consequences contradictoires en même temps, et par consequent toutes les demonstrations qu'on en tirera ne serviront de rien, car peut estre, que le contradictoire de ce que nous avons demonstré, ne laissera pas d'estre vray. Puisque le principe (*quod contradictoria non possint simul esse vera*), a seulement lieu dans les notions possibles. On voit par là que les definitions ne sont pas absolument arbitraires comme plusieurs ont cru [cf. Hobbes]. »

*in prima ejus causa*: pourveu qu'il y en ait une. Car s'il y avoit un progrès des causes à l'infini, il n'y auroit point de première cause. J'avoue que cette objection n'auroit pas lieu, si le 2ème axiome estoit prouvé. » (AK II, 1, N. 207, pp. 721-723 / GP I, p. 338sq.).<sup>240</sup> Ce silence de Leibniz peut se lire de différentes façons. Comme le contexte est à la critique, on peut penser que Leibniz n'a pas voulu reconnaître qu'il appréciait cet axiome et qu'il lui en était redevable. Mais, ordinairement, Leibniz reconnaît facilement ce qu'il trouve de bon et de solide dans la pensée d'un auteur. Il se pourrait que Leibniz n'ait pas jugé nécessaire de le commenter, et cela peut s'interpréter soit négativement au sens où Leibniz jugeait l'axiome banal ou « reçu », soit positivement au sens où il le jugeait tout à fait conforme à ses propres vues ; mais, dans ce dernier cas, on a du mal à comprendre pourquoi Leibniz n'en a rien dit. C'est en ce sens que nous disions que ce silence est éloquent, puisqu'il nous oblige à multiplier les hypothèses et les interprétations, sans pouvoir, au sens propre, « dire » ce que Leibniz pense.

Pourtant, le commentaire des axiomes 2 et 4 nous éclaire indirectement sur l'axiome 1 passé sous silence. En effet, le désaccord avec l'axiome 2 (« *Le temps présent ne dépend pas de celui qui l'a immédiatement précédé ; c'est pourquoi il n'est point besoin d'une moindre cause pour conserver une chose que pour la produire une première fois* ») s'explique par l'usage du principe de raison, c'est-à-dire en supposant que l'état présent d'une chose s'explique par son état précédent.<sup>241</sup> Leibniz conçoit la succession temporelle sous le régime de la dépendance rationnelle. La raison équivaut à un événement causal, puisqu'une chose n'existe que si elle a une raison qui la précède (une « cause légitime » dirait Platon, ou une « cause antécédente » dirait Chrysippe) et que la chose qui existe au moment présent ne peut être que la suite d'un état qui la précède ; de la même façon, pour qu'une chose « cesse d'exister » ou ne soit plus présente, elle a besoin d'une raison d'exister qui soit « nouvelle » (ce qui signifiait qu'elle avait une « ancienne » raison d'exister), et donc, elle dépendra de nouveau d'une raison. L'axiome 2 de Descartes contredit donc l'usage du principe de raison dans son application à la succession du temps et des états d'une chose existante. Or, comme le premier axiome suppose qu'aucun existant n'échappe à la demande de « cause et de raison pourquoi », il faudra justifier la « cause ou la raison pourquoi » la chose présente existerait sans son « ancienne » raison, ou sans dépendance avec son état passé. C'est ce qu'il reste à prouver. Le quatrième axiome (« toute réalité ou perfection qui est dans une chose se

<sup>240</sup> Les autres axiomes sont commentés de façon succincte : « Il y a quelque difficulté à l'égard du 7me axiome. Res cogitans si norit cogitationes quibus careat, eas sibi statim dabit si sint in sua potestate. Il faut ajouter cette limitation : si noverit esse perfectiones ac in sua potestate esse, ac denique se illis carere. La vérité du 9me axiome dépend du 2me et par conséquent il souffre la même difficulté. Il semble que le dixième axiome peche pour ainsi dire par obreption: prenant comme pour accordé que l'existence nécessaire et l'existence parfaite ne sont qu'une même chose. » (*Leibniz à Malebranche, ibid.*)

<sup>241</sup> Leibniz utilise ce principe contre les théories médicales de G.E. Stahl à propos de la succession des états de la matière : « §1. Parmi les premiers principes du raisonnement se trouve que : rien n'est sans raison ou qu'il n'y a pas de vérité dont un entendement parfait ne puisse rendre raison, afin qu'apparaisse de quelle façon elle naît des vérités premières en nature, et, si elle-même n'était pas primitive, lesquelles seules sont [des propositions] identiques ou leurs semblables. / §2. D'où la conséquence suivante : toute affection, tout événement dans les choses peuvent être dérivés de la nature et de l'état de ces choses mêmes ; en particulier tout événement de la matière naît de l'état précédent de la matière selon les lois du changement. » (*Remarques sur la théorie médicale de G. E. STAHL, avec les répliques de LEIBNIZ aux observations de Stahl* (1709), trad. Sarah Carvalho, Vrin, 2004, pp.70-73, -nous soulignons-).

rencontre formellement ou éminemment dans sa cause première ou totale ») est également refusé par Leibniz à cause du manque de preuve du deuxième. En effet, le risque d'une régression à l'infini des causes, à cause de l'absence de raison ou de cause de l'état présent dans l'état précédent, empêche de parvenir à une cause « première et totale » (c'est-à-dire à une cause efficiente pour Descartes, et suffisante ou du moins déterminante pour Leibniz). C'est pourquoi Leibniz rajoute à l'axiome 4 de Descartes (« Toute réalité ou perfection qui est dans une chose se rencontre formellement ou éminemment dans sa cause première ou totale ») cette clause : « pourveu qu'il y en ait une » (*Lettre à Malebranche*, *ibid.*). Leibniz donne immédiatement l'explication par le risque de régression à l'infini : « Car s'il y avoit un progrès des causes à l'infini, il n'y auroit point de première cause. » (*ibid.*) Mais on pourrait également imaginer que Leibniz pense au cas de Dieu qui n'a pas de cause, surtout au sens d'une *causa efficiens* ou d'une *causa sui*. Cet axiome ne vaut donc pas pour Dieu, et ne vaut pour les autres existants que si l'axiome 2 établit une « raison » de la continuité des états. Lors d'une deuxième série de lecture des *Méditations métaphysiques* et des réponses aux objections, Leibniz relève l'usage de la *causa sui*, mais la restreint à la seule conservation : « Deus causa sui positiva est, dum se conservat/ Dieu est cause positive de soi, pendant qu'il se conserve ». <sup>242</sup> Mais la question de l'efficience n'est pas reprise. Enfin la suite de la lettre à Malebranche reprend la démonstration de l'existence de Dieu et son correctif à partir d'une définition de la notion possible pour éviter la contradiction.

La confrontation entre les deux axiomes de Leibniz et Descartes n'a pas eu lieu directement. Il reste deux lieux où Leibniz utilise son propre principe de raison contre d'autres principes de Descartes. Il réfute la conception de l'indifférence chez Descartes par l'idée que nos actions volontaires sont toujours inclinées par quelques raisons prévalentes, et donc qu'on ne veut rien sans une raison ou cause qui nous détermine à choisir l'une plutôt que l'autre. Le premier lieu a déjà été évoqué à propos de Kepler. Il s'agit de la dispute entre Leibniz et Hartsoeker. Ce dernier après avoir utilisé les atomes d'une dureté primitive, défend notre liberté en recourant à l'indifférence d'équilibre. Leibniz y voit une influence de la philosophie cartésienne et assimile donc l'erreur d'Hartsoeker à celle de Descartes : « ...C'est aussi en cela que pêchent ceux qui introduisent [en plus des qualités occultes] une indifférence

---

<sup>242</sup> Il s'agit de prises de notes datées entre 1677 et 1687 (AK VI, 4, N. 335, *Notes de lecture sur les œuvres complètes* de Descartes (*Opera philosophica*, Editio Secunda ab Auctore recognita, Amsterdam 1650, Leibn., Marg. 6), et qui correspondent peut-être à la lecture que décrit Leibniz à Malebranche dans sa lettre de 1679. Le passage que nous citons est un commentaire de Leibniz et non un texte de Descartes souligné (AK VI, 4, N. 335.4. *Notes sur les Ojectiones Quintae et Septimae*). Elles font suite à une autre série de prises de notes où les définitions de l'abrégé « More geometrico » sont soulignées, mais AUCUN axiome. Voici les passages soulignés qui se suivent : « [p. 85 / 7, 160 sq.] II. Ideae nomine intelligo cujuslibet cogitationis formam illam, per cujus immediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis conscius sum; adeo ut nihil possim verbis exprimere intelligendo id quod dico, quin ex hoc ipso certum sit in me esse ideam ejus quod verbis illis significatur (...) » III. Per realitatem objectivam ideae intelligo entitatem [*possibilitatem*] rei repraesentatae per ideam, quatenus est in idea: eodemque modo dici potest perfectio objectiva, vel artificium objectivum, etc. Nam quaecumque percipimus tanquam in idearum objectis ea sunt in ipsis ideis objective. [p. 178 / 8, 346 sq.] Adverto in titulo, non nudas assertiones de anima rationali sed ejus explicationem promitti; adeo ut credere debeamus, omnes rationes, vel saltem praecipuas, quas author habuit, ad ea, quae proposuit, non tantum probanda, sed etiam explicanda, in hoc programmate contineri: Nullaque alias ab ipso esse expectandas. Quod autem animam rationalem nomine mentis humanae appellet, laudo: sic enim vitat aequivocationem, quae est in voce animae, atque me hac in re imitatur (AK VI, 4, N. 335.3. *Meditationes de prima philosophia atque objectiones variae*, p. 1699).

d'équilibre, comme si jamais la volonté se déterminait, lorsque tout est égal de part et d'autre intérieurement et extérieurement : ce cas n'arrive jamais et il y a toujours plus d'inclination d'un côté que de l'autre, et la volonté est toujours inclinée par quelque raison ou disposition, quoiqu'elle ne soit jamais nécessitée par ces raisons ; et j'ose dire qu'une grande partie des fautes qu'on fait dans le raisonnement vient de ce qu'on n'observe pas bien ce grand principe que rien n'arrive dont il n'y ait une raison suffisante ; *principe dont monsieur Descartes même, et quantité d'autres habiles gens, n'ont pas assez envisagé la force et les suites*. Ce principe suffit lui seul pour détruire le vide, les atomes, les qualités occultes, et même le premier élément de M. Descartes avec ses globes, et quantité d'autres fictions. » (nous soulignons OCC.209- *Lettre de Leibniz à Hartsoecker*, datée du 7 février 1711, GP III pp. 518-519). L'enjeu de cette critique est bien l'opposition entre deux pensées de la liberté : pour Yvon Belaval, l'agent leibnizien est « une force qui tend vers l'avenir », tandis que l'agent cartésien est « une puissance qui laisse l'avenir ouvert » (*Leibniz, critique de Descartes*, p. 423).

Le deuxième et dernier lieu qui indique la réception par Leibniz du principe de raison cartésien, ce sont les *Remarques critiques sur les Principia*. Leibniz y développe le principe de raison contre Descartes, et il avait songé à publier ses annotations. En effet, Leibniz avait donné à Basnage de Beauval la copie de ses *Remarques* pour une édition qui n'a jamais été faite, à notre connaissance.<sup>243</sup> Le titre définitif aurait dû être : *Statera Cartesianismi, seu Principiorum Cartesii Pars Generalis cum animadversionibus G. G. L. suo loco subjectis, ut post tantas lites tandem aliquando intelligi possit, quantum Doctrinae Cartesianae sit tribuendum* (1691),<sup>244</sup> mais Leibniz n'a visiblement pas trouvé l'écho qu'il espérait et a dû redemander le texte qu'il avait envoyé à Basnage,<sup>245</sup> peut-être parce qu'il espérait l'éditer avec les *Censures d'Huet* sur Descartes.

Le passage sur le principe de raison concerne l'article 64.<sup>246</sup> Or, cet article qui conclut la deuxième partie des *Principes* de Descartes, est celui qui expose avec la plus grande clarté

<sup>243</sup> Voir la *Lettre de Basnage à Leibniz*, datée du 27. Juin 1692 in AK II, 2 N. 158, la demande de nouvelle de l'édition par Leibniz en AK II, 3, N. 7, p. 7787 dans une lettre datée du 23 janvier/7 février 1695.

<sup>244</sup> *Balance du Cartésianisme, ou la partie générale des Principes de Descartes avec les remarques de GGL placées en leur lieu, afin qu'on puisse comprendre ce qui doit être attribué à la Doctrine Cartésienne après tant de conflits parfois simultanés* (1691).

<sup>245</sup> AK II, 3, N. 57, *Lettre de Leibniz à Basnage* datée de mi avril 1696, p. 7930 : « Je luy ay demandé de me renvoyer par M. Morel mes animadversions sur M. des Cartes. »

<sup>246</sup> Deuxième partie des *Principes* de Descartes : « Art. 64. Non alia principia in Physica, quam in Geometria, uel in Mathesi abstracta, a me admitti, nec optari, quia sic omnia naturae phaenomena explicantur, et certae de iis demonstrationes dari possunt » / « Article 64 : Que je ne reçois point de principes en physique qui ne soient aussi reçus en mathématique, afin de pouvoir prouver par démonstration tout ce que j'en déduirai, et que ces principes suffisent, d'autant que tous les phénomènes de la nature peuvent être expliqués par ce moyen. »

Nihil hic addam de figuris, nec quomodo ex earum infinita uarietate motuum quoque uarietates innumerae consequantur, quia satis ista per se patebunt, ubicumque usus ueniet ut de ipsis agamus. Et suppono meos lectores uel prima elementa Geometriae iam nouisse, uel saltem ingenium satis aptum habere ad Mathematicas demonstrationes intelligendas. Nam plane profiteor me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnimode diuisibilem, figurabilem et mobilem, quam Geometrae quantitatem uocant, et pro obiecto suarum demonstrationum assumunt; ac nihil plane in ipsa considerare, praeter istas diuisiones, figuras et motus; nihilque de ipsis ut uerum admittere, quod non ex communibus illis notionibus, de quarum ueritate non possumus dubitare, tam euidenter deducatur, ut pro Mathematica demonstratione sit habendum. Et quia sic omnia Naturae Phaenomena possunt explicari, ut in sequentibus apparebit, nulla alia Physicae principia puto esse admittenda, nec alia etiam optanda » / « Je n'ajoute rien ici touchant les figures, ni comment de leurs diversités

les principes de la mécanique géométrique de Descartes : « [article 64] Que je ne reçois point de principes en physique qui ne soient aussi reçus en mathématique, afin de pouvoir prouver par démonstration tout ce que j'en déduirai, et que ces principes suffisent, d'autant que tous les phénomènes de la nature peuvent être expliqués par ce moyen. » (*Œuvres*, AT IX- 2, p. 79). Tout peut s'expliquer mécaniquement dans la nature ; tout se réduit à la considération de la « quantité », et Descartes exclut de cette étude toutes les qualités de l'École -comme la « *virtu pullulative* » que nous avons déjà rencontrée chez Thomas d'Aquin-, ainsi que les causes finales et formelles. Sous prétexte de mathématiser « *more geometrico* » l'étude des corps physiques et des phénomènes naturels, Descartes effectue, de son propre aveu, une réduction de la nature à la matière quantifiable : « Car j'avoue franchement ici que je ne connois point d'autre matière des choses corporelles que celle qui peut être divisée, figurée et mue en toutes sortes de façons, c'est- à-dire celle que les géomètres nomment la quantité et qu'ils prennent pour l'objet de leurs démonstrations et que je ne considère, en cette matière, que ses divisions, ses figures et ses mouvements » (-nous soulignons-, *ibid.*). Or, cette division « *omnimode* » (*en toutes sortes de façons*) rappelle un autre passage des *Principes* (pars III, art. 47) où Descartes conçoit, sur le « mode » de la fiction, la création du monde où « la matière peut prendre successivement *toutes les formes* » / « *materia formas omnes successive assumitur quarum est capax* ». Descartes a repris la même fiction du commencement dans le *Traité du Monde* : « D'autant que nous supposons que Dieu a mis au commencement toute sorte d'inégalité entre les parties de cette matière, nous devons penser qu'il y en a eu pour lors de toute sorte de grosseur et figure et disposées à se mouvoir ou ne se mouvoir pas, en toutes façons et en tout sens. » (AT XI, p. 50, -nous soulignons-). Cette accumulation de « chaos » en tout genre et cette revendication « absolue » de l'indifférence, ne pouvaient que choquer Leibniz, et expliquent certainement la raison pour laquelle il a assimilé la doctrine physique de Descartes à des formules encourageant l'impiété et l'athéisme, dans la mesure où elles s'apparentaient, dans l'esprit de Leibniz, aux jeux hasardeux du choc des atomes et de leurs déclinaisons dans les traités épicuriens, traités où la Providence divine était niée et les causes réduites à un pur mécanisme matériel, menant directement au nécessitarisme « aveugle » d'un côté et à l'athéisme de l'autre. Cette association d'idée, logique et cohérente quand on prend dans l'absolu ces lieux cartésiens, n'est pourtant pas fondée quand on reprend ces « fictions » dans l'économie de la *Mathesis cartésienne*. Michel Fichant reconnaît le premier qu'il y a de la part de Leibniz « une déformation flagrante d'intention et de signification » de la pensée cartésienne.

---

infinies il arrive dans les mouvements des diversités innombrables, d'autant que ces choses pourront être assez entendues d'elles-mêmes lorsqu'il sera temps d'en parler, et que je suppose que ceux qui liront mes écrits savent les éléments de la géométrie, ou pour le moins qu'ils ont l'esprit propre à comprendre les démonstrations de mathématique. Car j'avoue franchement ici que je ne connois point d'autre matière des choses corporelles que celle qui peut être divisée, figurée et mue en toutes sortes de façons, c'est- à-dire celle que les géomètres nomment la quantité et qu'ils prennent pour l'objet de leurs démonstrations et que je ne considère, en cette matière, que ses divisions, ses figures et ses mouvements ; et enfin que touchant cela, je ne veux rien recevoir pour vrai, sinon ce qui en sera déduit avec tant d'évidence qu'il pourra tenir lieu d'une démonstration mathématique. Et d'autant que par ce moyen on peut rendre raison de tous les phénomènes de la nature, comme on pourra voir par ce qui suit, je ne pense pas qu'on doive recevoir d'autres principes en physique, ni même qu'on en doive souhaiter d'autres que ceux qui sont ici expliqués. » (*Œuvres*, AT IX-2, pp. 79-80).

Pourtant, Leibniz a visé juste, même s'il se trompe, dans la mesure où il oblige les cartésiens à relire ces « hypothèses » d'un chaos ordonné à la lumière des causes formelles et finales, c'est-à-dire à la lumière d'une certaine « téléologie ». Vincent Carraud relève ce défi et trouve finalement la source de Descartes : un passage littéral de la *Somme contre les Gentils* (lib. III, cap. 22) où Thomas d'Aquin affirme que « la matière [première] soutient successivement toutes les formes vers lesquelles elle est en puissance. »<sup>247</sup> Or, Descartes ne soutient pas exactement cette idée aristotélicienne d'une forme qui viendrait réaliser les potentialités de la matière première. Ces notions sont étrangères au mécanisme cartésien. Pourtant, il reste un « vestige » de ces distinctions dans l'idée de Descartes. La capacité *omnimodale*<sup>248</sup> de la matière (« quantité ») à prendre successivement toutes les formes signifie une certaine disposition, ou du moins nous oblige à comprendre ce chaos cartésien, cette pure indifférence, sans ordre ni raison, arbitraire, que l'on croyait caractéristique de *l'Ex Nihilo* de la création divine, comme un chaos « ordonné » ; les formes dont parle Descartes, c'est « l'ordre » qu'expriment les « lois de la nature » et dont sont naturellement et mécaniquement « capables » toutes les matières quantifiables. Vincent Carraud peut donc conclure de cette « supposition » de départ de Descartes, « quoiqu'il n'y ait aucune proportion, aucun ordre plus simple et plus facile à connaître que celui qui établit l'égalité omnimodale » (*Regulae*, AT VIII-1, p.103), que « la productivité des lois et l'invariance de la quantité de mouvements suffisent à produire l'ordre. » (V. Carraud, article cité, p.64).

Leibniz condamne ainsi, chez Descartes, ce qui est le plus proche de la tradition scolastique et thomiste. Pour revenir à la critique leibnizienne de l'article 64 de la deuxième partie des *Principes* de Descartes, le mécanisme de Descartes supprime bien certaines thèses scolastiques, comme la distinction « en puissance / en acte » -comme le reconnaît Vincent Carraud dans l'article cité, p. 78-79- ou encore l'emploi démonstratif des principes de métaphysique relevant de la finalité et des formes substantielles dans le domaine de la

---

<sup>247</sup> Thomas d'Aquin : « Sic enim successive materia omnes formas suscipit ad quas est in potentia » (*Contra Gentiles* III, 22). Vincent Carraud, qui a identifié cette source, établit indiscutablement l'emprunt de Descartes dans son article : « *La matière assume successivement toutes les formes* ». Note sur le concept d'ordre et sur une proposition thomiste de la cosmogonie cartésienne, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 1, *Descartes en débat* (Janvier-Mars 2000), pp. 57-79, en particulier pp. 78-79). Il précise qu'il s'agit naturellement pour Thomas de la « matière première », et que Descartes ne reprend pas cette distinction puisqu'il évacue la différence « en puissance/ en acte ». Cela reste un des rares témoignages de la survivance de la cause formelle dans l'œuvre de Descartes. Vincent Carraud peut donc conclure par une double ironie : ironie par rapport au projet cartésien lui-même (« Descartes réendosse une formule thomiste »!), et ironie par rapport à la critique leibnizienne qui croyait voir dans la formule de Descartes la preuve de sa dangerosité et de son athéisme (« Ce qui ne manque pas de piquant, si l'on songe que saint Thomas en fournit l'origine, du moins littérale. »).

<sup>248</sup> Vincent Carraud attire notre attention sur ce terme récurrent dans les passages cités de Descartes. Il remarque que l'abbé Picot traduit l'égalité « omnimodale » de Descartes dans les *Regulae* (AT X, p.440) par une égalité « parfaite » (note 47, p. 71 et note 36, p. 66). Cette traduction n'est pas aussi fautive qu'elle y paraît, puisque cette égalité emporte un ordre, une mesure, et qu'elle est « totale » et « absolue ». Leibniz emploie parfois la formule « *necessitas omnimoda* » au sens d'une nécessité « absolue », « totale ». C'est pourquoi peut-être il est si facile de comprendre l'indifférence ou l'égalité à la façon d'une « nécessité absolue », comme le fait systématiquement Leibniz quand il associe Descartes à Hobbes et Spinoza de façon polémique. L'ordre et la mesure de l'égalité originelle de Descartes peut emporter aussi bien le hasard de l'indifférentisme que la nécessité du fatalisme lorsqu'ils sont pris ainsi de façon « absolue » et « totale ». Il faut donc, pour dédouaner tout à fait Descartes de ces conséquences périlleuses, entendre son hypothèse de la capacité omnimodale de la matière pour les formes en termes de « modes, de façons, de toutes sortes de façons », mais surtout pas de façon « totale » et « absolue. »

physique. C'est pourquoi Leibniz est tout de même fondé, dans sa « *Statera* », dans la « balance » des raisons *pro et contra*, à critiquer l'emploi *omnimodal*, c'est-à-dire « absolu », des seules causes efficientes<sup>249</sup> et de la *Mathesis abstracta* dans les phénomènes de la nature. C'est le sens de la conclusion du texte de Leibniz qui revendique à la fois la fondation des principes de physique sur les principes de la métaphysique<sup>250</sup> et le recours à son principe de raison, c'est-à-dire au principe de la Sagesse divine. Cette Sagesse divine ou cette « Raison » parfaite et ultime ne signifie pas pour Leibniz un quelconque retour aux termes barbares de l'École ou aux qualités occultes,<sup>251</sup> mais à la nécessité d'employer les « principes de la raison parfaite » pour fonder le mécanisme lui-même. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, Leibniz revendique le mécanisme le plus radical : « Tout a lieu dans la nature de façon mécanique », etc. Mais il faut entendre ces déclarations non pas de façon univoque, comme le monisme spinoziste, mais de deux sortes, à la façon d'un « empire dans un empire »,<sup>252</sup> c'est-à-dire en distinguant précisément ce qui relève du règne de la stricte nature et ce qui relève du règne de la Grâce. Si le vocabulaire critiqué par Leibniz est celui de Spinoza, la critique vaut également pour Descartes puisque le dualisme apparent du cartésianisme conduit une

<sup>249</sup> Thierry Gontier relève une « double déficience de l'efficience » dans les arguments de Leibniz contre Descartes, à savoir la déficience dans la « fonction cognitive » de la cause cartésienne, et la déficience dans la « fonction sapientielle », c'est-à-dire dans la capacité qu'aurait la cause efficiente à rapporter les lois de la nature à une « norme éthique » (pp. 47-48 de son article sur « La déficience de l'efficience » in *La découverte du principe de raison*, coord. par Luc Foisneau, PUF, coll. « Débats », 2001). La conclusion de Thierry Gontier dans la confrontation des deux pensées sur la causalité est l'aveu d'un écart radical : « Si une telle relation du principe cognitif à la norme éthique peut avoir un sens chez Descartes, ce ne saurait être au sens de Leibniz, pour qui la convertibilité de la raison première des choses et du souverain bien, de l'exemplaire et de la fin universelle, fonde une morale d'inspiration platonicienne. » (pp. 84-85)

<sup>250</sup> Leibniz, *Remarques sur les Principes de Descartes*, traduites par Paul Schrecker dans les *Opuscules* : « Sur l'art. 64. L'auteur termine cette seconde partie, consacrée aux Principes généraux des choses matérielles, par un avertissement qui me semble exiger une restriction. Il prétend que, dans l'explication des phénomènes de la nature, il n'est pas besoin d'autres principes que ceux tirés de la mathématique abstraite, c'est-à-dire de la doctrine qui concerne la grandeur, les figures et le mouvement, et il ne reconnaît pas d'autre matière que celle qui est l'objet de la géométrie. J'accorde pleinement que tous les phénomènes particuliers de la nature pourraient être expliqués mécaniquement s'ils étaient suffisamment explorés et qu'il n'y a pas d'autre moyen de connaître les causes des choses matérielles. Mais ce qu'à mon avis il faut toujours garder présent à l'esprit, c'est que les principes mécaniques mêmes, c'est-à-dire les lois générales de la nature naissent de principes plus élevés et ne sauraient être expliqués par la quantité seule et par des considérations géométriques. Ces principes impliquent bien au contraire quelque chose de métaphysique, indépendant des notions que nous fournit l'imagination, et qu'il faut attribuer à une substance dépourvue d'étendue. Car en dehors de l'étendue et de ses modifications, il y a, inhérente à la matière, la force même ou la puissance d'agir qui permet le passage de la métaphysique à la nature, et des choses matérielles aux choses immatérielles. » (p. 76-77).

<sup>251</sup> Leibniz dénonce dans le même passage le recours « aux perceptions et aux inclinations d'un *archée*, aux *idées opératrices*, aux *formes substantielles* et même aux *âmes*, auxquelles il serait inutile de faire appel, pour expliquer les choses particulières de la nature, à la simple volonté de la cause universelle de toutes choses, comme à un *Deus ex machina*, ainsi que l'a voulu faire, en interprétant mal l'Écriture Sainte, l'auteur de la *Philosophia Mosaïca* [Robert Fludd]. » (op. cit.).

<sup>252</sup> Leibniz, *Remarques* : « La nature comporte pour ainsi dire, un empire dans l'empire, un double règne : le règne de la raison et le règne de la nécessité ou bien celui des formes et celui des particules de la matière ; de même que tout est plein d'âmes, de même tout est plein de corps organisés. Ces deux règnes restent distincts et obéissent chacun à sa propre loi ; et il est aussi inutile de chercher la cause des perceptions et des appétits dans les modifications de l'étendue, que de chercher la raison de la fonction nutritive et des autres fonctions organiques dans les formes ou dans les âmes. Mais la substance suprême, cause universelle de toutes choses, a fait en sorte, par sa sagesse et sa puissance infinies, que les deux séries très différentes se correspondent dans la même substance corporelle et s'accordent parfaitement entre elles, exactement comme si l'une était dirigée par l'influx de l'autre » (in *Opuscules*, ouvr. cité, trad. P. Schrecker, p. 77, - nous soulignons -).

absolutisation de l'ordre physique, dont les lois posées au départ sont, soit d'une « mathématique trop abstraite », soit d'une réalité qui relève d'une volonté ou d'une toute-puissance divine « trop arbitraire », ce qui finit par conduire à une séparation omnimodale « absolue » de l'ordre physique de son fondement métaphysique véritable. Aussi le recours aux formes de l'École par Descartes, dans l'article 64, peut être lu comme l'aveu de l'insuffisance d'un ordre géométrique de la seule « quantité », pour fonder une explication des phénomènes de la nature par des raisons vraiment démonstratives.

La solution leibnizienne propose donc une sorte de « retour en arrière », ou une *emendatio emendationis*, pourrions-nous dire : la réforme mécaniste doit être réformée par le rétablissement des formes substantielles -c'est *l'emendatio substantiae notionis*- et par le rétablissement des causes finales -*l'emendatio efficientiarum causarum* par le principe de raison, pourrions-nous dire. Leibniz trouve ainsi un nouveau *milieu* entre les extrêmes : « On évitera en philosophie, les extrêmes, et on donnera satisfaction aux théologiens aussi bien qu'aux physiciens. » (*Remarques*, op. cit., p.78). Mais pour établir une telle balance des raisons et un tel compromis entre les théologiens et les physiciens, sans tomber dans les erreurs de la philosophie mosaïque de Robert Fludd ou dans les « Archées » de Van Helmont, Leibniz préfère recourir à une forme de « Platonisme Chrétien », adapté à la fois aux Physiciens, lorsqu'il rappelle le passage du *Phédon*, où Socrate complète les causes mécaniques d'Anaxagore par les causes formelles et finales, tirées de la considération de l'Esprit (*Noûς*), et aux Théologiens, lorsqu'il évoque ici la jonction des deux « sommets » « *apicibus* » de l'éthique et de la métaphysique, dans un « monde intelligible » (« *tanquam mundum intelligibilem contemplere* ») présidé par un Dieu à la fois Architecte et Roi, « *ultima ratio* », au sens de la plus haute efficacité créatrice dans les choses mécaniques et de la plus grande bonté ou charité pour les êtres doués d'esprit et de liberté. L'emploi du principe de raison en conclusion est donc bien une synthèse « sur les crêtes », entre deux « à-pics », entre les deux règnes. La raison suffisante est bien issue de la *causa sive ratio* de Descartes, prise en un sens distributif (*causa vel ratio*), comme l'a bien remarqué Vincent Carraud, mais à condition de comprendre la distribution de part et d'autre d'un même pic ou d'une même pyramide dont Dieu, *ultima ratio*, est le sommet. La base est infinie et se distribue mécaniquement dans la division omnimodale décrite par Descartes, mais le sommet est unifié par la substance souveraine qui fonde l'ordre omnimodal véritable de toutes les raisons et de toutes les causes. C'est pourquoi le physicien, même s'il ne possède pas le point de vue divin, ou même s'il ne reste pas en équilibre sur cette crête, entre les deux « à-pics », doit s'efforcer cependant de maintenir les deux versants et les deux règnes dans l'usage des raisons, tant mécaniques que métaphysiques. L'étude de l'existant demande une raison maximale chez Leibniz, alors que Descartes se contente parfois du « minimum », d'un ordre dont le chaos originel fait toujours craindre qu'il n'y retombe à nouveau. C'est pourquoi la critique de Descartes n'est finalement qu'une précaution ou qu'un simple avertissement concernant le bon usage du principe de raison dans les sciences ou dans la philosophie moderne. La conclusion des *Remarques* rappelle d'ailleurs ce principe deux fois : « Que l'on étudie donc la nécessité des phénomènes matériels et l'ordre des causes efficientes, on trouvera que rien ne se passe sans une cause qui satisfait l'imagination, que rien n'échappe aux lois mathématiques du mécanisme. Que l'on contemple d'autre part la chaîne d'or des fins et la sphère des formes

qui constituent *comme un monde intelligible*, et l'on reconnaîtra que, grâce à la perfection de l'auteur suprême, les sommets de l'éthique et de la métaphysique se confondent, de sorte que *rien ne se fait sans la plus haute raison*. Car le même Dieu est à la fois la forme éminente et la cause efficiente première, et la fin ou l'ultime raison des choses. Il sied que nous adorions ses traces dans les choses et que non seulement nous contemplions les moyens par lesquels il agit et le mécanisme des causes matérielles, mais qu'en outre nous méditions sur les fins sublimes de cette admirable habileté ; que nous reconnaissions en Dieu, en même temps que l'architecte du monde matériel, aussi et surtout le roi des esprits dont l'intelligence a tout ordonné pour le mieux et a créé l'univers comme l'Etat le plus parfait possible sous le gouvernement du plus puissant et plus sage des Monarques. Allier ainsi dans l'étude des phénomènes particuliers de la nature, la considération des deux points de vue, c'est servir à la fois les intérêts pratiques de la vie et le progrès de l'esprit, c'est cultiver la sagesse non moins que la piété. » (op. cit., Schrecker, pp. 76-78, -nous soulignons -).<sup>253</sup>

#### I.5.1.2.3. Le rejet de la « nécessité fatale » de l'Axiome Spinoziste.

Pour achever tout à fait cette présentation de l'influence des « modernes », il reste à analyser la source spinoziste. Cette source semble plus tardive, puisque Leibniz n'a pu connaître les passages de l'*Ethique* (SLAOC.185) sur le principe de raison qu'entre 1676 et 1678 – nous plaçons d'ailleurs les formules leibniziennes de cette période (à partir du « *De Summa rerum* ») dans la deuxième phase de formulation du principe de raison leibnizien (1676-1686). Mais, en réalité, Leibniz a peut-être connu l'axiome cartésien, à la source de l'inspiration spinoziste, dans le *Commentaire des Principes* de Spinoza, publié en 1663 avec les *Cogitata metaphysica*. En effet, Leibniz déclare à Lambert Velthuysen, dans une lettre datée du 7 mai (ou 7 juin) 1671, qu'il a identifié l'auteur du libelle « *La philosophie interprète de l'écriture* » en la personne de Spinoza : « Autor libri [*philosophiae scripturae interpretis*] memoratur Spinosus, judaeus quondam, eruditionis non illaudatae, vidi olim ejus in *Cartesii meditationes quaedam*: etiam naturae indagatione excellere audio. Quod Tu, Vir Illustris, noveris rectius » / « On attribue le livre à Spinoza, un certain Juif, d'une érudition qui n'a pas été sans louange ; j'ai lu autrefois certaines de ses *Méditations sur Descartes*, et j'entends dire

<sup>253</sup> ... « Sed summa illa substantia, quae causa est universalis omnium, pro infinita sua sapientia et potestate efficit, ut duae diversissimae series in eadem substantia corporea sese referant, ac perfecte consentiant inter se, perinde ac si una alterius influxu regeretur, et sive necessitatem materiae et ordinem effecientium intueare, nihil sine causa imaginationi satisfaciende aut praeter mathematicas mechanisimi leges contingere animadvertas, sive finium velut auream catenam et formarum orbem tanquam mundum intelligibilem contemplare, conjunctis in unum ob perfectionem Autoris supremi, Ethicae ac Metaphysicae apicibus, *nihil sine ratione summa fieri* animadvertas. Idem enim Deus et forma eminens et efficiens primum, et finis est sive ultima ratio rerum. Nostrum autem est, vestigia ejus in rebus adorare, nec tantum in instrumenta ipsius in operando rerumque materialium effectricem mechanicen, sed et admirandi artificii sublimiores usus meditari, et quemadmodum Architectum corporum, ita et maxime regem mentium Deum ejusque optime ordinantem omnia intelligentiam agnoscere, quae perfectissimam Universi Rempublicam sub potentissimi ac sapientissimi Monarchae dominatu constituit. Ita in singularibus naturae phaenomenis utriusque considerationis conjunctione vitae pariter utilitatibus et perfectioni mentis, nec minus sapientiae quam pietati consulemus » (OCC. 136- *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, GP IV, pp. 390-392. -Cet écrit est développé dans plusieurs versions (LH IV 1, 4a), mais nous avons suivi la leçon de P. Schreker, op. cit.-).

qu'il excelle également dans la recherche de la nature. » (AK II, 1, N. 61b, p. 196, -nous soulignons-). Le fait qu'en 1671 Leibniz parle de sa lecture comme ayant été faite « autrefois » (« *olim* ») tend à confirmer notre hypothèse d'une lecture du *Commentaire des Principes* (Spinoza) avant la lecture des *Principes* eux-mêmes (Descartes).<sup>254</sup> Leibniz a pu y lire l'Axiome 11 qui reprend l'axiome 1 des *Principes* et la démonstration qui suit : « Aucune chose n'existe de laquelle on ne puisse demander quelle est la cause (ou la raison) pourquoi elle existe. (Voir *Axiome 1* des *Principes* de Descartes.) [Démonstration :] Comme l'existence est quelque chose de positif, nous ne pouvons dire qu'elle ait le néant pour cause (par l'Axiome 7 [*« Aucune chose, et aucune perfection actuellement existante d'une chose, ne peut avoir le néant, c'est-à-dire une chose non existante, pour cause de son existence »*]) ; nous devons donc assigner une cause ou raison positive pourquoi une chose existe, et cette cause sera externe, c'est-à-dire en dehors de la chose même, ou interne, c'est-à-dire contenue dans la nature et la définition de la chose existante elle-même » (*Œuvres complètes* de Spinoza, tome I, Garnier-Flammarion, 1965, traduction Charles Appuhn).<sup>255</sup> Leibniz a dû reconnaître dans ce passage son souhait d'assigner à toutes choses une cause, c'est-à-dire une « raison » pour laquelle ces choses existent. L'assimilation de la cause et de la raison est totale puisque Spinoza, en reformulant l'axiome de Descartes et son application de la *causa sive ratio* à Dieu, a finalement choisi de faire valoir ce principe non plus seulement à Dieu, mais à tous les existants. Nous reconnaissons dans ces termes le geste cartésien, mais radicalisé, puisqu'étendu de Dieu à toutes les créatures.

Mais, pendant son voyage de retour de France, après avoir fait un détour par l'Angleterre, Leibniz rencontre Spinoza entre le 18 et le 21 novembre 1676, alors qu'il est de

<sup>254</sup> Nous avons déjà fait allusion à ce passage du *Wilhelmus Pacidius* (1671-1672) : « Interea feliciter accidit ut consilia magni viri Francisci Baconi, Angliae Cancellarii, de augmentis scientiarum et cogitata excitatissima Cardani et Campanellae, et specimina melioris philosophiae Kepleri et Galilaei et Cartesii ad manus adolescentis pervenirent » / « A ce moment il arriva de façon heureuse que tombent entre les mains d'un adolescent les conseils d'un grand homme, Francis Bacon, Chancelier d'Angleterre, à propos de la façon d'augmenter les sciences, les pensées très stimulantes de Cardan et de Campanella, et les specimens d'une meilleure philosophie, celle de Kepler, de Galilée et de Descartes (AK VI, 2 N. 59, p. 511 ; GP VII, p. 53). Leibniz parle d'une lecture d'échantillons ou de specimens de « philosophie ». Il s'agit de « philosophie naturelle », mais concernant Descartes, il doit s'agir de ses « *Principes de Philosophie* ». Or, comme nous savons que sa lecture des *Œuvres* de Descartes date plutôt de 1676-1678, et que Leibniz dit à Velthuysen en mai 1671 qu'il a lu « autrefois » les *Commentaires* de Spinoza sur les *Principes* de Descartes, nous pouvons poser l'hypothèse que Leibniz a eu « entre les mains », à la fin de son « adolescence », les « *Cogitata metaphysica* » de Spinoza et son *Commentaire des Principes* de Descartes. Quoi qu'il en soit, il indique qu'il a lu des extraits commentés de Descartes avant de lire Descartes lui-même : Spinoza a dû être un des Commentateurs qui était tombé entre les mains du jeune Leibniz.

<sup>255</sup> Spinoza, Baruch (1632-1677), SLAOT.187, °*Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I, et II, more geometrico demonstratae. Accesserunt ... Cogitata metaphysica, in quibus difficiliores, quae tam in parte metaphysices generali, quam speciali occurrunt, quaestiones breviter explicantur*, Amsterdam, apud Johannem Riewerts, 1663, p. 18 [Leibn. Marg. 31] p. 18 : Axioma XI : « Nulla res existit, de qua non possit quaeri, quatenam sit causa (*sive ratio*) cur existat. Vide ax. I Cartesii [citation exacte de Descartes : « I. Nulla res existit de qua non possit quaeri quatenam sit causa cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest, non quod indigeat ulla causa ut existat, sed quia ipsa ejus naturae immensitas est *causa sive ratio*, propter quam nulla causa indiget ad existendum. » (in *Œuvres*, AT VII, pp. 164-165)] Cum existere sit quid positivum, non possumus dicere, quod habeat nihil pro causa (per ax. 7 [*« Nulla res, neque ulla rei perfectio actu existens potest habere nihil, sive rem non existentem, pro causa suae existentiae »* (Gebhardt, t. I, p. 155)]) ; ergo aliquam positivam causam, sive rationem cur existat, assignare debemus, eamque externam, hoc est, quae extra rem ipsam est, vel internam, hoc est, quae in natura et definitione rei ipsius existentis comprehenditur ». (Gebhardt, t. I, p. 158).

passage à La Haye (avant de rejoindre Hanovre). Leibniz avait attendu longtemps cette entrevue et espérait l'accord de Spinoza pour consulter le manuscrit de *l'Ethique*. Le temps était enfin venu, et Leibniz était prêt. En effet, il avait lu certains écrits du Maître : d'abord les *Cogitata Metaphysica* et le *Commentaire des parties I et II des Principes de Descartes démontrées more geometrico* (encore « adolescent » comme nous l'avons vu), puis le *Tractatus Theologico-Politicus* (dès sa sortie anonyme en 1670, mais de façon très hostile et critique au départ), ou encore certaines définitions ou pensées de Spinoza transmises par des amis de Spinoza (Tschirnhaus, Oldenburg, Meyer, Velthuysen, etc.), mais surtout des lettres transmises par Schuller<sup>256</sup> avec lequel il est en correspondance et qui lui livre également certaines propositions de *l'Ethique*, avec leurs démonstrations. Dès 1671, Leibniz avait engagé une correspondance avec Spinoza, mais dont les propos portaient sur des questions d'optique, et non sur la métaphysique à proprement parler.<sup>257</sup> Ainsi, lors de la rencontre avec Spinoza, Leibniz pouvait espérer que le Maître se confie ou lui livre les grands éléments de sa doctrine. Il semble qu'outre la situation politique de la Hollande et les « affaires de ce temps » (*Essais de Théodicée*, partie III, §. 376, GP VI, p. 339), la conversation ait porté sur les preuves de l'existence de Dieu par la définition des notions possibles.<sup>258</sup> Leibniz a ainsi pu

<sup>256</sup> En particulier la *Lettre « XII »* dite « *Lettre sur l'infini* » (voir les *Communicata* de G.H. Schuller à Leibniz).

<sup>257</sup> Nous avons par exemple une lettre de Leibniz à Spinoza, envoyée de Francfort, datée du 5 octobre 1671 (GP I, p. 121-123) qui concerne l'Optique et qui a été insérée dans les *Opera Posthuma* de Spinoza, contre la volonté de Leibniz qui ne voulait pas voir son nom figurer parmi les correspondants de Spinoza.

<sup>258</sup> « Le soir même de la rencontre, Leibniz prend des notes sur la logique des possibles et l'existence de Dieu » (in Gaudemar, *Réfutations inédites*, in *The Leibniz review*, vol 12, 2002, cur. Philip Beeley, pp. 1-14). Nous trouvons dans l'édition de l'Académie deux textes datés de la période des entretiens (déjà édités, p. 281 de l'ouvrage de Ludwig Stein : *Leibniz und Spinoza : ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie ; mit neunzehn Ineditis aus dem Nachlass von Leibniz*, Berlin : Reimer, 1890). L'édition de l'Académie rapporte un titre qui mentionne explicitement le contenu d'une démonstration de l'existence de Dieu débattue entre Leibniz et Spinoza lors de cet entretien de La Haye : « *Quod ens perfectissimum existit.*

*Perfectionem* voco omnem qualitatem simplicem quae positiva est et absoluta seu quae quicquid exprimit sine ullis limitibus exprimit. Qualitas autem ejusmodi quia simplex est ideo est irresolubilis, sive indefinibilis, alioqui enim vel non una erit simplex qualitas, sed plurium aggregatum, vel si una erit limitibus circumscripta erit, adeoque per negationes ulterioris progressus intelligetur contra hypothesin, assumta est enim pure positiva.

Ex his non est difficile ostendere, omnes *perfectiones* esse *compatibiles inter se*, sive in eodem esse posse subjecto. Nam sit propositio ejusmodi: A et B sunt incompatibiles (intelligendo per A et B duas ejusmodi formas simplices, sive perfectiones, idemque est si plures assumantur simul). Patet eam non posse demonstrari sine resolutione terminorum A vel B, alterutrius vel utriusque; alioqui enim natura eorum non ingrederetur ratiocinationem ac posset incompatibilitas aequae de quibusvis aliis rebus ac de ipsis demonstrari. Atqui (ex hypothesi) sunt irresolubiles. Ergo haec propositio de ipsis demonstrari non potest. Posset autem utique de ipsis demonstrari si vera esset quia non est per se nota, omnes autem propositiones necessario verae sunt aut demonstrabiles aut per se notae. Ergo necessario vera non est haec propositio sive non est necessarium ut A et B in eodem subjecto non sint. Possunt ergo esse in eodem subjecto et cum eadem sit ratiocinatio de quibuslibet aliis ejusmodi qualitibus assumtis, ideo compatibiles sunt omnes perfectiones. Datur ergo sive intelligi potest subjectum omnium perfectionum, sive Ens perfectissimum. Unde ipsum quoque existere patet, cum in numero perfectionum existentia contineatur. (Idem ostendi potest etiam de formis compositis ex absolutis modo dentur.) Ostendi hanc ratiocinationem D. Spinosae cum Hagae Comitum essem qui solidam esse putavit, cum enim initio contradiceret, scripto comprehendi et hanc schedam ei praelegi.

Schol. : Cartesii ratiocinatio de Entis perfectissimi existentia supposuit Ens perfectissimum intelligi posse, sive possibile esse. Hoc enim posito quod detur ejusmodi notio, statim sequitur existere illud Ens, quoniam ipsum tale finximus ut statim existentiam contineat. Quaeritur autem an sit in nostra potestate tale Ens fingere, sive an talis notio sit a parte rei, clareque ac distincte sine contradictione intelligi possit. Dicent enim adversarii talem notionem entis perfectissimi sive Entis per Essentiam existentis esse chimaeram. Nec sufficit Cartesium provocare ad experientiam, et allegare quod idem ejusmodi in se clare distincteque sentiat, hoc enim est

recevoir les démonstrations des propositions de *l'Ethique* sur la notion de substance et faire valider à Spinoza sa propre réforme de la preuve de l'existence de Dieu. Leibniz a critiqué en particulier la preuve de Descartes et son recours à ce qui est « clair et distinct ». On peut donc imaginer que la discussion a pu rouler sur la nature de la vérité et sur ses critères de distinction. Mais comme le principe de raison peut s'appliquer aux qualités, aux perfections et aux existences, il n'est pas impossible que Leibniz ait eu le temps de présenter à Spinoza sa théorie de la causalité et son principe de raison, même s'il ne reste plus de trace directe de cet échange. Il est certain que cet entretien devait être l'occasion rêvée pour Leibniz de tester son « grand principe », surtout s'il l'avait déjà entrevu dans le commentaire par Spinoza de *l'axiome des Principes* de Descartes et s'il a pu le reconnaître dans les axiomes de la première partie de *l'Ethique*,<sup>259</sup> ou s'il a tout simplement questionné Spinoza sur le sens à donner à la

---

abrumpere non absolvere demonstrationem, nisi ostendat modum, per quem alii quoque ad ejusmodi experientiam venire possint. Quotiescunque enim inter demonstrandum experientias allegamus, debemus aliis quoque modum ostendere faciendi eandem experientiam, nisi eos sola tantum autoritate nostra convincere velimus » / « Que l'Être tout parfait existe. J'appelle Perfection toute qualité simple qui est positive et absolue, c'est-à-dire qui, quoi qu'elle exprime, l'exprime sans limites. Or, la qualité est de ce genre parce qu'elle est simple jusqu'à ce qu'elle soit irréductible ou indéfinissable ; en effet, autrement soit la qualité ne serait pas une seule chose simple, mais l'agrégat de plusieurs, soit si elle était une seule chose circonscrite par des limites, on la comprendrait contre l'hypothèse par la négation de l'avancement suivant, et elle serait affirmée de façon purement positive. A partir de là, il n'est pas difficile de montrer que toutes les perfections sont compatibles entre elles, c'est-à-dire qu'elles peuvent être dans le même sujet. Soit la proposition : A et B sont incompatibles (en comprenant par A et B deux formes simples de ce genre, et c'est la même chose si plusieurs sont affirmées en même temps). Il apparaît qu'elle ne peut être démontrée sans la résolution des termes A et B, l'un après l'autre ou les deux à la fois ; en effet, autrement leur nature n'intégrerait pas le raisonnement et on pourrait également démontrer l'incompatibilité de l'importe lequel des deux ou bien d'un des deux en lui-même. Et (par hypothèse) ils sont irrésolubles. Donc cette proposition ne peut être démontrée à leurs sujets. Or, on pourrait aussi démontrer à leurs sujets si cette proposition est vraie parce qu'elle n'est pas connue par soi, or toutes les propositions nécessairement vraies sont soit démontrables, soit connues par soi. Par conséquent cette proposition n'est pas nécessairement vraie, c'est-à-dire qu'il n'est pas nécessaire que A et B soient dans le même sujet. Par conséquent ils peuvent être dans le même sujet, et puisqu'on peut faire le même raisonnement pour n'importe quelles autres qualités associées, alors toutes les perfections sont compatibles. Par conséquent soit il existe un sujet de toutes les perfections qu'on puisse concevoir, soit un Être très parfait. De là cet Être existe aussi de façon évidente, puisque l'existence est comprise au nombre des perfections. (On peut montrer la même chose de la même façon à propos des formes composées). J'ai montré ce raisonnement à Spinoza alors que j'étais à La Haye et il a pensé qu'il était solide, bien que cependant il ait contredit le début, je l'ai mis dans cet écrit et je lui ai lu cet extrait.

Scholie : Le raisonnement de Descartes à propos de l'Être tout parfait a supposé qu'on pouvait concevoir l'Être tout parfait, c'est-à-dire qu'il était possible. En effet, une fois ceci posé qu'il existe une notion de ce genre, il s'ensuit que cet Être existe, puisque nous l'imaginons lui-même tel qu'il contienne aussitôt l'existence. Or, on cherche s'il est dans notre pouvoir d'imaginer un tel Être, c'est-à-dire si une telle notion peut être conçue à part de la chose clairement et distinctement sans contradiction. Or, les adversaires disent qu'une telle notion de l'Être tout parfait, c'est-à-dire de l'Être existant par Essence, est une chimère. Et il ne suffit pas que Descartes en appelle à l'expérience et allègue qu'il sente la même chose en lui de façon claire et distincte : ceci est rompre la démonstration, et la résoudre, à moins qu'il montre le moyen par lequel les autres peuvent venir également à une expérience de ce type. En effet, chaque fois que nous alléguons les expériences parmi les éléments de démonstration, nous devons également montrer aux autres le moyen de faire la même expérience, à moins que nous ne voulions les convaincre que par notre seule autorité. » (AK VI, 3, N. 81, « *Quod Ens perfectissimum existit* », p. 578-579).

<sup>259</sup> Nous n'avons malheureusement que très peu de notes de Leibniz prises sur le manuscrit de *l'Ethique*. Ces notes sur *l'Ethique* sont publiées sous le titre : « *Ad Ethicae Spinozae* » :

« Propositiones quarum desideratur demonstratio :

Prop. 2. Duae substantiae diversa attributa habentes nihil inter se commune habent. Prop. 5. In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae eiusdem attributi. [Prop.] 10. Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet. [Prop.] 22. 23. De modis infinitis. Sch. 31. Intellectus, voluntas, ad naturam

*Causa sui* étendue à tous les étants (*causa seu ratio* chez Spinoza) et sur les conséquences de ce geste sur la liberté et sur les perfections divines.

A la différence de la source cartésienne où Leibniz garde le « silence » sur les lieux du principe de raison, la source spinoziste est patente et, si Leibniz n'en a pas « parlé », il a du moins écrit dans ses notes marginales la formule « vulgaire » du principe de raison, « *nihil est sine causa* » en face de l'axiome III de la première partie de l'*Ethique*. Cela signifie pour nous que Leibniz l'identifie clairement, et qu'en aucun cas, il ne la passe sous « silence », comme semble le suggérer Vincent Carraud (op. cit., p. 298sq.), en parlant du « silence leibnizien ». Pour inscrire la marque de sa lecture, Leibniz souligne l'Axiome III de la première partie de l'*Ethique* : « *Ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra si nulla detur determinata causa, impossibile est ut effectus sequatur* » / « Etant donnée une cause déterminée, l'effet s'ensuit nécessairement, et, au contraire, s'il n'y a aucune cause déterminée, il est impossible qu'un effet s'ensuive » (*Ethique*, trad. B. Pautrat, p. 17), et, sur la même page, il rajoute la mention marginale : « *Nihil est sine causa* ».

Nous interprétons cela spontanément comme une identification d'une source. Mais, après réflexion, il est possible d'interpréter cette mention comme un correctif ou tout simplement comme le commentaire à développer à propos de l'axiome de Spinoza, et l'on pourrait imaginer que Leibniz aurait pu montrer tout ce qui sépare son principe de celui de Spinoza. Ce qui peut le laisser penser, c'est la présence du « *necessario* », « nécessairement », qui signifie chez Spinoza toujours une nécessité absolue, ou une nécessitation. La cause « déterminée » produit son effet avec une « nécessité absolue » ; la détermination signifie à la fois la cause efficiente, la cause totale, et la nécessité logique. Si être, c'est être causé pour Descartes, il faut rajouter pour Spinoza qu'être de façon déterminée, c'est être de façon nécessaire, absolument. Bien entendu, ce sens de la détermination n'est pas celui que Leibniz retiendra par la suite quand il parlera par exemple de cause ou de raison déterminante.

Pourtant, il n'est pas exclu qu'à cette époque Leibniz ait été « nécessitariste » ou du moins tenté de l'être. Il emprunte à Hobbes, comme nous le verrons, et comme l'ont bien vu Stefano Di Bella, Mogens Laerke, Ansgar Lyssy, et bien d'autres commentateurs, le vocabulaire des « réquisits » pour définir la raison suffisante et pour penser l'existence. D'une certaine façon, Leibniz a fait comme Spinoza : une projection de la *causa sui* cartésienne qui ne valait que pour Dieu à la raison de tous les existants, et c'est par ce moyen que Leibniz arrive à proposer une « démonstration » du principe de raison. Mais il trouve dans la conception d'une notion possible, non contradictoire, la façon à la fois de corriger la preuve de l'existence de Dieu dont il avait parlé à Spinoza contre Descartes, et de sortir du « précipice » de la « nécessité fatale », du moins provisoirement. C'est ce qui pourrait justifier le fait de lire la mention marginale de Leibniz non pas comme une identification pure et simple

---

naturatam non vero naturantem referri debet. (Part. 2) [Prop.] 19. 22. pugnare videntur: attamen 26. Datur ergo idea ideae. 29.49. » /

« Propositions dont on désire la démonstration :

Prop.2 : Deux substances ayant des attributs divers n'ont rien de commun entre elles. Prop. 5. Dans la nature des choses il ne peut y avoir deux ou plusieurs substances du même attribut. Prop. 10. Chaque attribut d'une substance doit être conçu par soi. Prop. 22. 23. Des modes infinis. Scolie 31. L'entendement, la volonté doivent être rapportés à la nature naturée et non à la naturante. Part. 2. Prop. 19. 22. Semblent se contredire; cependant la prop. 26. Par conséquent il y a une idée de l'idée. 29.49 » (AK VI, 3, N. 82, « *Ad Ethicam Spinozae* », p. 580).

avec la formule de Spinoza, mais une démarcation possible supposant un développement à faire. D'ailleurs, dans sa *Lettre à Henri Justel*, datée du 4/14 février 1678, Leibniz déclare son accord global avec les thèses de *l'Ethique*, mais dresse déjà une liste des propositions ou des idées qu'il rejette ou qu'il trouve dangereuses : « Les oeuvres posthumes de feu M. Spinoza ont été enfin publiées. La plus considérable partie est *Ethica*, composée de 5 traités, de Deo, mente, affectibus, servitute humana seu de affectuum viribus, libertate humana seu de potentia intellectus. J'y trouve quantité de belles pensées conformes aux miennes, comme savent quelques uns de mes amis qui l'ont aussi été de Spinoza. Mais il y a aussi des paradoxes que je trouve ny véritables ny même plausibles. Comme par exemple non nisi unicam esse substantiam, nempe Deum, Creaturas esse Modos seu accidentia Dei. Mentem nostram nihil amplius percipere post hanc vitam. Deum ipsum cogitare quidem sed tamen nec intelligere nec velle. Omnia fieri fatali quadam necessitate. Deum non agere ob finem sed quadam naturae necessitate. Quod est verbo relinquere, re tollere providentiam et immortalitatem. Je tiens ce livre dangereux pour des gens qui se voudront donner la peine de l'approfondir. Car les autres n'ont garde de l'entendre. » (AK II, 1, N. 165, p. 592, -nous soulignons-). Parmi les paradoxes dénoncés par Leibniz, il semble que celui qui relève le plus de l'usage du principe de raison soit celui de la nécessité absolue ou « fatale ». Mais nous avons déjà signalé que Leibniz s'était heurté à *l'Ethique* pour ainsi dire dès la porte d'entrée, dès la définition de la « *causa sui* ». <sup>260</sup> Leibniz reprend, dans *Sur l'esprit, l'univers et Dieu* : « Dieu comprend parce qu'il agit en lui-même. Or il agit en lui-même parce qu'il est cause de soi. Les autres esprits ne se produisent pas eux-mêmes, bien qu'ils se changent. Dieu se conserve lui-même, bien qu'il ne se reproduise pas continuellement ; il faut voir si la conservation est une production continue. » (TLM, p. 15). <sup>261</sup>

Nous pouvons interpréter la *causa sui* relativement à l'effet qui, dans la tradition Plotinienne, <sup>262</sup> est contenu « éminemment » dans sa cause. Cette image de l'enveloppement et

---

<sup>260</sup> AK VI, 4, N.260, *Causa Sui* (novembre 1677), p.1372 : « Spinoza hac utitur definitione: *Causa sui* est, quod necessariam involvit existentiam. Postea pergens ratiocinari voce: causa sui, utitur in recepto sensu. Quod non debet facere, sed perinde fieri debet ratiocinatio, ac si in locum termini: causa sui substituisset hunc: Blitiri. Nam si utitur significatione peculiari vocis: causa sui, eo ipso praeter valorem ei uni voci assignatum, novum ei valorem assignat, resolvendo vocem causa. Ergo ostendere debet prius has duas significationes coincidere, alioqui abutitur ratiocinatione. Regula utilis : non tantum debet substitui posse definitio in locum definiti, sed et quoties definitionem pro arbitrio assignavimus, debet posse substitui pro definito quodlibet aliquod, exempli gratia Blitiri, salva ratiocinatione. » / « Spinoza utilise cette définition : la Cause de soi est ce qui enveloppe une existence nécessaire. Ensuite, poursuivant son raisonnement sur ce terme : "causa sui", il l'utilise selon le sens reçu. Ce n'est pas cela que doit faire le raisonnement, mais, au contraire, il doit faire comme si, à la place du terme "causa sui", il lui substituait celui de "Blitiri". Car s'il utilise la signification propre du terme "causa sui", il assigne par là même au terme une nouvelle valeur, au-delà de celle assignée à un seul terme, résolvant ainsi le terme "causa". Donc il doit d'abord montrer que ces deux significations coïncident, sans quoi il mésemploie le raisonnement. Règle utile : non seulement la définition doit pouvoir être substituée à la place du défini, mais encore, chaque fois que c'est possible, nous avons assigné la définition à la place de l'arbitraire ; tout ce que l'on veut doit pouvoir être substitué au défini, selon l'exemple "Blitiri" - le raisonnement est sauf ».

<sup>261</sup> *De mente, de universo et de Deo* AK VI, 3, p. 464 : « Deus intelligit, quia agit in se ipsum. Agit autem in se ipsum, quia est causa sui. Caeterae mentes se non producunt, etsi se mutant. Deus conservat se ipsum, etsi continue non reproducat; videndum an conservatio continua productio ».

<sup>262</sup> Un article de Georges Rodier – « *Sur une des origines de la philosophie de Leibniz* » (*Revue de Métaphysique et de Morale*, septembre 1902, pp.552-564) – évoque tous les rapprochements possibles entre Leibniz et Plotin à propos de la « théorie de l'Intelligence ». Selon lui, quand Leibniz « affirme que dans la dernière raison des choses, le "détail des changements" doit être "éminemment", comme dans sa source, c'est ce que nous appelons

de l'expression commune à Leibniz et à Spinoza viendrait d'une méditation sur l'assimilation de l'« Archè » divine de Plotin, -qui est également « *causa sui* », selon Stanislas Breton<sup>263</sup>-, à un « principe de l'essence ». C'est ce vocabulaire conjoint de l'éminence, du principe de l'essence et de la « cause de soi » qui pousse Stanislas Breton à voir l'expression du principe de raison dans le passage des sixièmes *Ennéades* (VI), à la question 8 portant sur *la liberté et la volonté de l'un* : « Le père de la raison, de la cause, et de l'essence causale (toutes choses bien éloignées du hasard) est donc le principal et comme l'exemplaire de tout ce qui ne participe pas du hasard, ce qui est réellement et primitivement, dépouillé du hasard, de toute fortune et de tout accident ; il est cause de lui-même [nous soulignons] ; il est lui, de lui-même et par lui-même, lui au premier rang et lui au-dessus de l'être ! » (*Ennéades*, VI (2<sup>ème</sup> partie), 8, 14, 37-43, trad. E. Bréhier, Belles Lettres, édition de 1999, p.152). Ou encore : « L'Un est cause de la cause. (...) Il est donc générateur d'un être qui n'existe point par hasard, mais comme il l'a voulu. Et cette volonté n'est point sans raison (Ibid. 18, 38-43, p. 157) [...] Il faut sans doute comprendre en ce sens la parole énigmatique des anciens : *il est au-delà de l'essence*. Elle ne veut pas dire seulement qu'il engendre l'essence, mais qu'il n'est pas l'esclave d'une essence ni de lui-même et qu'il n'a même pas pour principe une essence ; il est lui-même principe de l'essence [nous soulignons] » (Ibid. 19, 12-16, p. 158). Le Principe de Plotin « contient » la vérité de façon éminente, comme la cause contient ses effets, en tant qu'il est à la fois Un (Monade), « source des choses », et – comme chez Descartes et Spinoza – « Cause de soi ». Or, Descartes a pu voir dans cet au-delà de l'essence une pure liberté, sans cause, là où Spinoza comprendra l'éminence et l'enveloppement de la *causa sui* comme une nécessité absolue et immanente. Leibniz trouvera un compromis en montrant que, s'il n'y a pas de hasard dans ce « principe de l'essence », il faut cependant laisser une liberté dans les décrets de la volonté divine concernant le « principe de l'existence ».

Mais, pour revenir à l'emploi précis de « l'axiome » spinoziste, Vincent Carraud montre qu'il peut être utilisé de deux façons : positivement et négativement, à la façon du principe de non-contradiction – ce qu'il nomme le « principe de non-raison contrariante » (op. cit., p. 326 sq). Comme nous l'avons vu, Spinoza insiste toujours sur l'impossibilité, la contradiction, l'empêchement d'une chose. Ce n'est pas tant la chose possible qu'il considère, mais l'impossibilité de ce qui n'est pas. C'est pourquoi Leibniz assimile Spinoza à Hobbes, dans la mesure où ces deux philosophes n'auraient pas reconnu la possibilité de ce qui ne sera pas ou d'un futur contingent ; pour eux, n'est possible que ce qui sera finalement réalisé. Si la contingence est une possibilité qui ne se réalise pas, alors la contingence n'existe pas, et il faut donc, pour eux, supprimer toute liberté qui s'appuierait sur une telle contingence ou une telle notion de possibilité.

---

Dieu" [citation partielle de la *Monadologie*, § 48, où les trois perfections divines sont décrites, en particulier la Puissance qui est "source de tout"], il ne fait que reproduire les idées, les termes et la comparaison de Plotin. C'est à Plotin, et même à Philon, que remonte la célèbre proposition, dont on a tant abusé depuis, sans en bien comprendre le sens : l'effet est *éminemment* dans sa cause » (note 1, p.553).

<sup>263</sup> « Origine et principe de raison », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 58, pp.41-57.

Mais Leibniz emprunte à Spinoza cette extension du principe de contradiction pour penser les impossibilités,<sup>264</sup> et trouve un milieu entre Spinoza et Descartes, en maintenant à la fois le principe de causalité et le principe de contradiction dans le domaine du principe de raison, grâce à la considération des possibles et des compossibles. L'erreur de Spinoza, comme l'a montré Vincent Carraud, tient dans le fait que « le principe de raison suffisante spinoziste consiste à faire coïncider le principe de non-contradiction et le principe de causalité. » (op. cit., p. 334) Spinoza voit toutes les causes et raisons « *cur non...* », là où Leibniz et Descartes cherchent les raisons « *cur existat* ». Ce qui existe pour Spinoza, c'est négativement ce qui n'a aucune raison ou cause qui l'empêche d'exister ; alors que pour Leibniz, ce qui existe, c'est ce dont la raison d'exister est compossible avec les autres raisons d'exister des autres existants possibles ou qui tendent à se réaliser. Pour Descartes, ce qui existe, c'est ce qui a une cause efficiente, et une *cause de soi* dans le cas de Dieu, entendue alors du point de vue de la cause formelle.

Leibniz a perçu cette difficulté dès l'apparition du principe de raison (*demonstrationes catholicae*) et il l'a donc reformulé en fonction de la représentation du possible et du contingent. C'est ce qui distingue la solution leibnizienne de la solution spinoziste, et qui empêche qu'on identifie les deux. Tout l'effort de Leibniz consiste à réintégrer l'infini dans la contingence elle-même ; ce sera la solution découverte plus tard par Leibniz grâce à l'analogie avec les infinitésimales, alors que Spinoza rend l'infini divin immanent et absolument nécessaire. C'est ce qui rend la rencontre de Leibniz et de Spinoza autour du principe de raison si remarquable : Leibniz croit reconnaître son principe dans l'œuvre de Spinoza et lorsqu'il l'analyse, il comprend tout ce qui l'en sépare, comme si les deux auteurs évoluaient en parallèle, sans jamais pouvoir se rejoindre. Le cas le plus frappant est l'analyse de la lettre XII dite « *Lettre sur l'infini* » que Schuller communique à Leibniz en février 1676 (avant sa rencontre avec Spinoza). Leibniz croit reconnaître sa propre pensée, alors que Spinoza, sous couvert d'un raisonnement aristotélicien emprunté à Hasdai Crescas, développe une théorie nécessitariste de la détermination. Spinoza prouve l'existence de Dieu par ce raisonnement : « Je voudrais cependant noter encore que les Péripatéticiens [modernes] ont mal compris, à ce que je crois, une démonstration donnée par les Péripatéticiens anciens pour tenter d'établir l'existence de Dieu. Telle, en effet, que je la trouve dans un certain auteur juif appelé Rab Ghasdaj, voici comment elle s'énonce : *Il existe un progrès à l'infini des causes dans la nature, tout ce qui existe sera l'effet d'une cause. Or, à aucune chose qui dépend d'une cause, il n'appartient d'exister par la vertu de sa nature. Donc il n'existe dans la*

---

<sup>264</sup> Pour Leibniz aussi il faut considérer l'impossibilité au même titre que la possibilité, comme en témoigne ce passage : « La notion de l'impossible est double : ce qui n'a pas d'essence, et ce qui n'a pas d'existence, c'est-à-dire qui n'a pas été, n'est pas et ne sera pas, ce qui est incompatible avec Dieu, ou avec l'existence, ou avec la raison qui fait que les choses sont plutôt qu'elles ne sont pas. Il faut voir si l'on peu démontrer qu'il y a des essences auxquelles manque l'existence. Afin que l'on ne dise pas que l'on ne peut rien concevoir qui ne doit être à un moment quelconque dans toute éternité. Tout ce qui est, sera et a été constitue un tout. Ce qui est incompatible avec le nécessaire est impossible. Raison qui fait que ceci est plutôt qu'autre chose. (...). Dieu est-il esprit ? Dieu est-il affecté par le plaisir ? Dieu comprend parce qu'il agit en lui-même. Or il agit en lui-même parce qu'il est cause de soi. Les autres esprits ne se produisent pas eux-mêmes, bien qu'ils se changent. Dieu se conserve lui-même, bien qu'il ne se reproduise pas continuellement ; il faut voir si la conservation est une production continue » (AK VI, 3, N. 57, *De mente, de universo et de Deo* (fin décembre 1675), pp.464-465, Trad. TLM, p.14-15, -nous soulignons-).

*nature aucune à l'essence de laquelle il appartient d'exister nécessairement. Mais cette conclusion est absurde, donc la supposition d'où on la déduit l'est aussi. C'est pourquoi la force de l'argument ne réside pas en ce qu'il est impossible qu'un Infini en acte soit donné ou encore un progrès des causes à l'infini, mais seulement dans cette supposition que les choses qui n'existent pas nécessairement par leur propre nature ne sont pas déterminées à exister [note 25] par une chose existant nécessairement par sa propre nature. » (Lettre de Spinoza à Louis Meyer « sur l'infini » datée du 2 avril 1663, traduite par Charles Appuhn, in *Œuvres*, tome IV, GF, 1966, p.162 -nous soulignons-).<sup>265</sup> L'argument utilisé par Spinoza revient à nier l'existence des possibles qui ne se réaliseront pas ou à voir dans la « cause déterminée de l'existence » une véritable « nécessité absolue d'exister ». Cela est tout à fait vrai dans le cas de Dieu qui est le seul existant dont l'essence enveloppe l'existence nécessairement. Mais, pour Spinoza, on peut appliquer ce raisonnement à tous les êtres, et pas seulement à Dieu, qui n'est que la Nature ou une substance immanente.*

Leibniz commente ce passage dans sa « note 25 », sans voir encore l'écart avec son propre concept de la détermination. Il place de Dieu « hors de la série des choses » - ce qui est impossible dans la logique spinoziste ; il fait donc de la « raison suffisante » non pas une détermination immanente nécessaire, mais une détermination transcendante au sens où il faut supposer ces raisons d'exister dans l'entendement divin et leur réalisation dans sa volonté. La raison d'exister est donc interne au sens d'une détermination propre, mais cette détermination n'est en rien une nécessitation pour Leibniz, et il faut renvoyer la raison de cette raison interne d'exister à la raison ultime qui ne peut être que Dieu, considéré comme une cause formelle ici, alors que Dieu est cause efficiente immanente dans la logique de Spinoza. Le commentaire suivant de Leibniz n'est donc pas réellement spinoziste, même si Leibniz croit que son principe de raison « convient » avec ce que dit Spinoza : « note 25. Ceci est correctement observé et convient avec ce que j'ai l'habitude de dire, que *rien n'existe si ce n'est ce dont on peut rendre la raison suffisante de l'existence, raison dont on démontre facilement qu'elle ne se trouve pas dans la série des choses* ; car nous ne la trouvons pas même dans les choses singulières de quelque façon que nous y régressions, là où elle pourrait subsister, même si nous comprenions que toute la série rassemblée par une régression à l'infini était la raison suffisante des choses singulières qui suivent – ce qui peut être la seule issue à ces désaccords ; le contraire est facilement vaincu, puisque n'importe quelle chose singulière peut être divisée à partir de cette série, en sorte que, cependant, il reste une raison telle qu'elle doit exister pour les choses qui suivent. D'où il s'ensuit que toute la série en même temps, c'est-à-dire la somme de toutes les choses divisibles, puisse lui être retirée, en gardant sauve cette raison d'Exister que nous supposons en elle-même – ce qui est absurde ;

---

<sup>265</sup> SLAOT.186- °*Epistolae* (Lettres) Lettre de Spinoza à Louis Meyer « *de infinito* » (Rijnsburg, le 20 avril 1663) : « 17. Verum hic obiter adhuc notari velim, quod Peripatetici recentiores, ut quidem puto, male intellexerunt demonstrationem veterum, qua ostendere nitentur Dei existentiam. Nam, ut ipsam apud Iudaeum quendam, Rab Ghasdai [Hasdai Crescas] vocatum, reperio, sic sonat: « Si datur progressus causarum in infinitum, erunt omnia, quae sunt, etiam causata. Atqui nulli, quod causatum est, competit vi suae naturae necessario existere. Ergo nihil est in natura, ad cuius essentiam pertinet necessario existere. Sed hoc est absurdum; ergo et illud » ; Quare vis argumenti non in eo sita est, quod impossibile sit, dari actu infinitum aut progressus causarum in infinitum; sed tantum in eo, quod supponatur, res, quae sua natura non necessario existunt, non determinari ad existendum a re sua natura necessario existente. » (-nous soulignons-)

ou plutôt ce qui s'oppose directement et est contraire à ce qui était supposé, à savoir que la raison d'exister se trouve en dehors de la série. On ne peut pas dire que l'on puisse également énoncer ainsi l'argument, quand cette série régressant à l'infini, qui doit être la raison des séries suivantes, indéfinie à partir d'une partie, et définie par une autre, devrait commencer à partir d'une partie définie de soi-même ; de là certains singuliers peuvent être détruits par cette série, comme je l'ai dit, et la série elle-même peut être détruite par elle-même. De même, il apparaît de là que, puisque par ce moyen la série d'une grandeur définie et certaine qui contient la Raison des suivantes n'est pas, il n'y aura aucune série. Mais ces raisonnements sont plus subtils, quoique certains. Autrement, c'est l'évidence même que cet argument pour lequel toute la série ne contient pas la raison suffisante d'exister, puisqu'on aurait pu imaginer ou concevoir toute autre série, d'où on devrait rendre la raison, en dehors d'elle, pour laquelle elle existe ainsi. De cela suit quelque chose de vraiment mémorable : que ce qui précède dans la série des causes n'est pas plus proche de la raison des choses, c'est-à-dire de l'être premier, que l'est ce qui succède ; l'être premier n'est pas non plus la raison de ce qui succède par l'intermédiaire de ce qui précède, mais il est plutôt la raison de tous de façon égale. »<sup>266</sup> (Commentaire 25 des *Communicata* de Schuller (février 1676), traduction de Mogens Laerke, op. cit., p. 435, nous soulignons-).

La lecture de Leibniz semble en contradiction avec celle de Spinoza, puisque la solution leibnizienne à la régression à l'infini de l'argument péripatéticien vient de la considération d'un Être nécessaire transcendant, c'est-à-dire d'une raison ultime extérieure à la série des choses – là où Spinoza suppose plutôt une intégration de la nécessité divine aux modes de la divinité. Peut-être faut-il y voir le signe d'un désaccord initial entre les deux penseurs, selon la lecture de Georges Friedmann qui écrit que « les annotations à la *Lettre XII* fourniraient donc déjà une preuve du rejet leibnizien de l'immanentisme et du panthéisme » (*Leibniz et Spinoza*, p. 115). Peut-être ne faut-il pas y voir un rejet radical si l'on inverse le point de vue, comme le fait Mogens Laerke : « Nier que Dieu fasse partie des choses n'exclut pas le cas inverse, à savoir que les choses font partie de Dieu ! » (op. cit., p. 436). Peut-être faut-il expliquer alors l'écart de Leibniz par rapport à Spinoza simplement par une mauvaise compréhension du rapport spinoziste entre fini et infini, Leibniz prenant l'angle de

---

<sup>266</sup>Citation de la traduction ci-dessus : AK VI, 3, *Sur une lettre de Georg Hermann Schuller* Février 1676, pp. 282-283 : « Note 25. Hoc recte observatum est et convenit cum eo quod dicere soleo, *nihil existere nisi cujus reddi possit ratio existentiae sufficiens, quam in serie causarum non esse facile demonstratur* ; nam nec in singulis utcumque regrediamur, inveniemus, ubi subsisti possit, etsi totam seriem in infinitum retro sumtam intelligamus esse sequentibus singularibus rationem existendi sufficientem, quod unum dissentientibus effugium superesse potest ; contrarium facile evincitur, quod singula quaelibet ab hac serie rescindi possent, ut tamen quod superest ratio adhuc sequentibus esse debeat. Unde sequitur totam tandem seriem, id est summam omnium rescindibilem detrahi posse, sibi, salva illa Existendi ratione, quam in ipsa supposuimus, quod absurdum est ; vel potius quod contrarium ei quod suppositum erat, directe evincit, rationem scilicet existendi extra seriem esse. Quod argumentum etiam sic enuntiare possis, non posse dici, ubi series illa in infinitum retro, quae sequentibus ratio esse debet, quaeque ab una parte interminata, ab altera terminata est, a terminata sui parte incipere debeat, unde quaevis singularia ei detrahi possunt, adeoque ut dixi, ipsa sibi. Item hinc patet, quod quoniam hoc modo determinatae certaeque magnitudinis series quae sequentium Rationem contineat, non est, nulla erit. Sed haec subtiliora, etsi certa. Aliud autem manifestissimum in promptu argumentum est, cur tota series non contineat sufficientem existendi rationem, quia tota series alia fingi sive intelligi potest, unde reddenda extra ipsam ratio, cur sic sit. Ex his illud quoque sane memorabile sequitur, in serie causarum id quod est prius, non esse Rationi rerum seu Enti primo propius, quam id quod est posterius, nec Ens primum posteriorum, mediantibus prioribus, sed omnium aequae immediate rationem esse. » (GP I, p. 138, -nous soulignons -).

l'arithmétique pour expliquer analogiquement la logique des essences, alors que Spinoza ne conçoit pas de possibles qui ne soient pas actuellement. Si la lecture des lettres communiquées par Schuller ne représente pas l'approfondissement des véritables thèses de l'*Ethique* qui s'opère lors de la lecture des *Opera posthuma* en 1678, elle reste cependant un élément de référence pour Leibniz, qui peut développer sa propre preuve par le principe de raison « grâce » à la preuve de Spinoza. Qu'il y ait accord ou opposition, Leibniz construit sa position à l'occasion de la preuve spinoziste.

Leibniz relève également dans l'*Ethique* la démonstration de la proposition XI de la partie I : « [Prop. XI. Dem. Aliter] [p. 8] Debet ratio reddi posse non tantum cur res existat, sed et cur non existat... [p. 9] [Aliter] ... Cum igitur ratio, seu causa, quae divinam existentiam tollat, extra divinam naturam dari non possit, debet necessario dari, siquidem non existit, in ipsa ejus natura, quae propterea contradictionem involveret. Atque hoc de Ente absolute infinito et summe perfecto affirmare, absurdum est ; ergo nec in Deo, nec extra Deum ulla causa, seu ratio datur, quae ejus existentiam tollat, ac proinde Deus necessario existit. Q. E. D. » / « A toute chose on doit assigner une cause ou raison, tant du fait qu'elle existe que du fait qu'elle n'existe pas. (...) Puisque donc la raison ou cause qui ôterait l'existence divine ne peut être donnée en dehors de la nature de Dieu, elle devra nécessairement, si l'on veut qu'il n'existe pas, être contenue dans sa propre nature, laquelle devrait alors envelopper une contradiction. Or, il est absurde d'affirmer cela d'un Être absolument infini et souverainement parfait ; donc, ni en Dieu ni hors de Dieu il n'est donné aucune raison ou cause qui ôte son existence, et en conséquence Dieu existe nécessairement. C.Q.F.D. »<sup>267</sup> (OCC.054, *Ad Ethicam Benedicti de Spinoza*, AK, VI, 4, N. 336, p. 1770 ; Trad.

---

<sup>267</sup> Propositio XI. Demonstratio Aliter... « Exempli gratia si triangulus existit, ratio seu causa dari debet cur existit ; si autem non existit, ratio etiam seu causa dari debet quæ impedit quominus existat sive quæ ejus existentiam tollat. Hæc vero ratio seu causa vel in natura rei contineri debet vel extra ipsam. Exempli gratia rationem cur circulus quadratus non existat, ipsa ejus natura indicat ; nimirum quia contradictionem involvit. Cur autem contra substantia existat, ex sola etiam ejus natura sequitur quia scilicet existentiam involvit (vide propositionem 7). At ratio cur circulus vel triangulus existit vel cur non existit, ex eorum natura non sequitur sed ex ordine universæ naturæ corporeæ ; ex eo enim sequi debet vel jam triangulum necessario existere vel impossibile esse ut jam existat. Atque hæc per se manifesta sunt. Ex quibus sequitur id necessario existere cujus nulla ratio nec causa datur quæ impedit quominus existat. Si itaque nulla ratio nec causa dari possit quæ impedit quominus Deus existat vel quæ ejus existentiam tollat, omnino concludendum est eundem necessario existere. At si talis ratio seu causa daretur, ea vel in ipsa Dei natura vel extra ipsam dari deberet hoc est in alia substantia alterius naturæ. Nam si ejusdem naturæ esset, eo ipso concederetur dari Deum. At substantia quæ alterius esset naturæ, nihil cum Deo commune habere (per 2 propositionem) adeoque neque ejus existentiam ponere neque tollere posset. » / « Par exemple, si un triangle existe, il doit y avoir une raison ou cause pour quoi il existe ; s'il n'existe pas, il doit aussi y avoir une raison ou cause qui empêche qu'il n'existe ou ôte son existence. Et cette raison ou cause doit ou bien être contenue dans la nature de la chose, ou bien hors d'elle. Par ex. la raison qui fait qu'il n'existe pas de cercle carré, c'est parce qu'il enveloppe une contradiction. Et ce qui fait au contraire qu'une substance existe, cela suit également de sa seule nature, parce qu'elle enveloppe l'existence. (*Proposition 7*). Il en est autrement de la raison qui fait qu'un cercle ou un triangle existe, ou qu'il n'existe pas ; elle ne suit pas de leur nature, mais de l'ordre de la nature corporelle tout entière ; car il doit suivre de cet ordre, ou bien que ce triangle existe actuellement par nécessité, ou qu'il est impossible qu'il existe actuellement. Et cela est par soi évident. D'où il suit qu'existe nécessairement ce qui n'a nulle raison ou cause qui l'empêche d'exister. Si donc il ne peut y avoir nulle raison ou cause qui empêche Dieu d'exister, ou bien qui supprime son existence, il faut absolument conclure qu'il existe nécessairement. Mais, pour qu'une telle raison ou cause pût être donnée, elle devrait être contenue ou bien dans la nature même de Dieu, ou en dehors de cette nature, c'est-à-dire dans une autre substance de nature autre. Car si elle était de même nature, il serait accordé par là même qu'un Dieu est

Pautrat, op. cit., p. 28). Si l'argument spinoziste relevé par Leibniz démontre que la cause, c'est-à-dire la raison, ne peut être « contenue » dans la nature des existants que lorsque l'on a démontré qu'il n'y a pas de cause de l'inexistence, ou un empêchement de l'existence de l'existant, l'argument de Leibniz s'attache à démontrer en quoi la raison divine est séparée de la raison d'exister des autres êtres. Ce n'est pas par l'existence actuelle ni par l'opposition à ce qui n'existe pas que l'on remonte à Dieu, mais c'est par la considération des possibles dans l'entendement et par la bonté du choix du meilleur par la volonté de Dieu. C'est pourquoi on ne peut pas réduire la preuve aux nécessités de la seule nature qui s'appliqueraient aussi bien à Dieu qu'aux triangles ! Ce qui choque dans cette démonstration qui s'applique à Dieu, c'est que Spinoza le met sur le même plan que les triangles et les autres êtres. Il ne s'agit pas de l'être tout parfait dont Leibniz avait fait la présentation à Spinoza, mais d'un Etre qui s'identifie avec le monde<sup>268</sup> à tel point qu'il est le monde avec nécessité, puisque sans lui le monde n'existerait pas au sens fort du terme. Le Dieu de Spinoza est le Dieu de la nécessité de la nature ; alors que le Dieu de Leibniz est une *raison ultime du monde*, mais qui n'est pas le monde et qui ne rend pas les raisons d'être au monde absolument nécessaires pour les existants, sans quoi tous les êtres seraient des dieux ; le panthéisme spinoziste est assimilé à l'âme du monde des Anciens par Leibniz, et refusé pour cette raison. Mais nous pourrions dire aussi que la solution leibnizienne n'est qu'un spinozisme inversé.

### I.5.2. Le dialogue avec Hobbes : une source déterminante dans la formulation du principe de raison par Leibniz<sup>269</sup>.

Comme Montaigne,<sup>270</sup> Leibniz conçoit son œuvre à la façon d'un dialogue avec les auteurs qu'il lit. Les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* prolongent un dialogue interrompu par la mort de Locke, et les *Essais de Théodicée* sont avant tout une lecture critique des œuvres de Bayle. Mais nous ne nous interrogeons pas suffisamment sur le statut des « digressions » (*Lettre à Thomas Burnett of Kemney*, du 30 octobre 1710 – G.P. III, p. 321) que Leibniz place en appendice des *Essais de Théodicée* : les *Réflexions sur la dispute entre Hobbes et Bramhall* matérialiseraient, trente et un ans après la mort de Hobbes et

---

donné. Mais une substance qui serait d'une autre nature, ne pourrait rien avoir de commun avec Dieu (*Proposition 2*) et donc ne pourrait ni poser son existence ni l'ôter. » (op. cit., trad. Pautrat).

<sup>268</sup> Dans ses notes de lecture, Leibniz a relevé dans la quatrième partie de *l'Ethique* la négation des causes finales et la réduction « Deus sive Natura », que Leibniz reprend sous la forme « Deus seu natura », à l'imitation du « Ratio seu causa » de Spinoza. Réduire Dieu à la nature, c'est le priver de personnalité et porter atteinte à ses perfections, en particulier à son entendement et à sa volonté. Leibniz souligne donc ce passage dans le but de le critiquer : « Partie IV. [p. 162] [Praef.] : ...Ostendimus enim in Primae Partis Appendice Naturam propter finem non agere ; aeternum namque illud, et infinitum Ens, quod Deum, seu Naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit. Ex qua enim naturae necessitate existit, ex eadem ipsum agere ostendimus. (Prop. 16. p. 1.) Ratio igitur, seu causa, cur Deus, seu Natura agit, et cur existit, una, eademque est. Ut ergo nullius finis causa existit, nullius etiam finis causa agit ; sed ut existendi, sic et agendi principium, vel finem habet nullum... » (op. cit., -nous soulignons -).

<sup>269</sup> Voir aussi Arnaud Lalanne, « Leibniz, lecteur de la Dispute entre Hobbes et Bramhall sur la liberté et la nécessité », publiée dans la deuxième partie des Actes du «IX. Internationaler Leibniz-Kongress », Hanovre, 2011, pp. 572-581.

<sup>270</sup> Paul Rateau compare l'écriture par « lambeaux » de la *Théodicée* à la « marqueterie mal jointe » des *Essais* de Montaigne (*La question du mal chez Leibniz : Fondements et élaboration de la théodicée*, note 115, p. 421).

quarante ans après la première lettre que Leibniz voulut lui écrire, un dialogue que Leibniz aurait souhaité avoir avec lui. L'étude des différentes lectures par Leibniz de la *Dispute* entre Hobbes et Bramhall sera pour nous l'occasion d'analyser la place centrale que Leibniz accorde aux formules du principe de raison de Hobbes dans les récits de ses lectures de jeunesse et les raisons qui l'ont poussé à les intégrer jusque dans le projet des *Essais de Théodicée*.

Pour évaluer l'influence de la « *causa sufficiens* » de Hobbes sur Leibniz, nous devons procéder ainsi à l'analyse génétique des différentes étapes de composition et de conception des *Réflexions*. Cette genèse sera facilitée par l'abondance des sources. En ce qui concerne la lecture de jeunesse de la *Dispute*, nous disposons des biographies intellectuelles écrites par Leibniz, des deux lettres non envoyées à Hobbes et de toutes les références à ce texte dans l'œuvre éditée. Pour ce qui est de la seconde lecture (entre avril 1701 et décembre 1705 ?), nous possédons, fort heureusement, non seulement les remarques marginales de Leibniz sur l'exemplaire des *Questions concerning liberty, necessity and chance, clearly stated and debated between Dr. John Bramhall Bishop of Derry and Thomas Hobbes of Malmesbury* (London, 1656) qui est conservé dans la Bibliothèque régionale de Hanovre, Gottfried Wilhelm Leibniz (GWL – cote : Leibn. Marg. 163), mais encore les notes de lecture manuscrites (cote : LH 1, 1, 4, Bl. 18-19, datées de 1705), ainsi que le brouillon préparatoire (cote : LH 1, 1, 3, 1 Bl. 1-4 ; daté de 1710) des *Réflexions* sur Hobbes, où se trouvent quelques variantes par rapport à l'édition définitive (voir Volume 3, Annexe 3).

### **I.5.2.1. La première influence de Hobbes sur Leibniz à propos de la liberté et de la nécessité.**

Ce que nous apprend la Préface des *Essais de Théodicée* :

Leibniz mentionne l'influence de ses lectures de jeunesse dans l'élaboration du concept de *Théodicée*.<sup>271</sup> Or, la lecture de la *Dispute* revient systématiquement dans le contexte des réflexions concernant « ce qui regarde le destin et la liberté » (*Lettre à Henri Basnage de Beauval* du 19 février 1706, GP III, p. 143), ou « ces matières de la liberté et de la prédestination » (*Lettre à Jaquelot* de l'hiver 1704-1705, GP III, p. 481). Ainsi, dans la première version de la Préface des *Essais de Théodicée*, Leibniz souligne qu'après avoir lu, « encore petit garçon », le *Dialogue* de Lorenzo Valla contre la *Consolation* de Boèce et le

---

<sup>271</sup> Nous mentionnons les sept principaux essais de « biographie intellectuelle » proposés par Leibniz, chronologiquement : **1**) une lettre de Leibniz à Jablonski datée du 23 Janvier (2 février) 1700 (AK I, 18, N. 194, traduite dans la thèse de Claire Rösler : *Negotium irenicum. Les tentatives d'union des Eglises protestantes de G.W. Leibniz et de D.E. Jablonski*, vol.1 Traduction et commentaire de leur correspondance, 2009, p. 300) ; **2**) une lettre du 3 octobre 1702 à Hodann (lettre inédite, traduite dans la thèse d'Arnaud Pelletier : *L'ordre des choses. Catégories et définitions chez Leibniz.*, p. 515-518) ; **3**) une lettre de l'hiver 1704-1705 à Jaquelot (GP III, p. 481) ; **4**) les *Meditationes pacatae de Praedestinatione et Gratia, Fato et Libertate*, reprises dans le projet de *Praefatio* à la seconde édition du *Tractatus de praedestinatione et gratia*, dans la traduction latine par Jablonski de l'article 17 de *L'Exposition of the thirty-Nine article of the Church of England* de Gilbert Burnet (Grua *Textes inédits de Leibniz*, PUF, 1948, vol. II, pp.464-473) ; **5**) une lettre du 19 février 1706 à Basnage de Beauval (GP III, p. 143) ; **6**) les différentes versions de la *préface* des *Essais de Théodicée* (Grua, p. 497), et enfin **7**) la lettre du 10 janvier 1714 à Rémond (GP III, p. 606-607).

traité *Sur le Serf-arbitre* de Luther contre le traité *Sur le libre arbitre* d'Erasmus, il a « lu aussi avec soin le livre ingénieux du célèbre Hobbes contre l'Evêque Bramhall qui n'a paru qu'en Anglais » (Grua, *op. cit.* p. 497). Cette première formulation marque une appréciation favorable de cette Dispute, qu'il place dans le prolongement direct de ses premières lectures.

Mais les deux autres versions de la Préface marquent une nette distanciation en associant Hobbes à Bradwardine et à Spinoza. Dans la deuxième version, Leibniz ajoute aux premières lectures déjà mentionnées le *Colloque de Montbéliard* et précise que ce n'est qu'après cela qu'il a lu les œuvres de Hobbes : « ... et j'ai consulté depuis les écrits de beaucoup d'autres Théologiens et Philosophes, mais particulièrement celui du célèbre Hobbes contre l'Eveque Bramhall, qui n'a paru qu'en Anglois, sans parler de Bradwardine Archeveque de Cantorbery dans le quatorzieme siecle, et de beaucoup d'autres, qui ont soutenu une nécessité absolue de toutes choses, ou qui se sont distingués en exaltant le droit de Dieu sur les Créatures, jusqu'à dire qu'il a celui de damner des innocens. » (ibid.). La doctrine d'Hobbes, associée à celle de Bradwardine, est alors cataloguée comme une défense de la « nécessité absolue », et Leibniz souligne les conséquences injustes d'une telle doctrine : la damnation des innocents. Enfin, dans la version publiée, Leibniz mentionne ses premières tentatives iréniques et les discussions qu'il a eues avec les différentes figures religieuses jusqu'à son voyage à Paris : « J'eus l'occasion dans mes voyages de conferer avec quelques excellens hommes de differens partis, comme avec Monsieur Pierre de Walenbourg, Suffragant de Mayence, avec Monsieur Jean Louis Fabrice, premier Theologien de Heidelberg<sup>272</sup>, et enfin avec le Celebre Monsieur Arnaud, à qui je communiquay même un Dialogue Latin<sup>273</sup> de ma façon sur cette matiere, environ l'an 1673, où je mettois déjà en fait que Dieu ayant choisi le plus parfait de tous les Mondes possibles, avoit été porté par sa sagesse à permettre le mal qui y étoit annexé, mais qui n'empêchoit pas que tout compté et rabattu ce Monde ne fût le meilleur qui pût être choisi. » Le propos n'est pas seulement irénique ; nous sentons déjà se mettre en place les éléments d'une *théodicée*. Or, c'est dans le prolongement de l'écriture de la *Confessio Philosophi* que Leibniz intègre la lecture de la controverse entre Hobbes et Bramhall : « J'ay encor depuis lû toute sorte de bons auteurs sur ces matieres, et j'ay tâché d'avancer dans les connoissances qui me paroissent propres à écarter tout ce qui pouvoit obscurcir l'idée de la souveraine perfection qu'il faut reconnoître en Dieu. Je n'ay point négligé d'examiner les auteurs les plus rigides, et qui ont poussé le plus loin la nécessité des choses, tels que Hobbes et Spinosa, dont le premier a soutenu cette nécessité absolue, non seulement dans ses *Elemens Physiques* et ailleurs.<sup>274</sup> mais encor dans

---

<sup>272</sup> C'est dans l'entourage de Boinebourg entre 1667 et 1672 à Mayence que Leibniz met au point ses premiers projets iréniques. Il y rencontre ainsi les frères Peter et Adriaan van Walenburch, défenseurs de la cause catholique, et Johann-Ludwig Fabricius (pasteur et professeur à Heidelberg), tous deux favorables à l'union des Eglises (v. Georges Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, NRF, 1946, p. 39). Ce dernier avait même proposé une place de professeur à Spinoza dans le Palatinat en 1673.

<sup>273</sup> Il s'agit de la *Confessio philosophi*, datée de la fin de l'année 1672/début 1673 que Leibniz communique au célèbre théologien janséniste, Antoine Arnauld. Ce texte préfigure déjà le questionnement des *Essais de Théodicée*. Pour l'étude précise du lien entre les deux écrits, voir la thèse de Paul Rateau (*op. cit.*, p. 137-195).

<sup>274</sup> Quand Leibniz dit avoir lu les thèses nécessitaristes « ailleurs » que dans le *De corpore* (SLAOC.170- chap. X, 3-5) et dans la *Dispute* avec Bramhall, il doit faire allusion au *De cive* (chapitre IX, §9) et au *Léviathan* (chap. 21, §4), où la liberté est définie comme « l'absence de tous les empêchements qui s'opposent à quelque

un livre exprès contre l'Evêque Bramhall. Et Spinoza veut à peu près (comme un ancien Peripateticien nommé Straton) que tout soit venu de la première cause ou de la Nature primitive, par une nécessité aveugle et toute géométrique, sans que ce premier principe des choses soit capable de choix, de bonté, et d'entendement. » (GP VI, p. 43-44). Leibniz évoque les deux passages principaux où Hobbes a développé la thèse nécessitariste : les *Eléments Physiques*, c'est-à-dire le *De corpore*, et la *Controverse* avec Bramhall (*The questions...*). Mais, en associant Hobbes à Spinoza, rencontré en Hollande en novembre 1676, Leibniz semble donner un caractère « rigide » et impie au nécessitarisme de Hobbes, puisqu'il rend incompréhensibles la notion de « souveraine perfection », et les attributs divins.

Une cause occasionnelle de la première lecture : la correspondance avec Hobbes.

Mais, si la référence aux textes logique, physique et politique de Hobbes est omniprésente dès les années 1663, époque où Leibniz étudie encore sous la direction de Jacob Thomasius, il semble qu'au début des années 1670 il ait eu la volonté d'entrer en contact directement avec Hobbes. Nous possédons le témoignage de deux lettres, l'une datée du 13 et 22 juillet 1670, et l'autre datée de 1674, qu'il faut peut-être mettre en lien avec ses projets de voyages en Angleterre. Dans la première lettre, Leibniz, qui vient d'écrire une *Theoria motus concreti* dédiée à la Royal Society, prend prétexte des nouvelles données par Oldenburg pour entrer en contact avec Hobbes. Mais il semble que la lettre n'ait jamais été transmise à Hobbes. Entre janvier et février 1673, Leibniz effectue un voyage en Angleterre, où il est reçu à la Royal Society et au cours duquel il rencontre des amis de Hobbes (mais pas Hobbes lui-même) et où il fait l'acquisition des livres des principaux auteurs anglais. Il trouve en 1674 un nouveau prétexte pour reprendre contact : les frères Walter avec qui Leibniz habite à Paris voyagent en Angleterre et peuvent transmettre ses lettres à Hobbes. Mais là encore la lettre n'est pas envoyée, ni même achevée. Et lors du second voyage de Leibniz en Angleterre entre octobre et novembre 1676, il ne semble pas qu'il ait vu Hobbes. Peut-être a-t-il profité de ses séjours pour se procurer les œuvres qu'il n'avait pas encore.

Dans la première lettre à Hobbes, il déclare qu'il croit avoir lu « la plupart de [ses] œuvres éditées » (« Opera Tua partim sparsim, partim junctim edita pleraque me legisse credo. », GP I, p. 82). Mais il ne mentionne pas la controverse avec Bramhall, ni même les questions de la liberté et de la nécessité.<sup>275</sup>

Une raison de fond : la critique de la toute-puissance.

---

mouvement ». Hobbes précise, dans le *Léviathan*, que « les actions volontaires sont nécessaires » (trad. Tricaud, éditions Sirey, 1971, p. 223), et donc que « la liberté et la nécessité sont compatibles » (ibid., note 22).

<sup>275</sup> Voir l'article de Karl Schuhmann, « Leibniz' Briefe an Hobbes » (*Studia Leibnitiana*, Band 37, 2, 2005, Franz Steiner, p. 151), qui identifie les œuvres de Hobbes lues par Leibniz : le *De cive* (édition de 1647), le *De corpore* (édition de 1655), et peut-être le *De homine* (édité avec les *Opera philosophica* de 1668).

Pourtant, Leibniz connaît très tôt la doctrine nécessitariste de Hobbes à l'occasion de sa lecture du *De corpore*.<sup>276</sup> Nous pourrions poser comme hypothèse que la lecture de la *Dispute* est un prolongement de ce questionnement.

Dans les premiers essais systématiques, la référence à Hobbes est constante, y compris dans le choix des titres eux-mêmes : il projette des *Elementa Philosophiae* (1668-1669), dont le *De corpore* serait complété par un *De mente* (œuvre qui est encore prévue dans la *Summa Rerum* des années 1676). Mais, il rejette toujours le volontarisme ou le primat de la toute-puissance des oeuvres de Hobbes. Aussi, dès le *Conspectus demonstrationum catholicarum*, présente-t-il la démonstration des « Mystères de la foi » à partir du « mode de la toute-puissance » en réfutant la doctrine de Hobbes<sup>277</sup>. La compréhension des attributs divins suppose le maintien de « la possibilité des futurs contingents », sans quoi il n'y aurait plus de choix possible, ou plutôt il n'y aurait plus qu'un seul choix possible – ce qui revient au paradoxe de la nécessité des futurs qui nie toute contingence et qui rend impossibles la sagesse et la bonté de Dieu. Leibniz rejette donc l'interprétation fataliste de la Toute-puissance, comme l'a montré Y-C. Zarka.<sup>278</sup>

En outre, au même moment, il systématise l'usage du principe de raison pour sortir du labyrinthe de la liberté et de la nécessité. Or, il emprunte à Hobbes le vocabulaire de la « cause suffisante » et des « réquisits »<sup>279</sup> pour sa formulation. Cela signifie-t-il une période nécessitariste de la pensée leibnizienne ou l'adoption de l'héritage avicennien et ockhamiste de la « nécessitation », et la formulation d'une « version causale » du principe pour reprendre

---

<sup>276</sup> Selon Ursula Goldenbaum, on peut affirmer que Leibniz a lu le *De Cive* en 1663 pour les questions sur les fondements du droit, le *De Corpore* une première fois pour les questions de logique vers 1666, puis en 1668 pour les principes de philosophie mécanique. A la fin de l'année 1669 (ou au début de l'année 1670), Leibniz travaille à nouveau les *Elementa*, mais relativement aux questions mathématiques ainsi qu'à la théorie du *conatus* dans les perceptions (Voir les articles d'Ursula Goldenbaum : « All you need is love, love. Leibniz' Vermittlung von Hobbes' Naturrecht und christlicher Nächstenliebe als Grundlage seiner Definition der Gerechtigkeit » in *Neuzeitliches Denken. Festschrift für Hans Poser zum 65. Geburtstag*, 2002, pp. 209-231 et *Indivisibilia vera - How Leibniz came to love Mathematics*, in *Infinitesimal differences*, De Gruyter, 2008). Les marginalia retrouvés sur les exemplaires des oeuvres de Hobbes de la Bibliothèque du Baron de Boinebourg concernent essentiellement les questions scientifiques, les lectures « philosophiques » ayant été faites auparavant.

<sup>277</sup> « Pars III. Demo. Possibilitatis Mysteriorum Fidei. Cap. 3. Modus omnipotentiae, contra Wiclefum et Hobbes. De sola possibilitate futurorum » (*Demonstrationum catholicarum conspectus*, AK VI, I, p. 495).

<sup>278</sup> Cette question a fait l'objet d'une étude précise par Yves-Charles Zarka. Nous renvoyons à cet article « Leibniz, lecteur de Hobbes : toute-puissance divine et perfection du monde » (in *Leibniz : le meilleur des mondes*, *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 21, 1992, p. 113-128). Zarka y montre de façon convaincante et démonstrative que, par l'intermédiaire de la lecture du *De Mundo* de Thomas White (Albius ou Anglus), la recherche de l'optimum et la question de la théodicée sont déjà en germe (op. cit., p. 114 sq). De plus, le rapport entre Leibniz et Hobbes est également souligné dans le chapitre consacré au principe de raison de *La décision métaphysique de Hobbes*, Vrin, 1999, par exemple : p. 200). Maria Socorro Fernandez-Garcia a développé la formulation du principe de raison suffisante comme une « extension » de l'omnipotence divine (*La omnipotencia del Absoluto en Leibniz*, EUNSA, 2000, pp. 123-142).

<sup>279</sup> Nous renvoyons à l'article pionnier de Stefano Di Bella : *Il Requisitum leibniziano come pars et ratio : tra ineranza e causalita*, in *Lexicon philosophicum*, 1991, pp. 129-152. Pour la question du rapport entre l'élaboration du principe de raison et l'idée de réquisit et de cause intégrale, nous renvoyons à son article : *Causa sive Ratio. Univocity of reason and plurality of causes in Leibniz*, in *Leibniz : What kind of rationalist ?*, 2008, pp. 495-509.. Nous signalons également l'analyse de la *Démonstration des propositions primaires* (AK, VI, 2, p. 483) par Ansgar Lyssy, *Conditions, causes and requisites ; on the conceptual foundations rationes of the principle of sufficient reason*, in *Studia Leibnitiana*, 2010, p. 111-120.

l'idée de Francesco Piro<sup>280</sup> ? Nous pensons plutôt qu'il n'a jamais identifié « cause suffisante » et « cause nécessaire », et qu'il s'est efforcé, au contraire, dès le *Von der Allmacht* et la *Confessio philosophi*, de maintenir la possibilité des futurs contingents, le choix des possibles et donc la liberté, en distinguant entre la nécessité absolue et la nécessité conditionnelle ou « hypothétique ».

Enfin, en 1676, quand il prend des notes sur un passage de l'*Enchiridion Ethicum* de Henry More (AK VI, 1, p. 360), il renvoie à la critique du « *De libertate et necessitate* »<sup>281</sup> de Hobbes dans une autre œuvre de More (*Sur l'immortalité de l'âme*). Ceci montre, au moins, qu'il connaît des arguments contre la conception du principe de raison comme principe de nécessité causale.

### **1.5.2.2. La relecture de la *Dispute entre Hobbes et Bramhall* et son rôle dans l'élaboration des *Essais de Théodicée*.**

Nous posons l'hypothèse qu'après la lecture de la *Dispute* dans sa jeunesse (1673-1676), Leibniz l'a relue plus tard et a décidé de l'intégrer aux *Essais de Théodicée*. Nous nous appuyons sur cette déclaration, au §72 des *Essais de Théodicée* : « J'avois lu autres fois ces pieces, et je les ai recouvrées depuis. » (GP VI, p. 141). Il semble donc qu'il a perdu, puis retrouvé<sup>282</sup> le livre de la *Dispute* entre Hobbes et Bramhall. En tout cas, il y a bien la trace d'une lecture des *Questions* vers 1705.

---

<sup>280</sup> Francesco Piro l'interprète comme « la version causale » du principe de raison (dans *Spontaneità e ragion sufficiente : determinismo e filosofia dell'azione in Leibniz*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2002, pp.3-78). Leibniz se rattache à la tradition de la « nécessitation » par la lecture du chapitre IX du *De corpore* de Hobbes. Dans ce chapitre, au paragraphe 3, la cause est définie ainsi : « La cause de tous les effets consiste dans les accidents déterminés des agents et des patients : lorsqu'ils sont tous présents, l'effet est produit ; si l'un d'eux manque, il n'est pas produit. (...) L'accident, soit de l'agent, soit du patient, sans lequel l'effet ne peut être produit, est appelé *causa sine qua non* et *nécessaire par hypothèse*, et *réquisit* pour la production de l'effet » (trad. V. Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suárez à Leibniz*, Paris, PUF, 2002, notes p. 82). La formulation « causale » du principe de raison découlerait de cette méditation sur la « cause intégrale, totale et suffisante » chez Hobbes (« Hobbes, Pallavicino and Leibniz's "first" Principle of Sufficient Reason », in *Leibniz-Kongress : Nihil sine ratione- Teil 3*. Hannover, 2001, p. 1006-1013). Mais Leibniz utilise la distinction entre « nécessité absolue » et « nécessité hypothétique » pour éviter de réduire la « cause suffisante » à la « cause nécessaire ». Le choix spontané du « meilleur possible » relève de la nécessité morale seulement.

<sup>281</sup> Nous trouvons les notes suivantes au livre 3, chapitre 1 de l'*Enchiridion Ethicum* de More : « Hobbis lib. *De libertate et necessitate* tollere conatus est liberum arbitrium cujus, inquit Morus, argumentis respondi in *de immortalitate animae* [lib. 2. cap. 3] ». Leibniz a lu entre 1677-1678 le traité *On the Immortality of the Soul* (SLAOC.181- « De l'immortalité de l'âme », traduit par P. Briot, AK VI, 4 N. 331) de Henry More, où se trouve la réfutation complète de l'idée de Hobbes selon laquelle toute cause suffisante est une cause nécessaire. Voici le passage de la réfutation : « So that we see that every *sufficient* cause rightly understood without captiosities is not a *necessary* cause, nor will be sure to produce the effect; and that through there be a sufficiency of power, yet there may be something wanting, to wit, the exertion of the will; whereby it may come to pass, that what might have acted if it would, did not: but if it did, will being added to sufficient power, that it cannot be said to be *necessary* in any other sense, then of that Axiome in Metaphysicks, *Quicquid est, quamdiu est, necesse est esse*: The reason whereof is, because it is impossible that a thing should be and not be at once ».

<sup>282</sup> Leibniz déclare encore le 6 janvier 1699, dans une lettre adressée à son bibliothécaire adjoint à Wolfenbüttel, Lorenz Hertel, qui voulait savoir si Leibniz en possédait un exemplaire : « J'ay lû le liure de Hobbes *De libertate et necessitate*. Je croy meme de l'avoir. Mais je ne me souviens point de l'avoir vu traduit de l'Anglois dans une autre langue » (Ak I, 16, N. 38, p. 56).

## Pourquoi avoir relu la *Dispute* entre Hobbes et Bramhall ?

L'écriture des *Réflexions* est contemporaine de l'édition des *Essais* (1710), mais elle a été préparée plusieurs années auparavant par les notes de lecture prises à partir de l'exemplaire des *Questions* (SLAOC.171- Leibn. Marg. 163) intitulées : « *Quelques extraits de la dispute entre M. Bramhal Eveque de Derry et Monsieur Hobbes* » (LH 1, 1, 4, Bl. 18-19 ; daté 1705).

Une indication de Gaston Grua nous permet de comprendre cette date de 1705. En effet, Leibniz « résume le livre de Hobbes contre Bramhall (annexe à la *Théodicée*) » (op. cit., p. 470) à l'occasion de ses *Annotations* au §22 de la traduction latine du commentaire de Gilbert Burnet sur l'article 17 de la *Confession anglicane*. Or, comme ces annotations ont été rédigées entre la première édition latine du traité, en avril 1701 et le projet d'une seconde édition<sup>283</sup> où se seraient insérées les notes et une préface de Leibniz fin novembre 1705, nous pouvons retenir cette période comme date de cette relecture.

Le texte du §22 souligne le rôle joué par Hobbes en ces termes : « Hobbes fonda ensuite là-dessus [sur le système des Supralapsaires] son hypothèse du Destin ou d'une nécessité fatale »<sup>284</sup>. C'est cette occasion que saisit Leibniz pour évoquer la *Dispute* dans l'annotation manuscrite suivante<sup>285</sup> : « Hobbes, homme tout à fait ingénieux, a dit certaines choses qui ne doivent pas être méprisées dans un livre spécial contre l'Evêque Bramhall et ailleurs ; mais il s'est trompé avant tout en ce qu'il a pensé que, toute contingence ayant été retirée des choses, celles qui se produisent, quelles qu'elles soient, sont absolument

---

<sup>283</sup> La reprise des négociations iréniques entre Hanovre et Berlin en 1704 est « sans doute à l'origine d'un projet de commentaire public » de *l'Exposition of the thirty nine articles* de Burnet (Grua, op. cit., p. 453). C'est pourquoi Leibniz rassemble ses notes, peut-être dès octobre 1704, pour donner à la seconde édition du *De praedestinatione et gratia tractatus* ses *Annotationes* et une *Praefatio Annotatoris*. Mais la rédaction de la *Préface* a dû être reprise entre septembre et novembre 1705, puisque Jablonski en fait la demande expresse à Leibniz dans une lettre du 28 novembre 1705 (Cl. Rösler, p. 380/382; Kvacala N. 126/127 p. 91-94) : « Que le traité de Burnet soit édité avec les *Annotations* me paraît donc utile, afin que cette controverse, qui a provoqué la plupart des inimitiés et des haines, soit également de plus en plus connue sous une forme et d'une façon paisibles. Vous allez assurément placer en tête de l'ouvrage au moins une très brève *préface* pour faire connaître en quelque façon quelles sont les finalités de ces *Annotations*, ce qui permettra au lecteur d'y être plus aisément introduit. » (trad. Cl. Rösler, op. cit., p.382). Dans la préface, Leibniz rappelle constamment l'ancienneté de sa recherche « *de Libertate, Contingentia, Fato, Praedestinatione* » (Grua, p. 458-459). Mais, lorsque Jablonski annonce à Leibniz la rupture des échanges iréniques (Lettre du 17 août 1706 ; Cl. Rösler, op. cit., p. 400), l'édition des notes de Leibniz devient malheureusement impossible. Mais ce travail servira à la fois de base au dialogue irénique entre Hanovre et Berlin, et de support à la controverse avec Bayle, jusqu'à constituer, selon Grua (p. 453), un plan à la future *Causa Dei* des *Essais de Théodicée*.

<sup>284</sup> Le latin donne : « §. 22. *Twissus* ad Supralapsariorum hypothesin ascendit, quam communiter sequebantur, qui istarum erant partium : quae tamen auditu dura erat ; & cum *Hobbesius* deinde Fatum & absolutam necessitatem isti superstrueret dogmati, alter alia Opinio in scenam reproducta fuit. » (p. 29 de l'édition de Berlin, 1724).

<sup>285</sup> Nous tenons à remercier le Prof. Dr. Herbert Breger de nous avoir communiqué la transcription inédite de cette annotation : "Hobbesius <vir utique peringeniosus> in peculiari libro contra Bramhallum Episcopum et alibi quaedam non spernenda dixit; sed in eo imprimis lapsus est, quod contingentia <omni> e rebus sublata, <quaecunque eveniunt> absolute necessaria esse putavit, tanquam omnia existentia essent necessaria, aut <tanquam> sola existentia essent possibilia, quae res delectum et sapientiae usum tolleret in autore rerum; ineptis injustisque omnibus extituri aequae ac caetera meliora : quale quid etiam ex Cartesii illo dogmate derivatum est, quo materiam omnes successive motus/ recipere fortasse incogitanter dixit quod arreptum est a Spinoza" (LH I, XVIII).

nécessaires, comme si toutes les choses existantes étaient nécessaires ou comme si les choses existantes seules étaient possibles, ce qui détruirait l'usage et le choix de la sagesse dans l'Auteur des choses, [puisque] toutes les choses ineptes et injustes existeraient à égalité avec le reste des choses meilleures : ce qui est dérivé aussi de ce dogme de Descartes selon lequel, a-t-il dit peut-être sans y réfléchir, la matière reçoit successivement tous les mouvements – ce dont s'est saisi Spinoza. » (trad. A.L.)

Pour Hobbes, n'est possible que ce qui existe actuellement. Non seulement la liberté est impossible, mais encore la Sagesse divine est menacée. Dieu ne peut plus choisir le meilleur, si les existences sont nécessaires. La référence à Descartes et à Spinoza souligne d'ailleurs le caractère arbitraire de cette nécessité.<sup>286</sup> Le risque réel impliqué par ces trois théories est de rendre la justice divine impossible en séparant radicalement la puissance et la sagesse en Dieu. Quelle théodicée proposer si les choses « ineptes et injustes » existent de la même façon pour Dieu que les choses les meilleures ?

### Les raisons de la rédaction des *Réflexions*

Dans la préface des *Essais*, Leibniz déclare qu'il a « suivi encor le conseil de quelques amis, qui ont crû à propos qu'[il] adjoutasse deux *Appendices* : l'un sur la *Controverse agitée entre M. Hobbes et l'Evêque Bramhall, touchant le Libre et le Necessaire*, l'autre sur le savant Ouvrage de *l'Origine du Mal*, publié depuis peu en Angleterre » (GP VI, p. 47). Qui sont ces amis ? Leibniz pense sûrement à ceux qui l'ont aidé à éditer les *Essais* en Hollande : Isaac Jaquelot et Henri Basnage de Beauval, le continuateur des *Nouvelles de la République des Lettres* de Bayle. Mais, Isaac Jaquelot, mort en 1708, n'a pas pu donner l'avis final pour la publication. Il a cependant servi de « conseil » dans les polémiques contre Bayle et, de façon plus large, dans les débats iréniques.<sup>287</sup> Leibniz pense peut-être également aux amis de

---

<sup>286</sup> Leibniz utilise la même argumentation, dès janvier 1680, dans sa lettre à Christian Philipp : « Si la matiere reçoit toutes les formes possibles successivement, il s'en suit qu'on ne se puisse rien imaginer d'assez absurde ny d'assés bizarre et contraire à ce que nous appellons justice qui ne soit arrivé et qui n'arrive un jour. Ce sont justement les sentimens que Spinosa a expliqués plus clairement sçavoir que justice, beauté, ordre, ne sont que des choses qui se rapportent à nous, mais que la perfection de Dieu consiste dans cette amplitude de son operation en sorte que rien ne soit possible ou concevable, qu'il ne produise actuellement. Ce sont aussi les sentimens de M. Hobbes qui soutient que tout ce qui est possible, est passé ou present ou futur, et il n'y aura pas lieu de se rien promettre de la providence, si Dieu produit tout et ne fait point de choix parmy les estres possibles » (GP IV, p. 283-284 ou AK, II, 1, N. 222, p. 788). Leibniz souligne ici l'athéisme induit par l'absence de Providence divine.

<sup>287</sup> Cela expliquerait pourquoi Leibniz lui fait la confiance de son propre itinéraire irénique, comme il le fera plus tard dans la Préface des *Essais* : « Il m'a paru, qu'on pouvoit traiter solidement ces points de la Theologie qui servent à decharger Dieu de l'imputation du mal, et ceux de la religion revelée qui nous exemptent d'accorder une damnation absolue avant le rapport au peché. Ce qui monstre aussi, comment on peut lever les difficultés sur l'ordre des decrets, et comment la certitude des futurs et leur prevision est compatible avec la liberté et avec la contingence. Ainsi j'ay trouvé qu'en donnant aux Termes des Notions distinctes et exactes, on peut satisfaire aux objections avec beaucoup de facilité, et on vient à des ouvertures et à des veues qui pour n'estre pas tout à fait non vulgaires en partie, ne laissent pas de voir cela de bon qu'elles menent à des conclusions les plus conformes aux notions les plus communes, et qu'elles fournissent les expressions les plus convenables. On s'eloigne des Supralapsaires aussi bien que des Pelagianisans, et on trouve que la difference entre les Augustiniens et les Theologiens de la confession d'Augsbourg n'est pas si grande qu'on pense » (hiver 1704-1705, GP III, p. 481). Les précisions sur la liberté et la prédestination chez Hobbes permettraient donc d'éclaircir les termes du *negotium irenicum*, à condition d'user des termes philosophiques en toute rigueur.

Locke, en particulier, côté anglais, à Thomas Burnett, et, côté français, à Pierre Coste, qui avaient tous deux déjà servi de « conseils » dans le projet d'édition des *Nouveaux Essais*.

Mais, outre les raisons de circonstance, il semble que ce soit pour des raisons de fond et de contenu que Leibniz ait choisi de faire figurer ses *Réflexions* dans les Appendices des *Essais*. La thèse centrale de Hobbes selon laquelle *les causes suffisantes doivent toujours être dites nécessaires* rejoint la préoccupation des œuvres et des lectures de jeunesse de Leibniz : comment éviter de réduire le principe de raison à un principe de la toute-puissance ? Comment préserver le principe de la sagesse et de la convenance ? Or, l'ordre ou la connexion des causes et des effets, loin de fonder la toute-puissance, comme l'a bien vu Luc Foisneau,<sup>288</sup> c'est-à-dire une nécessité aveugle et tyrannique, n'institue qu'une nécessité hypothétique. C'est pourquoi l'erreur de Hobbes est d'avoir pensé cette nécessité de façon *absolument absolue*,<sup>289</sup> sans l'avoir fondée sur un rapport de raison.

Nous touchons ainsi le cœur du problème : c'est parce que Hobbes n'accepte pas la nécessité « hypothétique » qu'il exclut l'idée de la possibilité des choix futurs. La *cause totale* exclut une « raison suffisante ou déterminante » qui laisserait la volonté et l'entendement se porter au choix du meilleur possible. Dans les annotations portées sur son exemplaire personnel des *Questions*, Leibniz met en exergue, au verso de la page de garde, cette reformulation en latin de la thèse de Bramhall : « Nexus causarum tantum hypotheticam facit necessitatem Ep[iscop]o » / « La connexion des causes fait seulement une nécessité hypothétique pour l'Evêque ». Cette idée renvoie à la dispute 35, passage central de la controverse [p.327-328] dans lequel Hobbes expose sa proposition décisive, selon laquelle *la cause suffisante de l'action est aussi nécessaire*. Or, Bramhall feint de l'accorder : « Je traiterai avec lui de façon plus favorable, et lui accorderai tout ce qu'il s'échine tant à prouver en vain, à savoir que *chaque effet dans le monde a des causes suffisantes* ; plus encore, que si l'on suppose la détermination des causes libres et contingentes, chaque effet dans le monde est nécessaire. [c] Mais tout cela ne va pas avantager sa cause le moins du monde, car cela ne prouve rien de plus qu'une nécessité hypothétique, qui diffère autant de cette nécessité absolue qu'il défend qu'un gentilhomme qui voyage pour son plaisir diffère d'un proscrit, ou qu'un sujet libre diffère d'un esclave ».<sup>290</sup> Leibniz reporte cet argument dans ses notes et le résume ainsi : « Supposés [sic] que tout est nécessaire par la détermination des causes, ce n'est qu'une nécessité hypothétique. » Leibniz ne remet pas en question la détermination des causes, mais il montre le caractère seulement supposé de leur nécessité. Accepter la proposition : *Tout est nécessaire par la détermination des causes* ne signifie pas que l'on accorde la nécessité absolue : *Tout est nécessaire par des causes nécessaires*. Mais, pour Bramhall comme pour Leibniz, la détermination n'est qu'une *condition supposée* ou encore

---

<sup>288</sup> Luc Foisneau démontre que le refus de la nécessité hypothétique par Hobbes l'oblige à faire « dériver » l'ordre nécessaire des choses, non pas de la volonté libre de Dieu, mais « de la toute-puissance de Dieu » (*Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, PUF, 2000, p. 33). Pour la question des origines du principe de raison, nous renvoyons à l'ouvrage qu'il a coordonné : *La découverte du principe de raison*, PUF, 2001.

<sup>289</sup> Nous transposons le trait d'esprit de Leibniz à propos du décret absolu des Calvinistes qui serait tout à fait acceptable si l'on n'en faisait pas un « décret absolument absolu », c'est-à-dire « sans aucune raison » (*Théodicée*, § 338).

<sup>290</sup> Nous suivons la traduction de F. Lessay (*Les questions concernant la liberté, la nécessité, et le hasard*, Vrin, 1999, p. 395).

une certitude fondée dans la prescience divine.<sup>291</sup> Aussi un événement peut-il être certain, infaillible, déterminé, sans être pour autant absolument nécessaire. Pour le dire autrement, la cause peut être suffisante ou déterminante sans être pour autant nécessaire. Elle incline, sans nécessiter.

C'est pourquoi Leibniz conclut de la nécessité hypothétique logique des événements futurs à la nécessité morale du choix du meilleur. C'est en ce sens, qu'en Dieu, la nécessité ne peut être comprise que comme nécessité heureuse : « La nécessité morale porte une obligation de raison, qui a tousjours son effect dans le sage. Cette espece de necessité est heureuse et souhaitable, lorsqu'on est porté par de bonnes raisons à agir comme l'on fait ; mais la necessité aveugle et absolue renverseroit la pieté et la morale. » Pour Leibniz, la nécessité morale garantit la justice et l'ordre ; c'est une nécessité qui apporte du contentement et qui suscite chez le sage presque de l'amour.<sup>292</sup> Ainsi la nécessité morale est « heureuse », de la même façon que nous disons que la faute d'Adam est « heureuse » (*felix culpa*), puisque nous nous plaçons idéalement dans l'entendement divin pour nous représenter tous les possibles et que nous suivons sa volonté pour « souhaiter » le choix du meilleur. C'est en cela qu'en Dieu, la nécessité hypothétique doit être une nécessité morale, et que le sage n'a qu'une exigence : que l'ordre soit fondé en raison.

---

<sup>291</sup> Leibniz reprend explicitement la position de Bramhall dans la version définitive des *Réflexions* : « §3. l'Eveque de Derry a fort bien remarqué dans sa reponse à l'article 35 pag. 327. qu'il ne s'ensuit qu'une necessité hypothetique, telle que nous accordons tous aux evenemens par rapport à la prescience de Dieu, pendant que M. Hobbes veut que même la prescience Divine seule suffiroit pour etablir une necessité absolue des evenemens ; (...) ce qui arrive par une necessité hypothetique, arrive ensuite de la supposition que cecy ou cela a esté prévu ou resolu, ou fait par avance ».

<sup>292</sup> D'ailleurs, dans la perspective d'une Théodicée, la justice ne fonde sa puissance que sur le rapport de la sagesse et de la bonté (la « charité du sage »). C'est au nom du choix du meilleur que Leibniz réclame une « justice punitive ou vindicative », puisque celle-ci « est tousjours fondée dans un rapport de convenance, qui contente non seulement l'offensé, mais encor les Sages qui la voient, comme une belle musique ou bien une bonne architecture contente les esprits bien faits » (*Essais*, §73). Nous voyons par ces images comme un échantillon de l'Harmonie préétablie entre le règne de la nature et de la Grâce. Le sage attend l'application de la justice en supposant un tel ordre. Mais cette nécessité du meilleur est « morale ». C'est pourquoi dans l'explication de l'origine du mal, Leibniz utilise non seulement les arguments tirés des lois de la nature, mais encore ceux de la tendance de la volonté à suivre le bien apparent, pour expliquer cette parfaite convenance des ordres de l'efficience et de la finalité.

## PARTIE II.

### LES EVOLUTIONS DU PRINCIPE DE RAISON DANS L'ŒUVRE DE LEIBNIZ.

Lorsque nous envisageons l'ensemble des deux cent trente trois occurrences du principe de raison et de ses composés, et que nous les mettons dans un ordre chronologique, nous constatons que Leibniz n'a pas eu une seule conception du principe, mais plusieurs, et que la permanence théorique d'un principe universel et « reconnu » par tous se comprend comme le résultat d'une évolution permanente, d'un travail incessant de reformulations. Si nous faisons le bilan de tous les noms donnés au « principe » de raison, nous trouvons environ trente huit dénominations (voir Volume 2, Annexe 2 : *Tableau des Dénominations du Principe de raison* [abrégé en DP], et *Abrégé* du Tableau –version abrégée de ce tableau-), et environ soixante seize variations sur le thème de la formule « Nihil sine ratione/causa » (voir Volume 2, Annexe 2 : *Tableau des Formulations du Principe de raison* [abrégé en FP], et *Abrégé* du Tableau -version abrégée de ce tableau-). C'est pourquoi nous devrions dire qu'il n'y a pas une évolution, mais des évolutions, et qu'il n'y a pas un principe, mais des principes de raison.

Pourtant, ce qui frappe à travers la multitude des perspectives données par Leibniz sur « son » principe, c'est l'unité, l'harmonie de cette diversité. Nous verrons que dès les premières formulations (voir DP01 / DP02) du principe de raison (comme « principium ») jusqu'à la dernière réflexion sur le « grand principe de la suprême raison et perfection de Dieu » (DP38), le centre ou le point de convergence se trouve dans la Raison divine, dans ce que Leibniz nomme parfois la « *Ratio rationalissima* » (voir notre Lexique à la *Lettre R*, entrée *Raison*). L'autre nom de la Raison, c'est la « Sagesse » (Sapientia, Weisheit). C'est pourquoi les évolutions du principe de raison coïncident avec les différentes tentatives leibniziennes pour trouver l'unité entre la recherche strictement « philosophique » de la sagesse et la découverte proprement « théo-logique » qui ne voit rien d'autre dans le « Logos » du principe de raison que « l'aveu de la sagesse divine », pour reprendre les paroles de Leibniz<sup>293</sup>. Il s'agit non seulement de l'évolution personnelle de Leibniz (philosophe-théologien), mais encore du fond de sa propre pensée, dont la *Ratio Ultima* est la reconnaissance ou l'aveu de la *rationalité rationalissime*, ce qu'on nomme « Dieu ».

Nous présenterons donc, dans cette partie, les itinéraires ou plutôt les « chemins de traverse »<sup>294</sup> que Leibniz a empruntés pour réaliser la mue de « l'axiome reçu » par ses

---

<sup>293</sup> « ~~Bien que~~ Je commence en philosophe, mais je finis en théologien. Un de mes grands principes est que rien ne se fait sans raison. C'est un principe de philosophie. Cependant, dans le fonds, ce n'est pas autre chose que ~~la~~ ~~recon~~ l'aveu de la sagesse divine, quoique je n'en parle pas d'abord. » (OCC.203- « *On ne peut rien déguiser dans mon système...* », 1710-1714).

<sup>294</sup> « Cependant je suis persuadé de toutes les verités susdites non obstant l'imperfection des preuves ordinaires à la place des quelles je croy de pouvoir donner des demonstrations rigoureuses. Comme j'ay commencé à mediter lors que je n'estois pas encor imbu des opinions Cartesiennes, cela m'a fait entrer dans l'interieur des choses par une autre porte, et decouvrir des nouveaux pays. Comme les estrangers qui font le tour de France suivant la trace de ceux qui les ont precedés, n'apprennent presque rien d'extraordinaire; à moins qu'ils soyent fort exacts, ou fort heureux: mais celuy qui prend un chemin de traverse, mêmes au hazard de s'égarer, pourra plus aisément

« prédécesseurs » en un « magnum principium metaphysicum » (DP31), fondement démonstratif de la théologie naturelle.

## II.1. L'ELABORATION DU PRINCIPE DE RAISON ET DE SES DOMAINES D'APPLICATION (1663-1677).

Le choix des cinq phases d'évolution du principe de raison s'appuie sur l'analyse des formulations de toutes les occurrences, mais également sur les grandes évolutions de la pensée leibnizienne. La délimitation de la première phase de 1663 à 1677 obéit à ce double principe. En effet, les années 1663-1669 correspondent aux années de formation intellectuelle, au cours desquelles Leibniz a approfondi la tradition du principe de raison et la pensée des scolastiques ; mais au tournant des années 1670, Leibniz confronte cette tradition aux philosophes « Modernes », en particulier Hobbes, et adopte une partie des principes des « corpusculaires ». C'est dans ce contexte du débat entre la Tradition et la Modernité que la pensée leibnizienne élabore un « principe » de raison et arrive à formuler un premier « principe de raison » applicable à l'existence et au raisonnement, en particulier quand ce raisonnement a pour objet la preuve de l'existence de Dieu. Durant les années 1676/1677, Leibniz a parachevé sa formation après son séjour à Paris et en Angleterre. L'installation à Hanovre correspond à la mise en application systématique du principe de raison non seulement dans les questions de métaphysique ou de « théologie naturelle », mais encore dans le domaine de la physique, de la morale, du droit ou de la politique.

### II.1.1. Les hésitations de Leibniz dans la dénomination de son « principe » (1663-1677) : entre un principe de l'existence et un principe du raisonnement.

L'étude des sources nous a permis de voir que les formules les plus traditionnelles du principe de raison utilisaient la forme causale du principe : « Nihil est/fit sine causa ». C'est ce qu'on pourrait nommer avec Leibniz « l'axiome reçu » (DP06). Or, c'est dans les premières années de formation de Leibniz que l'on retrouve le plus souvent l'emploi de la forme causale (voir FP01, FP02, FP03, FP05, FP07, FP08, FP09, FP10, FP18\*, FP36\*, etc.). Cela marque certainement l'influence de la *Schuhlmetaphysik* sur la constitution du principe. C'est d'ailleurs dans un commentaire de la *Philosophia practica* de son maître Jakob Thomasius que Leibniz qualifie, pour la première fois, la *ratio*, de « déterminans » (OCC.001-*Notae ad Philosophiam practicam Jacobi Thomasi*) pour désigner la volonté : « La volonté, c'est-à-dire la raison que j'appelle *déterminante*, est le premier moteur (movens) moral et très digne ».<sup>295</sup> L'association de la raison et de la volonté autour de la *determinatio* sera ainsi scellée dès 1663-1664 jusqu'aux derniers écrits de Leibniz. Dès le départ, Leibniz inscrit la volonté de l'homme (FP17 – *Nulla voluntas sine ratione*) et la volonté divine (OCC.056-

---

rencontrer des choses inconnues aux autres voyageurs » (AK II, 1, N. 207, *Lettre de leibniz à Malebranche*, datée du 22.6.1679, p. 726)

<sup>295</sup> « Voluntatem a. seu Rationem ut ego appello *determinantem* esse primum movens morale et dignissimum, patet » OCC.001- AK I, N.3, *Notae ad Philosophiam practicam Jac. Thomasi* (1664), p. 60 :

*Deus nihil vult sine ratione*) dans une rationalisation qui détermine sans nécessiter. La raison meut par l'intermédiaire de la volonté, sans la contraindre ; son action est morale, et non pas seulement physique. C'est pourquoi la prédétermination dont parle Leibniz dans le débat *De Auxiliis* entre les Jésuites et les Dominicains se rapporte à la détermination morale de la volonté, qui suppose une raison déterminante, quoique Dieu connaisse avec certitude l'usage que nous en ferons. Détermination n'est pas nécessité.

Malgré cet usage précoce de la raison déterminante, Leibniz n'emploiera la dénomination de « principe de raison déterminante » (DP33- *Principium rationis determinantis*) qu'à l'occasion des *Essais de Théodicée* (1710). Il utilise toujours la locution « raison déterminante », mais sans la rapporter directement à un « principe ». Cette formulation, quoique la première et une des seules à être publiée par Leibniz de son vivant, constitue une forme d'exception.

La formule qualifiant la raison de « suffisante » (*ratio sufficiens*) apparaît dès mai 1671 dans une lettre de Leibniz à *Magnus Wedderkopf* (OCC.016), mais la dénomination du principe de raison comme principe de raison « suffisante » n'apparaît que tardivement, vers 1702 (DP27). Pourtant, la raison suffisante s'applique d'abord à l'existence et suscite la première dénomination en français du principe de raison comme « principe de toutes les existences ou vérités de fait »<sup>296</sup> (DP05 – 1676/1686). En effet, la formule « Nihil est sine ratione » apparaît pour la première fois sous la forme de principe pour démontrer « l'existence » de Dieu<sup>297</sup> (DP02), et c'est à partir du décret de Dieu que se comprend le passage de l'essence à l'existence. Ainsi la volonté de Dieu explique les vérités de fait ou les existences, et l'entendement divin, les vérités de raison ou les essences. Mais la véritable première dénomination du principe de raison (en latin) correspond au *principium ratiocinationis* (DP09- *Principium ratiocinationis* en 1677). Or, cette dénomination a été également préparée par la formule du « *fundamentum ratiocinationis* » (DP03) qui s'accomplit en « *principium* », et, plus tard, en « *principia* », lorsque les vérités de fait et de raison sont unies sous un même « *fondement* » de toutes les vérités, se trouvant tant dans la nature des choses que dans la source réelle des choses, c'est-à-dire fondées en Dieu. Sur le plan logique, ce principe de raisonnement trouvera également son accomplissement dans le fondement de la substance comprise à travers son inhérence conceptuelle ou sa notion complète. Le raisonnement est donc ce qui a permis d'unir l'existence et la vérité, la volonté et l'entendement dans un même « principe ou fondement ».

Si nous utilisons conjointement les termes « principe » et « fondement », c'est précisément parce que Leibniz n'a pas établi, dès le départ, de distinction et qu'il a nommé la proposition « *Nihil sine ratione/causa* » indifféremment « principe » ou « fondement ». D'ailleurs, les premiers textes ne parlent pas de principe. A ce titre, le principe de raison peut se comprendre comme une proposition particulière parmi les propositions « de la raison », par exemple en comprenant que le principe de raison suffisante de l'existence est un mode du

---

<sup>296</sup> « ...Décrets de Dieu, dont le plus general est de vouloir faire connoistre sa sagesse et sa puissance autant que les creatures en sont susceptibles; ce qui est à mon avis le principe de toutes les existences ou verités de fait. Car d'une infinité de possibles Dieu choisit le meilleur » (OCC.095- *Lettres de Leibniz à Arnauld*, Juin 1686).

<sup>297</sup> « *Demonstratio* [existentiae Dei] *ex eo principio*: quod nihil sit sine ratione...», OCC.005-*Elementa Philosophiae: Demonstrationum catholicarum conspectus*, 1668-1669.

principe général des raisonnements et des vérités. La tradition distinguait entre les propositions « complexes et complexes », et l'on retrouve souvent le principe de raison sous la forme d'une proposition complexe, en association avec une autre proposition comme « Le tout est plus grand que la partie ». Nous avons trouvé ces exemples chez Hobbes, mais la source est plus ancienne encore et apparaît dans ce qu'Alsted nommait la « sententia Hemmingii de principiis ». <sup>298</sup> En effet, « l'opinion de Niels Hemmingsen » consistait à distinguer les « principes de contemplation » <sup>299</sup> en analysant les « notions composées » qui définissaient ainsi les « principes complexes ou composés ». Or, ces notions sont souvent les points de départ de Leibniz lui-même, ou les termes qu'il cherche à définir, peut-être dans le but de réécrire ou de corriger l'*Encyclopédie* d'Alsted. Ainsi Hemmingsen donne comme exemple de ces notions composées : « être quelque chose » ou « ne pas être quelque chose » ; « être ceci », ou « être quelque chose d'autre », et énumère trois « axiomes » qui appartiennent à ces « principia complexa », à savoir : « n'importe quel tout est plus grand que n'importe laquelle de ses parties ; rien ne se fait sans cause ; la nature ne fait rien en vain » / « Totum quodlibet est majus qualibet sua parte » ; « nihil fit sine causa » ; « natura nihil facit frustra. », SAOC.137- *De lege naturae*). Si nous comparons ces termes aux « propositions » choisies par Leibniz dans le *De arte combinatoria* (1666) pour illustrer la Logique, nous retrouvons les mêmes « composants » qui forment les « propositions primaires » et l'embryon de la future distinction entre les deux grands principes du raisonnement, le principe de raison et le principe de contradiction (DP13), à savoir, pour le principe de tous les théorèmes c'est-à-dire des propositions nécessaires, « *Que ce qui est (tel) est et ne peut pas ne pas être (tel), et inversement* », et, pour le principe de toutes les observations, c'est-à-dire des propositions contingentes, « *Que quelque chose existe* » (OCC.002- *De arte combinatoria*, GP IV, pp. 41-43). <sup>300</sup> Leibniz place déjà le quelque chose (*aliquid*) sur le plan de l'existence (*existit*) et le rapporte aux observations et à la contingence. Cependant, l'ambiguïté n'est pas encore levée : le principe de raison est-il sur le même plan que les « vérités de raison nécessaires » ? Il semble que Leibniz le pense, lorsqu'il place parmi les « *rationis propositiones* » non seulement les propositions des vérités nécessaires, mais encore celles des vérités contingentes. Ainsi, dans la *Demonstratio propositionum primarum*, Leibniz fait figurer sur le même plan les propositions complexes comme « le tout est plus grand que la partie » et l'axiome (ou « règle ») selon lequel « rien n'est sans raison » : « *Rationis sunt Propositiones illae ex solis ideis, vel quod idem est definitionibus conjunctis orientes, sensui originem non debentes, ac proinde hypotheticae, necessariae, aeternae, ut Geometricae, Arithmeticae,*

<sup>298</sup> Alsted : « Sententia Hemmingii de principiis. pp. 25-26: [principia] Complexa, sunt notiones compositae: ut esse aliquid, aliquid non esse, hoc esse, aliud esse: totum [p. 26] quodlibet est majus qualibet sua parte: nihil fit sine causa : natura nihil facit frustra. » (SLA+SAOC. 167bis- *Philosophia digne restituta* : Cap. 7)

<sup>299</sup> Hemmingsen : « Principia contemplationis ... complexa principia sunt notiones compositae: ut esse aliquid, aliquid non esse, hoc esse, aliud esse. Huc axiomata plurima pertinent, [folio "F3r<sup>o</sup>"] qualia sunt haec: Totum quodlibet est majus qualibet sua parte: *nihil fit sine causa*: natura nihil facit frustra. » (SAOC.137- *De lege naturae apodicta methodus concinnata*, Wittenberg, 1562, F2 v<sup>o</sup>).

<sup>300</sup> « COROLLARIA I. LOGICA. 1. Duae sunt propositiones primae, una principium omnium theorematum seu propositionum necessarium: *Quod est (tale), id est seu non est (tale), vel contra*; altera omnium observationum seu propositionum contingentium: *Aliquid existit. (...)* »

Phoronomicae abstractae omnes : ita totum esse maius parte, Nihil esse sine ratione ...» (OCC.020- *Demonstratio propositionum primarum*, automne 1671-début 1672).

L'usage de la formule « *propositio rationis* » attire notre attention sur le fait que Leibniz n'a pas encore parlé de « principe » de raison, et surtout qu'il a maintenu jusque dans ses derniers écrits, d'autres termes que celui de *principe* pour le désigner, à savoir ceux de Fondement / *fundamentum* (DP03), de Règle / *regula* (DP04), d'Axiome / *axioma* (DP06) ou encore de Maxime (DP37).

Tous ces termes correspondent aux dénominations utilisées dans les sources traditionnelles que nous avons étudiées dans la première partie. Nous avons vu, en effet, que la formule du *Timée* de Platon était transmise dans les Ecoles (via la tradition Philippo-Ramiste) comme « Regula Platonis » et se trouvait développée dans d'innombrables rubriques « *Regulae de causa et causato* ». D'ailleurs les maîtres de Leibniz (Thomasius, Scherzer, etc.) s'inspirent des « *Règles philosophiques* » de Daniel Stahl et ont reformulé la proposition « *Nihil fit sine causa* » comme une « *regula* ». L'usage que fait Leibniz de la dénomination de son principe comme « Axiome » peut également se rattacher à la tradition de la scolastique allemande qui l'utilise en se référant au *De methodo medendi* de Galien (SLAO-SAOC.028). Dans le développement de Galien, la proposition « *nihil fit absque causa* » est une proposition première évidente, mais qui ne peut pas être démontrée et qui, à ce titre, doit être considérée comme un « axiome ». Par deux fois (en latin et en français), Leibniz désigne son principe comme un « axiome reçu ».<sup>301</sup> Dans les *Principia logico-metaphysica* (1689), Leibniz emploie d'ailleurs la forme du « *absque causa* » utilisée par Galien (au lieu de l'habituel « *sine causa* ») pour reformuler l'équivalence *Ratio/Causa* : « *axioma receptum: nihil esse sine ratione, seu nullum effectum esse absque causa* ». Leibniz croise la tradition Galénique et la conception avicénienne du principe de causalité, comme nous l'avons vu à propos des sources. Enfin Leibniz fait usage du terme de « fondement » pour désigner son principe : il retrouve alors la double tradition Platonicienne<sup>302</sup> et Stoïcienne, en particulier dans l'emploi de la formule « *ratiocinationis fundamentum* » que Salomon Gesner, dans son *Commentaire du De fato* de Cicéron, attribue à Chrysippe : « *Enim totius ratiocinationis fundamentum est : Quaecunque fato fiunt, illa fiunt causa antecedente* » (SAOC.154- *M.T.Ciceronis liber De fato commentatione*, Wittenberg, 1594, Caput VIII. Commentaire de Gesner, p. 278). Nous voyons donc que les dénominations de la « *propositio rationis* » (*nihil fit sine causa aut ratione*), à travers les termes de Fondement, d'axiome ou de règles recourent toute la tradition des sources. Il y a également un usage tardif (1716) par Leibniz du terme « Maxime » (DP37). Là encore, il est possible d'inscrire cet usage dans la

---

<sup>301</sup> « (...) Ex his propter nimiam facilitatem suam non satis consideratis multa consequuntur magni momenti, statim enim hinc nascitur axioma receptum: nihil esse sine ratione, seu nullum effectum esse absque causa. Alioqui veritas daretur, quae non posset probari a priori, seu quae non resolveretur in identicas, quod est contra naturam veritatis, quae semper vel expresse vel implicite identica est. » (OCC.119- *Principia logico-metaphysica*, entre janvier et l'automne 1689, AK VI, 4, N. 324, pp. 1645-1649)

« ... ce grand axiome reçu [jusqu'ici] que rien n'arrive sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il arrive plutôt ainsi qu'autrement » (OCC.230- *Leibniz à la princesse de Galles*, fin août 1716, in Corr. L-C. p. 183).

<sup>302</sup> « Comm. III. Jacit secundum fundamentum ac positionem : in qua contendit *omnino esse necessarium, ut quicquid fit ab aliqua causa fiat*. » (SLA+SAOC. 153- *Pauli Benii, ... in Platonis "Timaeum", sive in naturalem omnem atque divinam Platonis et Aristotelis philosophiam decades tres...* » (-nous soulignons-).

tradition, puisque nous trouvons, par exemple, dans l'*Archelogia* de Micraelius,<sup>303</sup> la formule de la cause suffisante reprise aux principes 4-6 des « principes qui sont appelés *Maximes*. » Toutes ces dénominations « testées » et en quelque sorte « validées » par Leibniz, puisqu'elles sont conservées jusque dans ses derniers écrits, indiquent à la fois une dette envers la tradition et une hésitation (voire un tâtonnement) dans le choix du nom de « son » principe. D'ailleurs, nous lisons parfois que l'invention de Leibniz consiste à avoir formulé la proposition de la raison (*nihil est sine ratione*) en « principe » de la raison. Or, il semble que la tradition, là encore, ait fait un usage abondant de l'appellation de « principe ». Nous venons de le voir avec « l'*Archelogia* » de Micraelius, qui se propose de réaliser (comme l'avait fait Alsted avant lui) une doctrine ou science des principes.

Dans la première occurrence leibnizienne, nous trouvons la formule suivante « ex eo principio : nihil esse sine ratione » (DP02). C'est le même type d'identification que nous rencontrons dans la tradition, comme par exemple chez Gesner, qui reformule les « arguments » du principe de raison des Stoïciens de la même façon : « Hoc igitur caput [chapitre VI], ut de statu dicam, directum est contra alterum Stoicorum argumentum, ex illo principio deductum : *Nihil fit sine antecedente aliqua causa*. » (op. cit., pp. 214-215, -nous soulignons-). Dans le *Conspectus* de Leibniz (DP02, OCC. 005-*Elementa philosophiae : Demonstrationum catholicorum conspectus*), c'est l'existence de Dieu qui est « déduite » ou « démontrée » à partir de « ce principe ». Lorsque le principe de raison est utilisé en association avec le principe de contradiction, nous avons vu que Gesner l'attribue aux « axiomes » des Stoïciens (et appelle le principe de raison lui-même « *axioma physicum* » pour le distinguer du principe d'identité qui serait l'*axioma logicum*). En revanche, quand il est associé à cet autre principe « ex nihilo nihil fit » (DP08), « tous les physiciens »<sup>304</sup> et « tous les philosophes »<sup>305</sup> l'utilisent ou l'admettent, puisque la locution « ex nihilo » peut être convertie en « ex nulla causa » (selon l'interprétation de Pierre d'Ailly in SLA+SAOC.109-*Traité sur la consolation de Boèce*, Qu. 1, § 126), c'est-à-dire « d'aucune cause rien ne peut se faire ». Comme le suggère Pierre d'Ailly, Boèce est à l'origine de l'association de ces deux principes. En effet, dans sa critique du principe Epicurien, Boèce retourne ce principe « ex nihilo nihil fieri » contre eux en le démontrant à partir de la *Regula Platonis*<sup>306</sup>, c'est-à-dire en

<sup>303</sup> Micraelius, SLAOT.177/1658- *Archelogia seu doctrina de scientiarum principiis*, Stettin, 1658, p. 32 : « Cap. IV. De principiis, quae dicuntur maximae, ex locis topicis depromendis :

Principium 4 : *Sine causa nihil fit, nec cognoscitur*. Quando non datur causa, non datur effectus, non scientia. Sublata causa, tollitur effectus ; tollitur scientia.

Principium 5 : Positis causis sufficientibus et non impeditis, sequitur effectus.

Principium 6 : Posito effectu, necesse est causam fuisse, vel esse. » (-nous soulignons-).

<sup>304</sup> Gesner : « Omnes autem physicos isto principio uti, Ex nihilo nihil fit, ex primo libro Physicorum et primo de generatione manifestum est » (SAOC.154- *M.T.Ciceronis liber De fato commentatione*, p.162).

<sup>305</sup> Pierre d'Ailly : « Si primo modo capiatur, tunc illa propositio simpliciter est impossibilis “aliquid fit ex nihilo”, id est ex nulla causa. Et in hoc sensu omnes philosophi unanimiter concesserunt, quod ex nihilo nihil fit. » (SLA+SAOC.109- *Traité sur la consolation de Boèce*, Qu. 1, § 126, p. 90)

<sup>306</sup> C'est ce qui explique l'emploi du « nullis ex causis aliquid oriatur » dans la prose 1 [10] du livre V des *Consolations de la Philosophie* de Boèce : « [8]...Si quidem, inquit, aliquis euentum temerario motu nullaue causarum conexione productum casum esse definiat, nihil omnino casum esse confirmo et praeter subiectae rei significationem inanem prorsus uocem esse decerno. quis enim coercente in ordinem cuncta deo locus esse ullus temeritati reliquus potest ? [9]. nam nihil ex nihilo exsistere uera sententia est, cui nemo umquam ueterum refragatus est, quamquam id illi non de operante principio sed de materiali subiecto hoc omnium de natura

montrant que si rien ne se fait de rien, c'est parce que rien n'est sans raison et que rien ne peut naître sans une cause légitime qui le précède (« ...quod : "Nihil fit cujus ortum causa legitima non praecesserit" »). D'Ailly ajoute au raisonnement de Boèce qu'il faut l'entendre non pas de la cause matérielle, mais de la cause efficiente (« Intendens non de causa materiali, sed de efficiente »), et qu'il suit en cela le raisonnement de Cicéron<sup>307</sup> dans le *De divinatione* (« Sic etiam Tullius [Cicero], in libro *De Divinatione*, illa propositione utitur tamquam principio dicens : « *Non enim fieri aliquid potest, quod non aliqua causa efficiens praecesserit* [II. cap. 28, § 60]. »). Ce raisonnement est très proche de celui qu'utilise Leibniz dans ses deux lectures du *Système intellectuel* de Ralph Cudworth en 1689 : « Ex nihilo nihil fieri non amplius locum habet, nisi quia probat, nihil esse sine ratione. »<sup>308</sup> et, en 1704 : « Ex hoc ipso sequitur, ex nihilo aliquid non fieri quia ratio quae fiat reddi non potest, cum nihil sit ad omnia indefinitum. Itaque si semel sit nihil semper erit nihil. »<sup>309</sup> Ces deux mentions leibniziennes (complétées par d'autres en DP08) montrent clairement le prolongement de son usage du principe de raison pour « prouver » l'axiome des physiciens et des philosophes (que rien ne se fait de rien) avec l'emploi croisé de ce principe par Platon, Cicéron, Boèce, et par la tradition de leurs commentateurs. Le premier emploi du terme « principe » pour désigner le principe de raison est donc très similaire à l'emploi qu'en fait la tradition – ce qui laisse penser que Leibniz s'y inscrit délibérément.

Mais on pourrait nous objecter que les passages cités des sources concernent chaque fois une association entre « *principium* » et « *causa* », et non pas « *ratio* », et que la tradition parle simplement du « principe de causalité » et non du « principe de raison ». Mais, à titre d'exemple, nous pouvons rappeler la connaissance directe que Leibniz a eue d'un passage de Kepler qui associe explicitement la formule « *Nihil fit sine summa ratione* » à un « *principium* » : « Itaque omnibus examinatis, quae occurrebant, sic ego sentio, causam figurae in nive sexangulae non aliam esse, quam quae est figurarum in plantis ordinarum

---

rationum quasi quoddam iecerint fundamentum. [10]. At si nullis ex causis aliquid oriatur, id de nihilo ortum esse videbitur. Quodsi hoc fieri nequit, ne casum quidem huius modi esse possibile est, qualem paulo ante definivimus. » (SLAOT.053- *Consolationes philosophiae*, Lib. V. Prosa 1. [10], in *Patrologia Latina*, vol. 63, col. 313 )

<sup>307</sup> Nous avons vu dans la première partie que Leibniz connaît ce passage du traité de Cicéron et qu'il le reprend à son compte pour critiquer les nouveaux Epicuriens ou ceux qui se servent du hasard et de l'indifférence en physique, sous prétexte de combattre la nécessité. Ce sont les mêmes qui s'opposaient à l'axiome des Stoïciens et qui s'opposent ensuite à l'axiome leibnizien de la « détermination » ; c'est pourquoi Leibniz reprend à son compte le texte de Cicéron pour la défense de son système dans le §362 des *Essais de Théodicée* : « Ceux qui ont confondu cette détermination avec la nécessité, ont forgé des monstres pour les combattre. Pour éviter une chose raisonnable qu'ils avoient masquée d'une figure hideuse, ils sont tombés dans de grandes absurdités. De crainte d'être obligés d'admettre une nécessité imaginaire, ou du moins autre que celle dont il s'agit, ils ont admis quelque chose qui arrive sans qu'il y en ait aucune cause ny aucune raison; ce qui est equivalent à la déclinaison ridicule des atomes qu'Epicure faisoit arriver sans aucun sujet. Cicéron, dans son livre de *la Divination*, a fort bien vu que si la cause pouvoit produire un effet pour lequel elle fût entièrement indifférente, il y auroit un vray hazard, une fortune réelle, un cas fortuit effectif. » (OCC.198- *Essais de Théodicée* GP VI, p. 329-331).

<sup>308</sup> « [p. 666] Lucretius vult ut ex non ridentibus factus ridere potest, ita ex non sentientibus sentire [en marge : « *Ex nihilo nihil fieri non amplius locum habet, nisi quia probat, nihil esse sine ratione.* »]. » (OCC.115- *Excerpta ex Cudworthii Systemate*, 1689, AK VI, 4, N. 351, p. 1953).

<sup>309</sup> « *Ex nihilo nihil proprie ad rationes refertur at nihil sit sine ratione seu causa...* » et « *Ex hoc ipso sequitur, ex nihilo aliquid non fieri quia ratio quae fiat reddi non potest, cum nihil sit ad omnia indefinitum. Itaque si semel sit nihil semper erit nihil.* » (- A.L.-). (OCC.181- Seconds extraits tirés du *The true intellectual systeme* (Transcription inédite du manuscrit LH I, 1, 1, 4 Bl. 53 v° -1704).

numerorumque constantium. Ac cum in his nihil fiat sine ratione summa, non quidem quae discursu ratiocinationis inveniatur, sed quae primitus in creatoris fuerit consilio et ab eo principio hucusque per mirabilem facultatum animalium naturam conservetur, ne in nive quidem hanc ordinatam figuram temere existere credo. » (SLAOC.158- °° *Strena seu de nive sexangula*, Francforti ad Moenum, apud Godefridum Tambach, 1591 (voir ci-dessus, p. 156, à propos de la « cause géométrique » -nous soulignons-). La dette de Leibniz envers Kepler se retrouve non seulement sur l'association de la *Ratio* avec un *Principium*, mais encore dans la formulation du principe de raison lui-même, puisque Leibniz reprend cette expression : « Nihil sine ratione summa fieri » (OCC.136- *Animadversiones in Principiorum Cartesianorum*, 1692.\*Hapax – voir FP48).

Ce parcours des dénominations du principe de raison par le terme de « principium » met en évidence la conformité de la pensée de Leibniz avec les grandes traditions évoquées en première partie. Mais il indique aussi l'émergence assez tardive d'une dénomination du principe lui-même. L'année 1677 correspond aux premiers essais leibniziens. Nous trouvons d'ailleurs à ce moment-là les premiers emplois de la forme « principium rationis » (DP07), mais cette dénomination est un « faux ami », pour ainsi dire, puisqu'elle désigne le principe des vérités de raison, c'est-à-dire le principe de contradiction. Pour qu'un « principe de raison » désigne véritablement le principe de raison de Leibniz, il faudra attendre l'année 1688 avec la formule du *Specimen inventorum* : « *principium reddendae rationis* », qui est la première dénomination du principe de raison suffisante.

En 1677 également, la formule « Rien n'est sans raison » est désignée comme « *principium ratiocinationis* », dont nous avons vu la variante dans le « *fundamentum ratiocinationis* », et qui se trouvait dans la tradition des sources, du moins chez Gesner. La distinction entre « *ratio* » et « *ratiocinatio* » recouvre la distinction française entre raison et raisonnement. Ainsi dans la faculté globale *d'enchaîner les vérités* qui définit la raison (voir Annexe 2, Lexique : « Raison ») se trouve une aptitude particulière à rendre raison des vérités a priori, des propositions nécessaires, et une aptitude à rendre raison des vérités des propositions contingentes. Dans les deux cas, il s'agit de « rendre raison » (FP03), puisque la connaissance des vérités revient à une forme de « *rationum redditio* » (voir Lexique, ibid.), et que la science consiste dans le fait « de savoir les raisons » (OCC.063- *Lettre de Leibniz à un inconnu* (peut-être Molanus ?), 1679), c'est-à-dire les « réquisits suffisants » des choses. L'essence du principe de raison, dès sa première qualification de « principe primaire du raisonnement, est de proposer une raison de toutes choses, ou du moins de supposer qu'un esprit omniscient puisse rendre raison de tout. C'est ce qui découle de la conversation qu'a eue Leibniz avec l'Evêque Niels Stensen (Sténon) le 27 novembre 1677, au cours de laquelle le principe de raison est pour la première fois formulé en tant que principe du raisonnement : « Le principe premier de tout raisonnement est que rien n'est ou ne se fait dont on ne puisse rendre la raison, du moins par un esprit omniscient, pour laquelle quelque chose est plutôt que non, que quelque chose est ainsi plutôt qu'autrement ; en peu de mots : on peut rendre raison *de toutes choses* » / « Principium omnis ratiocinationis primum est, nihil esse aut fieri, quin ratio reddi possit, saltem ab omniscio, cur sit potius quam non sit, aut cur sic sit potius quam aliter, paucis *Omnium* rationem reddi posse.» (OCC.047-*Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio*, 27 novembre 1677). La raison est ici formulée dans son universalité, puisqu'elle est

l'attribut d'un entendement infini ou d'un Etre omniscient, et qu'elle concerne aussi bien ce qui est (*esse*), l'être, que ce qui arrive (*fieri*), l'événement. L'ontologie de la raison divine suppose de connaître les existences et leurs raisons d'être, c'est-à-dire toutes les essences possibles, et les raisons qui font que seulement certains possibles et non pas tous, se réalisent, et qu'ils se réalisent ainsi et non pas autrement. Une telle raison d'être est également appelée par Leibniz « raison suffisante de l'existence » (*ratio sufficiens existendi*). Mais si la raison suffisante suppose une analyse infinie pour trouver la raison de l'existence, elle reste inaccessible à l'entendement humain ou du moins l'oblige à considérer que la raison de l'existence d'une chose se trouve « hors » de la chose contingente dans un Etre nécessaire.

C'est pourquoi le véritable fondement de nos propres raisonnements se trouve dans une *Ratio Rationalissima*,<sup>310</sup> comme s'il y avait un principe de la Raison de toutes les raisons, un principe que Leibniz nommera à la fin de sa vie un principe de la « suprême raison » (DP38) – voulant signifier, par là, le principe de la « perfection divine » ou de la sagesse divine. Mais, dans les textes de la première période, Leibniz emploie fréquemment l'idée d'harmonie<sup>311</sup> pour traduire ce concept de la raison suprême ou « la plus rationnelle ». C'est ce que nous retrouvons par exemple dans le passage de la *Confessio Philosophi* où Leibniz emploie pour la première fois l'idée d'une « ratio rationalissima » : « Cum Deus sit *ultima ratio rerum*, seu ratio sufficiens universi, rationem autem universi quippe rationalissimam consequatur, quod pulchritudini summae, seu harmoniae universalī (omnis enim harmonia universalis summa est) consentaneum est. » / « Puisque Dieu est la raison dernière des choses, c'est-à-dire la raison suffisante de l'univers, il s'ensuit qu'il y a une certaine raison suprêmement rationnelle qui soit conforme à la beauté suprême, c'est-à-dire à l'harmonie universelle (car toute harmonie universelle est suprême). » (OCC.024- *Confessio philosophi* (début 1673) AK VI, 3, N.7, p.126, -nous soulignons-). Dans le même ouvrage,<sup>312</sup> Leibniz assimile ce qui est « le plus harmonique » au meilleur (optimum) ; il constitue ainsi un continuum et une profonde unité entre principe de raison, principe d'harmonie et principe

<sup>310</sup> Nicolas de Cuse emploie de façon similaire le concept d'une raison suprêmement suffisante : « [§5] Oportet enim absolutam rationem adaequari potentiae creativae, cum nihil sine ratione in esse prodire possit. Sic omnipotentia creativa perfectissima relucet in absoluta ratione. Nam cum sine ratione nihil esse possit et absoluta ratio sit omnium creabilium adaequatissima, perfectissima atque sufficientissima ratio, manifestum est omnipotentiam creativam in perfectissima sui relucetia absolutam generare rationem omnium creabilium complicativam. » (SLA+SAOC.112- *Responsio De Intellectu Evangelii Ioannis quomodo ratio divina sit vita.*)

<sup>311</sup> Comme l'a justement remarqué Frédéric de Buzon dans son article : « L'harmonie : métaphysique et phénoménalité » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, N°100 (1995), pp. 95-120, par exemple, p. 103 : « Conçue comme ultime raison des choses, raison même de l'entendement divin, l'harmonie ne s'explique que par elle-même, et commande l'application du principe de raison (...) Elle est le moyen par lequel le principe de raison vaut par excellence pour la volonté divine, et ne demande aucune raison qui lui soit supérieure. Il s'agit donc bien d'un principe suprême ». Nous pourrions presque oser appeler le principe de raison, principe d'harmonie, en ce sens de l'harmonie « suprême ».

<sup>312</sup> « [Philosophus] Quicquid enim existit, optimum vel *ἁρμονικώτατον* esse invida demonstratione conficitur, quia rerum prima, et unica causa *efficiens* mens; mentis, ut agat, causa, seu *finis* rerum, harmonia; mentis perfectissimae, summa. [en marge : « ... Harmonia rerum est ideale quiddam seu jam in possibilibus spectatur. Quia series possibilium alia *ἁρμονικώτερος*. »]. Sed si non contentus ea ratiocinatione, aperiri tibi illam ipsam harmoniam tam mirabilium causatricem, et a priori demonstrari velis, rationis fuisse ita in mundo evenire, rem homini, nondum ad arcana visionis Dei admissis, impossibilem petis. [Theologus] Utinam quam liquido a te evictum est, tam persuaden posset orbi: *Quicquid est, si rerum summam spectes, optimum esse.* » (OCC.024- *Confessio philosophi*, p. 146).

du meilleur, puisque c'est dans la même *Raison rationalissime* que se fondent l'harmonie, la perfection et le meilleur. L'existence, c'est ce qui exprime le maximum d'harmonie et de raison, et qui est compossible avec les autres essences réalisées.

Nous trouvons déjà cet emploi de la *ratio sufficiens existendi* dans la lettre que Leibniz adresse à Magnus Wedderkopf (op. cit., mai 1671), et l'harmonie ou « ce qui est le plus harmonieux » (*ἀρμονικώτατον*) coïncide avec Dieu lui-même, dont l'entendement saisit les essences possibles des choses et donc l'harmonie universelle, raison suffisante et parfaite. La raison à l'origine de ce rapport harmonique est comparable à des rapports numériques, comme les Essences qui sont elles-mêmes comme des nombres (*essentiae sunt sicut numeri*). Cet adage classique, qu'on trouve chez Stahl, Thomasius, ou Scherzer, permet de comprendre comment le modèle harmonique, y compris musical, comme une « arithmétique sourde », inscrit la rationalité suprême dans une mathesis infinie. Pour notre raison limitée, le rapport harmonique n'est rien, parce qu'il échappe à notre compréhension ; pour Dieu, il est « tout », c'est-à-dire qu'il est Dieu lui-même, l'idéalité ou l'optimité (*optimitas*) des essences conçues dans son entendement. C'est pourquoi Dieu est non seulement, quant à sa volonté, principe des existences, et, quant à son entendement, principe des essences ou des « nombres » harmoniques de toutes choses possibles : « Quelle est donc la raison ultime de la volonté divine ? L'entendement divin. En effet, Dieu veut les choses que son entendement lui présente comme les meilleures, c'est-à-dire *les plus harmonieuses*, comme s'il les avait choisies parmi le nombre infini de tous les possibles. Quoi donc de l'entendement divin ? L'harmonie des choses. Qu'en est-il de l'harmonie des choses ? Rien. Par exemple, parce que du rapport rationnel qui existe de 2 à 4 et de 4 à 8, on ne peut donner nulle raison, pas même à partir de la volonté divine. Cela dépend de l'Essence elle-même, c'est-à-dire de l'Idée des choses. En effet, les essences des choses sont comme des nombres, et elles contiennent la possibilité elle-même des êtres, possibilité que Dieu n'a pas faite, mais dont il fait l'existence : alors que ces possibilités mêmes ou Idées des choses coïncident avec Dieu lui-même. Or, puisque Dieu est l'esprit le plus parfait, il est impossible que lui-même ne soit pas affecté par l'harmonie la plus parfaite et ainsi nécessité au meilleur par l'idéalité elle-même des choses – ce qui ne détruit rien de la liberté. » (traduction légèrement modifiée de L. Prenant, in *Œuvres*, 1972, Aubier Montaigne, p. 101sq.<sup>313</sup>).

## II.1.2. L'usage du principe de raison pour prouver l'existence de Dieu (1668-1677)

---

<sup>313</sup> « Quae ergo ultima ratio voluntatis divinae ? Intellectus divinus. Deus enim vult quae optima item *harmonicata* intelligit eaque velut seligit ex numero omnium possibilium infinito. Quae ergo intellectus divini ? harmonia rerum. Quae harmoniae rerum? nihil. Per exemplum quod ea ratio est 2 ad 4 quae 4 ad 8, ejus reddi ratio nulla potest, ne ex voluntate quidem divina. Pendet hoc ex ipsa Essentia seu Idea rerum. Essentiae enim rerum sunt sicut numeri, continentque ipsam Entium possibilitatem quam Deus non facit, sed existentiam: cum potius illae ipsae possibilitates seu Ideae rerum coincidunt cum ipso Deo. Cum autem Deus sit mens perfectissima, impossibile est ipsum non affici harmonia perfectissima, atque ita ab ipsa rerum idealitate ad optimum necessitari. » (OCC.016- *Leibniz à Magnus Wedderkopf*, Mai 1671)

Le tour d'horizon de toutes les premières dénominations du principe de raison jusqu'en 1677 nous permet de comprendre en quel sens le « principe du raisonnement » est un principe de la « raison suprême (rationalissime) », et non simplement un principe du raisonnement logique. La raison suprême, étant « harmonique » et parfaite, peut, en droit, donner la raison a priori de toutes choses et de tout « être » (en tant que *ratio essendi* et *existendi*). Pour le dire autrement, le principe de raison défini comme principe de raisonnement signifie une reduplication du principe : la raison étant principe, le principe de raison devient « principe du principe » ou principe des principes, ou encore premier principe de tout principe, ce qui lui vaut le titre de « *summum Principium* » (DP10 – *Conversatio Stenonis* – 23.11.1677), ou encore le statut de « *Fundamentum nobilissimum* » (OCC.012-*Theoria motus abstracti*, Hiver 1670-1671. \*Hapax -nous soulignons-). Or, ce qui rend « très noble » ce principe, c'est à la fois son origine et sa destination. Si nous comprenons la raison ultime ou dernière comme étant Dieu lui-même (*Ratio sufficientissima* comme le dit le Cusain), la noblesse du principe signifie que seule la raison divine est le véritable fondement du principe lui-même. Si nous comprenons également que l'usage privilégié du principe de raison est la démonstration de l'existence de Dieu, nous comprenons que la noblesse du principe vient de son objet de démonstration. Si ce principe est « grand » ou « suprême », c'est parce qu'il porte sur l'objet le plus grand, sur l'Être Suprême. Dans les deux cas, la noblesse vient de Dieu, en tant que raison suffisante ou dernière, ou en tant qu'objet de démonstration.

La dénomination de la proposition « rien n'est sans raison » comme « principe » correspond donc au moment où Leibniz applique cette proposition à Dieu lui-même. Tant que ce principe s'applique à des objets de physique ou aux corps, il suit la formule du principe causal : « *Nihil fit/est sine causa* » (FP01/FP05) ; dès qu'il prend Dieu pour sujet, il se constitue comme principe de raison, selon la formule « rationalissime » : « *Nihil est/fit/existit sine sufficiente ratione* » (FP04/FP06). Nous avons vu que le premier emploi du terme principe coïncide avec une « *demonstratio* » de l'existence divine, dans le cadre d'un vaste projet de « *demonstrationes catholicae* » (1668-1669). Le rôle joué par le principe de raison est donc central dans le plan (*conspectus*) des « *Elementa philosophiae* » et permet également de distinguer le projet leibnizien du projet Hobbésien, puisque le Dieu rendu manifeste par le principe de raison leibnizien est un Dieu personnel, tout-puissant certes, comme celui de Hobbes, mais selon les principes de la sagesse et de la bonté. C'est donc une personne dans son intégrité, avec un pouvoir, un savoir et un vouloir, que Leibniz veut manifester à l'aide de la raison suffisante. C'est pourquoi le véritable champ d'application ou le domaine « très noble » du principe de raison, est originellement celui des « primordialités » ou des attributs divins. D'ailleurs, nous avons remarqué [v. supra : « la formule Johannique »] que ces trois domaines étaient, selon Louis Guillermit, des analogies trinitaires utilisées par Leibniz pour définir les relations qui s'opèrent au cœur même des relations substantielles. Ainsi chercher la raison de l'existence divine implique par analogie de chercher la raison de la substance individuelle de l'homme lui-même. La preuve de l'existence de Dieu se fait donc d'abord par la raison harmonique et analogique des attributs divins ou « perfections » et des constituants de la substance existante : notre raison conspire avec la raison divine ; notre volonté conspire

avec la volonté divine ; notre force conspire avec la toute-puissance divine. Cela explique l'intérêt du jeune Leibniz pour les travaux sur la Trinité et l'Incarnation,<sup>314</sup> y compris dans une perspective irénique de conciliation des Eglises (catholiques ou protestantes).

Cependant, l'usage de la raison suffisante pour prouver l'existence de Dieu suppose une double « probatio » (Voir Lexique : Raison) « *a posteriori* » et « *a priori* ». La raison est elle-même définie comme une « *probatio a priori* » (preuve a priori – voir Lexique, ibid.), mais son usage en tant que « principe de raison » est privilégié dans la preuve « *a posteriori* ». Nous retrouvons, dans ce cadre, les preuves dites « *a contingentia mundi* » où la raison suffisante d'une existence contingente permet d'en « donner la raison primordiale » (FP58\*) hors de la série des choses, à savoir dans l'Être absolument nécessaire, Dieu. D'une certaine manière, plus nous faisons l'expérience de la contingence des choses, plus la raison nous ramène à la nécessité de la raison ultime qui la fonde. Nous pourrions alors distinguer la preuve Spinoziste de l'existence de Dieu où la raison est immanente selon la définition de la *causa sui* et de l'infinité de la substance divine, et la preuve leibnizienne où la raison suffisante est en quelque sorte « transcendante », dans la mesure où Leibniz insiste sur la nécessité de trouver une « raison » en dehors de la série complète des choses. C'est exactement cette argumentation que Leibniz utilise dans son commentaire de la Lettre sur l'infini de Spinoza communiquée par Schuller en 1676. Dans sa vingt-cinquième note sur le texte de Spinoza et après avoir pris connaissance de la définition de la *causa sui* (comme nous l'avons vu ci-dessus dans les sources), Leibniz expose la preuve a posteriori à partir du principe de raison, sous la forme de la « *ratio sufficiens existendi* » (FP06), et en prolongement d'une preuve de Rabbi Hasdai Crescas rapportée par Spinoza, à savoir : « Telle, en effet, que je la trouve dans un certain auteur juif appelé Rab Ghasdaj, voici comment elle s'énonce : « *Il existe un progrès à l'infini des causes dans la nature, tout ce qui existe sera l'effet d'une cause. Or, à aucune chose qui dépend d'une cause, il n'appartient d'exister par la vertu de sa nature. Donc il n'existe dans la nature aucune à l'essence de laquelle il appartient d'exister nécessairement. Mais cette conclusion est absurde, donc la supposition d'où on la déduit l'est aussi.* » C'est pourquoi la force de l'argument ne réside pas en ce qu'il est impossible qu'un Infini en acte soit donné ou encore un progrès des causes à l'infini, mais seulement dans cette supposition que les choses qui n'existent pas nécessairement par leur propre nature ne sont pas déterminées à exister [note 25] par une chose existant nécessairement par sa propre nature. » (Spinoza, *Œuvres*, tome IV, trad. Charles Appuhn, GF, 1966, p.162, -nous soulignons-).<sup>315</sup> A l'énoncé de ce principe de la « détermination » de l'existence, Leibniz réagit favorablement, puisqu'ici la nécessité concerne Dieu et non pas les

---

<sup>314</sup> Comme l'a montré Maria Rosa Antognazza, en particulier dans les Marginalia de Leibniz qu'elle a découvertes sur les *Loci Theologici* de J.H. Alsted, concernant l'union hypostatique des personnes divines (voir son *Leibniz on the trinity and the incarnation : reason and revelation in the seventeenth century*, New Haven, Yale Univ. Press, 2008).

<sup>315</sup> « ...ut ipsam apud Judaeum quendam, Rab. Jaçdai [voir Hasdai Crescas, "La Lumière de l'Eternel", Hermann, Ruben Editions, 2010] vocatum reperio, sic sonat : *Si datur progressus Causarum in infinitum, sunt ergo omnia quae sunt, etiam causata, atqui ad nullum, quod causatum est, pertinet ex vi ejus naturae necessario existere, ergo nihil est in natura ad cujus essentiam pertinet necessario existere, sed hoc est absurdum, ergo et illud ; quare vis argumenti non in eo sita est, quod est impossibile sit dari actu infinitum, sed tantum in eo, quod supponant scilicet quae sua natura non necessario existunt, non determinari ad existendum* [\*Note 25] nisi a re sua natura necessario existente. » (OCC.029 – *Communicata ex literis Schulleri*, février 1676, -nous soulignons-)

créatures, et que la détermination, comme nous l'avons vu, n'est pas la nécessitation. C'est pourquoi le philosophe de Hanovre rattache l'argument rapporté par Spinoza à la formulation « existentielle » de son propre principe de raison (FP06) : « [note 25.] Ceci est correctement observé et convient avec ce que j'ai l'habitude de dire, que *rien n'existe si ce n'est ce dont on peut rendre la raison suffisante de l'existence, raison dont on démontre facilement qu'elle ne se trouve pas dans le série des choses* ». Leibniz poursuit en développant la « preuve » de l'existence de Dieu tirée de l'évidence de l'existence d'une cause ou d'une raison en dehors des choses : « Nous ne la trouvons pas même dans les choses singulières de quelque façon que nous y régressions, là où elle pourrait subsister, même si nous comprenions que toute la série rassemblée par une régression à l'infini était la raison suffisante des choses singulières qui suivent – ce qui peut être la seule issue à ces désaccords ; le contraire est facilement vaincu, puisque n'importe quelle chose singulière peut être divisée à partir de cette série, en sorte que, cependant, il reste une raison telle qu'elle doit exister pour les choses qui suivent. D'où il s'ensuit que toute la série en même temps, c'est-à-dire la somme de toutes les choses divisibles, puisse lui être retirée, en gardant sauve cette raison d'Exister que nous supposons en elle-même – ce qui est absurde ; ou plutôt ce qui s'oppose directement et est contraire à ce qui était supposé, à savoir que la raison d'exister se trouve en dehors de la série. On ne peut pas dire que l'on puisse également énoncer ainsi l'argument, quand cette série régressant à l'infini, qui doit être la raison des séries suivantes, indéfinie à partir d'une partie, et définie par une autre, devrait commencer à partir d'une partie définie de soi-même ; de là certains singuliers peuvent être détruits par cette série, comme je l'ai dit, et la série elle-même peut être détruite par elle-même. De même, il apparaît de là que, puisque par ce moyen la série d'une grandeur définie et certaine qui contient la Raison des suivantes n'est pas, il n'y aura aucune série. Mais ces raisonnements sont plus subtils, quoique certains. Autrement, c'est l'évidence même que cet argument pour lequel toute la série ne contient pas la raison suffisante d'exister (-nous soulignons-), puisqu'on aurait pu imaginer ou concevoir toute autre série, d'où on devrait rendre la raison, en dehors d'elle, pour laquelle elle existe ainsi. De cela suit quelque chose de vraiment mémorable ; que ce qui précède dans la série des causes n'est pas plus proche de la raison des choses, c'est-à-dire de l'être premier, que l'est ce qui succède ; l'être premier n'est pas non plus la raison de ce qui succède par l'intermédiaire de ce qui précède, mais il est plutôt la raison de tous de façon égale » (A.L. à partir d'une traduction partielle de Mogens Laerke, *Leibniz, lecteur de Spinoza*, p. 435).<sup>316</sup>

---

<sup>316</sup> \*Note 25. « Hoc recte observatum est et convenit cum eo quod dicere soleo, nihil existere nisi cujus reddi possit ratio existentiae sufficiens, quam in serie causarum non esse facile demonstratur ; nam nec in singulis utcunque regrediamur, inveniemus, ubi subsisti possit, etsi totam seriem in infinitum retro sumtam intelligamus esse sequentibus singularibus rationem existendi sufficientem, quod unum dissentientibus effugium superesse potest ; contrarium facile evincitur, quod singula quaelibet ab hac serie rescindi possent, ut tamen quod superest ratio adhuc sequentibus esse debeat. Unde sequitur totam tandem seriem, id est summam omnium rescindibilium detrahi posse, sibi, salva illa Existendi ratione, quam in ipsa supposuimus, quod absurdum est ; vel potius quod contrarium ei quod suppositum erat, directe evincit, rationem scilicet existendi extra seriem esse. Quod argumentum etiam sic enuntiare possis, non posse dici, ubi series illa in infinitum retro, quae sequentibus ratio esse debet, quaeque ab una parte interminata, ab altera terminata est, a terminata sui parte incipere debeat, unde quaevis singularia ei detrahi possunt, adeoque ut dixi, ipsa sibi. Item hinc patet, quod quoniam hoc modo determinatae certaeque magnitudinis series quae sequentium Rationem contineat, non est, nulla erit. Sed haec subtiliora, etsi certa. Aliud autem manifestissimum in promptu argumentum est, cur tota series non contineat sufficientem existendi rationem, quia tota series alia fingi sive intelligi potest, unde reddenda extra ipsam ratio,

Ce que nous avons appelé la « raison transcendante » suppose toujours chez Leibniz le recours à une « raison supérieure » ou parfois à une cause, pourvu que cette raison ou cette cause ne régresse pas à l'infini. *Anankè stènai*, pourrait-on dire. Si l'on doit s'arrêter dans cette progression sans fin, c'est parce que cette recherche, dit-il, peut détruire la série elle-même ou une partie de cette série. Ainsi la raison immanente qui consisterait à tout rapporter à la série elle-même ne permettrait pas d'expliquer la succession des états, les individualités, la diversité des existences. La nécessité ne peut pas être dans la série elle-même, à moins de supposer quelque « âme du monde », à la façon des anciens. Et si l'intelligence est dans le monde ou dans la série des choses (une forme d'*intelligentia mundana* et d'immanence intellectuelle), alors il faudrait supposer quelque « esprit universel » ou un nouvel « Intellect Agent » immanent, comme dans l'hypothèse « Monopsychite » (OCC.198- *Essais de théodicée, Discours préliminaire*, §9). Pour Leibniz, au contraire, s'il y a une raison de la contingence du monde, elle ne peut trouver son fondement que dans quelque *Intelligence Supra-mondaine* (« *intelligentia Supramundana* » comme le disent les *Essais de Théodicée*, 1<sup>ère</sup> partie §7sq. et le *De rerum originatione radicali*), c'est-à-dire dans un Esprit hors de la série, et qui soit un Être nécessaire et unique.

Mais les preuves a posteriori de la *Théodicée* ont un lien lointain avec celles de la *Theodixis*, c'est-à-dire avec celles d'Erhard Weigel, le professeur de Mathématique de Leibniz à Jena. Cet ouvrage, édité en 1675, met en forme toutes les preuves « pythagoriques », c'est-à-dire inspirées des mathématiques, que l'on peut trouver de l'existence de Dieu. Or, en 1678, Leibniz reçoit de Gottfried Klinger un résumé des thèses principales d'Erhard Weigel tirées de la *Theodixis Pythagorica* (AK II, 1 N. 192 et 193), et profite de cette occasion pour remettre en forme la démonstration Weigelienne de l'existence de Dieu. Leibniz rappelle qu'il a toujours diffusé la preuve de son maître et manifeste ainsi son attachement à l'enseignement qu'il a reçu. L'argument principal de Weigel repose sur la question du temps, mais Leibniz rappelle la tradition de la preuve ontologique en ces termes : « L'argument est rapporté par les Scolastiques à Saint Thomas, et a été rénové par Descartes, à savoir que l'Existence est tirée du concept de l'Être le plus parfait, c'est-à-dire dont on ne peut pas concevoir qu'il y en ait de plus grand ; sans quoi il lui manquerait quelque perfection, c'est-à-dire un certain degré de réalité - ce qui est contraire à l'Hypothèse. Et si maintenant l'Existence est tirée du concept, c'est-à-dire de la définition de l'Être le plus parfait, c'est-à-dire Dieu, alors on pourra lui prédiquer l'existence, c'est-à-dire que Dieu existe. Cet argument est imparfait, s'il n'ajoute qu'il y a quelque concept de l'Être le plus parfait, c'est-à-dire que l'Être le plus parfait est possible. Mais ceux qui veulent controvertiser pourront répondre que l'Être le plus parfait implique évidemment contradiction, de la même façon qu'il n'existe pas de mouvement le plus rapide, de cercle le plus grand, et d'autres choses de ce genre. Cependant, cet argument contient des choses excellentes : il démontre que de la seule possibilité de Dieu suit son existence ; que cela n'a pas lieu pour les autres choses. On pouvait conclure la même chose, plus brièvement, à partir d'une autre définition de Dieu rapportée par les Scolastiques, que Dieu est l'Être par soi, c'est-à-dire existant de sa propre

---

cur sic sit. Ex his illud quoque sane memorabile sequitur, in serie causarum id quod est prius, non esse Rationi rerum seu Enti primo propius, quam id quod est posterius, nec Ens primum posteriorum, mediantibus prioribus, sed omnium aequae immediate rationem esse. » (OCC.029- *Communicata ex literis Schulleri*, février 1676)

existence, donc qu'il est l'Être nécessaire. Car c'est la même chose que l'essence d'une certaine chose et la possibilité de son existence : c'est pourquoi dire que de l'essence ou du concept de Dieu suit son existence, revient à dire que si Dieu est d'une certaine façon possible, il existe alors en acte. Il s'ensuit donc qu'on peut démontrer que l'Être le plus parfait est possible. Une fois cela ajouté, la preuve devient vraiment une démonstration. Mais pour suppléer cette disparition complète, il me semble qu'il y a besoin d'une métaphysique plus profonde que ne l'est celle de Descartes. » (*Que l'on doit prouver l'existence de Dieu*, 1678-1679, trad. A.L.)<sup>317</sup>.

Après cette présentation, Leibniz expose l'argument de son maître : « Le raisonnement du très célèbre Erhard Weigel, que j'ai communiqué de tous côtés à mes amis, me semble contenir beaucoup de choses excellentes, parce qu'il importe cependant au genre humain de résoudre à tout moment la démonstration de la conclusion avec la plus grande rigueur, de sorte qu'elle ne puisse pas plus être contredite que les démonstrations mathématiques ; la valeur d'une œuvre est donc qu'elle remarque quelque chose qui jusque là semblait manquer. Et si je me rappelle bien, la force de l'argument ce rapporte à cette [proposition] : toutes choses qui n'existent pas par leur essence propre, c'est-à-dire qui ne sont pas éternelles, sont transitoires, c'est-à-dire qu'elles peuvent être reproduites à n'importe quel instant. En effet, tout monde, c'est-à-dire chaque chose comprise dans ce monde, n'est rien d'autre que sa propre position présente qui est changeante selon ce qui a été et ce qui n'est pas encore. Et donc s'il y a des choses transitoires, alors il est nécessaire qu'il y ait quelque chose d'éternel ; car si les choses sont détruites à tout instant, alors elles ne persistent en aucun état, à moins qu'elles ne soient reproduites par quelque chose d'éternel.

Voilà l'argument de cet homme très illustre, argument que les Scolastiques avaient bien pressenti quand ils dirent que la conservation est une création continuée et que l'existence présente est indépendante de l'existence qui la précède, et que par conséquent les choses ne sont pas destinées à perdurer à moins que Dieu ne les recréât. Or, pour moi les conséquences viennent à présent dans l'esprit, celles-là même que je désire dans mon esprit. J'ai d'abord accordé que vraiment le mouvement, le temps et les autres êtres de ce genre que les Scolastiques appellent aussi influences, sont transitoires, mais qu'on n'avait pas encore suffisamment prouvé ce qui concerne les substances, l'Esprit, le Corps, et certains de leurs

---

<sup>317</sup> « Argumentum est a Scholasticis apud Thomam [*Summa theologiae*, I, 2. 18] jam allatum et a Cartesio [*Meditationes*, V et *Primae Responsiones* (A.T. VII, S. 63–71, 101–121)] renovatum, quod scilicet Existencia sit de conceptu Entis perfectissimi sive quo majus concipi non potest, alioqui enim deesset ipsi aliqua perfectio, sive aliquis realitatis gradus, contra hypothesin. Quod si jam existencia ex conceptu seu definitione Entis perfectissimi sive Dei sequitur, utique de eo poterit existencia vere praedicari, ac proinde Deus existit. Hoc argumentum imperfectum est, assumit enim aliquem Entis perfectissimi conceptum esse, sive Ens perfectissimum esse possibile. Sed qui contradicere volent, respondere poterunt, Ens perfectissimum fortasse implicare contradictionem, quemadmodum Motus Celerrimus, Circulus Maximus, aliaque id genus. Illud tamen praeclari continet haec argumentatio, quod ostendit ex sola possibilitate Dei sequi ejus existenciam, quod in aliis rebus locum non habet. Idemque brevius concludi poterat, ex alia Dei definitione apud Scholasticos jam recepta, quod Deus sit Ens per se, seu per suam essentiam existens, sive Ens necessarium. Nam idem est essentia cujusque rei, et ejus possibilitas existendi, itaque dicere ex Dei essentia seu conceptu sequi existenciam ejus, idem est ac dicere, Deum si modo possibilis sit, utique existere actu. Superest ergo ut probetur Ens perfectissimum esse possibile. Quo suppleto proba erit demonstratio. Sed ad hunc defectum implendum profundiore metaphysica mihi opus esse videtur, quam est Cartesianam. » (AK VI, 4, N. 265, *De probanda divina existencia* (1678-1679), p. 1390-1393).

attributs qui semblent permanents, comme l'étendue, la puissance d'action et ce Flux continu. Bien que le temps passe et que le même corps n'existe pas encore à cet instant-ci, ni à cet instant-là, il ne s'ensuit pas cependant que le même corps soit lui-même toujours détruit et qu'il soit remplacé par un nouveau. Et je n'accorde pas non plus que le même corps soit à la fois la chose et sa position présente, mais je pense plutôt qu'il est nécessaire que la chose elle-même soit distinguée de sa position. Et si quelqu'un discute avec insistance ce point, à savoir qu'il y a une autre existence de la chose, par laquelle elle existe aujourd'hui, par laquelle elle a existé hier, et qu'il y a donc autant d'existences de la chose qu'il n'y a d'instant du temps, alors je l'accorderai aussi, mais je m'efforcerai de l'appliquer à toutes les choses éternelles, car l'existence actuelle de Dieu n'est pas son existence passée, car l'existence actuelle est coexistence avec Paul, et l'existence passée, coexistence avec Pierre ; or, la coexistence avec Paul est différente de la coexistence avec Pierre, à supposer que Paul et Pierre n'aient pas existé en même temps, mais celui-là aujourd'hui, et celui-ci hier. On doit donc apporter la raison de la différence pour laquelle la même chose que l'on dit au sujet des choses créées ne peut pas être dite de Dieu ; car on ne peut nier que Dieu dure, c'est-à-dire a existé, existe et existera ; que la même chose n'est en aucune façon à la fois aujourd'hui et hier, pas même eu égard à Dieu : dire autre chose, c'est seulement jouer sur les mots. Cela est vrai parce que Dieu qui existe par soi, dure aussi par soi. Or, les choses ne durent pas sans que Dieu les conservent ; mais si cela est vrai, cependant il faut encore le démontrer. D'autres disent que la chose qui existe une fois pour toutes se maintient par sa propre puissance dans celui qui existe, jusqu'à ce que survienne la raison de sa destruction. Ils disent aussi non seulement que Dieu est éternel, mais aussi la matière ; Epicure prétend aussi que les parties de la matière sont des atomes éternels. On doit convaincre de fausseté tout cela par une démonstration rigoureuse ; démonstration qui sera donnée de toute façon si l'on arrive à prouver que les choses sont produites à n'importe quel instant. » (*Que l'on doit prouver l'existence de Dieu, 1678-1679, trad. A.L.*)<sup>318</sup>.

<sup>318</sup> « Celeberrimi viri Erhardi Weigelii ratiocinatio quam passim amicis communicavit, etiam praeclara non pauca mihi continere videtur, quoniam tamen generis humani interest demonstrationem conclusionis tanti momenti summo rigore absolvi, ita ut non magis ei contradici possit, quam demonstrationibus mathematicis, igitur operae pretium erit annotare quid adhuc desiderandum videatur. Equidem si bene memini vis argumenti huc redit: omnes res quae non per essentiam suam existunt, sive quae non sunt aeternae, transitorias esse, sive quovis momento denuo poni atque reproduci. Mundum enim omnem, ac rem quamlibet in Mundo comprehensam, nihil aliud esse quam praesentem suam positionem, quae utique diversa est a praeterita et futura. Quodsi ergo dantur res transitoriae, utique aliquid aeternum dari necesse est, res enim quovis momento destructae, utique in nihili statu perseverarent, nisi ab aliquo aeterno reproducerentur.

Hoc est argumentum Cl. Viri, quod etiam Scholastici subodorati sunt, cum conservationem dixere continuam creationem, et existentiam praesentem independentem esse ab existentia praecedente, ac proinde res non esse perseveraturas, nisi a Deo recrearentur. Mihi autem sequentia nunc in mentem veniunt, quae in eo desidero. Primum concedam quidem, motum, tempus aliaque id genus entia quae Scholastici etiam fluentia vocant, transitoria esse, sed de substantiis, Mente, Corpore, et attributis quibusdam quae permanentia videntur, ut extensio, potentia agendi, continuus ille fluxus nondum satis probatus est. Quamvis enim tempus fluat, et idem corpus nunc huic nunc illi temporis momento inexstat, non ideo tamen sequitur ipsum semper destrui ac de novo poni. Neque etiam concedo idem esse rem et praesentem ejus positionem, sed potius rem a positione sua distingui necesse est. Quod si quis urgeat, utique aliam esse rei existentiam qua hodie existit, et qua heri extitit, ac proinde tot esse rei existentias, quot sunt temporis momenta, id concedam quidem, sed tamen et rebus aeternis applicari posse contendam, nam utique et existentia Dei hodierna non est existentia ejus hesterna, existentia enim hodierna est coexistentia cum Paulo, existentia hesterna est coexistentia cum Petro, coexistentia autem cum Paulo est diversa a coexistentia cum Petro, posito Paulum et Petrum non existere simul, sed illum hodie, hunc

Cette réinterprétation de l'argument de Weigel dans les propres termes de Leibniz montre comment l'existence suppose à la fois une raison « temporelle » capable de prendre en compte les changements ou l'histoire de la substance individuelle et une raison de la diversité (*ratio diversitatis*) qui soit capable de donner une raison de l'individuation qui dépende de la nature ou du « fond » de l'individu, et non pas seulement de « sa position » ou de sa situation. L'existence est un prédicat certes, et non une position ; mais l'existence est aussi l'expression de la raison harmonique, et c'est, à ce titre, qu'elle peut être démontrée, y compris pour les êtres contingents dont Dieu est capable de saisir la raison infinie. Mais pour Dieu, en tant qu'être infini et tout-puissant, l'éternité ou l'instant sont tout un ; il n'y a pas de contradiction dans le « temps » de Dieu. En revanche, cette nécessité pourrait être perçue en l'homme comme une privation de liberté<sup>319</sup> si le futur lui-même de l'être contingent était soumis à un Être nécessaire. En ce sens, la détermination du temps détruirait la liberté du sujet ; mais Leibniz prévoit (comme nous le verrons ci-dessous) la résolution de ce conflit non seulement par la distinction entre la nécessité absolue qui relève de l'éternité des essences qui sont dans l'entendement divin, et la nécessité hypothétique qui relève, pour les existants, de la simple volonté de Dieu eu égard au meilleur possible, mais encore de la distinction entre la raison d'exister qui est contenue dans l'essence divine et la raison suffisante ou déterminante d'exister des êtres contingents qui se trouvent hors de leur essence ou en Dieu. C'est ce dernier point qui pose problème : notre temps nous échappe-t-il s'il est hors de nous ? La réponse constante de Leibniz est de montrer qu'il y a quelque chose dans le sujet existant qui le fait préférer à tous les autres êtres possibles, et donc, qu'il y a dans son essence possible une tendance à exister qui le pousse à son existence actuelle future. C'est ce qu'appelle Leibniz, dans un hapax, « *l'existituritio* », et le résultat de cette tendance future de l'existence vers son actualisation est « *l'existituriencia* » (autre hapax). Pourtant, dans la preuve de l'existence de Dieu que développe E. Weigel et que reformule Leibniz, il est clair que c'est bien par le temps et la liberté que se définissent les existants, contingents ou nécessaires ; sinon, il faudrait dire que Dieu n'est pas libre et n'existe pas ! Quand Leibniz parle du sujet libre comme d'un automate spirituel, il n'en fait pas un « *tournebroche* », comme Kant semble le dire par provocation ; Leibniz montre au contraire que plus l'être suit la nécessité de l'esprit et de la raison, plus il agit librement. De la même façon que l'on est plus libre en

---

heri. Afferenda ergo ratio discriminis, cur idem quod de rebus creatis hic dicitur, de Deo dici non possit; negari enim utique non potest Deum durare, sive extitisse, existere, et extitutum esse; et heri atque hodie nullo modo esse idem, ne quidem respectu Dei: aliud dicere est tantum in vocabulis ludere. Illud utique verum est, quod Deus qui per se existit, etiam per se durat, res autem non durarent nisi a Deo conservarentur; sed hoc verum licet, tamen adhuc demonstrandum est. Dicent alii rem quae semel existit, propria vi in existendo perseverare, donec ratio destructionis superveniat. Dicent etiam non solum Deum esse aeternum, sed et materiam, Epicurus etiam partes materiae atomos aeternas esse contendet. Quae omnia falsa quidem accurata tamen demonstratione convinci debent; quae daretur utique si probatum esset res quovis momento denuo produci. » (AK VI, 4, N. 265 *De probanda divina existentia* (1678-1679), p. 1390-1393).

<sup>319</sup> Christophe Bouton évoque cette thèse dans son étude, *Temps et liberté* (PUM, 2007, p. 67). Il mentionne, pour s'opposer à cette thèse d'un « avenir purement nécessaire », le concept d'« existituriencia » forgé par Leibniz qui définit la tendance de l'essence à l'existence, tendance inscrite dans l'existant futur (p. 62). Ici le temps n'est pas qu'une idéalité, même s'il concerne des essences en premier ; il est la marque propre d'une existence qui s'affirme et qui rend la coexistence possible dans un ordre commun. Certes, la raison de cette coexistence se trouve dans la nécessité du choix du meilleur ordre par Dieu ; mais ce n'est pas Dieu qui réalise le temps de chaque existence : cela relève précisément de notre liberté.

suivant quelque chose de la nécessité divine, de même on constitue davantage son temps propre et même son propre corps en l'inscrivant dans la détermination de notre propre notion, un peu comme le fait de suivre « la nécessité de sa propre nature » dont parle Spinoza, mais une nécessité idiosyncrasique, individuée, diversifiée, historique, et dont la raison exprime quelque chose de la nécessité dont elle découle (celle de l'Être éternel). Si l'avenir est nécessaire pour Leibniz, ce n'est que dans le sens d'un accomplissement de notre propre raison suffisante d'exister, et ce temps est celui de la transcendance, et, pour ainsi dire, de la « fulguration », qui a créé un commencement, et qui a prévu un terme à l'existence du sujet libre et contingent. L'existence de ce temps et de cette liberté est la meilleure preuve a posteriori de la nécessité de l'existence d'un Être nécessaire aux yeux de Leibniz.

Pour conclure cette présentation, nous pouvons reprendre à notre compte les remarques d'Emile Boutroux dans sa présentation de la *Monadologie* : « Leibniz a donné, des possibles, une théorie, déterminée par le principe de raison suffisante, qui ne peut manquer de s'appliquer à Dieu. De cela seul, dit-il, que quelque chose existe plutôt que rien, nous devons nécessairement conclure que, dans la seule possibilité, ou essence des choses, il y a une *exigence de l'existence*, une *prétention à exister*. L'essence par elle-même, tend à l'existence. (...) Mais Dieu ne trouve rien hors de lui qui soit de nature à contrarier sa prétention à l'existence. Aucune essence n'est sur la même ligne que la sienne, et ne peut entrer en conflit avec la sienne (...) Sa tendance va donc directement à l'acte. Le possible qui est Dieu existe, par cela seul qu'il est possible. En lui, possibilité et existence ne font qu'un, celle-ci n'étant que la suite inconditionnée de celle-là. » (*Notice sur la vie et la philosophie de Leibnitz*, en introduction de la *Monadologie*, Delagrave, 1880, p.80).

En conjuguant le point de vue de l'existence des substances avec celui de la possibilité divine, nous trouvons donc les deux voies de la preuve de l'existence de Dieu par le principe de raison qui sont en germe dans la pensée du jeune Leibniz, et qui trouveront leur accomplissement dans les formules des œuvres de la maturité.

### II.1.3. Un principe « métaphysique » dans la physique et la morale : l'usage de la « raison métaphysique » dans le principe d'individuation et dans le principe d'« équipollence de la cause pleine et de l'effet entier » (1668-1677).

L'établissement des lois du mouvement et de la physique en général sur des principes de métaphysique, et en particulier sur le principe de raison, n'a pas toujours été formulé dans l'œuvre de Leibniz. De son propre aveu, Leibniz a cédé un temps aux « imaginations » que constituent les atomes et le vide. Les principes physiques du mécanisme que suit alors Leibniz durant ses années de formation scientifique semblent ôter la dimension « métaphysique » du principe de raison en l'assimilant dans sa version causale à un principe de nécessité.

Cela pourrait s'expliquer par l'influence des *Elementa Philosophiae : De Corpore* de Hobbes dans la formation du jeune Leibniz. Mais le « nécessitarisme » supposé de Leibniz doit être mis en perspective avec les évolutions dans les assimilations de la raison suffisante à la cause pleine, ou réquisit plein (*ratio plena, causa plena et requisitum plenum*). Là où Hobbes assimilait la cause totale et suffisante à la cause nécessaire, Leibniz les distingue toujours et préfère l'idée de prédétermination qu'il emprunte aux Dominicains dans la

querelle *De auxiliis*. Or, ce vocabulaire emprunté à la théologie et à la métaphysique, Leibniz n'hésite pas à l'utiliser non seulement dans le domaine de la physique, mais encore dans le domaine civil, juridique ou moral<sup>320</sup>. Cette association de la physique et de la morale à travers un même principe, dès les premières années de l'emploi du principe de raison, constitue une des originalités et l'un des premiers apports de Leibniz dans la conception de la raison suffisante. Le principe de raison est ainsi, dès le départ, même si la dénomination n'apparaît qu'en 1709 (DP31), un principe « métaphysique » (*Lettre à C. Wolff*), et son champ d'application privilégié, outre l'établissement démonstratif de l'existence de Dieu, sera celui de toutes les questions morales et « physiques »<sup>321</sup> relatives à l'esprit et au mouvement ; il est le « fundamentum scientiarum de mente et motu » (OCC.020- *Demonstratio propositionum primarum*, 1671/1672).

Le domaine de l'esprit « *de mente* » est pensé originellement comme un complément du domaine « *de corpore* », dont Hobbes a déjà donné les *Eléments*. Pourtant la présence du principe de raison n'est pas toujours évidente ou explicite dans parties consacrées à l'esprit. Nous ne connaissons par exemple qu'une mention explicite où le principe de raison apparaît pour prouver l'immortalité de l'âme, en même temps que l'existence de Dieu. Il s'agit d'une lettre de Leibniz à la Princesse Sophie (29 décembre 1692/ 8 janvier 1693) où le principe de raison est formulé comme un « axiome » : « Ainsi la connaissance de la divinité et de l'immortalité de l'âme dépend de ces deux Axiomes : que rien ne se fait sans qu'il y en ait une raison suffisante ; et qu'il y a des véritables unités ou bien des êtres véritablement réels » (OCC.142- AK II, 2, N. 197, pp. 638-640).<sup>322</sup> La mise en relation de l'axiome de la raison suffisante avec celui des « véritables unités » et des substances réelles anticipe l'usage monadologique du principe de raison, mais également le lien entre la théologie naturelle et la métaphysique réelle traitant des substances. Mais cette dimension n'apparaît pas explicitement dans la première phase du principe de raison, au moment des projets de correction de *l'Encyclopédie* d'Alsted (1671-1672) ou de réalisation d'une *Summa rerum* (1676-1677). Nous devons reconstituer le raisonnement implicite de Leibniz pour relier deux domaines aussi distincts, et cela suppose également de créer un lien architectonique entre la

<sup>320</sup> Dès la *Theoria motus abstracti* (Hiver 1670-1671), Leibniz formule pour la première fois le double champ, physique et civil, du très noble fondement, *Rien n'est sans raison* : « Nihil est sine ratione, cujus consecutaria sunt, quam minimum mutandum, inter contraria medium eligendum, quidvis uni addendum, ne quid alterutri adimatur ; multaque alia, quae in scientia quoque civili dominantur » (OCC.012- AK VI, 2, N. 41, p. 268). Il reprendra par la suite ce double domaine de façon plus explicite dans le *Principium scientiae humanae* (Hiver 1685/1686) : « Ex his sequitur Axioma maximi Usus ex quo pleraque in re physica et morali derivantur: Nihil evenire cujus ratio reddi non possit, cur sic potius quam aliter contigerit. Exempli causa inter totius Staticae fundamenta ponitur ab A B C Archimede... » (OCC.090). Par cette définition, Leibniz veut désigner le champ des vérités de fait, relatives aux objets changeants et contingents. Dès la *Theoria motus abstracti* (1671, op. cit.), Leibniz montre qu'il n'y a aucun changement dans la nature sans cause (nulla mutatio fit sine causa) et que l'on peut rendre la cause de tous les phénomènes (omnia phaenomena aliquam causam habent).

<sup>321</sup> C'est en ce sens que nous pourrions établir la version causale du principe de raison en correspondance avec le « principe métaphysique » de l'équipollence de la cause et de l'effet (« Principio Metaphysico de aequalitate causae atque effectus », OCC.055-*Conspectus libelli Elementorum physicae*, 1678/1679).

<sup>322</sup> Dans une autre lettre à Sophie, Leibniz déclare que : « ...tous ceux qui ont appris quelque peu de Métaphysique débutent d'abord par la Démonstration de l'Existence de Dieu et de l'immortalité de nos âmes qui, à mon avis, ne sont que le fruit de toutes nos études, puisque c'est là le fondement de nos plus grandes espérances. » (GP IV, p. 291).

version causale du principe de raison et les principes d'individuation, d'équipollence et des indiscernables.

Tout d'abord, Leibniz a pensé le principe d'individuation en prolongement du principe de raison en vue de constituer les premiers éléments à propos de l'esprit (*De Mente*). Sans remonter à la *Disputatio metaphysica de Principio individui* (1663, GP IV, pp.16-26), dans laquelle il cherche à définir « la raison formelle de l'individu ou *individuation* » (op. cit. p.16), dont il définit le « fondement » *in intellectu* (ibid.), Leibniz utilise de préférence la version causale du principe de raison dans les textes qui suivent, comme dans la *Méditation sur le principe de l'individu* (AK VI, 3, N. 67. *Meditatio de principio individui*, 1<sup>er</sup> avril 1676, pp. 490-491), où elle est alliée au principe d'équipollence causale. Cette « raison formelle de l'individuation » correspond à la « *ratio individualis* ». Mais, pour rendre raison de cette raison individuelle, il faut analyser l'enveloppement de la cause dans l'effet, pour comprendre l'unité et la réalité des substances individuelles. Le principe causal est clair : « L'effet enveloppe sa cause » (op. cit. ; pour la traduction française, voir TLM, p. 20). Ce qui fait l'individuation, c'est ainsi l'union de trois facteurs décisifs, à savoir :

1° « la connexion nécessaire entre la cause pleine (*integram*) et l'effet », <sup>323</sup>

2° l'extériorité de la cause, puisque « le principe d'individuation est à l'extérieur de la chose, dans la cause »,

3° l'esprit lui-même, puisque « la matière n'est pas homogène et (...) nous ne pouvons pas vraiment penser ce par quoi elle diffère si ce n'est par l'Esprit (*Mentem*) » (ibid., pp. 20-21). <sup>324</sup>

Développons ces trois raisons :

(1°) La version causale du principe de raison suppose un rapport commun pour définir l'équivalence (*aequipollentia*) entre cause pleine et effet entier ; Leibniz parle ici de « connexion nécessaire », c'est-à-dire un *lien* et « un certain rapport » entre deux choses qui diffèrent. C'est en cela que « l'effet peut envelopper sa cause », c'est-à-dire que l'effet ou, dans ce cas, la différence entre deux choses, enveloppe une « qualité » - relative - « qui a cependant une réalité dans la chose » (ou dans la *cause*). C'est l'explication leibnizienne de la relation *externe* par une relation *interne* d'inclusion ou d'enveloppement.

(2°) Mais la forme causale du principe de raison ne se confond pas avec un principe interne, puisque « le principe d'individuation est à l'extérieur de la chose, dans la cause ». La différence entre les individus s'effectue dans ce qui « cause » la chose, dans ce qui *individue* l'être, de la même façon que le lien substantiel permettra par la suite (dans le cas de la transsubstantiation) de donner les raisons ou causes des *substantiés*, et de la même façon que les phénomènes prennent une « apparence réelle » ou plutôt un « fondement réel » par cette

---

<sup>323</sup> Leibniz, *Meditatio de principio individui* : « Dicimus effectum involvere causam suam; id est ita ut qui perfecte intelligat effectum aliquem, etiam ad causae eius cognitionem perveniat. Utique enim necessaria quaedam inter causam integram et effectum connexio est. » (AK VI, 3 N. 67, p. 490, -nous soulignons le passage traduit ci-dessus-).

<sup>324</sup> Leibniz, *Meditatio de principio individui* : « Et vero nisi fateamur, impossibile esse ut duo sint perfecte similia, sequetur, principium individuationis, esse extra rem in eius causa. Et effectum non involvere causam, secundum suam rationem specificam, sed secundum rationem individualement. Adeoque unum ab alio non differre in se. Sin fatemur semper duas res différentes, etiam in aliquo differre in se; sequitur materiae cuilibet adesse aliquid quod priorum effectum retineat, nempe mentem. Et hinc etiam probatur, effectum involvere causam.» (AK VI, 3 N. 67, p. 490 – nous soulignons les passages traduits ci-dessus-).

cause qui fait le lien des divers états du corps.<sup>325</sup> Plus tard, Leibniz parlera d'entéléchies et de Monade dans le prolongement des « formes substantielles ». Mais cette « cause », externe et réelle, est, elle aussi, « idéale », dans le sens où elle n'est qu'une forme d'expression ou d'entexpression, par la médiation d'un lien ou d'une raison harmonique entre les différents états du sujet. La cause signifie alors la « raison de la différence » (*ratio diversitatis/differentiae*), et constitue dans l'étude des esprits le complément indispensable du principe d'individuation et du principe des indiscernables.

(3°) Enfin, Leibniz comprend cet « enveloppement » comme *hétérogénéité* : « Il suit que dans toute matière est présent quelque chose qui retient l'effet de l'état antérieur, à savoir l'Esprit » (ibid., p. 21). Il n'y a pas d'un côté l'homogène et de l'autre l'hétérogène, mais il y a enveloppement de l'un dans l'autre : la matière [comme l'effet] révèle la qualité [ou Cause], la forme spirituelle, en même temps que l'esprit s'individue dans cette matière. L'Esprit est principe de la différence, c'est-à-dire de l'individuation, en même temps critère de distinction et cause idéale. Or, l'idée de faire de l'esprit le principe de "rétention" des singularités, la mémoire de toutes les relations tissées par le sujet conscient,<sup>326</sup> ou encore la structure d'unification temporelle, permet la généralisation du principe thomiste de l'indiscernabilité des purs esprits. Leibniz fait ainsi des natures angéliques de St Thomas la règle de la distinction des substances - en tant que substances, et entre toutes les substances. C'est l'intuition selon laquelle l'individuation ne se fait pas seulement par la *quantité* (*solo numero*), mais aussi par la *qualité* ou l'Esprit (*per rationem*). Le principe des indiscernables unifie donc les trois facteurs d'individuation que nous venons d'étudier et s'appuie sur la différence de nature,<sup>327</sup> qui postule qu'il ne peut y avoir deux choses parfaitement identiques :

---

<sup>325</sup> Nous renvoyons à l'analyse que donne Daniel Schulthess de la phénoménalité du corps dans son ouvrage *Leibniz et l'invention des phénomènes*, PUF, 2009. Dans notre recension de cet ouvrage (in *Studia Leibnitiana*, 2/2008, p. 249-251), nous faisons remarquer l'originalité de la thèse selon laquelle la « disjonction » fondatrice entre phénomène et substance pour penser les corps était prise sur le modèle des « propositions réductives » (déjà utilisées par Jungius). Cet artifice, appliqué aux phénomènes corporels, permet ainsi de maintenir à la fois la thèse de la phénoménalité et de la substantialité, en distinguant deux aspects : « Le corps en tant qu'étendu et mù est *phénomène* ; le corps en tant que doué de force est *substance* ou du moins substantiel. » (Schulthess, p. 265).

<sup>326</sup> La « mens momentanea » suppose le fondement dans quelque lien mémoriel (selon les principes de Hobbes, constamment repris par Leibniz dans ses œuvres de jeunesse), dans quelque lien de conscience, et finalement dans la réflexion de l'esprit lui-même.

<sup>327</sup> « Le *principe d'individuation* revient au principe de distinction dont je viens de parler. Si deux individus étaient parfaitement semblables et égaux et (en un mot) indistinguables par eux-mêmes, il n'y aurait point de principe d'individuation ; et même j'ose dire qu'il n'y aurait point de distinction individuelle ou de différents individus à cette condition. C'est pourquoi la notion des atomes est chimérique, et ne vient que des conceptions incomplètes des hommes. Car s'il y avait des atomes, c'est-à-dire des corps parfaitement durs et parfaitement inaltérables ou incapables de changement interne et ne pouvant différer entre eux que de grandeur et de figures, il est manifeste qu'étant possible qu'ils soient de même grandeur et de même figure, il y en aurait alors d'indistinguables en soi, et qui ne pourraient être discernés que par des dénominations extérieures sans fondement interne, ce qui est contre les plus grands principes de la raison. (...) Je me souviens qu'une grande princesse [l'électrice Sophie de Hanovre], qui est d'un esprit sublime, dit un jour en se promenant dans son jardin qu'elle ne croyait pas qu'il y avait deux feuilles parfaitement semblables. Un gentilhomme d'esprit [Van Helmont] qui était de la promenade, crut qu'il serait facile d'en trouver ; mais quoiqu'il cherchât beaucoup, il fut convaincu par ses yeux qu'on pouvait toujours y remarquer de la différence. On voit par ces considérations, négligées jusqu'ici, combien dans la philosophie, on s'est éloigné des notions les plus naturelles, et combien on a été éloigné des grands principes de la vraie métaphysique » (OCC.182- *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Livre II, chap. 27, §§.2-3, -nous soulignons-).

« Il n'est pas vrai que deux substances se ressemblent entièrement et soient différentes solo numero, et que ce que St Thomas assure sur ce point des anges ou intelligences, *quod ibi omne individuum sit species infima*, est vrai de toutes les substances, pourvu qu'on pense la différence spécifique comme la prennent les géomètres à l'égard de leurs figures. » (OCCC.093-*Discours de Métaphysique*, art. 9). Pour les substances ou Monades qui procèdent d'un « principe interne », la différenciation se fait donc sur la qualité, et non plus seulement sur la quantité comme on le faisait pour les phénomènes ou dans la mécanique, -la « qualité » est « différence interne » (OCC.215- *Monadologie*, §9)-<sup>328</sup> ce qui explique pourquoi « les Monades sans qualité seraient indiscernables. » (ibid., §8).

C'est là qu'intervient, dans un premier temps, le principe de raison en tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'il peut donner une définition ou « raison a priori » de ces différences et les expliquer en leur substituant des « identités », c'est-à-dire une raison d'être, une nécessité. Le principe de raison intervient, dans un deuxième temps, pour donner le « pourquoi suffisant » de cette différence, c'est-à-dire sa « *raison individuelle* » (*ratio individualis*), qui rend compte de l'existence par la différence interne. Enfin, le principe de raison suffisante agit sur les perceptions (appétits et *volitions*) elles-mêmes en leur donnant accès à la clarté et à la distinction, c'est-à-dire à l'intelligibilité des choses par des définitions causales et des connaissances adéquates (OCC.084bis- *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, Novembre 1684).

En fin de compte, le fondement de cette « science de l'esprit » se trouve dans la « nature des choses », et non pas dans une « qualité occulte » ou dans une « vertu ». Mais la raison individuante relève bien pourtant du domaine des « qualités », mais en tant que « formes » ou causes formelles. C'est pourquoi la première mention du principe de raison comme principe de la raison à rendre, coïncide avec l'association des principes de la vérité à la « doctrine des formes, c'est-à-dire de la qualité », pour le principe de raison, et à celle « des grandeurs, c'est-à-dire de la quantité », pour le principe de contradiction (« *Philosophia theoretica rationalis necessitatis logica... continet doctrinam Formarum seu de Qualitate, et doctrinam Magnitudinum seu de Quantitate* » OCC.149- *Division de la philosophie*, 1696, - nous soulignons-). Ainsi comprise, la forme désigne une « forme substantielle »<sup>329</sup> et permet une connaissance des substances par leurs causes, et non pas par leurs seules figures, grandeurs et mouvements, propriétés purement mécaniques des corps étendus. Dans ses premiers travaux de caractéristique universelle, Leibniz définit la « qualité » comme le « mode par lequel une chose est pensée comme capable de changement, c'est-à-dire pouvant

<sup>328</sup> « Car il n'y a jamais dans la nature deux êtres qui soient parfaitement l'un comme l'autre et où il ne soit possible de trouver une différence interne, ou fondée sur une dénomination intrinsèque » (OCC.215- *Monadologie*, septembre 1714, §9, -nous soulignons-).

<sup>329</sup> Dans les *Démonstrations de la possibilité des mystères de l'Eucharistie*, dans la partie sur la Transsubstantiation (1668), Leibniz semble déjà placer ses propres philosophèmes dans le prolongement de la « philosophie reçue », en particulier en reprenant le sens d'Aristote qui place la nature comme « principe du repos et du mouvement », et la forme substantielle comme principe de la nature ou plutôt de l'individuation elle-même : « *Scholia Nostra haec Philosophemata a Philosophia recepta minime abhorrent. Nam et Aristoteli Natura est principium motus et quietis. Forma autem substantialis idem proprie natura est. Hinc et Averroes et Angelus Mercenarius et Jac. Zabarella statuunt Formam substantialem esse principium individuationis. Concordant illi quoque apud Murciam collocant naturam subsistentiae in unione materiae et formae...* » (AK VI, 1, N. 15, *Demonstratio possibilitatis mysteriorum Eucharistiae* (1668) 2 : *de Transsubstantiatione*, p. 510).

agir ou patir. » / « QUALITAS est modus, quo res cogitatur mutabilis seu posse agere et pati. » (OCC.021. *Vorarbeiten zur Characteristica universalis*, deuxième moitié 1671-début d'année 1672). Dans le même passage, Leibniz ajoute que « le concept de quantité est la pensée de la relation de la chose aux sens. De là, dit-il, se manifeste la raison pour laquelle la quantité seule ne pourrait pas être obtenue par les accidents, mais contient l'heccéité de la chose. [Marg.] Le principe de ces choses qui traitent du changement, c'est-à-dire de la qualité, est : *Rien n'est sans raison* » / « Quantitatis enim conceptus est cogitatio relationis rei ad sensum. Hinc ratio patet cur sola ex accidentibus quantitas auferri non possit, continet enim ipsam rei haecceitatem [Marg. Principium eorum quae tractant de mutatione seu Qualitate est, *nihil esse sine ratione*]. » - *ibid.*). Or, la proposition du principe de raison ou principe du changement et de la qualité, est directement définie comme principe qui contient « l'heccéité », ou ce que Leibniz nomme parfois « *hoccitas* » ou « *hoccimonia* ». <sup>330</sup> La raison individuante est celle qui parmi les indiscernables permet de dire pour l'être est « tel » ou « tel », est « ceci » plutôt que « cela » – d'où « *hoccité/haecceité* ». La compréhension mécaniste de ces phénomènes est encore très prégnante dans ces textes de jeunesse ; mais, déjà, la voie « métaphysique » apparaît pour remplacer « figure, mouvement et situation » par « substance, force et harmonie », qui font référence aux formes substantielles et aux causes finales. Ainsi, en suivant le développement et l'évolution des formulations du principe de raison et de la substance, nous trouvons une profonde unité et symétrie, de telle sorte que, dans les dernières années, Leibniz allie le principe de raison au principe des indiscernables, et surtout aux « principes de la Dynamique ou de la Force » en ces termes : « Par ce principe seul, savoir : *qu'il faut qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi les choses sont ainsi et pas autrement*, se démontrent la Divinité, et tout le reste de la Métaphysique ou de la Théologie naturelle, et même en quelque façon les principes Physiques indépendants de la Mathématique, c'est-à-dire les Principes Dynamiques ou de la Force. » (OCC.217- *Second*

---

<sup>330</sup> Voyez dans la *Confessio Philosophi* le passage suivant sur l'individuation : « Soient deux œufs à ce point semblables que pas même un Ange ne puisse y observer de différence : et cependant, qui le nierait ?, ils diffèrent. A tout le moins en ce que l'un est celui-ci, l'autre celui-ci, c'est-à-dire par l'heccéité ou bien parce qu'ils sont et l'un et l'autre, parce qu'ils diffèrent par le nombre. Mais à quoi voulons-nous en venir lorsque nous énumérons, lorsque nous disons : CECI (car énumérer, c'est la répétition de ceci [hoc]). Qu'est-ce que CECI ? ou détermination ? Quoi ? sinon la *conscience du temps et du lieu* [soulignons cette intervention des deux ordres de la relation leibnizienne], c'est-à-dire du mouvement de la chose et de sa situation par rapport à nous, que nous ayons à désigner une chose déjà déterminée soit avec une partie de notre corps (par exemple, la main ou le doigt par lequel nous désignons), soit par une chose déjà déterminée - ainsi : un bâton - pointée vers la chose. Voilà donc les principes d'individuation, dont vous restiez étonné, *hors de la chose elle-même* [soulignons] et, en effet, il n'est pas possible (en partant de l'hypothèse de la plus grande similitude) soit à un Ange, soit, oserai-je dire, à Dieu, d'assigner entre ces deux œufs d'autre principe distinctif que : à l'instant actuel, celui-ci est dans le lieu A, celui-là dans le lieu B ; c'est pourquoi, pour pouvoir continuer à les distinguer par ce en quoi réside la *désignation* [designatio] (c'est-à-dire la détermination continuelle), il est nécessaire (supposé qu'on ne puisse leur barbouiller, attacher, imprimer aucune marque ou un signe par lequel ils cessent d'être absolument semblables) soit que vous les introduisiez en un lieu immobile où ils demeurent aussi en repos eux-mêmes, soit que le lieu, le vase qui les contient, s'il est mobile, ne soit cependant pas fragile, et qu'ils soient fixés en lui de telle sorte qu'ils conservent toujours la même situation par rapport aux parties du vase portant déjà certaines marques sûres ; soit, enfin, si vous devez leur laisser toute liberté, il sera nécessaire que pendant toute la durée de leur déplacement, en tous les lieux qu'ils traversent, vous suiviez des yeux, des mains ou par un autre genre de contact, le mouvement de chacun [...] Les âmes aussi, ou, comme je préfère les appeler, les esprits sont comme individuées, c'est-à-dire deviennent *celles-ci* par le lieu et le temps. » (OCC.024-*Confessio Philosophi*, GP IV, p.141 ; trad. Y. Belaval, *La Profession de foi du philosophe*, op. cit., pp.104-107, -nous soulignons-).

*Écrit de Leibniz à Clarke*, 1716). Cette déclaration des derniers textes de Leibniz doit se lire en prolongement des premiers textes qui tirent du « *conatus* » Hobbésien le futur concept d'une force dynamique, et qui trouvent dans la « *causa plena* » le germe du futur principe d'équipollence. C'est d'ailleurs à partir de cette combinaison du principe de raison et du principe d'équipollence que se définit la *Réforme de la dynamique*, et donc, selon l'analyse de Michel Fichant,<sup>331</sup> les conditions de la « sortie du labyrinthe » de la mathématisation des lois du mouvement. Leibniz est parvenu au principe d'équipollence par des « raisons métaphysiques » ; et c'est par les mêmes raisons qu'a pu se former le concept de substance individuelle et plus tard de Monade, la dynamique sous-tendant le projet de *Réforme de la Métaphysique* dans une « Métaphysique réelle et démonstrative ». A ce titre, nous pouvons clore la présentation de la première phase de formulation du principe de raison par l'une des rares formules causales du principe de raison qui soit accompagnée des « réquisits de l'existence » : « *Nihil est sine causa, quia nihil est sine omnibus ad existendum requisitis. Effectus integer aequipollet causae plenae, quia aequatio quaedam debet esse inter causam et effectum, transiens ex uno in aliud* » / « Rien n'est sans cause, parce que rien n'est sans tous les réquisits pour exister. L'effet entier est égal à la cause pleine, parce qu'il doit y avoir une certaine équation entre la cause et l'effet, passant de l'une à l'autre. » (OCC.037- *Catena mirabilium demonstrationum de summa rerum*, 2 décembre 1676). Le champ de l'existence est désormais homogène, puisqu'il peut être rapporté aussi bien à la raison pleine ou suffisante qu'à la cause pleine et aux réquisits ; les "lois" de cette existence, aussi bien morale que physique, sont harmonieusement unies dans une même "raison métaphysique", fondées dans une science des formes et des qualités.

## II.2. L'EXPLORATION SYSTEMATIQUE DES GRANDS PRINCIPES DU RAISONNEMENT (1678-1685).

Nous avons vu que durant la première phase d'évolution du principe de raison (1663-1677), plusieurs ruptures avaient eu lieu, plusieurs modifications, transformations, s'étaient accomplies, à commencer par l'apparition d'un premier nom de la proposition de la raison comme « principe » (1668/1669), puis comme « principe du raisonnement » (1677). Cet acquis du « nom » du principe de raison comme « principe du raisonnement », en combinaison, dans sa version causale, avec les principes d'individuation, des indiscernables ou de l'équipollence de la cause pleine et de l'effet entier, sert de fondement ou de point de départ à une exploration des différents sens de la raison dans les raisonnements et dans les vérités, en particulier dans la direction d'une identité entre raison suffisante et preuve a priori

---

<sup>331</sup> « ...Le principe d'équivalence de la cause et de l'effet fournit la solution des embarras rencontrés par la doctrine antérieurs [celle de Descartes ; suit la traduction d'un passage du *Phoronomus* (voir OCC.118, 1689)]... Pour me sortir de ce labyrinthe, je n'ai pas trouvé d'autre fil d'Ariane que l'estimation des puissances sur la base de ce principe métaphysique : L'effet entier est toujours égal à sa cause pleine. Comme si je découvrais qu'il s'accordait et satisfaisait à tous mes doutes, j'en fus d'autant plus confirmé dans l'opinion que j'ai dite, que les causes choses ne sont pas pour ainsi dire sourdes et purement mathématiques, comme le sont les chocs des atomes ou une force aveugle de la nature, mais procèdent d'une intelligence qui use des raisons métaphysiques. [ab intelligentia quaedam proficisci, quae metaphysicis rationibus uteretur]. » (*La réforme de la dynamique, De corporum concursu* (1678) et autres textes inédits, Edition, introduction, traduction et commentaires par Michel Fichant, Paris, Vrin, 1994, p. 50)

servant à rendre raison de la vérité, en manifestant la connexion entre le prédicat et le sujet. La phase d'évolution des années 1678-1685 est donc caractérisée par un approfondissement des principes du raisonnement, c'est-à-dire du lien étroit qui unit le principe de raison au principe d'inhérence conceptuelle (DP12- *Praedicatum inest subjecto*) et au principe de contradiction (DP13). C'est également à cette période que sont fixées les définitions des notions simples et des termes composant la proposition du principe de raison.

Cependant, la dimension métaphysique qui était apparue au cours de la première phase, dans la théologie naturelle, où le principe servait à donner des preuves de l'existence de Dieu en particulier, et des raisons suffisantes de l'existence en général, n'est pas abandonnée. Au contraire, le principe métaphysique devient « *principium contingentium* » (DP15) et « *principium perfectionis* » (DP14) et conquiert ainsi le statut de « grand principe » (DP11) dans le domaine des vérités de fait ou d'existence.

### II.2.1. La formulation logique du principe de raison : « *Praedicatum inest subjecto* » (1678-1709).

Dans l'étude des sources du principe de raison, nous avons cherché à identifier l'origine aristotélicienne du « *praedicatum inest subjecto* », et montré comment Leibniz se servait du nom d'Aristote comme d'une « autorité » (selon l'expression de J.-B. Rauzy), pour établir la formule « logique » du principe de raison. Sur le plan chronologique, nous pouvons remarquer le caractère assez tardif de l'apparition de cette association des deux principes (FP29, DP12). Cependant, nous avons vu que les scolastiques, en particulier dans le sillage de Thomas d'Aquin, mais également de Duns Scot, avaient transmis aux maîtres de Leibniz différentes variantes de cette formule, et qu'il semble donc plausible que Leibniz ait appris cette formule dans les *Manuels de Philosophie* de la Schuhlmetaphysik avant d'en venir à cette assimilation inédite du « principe de raison » et de « l'inesse ». Le but de Leibniz est donc bien de reprendre une tradition établie, et de laisser penser qu'il inscrit son grand principe dans la philosophie de l'Ecole. Il est à remarquer enfin que si l'usage de l'équivalence : principe de raison/principe de l'inesse est tardif, son emploi ne semble pas se prolonger au-delà de 1709, à notre connaissance, et en l'état actuel des textes publiés. Cela signifierait peut-être que Leibniz a remplacé ce « fondement de toute vérité » par un autre modèle. Nous verrons, dans l'étude des *Remarques sur le livre de l'origine du mal de King*, que le principe de raison suffisante peut tenir lieu d'inesse ou de principe des identiques y compris dans les vérités nécessaires, et non pas seulement dans les vérités de convenance – comme le confirment également les articles de la *Monadologie* et certains passages de la *Correspondance* avec Clarke. Si cette hypothèse n'était pas la bonne, il faudrait de toute façon expliquer pourquoi l'expression disparaît ou n'est plus utilisée de façon explicite : qu'est-ce qui remplace le « *praedicatum inest subjecto* » ? « L'enveloppement » monadologique et le vocabulaire de la « dérivation » des vérités à partir de « l'originaire » ou de la source de l'entendement divin nous semblent être des candidats possibles pour la substitution, surtout à partir de la discussion du modèle de la « convenance » dans les *Nouveaux Essais de l'entendement humain* (1704-1705). Il se peut aussi que la discussion de la conformité de la foi et de la raison ait pu également entraîner un déplacement du

vocabulaire de « l'inesse » au profit de « l'enchaînement » des vérités qui définit la raison elle-même ? La perspective d'une métaphysique démonstrative semble devoir s'ajouter à la seule réponse analytique.

Les premières mentions du *praedicatum inest subjecto* (FP29) apparaissent au tournant de l'hiver 1678-1679 et sont utilisées également en équivalence avec l'expression « *veritatis rationem reddere* », la *ratio veritatis* impliquant, dans ce contexte, le renvoi des propositions vraies à l'expression des identiques. Dans l'opuscule sur les *Définitions et les pensées métaphysiques*, l'une des premières formulations consiste à donner comme « fondement à la vérité » la « connexion » immédiate ou médiate « du prédicat et du sujet » (« ... Connexio praedicati et subjecti quae fundamentum est veritatis, vel immediata est, vel mediata », OCC.057-*Definitiones cogitationesque metaphysicae*, été 1678 jusqu'à l'hiver 1680/1681). Or, quand la connexion est « médiate », elle peut être « réduite » à une « connexion immédiate par résolution », ou, – ce qui revient à la même chose –, au fait de « prouver a priori, c'est-à-dire de rendre raison » (« ... ac proinde ad immediatam reductibilis per resolutionem, quod ipsum est probare a priori, seu rationem reddere », OCC.057-*Definitiones cogitationesque metaphysicae*, ibid.). Nous relevons, dans cet extrait, l'identification la plus nette de l'inesse, entendu comme « connexion du prédicat et du sujet », avec la « preuve a priori » et l'acte de « rendre raison ». Pour le dire autrement, la *ratio veritatis* est aussi une *probatio a priori*, une *ratio identica* et une *rationum redditio* (voir Lexique, entrée « Raison »). Nous relevons également, vers 1680, la combinaison de la formule « *praedicatum inest subjecto* » avec « *Nihil fit/est sine ratione* ». Dans le premier cas (FP30), la formule du principe de raison est en combinaison avec le verbe « asserere » (au passif : « asseri »<sup>332</sup>) : « *Nihil debere asseri sine ratione, imo nihil fieri sine ratione* » / « Rien ne doit être affirmé sans raison, ou plutôt rien ne se fait sans raison. » (OCC.071- *De veritatibus primis*, 1680). Dans un autre cas, le principe de raison est mis en combinaison avec une formule portant sur les propositions : « *Nihil esse sine ratione, seu nullam esse propositionem, in qua non sit connexio praedicati cum subjecto, seu quae non probari possit a priori* » (FP32-OCC.072- *De libertate et necessitate*, 1680. \*Hapax). Nous le trouvons également employé avec « *propositio* » dans l'extrait suivant : « ...Et quidem nihil omnino fit sine aliqua ratione, seu nulla est propositio praeter identicas, in qua connexio inter praedicatum et subjectum non possit distincte explicari, nam in identicis praedicatum et subjectum coincidunt aut in idem redeunt. » / « Et assurément absolument rien ne se fait sans quelque raison, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune proposition hormis les identiques dans laquelle on ne puisse expliquer clairement la connexion entre le prédicat et le sujet, car le prédicat et le sujet coïncident ou bien reviennent à la même chose que les identiques. » (OCC.081- *Introductio ad Encyclopaediam arcanam*, 1683-1685. \*Hapax, -nous soulignons-). Leibniz exprime ici « l'inesse » par la coïncidence ou encore par le fait de « revenir au même », c'est-à-dire de pouvoir être réduit à des identiques. Or, le principe de raison n'est jamais nommé « principe

<sup>332</sup> Le « principe de l'inesse » est qualifié de « vulgo » (commun, communément admis), à partir de l'assertion conjuguée avec l'événement (*fieri*), et prenant ces deux expressions comme une alternative (*vel*) entre la cause et la raison, dans une seule occurrence, il est vrai, – ce qui est un hapax sous cette forme de combinaison : « *Vera enim propositio est ad identicas resolubilis, seu cujus ratio reddi potest, hinc vulgo ajunt nihil sine causa vel ratione fieri posse vel asseri debere.* » (OCC.104- *De Pallavicini Axiomatibus*, 1686-1689, -nous soulignons-).

des identiques » ; c'est le principe de contradiction qui est parfois nommé : « principe de l'identité, axiome des identiques »<sup>333</sup>. On pourrait donc croire que « l'inesse » soumet le principe de raison au principe de contradiction, et donc le principe de la contingence à la nécessité. Parfois « l'inesse » est remplacé par le terme « contenir » ou « être contenu dans » – « contineri » –<sup>334</sup>, ce qui traduit le grec « huparchein ». Le rapport entre le prédicat et le sujet est alors comparable au rapport entre le conséquent et l'antécédent, c'est-à-dire à un rapport de subordination logique, mais également « *natura prius* », c'est-à-dire fondé sur une antécédence temporelle et ontologique, dans l'ordre de succession des états ou des moments dans l'enchaînement des vérités. C'est ce même rapport qui explique que la cause soit toujours *antérieure par nature* à son effet, et non l'inverse. Or, ce qui vaut dans l'ordre physique de la relation causale, vaut également dans l'ordre logique, mais sert aussi à envisager le rapport causal impliqué par ce rapport. « L'inesse » suppose non seulement l'ordre rigoureux de l'enchaînement, mais encore l'enveloppement des temps les uns dans les autres – c'est ce qui fera qu'Arnauld verra dans l'inhérence, même conceptuelle, une « nécessité plus que fatale », dans la mesure où l'avenir serait absolument nécessaire s'il était enveloppé avec nécessité dans les prédicats du sujet. Quelle serait la liberté du sujet si « l'inesse » correspondait à un enveloppement actuel de tous les événements passés, présents et futurs ?

Nous savons que Leibniz répond à cette question en distinguant tout d'abord l'enveloppement réel et l'inhérence « virtuelle », c'est-à-dire le fait que l'événement futur n'est qu'une virtualité<sup>335</sup> et non pas un acte ; par la suite on peut souligner le fait que ce n'est que dans la notion complète ou dans le concept ou dans le terme complet que se trouve enveloppé l'événement. Leibniz peut donc conclure légitimement que la raison de l'enveloppement ou de l'inhésion incline sans nécessiter. Si l'on se place enfin du point de vue de l'entendement divin<sup>336</sup> et donc de sa prescience de l'événement futur, on comprend

---

<sup>333</sup> Par exemple dans ce passage : « Mon opinion est donc qu'on ne doit rien prendre pour principe primitif, si non les expériences et l'Axiome de l'identité ou (qui est la même chose) de la contradiction, qui est primitif, puisqu'autrement il n'y auroit point de différence entre la vérité et la fausseté; et que toutes les recherches cesseroient d'abord, s'il estoit indifférent de dire ouy ou non. On ne sçauroit donc s'empêcher de supposer ce principe, dès qu'on veut raisonner. » (*Sur l'Essay de l'entendement humain de M. Lock*, GPV, p. 15, -nous soulignons-).

<sup>334</sup> « *Propositio est quae exprimit ex duobus rerum attributis sive terminis unum qui praedicatum dicitur, in altero quem subjectum appellamus contineri, ita ut cui subjectum tribuitur, eidem et praedicatum sit tribuendum. Hoc autem exprimitur vel absolute, vel conditionaliter, tanquam consequens ex posita alia propositione quae dicitur antecedens. Omnisque adeo propositio exprimit vel praedicatum in subjecto vel [consequens in antecedente] contineri.* » OCC.060-*Praecognita ad Encyclopaediam sive scientiam universalem*, Hiver 1678/1679, -nous soulignons-).

<sup>335</sup> « ... Les premiers principes ou elemens des verités... que toute proposition veritable est immediate, ou mediate. Immediate est celle qui est veritable par elle même, sçavoir lorsque le predicat est expressement enfermé dans le sujet, et ces sortes de verités sont appellées chez moy: *identiques*. Mediates sont toutes les autres propositions, lorsque le predicat est compris virtuellement dans le sujet, en sorte que la proposition peut estre enfin reduite à des verités identiques par l'analyse du sujet, ou bien par l'analyse tant du predicat que du sujet. Et c'est ce qu'Aristote et l'Ecole veulent signifier, en disant: *praedicatum inesse subjecto*. C'est aussi à quoy revient cet Axiome, *nihil est sine causa*, ou plus tost *nihil est cujus non possit reddi ratio*, c'est à dire toute verité de droit ou de fait, peut estre prouvée a priori en faisant voir la liaison du predicat et du sujet. » (OCC.095-*Lettres de Leibniz à Arnauld*, Juin 1686, -nous soulignons-).

<sup>336</sup> Il va de soi que pour les propositions contingentes, il n'y a que Dieu (dans son omniscience) qui puisse trouver la raison de ce processus infini d'analyse : « (1) Principium ratiocinandi fundamentale est, nihil esse sine ratione,

que la certitude objective, ou la détermination de l'événement, est également sans conséquence sur l'exercice du choix et de la liberté de l'agent intelligent, puisque c'est en Idée ou sous la considération de l'essence que Dieu perçoit nos actes futurs. Il faut donc distinguer la vérité nécessaire du nécessitarisme, d'autant plus que l'actualisation fait intervenir la « raison du meilleur » (*sub ratione boni*), la volonté du bien réel, pour Dieu, ou du bien apparent, pour la créature rationnelle.

Mais il nous reste à mentionner une occurrence étonnante et problématique. Il s'agit de la prise de notes de Leibniz sur le Traité de *Scientia Media* de Twisse. Or, à propos du décret divin, Leibniz pense que la « cause formelle » est définie comme étant la « cohérence des termes, c'est-à-dire le fait que le prédicat est contenu dans le sujet » ; mais la cause de cet « inesse », de cet enveloppement « dépend de deux choses, l'optimitas universelle et le décret de Dieu de choisir le meilleur » : « Twissus quod putat decretum esse rationem scibilitatis. Est efficiens, sed non formalis ; sed formalis causa est cohaerentia terminorum, seu quod praedicatum inest subjecto, etsi causa cur insit a duobus pendeat, optimitas universalis et decretum Dei optimum eligendi. Decretum Dei generale, <an> necessarium est. Annon « hoc est optimum » est vera, sed non necessaria ; verum est sed non demonstrabile a priori. Ergone *contingens* ? An potius *contingentialis* ut in iis quae reapse non contingunt seu contingentibus *possibilibus* » / « Twisse pense que le décret (divin) est la raison de sa capacité à savoir. Ce décret est efficient, et non pas formel ; mais la cause formelle est la cohérence des termes, c'est-à-dire le fait que le prédicat soit contenu dans le sujet, bien que la cause pour laquelle le sujet y demeure dépende de deux choses, l'optimité universelle et le décret de Dieu d'élire le meilleur. Mais le décret général de Dieu est-il nécessaire ? Non, la proposition « ceci est le meilleur » est vraie, mais pas nécessaire ; c'est vrai, mais pas démontrable a priori. Donc c'est contingent ? Disons plutôt contingentiel comme dans les choses qui ne sont pas en réalité contingentes, c'est-à-dire dans les contingents possibles. » (OCC.147- *Extraits de la Scientia media de Twisse*, 1695. \*Hapax). La cohérence des termes qui signifie l'inhérence conceptuelle ici ne donne pas lieu à une véritable démonstration ou à des « preuves a priori ». On ne peut pas dire que la proposition du décret du meilleur est « nécessaire », au sens logique ou absolu du terme. La cohérence du décret se fonde donc sur une généralité ou une universalité simplement possible. Ce passage indique une rupture avec les formules classiques de « l'inesse », dans la mesure où le décret de Dieu n'est fondé, en dernière analyse, que sur le meilleur (*l'optimitas*). C'est cette nouvelle logique qui fait le véritable fondement de la vérité ou la « ratio scibilitatis ». *L'optimum* devient le fondement métaphysique de la vérité des décrets divins, ou plutôt constitue le « formel » de toute proposition « contingentielle » plutôt que « contingente ». Le principe de raison qui s'applique aux contingents ne peut plus seulement se fonder sur une nécessité métaphysique ou absolue *a priori*, mais sur une « certitude » fondée sur la détermination des choses « possibles », du moins pour le décret divin qui est « l'origine » ou la « racine » des vérités contingentes.

---

vel ut rem distinctius explicemus, nullam esse veritatem (praeter identicis), cujus ratio (saltem ab omniscio) re, cui ratio non subsit. Ratio autem veritatis consistit in nexu praedicati cum subjecto, seu ut praedicatum subjecto insit, vel manifeste, ut in identicis, vel tecte, ita tamen ut veluti si dicerem : homo est homo, homo albus est albus : vel tecte, sed ita tamen ut per analysin resolutionem notionum ostendi nexus possit. » (OCC.194- *De Principio ratiocinandi fundamentali*, 1708). Ce texte est l'une des dernières occurrences du « principe de l'inesse ».

## II.2.2. L'émergence de deux « grands principes du raisonnement » : le principe de raison et le principe de contradiction (1679/1680-1685).

L'exposé traditionnel des principes du raisonnement commence souvent, comme nous l'avons déjà signalé en introduction, par le principe de contradiction qui se présente parfois comme le « principe des principes » (« principium contradictionis, quod est *principium principiorum* »)<sup>337</sup> et se poursuit par le principe de raison, qui serait son corollaire ou un cas particulier du principe des identiques. Cet ordre d'exposition des principes du raisonnement est porteur de malentendus. Nous avons tendance à interpréter cette dualité à l'avantage ou au détriment de l'un des deux principes, ou encore à les opposer ou à les soumettre l'un à l'autre, alors qu'il semble en réalité que ces deux principes sont complémentaires et trouvent leur unité naturelle et harmonieuse dans la qualification générale de « principes du raisonnement humain<sup>338</sup> » ou de « principes des vérités », qui désigne, par l'intermédiaire du principe de raison, « toute la connaissance humaine » (« ...Hoc autem Axioma : *Quod Nihil est sine ratione*, inter maxima et foecundissima censendum est totius humanae cognitionis...», OCC.092- *De principiis praecipue contradictionis et rationis sufficientis*, 1686-1687). Si nous considérons les dénominations générales du principe des deux principes, nous constatons que c'est la raison qui fait l'unité au sens où le « raisonnement » (*ratiocinatio*) n'est que l'exercice de la faculté de la raison (*ratio*), au sens où les vérités du principe de contradiction sont nommées, sur le même schéma, « *veritates rationis* » / « vérités de raison », les deux principes étant d'ailleurs nommés directement « *principia rationis* » / « les grands principes de la raison » (DP07/DP18), et enfin, au sens où la science elle-même se définit dans le fait de « savoir les raisons » et de donner les « preuves a priori » des propositions à connaître (Voir Lexique à l'entrée : « Scientia »). Nous pourrions alors inverser le problème, et envisager le principe de contradiction comme un cas particulier d'un principe supérieur de raison et de vérité, comme le laissait d'ailleurs envisager la formule de la « *ratio veritatis* » couplée avec le principe d'« inesse » qui pouvait s'appliquer aussi bien dans les vérités nécessaires que

---

<sup>337</sup> « Nec video quid sublata praescientia lucremur, nam cum omnis propositio aut vera sit aut falsa, nemine licet cogitante, consequens est futurorum contingentium determinatam esse veritatem, sive praesciantur sive non praesciantur. Quicquid futurum est, non minus certo futurum est; quam certo praesens est praesens. Quod si quis admittat dari propositiones intelligibiles quae nec verae sint, nec falsae, impingit in principium contradictionis, quod est principium principiorum, nec habebit quomodo eum refellat qui rem latius extendet ad omne genus propositionum. Ita tuendae cujusdam praeconceptae notionis causa, quam de humana libertate ipsi nobis sine exemplo formavimus; omnem naturam veritatis et principia scientiarum evertemus... » (OCC.132- *Lettre de Leibniz à Fardella* datée du 10 août 1691, AK II, 2, N. 122, pp. 438-440).

<sup>338</sup> « ...Et quidem nihil omnino fit sine aliqua ratione, seu nulla est propositio praeter identicas, in qua connexio inter praedicatum et subjectum non possit distincte explicari, nam in identicis praedicatum et subjectum coincidunt aut in idem redeunt. Et hoc est inter prima principia omnis ratiocinationis humanae, et post principium contradictionis, maximum habet usum in omnibus scientiis. Ita axiomata Euclidis, si aequalibus addas aequalia etc. sunt corollaria tantum hujus principii, nulla enim reddi potest ratio diversitatis. Similiter axioma quo utitur Archimedes initio sui tractatus *De aequiponderantibus*, hujus principii nostri (nihil est sine ratione) corollarium est. » (OCC.081- *Introductio ad Encyclopaediam arcanam; sive Initia et Specimina Scientiae Generalis, de Instaurazione et augmentis scientiarum, deque perficienda mente, et rerum inventionibus, ad publicam felicitatem*, entre l'été 1683 et le début de l'année 1685, AK VI, 4, N. 126, pp. 528-532, -nous soulignons-).

dans les vérités contingentes. Nous verrons, dans la dernière phase d'évolution, au moment des *Essais de Théodicée* et de la *Monadologie*, que Leibniz tente une division des deux principes à partir du vrai et du faux, c'est-à-dire en montrant comment le principe de non-contradiction permet d'établir la fausseté des énoncés contradictoires, et comment le principe de raison donne le fondement des énonciations véritables, en général, et des propositions des vérités de convenance, en particulier.

Mais, avant d'arriver à ces conclusions, il nous faut retracer la genèse des principes des vérités et du raisonnement que sont le principe de contradiction et le principe de raison.

Dans une première phase (1666-1679), Leibniz constitue les distinctions ou les « couples » servant à définir les principes premiers de la logique ou du raisonnement. Ainsi, dès le *De arte combinatoria* (1666),<sup>339</sup> Leibniz assimile, d'une part, les propositions du futur principe de raison (« *Aliquid existit* ») avec les données d'une *Observatio* formant le fondement des vérités du domaine de la contingence (*propositio contingentium*), et, d'autre part, il assimile les propositions du futur principe de contradiction (« *Quod est (tale), id est seu non est (tale), vel contra* ») avec les données de la *Ratiocinatio*, formant le fondement des vérités du domaine de la nécessité (*propositio necessarium*). Leibniz conservera, par la suite, ce couple *Observatio/Ratiocinatio*,<sup>340</sup> mais fera dépendre les deux principes, de raison et de contradiction, de la seule *Ratiocinatio*, effectuant ainsi un glissement du principe de raison de l'*Observatio* vers la *Ratiocinatio* – ce qui semble être le mouvement naturel, si l'on considère l'étymologie et la sémantique.

Dans la même phase, il a conçu également la distinction entre l'*Experientia* qui désigne les propositions du principe de raison, et la *Ratio* elle-même, qui désigne les *vérités de raison* soumises au principe de contradiction (voir *Principium rationis*, DP07). Ce doublet, qui se maintient jusqu'à la fin, ne manque pas de surprendre, puisqu'on s'attend toujours à trouver le principe de raison dans la cadre de la *Ratio* ou des *Vérités de raison*, alors que Leibniz maintient assez fermement la séparation entre principe de raison et principe des vérités de raison, c'est-à-dire le principe de contradiction. Cette exclusion du principe de raison du champ de la vérité de raison n'est pourtant pas toujours respectée, comme nous le verrons à propos des *Remarques sur King* et dans la *Monadologie*, où Leibniz dit que le principe de raison se trouve « encore » valable dans les vérités contingentes – ce qui sous-entend qu'il est « aussi » valable dans les vérités nécessaires qui dépendent du principe de contradiction. Comme nous l'avons déjà mentionné, l'attente légitime de voir apparaître le principe de raison pour les vérités de raison est satisfaite lorsque Leibniz fait du principe de raison exclusivement « le » principe du raisonnement ou de toutes les connaissances humaines. Ces formules signifient que la raison du principe de raison englobe les vérités de raison, de raisonnement et les propositions des sciences (« *Et hoc est inter prima principia omnis ratiocinationis humanae, et post principium contradictionis, maximum habet usum in*

<sup>339</sup> « *Duae sunt propositiones primae, una principium omnium theorematum seu propositionum necessarium: Quod est (tale), id est seu non est (tale), vel contra; altera omnium observationum seu propositionum contingentium: Aliquid existit.* » (OCC.002- *De arte combinatoria* (1666) GP IV, pp. 41-43)

<sup>340</sup> Par exemple sous le vocable des « principes de l'invention des propositions » : « *Principia autem inveniendi propositiones sunt observatio et ratiocinatio. Ratiocinatio ex his duobus fluit, ut contradictoria non admittamus, et ut nihil sine ratione statuamus.* » (OCC.074- *Enumeratio terminorum simpliciorum*, été 1680 jusqu'à l'hiver 1684/1685, -nous soulignons-).

*omnibus scientiis* » / « Et ce principe est parmi les premiers principes de tout raisonnement humain, et, après le principe de contradiction, a le plus grand usage dans toutes les sciences », OCC.081- *Introductio ad Encyclopaediam arcanam...*, op. cit., -nous soulignons-). Bien sûr, le principe de raison est parfois cité « après » (*post*) le principe de contradiction, mais il ne s'agit pas nécessairement d'une postériorité logique. Tout dépend de l'infléchissement qu'on donne aux différents principes : la raison identique peut être *natura prius* et donner au principe de contradiction l'antériorité logique ; mais la contradiction elle-même, la réfutation de l'erreur, est seconde par rapport à la vérité elle-même, à la raison elle-même, de telle sorte que le principe de raison, fondement de la vérité, sera second dans l'ordre d'énonciation, mais premier dans l'ordre d'intelligibilité, surtout lorsqu'il est rapporté à l'entendement divin, source des essences.

Dans une deuxième étape (1680-1688), Leibniz fixe de façon systématique la division entre le principe de contradiction et l'autre principe du raisonnement qui s'apparente tour à tour au principe de perfection, au principe de « l'inesse » et qui, à la fin de cette phase, conquiert enfin le titre de « principe de raison », ou plus précisément de « principium reddendae rationis » (OCC.120- *Specimen inventorum*, 1688). Si, à proprement parler, ce n'est qu'en 1688, c'est-à-dire, dans notre chronologie de l'évolution du principe de raison, au cours de la troisième phase, que le principe de contradiction est employé avec le « principe de la raison à rendre », nous pouvons observer néanmoins, à partir du tournant 1679/1680, l'emploi constant du principe de contradiction avec différentes formules du principe de raison. C'est le cas par exemple de l'*Enumeratio terminorum simpliciorum* (OCC.074, été 1680 jusqu'à l'hiver 1684/1685) qui définit les deux principes de la « Ratiocinatio » à partir des formules du principe de contradiction (« *contradictoria non admittamus* ») et de celles du principe de raison (« *nihil sine ratione statuamus* »).<sup>341</sup>

Mais le cas le plus frappant est celui du *De arte characteristica* (OCC.113, été 1688), où non seulement le principe de raison est assimilé au principe de « l'inesse », mais encore où le partage est fait entre les deux principes à partir de la différence entre le *faux* (*falsum*) et la raison de toute *vérité* (« *omnis veritatis... ratio* »), concluant que ces deux principes s'appliquent à égalité à des propositions nécessaires et contingentes, à des dénominations externes et internes – ce qui reprend les analyses du *Discours de Métaphysique*, et anticipe celles des *Remarques sur le livre de l'Origine du mal de King* (§14). En effet, nous trouvons dans ce passage le raisonnement suivant : « J'utilise dans les démonstrations deux principes, dont l'un est : qu'est faux ce qui implique contradiction ; et l'autre : qu'on peut rendre raison de toute Vérité (qui n'est pas immédiate ou identique), c'est-à-dire que la notion du prédicat est toujours contenue soit expressément, soit implicitement, dans la notion de son sujet ; et cela n'a pas moins lieu dans les dénominations extrinsèques que dans les intrinsèques, ni moins dans les vérités contingentes que dans les nécessaires » / « *Duobus utor in demonstrando principiis, quorum unum est: falsum esse quod implicat contradictionem, alterum est, omnis Veritatis (quae immediata sive identica non est) reddi posse rationem, hoc est notionem praedicati semper notioni sui subjecti vel expresse vel implicite inesse; idque*

<sup>341</sup> Voir également OCC.081(1683-1685) ; OCC.092 (1686-1687) ; OCC.096 (1686) ; OCC.102 (1686) ; OCC.104-*De Pallavicini axiomatibus* (1686-1689).

non minus in denominationibus extrinsecis quam intrinsecis, nec minus in veritatibus contingentibus quam necessariis locum habere. » (OCC.113- *De arte characteristic ad perficiendas scientias ratione nitentes*, été 1688). Le principe de contradiction révèle ce qui est faux, ce qui est contradictoire, et met ainsi en oeuvre le principe de raison qui, lui, révèle la vérité, du moins pour les propositions qui ne sont pas identiques ou immédiates – ce qui restreint l’application du principe de raison. Par la suite, Leibniz ajoute que les deux principes ont un emploi équivalent dans les domaines des vérités nécessaires aussi bien que contingentes. Cette réflexion constitue le point d’acmé dans l’usage des deux principes, puisque le principe de raison, compris comme « inesse », devient absolument interchangeable avec le principe de contradiction, et qu’il peut, alors, s’appliquer aux propositions nécessaires. Toutefois, on pourrait comprendre que le principe de contradiction s’applique également aux propositions contingentes – ce qui constitue alors une façon d’introduire, « une nécessité plus que fatale », au coeur même des vérités d’existence et de fait. La façon d’éviter cet amalgame consiste probablement à distinguer le point de vue de la raison humaine de celui de l’omniscience divine, à chercher à nouveau un mode « virtuel » de l’enveloppement ou de « l’inesse », et à renvoyer la contingence elle-même au « contingentiel », c’est-à-dire aux contingents possibles, et à souligner ainsi le caractère hypothétique de la nécessité de la prévision des futurs contingents, malgré la certitude objective ou la détermination des raisons de leur connaissance par l’esprit infini de Dieu.

Mais avant de formuler clairement le lien entre le principe de raison et la « certitude objective » (par exemple au §44. des *Essais de Théodicée*), Leibniz a regroupé le principe de raison et le principe de contradiction autour d’une même certitude qu’il nomme « métaphysique », c’est-à-dire nécessaire absolument :

<p>« ...[en marge :] Principia prima a priori.</p> <p>Principia certitudinis metaphysicae :  Nihil potest simul esse et non esse,  sed Quodlibet est vel non est :</p> <p><i>Nihil est sine ratione.</i></p> <p>Principia prima cognitionis a posteriori, seu certitudinis logicae :  Omnis perceptio cogitationis meae praesentis est vera. » ...</p>	<p>«...[en marge :] Les principes premiers a priori sont :</p> <p>Les principes de la certitude métaphysique :  Rien ne peut être et ne pas être en même temps, mais n’importe quelle chose ou bien est ou bien n’est pas :  <i>Rien n’est sans raison.</i></p> <p>Les principes premiers de la connaissance a posteriori, c’est-à-dire de la certitude logique sont :  Toute perception de ma pensée présente est vraie. »...</p>
--	--

(OCC.081- *Introductio ad Encyclopaediam arcanam; sive Initia et Specimina Scientiae Generalis, de Instauratione et augmentis scientiarum, deque perficienda mente, et rerum inventionibus, ad publicam felicitatem*, entre l’été 1683 et le début de l’année 1685, AK VI, 4, N. 126, pp. 528-532).

L’indication du pluriel « principia » montre que la formule « Rien n’est sans raison » désigne bien un principe, et non pas une simple explication de ce qui précède, malgré les deux points « : » qui ponctuent la phrase de formulation. Le principe de raison fait bien partie des

principes « a priori » au même titre que le principe de contradiction ; sa place n'est plus dans les données de conscience, dans les perceptions, dans les observations ou dans les expériences, c'est-à-dire uniquement dans les principes « a posteriori ». Nous pouvons donc lire, dans cette élévation du principe de raison au rang des *principes premiers a priori*, la volonté qu'a Leibniz de faire intervenir le principe de raison au même titre que le principe de contradiction dans les questions a priori et dans les fondements de toutes les sciences, en particulier dans ce texte consacré à la Science Générale dont il constitue la pierre angulaire.

Au terme de cette deuxième étape apparaît la formulation qui inclut véritablement le « principium reddendae rationis » : « Itaque duo sunt prima principia omnium ratiocinationum; Principium nempe contradictionis, quod scilicet omnis propositio identica vera, et contradictoria ejus falsa est; et principium reddendae rationis, quod scilicet omnis propositio vera quae per se nota non est, probationem recipit a priori, sive quod omnis veritatis reddi ratio potest, vel ut vulgo ajunt, quod nihil fit sine causa... » / « C'est pourquoi il y a deux principes premiers de tous les raisonnements, à savoir le *Principe de contradiction*, qui porte que toute proposition identique est vraie, et que sa contradictoire est fautive ; et le *principe de la raison à rendre*, qui porte que toute proposition vraie qui n'est pas connue par soi reçoit une preuve a priori, c'est-à-dire que l'on peut rendre raison de toute vérité, ou bien, comme on le dit communément, que *rien ne se fait sans cause*. » (OCC.112- *Specimen inventorum*, 1688, -nous soulignons-). Ce passage trouve un nouveau compromis en faisant du principe de contradiction un principe du « critère de la vérité », c'est-à-dire en lui donnant pour fonction de démarquer les propositions fausses des propositions véritables ; le principe de la raison à rendre se trouve alors théoriquement sans domaine propre, mais c'est en réalité sa première formulation véritable que nous livre Leibniz. Ce dernier correspond certes à une formule commune « *rien ne se fait sans cause* » dont on a vu qu'elle correspondait à la tradition universitaire et qui peut se rattacher, dans la tradition philippo-ramiste, à la fameuse « *regula Platonis* ». Mais l'apport fondamental de Leibniz ici est de faire correspondre cet axiome « vulgaire » de l'Ecole à un principe de vérité global et universel qui consiste à « rendre raison » ou à « donner une preuve a priori » à toutes les propositions (voir Lexique : Raison). Le principe de raison est donc dans sa forme originelle ce qui fait connaître ce qui n'était pas connu par soi, ce qui rend raison au sens de « redonner » (*reddere*). Cet acte de donner, ou plutôt de « redonner » une raison, est le travail même de la vérité, et le principe de la connaissance, du moins pour l'esprit humain qui ne voit pas *uno intuitu* la raison de toutes les propositions contingentes.

Cette découverte finale de la deuxième étape sera reprise et amplifiée jusqu'à la dernière période des écrits leibniziens, à la seule exception du §14 des *Remarques sur le livre de l'origine du mal* qui, dans les variantes que nous avons établies, associent de façon nouvelle le principe de raison au domaine de la « vérité » dont on doit rendre raison et le principe de contradiction à celui de « la fausseté » dont on doit précisément identifier la source, et rapporter à la vérité par la raison des identiques. Nous étudierons spécifiquement les textes de cette dernière période.

### II.2.3. Les principes de la perfection et des contingents (1680) comme corollaires du principe de raison.

Dans le prolongement notre réflexion sur les rapports du principe de raison avec les principes de « l'inesse » et le principe de contradiction, nous allons préciser les équivalences que Leibniz établit entre « principe de raison » et « principium perfectionis » (DP14) et « principium contingentium » (DP15).

Ces deux dernières dénominations sont étroitement liées au travail de distinction entre le « principe de raison » et le « principe de contradiction ». Nous avons vu que le principe des contingents apparaît sous la forme d'une « *propositio contingentium* » dès le *De arte combinatoria* (1666) pour rendre raison de tout ce qui relève des énoncés d'observation, tandis que le principe de contradiction se comprend comme une « *theorematum et necessarium propositio* ». Ce double registre correspond à la division des vérités en *vérité contingente* et *vérité nécessaire*.

Mais l'innovation leibnizienne des années 1678-1685 consiste à avoir développé le « principe des contingents » dans la double direction du « principe de l'existence » et « de la perfection ». Nous pouvons, en effet, considérer que l'existence elle-même est une perfection, c'est-à-dire un certain « degré de réalité », une « quantité d'être ». Mais ce qui fait « la raison suffisante d'exister », c'est le plus parfait, « le meilleur » ou « la plus grande raison ». Le principe de raison se comprend alors comme principe de la meilleure ou de la plus parfaite raison d'exister dans le domaine des vérités contingentes. La ligne de partage se trouve donc placée entre le domaine de l'essence et celui de l'existence. Le « principe de contradiction » arbitre les sciences de l'être possible, tandis que le « principe de raison » devient « principe des existences » et « principe du plus parfait » ou de la « raison du meilleur » dans les sciences des choses contingentes. Dans le *De libertate a necessitate in eligendo* (1680-1684), Leibniz explicite ainsi ce rapport entre le principe de l'existence et de la perfection : « Celui qui considère correctement les choses m'accordera que le principe de contradiction est l'origine de toutes les choses qui peuvent être sues concernant les essences ; de la même façon, il doit y avoir quelque chose qui soit le principe premier concernant les existences, à condition de supposer que tous les possibles n'existent pas. Le principe premier concernant les existences est cette proposition : Dieu veut choisir le plus parfait. Cette proposition qui ne peut pas être démontrée est la première de toutes les propositions de fait, c'est-à-dire l'origine de toute existence contingente »<sup>342</sup>. La reduplication ou « l'illation » du principe de raison comme principe de l'existence et principe de contingence, et celle du principe de contradiction comme principe de la nécessité et de l'essence se combinent avec le critère de la perfection. Dans un passage du *De illatione*, ces principes sont même rattachés respectivement aux vérités de fait et aux vérités de raison : « La notion de copule est double, à savoir de la contingence c'est-à-dire de l'existence, et de la nécessité, c'est-à-dire de

---

<sup>342</sup>Citation du passage traduit ci-dessus : « Qui recte considerat fatebitur mihi ut principium contradictionis est origo omnium quae sciri possunt circa essentias; ita debere aliquod esse principium primum circa existentias supposito *non omnia possibilis existere*. Principium primum circa Existentias est propositio haec: *Deus vult eligere perfectissimum*. Haec propositio demonstrari non potest, est omnium propositionum facti prima, seu origo omnis existentiae contingentis. » (OCC.077- *De libertate a necessitate in eligendo*).

l'essence, et elle est soit de fait, soit de raison ; la copule se résout en coïncidence, et, pour chacune, elle est soit explicable, soit inexplicable, ou bien de raison, ou bien de fait. Quant à la notion de perception : la perception convenante c'est-à-dire celle qui ne contient aucune contradiction est la notion d'Existence. Quand quelque chose ne convient pas avec les autres choses perçues, le tout au moins est faux. Il y a un autre principe a priori de l'Existence, à savoir ce qui convient avec le plus parfait, c'est-à-dire ce sans quoi la série des choses ne serait pas la plus parfaite »<sup>343</sup>. La convenance, ce qui est « consentiens », est la marque ici de la vérité dans le rapport de liaison logique (l'illatio). André Robinet, dans *Architectonique disjonctive, automates systémiques et idéalité transcendantale dans l'œuvre de G. W. Leibniz*, fait le lien entre ce passage et la nature des propositions universelles affirmatives et des singulières affirmatives qui détermine ces doubles *illationes*, ce double sens de la copule qui commande la division du principe de contradiction et de raison, tel qu'il le figure dans le tableau récapitulatif suivant :

Proposition Universelle Affirmative	Proposition Singulière affirmative
Compréhension expresse, manifeste	Compréhension virtuelle, implicite
Proposition identique	Proposition existentielle
Principe de non contradiction	Principe de raison suffisante
Nécessaire, démontrable	Contingente, analyse interminable
Vérité primitive	Vérité existentielle
Concept universel	Notion de l'individu
Connue a priori par Dieu et l'homme	Connue a priori par Dieu
	Connue par l'expérience par l'homme

(Tableau du chapitre 5. *La Reformatio de la reformatio : aux sources de la disjonction architectonique* (1679) 5.7. La cristallisation du concept logique de Substance-Sujet, Robinet, op. cit., p.233).

Ce tableau recoupe la relation de l'inhérence conceptuelle (inesse) et montre comment les propositions singulières dans le domaine de la contingence relèvent d'une connaissance par expérience, ou par observation dans les premiers textes, tandis que les propositions nécessaires, qui prennent la forme de propositions affirmatives universelles, sont connues « a priori », par les propositions identiques, et relèvent du principe de non-contradiction. Ce qu'il faut ajouter à ce tableau, c'est la dénomination du « principe de raison » comme « principe des existences » (vérité existentielle), « principe de perfection » (Dieu élit le plus parfait) et « principe des contingents ». On pourrait également dire que le « principe du meilleur » (DP32) est en germe à travers des formules comme « *Quod perfectius est, seu majorem*

<sup>343</sup> Citation du passage traduit ci-dessus : « Adhibenda jam et notio copulae, quae ubi absorbetur una cum nomine fit verbum. Et duplex est, contingentiae seu existentiae, et necessitatis seu essentiae sive est facti vel rationis, resolvitur copula in coincidentiam et utraque est vel explicabilis vel inexplicabilis, rationis scilicet vel facti. Notio perceptionis. Perceptio autem consentiens seu quae nullam contradictionem involvit Existentiae est notio. Quando aliquid cum aliis perceptis non consentit, totum saltem falsum est. A priori aliud principium Existentiae est, nempe consentiens perfectissimo, seu quo non [posito] series rerum non esset perfectissima. » (OCC.109- *De illatione et veritate atque de terminis*).

*rationem habet, id esse verum.* » (OCC.072- *De libertate et necessitate*, 1680-1684<sup>344</sup>) ou « *Nihil existit sine majore existendi quam non existendi rationem.* » (OCC.120- *De contingentia*, janvier-automne 1689). En effet, la raison est pensée sur le mode de la comparaison, au « comparatif » (*major ratio*), et parfois sur le mode du « conflit des raisons » pour que la raison « prévalente » l'emporte. Or, ce qui est plus parfait, est ce qui a une raison plus grande ; c'est donc le plus parfait de tous les existants possibles qui passera à l'acte. Il y a cependant une ambiguïté dans le fait de définir la perfection par la réalité (degré/quantité de) et par la raison. L'existant est-il toujours parfait ? Un possible qui a une certaine perfection, et donc une certaine de degré de réalité, pourrait-il ne pas exister, s'il y a un possible « plus parfait » que lui ?

Ces questions ne sont pas encore tranchées avant 1685. La solution de 1678 consiste à utiliser la notion de « compatibilité » des existants possibles. Le fait de dire que si une existence est possible et qu'elle est compatible avec les autres, alors elle existe, définit ce que Leibniz nomme « son » principe, sous-entendu le principe de raison dans sa version existentielle : « *Principium meum est, quicquid existere potest, et aliis compatibile est, id existere* » (OCC. 036-titre éponyme, 1678). Dans les textes de 1689, les concepts d'existence future et d'*existiturio* se développent pour expliquer les raisons internes de l'existence des possibles. Tout possible tendant à se réaliser, le réel n'est lui-même que l'expression de la meilleure raison d'exister. C'est pourquoi, vers 1700, le principe de raison sera formulé comme « grand axiome de la perfection », c'est-à-dire comme source du « maximum » de réalité (« *Hinc jam nascitur magnum illud meum Axioma maxim perfectionis, sc. ut maxima prodeat realitas, quae haberi potest* », OCC. 164- *De realitate*, 1700 ; voir également OCC.198- *Essais de Théodicée*, 1710). C'est la raison qui devient, au fur et à mesure, « réalisans » ou « existentificans » (OCC. 174- *Ratio est in natura* ou *24 thèses métaphysiques*, 1703-1706), et non plus une donnée extérieure ou une « quantité » de la réalité. La perfection s'identifie avec la raison du meilleur. D'ailleurs, Leibniz emploie le « principe de la contingence » pour montrer comment les raisons de ces vérités sont fondées sur ce qui est le meilleur possible : « Ces raisons ne sont fondées que sur le principe de la contingence, ou de l'existence des choses, c'est-à-dire sur ce qui est ou qui paroist le meilleur parmi plusieurs choses également possibles. » (OCC. 093- *Discours de métaphysique*, art. XIII, entre janvier et mars 1686, -nous soulignons-). La perfection est donc l'alliance des raisons, –dans la contingence des existants–, selon la règle du meilleur possible. Cela conduit le décret divin à envelopper dans une même causalité efficiente et créatrice le meilleur plan ou dessein –ce qui signifie la considération de la sagesse, qui sera le dernier nom du principe de perfection<sup>345</sup>– : c'est *l'optimum en acte*.

C'est à cette cohérence des formulations du principe de raison selon le principe des existences, de la contingence, de la perfection et du meilleur qu'aboutit cette deuxième phase d'évolution. L'opuscule *De libertate et necessitate* exploite toutes ces appellations entre l'été

<sup>344</sup> Autres mentions : OCC.079 (1680-1684) ; OCC.098 (1686) ; OCC.120 (1689).

<sup>345</sup> Comme nous le verrons dans la quatrième phase d'évolution à partir du *De rerum Originatione* : «...Omnia faciat determinate quia agit [Autor Mundi] ex principio sapientiae seu perfectionis. » (OCC. 154-, 23 nov.1697. \*hapax).

1680 et l'été 1684 : « Il y a deux propositions, l'une (le principe des nécessaires) selon lequel ce qui implique contradiction est faux, et un autre (le principe des contingents) selon lequel ce qui est pus parfait ou qui contient plus de raison est vrai » / « Duae sunt primae propositiones, una (principium necessariorum) quod contradictionem implicat esse falsum, altera (principium contingentium) quod perfectius est, seu majorem rationem habet, id esse verum .» (OCC.072- *De libertate et necessitate*, été 1680-été 1684) La vérité appartient désormais à la perfection ou à la raison du meilleur, tandis que le principe de contradiction s'attache simplement à définir la fausseté ou à repérer la contradiction. Dans ce même texte, le principe de raison est finalement nommé « principe de perfection » : « C'est pourquoi toutes les vérités concernant les possibles, c'est-à-dire les essences, ainsi que l'impossibilité d'une chose et la nécessité, c'est-à-dire l'impossibilité du contraire, se servent du principe de contradiction; mais toutes les vérités concernant les contingents, c'est-à-dire les existences des choses, se servent du principe de perfection » / « Omnes itaque veritates circa possibilita seu essentia rei que impossibilitatem et necessitatem seu contrarii impossibilitatem, nituntur principio contradictionis; omnes vero veritates circa contingentia seu rerum existentias nituntur principio perfectionis » (OCC.072- *ibid.*, -nous soulignons-). Le partage de la vérité et de la fausseté est là encore clairement défini, et c'est à la raison, en tant que perfection ou raison du meilleur, que revient la charge de prouver les vérités des contingents ou des existants.

### II.3. LE « PROGRES » DECISIF DE L'USAGE DU PRINCIPE DE RAISON DANS LES VERITES CONTINGENTES (1686-1696).

A partir des *Generales Inquisitiones* de 1686 (OCC. 101), Leibniz souligne une transformation de sa façon d'appréhender les notions de vérité et de nécessité. C'est le tournant d'une période au milieu de laquelle le principe de raison va naître en tant que tel, et une période au terme de laquelle la notion de Monade et l'hypothèse de l'Harmonie Préétablie se mettent en place. « Hic egregie progressus sum » / « Ici, j'ai progressé de façon admirable » ; c'est par ces mots écrits en notes marginales de cet écrit que Leibniz veut marquer le tournant décisif de l'évolution du « corps » de son système. Or, ce texte est contemporain du *Discours de Métaphysique* et marque la mise en œuvre d'une « solution » pour sortir du « labyrinthe de la liberté humaine et de la nécessité », en utilisant le modèle mathématique des incommensurables qui expliquent le caractère infini de l'analyse des propositions contingentes. Peut-être est-ce lors de sa controverse avec Antoine Arnauld que Leibniz a dû redéfinir à la fois la conception des vérités contingentes et celle des conditions de l'exercice de la liberté humaine ? Le principe de raison s'inscrit alors dans une phase décisive d'évolution. C'est d'abord, à travers la réforme de la notion de substance qu'a pu avoir lieu une reformulation logique et métaphysique de l'usage du principe de raison dans les vérités enveloppées dans la notion complète du sujet. C'est par la suite, à travers une application de cette nouvelle logique des vérités contingentes au domaine de l'existence et de la liberté lors de son voyage en Italie (mars 1689-mars 1690) que Leibniz « invente » à proprement parler un « principe de la raison à rendre » (*Principum reddendae rationis*) appuyée sur l'hypothèse d'une « existituritio », c'est-à-dire fondée sur la raison suffisante d'exister, sur le besoin ou l'exigence pour l'existant possible futur d'être en acte, même si ce dernier vocable n'a pas été maintenu sous cette forme par la suite. Il marque une étape décisive dans l'application du principe de raison dans le processus de passage à l'existence,

étape indispensable pour pouvoir définir par la suite ce qui constitue le « fonds » propre de la monade. « Nisus seu praevalentia existentiandi » / « Effort, c'est-à-dire prévalence pour être existant » (OCC.164- *De realitate*, 1700, Ms. LH IV, 3, 5, Bl. 30 r°, -nous soulignons notre transcription-) : voilà le nom que conquiert la raison au terme de ce processus. Le principe de raison devient « *principium existentiarum* ». C'est la raison qui existentifie. Fort de cette découverte, Leibniz peut achever le processus créatif de cette période, en faisant du nouveau principe de raison le principe de la philosophie, ou du moins la pierre angulaire d'une nouvelle architectonique des principes, dont le « principe de la raison à rendre » est le centre principal avec le principe de contradiction ou d'identité. Ce sont les conditions de cette première invention du « principe de raison » que nous exposerons maintenant, en montrant en quoi consiste la nouvelle « logique de l'existence contingente » qu'exprime le « progrès » mentionné par Leibniz au début des *Generales Inquisitiones*.

### II.3.1. L'invention du principe de raison : du principe des vérités contingentes au « principe de la raison à rendre » (1686/1688).

La paradoxe de cette période des écrits de Leibniz à Arnauld et des écrits du Voyage en Italie, c'est qu'ils sont, d'un certain point de vue, des écrits de la continuité et du prolongement des intuitions du travail des dix années précédentes à Hanovre ; mais, d'un autre point de vue, des écrits « d'invention », voire de « rupture », parce que Leibniz, entamant une analyse rétrospective de son travail, réévalue tout son système. La mise en discours de ses propres hypothèses théoriques est la condition principale de la dénomination de la proposition de la raison (*rien n'est sans raison*) en « principe de la raison à rendre ». Ajoutons d'ailleurs que cette mise en discours passe toujours, chez lui, par une mise en dialogue, c'est-à-dire par la confrontation de sa pensée à celle des autres. C'est pour répondre à la question d'Arnauld à propos de la « nécessité plus que fatale » (*Lettre d'Arnauld au Landgrave Ernest de Hesse-Rheinfels* datée du 13 mars 1686, éd. Le Roy, op. cit., p. 83), que Leibniz reformule le principe de raison et d'inhérence conceptuelle ; c'est dans une lettre à Amable des Tourelis (alias « Antonio Alberti », prénom : Antoine, et initiales : A. A. qui évoquent son maître et ami Antoine Arnauld) – OCC.123), que Leibniz formule pour la première fois en français le principe de la raison à rendre ; c'est dans le « *Specimen inventorum* » (OCC.112, 1688) que Leibniz « invente » la formule latine du « *principium reddendae rationis* » ; c'est enfin dans un dialogue avec Pierre Bayle, commencé dès 1696, que Leibniz formulera pour la première fois, en français directement, le « principe de la raison suffisante » (OCC. 171- *Extrait du dictionnaire de M. Bayle, article Rorarius*, 1702). Leibniz utilise alors son nouveau principe comme un « principe de réponse ou de défense » dans les différents dialogues contradictoires qu'il doit mener pour soutenir son système.

Le premier dialogue à soutenir pour Leibniz à l'aide du principe de raison est celui proposé par Antoine Arnauld (dès 1672/1673, époque du séjour Parisien). La *Confessio Philosophi* est comme la mise en forme de ces premiers échanges dont on pourrait dire rétrospectivement qu'ils portaient sur des questions de « théodicée ». Mais, dans un contexte de négociations iréniques en vue de l'union des églises catholiques et protestantes, par le biais du Duc de Hesse-Rheinfels, Leibniz reprend une correspondance avec Arnauld. La question

de l'eucharistie suppose qu'on définisse la nature des corps et des substances, et engage ainsi Leibniz à développer les principes de « l'inesse », dont on a vu la mise en place dans la phase précédente. Le rapport d'enveloppement des événements passés, présents et futurs dans la substance laisse penser à Arnauld que le principe leibnizien conduit au fatalisme ou au nécessitarisme. C'est ce que traduit la fameuse expression « nécessité plus que fatale » que l'on trouve dans la lettre d'Arnauld au Landgrave Ernest de Hesse-Rheinfels, le 13 mars 1686 (Le Roy, op. cit., p. 83). Leibniz répond à Arnauld en montrant que la connexion des choses contingentes est certaine et nécessaire, mais d'une certitude morale et d'une nécessité hypothétique. La racine de la contingence ne se trouve pas seulement dans l'entendement divin, mais aussi dans les décrets de sa volonté. Dieu est poussé à ce choix par une « nécessité morale », et non pas absolue. En effet, nous avons déjà vu que l'entendement divin est « principe des essences », mais que la volonté de Dieu, à travers ses décrets, est le « principe de toutes les existences ou vérités de fait. »<sup>346</sup>

Ce qui pose problème à Arnauld, c'est le fait que ces vérités de fait soient fondées sur la liaison « nécessaire » du prédicat et du sujet. En effet, l'axiome « vulgaire » ou communément admis selon lequel « rien n'est sans cause » doit être corrigé ou « plutôt » compris sous la forme de l'inesse ou de la *ratio veritatis* : « ...à quoy revient cet Axiome, *nihil est sine causa*, ou plus tost *nihil est cujus non possit reddi ratio*, c'est à dire toute verité de droit ou de fait, peut estre prouvée a priori en faisant voir la liaison du predicat et du sujet. » (OCC.095- *Lettres de Leibniz à Arnauld*, Juin 1686, -nous soulignons-). La preuve « a priori » signifie ici une raison identique ou une proposition réductible à une identique. Or, la cause ou la raison qui conduit à l'identique implique une nécessité absolue. La vérité du sujet soumis à une telle liaison devrait donc conduire Leibniz à reconnaître la nécessité absolue des événements enveloppés dans le sujet. Cela s'applique d'ailleurs de façon homogène et égale, non seulement pour les vérités de droit, mais encore pour les vérités de fait, pour les propositions nécessaires comme pour les propositions contingentes, comme le confirme le passage de cette autre lettre à Arnauld : « ...Dans toute proposition affirmative véritable, nécessaire ou contingente, universelle ou singulière, la notion du prédicat est comprise en quelque façon dans celle du sujet : *praedicatum inest subjecto* ; ou bien je ne sais ce que c'est que la vérité. » (OCC.097- *Lettre de Leibniz à Arnauld*, 14 juillet 1686, -nous soulignons-). Cependant, nous devons distinguer le sujet lui-même de sa « notion » (complète ou non), puisque la considération d'un concept ou d'une notion est une simple connaissance logique, et ne pousse le sujet à aucune « action contrainte ou par force ». La certitude logique de ce lien du prédicat et du sujet dans la notion (expressément ou non) ne change en rien la liberté effective du sujet. Ainsi Dieu peut connaître avec certitude le reniement de Pierre, sans forcer pour autant Pierre à pécher ; la notion d'Adam peut contenir le péché, mais cela ne retire pas la liberté effective d'Adam de ne pas pécher, bien que Dieu sache qu'Adam pêchera. La connaissance de la notion complète de la substance ne donne donc qu'une nécessité *ex*

---

<sup>346</sup> « ...Décrets de Dieu, dont le plus general est de vouloir faire connoistre sa sagesse et sa puissance autant que les creatures en sont susceptibles; ce qui est à mon avis le principe de toutes les existences ou verités de fait. Car d'une infinité de possibles Dieu choisit le meilleur. » (OCC.095- *Lettres de Leibniz à Arnauld*, Juin 1686, -nous soulignons-). Autres mentions : OCC.107-*Lettre en réplique à la réponse de Malebranche*, 1687 ; OCC.116- *De ratione cur haec existant potius quam alia*, mars-août 1689.

*hypothesi*, sans nécessité absolue. C'est la réponse que donne Leibniz dans sa correspondance avec Arnauld.

Mais, par la suite, il « progresse » dans sa conception des vérités contingentes et réalise qu'il n'avait pas établi une distinction suffisante entre la nature de la proposition contingente et celle de la proposition nécessaire. Leibniz avoue qu'il a failli soutenir une conception fataliste, faute d'avoir suffisamment distingué ces deux vérités. La question va même jusqu'à concevoir la nature de la possibilité à la façon de Spinoza et de Hobbes, puisque Leibniz déclare au commencement des *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* : « Je commençais à pencher du côté des spinozistes qui ne laissent qu'une puissance infinie à Dieu, sans reconnaître ni perfection, ni sagesse à son égard, et, méprisant la recherche des causes finales, dérivent tout d'une nécessité brute. » (OCC.182, 1705). Ici Leibniz exagère peut-être le « penchant » qu'il aurait eu pour la nécessité « brute ». La cause de ce risque est la puissance unilatérale ou tyrannique que Dieu exercerait en dépit de la raison ou de la bonté, contre le principe de la raison du meilleur. Il faut donc supposer que les lois de la nature se reconnaissent par la considération des causes finales, selon un principe général de sagesse et de perfection.

Dans le *De libertate, contingentia et serie causarum, providentia*, il déclare avoir été proche de ce « précipice » du nécessitarisme et ne l'avoir évité que par la considération des possibles et des incommensurables : « Une question jette depuis très longtemps le genre humain dans la perplexité : comment la liberté et la contingence peuvent-elles se maintenir avec la série des causes et la providence ? Et la difficulté de cette question est encore augmentée par les efforts que les chrétiens ont accomplis pour comprendre la justice avec laquelle Dieu procure aux hommes le salut. Pour ma part, à l'époque où je considérais que rien ne se fait au hasard ou par accident, si ce n'est relativement à certaines substances particulières, que la fortune séparée du destin n'est qu'un nom vide de sens et que rien n'existe si ce n'est lorsque sont posés les réquisits singuliers (or il suit de ces réquisits, lorsqu'ils sont tous conjoints les uns aux autres, que la chose existe) ; j'étais peu éloigné de l'opinion de ceux qui jugent que tout est absolument nécessaire, qu'il suffit que la liberté soit préservée de la contrainte bien qu'elle demeure soumise à la nécessité, et qui ne distinguent pas le nécessaire de l'infaillible, c'est-à-dire du vrai lorsqu'il est connu avec certitude. Mais je fus tiré de ce précipice par la considération de ceux des possibles qui ne sont pas, ne seront pas et n'ont pas été. Si en effet certains possibles n'existent jamais, alors les existences ne sont pas toujours nécessaires. »<sup>347</sup> (OCC.121-, été 1689, AK VI, 4, N. 326, pp. 1653-1659 ; trad. TLM, p. 329, sous le titre de Foucher de Careil : « *Sur la liberté* », F. de C., p. 178).

---

<sup>347</sup> Citation du passage traduit ci-dessus : « Vetustissima generis humani dubitatio est, quomodo libertas et contingentia, cum serie causarum, et providentia stare possint. Et aucta est rei difficultas, Christianorum disquisitionibus de justitia Dei in procuranda hominum salute.

Ego cum considerarem nihil casu fieri, aut per accidens nisi respectu ad substantias quasdam particulares habito, et fortunam a fato separatam inane nomen esse, et nihil existere nisi positus singulis requisitis, ex his autem omnibus simul vicissim consequi ut res existat; parum aberam ab eorum sententia, qui omnia absolute necessaria arbitrantur, et libertati sufficere judicant, ut a coactione tuta sit, etsi necessitati submittatur; neque infallibile seu verum certo cognitum, a necessario discernunt. » (OCC.121- *De libertate, contingentia et serie causarum, providentia*, été 1689, AK VI, 4, N. 326, pp. 1653-1659).

La sortie de ce danger n'a pas pu se réaliser sans une réflexion sur la notion mathématique d'infini. Leibniz fait comprendre le caractère contingent des vérités de fait, en les comparant à des résolutions d'équation infinie ou à des courbes qui tendent vers l'infini sans le rejoindre actuellement. Pour garantir notre liberté du fatalisme, nous devons donc à la fois reconnaître l'impossibilité d'une analyse achevée des propositions contingentes par les identiques et admettre qu'il s'agit bien de vérités aussi certaines que les vérités de raison. Leibniz peut sauver ainsi la contingence / « *salva veritate* ».

Une fois le critère de distinction des vérités établi, Leibniz peut inventer la dénomination du « principe de la raison à rendre » pour l'appliquer spécialement aux vérités contingentes. Dans la lettre à Alberti déjà citée (OCC.123, novembre-décembre 1689), le « principe de raison » est appelé « principe de la contingence » ou du moins est donné comme équivalent au principe de la contingence : « ~~C'est ce qui me le fait appeler le principe de la contingence.~~ Or comme *le principe de la contradiction* est celui de la nécessité, et ~~celui~~ le principe de la raison à rendre est celui de la contingence ; il me semble qu'on ne doit pas en excepter la liberté ». Si Leibniz ajoute qu'on ne peut pas en excepter la liberté, c'est parce qu'il veut convaincre Alberti qu'on peut utiliser le principe de raison dans la contingence sans détruire la contingence, mais au contraire pour la « sauver »<sup>348</sup>. Il sait que ce principe n'introduit aucune nécessité absolue. Si la liberté relève de la volonté ou de l'action volontaire (Voir Lexique : Liberté), elle est incompatible non seulement avec la nécessité de contrainte et avec la nécessité absolue, mais encore avec une parfaite indifférence d'équilibre. La véritable liberté est déterminée, mais les raisons de cette détermination, quoique certaines, ne sont qu'inclinantes et non pas nécessitantes. Leibniz démontre ainsi à Alberti que la raison rendue dans la contingence n'est ni une « cause nécessaire », comme le croyait Hobbes, ni un « concomitant nécessaire », mais simplement un « concomitant infaillible et certain ». C'est par l'exemple de la liberté de péché d'Adam et Eve que Leibniz fait comprendre à Alberti cette idée que tout ce qui détermine l'acte (les prédispositions, toutes les inclinations, etc.) ne sont jamais des nécessités absolues ou aveugles, ni même l'effet de quelque hasard : « Et il y a de l'apparence que l'ame ne se trouve jamais dans l'estat d'une pure indifférence où tout est égal tant dedans que dehors. Il y a tousjours une raison ~~ou bien~~ c'est-à-dire un plus grand penchant à ce qui a été choisi en effect, qui pourra venir non seulement des ~~raisons bonnes ou mauvaises~~ argumens bons ou mauvais, mais encor des passions, coustumes, dispositions des organes <et de l'esprit>, impressions exterieures, plus ou moins d'attention, etc. Cependant ce penchant ne force pas la liberté quoiqu'il l'incline. Il y a bien de la différence entre une cause

---

<sup>348</sup> Dans une lettre à Pellisson, Leibniz reconnaît à nouveau sa perplexité devant le moyen de « sauver la contingence et d'éviter la nécessité des événements ». La solution est venue d'une analogie avec les incommensurables ; la contingence n'est finalement rien d'autre que « quelque chose de métaphysique » sur lequel on n'agit pas par contrainte – c'est ce qu'il développe dans le passage suivant : « J'avoue qu'il y a certaines choses dans la Theologie de Mons. Arnaud que je ne saurois gouter. Il est vray que je suis du sentiment de S. Augustin, de S. Thomas, et de leur sectateurs à l'égard de la predetermination sauf la liberté et la contingence, sur quoy j'ay des pensées qui nous semblent mener à la source de ces choses. J'ay esté longtemps en doute s'il y avoit moyen de sauver la contingence, et d'eviter la necessité des evenemens; puisque en effect tout evenement est determiné par des raisons à priori. Mais enfin je m'ay [sic] satisfait un peu et j'ay vu comment ces raisons inclinent sans necessiter et que la contingence est quelque chose en metaphysique qui répond aux incommensurables en Geometrie. Car ceux qui ne sont point Geometres ont sujet de douter s'il y en peut avoir. » (OCC.141- *Lettre de Leibniz à Pellisson* datée du 6 Août 1692, AK II, 2, N.161, p. 554).

nécessaire et entre un ~~concomitant~~ concomitant infallible qui est certain ~~concomitant~~ nécessaire. » (OCC.123, ibid.).

Le texte de la première occurrence latine du principe de raison (*principium reddendae rationis*) éclaire la question en donnant le critère « essentiel » de distinction de la contingence et de la nécessité : « C'est le critère essentiel de distinction entre les vérités nécessaires ou éternelles et les vérités de fait ou contingentes, et elles diffèrent entre elles à la façon des nombres rationnels et des nombres sourds. En effet, les vérités nécessaires peuvent être résolues en identiques, comme les quantités commensurables dans une commune mesure ; mais dans les vérités contingentes, comme dans les nombres sourds, la résolution procède à l'infini, et n'est jamais finie ; c'est pourquoi la certitude et la parfaite raison des vérités contingentes est connue de Dieu seul, qui saisit l'infini d'un seul coup d'œil. Et une fois ce secret connu, la difficulté de la nécessité absolue de toutes choses est supprimée, et se manifeste ce qui distingue le nécessaire et l'infaillible » / « Essentiale est discrimen inter Veritates necessarias sive aeternas, et veritates facti sive contingentes differuntque inter se propemodum ut numeri rationales et surdi. Nam veritates necessariae resolvi possunt in identicas, ut quantitates commensurabiles in communem mensuram, sed in veritatibus contingentibus, ut in numeris surdis, resolutio procedit in infinitum, nec unquam terminatur, itaque certitudo et perfecta ratio veritatum contingentium soli Deo nota est, qui infinitum uno intuitu complectitur. Atque hoc arcano cognito tollitur difficultas de absoluta omnium rerum necessitate; et apparet quid inter infallibile et necessarium intersi. » (OCC.112- *Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis*, 1688).

Nous concluons cette analyse par la reproduction du tableau de “l'origine des vérités contingentes” où Leibniz établit un parallèle exact entre les deux labyrinthes de la liberté et du continu : ce qui vaut pour la division de la quantité se retrouve par analogie dans la qualité de l'existence contingente.

VERITE		PROPORTION
	est l'inclusion	
du prédicat du sujet		de la quantité plus petite dans la plus grande, ou de la quantité égale dans l'égale
	est montrée	
en rendant raison		en expliquant le rapport
	par l'analyse des termes figurant dans	
les notions		les quantités
	communes de part et d'autre.	
	Cette analyse est finie ou infinie. Si elle est finie, elle est dite :	
démonstration		invention de la commune mesure ou mesure mutuelle
et la vérité est nécessaire.		et la proportion est énonçable.

	En effet, elle est réduite à	
des vérités identiques,		la congruence avec répétition de la même mesure,
	ou au principe primitif	
de contradiction ou d'identité.		d'égalité des choses qui sont congruentes.
	Mais si l'Analyse va à l'infini et ne parvient jamais à l'épuisement :	
la vérité est contingente, car elle enveloppe une infinité de raisons,		la proportion est inénonçable, car elle comporte une infinité de quotients,
	de sorte qu'il y ait pourtant toujours un reste	
dont il faut rendre raison.		fournissant un nouveau quotient.
	Or, la poursuite de l'Analyse produit une série infinie	
qui toutefois est connue parfaitement par Dieu.		dont le géomètre connaît de nombreuses propriétés.
	Et telle est	
la science de vision,		la théorie des nombres irrationnels, telle qu'elle est contenue dans le Dixième Livre des <i>Eléments</i> ,
	distincte de	
la science de simple intelligence.		de l'Arithmétique ordinaire.
	Cependant l'une et l'autre ne sont pas tirées de l'expérience, mais possèdent une infaillibilité <i>a priori</i> et en leur genre	
par des raisons certaines, offertes à la vue de Dieu seul, qui en comprend l'infinité, mais non nécessaires pour autant.		par des démonstrations nécessaires connues du géomètre, mais qui n'ont pas pour autant à comporter des nombres énonçable
	Car	
qu'il y ait démonstration des vérités contingentes		que les proportions irrationnelles soient connues arithmétiquement ou expliquées par répétition de la mesure
	est impossible.	
Et il n'y a pas de milieu		

entre elles ; car ce qu'on appelle science moyenne est la science de vision des possibles contingents		Et il n'y a pas de milieu entre elles,
d'où il appert que la racine de la contingence est l'infini dans la suite des raisons.		d'où il appert que la racine de l'incommensurabilité est l'infini dans les parties de la matière.

Tableau réalisé à partir du texte intitulé : *Origine des vérités contingentes par un procès à l'infini et à l'exemple des proportions entre quantités incommensurables* (in T.L.M, p. 329, Cout. p.1 et sq., OCC.122 et 122bis- *Origo veritatum contingentium*, été 1689, AK VI, 4, N.327.1/2, pp. 1660-1661).

La conclusion de Leibniz tient dans le fait que les propositions concernant les contingents possibles (c'est-à-dire les « contingentiels ») relève de la science de vision en Dieu, et que la « racine » ou l'origine des contingents provient de « l'infini dans la suite des raisons » / « *infinitem in rationibus* ».

### II.3.2. L'« existiturientia » (1689 dans le *De ratione cur haec existant potius quam alia*), une nouvelle condition de la raison suffisante ?

L'*Exigence* est le terme commun à la raison et à l'existence : elle est déjà une partie de l'*Acte*, mais pas l'acte entier, dans le sens où le lien est déjà « donné » (« préétabli »), mais pas encore « rendu » ; c'est pour cela que l'exigence est ce qu'on pourrait appeler « l'acte externe » (par opposition au « principe d'action interne ») au sens étymologique [*exigo* est le composé de la préposition *ex* et du verbe *agere*], c'est-à-dire à la fois l'acte et l'exil, le rejet et la dette, la demande et l'impossible réponse.

Pourtant, quand Leibniz pense *l'exigence d'existence*,<sup>349</sup> il emploie le mot exigence dans le sens de « réclamer » ce qui est dû, ou de « prétendre » légitimement. Cela voudrait

<sup>349</sup> André Robinet développe ce concept d'exigence d'exister à travers l'image de la « tendance » et de la « prétention » qui explique comment les « existentialisables » passent à l'existence actuelle : « De cette puissance originaire dépend le 'combat entre tous les possibles' [OCC.198- *Essais de Théodicée*, § 201]. La raison pour laquelle quelque chose existe plutôt que rien, et telle chose ainsi et pas autrement, vient de ce que 'l'Existence l'emporte sur la non-Existence : c'est que l'Être nécessaire est *Existenticans*'. C'est pourquoi tout possible est dit '*Existiturire*', car il est fondé 'in Ente necessario actu existente, sine quo nulla est via qua possibile perveniret ad actum'. Tout possible a une tendance, (*conatus ad...*) à l'existence, il *exige* (exigit) d'exister. Ce ne sont pas là des métaphores, et, malgré des textes plus intellectualistes, on a tort de ne pas en tenir autant compte que de la nature intellectuelle du possible fondée *dans l'existence en acte des possibles dans l'entendement divin*. Dans l'Existence et la puissance de l'Être nécessaire, les possibles prennent leur charge de 'conatus', qui 'tend à l'acte', qui 'prétend à l'existence'. Cette 'prétension' est soulignée comme 'tension'. Dans 'l'ultima radix', si 'l'Unum Dominans' a une essence qui est son existence, les essences qui apparaissent à l'entendement ne peuvent être sans lien à cette existence actuelle. 'Par soi l'essence tend à l'existence', et tous les possibles 'tendent d'un même droit à l'existence'. *D'un même droit*, ce qui veut dire que, pour la puissance, il n'y

dire que, dans le développement des êtres, il y aurait un instant crucial où l'essence ne pourrait pas ne pas exister, en raison d'un « droit d'exister ». D'où vient ce droit ? Qu'est-ce qui légitime cette prétention ? La réponse est « interne ». Si la frontière entre le possible et le réel s'efface, c'est en raison de la « poussée » (*conatus*) ou de l'« effort » (*nisus*) des possibles ou des essences pour parvenir à l'existence actuelle. C'est grâce à leur « pression », c'est-à-dire à leur « ex-pression », que les existants simplement possibles deviennent réellement et effectivement existants. L'existence, à condition qu'elle permette la coexistence des autres compossibles, est alors comme l'*achèvement* naturel des essences possibles, des « existentiabiles ».

Mais sous quelle forme la raison intervient-elle dans l'existence ? Comment penser la raison de l'existence du point de vue du « droit » ou de « l'exigence » des possibles à passer à l'existence ? Le premier critère serait celui de la plénitude des causes, des raisons ou des « réquisits ». En effet, l'exigence d'existence se confond avec le principe de raison compris comme principe d'achèvement formel ou principe de la « plénitude », à condition d'entendre, par là, la recherche du maximum d'unicité entre les êtres ou les existants, c'est-à-dire de définir la somme de tous les *Réquisits* suffisants, ou toutes les causes qui totalisent les conditions requises pour exister. Dans un des écrits de Leibniz consacré à l'existence, on trouve cette illustration parfaite de l'usage *totalisant* des réquisits : « Il est nécessaire pour l'existence que soit présent l'agrégat de *tous* les réquisits. Un réquisit est ce sans quoi la chose ne peut pas être. L'agrégat de *tous* les réquisits est la cause *pleine* de la chose. Rien n'est sans raison. Car rien n'est sans l'agrégat de *tous* les réquisits. Dans les corps il n'y a pas de raison d'exister. On le montrerait facilement : même si, en effet, on devait régresser à l'infini, on ne ferait que multiplier les corps, mais on ne comprendrait pas la raison pour laquelle il en est ainsi plutôt qu'autrement. Pour un corps quelconque donné, l'agrégat de *tous* ses réquisits est en dehors des corps. L'agrégat de *tous* les réquisits d'un corps et l'agrégat de *tous* les réquisits d'un autre corps sont dans un seul et même Etre »<sup>350</sup> (op. cit., trad. TLM, p. 30, sous le titre : *Sur l'existence*, décembre 1676, -nous soulignons-). Ce court extrait totalise six fois la formulation : « *tous* les réquisits », comme si la perte d'un seul réquisit remettait en cause l'unicité de la personne. Leibniz superpose l'exigence « logique » de la complétude (voir

---

a pas de « quantum » d'existence, ni d'indice différentiateur, alors que ce n'est pas d'une *même* charge de perfection que s'inquiète la simple intelligence. Certes ce même droit à l'existence sera « déterminé selon la quantité d'essence ou de réalité, ou selon le degré de perfection que les possibles enveloppent : car la perfection n'est rien d'autre que la quantité d'essence ». Le conflit entre les possibles est en vérité présenté comme un conflit « idéal », puisque le discernement entre les droits égaux à l'existence, impossible du point de vue de la Puissance, devient réglable si l'on tient compte du 'quantum' conceptuel des perfections de chaque existentialisable, en coordination avec les autres existentialisables. Dans ces conditions, *le rôle coordonnateur général de la Sagesse devient un rôle ordinateur des comperfections* » (*Architectonique disjonctive...*, op. cit. p. 392).

<sup>350</sup> Citation du passage traduit ci-dessus : « Ad existentiam necesse est aggregatum omnium adesse requisitorum. Requisitum est id sine quo res esse non potest. Aggregatum omnium requisitorum est causa plena rei. Nihil est sine ratione. Quia nihil est sine aggregato omnium requisitorum. In corporibus non est ratio existendi. Ut facile demonstrari potest, nimirum etiam si infinitum regrediaris, multiplicabis tantum corpora ; rationem cur sic sit, potius quam aliter non intelliges. Aggregatum omnium requisitorum corporis cujuslibet dati, extra corpora est. Aggregatum omnium requisitorum unius corporis, et aggregatum omnium requisitorum alterius est in uno eodemque. » (OCC.039- *De existentia*, décembre 1676, AK VI, 3, N. 87, pp. 587-588).

Lexique : *Requisitum plenum, Ratio Plena, Causa Plena*) et l'exigence « métaphysique » de l'unité de l'être, mais la définition du réquisit comme « ce sans quoi la chose ne peut pas être » paraît purement formelle.

Le problème que pose une telle définition, c'est que « ce qui est requis » -la *condition* de l'exigence de l'existence- n'est pas l'être en acte ou *l'existence* elle-même, mais devrait être *ce qui fait être ou exister*. Et le problème est redoublé si l'on cherche la raison de ce qui fait être dans la série elle-même ou dans l'existence possible, l'existential ou *l'existential* pour ainsi dire. Louis Guillermit (in « *Puissance de Dieu et base de la monade selon Leibniz* », op. cit.) fait remarquer à ce sujet : « Il ne s'agit plus seulement de *ce qui est*, mais bien de ce qui, dans ce qui est, *fait être* ce qui est. » (p. 403). A proprement parler, il faut une « major ratio », une raison plus grande que la simple *conditio* ou que le simple *requisitum* pour « faire exister » l'existant futur. Cette raison est la marque de la plus grande « perfectio », c'est-à-dire le degré le plus grand de réalité ou la plus grande « quantité » d'essence. Mais l'innovation qui permet à Leibniz de penser la raison complète, pleine et suffisante de l'existence tient précisément dans le fait d'une « rupture » (L. Guillermit) avec la conception de la nature de l'unité qui fait l'être. Le concept de « monade » qui prépare son apparition durant cette phase de réflexion fait fond sur la distinction traditionnelle entre *unitas per accidentem* et *unitas per se*.<sup>351</sup> Mais l'emploi systématique du vocabulaire de « l'exigence », de l'effort, de la « tendance » indique l'adoption de la définition de la substance par la « force » (*vis*) et la « puissance » (*potentia*), et donc celle d'une unité « dynamique » des existences futures -des « futuribles » pour ainsi dire-. C'est ce qui permet de comprendre le rapport nouveau de la force originaire et de la force dérivée, de la substance et des accidents, du prédicat et de ses attributs, et même des vérités de raison « primitives » et des vérités de fait « dérivées », selon les formules du *Duplex philosophandi et veritatem inquirendi via est* de 1691 édité par Maria Predaval.<sup>352</sup> C'est dernière conception de l'unité qui inspire les

---

<sup>351</sup> En effet, pour *l'être-par-soi*, la condition d'existence est déjà nécessaire, tandis que pour *l'être-par-accident*, la condition d'existence n'est que *suffisante*, c'est-à-dire non encore « réalisée », de la même façon qu'on peut parler de « substantié » sans parler pour autant de « substance ». Concernant l'existence, nous nous demandons s'il ne faudrait pas introduire une telle distinction entre « l'existence » et « l'existentié ». A ce moment-là, le vocabulaire du « réquisit suffisant » pourrait à nouveau être utilisé pour définir les conditions ou les « exigences » du processus d'« existentification » ou réalisation de l'« existentié » dans un « existentié ». Cette réalisation correspondrait alors à l'usage de la *ratio* de l'Ens existentificans, ou mieux, à la Monade elle-même, comprise comme « réquisit » suffisant pour former l'« existentié ». Nous nous inspirons pour cette hypothèse du passage suivant de la lettre XXIV de Leibniz à Des Bosses datée du 5 février 1712 (OCC. 210) : « Les Monades ne sont pas des composants de ce qui a été ajouté, mais des réquisits, bien qu'on ne les requière pas par nécessité absolue ou métaphysique, mais par simple *exigence*. » (*L'être et la relation*, éd. Ch. Frémont, op. cit., p.161).

<sup>352</sup> « Veritates rationis quas criterium etiam pro veritatibus facti praebere diximus, aut sunt primitivae, aut derivatae. ~~nempe~~ Primitivae sunt identicae quae probationem rursus nec requirunt nec admittunt ~~aut sunt~~. Derivatae sunt quibus connexio praedicati cum subjecto non apparet ; immediate, sed medio interposito est ostendenda. Quod fit argumentis vel demonstratione, vel sola verisimilitudine nixis. / Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus ejusque ~~attributa et opera~~ praedicata. » / « Les vérités de raison dont nous disons qu'elles offrent également un critère pour les vérités de fait, sont soit primitives, soit dérivées. Les primitives sont identiques qui ne ~~sont~~ requièrent et n'admettent aucune preuve en retour. Les dérivées sont celles pour lesquelles la connexion du prédicat avec le sujet n'est pas manifeste ; elle doit être démontrée non pas immédiatement, par un intermédiaire interposé – ce qui se fait par des arguments enchaînés soit une démonstration, soit par la seule vraisemblance. / Rien n'est dans l'entendement qui ne fût auparavant dans les

premiers développements monadologiques. Mais un passage d'une lettre de Leibniz à Des Bosses conjugue la référence monadologique et le vocabulaire de « l'exigence de l'existence ». Nous trouvons ainsi –à la façon d'un hapax– une analyse de la « raison de l'exigence » en contexte monadologique : « Les Monades ne seront certes pas proprement en un lien absolu, pour cette raison qu'elles ne sont pas en vérité des composants, mais seulement des réquisits de la matière. (...) Si l'on décide que l'accident est ce qui *exige* d'exister dans la substance, je me demande bien comment on expliquera suffisamment sa *raison formelle*, d'où devrait apparaître *la raison de cette exigence*. Et sans doute une substance aussi *exige* une autre substance ; il faudrait expliquer ce qu'il y a de propre à cette *inhérence*, qui définit d'ordinaire la nature de l'accident ; pour moi, je reviendrai à cela, qu'il est la *modification* d'un autre sujet absolu. » (*Lettre XXVI de Leibniz à Des Bosses*, datée du 16 juin 1712, d'après l'édition de C. Frémont, op. cit., p.171). Dans cet extrait, Leibniz reprend la distinction la substance et ses modifications ou ses accidents, mais avec cette particularité que c'est l'accident lui-même qui « exige » d'exister, et dont on peut analyser, par l'inhérence, les « raisons » d'une telle exigence. Cela nous renseigne sur le fait que le modèle inhérentiel pourrait être utilisé pour comprendre et « rendre raison » du lien de dérivation entre la substance originaire et les autres substances dérivées, ou encore entre la substance et ses propres accidents. Nous pouvons également replacer cette réflexion dans le double contexte de la question de la substantialité du corps et du lien substantiel : c'est par une « exigence » des accidents du sujet absolu qui sont éminemment dans le sujet divin, que les « substantiés », ou les « existentiés » pourrions-nous dire, peuvent exister. Dans le cas de la présence réelle, c'est Dieu lui-même qui fonde ce lien « existentiel » des accidents ; mais pour les substances ordinaires, nous pouvons penser qu'il y a une forme de tendance interne qui rend raison des relations intrinsèques du sujet d'inhérence et que l'ensemble des modifications de la substance suit l'ordre du « système » ou de l'hypothèse de l'harmonie préétablie.

Mais, au cours de l'année 1689, Leibniz conçoit une application du principe de raison à l'existence à travers une série de néologismes, d'inventions métaphysiques sans précédent. La thématique générale correspond à une réflexion sur les raisons pour lesquelles pourquoi ces choses-ci existent plutôt que celles-là ou plutôt que d'autres (OCC.116- *De ratione cur haec existant potius quam alia*, mars-août 1689, AK VI, 4, N. 314, pp. 1634-1635). L'haecécité n'est pas formulée en termes d'espace (*situs*, point, centre, etc. comme le sera en partie la Monade dans les textes suivants), mais elle est formulée selon le mode « futur » de la *temporalité*. Nous connaissons les analyses de Heidegger sur ce mode privilégié de l'existant, sur l'ouverture de ce temps aux possibles et à la liberté. Mais la perspective leibnizienne n'est pas celle de la liberté, mais celle de la légitimité des raisons qui fondent la prétention de ces existentiels à être actuellement. Le temps –« ordre possible des existences » (OCC.154- *De rerum originatione radicali*, 23 novembre 1697, trad. Schrecker, in *Opuscules...* op. cit., p. 86)– définit le mode d'« être-au-monde » de l'existant futur. Or, par un néologisme admirable, et reconnu comme tel par de nombreux commentateurs,<sup>353</sup> Leibniz qualifie ce

---

sens, si ce n'est l'intellect lui-même ~~ses attributs et ses opérations~~ et ses prédicats. » (OCC.131- *Duplex philosophandi et veritatem inquirendi via est*, après le 19 juillet 1691).

<sup>353</sup> C'est en 2004 que parut « Le sera » le second volet de la série d'André Robinet consacrée au « Chemin du vieux moulin » et dans lequel se trouvent l'analyse et la traduction en français de notre passage (*"Le chemin du*

mode d'être futur de l'existant seulement possible, d'*existiturientia*.<sup>354</sup> Ce néologisme traduit pour l'*existant futur selon son essence possible*, une tension et une tendance en vue de sa réalisation, ou son actualisation. La raison, dans ce contexte, signifie la « prévalence » des essences à exister ; mais la raison se conçoit sous une modalité temporelle particulière : celle du futur, et non plus seulement du point de vue de l'enveloppement substantiel et monadique du passé dans l'état présent. L'être de l'essence possible, c'est son « sera existentiel », pour reprendre la formule d'André Robinet (2004, op. cit., p. 31) ou plutôt son « refrain » (*che sarà, sarà !*).

Dans cette série d'inventions conceptuelles du *De ratione cur...* (OCC.116, 1689), Leibniz théorise la « Dynamique de l'existence ». Il redéfinit la raison à partir de l'inclination qui permet l'actualisation des existants possibles. La formulation de la « raison prévalente » (FP52<sup>355</sup>) apparaît avec cette oeuvre en 1689 (OCC.116, 1689<sup>356</sup>) et prend en charge non

---

*vieux moulin*" ; [2] ; *Le sera : existiturientia* (G. W. Leibniz) - Paris : Vrin, 2004, pp. 30-32). En 2007, Christophe Bouton a repris, comme nous l'avons vu (p. 211), l'analyse de ce néologisme pour comprendre le rapport entre le temps et la liberté. Nous avons pu débattre du lien possible de cette conception avec celle de l'existence chez Wolff qui est définie comme « complément de la possibilité » et qui implique également une mise en relation du temps, de l'existence et de la liberté. Lors du dernier Congrès international de la SEL à San Sebastian (23 juin 2013), nous avons assisté à une communication d'Enrico Pasini sur la portée de cette « invention » leibnizienne. Sa contribution apportera à coup sûr un éclairage précieux sur la genèse de ce concept.

<sup>354</sup> La formation de ce néologisme est assez complexe. L'*existiturientia* est la forme substantivée d'un participe futur, *existiturus*, a, um qu'on traduit littéralement par "être sur le point d'exister", "être destiné à exister", ou "être disposé à exister" : ce qui nous donne trois nuances, à savoir l'existence sub specie temporis, l'existence sub specie necessitatis, et l'existence sub specie tendentiae. Etymologiquement "exister" est le composé de la préposition ex- et du fréquentatif de stare, "sistere" - c'est pourquoi en latin classique, on emploie la forme "exsistere", dont il n'y a pas de supin : or, Leibniz forme son néologisme sur le supin de sistere, statum - qui, lorsqu'il est en composition donne "stitum" (par apophonie) - ce qui donnerait donc pour ex-sisto : *existiturus* [c'est que nous traduisons par "être sur le point d'exister", etc.]. Leibniz transforme ce participe futur (qui, en soi, est déjà un néologisme, puisque "existis" n'a pas de supin) en une forme nominale - *existiturientia* - qui imite le mot "existentia". Cette genèse complexe explique en partie le caractère « intraduisible » de l'*existiturientia*. André Robinet utilise simplement un décalque français des formes latines : « existiturientie/existiturition » et l'adjectif « existiturient ». De notre côté, encore frappé par ces néologismes, nous avons essayé plusieurs traductions à l'occasion de notre travail de maîtrise en 2001-2002, aidé en cela par le travail bienveillant et attentif de notre directrice, Madame le Professeur Claudie Lavaud. Soulignant la « prévalence » et la « tendance » des essences à se réaliser en existence, nous avons joué avec la proximité de la terminaison d'existence en français avec celle du terme « tension », écrivant ainsi, pour traduire *existiturientia*, « l'existence » future, et pour *existituritio*, « l'existension » future. Cela rejoint la formule de Leibniz selon laquelle « l'essence tend à l'existence », ou qu'elle a une « prétention » à l'existence. Le « s » de tension peut d'ailleurs être gardé dans « prétension », comme le fait Christiane Frémont qui laisse l'ancienne orthographe de "prétension" dans son édition des *principes de la nature et de la grâce*, G.F pp.229 et 238, note 10. C'est dans ce texte d'ailleurs que Leibniz réaffirme de façon décisive que « tout possible [qui] tend à l'existence ». Il est à remarquer aussi que les 24 thèses *métaphysiques*, redécouvertes par Heidegger (voir le tome 2 de son *Nietzsche*, trad. P. Klossowski, 1971), emploient aussi ce néologisme de "EXISTITURIRE" (... omne possibile...) ; Michel Fichant traduit ce terme (voir *T.L.M.*, pp. 466-467) par « TOUT POSSIBLE EST UN EXISTANT FUTUR ». Nous avons voulu garder ainsi l'intention de Leibniz de créer un concept nouveau pour traduire l'idée d'un passage de l'essence à l'existence, du possible au réel, l'idée de cette "tension" ou "force" qui marque l'émergence de l'existence, le fait qu'il y ait quelque chose plutôt que rien. Mais ces néologismes ont le défaut de n'être compréhensibles qu'à l'écrit, et de ne pas « s'entendre » à l'oral, du moins pour « existence future ». La sagesse est donc de garder le terme latin, tant qu'un équivalent français n'a pas pu être trouvé ; ou de former la périphrase de « la tendance à exister d'un existant futur. »

<sup>355</sup> « Fundamento quod nihil quidem fit sine ratione praevalente, quae reddi potest cur hoc potius quam oppositum fiat. » (OCC.157- *Bey dem andern Artikel von der Verderbniss menschlicher Natur*, 1698 \*Hapax).

<sup>356</sup> Autres mentions : par exemple dans le *De contingetia*, OCC.120.

seulement l'haecécité (pourquoi cette chose existe plutôt que celle-là), mais encore le pourquoi de « l'être » plutôt que le « néant ». La prévalence indique le « plus d'intelligibilité » et le plus de « réalité » des raisons d'être par rapport aux raisons de ne pas être. Dans le combat de ces raisons,<sup>357</sup> c'est la raison du meilleur (ou la « meilleure raison » / « major ratio existendi ») qui prévaut. Mais la nouveauté du *De ratione cur...*, c'est l'identification de cette prévalence des raisons à l'« Existiturientia Essentiarum », c'est-à-dire à la composition des forces prévalentes qui font parvenir les essences possibles à l'existence actuelle. La raison prévalente de l'existentiable est le maximum de raisons suffisantes d'être compossible : « Cette raison qui fait que ces choses existent plutôt que d'autres, fait aussi que quelque chose existe plutôt que rien : car si l'on donne la raison pour laquelle ces choses existent, on donnera aussi la raison pour laquelle quelques choses existent. Cette raison, c'est la prévalence des raisons d'exister sur les raisons de ne pas exister, ou bien, pour ainsi dire, l'Existiturience des Essences, de sorte qu'existeront celles qui n'en ont pas été empêchées. Et, en effet, si rien ne tendait à l'existence, il n'y aurait aucune raison d'exister. En outre, on ne peut donner la raison pour laquelle un seul possible tend à exister à la place d'un autre. Si l'on pose l'existiturience de toutes choses, il s'ensuit l'existence de quelques choses, mais, de fait, comme toutes les choses ne peuvent pas coexister, il s'ensuit l'existence de celles pour lesquelles le plus de choses possibles coexistent. » (OCC.116- *De ratione cur...* op. cit., - nous soulignons-).<sup>358</sup>

Mais pour rendre totalement raison de l'existant futur, ou pour trouver sa raison suffisante et pleine d'exister en acte, « l'existentiable » doit être reconduit à sa source, à « l'Ens existentificans », c'est-à-dire Dieu, qui est le seul à pouvoir mener le processus d'*Existituritio*, c'est-à-dire de réalisation actuelle de « l'existentiable » futur. L'entendement divin est source des essences, c'est-à-dire des vérités éternelles et des possibles, et la volonté divine est principe des existences, c'est-à-dire des vérités contingentes. De plus, les différents essais sur les preuves de l'existence de Dieu par l'usage du principe de raison, supposent

---

<sup>357</sup> C'est ce que Leibniz nomme, au paragraphe 201 des *Essais de Théodicée*, le « conflit des raisons » : « ...On peut dire que si nous pouvions entendre la structure et l'économie de l'univers, nous trouverions qu'il est fait et gouverné comme les plus sages et les plus vertueux le pourraient souhaiter, Dieu ne pouvant manquer de faire ainsi. Cependant cette nécessité n'est que morale : et j'avoue que si Dieu était nécessité par une nécessité métaphysique à produire ce qu'il fait, il produirait tous les possibles ou rien (...). Mais comme tous les possibles ne sont pas compatibles entre eux dans une même suite d'univers, c'est pour cela même que tous les possibles ne sauraient être produits, et qu'on doit dire que Dieu n'est point nécessité, métaphysiquement parlant, à la création de ce monde. L'on peut dire qu'aussitôt que Dieu a décerné de créer quelque chose, il y a un *combat* entre tous les possibles, tous *prétendants* à l'existence ; et que ceux qui joints ensemble produisent le plus de réalité, le plus de perfection, le plus *d'intelligibilité* l'emportent. Il est vrai que tout ce combat ne peut être qu'idéal, c'est-à-dire il ne peut être qu'un conflit de raisons dans l'entendement le plus parfait, qui ne peut manquer d'agir de la manière la plus parfaite, et par conséquent de choisir le meilleur. Cependant Dieu est obligé, par une nécessité morale, à faire les choses en sorte qu'il ne puisse rien de mieux : autrement, non seulement d'autres auraient sujet de critiquer ce qu'il fait, mais qui plus est, il ne serait pas content lui-même de son ouvrage, il s'en reprocherait l'imperfection ; ce qui est contre la souveraine félicité de la nature divine. Ce sentiment continuel de sa propre faute ou imperfection lui serait une source inévitable de chagrins. » (OCC.198- *Essais de Théodicée*, GP VI, p. 236, -nous soulignons-).

<sup>358</sup> Citation du passage traduit ci-dessus : « Quae ratio facit ut haec existant potius quam alia, facit etiam ut potius aliquid existat quam nihil: Nam si ratio reddatur cur haec existant, reddita etiam erit cur aliqua existant. Haec ratio est in praevalentia rationum ad existendum, prae rationibus ad non existendum seu ut verbo dicam in Existiturientia Essentiarum, ita ut existitura sint quae non impediuntur. Neque enim si nihil existiturer ratio esset existendi. Jam porro ratio reddi non potest, cur unum possibile pro alio sit existituriens. (...) »

toujours de trouver une raison de la contingence « en dehors » de la série des choses contingentes, « *a parte rei* », c'est-à-dire à part des choses contingentes. Au tournant de l'année 1688/1689, Leibniz formule pour la première fois le « principe de la raison à rendre », et cela coïncide avec la recherche systématique de l'*Origo* des vérités contingentes, c'est-à-dire de la « *Radix contingentiae* ». <sup>359</sup> Le *De ratione cur haec...* achève ce mouvement de « remontée » à la source (*fons*) de l'existence en définissant une « force » (*vis*) capable de réaliser les virtualités des « existentiabiles ». La raison prévalente accomplit alors une dernière transformation et se fait « *radix existens existituritionis essentialium* » : « Il faut qu'il y ait une racine existante de l'existiturition des essences, *a parte rei* ; sans quoi il n'y aurait absolument rien, sinon une fiction de l'esprit, et, comme rien ne sort de rien, il y aurait alors un Rien perpétuel et nécessaire. Donc cette racine ne peut pas être autre chose que l'Être nécessaire, le fondement de essences, la source des Existences, c'est-à-dire Dieu, Celui qui agit à la perfection parce que toute chose est à la fois en lui et de lui ; agissant jusqu'à un certain point volontairement, mais cependant d'une manière déterminée, en vue du meilleur ; il choisit donc cela qu'il postule avoir une plus grande perfection dans le concours des existiturients, concours qui, par soi, est réel et a de l'effet grâce à la sagesse et à la puissance de la cause première, capable de donner lieu et de fournir de la force à la raison suprême.

Ce ne peut être en effet qu'en Dieu et par Dieu que les Essences se frayent un chemin pour exister, de telle sorte que c'est en Dieu que sont la réalité des essences, c'est-à-dire des vérités éternelles, et la production des existences, c'est-à-dire des vérités contingentes » (ibid. trad. A.L.)<sup>360</sup>.

Cette preuve de l'existence d'un Dieu *fundus essentialium* et *fons existentiarum* reprend des arguments déjà présents dans l'œuvre, mais mis ici dans une disposition nouvelle, en raison de la présence de « l'existiturience », des « existiturients » et du processus d'« existiturition ». La conclusion du raisonnement reprend la dichotomie entre « la réalité des essences » associées aux vérités éternelles, et la « production des existences », associées aux vérités contingentes, et introduit une condition réaffirmée : rapporter ces deux vérités séparées à leur origine, à leur source, à leur « fonds », c'est-à-dire à un Être nécessaire en dehors de la série qui « est » la réalité des vérités éternelles par la « région » idéale de son Entendement, et « fait être » en tant qu'*existentificans*, ou principe de *existituritio*, les « existentiabiles » qui ont les meilleures raisons « compossibles » d'exister.

Ces deux « preuves » de l'existence de Dieu par la considération des essences et par la considération de la création ou « production » des existants futurs (peut-être par

<sup>359</sup> Voir : OCC.113- *De arte characteristic ad perficiendas scientias ratione nitentes* (Été 1688 ?) et OCC.122- Première version. *Radix contingentiae est infinitum in rationibus* (in *Origo veritatum contingentium*, été 1689).

<sup>360</sup> Citation du passage traduit ci-dessus : « Caeterum existituritionis essentialium oportet esse radicem existentem, a parte rei; alioqui nihil prorsus erit in Essentialibus nisi animi figmentum, et cum ex nihilo nil sequatur erit perpetuum et necessarium Nihil. Haec autem radix non potest alia esse quam Ens necessarium, fundus essentialium, fons Existentiarum, id est Deus, agens perfectissime, quia omnia in ipso et ex ipso; adeoque voluntarie, sed tamen ad id quod optimum est determinate; eligit ergo id ipsum quod postulat major perfectio in concursu existiturientium, qui ipse concursus per hoc ipsum, quod talis primae causae sapientia et potentia est, ut locum det vimque praestet summae rationi, realis est et effectum habet.

Neque enim nisi in Deo et per Deum Essentialia sibi viam faciunt ad existendum, ita ut in Deo sit realitas essentialium, seu aeternarum veritatum, et productio existentiarum, seu contingentium veritatum. » (OCC.116- *De ratione cur haec existant potius quam alia*, entre mars et août 1689, AK VI, 4, N. 314, pp. 1634-1635).

« émanation » ou par « fulguration » quand il s'agit des substances intelligentes) relèvent toutes les deux du « principe de raison », la considération du *possible* étant le dénominateur commun de ces deux preuves. Si l'existence des substances finies dérive de l'existence de l'Être absolument nécessaire parfait et infini, alors l'existence correspond en partie à la définition Wolffienne de l'existence comme « complément de la possibilité », dans la mesure où l'existence finie est le complément de la dérivation de la force des « existentiabiles », et dans la mesure où l'existence infinie est la coïncidence parfaite de l'essence possible et de l'existence en acte. La complémentarité est comprise par le jeu des forces de dérivations et des remontées analogiques vers la source originare. Mais la raison de l'haecécité de cette existence plutôt que cette autre, se trouve, au-delà du critère de coexistence du temps et de l'espace, dans la force ou la tendance des possibles à parvenir à l'existence avec le concours de Dieu, condition suffisante de « l'existiturition ».

Pour interpréter le passage de la puissance au sujet, Martine de Gaudemar analyse cette « force » (*vis*) qui donne une raison à la prétention des existentiabiles à l'existence : « Leibniz parle de *vis* et emploie de multiples expressions qui, comme *l'exigentia* ou la *praetensio*, évoquent la revendication de sujets. Invoquer la métaphoricité de telles expressions n'est pas suffisant pour lever la difficulté ; les langages sont chez Leibniz traductibles les uns dans les autres, même si quelque chose de l'exactitude ou de la richesse de la représentation se perd dans une telle opération. Nous devons donc tenter de traduire ces expressions pour tenter de comprendre la nature de la *vis ad existentiam*. Tentons la traduction suivante : il n'y a de possible au sens fort d'existentiable qu'eu égard à une création possible du monde possible dans lequel est compris l'existentiable en question. La *vis ad existentiam* peut être comprise comme l'existentiabilité elle-même, liée à la prise en considération de Dieu » (Martine de Gaudemar, *De la puissance au sujet*, Vrin, 1994, p.46).

Là où Aristote définit « l'être-en-puissance », <sup>361</sup> Leibniz définit « l'existentiabilité » ; pourtant tous deux définissent la même « dynamique » de l'existence. Pour Aristote, il ne s'agit pas encore « d'existence » à proprement parler, mais « d'action de la substance » ou d'*entéléchie*. Des trois *Attributs* divins, la Puissance est effectivement le plus « primordial » dans « l'existiturition ». Elle est, en effet, la « Source » et l'origine de toutes les autres, la Création elle-même, le *Fiat* que l'on retrouve dans le *Deus existentificans* (OCC. 174- *Ratio est in natura*). *Faire être* se dit donc de deux façons différentes :

---

<sup>361</sup> Martine de Gaudemar analyse le rapport de Leibniz à Aristote en ces termes : « La force, ou la puissance au sens aristotélicien du terme, de ces possibles n'est alors que la valeur objective pour l'existence, au regard d'un Dieu qui pèse les mérites respectifs des divers univers possibles. Ils n'ont aucune force réelle pour se diriger vers l'existence, ils ne peuvent ni prétendre, ni exiger, n'étant pas encore créés. Ils ne *peuvent* rien par eux-mêmes. La force qu'ils ont pour le regard de Dieu est celle qu'il leur prête dans son entendement, elle est - tant qu'il n'y a pas de décision créatrice - le simple écho de la puissance de Dieu, exprimé dans son acte d'intelligence. / La puissance, toujours agissante, faisant un sujet ou un être spontané, la *vis* prêtée aux possibles est celle même de Dieu pensant les possibles, elle n'est pas différente de la *cogitabilitas* réelle de ces notions, dans la mesure où la pensée pense le pensable. Or, on sait que la réalité de ces possibles, soit leur *cogitabilitas*, tient à la nature de Dieu lui-même, qui fonde le *réel* de la possibilité. Elle doit être rapportée à la nature même de Dieu, qu'il ne crée pas. Et si l'on s'autorise à séparer en Dieu l'acte de sa volonté et l'acte de l'entendement, on doit savoir pourtant qu'ils sont tous deux fondés dans sa *puissance* comme sujet commun » (M. de Gaudemar, op. cit., p.47).

- La première insiste sur l'extériorité de la « cause » : « (4) Il y a donc une cause pour laquelle l'existence prévaut sur la non-existence, autrement dit l'Être nécessaire est EXISTENTIFIANT. (5) Mais cette cause qui fait que quelque chose existe, ou que la possibilité exige l'existence, fait aussi que tout possible a une tendance à l'existence, puisqu'on ne peut trouver généralement parlant une raison de restreindre cette tendance à certains possibles » (OCC. 174- *Ratio est in natura...*, TLM, op. cit., pp. 466-467).

- La seconde insiste sur la Puissance elle-même, l'acte de création : « 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'ils les laissent 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. » (OCC.198- *Essais de Théodicée*, I, § 52, p.132). Et le *Fiat* du choix du meilleur n'est pas seulement sage, il est encore bon : « Il est conforme à la raison d'*admettre* que, de même que le mot *Fiat* a laissé après lui un certain effet, à savoir une chose même qui dure, de même le mot non moins mirifique de *bénédiction* a imprimé aux choses la *tendance* féconde à produire leurs actes, à opérer, tendance de laquelle l'opération découle, si rien ne fait obstacle. » (*De ipsa natura*, Schrecker, § 8, *Opuscules*, op. cit., p. 100). Il ne manque à cette création que le terme d'Amour, pour réunir tous les attributs divins dans cette raison créatrice : peut-être faut-il le trouver dans la tendance à l'existence elle-même analogue de la volonté décrétoire divine, origine du choix du meilleur ?

### II.3.3. La mise en place d'une « architectonique » des principes (à partir de la *Division de la Philosophie* de 1695-1696).

Dans cette dernière étape, nous considérerons la structuration des principes de science et de philosophie autour du « principe de raison ». Autant les années précédentes marquaient la domination de la version logique du principe de raison sous la forme de « l'inesse », autant depuis 1688/1689, et la constitution d'un principe de la raison à rendre autonome, nous assistons à l'émergence de nouveaux usages du « principe de raison », compris comme « principe de la sagesse divine », et même nommé une fois « principe de la cause finale » (DP24, \*Hapax<sup>362</sup>). Cette dernière dénomination est emblématique à deux titres au moins : d'abord, c'est la seule à joindre « cause » et « principe », et cela concerne la « cause finale » qui est un des sens possibles du terme Raison chez Leibniz, ce qui revient donc à dire que le principe de la cause finale est un principe de la raison ; ensuite, parce que l'usage des causes finales était exclus de la physique par Descartes et que Leibniz s'appuie sur lui, à l'instar

---

<sup>362</sup> « Je tiens même que la consideration du bien, ou de la cause finale, quoiqu'il y ait quelque chose de moral, est encor utilement employée dans les explications des choses naturelles, puisque l'auteur de la nature agit par le principe de l'ordre et de la perfection, et avec une sagesse à laquelle rien ne se peut adjouter, et j'ay montré ailleurs dans l'exemple de la loy generale du rayonnement de la lumiere, comment le principe de la cause finale suffit souvent pour découvrir les secrets de la nature, en attendant la cause efficiente prochaine qui est plus difficile à découvrir. » (OCC.145- *Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'ame avec le corps*, juin-juillet 1695, -nous soulignons-).

d'une tradition qu'il fait remonter au passage du *Phédon* de Platon où Socrate rejette les causes mécaniques d'Anaxagore pour leur substituer de véritables « causes ou raisons », dont la Sagesse divine est la raison dernière. Or, ce que nous pourrions nommer la version « finaliste » du principe de raison constitue une étape déterminante dans l'élaboration d'une nouvelle division des sciences et de la philosophie. Notre hypothèse est que le principe de la raison (à rendre) occupe le centre de ce système, y compris dans l'élaboration de la dynamique, du système de l'harmonie ou de la concomitance préétablie et de la monadologie en germe. Mais pour avoir une telle extension, le principe de raison doit se muer en principe de la nature et de la Grâce, hiérarchisant le règne des causes efficientes dans la mécanique naturelle et le règne des causes finales dans la liberté des créatures morales capables de recevoir un don de Grâce venant d'un Monarque ou d'un Prince régissant la « Cité des esprits ». Dans une lettre datée du 8 avril 1692 adressée à Bossuet (OCC.140), Leibniz donne enfin le nom de ce principe étendu à tout ce qui relève « de l'Harmonie, de la Géométrie, de la Métaphysique, et pour parler ainsi, de la morale », à savoir: « la Sagesse architectonique ». <sup>363</sup> Derrière cette sagesse, nous reconnaissons la présence de la sagesse divine. Mais Leibniz utilise également cette qualification d'*architectonique* à propos des « principes architectoniques » qui sont principalement « le principe de finalité » lui-même, le principe « d'identité des indiscernables » et le « principe de continuité ». François Duchesneau (in *Leibniz et la méthode de la science*, 1994, p. 260) précise que cette liste des « principes architectoniques » n'est pas exhaustive, étant donné toutes les « variantes possibles de la raison suffisante », et que certains y ajoutent d'ailleurs « le principe de *l'optimum* » ou encore « le principe de l'économie des moyens ». Ces principes concernent alors essentiellement les sciences de la nature <sup>364</sup> et du vivant. Quand ils sont appliqués en particulier aux organismes, il

---

<sup>363</sup> « Les machines de la nature sont machines partout, quelques petites parties qu'on y prenne, ou, plustost, la moindre partie est un monde infini à son tour, et qui exprime même à sa façon, tout ce qu'il y a dans le reste de l'univers. Cela passe nostre imagination ; cependant on sait que cela doit estre. Et toute cette variété infiniment infinie est animée dans toutes ses parties par une *Sagesse Architectonique* plus qu'infinie. On peut dire qu'il y a de l'Harmonie, de la Géométrie, de la Métaphysique, et pour parler ainsi, de la morale partout. Et ce qui est surprenant, à prendre les choses dans un sens, chaque substance agit spontanément, comme independante de toutes les autres creatures, bien que, dans un autre sens, toutes les autres l'obligent à s'accommoder avec elles. De sorte qu'on peut dire que toute la nature est pleine de miracles, mais de miracles de raison, et qui deviennent miracles à force d'estre raisonnables, d'une maniere qui nous étonne. Car les raisons s'y poussent à un progrès infini, où nostre esprit, bien qu'il voye que cela se doit, ne peut suivre par sa comprehension. Autresfois, on admiroit la nature sans y rien entendre, et on trouvoit cela beau. Dernierement on a commencé à la croire si aisée, que cela est allé à un mépris, et jusqu'à nourrir la fainéantise de quelques nouveaux philosophes, qui s'imaginèrent d'en savoir déjà assés. Mais le veritable temperament est d'admirer la nature avec connoissance, et d'y reconnoistre, que plus on y avance, plus on decouvre du merueilleux, et que la grandeur et la beauté des raisons mêmes, est ce qu'il y a de plus étonnant et de moins comprehensible à la nostre. » (*Lettre de Leibniz à Bossuet*, datée du 8 Avril 1692 (OCC.140-AK II, 2, N.145, p. 516, -nous soulignons-).

<sup>364</sup> Leibniz donne un exemple étonnant dans les *Nouveaux Essais* : la Magnétologie ! Voici le passage : « [Théophile :] Je demeure d'accord que la Physique entiere ne sera jamais une science parfaite parmy nous, mais nous ne laisserons pas de pouvoir avoir quelque science physique, et même nous en avons déjà des echantillons. Par exemple la Magnetologie peut passer pour une telle science, car faisant peu de suppositions fondées dans l'expérience, nous en pouvons demonstrier par une consequence certaine quantité de phenomenes qui arrivent effectivement comme nous voyons que la raison le porte. Nous ne devons pas esperer de rendre raison de toutes les experiences, comme même les Geometres n'ont pas encor prouvé tous leurs Axiomes; mais de même qu'ils se sont contentés de deduire un grand nombre de Theoremes d'un petit nombre de principes de la raison, c'est assés aussi que les Physiciens par le moyen de quelques principes d'expérience rendent raison

les appelle le « principe général de la détermination rationnelle », <sup>365</sup> à l'imitation du « *principium generale* » (DP19) qui désigne le principe de raison lui-même.

Mais nous devons ajouter à ces principes architectoniques des sciences physiques les principes architectoniques des sciences métaphysiques et logiques : le principe de l'existence, de la contingence, de la perfection, de la vérité ou du raisonnement. Tous ces principes forment une unité et, par leur variété, donne une valeur « harmonique » aux raisons qui font passer l'esprit de la considération du règne de la nature à celui de la Grâce, de la considération des causes « efficaces » à celle des causes « finales ». Pour reprendre une formule de François Duchesneau, la question qui importe pour appréhender la science leibnizienne est « celle du rôle régulateur et architectonique du principe de raison suffisante en ses incarnations méthodologiques principales pour une science définie selon les formes canoniques de l'analyse et de la synthèse conjuguées et opérant par projection et validation d'hypothèses » (op. cit., ibid). C'est ce rôle régulateur et architectonique du « principe de raison » dans les sciences que nous allons essayer d'envisager dans l'ensemble du système, ou du moins dans ce que Leibniz nomme le « corps de sa philosophie », en particulier, à partir de l'organisation proposée dans l'opuscule intitulé « *Division de la philosophie* ».

Commençons tout d'abord par les principes architectoniques des sciences. Dès le rétablissement des formes substantielles, l'emploi d'un pur mécanisme a été rejeté par Leibniz au profit de l'emploi des causes finales. On trouve ainsi, parmi ses publications scientifiques, un « *principe unique d'optique, de catoptrique et de dioptrique* » (*Unicum opticae, catoptricae et dioptricae principium*, in *Acta Eruditorum*, juin 1682), à l'exemple du déplacement en ligne droite des rayons lumineux, qui suggère ainsi que l'optique suivrait un principe finaliste du type : « un rayon lumineux suivra toujours la voie la plus simple, la plus déterminée », c'est-à-dire la voie « optimale ». De telles règles sont en rupture avec l'approche cartésienne qui formule les mêmes règles de Dioptrique en partant des seules grandeurs perçues à travers le contact sensible, à la façon d'un bâton d'aveugle. Cette logique du contact et des réactions mécaniques, réduisant la fonction à l'organe -la vue à l'organe visuel défini par le sens du toucher ou du mouvement de contact- est abandonnée progressivement par Leibniz au fur et à mesure que les principes de la dynamique se mettent en place. Nous avons vu le rôle joué par le « principe d'équipollence de la cause pleine et de

---

de quantité de phénomènes et peuvent même les prévoir dans la pratique. » (OCC.182-*Nouveaux Essais sur l'entendement humain* Livre IV, chapitre XII, *Des Moyens d'augmenter nos Connoissances*, GP V, p. 435).

<sup>365</sup> « La conciliation métaphysique des causes finales et des causes efficaces assure l'intégrale réciprocité de détermination entre organe et fonction. Mais l'analyse téléologique du vivant requiert un principe général de détermination rationnelle, comme c'est le cas dans l'application de l'analyse *de maximis et minimis* [= *de formis optimis*] ; il faut donc nécessairement associer la caractérisation fonctionnelle et la présentation d'une série de phénomènes mécaniques équivalente au processus. Lorsque le concept de force vient articuler l'explication rationnelle des phénomènes, Leibniz se donne un schéma d'interprétation métaphysique de l'organisme et de son activité en concevant l'organisation comme la persistance de l'expression phénoménale d'une âme [ou entéléchie] dans la combinaison ordonnée des virtualités dynamiques comprises sous la structure organique. D'où l'idée d'une unité fonctionnelle de l'organisme derrière le théâtre mécanique des phénomènes caractérisant l'organisme, machine de la nature. D'où également le recours à une thèse de la préformation pour ce qui est de la « forme » active déroulant les effets impliqués dans les dispositifs mécaniques de la nature vivante. Par ce biais, la notion de monade intervient pour fonder l'ordre sous-jacent aux rapports organiques en même temps qu'elle représente le fondement substantiel de l'efficace qui déploie les mécanismes suivant les processus physiologiques à produire. » (François Duchesneau, *La physiologie des Lumières*, 1982, p. 99, -nous soulignons-).

l'effet entier » dans l'introduction de « principes métaphysiques » dans la physique. Mais Leibniz va encore plus loin en généralisant l'emploi des principes architectoniques pour établir les lois de la nature. En ce sens, le *Tentamen anagogicum* (1697) marque le point de départ d'une nouvelle méthode. Il s'agit en effet d'y utiliser la méthode « anagogique » dans la recherche des causes ». Au sens biblique, le sens anagogique est celui qui élève à la dimension spirituelle ou mystique d'un texte. Dans le contexte scientifique, cette méthode garde un caractère « religieux », dans la mesure où elle conduit aux causes les plus élevées et aux principes qui relèvent de l'harmonie générale, de la sagesse architectonique divine ou au grand principe de la perfection. Il va donc jusqu'à donner une « intelligence » à cette cause qui agit selon une intention ou une fin, comme le montre l'incipit : « Ce qui mène à la suprême cause est appelé *Anagogique* chez les Philosophes aussi bien que chez les Theologiens. On commence donc à monstrier icy, qu'on ne sçauroit rendre raison des lois de la nature qu'en supposant une cause intelligente. (...) J'ay marqué en plusieurs occasions que la dernière résolution des Loix de la Nature nous mène à des principes plus sublimes de l'ordre et de la perfection, qui marquent que l'univers est l'effect d'une puissance intelligente universelle. Cette connoissance est le fruit principal de nos recherches, comme les anciens ont déjà jugé, et sans parler de Pythagore et de Platon, qui s'y attachoient principalement, Aristote même tendoit par ses ouvrages, et particulièrement dans ses *Metaphysiques* à démonstrer un premier moteur. »<sup>366</sup> (OCC.152- *Tentamen anagogicum. Essay Anagogique dans la recherche des causes*, 1697, GP VII, pp. 270-271). Avant d'arriver à Dieu, Leibniz précise bien qu'il faut mener une résolution, c'est-à-dire une analyse, dans laquelle la considération des causes mécaniques n'est pas exclue ; c'est simplement le terme de l'analyse qui doit se rapporter à une puissance intelligente dans son action causale.

Nous avons vu que Leibniz a formulé ce principe de finalité sous la dénomination de « principe de la cause finale ». Mais le *Tentamen* évoque d'autres pistes. Le principe d'harmonie dont parle Leibniz dans sa correspondance avec Malebranche est exposé ici comme un « principe de perfection, c'est-à-dire d'achèvement dans la détermination, puisque selon la méthode *de maximis*, on cherche les infinitésimaux par de fines déterminations ou même des « demi-déterminations ». Une fois ces déterminations identifiées, les lois de la nature peuvent s'accomplir selon les lois du meilleur ou selon les principes de la perfection ou de l'optimum. C'est à cette même conclusion que Leibniz est conduit à propos de la loi de continuité : « Une des plus considérables que je crois avoir introduit le premier dans la Physique est la loy de la continuité, dont j'ay parlé il y a plusieurs années dans les *Nouvelles de la Rep. des Lettres*, où j'ay montré par des exemples comment elle sert de pierre de touche des dogmes. Cependant elle sert non seulement d'examen, mais encor d'un tres fecond

---

<sup>366</sup> Leibniz donne quelques échantillons des lois de la nature où ce principe de finalité peut être utilisé : « Ou l'on monstre aussi que dans la recherche des finales il y a des cas où il faut avoir egard au plus simple ou plus déterminé, sans distinguer si c'est le plus grand ou le plus petit. Que la même chose s'observe aussi dans le calcul des differences, que la loi generale de la direction du rayon tirée des finales en donne un bel exemple, sans distinguer si c'est reflexion ou refraction, et si la surface est courbe ou si c'est un plan. On en tire quelques nouveaux theoremes generaux qui conviennent egalement à la refraction et à la reflexion. Que l'Analyse des Loix de la nature, et la recherche des causes nous mène à Dieu, ou l'on monstre comment dans la voye des finales comme dans le calcul differences on ne regarde pas seulement au plus grand ou au plus petit, mais generalement au plus déterminé ou au plus simple... »

principe d'invention, comme j'ay dessein de monstrier un jour. Mais j'ay trouvé encor d'autres Loix de la nature tres belles et tres etendues, et cependant fort differentes de celles qu'on a coustume d'employer et tousjours dependantes des Principes architectoniques. Et rien ne me paroist plus efficace, pour prouver et admirer la souveraine sagesse de l'auteur des choses dans leurs principes mêmes. » (op. cit., p. 278sq. -nous soulignons-). Nous voyons, par cette réflexion finale, que c'est bien « dans les principes des choses » que l'on peut trouver la sagesse divine elle-même.

Mais Leibniz explicite à la fin du *Tentamen* le lien entre le principe de détermination et le principe architectonique : contrairement aux principes géométriques qui nécessitent, les « raisons architectoniques » ne font que « déterminer », c'est-à-dire incliner dans l'ordre de l'action ou du mouvement, et s'approcher des rapports exacts qui structurent l'infini. Les lois de la nature sont des lois certaines, mais dont les principes ne nous sont connus que de façon partielle. C'est pourquoi le spectacle des phénomènes naturels nous étonne tant ; ils sont comme des miracles perpétuels quand on ne les connaît pas, et comme des « miracles de raison » -selon la formule de la lettre à Bossuet- quand on les regarde avec le désir de les connaître. Ainsi, plus on avance dans la science de la nature, plus nos lois naturelles sont rendues raisonnables ou rationnelles, plus elles constituent une forme de miracle, puisqu'elles dépassent en variété et en beauté tout ce que nous pouvions imaginer. A la façon de la formule de Bacon, moins nous approfondissons les sciences de la nature, plus nous nous éloignons des raisons divines ; mais plus nous approfondissons la variété des lois naturelles, plus nous sommes conduits aux « raisons architectoniques » qui manifestent l'auteur de la nature. C'est pourquoi la géométrie seule ne suffit pas à donner une science. Les principes « architectoniques » introduisent une simple « nécessité de choix » qui manifeste les décrets de la volonté divine : « Ce principe de la nature d'agir par les voyes les plus déterminées que nous venons d'employer, n'est qu'architectonique en effect, cependant elle ne manque jamais de l'observer. Supposons le cas que la nature fut obligée generalement de construire un triangle, et que pour cet effect la seule peripherie ou somme de costés fut donnée et rien de plus, elle construirait un triangle equilateral. On voit par cet exemple la difference qu'il y a entre les determinations Architectoniques et les Geometriques. Les determinations Geometriques importent une necessité absolue, dont le contraire implique contradiction, mais les Architectoniques n'importent qu'une necessité de choix, dont le contraire importe imperfection. A peu pres comme on dit dans la jurisprudence, *quae contra bonos mores sunt, ea nec facere nos posse credendum est*. Et comme il y a même dans le calcul d'Algebre ce que j'appelle la Loy de la justice, qui aide beaucoup à trouver les bonnes voyes. Si la nature estoit brute, pour ainsi dire, c'est à dire purement materielle ou Geometrique, le cas susdit seroit impossible, et à moins que d'avoir quelque chose de plus determinant que la seule peripherie, elle ne produiroit point de triangle; mais puisqu'elle est gouvernée Architectoniquement, des demy-determinations geometriques luy suffisent pour achever son ouvrage, autrement elle auroit esté arrestée le plus souvent. Et c'est ce qui est veritable particulierement à l'egard des loix de la nature. Quelqu'un niera peut estre ce que j'ay avancé déjà cy dessus à l'egard de ces loix qui gouvernent le mouvement, et croira qu'il y en a demonstration tout à fait geometrique, mais je me reserve de faire voir le contraire dans un autre discours, et de monstrier qu'on ne les

sçauroit dériver de leur sources qu'en supposant des raisons architectoniques. » (op. cit., ibid., -nous soulignons-).

Comme le déclare François Duchesneau à propos de ce passage, « Leibniz postule : 1) que la nature est architectonique, donc gouvernée par des déterminations architectoniques ; 2) que les déterminations géométriques ne sont que des «demi-déterminations », qui ne suffisent pas à rendre compte de l'ordre des phénomènes. À supposer que tous les phénomènes de la nature s'engendrent *more geometrico*, la voie directe de la causalité efficiente ne nous est pas accessible a priori. Il nous serait donc impossible de nous expliquer de cette façon l'ensemble des phénomènes naturels, car ceux-ci relèvent d'un ordre impliquant l'analyse à l'infini des réalités concrètes. Si la supposition d'une déduction géométrico-mécanique des phénomènes est admissible pour des raisons d'intelligibilité, la correspondance entre cette *ratio intelligendi* relative à nos moyens de connaissance et la *ratio essendi* inhérente à l'ordre métaphysique des substances ne peut être soutenue que comme hypothèse générale. De ce point de vue, le rôle de la raison suffisante impliqué dans le recours à la méthode *de formis optimis* est double : 1) d'une part, les principes architectoniques et téléologiques de l'ordre général peuvent servir de critères de comparaison entre diverses théories explicatives concurrentes, comme c'est apparemment le cas dans la confrontation des mécaniques cartésienne et leibnizienne ou dans celle des diverses théories dioptriques et catoptriques ; 2) le second rôle de la raison suffisante finale est d'être un facteur d'invention théorique, d'anticiper sur la corrélation des phénomènes dont il s'agirait de fournir la loi d'engendrement présumé. » (*Leibniz et la méthode de la science*, 1994, p. 267, et *Le principe de finalité et la science leibnizienne* », 1996, p. 391).

La période que nous étudions témoigne ainsi du rôle régulateur et architectonique du « principe de raison ». C'est dans l'architectonique générale des principes que son importance se manifeste. Ainsi, dans la *Division de la Philosophie*, Leibniz place au cœur de la *philosophia theoretica* et des principes de la vérité, le « principe de contradiction » et le « principe de la raison à rendre. C'est une des premières fois que le « principe de raison » se laisse identifier à un principe de philosophie. Cela vient peut-être du choix de la définition du terme « philosophie » qui est donnée dans ce texte : « Philosophia est complexus Doctrinarum universalium » / « La philosophie est le complexe des Doctrines universelles ». Le principe de raison serait un principe philosophique en tant qu'il réalise une partie de la mise en ordre des doctrines universelles. Mais l'importance du principe de raison et du principe de contradiction se mesure surtout aux domaines que ces principes gouvernent. Dans la *Philosophia theoretica* où se trouvent les « principes des vérités », dont le « principe de raison à rendre », Leibniz divise la philosophie théorique logique en doctrine des qualités ou des formes et doctrines des quantités ou des grandeurs : le principe de raison s'applique dans le domaine exclusif des qualités. Mais la Géométrie qui utilise à la fois le principe de congruence et de similitude, et la Phoronomie qui utilise le principe de convenance pour la « doctrine de l'Action, c'est-à-dire la Dynamique », relèvent toutes deux du principe de raison également, dans la mesure où, dans son exposé des deux grands principes des vérités, Leibniz fait explicitement dépendre les congruences et les similitudes du principe de contradiction ET du principe de raison :

<p>« Principia veritatum :</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Principium contradictionis</li> <li>2. Principium reddendae rationis</li> <li>3. Congruentiae (hae puto prioribus duobus subordinantur)</li> <li>4. Similitudines (hae puto prioribus duobus subordinantur)</li> <li>5. Lex continuitatis</li> <li>6. Principium convenientiae seu Lex Melioris</li> </ol> <p>hinc Leges &lt; naturae, tum &gt; motuum corporis, et inclinationum voluntatis. »</p>	<p>« Les principes des vérités :</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Le Principe de contradiction</li> <li>2. Le Principe de la raison à rendre</li> <li>3. Les congruents (je pense qu'ils sont subordonnés aux deux premiers)</li> <li>4. Les similitudes (je pense qu'ils sont subordonnés aux deux premiers)</li> <li>5. La Loi de continuité</li> <li>6. Le Principe de convenance, c'est-à-dire la Loi du Meilleur</li> </ol> <p>D'où les Lois &lt;de la nature, aussi bien que celles&gt; des mouvements, et des inclinations de la volonté. »</p>
--	---

OCC.149- *Division de la philosophie*. Datation : Le manuscrit « LH 4, 8 Bl. 56-57 » est daté par le Ritter Katalog de « 1696 »).

Or, ce passage laisse penser que la « loi de continuité », le « principe de convenance », c'est-à-dire la « Loi du meilleur », et finalement toutes les lois de la nature, des mouvements du corps et des inclinations de la volonté, relèvent du « principe de raison », en tant que « principe de vérité » en association avec le « principe de contradiction ».

Nous voyons ainsi que, défini comme « principe de vérité », et encore en combinaison avec le « principe de contradiction », le « principe de la raison à rendre » que vient d'inventer Leibniz régit presque tous les principes. Il est en tant que « principe architectonique », le fondement métaphysique du « principe de la cause finale », de la « loi de continuité et de l'identité des indiscernables » ; il est en tant que « principe des vérités contingentes », fondement du principe des existences, de la perfection, de la « loi du meilleur, de la convenance, et de la sagesse divine ».

Toutes ces équivalences sont le résultat du lent travail de maturation du « principe de raison » qui se structure finalement en un véritable principe de philosophie, et qui acquiert un rôle « régulateur » dans l'architectonique générale des principes leibniziens. C'est parce qu'il a pu assumer ce rôle « extensible », que le principe de raison a pu servir de principe pour passer de la physique à la métaphysique, pour passer de la nature à la Grâce.

#### II.4. LA PREMIERE FORMULATION DU « PRINCIPE DE RAISON SUFFISANTE » (1697-1706).

Le point de départ des inventions leibniziennes se trouve souvent dans un usage novateur des termes ou dans l'emploi de néologismes (comme nous l'avons vu pour l'*existiturientia*). L'invention du principe de raison suffisante n'échappe pas à la règle. Tout est affaire de langage pour Leibniz.<sup>367</sup> Ses prédécesseurs avaient su utiliser les dénominations

<sup>367</sup> D'ailleurs le principe de raison s'applique aux questions de l'origine des mots ou des langues. Nous trouvons ainsi les formules suivantes relevant du principe de raison : « Comme il n'y a rien sans raison je ne doute point que lorsque les hommes ont donné des noms aux choses ils n'aient suivi leurs passions et imaginations que

de « principe », « d'axiome », de « règle », de « fondement », ou simplement de « proposition », pour désigner la formule « *nihil fit sine causa/ratione* » ; mais Leibniz est le premier à forger, dans un premier temps, la dénomination de « principe de la raison à rendre » (1688/1689), puis celle de « principe de la raison suffisante » (1702). C'est à ce titre qu'il en est l'inventeur, et qu'il peut parler de « *son* » principe. La quatrième phase d'évolution du « principe de raison » (1697-1706) correspond à l'apparition et à la mise en place de cette nouvelle formulation. Bien entendu, les emplois de « raison suffisante » ne sont pas « nouveaux ». La locution « *sine sufficiente ratione* » est employée au moins à partir de mai 1671 ; ce qui est nouveau, c'est l'association de ces expressions avec le terme « principe ». Nous verrons que le premier emploi de cette dénomination (DP27) apparaît dans un cadre polémique et défensif : le « principe de la raison suffisante » est utilisé pour combattre la physique de Pierre Bayle. Le contexte de cette polémique est la critique que Bayle adresse au système de l'harmonie préétablie. Or, Bayle montre que cet ordre préétabli limite la liberté et la puissance divine. A quoi Leibniz répond de façon ironique : « Je trouve d'abord étrange que M. Bayle ose décider négativement la question, et nier que cela soit possible à Dieu, sans en apporter aucune raison, au lieu que luy meme convient souvent que tout ce qui n'implique aucune contradiction ny imperfection pourroit estre produit par la divinité. J'avoue que M. Bayle auroit raison, si l'on demandoit que Dieu donnât au vaisseau une certaine faculté, perfection ou qualité occulte pour se gouverner tousjours dans son chemin de luy meme, sans aucune connoissance au dedans, et sans aucune attraction ou direction au dehors, comme le navire des *Phaeaciens* dans *l'Odyssée* d'Homère. Car une telle supposition serait impossible et combattrait le principe de la raison suffisante, puisqu'il ne serait point possible de rendre aucune raison d'une telle perfection, et il faudrait que Dieu y mît toujours la main par un miracle perpétuel... Ainsi on a grandissime tort de douter si l'infinité de Dieu est assés grande pour y pouvoir reussir. » (OCC. 171- *Extrait du dictionnaire de M. Bayle, article Rorarius, p. 2599 sq. de l'Édition de 1702 avec mes remarques* GP IV, pp. 535-536, -nous soulignons-).

Mais, au-delà de ce contexte polémique, c'est dans la perspective d'une nouvelle architectonique que Leibniz élabore ce principe, et lui confère le rôle de la défense de la « prédétermination ». L'idée selon laquelle « tout est déterminé » ou « prédéterminé » n'est

---

l'objet excitait et qu'ils ne les aient exprimées par des sons qui y ont eu du rapport, je m'imagine que non seulement Adam, mais encore souvent les autres hommes ont voulu *onomatopoein* quand ils ont rencontré des objets nouveaux, et quoique je croie que beaucoup de mots viennent d'une langue primitive, qu'il y en a néanmoins beaucoup d'autres que chaque nation ou race a inventés dans les rencontres. » (OCC.155- *Lettre de Leibniz à Johan Gabriel Sparwenfeld* datée du 29 novembre 1697, AK I, 14, N. 435 p. 763). Les raisons du langage reconduisent à une langue primitive, qui serait la langue naturelle de la raison ! D'ailleurs la langue est elle-même comme le « miroir de l'entendement ». Mais le principe de raison intervient surtout dans le fait que la raison suffisante donne la connexion ou l'*originatio* qui fait la liaison entre les mots et les choses, comme le montre le passage suivant : « On ne peut prétendre qu'il y a entre les mots et les choses une connexion précise et bien déterminée ; cependant la signification n'est pas non plus purement arbitraire : il faut bien qu'il y ait quelque raison pour que tel mot ait été assigné à telle chose (...) Les langues ont pourtant une origine naturelle dans l'accord entre les sons et les effets produits dans l'esprit par le spectacle des choses et cette origine, je suis porté à croire qu'elle ne se laissait pas seulement voir dans la langue originaire, mais encore dans les langues nées par la suite, en partie de l'originaire, en partie des nouveaux acquis par l'humanité dispersée sur la surface du globe. Et assurément, l'imitation de la nature est souvent manifeste dans l'onomatopée. » (*De connexion inter res et verba, seu potius de linguarum origine*, Cout. p.151 (pour le texte latin), traduction de Gérard Genette, in *Mimologiques*, p. 60).

pas inventée à proprement parler par Leibniz, puisqu'il renvoie lui-même à toute la tradition antique et scolastique pour la justifier ; l'idée découverte par Leibniz, c'est de faire du principe de raison suffisante ou « déterminante » (DP32) le garant de cette détermination. Selon la formule inlassablement répétée par Leibniz, il ne faut pas confondre « nécessaire » et « déterminé » ; la détermination n'est pas la nécessitation. La raison suffisante est la condition requise, mais n'est pas une contrainte (*coactio*). C'est pourquoi Leibniz peut défendre une position « prédéterminationniste », sans subir le reproche de « fatalisme ». De la même façon, Leibniz peut soutenir que le décret absolu dont se sert Calvin (et les Réformés), entendu dans la sens d'une simple détermination, ne supprime pas notre liberté. Or, cette dimension théologique du débat sur la prédestination est le principal lieu d'application de ce principe durant cette phase (1697-1706). C'est la période durant laquelle Leibniz et Molanus s'efforcent de s'accorder avec les Réformés de Berlin, représentés par Ernst Jablonski. Ce *negotium irenicum*, dont Claire Rösler<sup>368</sup> a étudié tout le déploiement, est le cadre dans lequel le principe de la raison suffisante va se forger, et plus tard le principe de la raison déterminante employé dans les *Essais de Théodicée*.

#### II.4.1. Le point de départ du principe de raison suffisante : une « *Originatio radicalis rerum* » (23 novembre 1697) ?

Cependant avant d'étudier plus en détail les *Remarques (Annotationes)* de Leibniz sur les questions sur la prédestination et la prédétermination, en remplaçant le principe de raison suffisante dans le contexte des débats iréniques entre Evangéliques et Réformés, nous voulons attirer l'attention du lecteur sur un texte non seulement original, mais encore « originaire » quant à la genèse du futur principe de la raison suffisante. Il s'agit du *De rerum originatione radicali* (OCC.154- 23 novembre 1697, GP VII pp. 302-304) qui constitue, comme le *De ratione cur...* (1689), une forme d'hapax dans l'œuvre de Leibniz. Nous retrouvons des idées communes et développées dans d'autres textes, mais accompagnées des néologismes et des formules singulières et uniques dans le corpus leibnizien, qui font que ces écrits marquent un « tournant » (au sens de la *Kehre*) et un point de repère, à l'aune desquels nous pouvons déterminer les progrès et les évolutions d'une pensée. L'apparition de la raison conçue comme « *rerum radicalis originatione* » est l'une de ces étapes cruciales, « marquantes ».

Comme *l'existiturientia*, *l'originatio* est un concept difficilement traduisible. Paul Schrecker traduit ce terme par « production originelle » et « formation » ; Pierre Yves Bourdil (*Sur l'origine radicale des choses*, Hatier, 1984, p.44) se contente de traduire par « origine » et « production » ; peut-être faudrait-il calquer simplement le mot français sur le mot latin en écrivant « l'originatio » ? Il nous semble en tout cas important de distinguer *originatio* et *origo*, *originatio* et *origine* – même s'il s'agit de mots de la même famille. Or, l'ajout par Leibniz de l'adjectif « radicalis » pour qualifier l'*originatio* indique l'intention très claire de renvoyer au sens précis que la tradition a donné à ce terme, c'est-à-dire celui de

<sup>368</sup>Claire Rösler-Le Van : *Negotium Irenicum. L'union des Églises protestantes selon G. W. Leibniz et D. E. Jablonski*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Textes de philosophie », septembre 2013.

« l'origine des mots », celui d'étymologie<sup>369</sup>. Il ne fait pas de doute que Leibniz connaissait cette équivalence d'*originatio* et d'étymologie (AK, I, 15, p. 724).<sup>370</sup> L'*originatio*, c'est le procédé qui permet d'atteindre la *radix*, la racine des mots. Or, c'est à la raison suffisante que revient ce rôle d'*originatio*, c'est-à-dire de remontée vers ce qui est à la racine et à l'origine. Le projet de *Théodicée* reprendra ce vocabulaire en cherchant les raisons de « l'origine du mal ». Mais, ici « l'origination » concerne la racine des choses (*rerum*), et non pas du mal, et cette « origination » est elle-même « radicale », au sens où elle va à la source des choses, comme lorsque, dans une étymologie, nous allons à la « racine primitive »<sup>371</sup> du mot.

Ainsi redéfinie, la raison de l'*originatio* retrouve sa véritable racine : l'*ultima ratio rerum*, c'est-à-dire Dieu, en tant qu'« Unum Dominans Universi extramundanum » (Unité dominante et extramondaine de l'Univers). Cette qualification signifie le caractère « dérivé » du monde contingent et le rôle joué par la raison dans l'analogie ou la remontée vers l'*Ens necessarium*, l'origine absolue et métaphysique des existants. Dans le *De rerum originatione radicali*, nous retrouvons cette ambivalence de l'origine qui est à la fois « principe de formation » et « *ultima radix* ». La Création se comprend comme « principium » ou même « Verbe », principe des choses, comme dans la formule Johannique (voir l'analyse du Verbe comme *Ratio* chez Nicolas de Cuse dans la première partie). L'*originatio* renvoie à une création par le Verbe. En ce sens, le principe de raison signifierait que l'on peut toujours rapporter une existence, un événement ou un énoncé à une « origine radicale », à une « *Ratio originans* », pour ainsi dire ; comme Dieu est « *existentificans* », la raison serait « originante ». Dans une lettre à Sophie, Leibniz définit le principe de raison comme la faculté

<sup>369</sup> Ce terme est employé par Quintilien, dans l'*Institution Oratoire*, pour désigner « l'*Etymologie* » : « L'*Etymologie*, qui s'occupe de l'*origine* des mots [*originem verborum*] (...) ceux qui ont en vue la valeur essentielle du mot l'appellent *originatio*. Quoi qu'il en soit, l'étymologie est nécessaire toutes les fois qu'on veut donner l'*interprétation* d'un mot. (...) C'est donc dans les définitions qu'on fait particulièrement usage de l'étymologie » (*Inst. Orat.* Lib. I, chap. VI, 28, éd. Panckoucke, 1829, trad. C.V. Ouizille, pp.122-125).

<sup>370</sup> Nous avons trouvé au moins trois emplois du mot « *originatio* » par Leibniz :

1° l'emploi qui désigne l'*origine* d'une langue (par exemple, AK, I, 9, p. 330 : « *Nihil puto aptius ad noscendas gentium cognationes, ultra Historiarum memoriam reconditas, quam vestigia originationum, quae supersunt in linguis* - nous verrons comment Leibniz associe « l'Archéologie » (cf. Alsted) à l'*Etymologie*-) ;

2° l'emploi qui désigne l'*étymologie*, et donc le sens précis d'*originatio*, tel que Quintilien le mentionne (AK, I, 15, p. 724. Remarquons cependant que Leibniz ne distingue pas réellement *originatio* de l'idée d'origine : il emploie le couple « *originationes vel consensiones linguarum* » exactement dans le même sens que lorsqu'il dit en français qu'il nous faut rechercher, « l'origine ou l'harmonie des langues ») ;

3° l'emploi qui désigne la *generatio*, que ce soient les "productions" des langues ou la "reproduction" des vivants (AK VI, 4, B, p. 1138 [notes sur l'*Encyclopédie d'Alsted*] : *originatio* est alors rangée sous le terme générique d'*Affectiones*, et mise sur le même plan que « *variatio, resolutio, Analogia, anomalia, degeneratio*. »). Le sens général de ce terme correspond à l'idéal leibnizien de trouver « l'Origine et l'Harmonie des langues » (*originationes vel consentiones*), de trouver la racine commune à toutes les langues, mais aussi le Signe qui unirait les mots aux choses, pour fonder une Caractéristique universelle.

<sup>371</sup> Nous reprenons la traduction française du terme allemand „Grundwurzeln“ dans le passage suivant : « ...und sollte ich dafür halten, es würde zwar das *glossarium Etymologicum* oder der Sprachquell nach den Buchstaben zu ordnen sein, es könnte aber auch solches auf zweierlei Weise geschehen : nach der jetzigen Aussprache oder nach dem Ursprung, wenn man nämlich nach dem Grundwurzeln gehen und jeder Wurzel oder jeder Stamm seine Sprossen anfügen wollte » / « Pour ma part, j'aurais tendance à considérer que le *Glossarium Etymologicum*, appelé encore *Source de la langue*, doit être présenté selon l'ordre alphabétique. On pourrait procéder de deux façons. Soit on suivrait la prononciation actuelle, soit l'on s'attacherait à l'origine des mots. On avancerait alors de racine primitive en racine primitive, et on ajouterait à chacune d'elle, ou à chaque tronc, les rejetons. » (*Unvorgreifliche Gedanken*, trad. *Considérations inattendues*, § 78, in *L'Harmonie des langues*, textes recueillis par Marc Crépon, Seuil, Points essais, 2000, pp. 94-95, -nous soulignons-).

de « trouver une raison suffisante ou originale » (OCC.142- *Lettre à la princesse Sophie*, 29 décembre 1692/8 janvier 1693. \*Hapax FP50\*). L'équivalence faite entre la suffisance et « l'originalité » doit se comprendre comme une « originarité », c'est-à-dire par le fait de revenir à la racine ultime et première, ou primitive. Dans une lettre à Sophie Charlotte, Leibniz traduit l'acte de rendre raison par le fait de « donner la raison primordiale » (OCC. 179-*Lettre à Sophie Charlotte*, 8 mai 1704 \*Hapax ; FP58\*). Ici l'*originatio* est l'établissement de la raison « originaire » et « primordiale ».

Or, cette raison « originaire » à l'œuvre dans l'*originatio* manifeste ce que Leibniz nomme la « mathématique divine » ou « le mécanisme métaphysique » : « Par là, on comprend avec admiration comment, dans la formation originelle des choses [*originatio rerum*], Dieu applique une sorte de mathématique divine ou de mécanisme métaphysique<sup>372</sup>, et comment la détermination du maximum y intervient » (OCC.154- GP, VII, p. 304, trad. Schrecker, op. cit. p. 86, -nous soulignons-). Nous sommes sans conteste dans l'optique de la création, mais on ne sait pas si la raison est mathématique ou mécanique, divine ou métaphysique. Peut-être faut-il prendre les termes pour équivalents dans leur composition, c'est-à-dire que la mathématique divine se retrouve dans le mécanisme métaphysique, au sens où la mathématique serait une pure nécessité si elle n'était pas divine, c'est-à-dire accompagnée des autres primordialités, à savoir la justice, la bonté et la puissance ; et au sens où la mécanique serait une pure nécessité si elle n'était pas métaphysique, c'est-à-dire fondée sur des principes de la métaphysique et des « principes architectoniques » comme celui de la « détermination de l'optimum » ?

Mais « l'optimum » est-il exactement la même chose que « le principe du meilleur » ? Le premier exemple que donne Leibniz pour illustrer ce principe, c'est la disposition optimale d'un espace : « On ne procède pas autrement quand on dispose des carreaux [tessellae] de façon qu'une surface donnée en contienne le plus grand nombre possible. » (ibid.) Si nous poussons la métaphore de Leibniz jusqu'au bout, la mosaïque exprime un projet artistique transcendant l'œuvre elle-même, ne serait-ce que par la disposition des tesselles selon la couleur, la forme... dans un plan d'ensemble qui est l'*effet* esthétique, effet qui permet de remonter à la cause originelle. Ainsi on peut montrer de quelle façon, à partir d'un fragment, se manifeste le développement harmonieux du Tout, comment l'informe et l'indifférencié peuvent « envelopper » leur forme et leur différence spécifique. Le système de l'optimum, c'est comprendre le double point de vue du tout et du fragment. L'effet manifeste la grandeur de sa cause ; la cause elle-même est la condition de l'*originatio*. La diversité des manifestations dans les causes traduit donc l'harmonie totale dans le fragment lui-même ou dans les « *vestigia originationum* ». Pour filer encore la métaphore, nous pourrions rajouter que la réalisation de la mosaïque suppose d'avoir préparé un sol pour la recevoir, le sujet, d'avoir dessiné sur ce sol les figures qui formeront les grands traits de la composition, d'avoir

<sup>372</sup> Dans un traité intitulé « Sur le principe de raison », nous rencontrons l'expression « mécanisme divin » qui semble faire la synthèse des deux formules du *De originatione*. Leibniz précise que ce mécanisme révèle les œuvres de Dieu, comme l'effet révèle la cause : « Car la nature, qui a été fabriquée par le plus sage des artifices, est partout en elle-même organique, et l'organisme des êtres vivants n'est rien d'autre qu'un mécanisme divin, dont la subtilité va à l'infini. Seul celui qui reconnaît assez dans les œuvres de Dieu combien l'effet est toujours une trace de sa cause peut les comprendre comme il convient » (OCC.194- *De Principio ratiocinandi fundamentali*, 1708, \*Hapax, TLM traduit sous le titre : *Sur le principe de raison*, §13, -nous soulignons-).

rassemblé un grand nombre de tesselles pour n'utiliser que les meilleures, les plus « parfaites », celles qui conviennent aux grandes lignes matérialisées par des filets en plomb qui permettaient de réaliser l'ouvrage, parties par parties, et de rendre la structure plus solide, mieux *liée* ; et d'avoir de l'inspiration pour ne pas être *contraint* par la structure en plomb qui encadre chaque surface de couleur (*liberté et contingence*). Finalement, il ne peut y avoir qu'une seule mosaïque, celle qui sera la plus apte à traverser les siècles par sa structure et par sa beauté. Mais dans une dernière innovation de langage, Leibniz fait du « principe de l'Optimum » un principe du « maximum possible » pour expliquer la « réalisation », -terme « *barbare* », nous dit-il-, spatio-temporelle de ce projet créateur : « Ce qui se réalise est le maximum possible, eu égard à la capacité donnée du temps et de l'espace (c'est-à-dire de l'ordre possible des existences) » (op. cit., trad. Schrecker, p. 86). En apparence la reprise du modèle spatio-temporel revient en arrière par rapport à la temporalité de « l'existiturience » ; mais ce n'est qu'une rupture apparente, puisque le temps et l'espace sont des ordres idéaux de coexistence possible qui, par leur idéalité, permettent d'intégrer sans saut la condition ou la règle du « maximum possible ». Le temps et l'espace ne sont pas des données contraignantes, mais les conditions nécessaires de la « réalisation » (de l'*originatio* et de l'*existituritio*) du « maximum possible ». Or, cette réalisation est achevée pour les individus actuels ; mais pour tous les existants futurs, la réalisation n'est pas accomplie. L'histoire est en cours ; nous sommes existants dans un temps qui n'est ni clos, ni achevé. La réalisation totale du « maximum possible » suppose donc que nous ayons la vue de l'ensemble du temps et de l'histoire – ce qui est impossible pour l'homme. C'est pourquoi le *De Originatione* se conclut sur la perspective d'un terme, ou plutôt de ce que Fichte appellera une « destination » de l'homme, ou tout simplement, de ce que les Lumières ont nommé le « progrès », et que Leibniz espère comme accomplissement d'une promesse du temps déjà actualisé : « ... Pour que la beauté et la perfection universelles des œuvres de Dieu atteignent leur plus haut degré, tout l'univers, il faut le reconnaître, progresse perpétuellement et avec une liberté entière, de sorte qu'il s'avance toujours vers une civilisation supérieure. (...) C'est pourquoi le progrès ne sera jamais achevé » (op. cit. trad. Schrecker, p. 92). Leibniz ne signifie pas seulement le progrès historique, mais le progrès des cultures et des libertés.

Toutefois, à la différence des Lumières « sans Dieu » ou « radicales », le progrès espéré par Leibniz nous conduit à une forme de vision béatifique où nous pourrions contempler les beautés du monde en les reconduisant à leur source, à leur racine primordiale, à l'élan qui les a fait jaillir du néant. Cette force qui fait jaillir les êtres du néant, c'est ce que Leibniz nomme parfois une « *promanatio* » ou une « *emanatio* », et c'est finalement la création elle-même, mais considérée dans son origine, son *originatio* : « Cette raison ne peut être cherchée que dans une seule source (*fonte*), à cause de la liaison de toutes ces choses entre elles. Il est manifeste que les choses existantes jaillissent continuellement [*continue promanare*] de cette source, qu'elles ont été et sont produites par elle, car on ne voit pas pourquoi un état du monde s'en écoulait plutôt qu'un autre, l'état d'aujourd'hui plutôt que celui d'hier. » (op. cit., trad. Schrecker, p. 88), la *promanatio* est un terme intraduisible : il correspond à l'idée de l'émanation-vers-l'avant. Tout n'est pas créé pour autant, et le domaine

des vérités éternelles échappe à l'arbitraire de la liberté cartésienne.<sup>373</sup> Cependant, il ne s'agit pas non plus de la nécessité aveugle du monisme Spinoziste.<sup>374</sup> Le concept développé par Leibniz est plutôt celui d'une création continuée, et, dans la substance, d'une forme de dérivation des accidents (phénomènes) à partir de la source originaire (la substance monadique), comme le montre ce passage d'une lettre de Leibniz à Bayle, datée du 6 avril 1699 : « Toutes les réalités ou perfections émanent toujours par une manière de création continue. » (OCC.161, GP III, pp. 58-59). Dès lors, dans le vocabulaire leibnizien, l'émanation signifie la création continuée, mais dans la perspective de l'origine, « Fulgurations », et du terme, « Annihilation ». C'est la leçon monadologique en matière de création : « Dieu seul est l'Unité primitive, ou la substance simple *originnaire*, dont toutes les monades créées ou dérivatives sont des productions et naissent, pour ainsi dire, par des Fulgurations continues de la Divinité de moment en moment, bornée par la réceptivité de la créature, à laquelle il est essentiel d'être limitée » (OCC.215-*Monadologie*, § 47). Sans Dieu, rien ne serait, ni ne serait possible. *L'originatio* dit veut dire finalement l'Unum Dominans... de cet Univers... au-delà de ce monde.

#### II.4.2. L'usage du principe de raison dans les débats iréniques sur le « décret absolu » et le problème de la *Prédestination* (1698-1706).

La première mention du « principe de la raison suffisante » intervient à la suite de la lecture de l'article « Rorarius » du *Dictionnaire* de Bayle, pour défendre le système de l'Harmonie Préétablie. Or, ce sont les discussions de Luzembourg, près de Berlin, en 1702 qui ont donné lieu à la première mise en forme des *Essais de Théodicée*, du moins à l'idée d'un usage « grand public » de ses réflexions privées et secrètes dans le « negotium irenicum ». En mettant les grandes données de la controverse sur le « fatum » et la « praedestinatio » à la portée des membres de la Cour de Berlin, Leibniz conçoit probablement la nécessité d'une publication. A la même période, son homologue Réformé, Ernst Jablonski, lui demande d'ailleurs de donner une préface et des notes à la traduction du *Commentaire du 17<sup>ème</sup> article de la Confession Anglicane Sur la Prédestination et la Grâce* de Gilbert Burnet. Nous verrons que l'année 1706, par la mort de Bayle et la rupture du *negotium irenicum*, met fin *de facto* au premier projet de publication, mais ouvre la voie à la réalisation des *Essais de Théodicée*.

Or, le commerce épistolaire de Leibniz avec Bayle s'inscrit exactement dans notre période (1698-1706) et coïncide avec la mise en place du « negotium irenicum ». Mais, en 1698, Leibniz possède tout le lexique de sa dernière philosophie. Il a en effet depuis longtemps le lexique de la raison suffisante et toutes ses variantes, et maîtrise celui du « principe de la raison [à rendre] » depuis 1688/1689 ; mais il n'a acquis que vers 1696 le lexique de « l'harmonie préétablie », de la « Monade », et surtout de la « Théodicée ». A notre

<sup>373</sup> Ce problème rejoint celui de la "création des vérités éternelles" : pour Leibniz, Dieu ne peut pas créer arbitrairement, *selon son bon vouloir*, les vérités éternelles. De la même façon, l'accent mis sur la Toute-Puissance divine oblige Descartes à penser la "création continuée", alors que pour Leibniz, il y a un équilibre des trois Primordialités divines - ce qui évite et l'indifférence, et le nécessitarisme [c'est-à-dire Hobbes-Descartes et Spinoza].

<sup>374</sup> « Spinoza aussi ôtait à Dieu l'intelligence et le choix, lui laissant une puissance aveugle, dont tout émane nécessairement » (OCC.198-*Essais de Théodicée*, §371).

connaissance, la première mention serait datée de la période comprise entre 1695 et 1697 (?), selon Gaston Grua qui en donne l'édition sous le titre de *Guilielmi Pacidii Theodiceae* (Grua, I, p. 370). Dans cet opuscule, Leibniz rassemble différents arguments pour lever les doutes concernant « la contingence et le destin, la liberté et la prédestination ». Or, l'incipit de cette première « Théodicée » concerne non pas la Justice divine, mais directement la querelle sur les secours de la Grâce : « Problema de Auxiliis gratiae » - c'est-à-dire la polémique qui oppose les Prédéterminateurs, Thomistes et les Molinistes, Jésuites. Nous avons vu dans la première partie l'intérêt précoce que Leibniz portait à ce débat et sa sympathie pour la thèse Thomiste qu'il n'hésite pas à placer sur le même plan que la thèse de la *Confessio d'Augsbourg*, « Luthérienne » ou plutôt « évangélique » comme Leibniz préfère le dire. Nous constatons donc que le projet de Théodicée, déjà en germe dans la *Confessio philosophi*, comme l'a fait remarquer Paul Rateau,<sup>375</sup> s'élabore à partir du « negotium irenicum » et de façon systématique après la seconde lecture du *Dictionnaire* de Bayle, quand apparaît la première dénomination complète du « principe de la raison suffisante » (1702).

Les réflexions de Leibniz sur la compatibilité de la liberté et de la prédestination sont de son propre aveu l'une de ses plus anciennes préoccupations, mais de façon générale une des plus anciennes questions (« quaestio vetustissima ») qui agitent l'humanité. Les chrétiens se sont très tôt divisés sur la nature du « fatum », et le concept de « prédestination » introduit dans la théologie chrétienne le problème de la nécessité absolue qui supprimerait la liberté de l'homme. Comme la prédestination concerne la question centrale du Salut, de l'Élection ou de la réprobation, la prédestination est comme adoucie par l'assurance d'une « aide », d'un « secours » (*auxilium*) donnés à tous comme une « grâce » (*gratia*), c'est-à-dire comme un « don gratuit ». La difficulté est de définir les conditions du choix des décrets divins de réprobation ou bien d'élection, et les « mérites » qui nous vaudraient des grâces divines. Nous avons vu la façon dont Augustin a combattu à la fois le nécessitarisme de certains Stoïciens et le Pélagianisme ou l'excès de pouvoir laissé à la détermination de la volonté humaine qui ferait elle-même son Salut. La tradition a cherché le milieu entre ces positions extrêmes où l'homme n'a aucune liberté ou aucun pouvoir, et celle où l'homme a tous les pouvoirs. Dès sa jeunesse, Leibniz s'instruit de cette tradition et décide de résoudre le « nœud de la Prédestination » en trouvant lui aussi un « milieu », une véritable « solution » au lieu des habituelles « dissolutions » des problèmes. C'est cet intérêt précoce pour les controverses au sujet de la Prédestination que Leibniz met en avant pour justifier sa présence dans les négociations, alors qu'il n'est pas Théologien, et que l'Abbé Molanus représente déjà le parti des Évangéliques et de la cour de Hanovre. Or, c'est précisément la capacité de Leibniz à passer du langage de la cour et du monde au langage du temple, au langage du philosophe ou du savant, qui lui donne cette légitimité. Il devient ainsi entre décembre 1697 et 1706 l'arbitre de la controverse entre les Réformés et les Évangéliques, en particulier dans les grands points de clivage, l'eucharistie, la présence réelle et le caractère absolu du décret de réprobation.

Nous ne développerons pas les solutions au problème de la transsubstantiation que Leibniz découvre grâce au développement concomitant de sa dynamique ; mais nous nous

---

<sup>375</sup> In « *La question du mal chez Leibniz : Fondements et élaboration de la théodicée* », chap. 2 : *La Confessio philosophi* : la nécessité de l'optimum, p. 137 sq., et, en particulier, p. 183 et sq.

attacherons essentiellement aux solutions données à cette période au « labyrinthe de la nécessité et de la liberté », puisque c'est dans cet article de la controverse que le principe de raison est systématiquement utilisé.<sup>376</sup>

Leibniz semble avoir conservé depuis sa jeunesse, à la fois la position « évangélique » et la position des Thomistes en faveur de la prédétermination dans la querelle *De Auxiliis* (du moins se déclare-t-il dès 1671 contre leurs adversaires Molinistes). Pourtant, cette position ferme et constante de Leibniz ne signifie en aucune façon une raideur ou une obstination ; elle est au contraire la garantie d'une écoute et d'une tolérance plus profondes. Ce qui caractérise l'activité irénique de Leibniz, c'est, selon le mot de Montaigne, « l'art de conférer ». Dans le récit qu'il fait à Jaquelot de ses premières lectures et de ses premiers débats, il emploie le terme même de « conférerer » pour décrire ces entretiens : « Pour moy j'ay examiné ces matieres de la liberté et de la predestination<sup>377</sup> depuis l'age de 15 ans, ayant lû des lors Luther *de servo arbitrio* et Valla *contre Boëce*, et quelques Scholastiques, sans parler des nos auteurs ordinaires. J'en conferay depuis avec Messieurs de Walenburch à Mayence, avec feu M. Fabritius à Heidelberg, et avec M. Arnaud à Paris; j'ay même echangé des lettres avec le dernier. » (*Lettre à Jaquelot* de l'hiver 1704-1705, GP III, p. 481-nous soulignons). A la suite de ce passage, Leibniz précise la nature de ces « conférences » : « Il m'a paru, qu'on pouvoit traiter solidement ces points de la Theologie qui servent à decharger Dieu l'imputation du mal, et ceux de la religion revelée qui nous exemtent d'accorder une damnation absolue avant le rapport au peché. Ce qui monstre aussi, comment on peut lever les difficultés sur l'ordre des decrets, et comment la certitude des futurs et leur prevision est compatible avec la liberté et avec la contingence. Ainsi j'ay trouvé qu'en donnant aux Termes des Notions distinctes et exactes, on peut satisfaire aux objections avec beaucoup de facilité, et on vient à des ouvertures et à des veues qui pour n'estre pas tout à fait non vulgaires en part, ne laissent pas de voir cela de bon qu'elles mement à des conclusions les plus conformes aux notions les plus communes, et qu'elles fournissent les expressions les plus convenables. On s'eloigne des Supralapsaires ... aussi bien que des Pelagianisans, et on trouve que la difference entre les Augustiniens et les Theologiens de la confession d'Augsbourg n'est pas si grande qu'on pense. » (Ibid.). Tous les domaines propres de l'application du « principe de raison » sont évoqués, à commencer par la cause du mal, le décret absolu, la prescience des futurs contingents et la préservation de la liberté et de la contingence de la nécessité.

---

<sup>376</sup> Leibniz emploie également le principe de raison dans le domaine de la pratique du « culte divin », au sens d'une exhortation au respect des commandements et des devoirs de la Piété. C'est en ce sens que l'index des Annotations au *De Praedestinatione* le fait figurer dans la rubrique : « De praxi ; ad Dei cultum ... quod nihil sit sine ratione... ». (OCC.177bis - *Synopsis des Annotationes*, décembre 1705, Grua I, N. 30 D, p. 476).

<sup>377</sup> Nous avons trouvé d'abondantes Marginalia de Leibniz sur le « *De praedestinatione* » (Stetin, 1665 – cote T-A 4253) de Johann Micraelius. Il est difficile de les dater, mais la thématique semble indiquer la période du *Negotium irenicum* (1698-1706). Leibniz relève en particulier ce qui concerne la nécessité morale (par exemple p. 372 : « necessitate morali »). Mais Leibniz trouve également dans cet ouvrage de nombreuses références aux sources traditionnelles et en particulier à Cicéron que Micraelius associe à Chrysippe pour critiquer la prescience des futurs contingents – ce que Leibniz corrige dans le cas de Chrysippe puisqu'il note à cet endroit : « error » pour signifier que Chrysippe ne nie pas la prescience des futurs contingents comme le fait Cicéron au nom de la raison paresseuse. Ces mentions pages 88/89 encadrent une citation du *De fato* dans laquelle le principe de raison est formulé ainsi : « non enim aliquid fieri potest, quod non aliqua efficiens causa praecesserit »...

La solution leibnizienne au problème de la prédestination, sur le plan philosophique du moins, c'est de l'inscrire dans le prolongement de la prédétermination. En effet, que nous nous placions du point de vue de Dieu ou de l'homme, les événements seront prédéterminés dans les deux cas. Dans le cas de l'homme, parce qu'il n'y a pas de choix ou d'acte d'un agent libre qui ne soit fait sans raison ou sans détermination d'un bien réel ou apparent, sans une raison suffisante ou déterminante. Dans le cas de Dieu, -cas privilégié dans la considération des décrets d'élection ou de réprobation-, le choix est « déterminé » par le meilleur. Le meilleur correspond, dans l'entendement divin, à la saisie intuitive des essences qui ont le plus d'« existiturience », le plus de raison d'être relativement à toutes les autres essences possibles ; et dans la volonté au choix du bien le plus parfait ou de l'optimum. Mais, appliqué à l'Élection et à la question du Salut, la prédétermination se partage entre une volonté antécédente qui désire le Salut de tous, et une volonté conséquente qui n'actualise cette Élection qu'en vertu du plus grand bien de tous. C'est en ce sens qu'un « mal » peut être prévu par Dieu et « voulu » au sens où il n'a pas voulu le mal en lui-même, mais où il a voulu permettre le mal hypothétiquement nécessaire au bien optimal. Il peut donc y avoir des « prédéterminations » qui ne sont qu'inclinantes et non pas absolument nécessitantes. Ainsi Dieu a l'inclination de sauver tous les hommes, et il le veut par sa volonté générale ; mais il pourra, de façon particulière et en conséquence d'une considération des existants à actualiser, décider de laisser la liberté aux hommes de se comporter en sorte de refuser la Grâce, de s'obstiner et de se condamner à la Réprobation. Cette volonté conséquente est nécessaire, mais « ex hypothesi » ou « ex suppositione » ; elle peut être dite « absolue » par les Réformés, mais pas « absolument absolue ». La nécessité absolue du décret signifierait alors la simple prévision certaine et infaillible de l'événement dans l'entendement divin. Cette nécessité n'est pourtant pas « absolument absolue » puisque la prédétermination absolue pensée par les Réformés n'est qu'idéale ou en quelque sorte « virtuelle », comme l'était l'enveloppement des prédicats dans la notion complète du sujet. C'est ainsi que Leibniz peut, sans contradiction, accorder prédétermination et liberté.

Le préfixe de « pré- »détermination indique que la détermination est posée au départ, en premier, *natura prius*. La pré-détermination suppose le fondement de l'ordre existant dans un autre ordre, en dehors de la série des choses actuelles. L'ordre qui prédétermine la série est hors de la série ; l'établissement de la pré-détermination ne peut donc être réalisé par Dieu. Mais si cet ordre ne détruit pas la liberté et ne « nécessite » pas de façon absolument absolue, c'est parce qu'il y a un accord lui-même préétabli dans les choses. C'est ce qu'écrit Leibniz à Malebranche le 2 octobre 1698 à propos des « lois de la nature » : « Tout est déterminé dans les choses, ou par des raisons de la raison géométrique comme géométriques de la nécessité, ou par des raisons comme morales de la plus grande perfection. ~~Nous avons le même but, qui est d'exalter la gloire de Dieu~~ » (OCC.159- *Lettre à Malebranche*, 1698. \*Hapax –nous soulignons-). La détermination reconduit les choses contingentes soit au règne de la nature, expliqué par les « raisons géométriques », soit au règne de la Grâce, régi par les « raisons morales ». La détermination n'est pourtant pas absolument absolue : ces raisons sont analogiques. Il y a un parallélisme entre les deux règnes qui fait que la raison est comme dédoublée, c'est-à-dire absolument géométrique dans l'entendement divin, mais seulement « comme » géométrique et nécessaire dans l'événement ; de même, la raison est absolument

morale et parfaite dans la volonté divine, mais « comme morale », selon la plus grande perfection, dans les actions des agents libres.

Dans la perspective théologique, Leibniz explique la prédétermination du point de vue de la prescience divine, et de sa compatibilité avec la liberté humaine : la vérité des futurs contingents est connue par Dieu « ex causis », de façon certaine, infaillible. C'est de toute éternité, pour ainsi dire, que le futur de l'événement contingent est prédéterminé. Mais sa prédétermination n'est en rien une nécessité absolue : la prescience divine est une connaissance par les causes, mais pas la cause efficiente des choses. Dieu prévoit ce que nous ferons, sans le faire à notre place. Il connaît dans l'éternité de ses décrets, la suite infinie des existants, mais l'action ou l'événement de la série reste contingent, car il aurait pu être autrement, ou, s'il s'agit du mal, il restait possible de faire le bien... même si faire le bien n'aurait peut-être pas été finalement le meilleur dans le plan divin. L'acte de Dieu est l'antécédence elle-même si nous cherchons une *originatio* ultime, un point de départ ; c'est aussi la conséquence elle-même, si nous cherchons le but ultime dans la considération du meilleur pour l'ensemble de la création divine. Il y a une ambivalence de la pré-détermination leibnizienne qui peut se comprendre à la fois comme anté-détermination et comme pro-détermination. L'anté-détermination est cette détermination antécédente de toutes choses. La pro-détermination est la détermination conséquente de toutes choses, ou encore leur destination en vue du meilleur. En ce sens, Leibniz peut dire que la prédétermination du décret absolu de réprobation n'est « nécessaire » qu'*ex hypothesi*, selon la « nécessité du conséquent ».

C'est, en effet, cette explication que Leibniz utilise à propos du décret des Réformés. La nécessité s'explique par la prédétermination aussi bien dans la « cause antécédente » et que dans la « raison prévalente » ou dans l'inclination conséquente, sans que la liberté soit supprimée. A l'occasion de la réception de la *Kurtze Vorstellung* à la fin du mois de décembre 1697.<sup>378</sup> Leibniz annote les articles principaux du projet d'entente présenté par les Réformés. Le principal point de désaccord reste le Décret absolu, malgré l'attention particulière que Leibniz porte à la question eucharistique qu'il lui semble plus urgent de résoudre. C'est à l'occasion d'une mise au point de Jablonski sur la question du décret que Leibniz rédige deux versions de son analyse. La première version insiste sur la « détermination prévalente », sans évoquer les causes antécédentes. Leibniz montre qu'en exprimant la prédestination soumise au décret absolu des Réformés selon une telle prédétermination, on n'obtenait qu'une nécessité hypothétique, et non pas absolument absolue. Nous relevons en effet dans le §3 ces termes (1<sup>ère</sup> version) : « Car du moins les Réformés conviennent que l'homme a le libre choix de faire ce qu'il trouve bon ou ce qu'il tient pour le meilleur. Aussi reste-t-il la cause de la punition et de la récompense en tant qu'elle aide les hommes à trouver que ce qui est juste est bon et que ce qui est injuste est dommageable. Or il est presque certain de toute éternité que ce que l'homme voudra ou trouvera bon, aussi bien parce que Dieu prévoit cela, que parce qu'il a décidé d'aider [de concourir] au bien – permettra cependant le mal dans certains cas, « *afin qu'il obtienne le plus grand bien par la permission du mal* ». Mais les philosophes ont bien remarqué qu'il y a d'un côté la certitude ou l'infaillibilité, et de l'autre la nécessité ; il y a

---

<sup>378</sup> Spanheim la communique à Leibniz après le 24 décembre 1697.

également d'un côté la certitude absolue, comme il est certain que, même si nous mourrons, nous ferons quand même ce que nous voulons – certitude qui comporterait par conséquent une nécessité ; il y a d'un autre côté une certitude hypothétique, dans laquelle celui qui sera puni, ne faute pas pour autant inévitablement, même s'il fait ce qu'il veut ; mais c'est bien précisément pourquoi il est certain par avance qu'il sera puni, parce qu'il est certain qu'il utilisera mal sa volonté – et cela a certes à nouveau ses causes, mais absolument jamais aucune nécessité, mais seulement une tendance ou inclination. A la vérité, les causes font pencher d'un côté inmanquablement, et jamais pourtant inévitablement, bien qu'il soit certain que cette conclusion ne sera pas évitée. *« La vérité des futurs contingents est en effet déjà déterminée auparavant ou prédéterminée ; entre temps cependant les choses contingentes demeurent, et les choses nécessaires ne se produisent pas. Et on doit concéder que les futurs contingents peuvent être prévus à partir de causes, et être prédéterminées physiquement dans celles-ci, à savoir à partir de la série des choses et des décrets divins, étant donné qu'à partir de la cause ou de l'état précédent on peut toujours rendre la raison pour laquelle l'un des opposés contingents plutôt que les autres existe actuellement, quoique cette raison incline seulement, mais ne nécessite pas vraiment, même s'il s'ensuit seulement une certitude ou infailibilité, et non pas vraiment une nécessité, car le nécessaire est ce dont l'opposé implique contradiction. C'est pourquoi nous restons toujours libres par rapport non seulement à la coaction, mais encore à la nécessité, et nous conservons l'indifférence ou la contingence – ce que l'on doit concevoir non pas comme si l'on reprenait une indifférence de parfait équilibre où toutes les choses sont égales tant intérieurement qu'extérieurement dans l'âme, le corps et les circonstances (cas qui ne se trouve jamais dans la nature), mais en sorte que nous rapportions ce que nous choisissons à quelque raison ou détermination prévalente (tirée soit de l'intellect, soit de l'effet, soit des sens), raison non pas nécessitante, mais seulement inclinante »*. Et parce que les Réformés sont en réalité d'accord au sujet de ces explications, il en ressort qu'ils n'ont compris par « nécessité » rien d'autre que la certitude infaillible ou la nécessité du conséquent, c'est-à-dire un état composé à partir de présupposés, à savoir la futurition, la prévision ou la prédestination. »<sup>379</sup> (OCC.157- « *Bey dem andern*

---

<sup>379</sup> Citation du passage traduit ci-dessus : «...Denn zu forderst gestehen die Reformirten, daß dem Menschen die wahl frey bleibe zu thun was er guth findet oder vor das beste halt. Daher bleibt auch die ursach der straffe und belohnung, als welche da zu helffen daß die Menschen das jenige so recht ist guth, und das so unrecht schadlich befinden. Nun ist zwar auch von ewigkeit hehr gewiß was der Mensch guth finden und wollen werde, so wohl weil es gott vohehr siehet als weil er beschloßen zu dem guthen zu helffen, das böse aber in gewissen fällen zuzulaßen, ut majus bonum obtineat permissione mali. Allein es ist gar wohl von den philosophis bemercket worden, daß ein anders sey certitudo vel infallibilitas ein anders necessitas; Ein anders auch ist eine certitudo absoluta, gleichwie es gewiß ist das wir sterben werden, wir thun gleich was wir wollen, welche denn eine necessitatem mit sich bringen würde, ein anders ist eine certitudo hypothetica, in dem der jenige der in straffe fallen wird, nicht unvermeidlich dazu versehen, er thue auch was er wolle; sondern eben des wegen ist es vorher gewiß, daß er in straffe fallen wird, weilen gewiß daß er seinen willen ubel brauchen werde welches zwar wieder seine ursachen hat, die aber nimmermehr keine nothwendigkeit sondern alleine nur eine neigung; machen den ausschlag zwar ohnfehlbar doch nie unvermeidlich, ob schohn gewiß daß er nicht wird vermieden werden. Futurorum quidem contingentium jam antea determinata seu praedeterminata est veritas, interim tamen manent contingentia, nec fiunt necessaria ~~(ec) weil nie nichts ohne ursach geschicht~~. Et licet concederetur futura contingentia ex causis posse praevideri, inqve iis physice praedeterminari nempe ex rerum serie divinisque decretis, cum semper ex causa seu statu praecedenti ratio reddi possit, cur potius unum quam alterum oppositorum contingentium nunc existat, qvia tamen haec ratio tantum inclinat non vero necessitat, ideo tantum consequitur certitudo, vel infallibilitas non vero necessitas, nam necessarium id demum est cujus oppositum

*Artikel von der Verderbniss menschlicher Natur durch Adams Fall* » / « *Sur l'autre article à propos de la corruption de la nature humaine à la suite de la chute d'Adam, et du péché originel natif de tous les hommes* » – Le texte en italique correspond aux passages écrits en latin, trad. A.L. – Manuscrit LBr. 655 Bl. 47 v°, AK IV, 7, N. 154, p. 338-339). Leibniz formule dans cette analyse une nouvelle passerelle possible entre la position des Evangéliques et celle des Réformés ; mais il emprunte également le vocabulaire des Thomistes sans les citer dans la première version, mais en y faisant allusion dans la proposition selon laquelle : « *les futurs contingents peuvent être prévus à partir de causes, et être prédéterminées physiquement dans celles-ci, à savoir à partir de la série des choses et des décrets divins, étant donné qu'à partir de la cause ou de l'état précédent on peut toujours rendre la raison pour laquelle l'un des opposés contingents plutôt que les autres existe actuellement* ». La prédétermination physique des Thomistes est renvoyée à un idéal ou à une série possible.

Dans la version définitive de ce texte, Leibniz nomme explicitement les « Thomistes et les auteurs de la Prédétermination physique » pour expliquer la certitude infaillible. Leibniz montre que c'est en ce sens qu'il faut concevoir la nécessité prétendue du décret et de la prédestination. Les prédétermineurs ne sont pas des nécessitateurs et Leibniz s'inscrit dans cette tradition grâce au double usage du principe de raison à la fois en allemand et en latin dans la version définitive [le latin est en italique] : « En outre, quand les Réformés enseignent que le choix de l'homme devait être pris comme il l'est effectivement, ils ne comprennent par cette « nécessité » rien d'autre que la certitude ou l'infaillibilité dont se servent peut-être également les Thomistes et les auteurs de la prédétermination physique. Car d'après les définitions philosophiques elles-mêmes, est nécessaire ce dont l'opposé implique une impossibilité ou une contradiction. Or, de cette sorte, le choix ne sera pas nécessaire, quand Judas se décide à livrer le Seigneur, bien que Dieu ait prévu cela, et qu'il ait décidé de le permettre d'après le conseil de sa très haute Sagesse. Il reste pourtant vrai qu'il pouvait l'empêcher [omettre], sans que l'on puisse dire qu'une contradiction naîtrait s'il l'avait omis à partir de « *présupposés de la prescience ou de la futurition, à partir de quelque nécessité hypothétique ou conséquentielle ou en sens composé* ». Et si l'on poursuit, et que l'on dit que « *les futurs contingents sont d'une vérité déterminée non seulement à partir de la futurition ou de la prescience, mais encore à partir de causes influentes sur les choses futures, et consistant autant en décrets divins qu'en série de choses et disposition des circonstances* », [Manuscrit LBr. 655 Bl. 51r°] et qu'en réalité rien n'arrive sans cause [nichts ohne Ursache geschieht], et que la cause pour laquelle le choix est pris repose sur les circonstances, autrement, si le choix avait été autre dans une certaine mesure, alors il aurait dû être pris tout à fait autrement ; il reste pourtant vrai que le choix pris à partir des circonstances actuelles [présentes] ne sera pas exactement nécessaire, et qu'il ne résulte pas de « *causes antécédentes*

---

implicat contradictionem. Itaque semper manemus liberi non tantum a coactione, sed et a necessitate, et indifferentiam seu contingentiam retinemus, quod tamen non ita concipiendum est, ac si requireretur indifferentia perfecti aequilibrii, ubi omnia tam intus quam extra in animo, corpore, et circumstantiis sint aequalia (qui casus nusquam existit in natura,) sed ita ut ad id quod eligimus ratione aliqua vel determinatione praevalente, (sive ab intellectu, sive ab affectu, sive a sensibus sumta) non quidem necessitante, sed tamen inclinante feramur. Und weilien die Reformirten mit diesen erklärungen in der that einig, so siehet man daß sie durch ihre necessitatem entweder nichts als die infallible gewisheit oder necessitatem consequentis vel in statu composito ex praesupposita scilicet futuritione praevisione vel praedeterminatione verstehen. »

*par une cause nécessaire* ». Et certes à partir de ce « *fondement que rien ne se fait sans une raison prévalente, dont on puisse dire pour quoi ceci s'est fait plutôt que son opposé, cette raison cependant est elle-même inclinante et non pas nécessitante* », en sorte que les événements ne perdent pas leur contingence par « *la prédétermination inclinante, comme fondement de la futurition déterminée* ». Ainsi nous restons libres non pas seulement par rapport à la force ou à la coaction, mais encore par rapport à la nécessité, et une certaine indifférence est maintenue, non pas certes une indifférence de « *parfait équilibre* », mais seulement « *d'un opposé possible* » - ce qui ne revient pas à devoir être en balance dans toutes nos parties, comme partagés entre deux cas parmi lesquels nous choisirions (rien de semblable n'existe dans la nature). Au contraire, le cas pour lequel il y a moins d'inclination ou de cause reste cependant possible, bien qu'à partir des causes et des circonstances on puisse prévoir que c'est seulement cet événement, prévu et prédisposé par les décisions de Dieu ou par ses décrets de concours ou de permission, qui se produira, et non pas l'autre événement opposé. Car ni la prévision, ni la (pré)détermination, ni même les inclinations ou les causes antécédentes ne peuvent constituer a priori une nécessité à proprement parler, ou une nécessité « philosophique », c'est-à-dire dont l'opposé implique contradiction, mais elles produisent simplement a priori une certitude infaillible ou une vérité déterminée en soi des futurs contingents. »<sup>380</sup> (trad. A.L.Manuscrit LBr. 655 Bl. 51 r°, AK IV, 7, N. 154, p. 341, - nous soulignons-). Dans cette version finale du texte, Leibniz développe le principe de raison dans sa forme causale allemande (FP53\*) et dans une version latine qui utilise la raison prévalente (FP52\*) pour la première fois dans la formulation complète du principe. Les distinctions des philosophes entre le « nécessaire » et le « certain » sont reprises dans le vocabulaire de la cause lui-même, puisque Leibniz qui emploie le terme « cause antécédente »

---

<sup>380</sup>Citation du passage traduit ci-dessus : « (...) Ferner wenn die Reformirten lehren, daß die wahl der Menschen selbst nothwendig also fallen müße, wie sie fallet, so verstehen sie durch solche nothwendigkeit nichts anders als die gewißheit und unfehlbarkeit, deren sich auch vielleicht die Thomistae oder autores praedeterminationis physicae bedienen. Denn nach der eigentlichen philosophischen Definition ist nur dasjenige nothwendig, deßen gegenheil eine unmöglichkeit oder contradiction impliciret. Auff solche weise aber wird die wahl nicht nothwendig, wenn Judas sich entschließet den Herrn zu verrathen, ob gleich gott solches vorhergesehen, und nach dem Rath seiner hochsten weisheit zu zulaßen entschloßen. Es bleibet doch wahr daß ers unterlaßen können, und kan nicht gesagt werden daß eine contradiction entstünde wenn ers unterlaßen hätte als nur ex praesupposita praescientiae vel futuritione, von welcher necessitate hypothetica vel consequentia sive in sensu composito die Frage nicht ist. ob man gleich weiter gehet, und sagt dass die Futura contingentia determinatae veritatis seyen, nicht nur ex futuritione vel praescientia, sondern auch ex causis in futuritionem influentibus, consistentibusque partim in decretis divinis, partim in serie rerum et dispositione circumstantiarum, und auch in der That dass nichts ohne Ursache geschieht, und die Ursach worumb die Wahl also fällt, dermassen in der Umständen beruhet, dass sonst, wenn solche auf gewisse Maasse anders gewesen, sie auch wohl anders gefallen sein würde ; so bleibet dennoch wahr, dass die Wahl auch bei gegenwärtigen Umständen dennoch nicht eigentlich notwendig wird, und aus den Causis antegressis per necessariam consequentiam nicht folget: und zwar aus diesem fundamento quod nihil quidem fit sine ratione praevalente, quae reddi potest cur hoc potius quam oppositum fiat. Ratio tamen ipsa est inclinans, non necessitans. Also dass die Begebenheiten ihre Contingenz durch die praedeterminationem inclinantem tanquam fundamentum determinatae futuritionis nicht verlieren; bleiben wir also frei nicht nur vom Zwang oder a coactione, sondern auch a necessitate, und behalten eine gewisse Indifferenz, nicht zwar perfecti aequilibrii, sed tamen possibilis oppositi, das ist nicht gleich als ob wir in allen Stücken gegen beide darunter wir wehlen in gleicher Wage stehen müssen (dergleich in der Natur nicht zu finden), doch aber also dasjenige wozu wenige Neigung oder Ursach, dennoch möglich bleibe, obschon aus den Ursachen und Umständen vorhergesehen worden kann, dass solches Oppositum nicht, sondern dieses Vorhergesehen, und darauf göttlichen Bestimmung oder decreta auxiliativa vel permissive gerichtet, allein geschehen werde. » (Version Définitive, GWLB LBr. 655 Bl. 51 r°, AK IV, 7, N. 154 p. 341).

(*antecedens causa* – qui est le terme employé par les Stoïciens) prend soin de le distinguer du terme « cause nécessaire ». L'antécédence dont il est question, incline, mais ne nécessite pas. Leibniz innove également en parlant d'une « prédétermination inclinante » qui serait le « fondement de la futurition déterminée ». Ce doublet détermination/prédétermination est rapporté à la simple inclination et à la nécessité hypothétique de la futurition. Ce qui se réalise est ce qui a le plus d'inclination, de cause ou de prévalence ; mais les autres êtres possibles auraient pu se réaliser ; la nécessité n'est donc pas absolue, et la contingence est sauvée. La vérité, sue et connue en Dieu, ne force pas l'action des agents libres contingents. Ce qui est déterminé dans les causes et dans la vérité ne contraint pas les choses et les êtres par force. Le fait de savoir ne se substitue pas au fait d'agir.

Par la suite, Leibniz reprend ce débat sur ce qu'il nomme la « futuritio », ou encore les « *Futura contingentia determinatae veritatis ex se* » / « Les futurs contingents d'une vérité déterminée par soi », ou, plus simplement, la « *Determinatio ex causis* ». Toutes ces nuances sont données dans les *Annotationes* de Leibniz à la *Dissertatio de Praedestinatione et Gratia* de Gilbert Burnet, en particulier à partir de l'*Index rerum* ou de la *Synopsis* réalisés par ses soins (in Volume 3 de notre travail, Annexe 4), A l'entrée : « *Determinatio ex causis* » de cet *Index*, Leibniz renvoie à trois numéros des paragraphes qu'il a annotés : « §16. a. ; § 43. a. et § 48. b. ». Or, la formulation du principe de raison apparaît précisément au § 48, annotation b (voir infra, p. 268) ; puis en consultant ce paragraphe, nous sommes renvoyés au paragraphe 16, annotation a (voir infra, p. 269-270), à propos de la Science moyenne et de l'opposition des Molinistes et des Thomistes-Prédétermineurs. Lorsque l'on s'y reporte, une nouvelle référence apparaît alors : celle de Durand de Saint Pourçain, dont nous allons mesurer l'importance au sujet du problème de la détermination des vérités des futurs contingents. A cette occasion, Leibniz renvoie ensuite au §. 74, ainsi qu'au §11, annotation e, sur la distinction entre détermination inclinante et non nécessitante, et enfin au §43 a (voir infra p. 272-273), où il développe la même distinction, avec une nouvelle mention de Guillaume Durand de Saint Pourçain. Nous reproduisons ici une partie de la table de l'*Index* qui concerne la Liberté, partie dans laquelle se trouvent les passages sur la détermination, et donc sur le principe de raison. Nous avons déjà utilisé d'autres passages de ce texte sous le titre de « Synopsis », à propos de la pratique du culte divin et de la piété.

<i>Index ou Synopsis</i>	Traduction (A.L.)
<b>Libertas</b> residua 40 d. 42 h. 45 a. Spontaneitas 11 e. Contra coactionem 34 b. Contingentia 25. b. 69.b. Contra necessitatem seu fatum 11. c. 22. a. 35 b. Necessarium est, quod solum possibile 2.a. Certitudo sine necessitate 4. a. 9. d. 11. c. d. 14. c. d. 16. a. 2. b. 59. a. 69.b. Necessitas hypothetica 11. f. 25. d. Sensus compositus aut divisus 14. a. Aliud non posse, aliud non fieri 2. a fin. 11.	<b>Liberté</b> résiduelle 40 d. 42 h. 45 a. Spontanéité 11 e. Contre la contrainte 34 b. Contingence 25. b. 69.b. Contre la nécessité, c'est-à-dire la fatalité 11. c. 22. a. 35 b. Ce qui est nécessaire, c'est ce qui n'a qu'un seul possible 2.a. Certitude sans nécessité 4. a. 9. d. 11. c. d. 14. c. d. 16. a. 2. b. 59. a. 69.b. Nécessité hypothétique 11. f. 25. d. Sens composé ou divisé 14. a. Une chose est de ne pas pouvoir, une autre

<p>c. f. 14. d. 22 a.</p> <p>Futuritio 25.c.  Futura contingentia determinatae veritatis ex se 16.a. 47.a. 48. b. 69.b.  Determinatio ex causis 16. a. 43. a. 48. b.  Inclinans non necessitans 11.e. 14. d. 25.c. 42.h. 69.b.  Nulla indifferentia plena 25.c. 26. 34.c. 42.a.h. 69.b.</p> <p>Libertas seu dominium in nostras actiones 11.e.  Stat cum determinatione ad optimum 11.e. 35 a. 42.a.</p>	<p>de ne pas se faire 2. a fin. 11. c. f. 14. d. 22 a.</p> <p>Futurition 25.c.  Les futurs contingents sont d'une vérité déterminée par soi 16.a. 47.a. 48. b. 69.b.  Détermination par les causes 16. a. 43. a. 48. b.  Inclinante, mais non pas nécessitante 11.e. 14.d. 25.c. 42.h. 69.b.  Il n'y aucune indifférence pleine 25.c. 26. 34.c. 42.a.h. 69.b.  La Liberté, c'est-à-dire la maîtrise sur nos actions 11.e.  Consiste dans la détermination au meilleur 11.e. 35 a. 42.a.</p>
--	---

OCC. 177- *Annotationes* de Leibniz à la *Dissertatio de praedestinatione et gratia* de Gilbert Burnet, 1704-1705 (Voir le texte intégral de ce texte, in Volume 3 de notre travail, Annexe 4).

La conclusion de l'entrée « Détermination » de l'*Index* porte sur une détermination particulière : la « détermination au meilleur », dans le sens de « pro-détermination » que nous évoquons ci-dessus. Leibniz y définit également le nécessaire comme « ce qui n'a qu'une seule possibilité », ce qui nous permet, par opposition, de définir le contingent comme ce qui offre plusieurs possibilités. Enfin la détermination est elle-même qualifiée d'inclinante, comme nous l'avons déjà remarqué dans le texte sur les articles du décret absolu de la *Kurtze Vorstellung* (1697).

Revenons maintenant au détail des articles sur la détermination, en examinant tout d'abord l'article où se trouve la mention du principe de raison (article 48, annotatio b, d'après la version latine de l'article 17 de *The Exposition of the thirty-Nine article of the Church of England* de Gilbert Burnet Nous avons transcrit les variantes significatives du texte manuscrit : GWLB, cote LH I, XVIII). Voici donc le texte complet du § 48, et de ses notes (a) et (b) (trad. A.L.) :

<p>§. 48.</p> <p>Praeterea observandum est, hanc praescientiam non facere res certas, quia praevisae sunt ; sed praevisas esse, quia futurae erant ; ita ut certitudo praescientiae non sit antecedens et causalis, sed subsequens et eventualis. Quicquid fit in tempore, futurum erat antequam fieret, et postquam factum est, certo futurum erat antequam fieret, et postquam factum est, certo futurum fuit ab omni aeternitate ; non per certitudinem Fati (a), sed per certitudinem, quae oritur ex eo, quod res illa aliquando extitura esset ; unde ista veritas : ab aeterno certum fuit, hanc rem fuisse futuram ; Divina</p>	<p>§. 48. [<i>Que la prescience n'influe point sur les événements.</i>]</p> <p>D'ailleurs, il faut bien remarquer que cette prescience ne rend pas les événements certains, parce qu'ils sont prévus, mais qu'ils sont au contraire prévus parce qu'ils doivent arriver ; de sorte que la certitude de la prévision n'est point du tout la cause de l'événement, puisqu'elle le suppose elle-même. Avant que ce qui arrive fût, il devait arriver ; et puisqu'il arrive, il a été certain de toute éternité qu'il arriverait, non d'une certitude de destin (a), mais d'une certitude qui résulte de ce qu'il arrive une fois ; d'où naît cette vérité : qu'il a été éternellement certain qu'il arriverait. C'est pourquoi,</p>
---	--

<p>ergo Praescientia cum nihil aliud sit, quam notitia rerum, quae futurae sunt, neque necessitatem neque (b) Causalitatem infert</p> <p>(a) id est, per certitudinem necessitatis.</p> <p>(b) Etsi nulla sit necessitas futurorum : dicendum tamen est, futura in suis causis quodammodo contineri per earum <u>determinationem</u> &lt;saltem&gt; <u>inclinantem</u>. Pro certo enim statuendum est, nihil unquam fieri, quin ratio sit in causis, cur potius fiat quam non fiat, et sic potius quam aliter fiat. Add. §. 16. a</p>	<p>puisque la prescience divine n'est autre chose que la connaissance de tout ce qui doit arriver, elle ne rend point nécessaires les événements (b) et n'en est nullement la cause. [Traduction anonyme parue à Genève en 1765 sous le titre : « <i>Traité de la prédestination et de l'élection</i> »].</p> <p>(a) c'est-à-dire par la certitude de la nécessité.</p> <p>(b) Bien qu'il n'y ait aucune nécessité des futurs, on doit dire cependant que les futurs sont contenus en quelque façon dans leurs propres causes par leur <u>détermination inclinante</u> &lt;du moins&gt;. En effet, on doit tenir pour certain que rien ne se fait jamais sans qu'il y ait une raison dans les causes pour laquelle quelque chose se fait plutôt qu'elle ne se fait pas, et se fait ainsi plutôt qu'autrement. A ajouter au § 16.a. (trad. A.L.)</p>
---	---

Leibniz conçoit les événements futurs comme les prédicats d'une substance : ils sont « contenus » ou enveloppés dans leurs causes. Le fait que la détermination ne soit qu'inclinante permet de comprendre que « l'inesse », l'enveloppement des événements contingents n'est pas nécessitant. Il s'agit simplement d'une inclination dans la cause, comme le montre la formule complète de la note b : « Les futurs sont contenus en quelque façon dans leurs propres causes par leur détermination inclinante <du moins>. En effet, on doit tenir pour certain que rien ne se fait jamais sans qu'il y ait une raison dans les causes pour laquelle quelque chose se fait plutôt qu'elle ne se fait pas, et se fait ainsi plutôt qu'autrement ». (ibid). Pourtant l'expression « raison dans les causes » (*ratio sit in causis*) n'est pas habituelle chez Leibniz et forme comme un hapax, dans la mesure où traditionnellement, on admet que c'est plutôt la cause qui est dans la raison, ou que la cause finale se comprend comme raison. Ici il s'agit d'une autre perspective. La raison signifie la détermination et même la prescience. Or, la prescience est la vision à partir des causes (ex causis) et par soi (par une certitude infaillible et déterminée). C'est donc en ce sens-là qu'on peut comprendre que rien n'est sans raison ; les choses ne se font que selon une détermination inclinante ou prévalente.

Mais, dans la note (b) du § 48, Leibniz fait un renvoi au §16 note (a), qui concerne la thèse de la Science moyenne (voir texte ci-dessous). Habituellement, le principe de raison est employé dans ce domaine pour montrer que la conception de la liberté comme pure indifférence d'équilibre est erronée. Ici, Leibniz reprend cet argumentaire, mais démontre également l'idée que toute la vérité des futurs contingents est déterminée pour un être omniscient. Pour sortir de la querelle *de Auxiliis*, Leibniz propose une voie qui lui est propre : il suffit de suivre la voie moyenne de la considération de « toute la série de l'univers actuel, série choisie à partir de tous les univers possibles. » (Ibid. §16 a). Grâce à ce concept de « monde possible », il parvient à sortir de l'ambiguïté de la prédétermination. La vérité, qui

est déterminée, concerne uniquement la représentation possible d'un univers dans l'entendement divin.

§. 16. Molina et Fonseca novam explicandae Praescientiae divinae in ordine ad futura contingentia invenere viam, quam illi Mediam vel Scientiam mediam appellaverunt. Ea docebant: DEUM, ut is omnia possible per notitiam Simplicis Apprehensionis et omnia certo futura tanquam praescientia per Scientiam Visionis videt, sic per [eandem] mediam scientiam (a) videre concatenationem omnium conditionate futurorum, omnesque eorum connexiones, id est, quicquid positus his vel illis circumstantiis sit secuturum.

[Murray pp. 74-76] § 16 (a) : « ... Caeterum nescio, an non melior sit via, quam ingressi sumus totam seriem Universi hujus actualis semel ex omnibus universis possibilibus electam considerantes ; ita et infallibilitas sibi constat praescientis Dei id quod delegit, et libertas praesciti adjutique hominis, qualem Deus in possibilibus naturis invenit. Tametsi Durandi quoque sequens sententia et verissima sit, et nostrae insit, qui notavit ad ~~secundum sententiarum Lombardi librum (d. 26. qu. 3.)~~ etiam futura contingentia ex suis causis determinate cognosci, omnibusque perspectis, quae vel impellent vel absterrebunt voluntatem, exinde ab omniscio intelligi, quorsum se sit conversura. Hoc ille recte, (add. §43.a) modo adjiciatur, determinationem esse inclinantem non necessitantem, adeoque ut alias ita hic quoque distinguendam esse determinationem (seu certitudinem objectivam) a necessitate, quod male in Cajetano reprehendit Catharinus opusculo *de praescientia et Providentia* add. hic § 74. et §11. e. fin. Interim etsi Deus eventa in suis causis videat, eo

§. 16. [*Science moyenne de Molina et disputes entre ses disciples et les Dominicains.*] Molina et Fonseca vulerent expliquer la manière dont Dieu prévoit les événements contingents et ils inventèrent pour cela une nouvelle hypothèse qu'ils appelèrent la Science Moyenne. Ils enseignèrent que comme Dieu voit toutes choses comme possibles, par sa connaissance de simple perception, et toutes les choses qui arriveront infailliblement, comme présentes, par sa science de vision, il voit aussi, par cette connaissance moyenne (a), l'enchaînement de tous les événements conditionnels, et de toutes leurs combinaisons, c'est-à-dire tout ce qui devrait arriver en tels ou tels cas.

§ 16 (a) : Du reste je ne sais pas, s'il n'y a une meilleure voie que celle que nous avons prise lorsque nous avons considéré toute la série de l'univers actuel, série choisie à partir de tous les univers possibles ; l'infaillibilité est ainsi établie en vertu de la propre prescience de Dieu par rapport à ce qu'il choisit, et la liberté de l'homme qui est connu à l'avance et aidé est établie selon que Dieu la découvre dans les natures possibles. Quoique la pensée suivante de **Durand** soit également très vraie, et qu'elle entre dans la nôtre, lorsqu'il a noté [~~à propos du second Livre des Sentences de Pierre Lombard (distinction 26, question 3)]~~ que « l'on connaît les futurs contingents de façon déterminée par leurs propres causes, et que, toutes les choses qui soit déclenchent soit empêchent la volonté ayant été examinées, il s'ensuit qu'un être omniscient comprend comment elles tourneront ». Tout cela est juste, (à ajouter au §43.a.) à condition que l'on ajoute, que la détermination est inclinante et non pas nécessitante, en sorte que, dans ce cas comme dans d'autres, la détermination (c'est-à-dire la certitude objective) doit aussi être distinguée de la nécessité, ce que Catharinus reproche mal à Cajétan dans son opusculo au sujet *De la prescience et de la Providence* (à ajouter ici aux §§ 74 et 11 e fin). Cependant, même si Dieu voit les

<p>ipso, dum omnes rerum connexiones intelligit ; non ideo tamen minus ex alio capite (totius scilicet possibilis seriei simul spectatae) et causas et eventa aequaliter videt in eodem rationis signo...</p>	<p>événements dans leurs propres causes, et que, par cela, il comprend toutes les connexions des choses, cependant il n'en voit pas moins sur un autre plan (à savoir celui de toute la série possible considérée à la fois) et les causes et les événements à égalité, sous la même marque de la raison.</p>
---	---

On remarquera que Leibniz mentionne explicitement l'œuvre de Guillaume de Saint Pourçain comme une de ses sources pour la compréhension de la « détermination, c'est-à-dire la certitude objective », en particulier dans le passage suivant : « *L'on connaît les futurs contingents de façon déterminée par leurs propres causes, et toutes les choses qui soit déclenchent soit empêchent la volonté ayant été examinées, il s'ensuit qu'un être omniscient comprend comment elles tourneront* » (Ibid. §16 a). Ce passage de Guillaume Durand de Saint-Pourçain concerne la science que Dieu a des futurs contingents, et développe la « détermination par les causes ». Si ce texte de Durand correspond bien à la question 3, il n'est pas associé, comme Leibniz le met en note, à la distinction 26 [du livre 2], mais à la distinction 38 du livre I : *Commentaire des Sentences*, Lib. I., *Distinctio XXXVIII, Quaestio III, Utrum Deus sciat futura contingentia. Vid. Thom 1. q. 14. Art. 13*) Or, ce qui frappe à la lecture de cette question de Durand, c'est qu'il développe également la thèse chère à Leibniz selon laquelle il n'y a pas d'indifférence d'équilibre, comme au folio 89 r<sup>o</sup>: « [responsio – N.6.] Patet etiam quod contingens ad utrumlibet nunquam dicitur per comparationem ad causam agentem ex necessitate naturae, illa enim semper est determinate ad unum, nisi impediatur quod fit ut raro, sed dicitur per comparationem ad causam agentem libere, quae potest agere et non agere, quae ut fit nunquam aliquid producit, quum sit aequè indifferens ad opposita, propter quod qua ratione produceret unum et alterum. » / « Il est manifeste également que le contingent entre deux partis n'est jamais dit par comparaison à la cause agissant par la nécessité de la nature, car celle-ci est toujours déterminée à un seul des partis, à moins qu'il ne soit empêché – ce qui est rare – mais il l'est dit par comparaison à la cause agissant librement, qui peut agir ou ne pas agir, en sorte qu'il ne se produise jamais quelque chose qui soit tout à fait indifférent aux opposés, en fonction de quoi il produirait l'un et l'autre, pour quelque raison » (SLAOT.102- *In Sententias theologicas petri Lombardi Commentatorium libri quatuor*, 1508 [Lyon, 1558]).

Dans la même source durandienne, Leibniz a pu trouver le lien qui lui manquait pour lier l'univers possible dans l'entendement divin et la raison suffisante. Or, c'est précisément l'invention de cette période de synthèse : Leibniz conçoit le principe de la raison suffisante en approfondissant la question de la prédestination. Plus précisément, nous trouvons chez Durand la perspective de l'essence qui enveloppe la « ratio sufficiens » de la représentation des événements futurs. Durand va même jusqu'à dire que la « cause est raison suffisante » de cette représentation. Mais la véritable « raison première et suffisante » de cette compréhension, c'est l'essence divine elle-même, comme le montre le passage suivant : « [f. 89 v<sup>o</sup>] « [responsio –N.18.] Sic igitur patet qualiter deus cognoscit futura contingentia, quia cognoscit ea determinate quantum ad suas proprias et determinatas actualitates quas habebunt, nec cognoscit eam per hoc quod sint ei ab aeterno praesentia realiter, sed per hoc quod

essentia divina, ut causa est sufficiens ratio repraesentandi intellectui divino determinate singula modo quo dictum fuit prius. De caeteris singularibus licet etiam essentia divina sit prima et sufficiens ratio intelligendi ea, tamen nihil prohibet, quod deus ea cognoscat in causis creatis contingentibus, cognitio tamen utrorumque dependet a cognitione divinae essentiae ». / « Ainsi donc la façon dont Dieu connaît les futurs contingents est claire, parce qu'il les connaît de façon déterminée pour autant qu'elles tiendraient lieu de ses propres actualités déterminées, et il ne les connaît pas parce qu'ils lui sont présents réellement de toute éternité, mais parce qu'ils sont dans l'essence divine, comme la cause est la raison suffisante de la représentation des choses singulières de façon déterminée pour l'intellect divin – comme il a été dit auparavant. Quant aux autres singuliers, bien que l'essence divine soit la raison suffisante et première de leur représentation, cependant rien n'empêche que Dieu les connaisse dans leurs causes contingentes créées, cependant la connaissance dépend de la connaissance de l'essence divine » (SLAOT.102- *In Sententias theologicas petri Lombardi Commentatorium libri quatuor*, 1508 [Lyon, 1558]).

Dans les *Essais de Théodicée*, Leibniz rappelle sa dette envers Durand pour définir la détermination causale de la prescience divine, en ces termes : « § 360... Il ne faut donc point douter que les effets ne s'ensuivent de leurs causes d'une manière déterminée, non obstant la contingence, et même la liberté, qui ne laissent pas de subsister avec la certitude ou détermination. §361. Durand de Saint Portien entre autres l'a fort bien remarqué, lorsqu'il dit que les futurs contingens se voyent d'une manière déterminée dans leur causes, et que Dieu qui sait tout, voyant tout ce qui pourra inviter ou rebuter la volonté, verra là dedans le parti qu'elle prendra. Je pourrois alleguer beaucoup d'autres auteurs qui ont dit la même chose, et la raison ne permet pas qu'on en puisse juger autrement. » (OCC.198-*Essais de Théodicée* : GP VI, p. 329, -nous soulignons-). Cette dernière phrase correspond presque mot pour mot à la formule de Durand citée au §43 des *Annotationes* (voir. ci-dessous, p. 272-273). L'omniscience divine y est évoquée, ainsi que la détermination par les causes, la prescience et même les obstacles qui empêcheraient la volonté. La conception de Durand est très proche de celle de Leibniz, en raison de l'effort que fait Durand pour concilier vérité et liberté à travers la détermination des futurs contingents.

Leibniz a repris cette idée à son compte au § 43 des *Annotationes* en montrant comment nos actions, malgré l'infinité et la diversité de nos motivations, étaient connues de façon certaine et déterminée par Dieu. D'ailleurs le même argument de l'omniscience est repris, et sera repris par la suite dans les différentes versions de l'incipit de la *Causa Dei* et des premiers textes des *Essais de Théodicée* sur les Attributs de Dieu. Durand est cité au §43 note (a) en ces termes : « Il est certain et infaillible pour un être omniscient que nous n'agissons pas autrement que de la façon dont nous agissons, comme **Durand** l'a aussi remarqué ». Voici donc l'extrait complet du § 43 des *Annotationes* de Leibniz :

<p>§. 43. Haec est Imago Dei naturae hominis impressa ; et quamvis homo subito impetu quandoque ita se abripi sentiat, ut eam libertatem subinde amisisse videatur ; sentit</p>	<p>§. 43. C'est là l'image de Dieu qui est gravée dans l'homme ; et quoiqu'il se sente souvent emporté par des mouvements si impétueux qu'il semble presque qu'il a perdu sa liberté pour quelque temps, en matière de certaines</p>
---	--

tamen se potuisse aestum illum in primo ejus ortu reprimere ; sentit se posse cogitationes in aliud objectum defigere, sibi que ipsi in pluribus dominari, dum modo id facere annitatur ; sentit recta rerum notitia seriatim consideratione, bono consortio, exercitiisque probis se emolliri mitemque reddi, pravis autem efferatum et dissolutum. Ex omnibus his concludunt ; Hominem esse liberum (a), neque subesse Fato inevitabili, aut Motibus ad bonum vel malum irresistibilibus. Omnia haec perpetuo confirmant tenore Scripturae, quae persuasionibus, exhortationibus, increpationibus, expostulationibus, promissionibus et communicationibus ubique plena est. Quae omnia vana sunt atque scenica, nisi facultates in nobis dentur liberae, quibus haec proponantur (b).

§ 43. Note (a) Si liberum sit spontaneum cum deliberatione, sejunctum a necessitate, est in nobis omnimoda libertas. Sed si liberum opponatur servo, tantum servimus, quantum affectibus magis quam ratione agimur ; in tantum enim externis subjicimur. Utramque significationem conjunxit Hugo a S. Victore (Summ. Sent. Tract. 3. c. 9) : Non est (inquit) amissa libertas a necessitate, sed libertas a peccato. Recte. Verissimum est, nos potuisse aestum affectuum reprimere, spatium deliberandi sumere, inquirere diligentius, objectum mutare, evitare occasiones invitantes, quaerere contrarias, paulatim in alium transire habitum. Neque unquam in eo statu sumus, ut impossibile sit (absolute scilicet) aliter agi a nobis : etsi omnibus circumstantiis simul sumtis intra et extra nos, certum sit omniscio et infallibile, aliter nos non esse acturos, quam agemus, uti etiam Durandus animadvertit. vid. §. 16. a. Itaque quae de fato, de inevitabili, de irresistibili dicuntur, vera et falsa sunt, prout accipiuntur : vera, si de infallibili,

choses, il sait néanmoins qu'il aurait pu reprimer sa passion dans ses premiers commencements, il sent qu'il peut tourner ses pensées vers d'autres objets et se rendre maître de lui-même, dans la plupart des occasions, lorsqu'il s'y applique comme il faut. Il trouve que la connaissance, la réflexion, les bonnes compagnies et les bonnes occupations le rendent plus doux et plus raisonnable, au lieu que les mauvaises le jettent dans le libertinage et dans le dérèglement. De tout cela les *Remontrants* concluent que l'homme est libre (a), et qu'il n'est pas soumis à un Destin inévitable, ou à des mouvements qui le poussent au bien ou au mal, sans qu'il soit capable de leur résister. Ils confirment cela par tout l'Écriture, qui est pleine de raisonnements propres à persuader, d'exhortations, de censures, de plaintes, de promesse et de menaces, toutes choses vaines et qui ne seraient qu'un jeu, qu'une comédie, si ceux à qui elles sont adressées (b) n'avaient aucune liberté.

§43. Note (a) : Si libre signifie ce qui est spontané avec délibération, séparé de la nécessité, la liberté est en nous omnimodale (c'est-à-dire parfaite et totale). Mais si libre s'oppose à esclave, alors nous sommes esclaves tant que nous agissons plus par les affects que par la raison, en tant que nous sommes esclaves des choses extérieures. **Hugues de St Victor** a mêlé l'une et l'autre signification dans la formule suivante (*Summa sententiarum* traité III. chapitre 9) : « La liberté n'est pas perdue par la nécessité, mais par le péché ». C'est exact. Il est très vrai que nous avons pu réfréner l'ardeur des affects, choisir un espace de délibération, faire des recherches avec plus de diligence, changer un objet, éviter les occasions tentantes, rechercher les [occasions] contraires, et peu à peu nous engager dans une autre habitude. Et nous ne sommes jamais dans un état tel qu'il serait impossible (absolument) d'agir autrement, même si, lorsque toutes les circonstances sont réunies à l'intérieur et à l'extérieur de nous, il est certain et infallible pour un être omniscient que nous n'agissons pas autrement que de la façon dont nous agissons, comme Durand l'a aussi remarqué. Voir le §16. a. [reproduit pp. 269-270 ci-dessus]. C'est pourquoi les choses que nous disons au sujet du destin, de ce qui

certo, determinato ; falsa, si de necessario, aut cujus oppositum sit impossibile ; semper inclinamur, nunquam necessitamur, quando libere agimus.

est inévitable et irrésistible, sont vraies et fausses selon l'acception : vraies, si l'on dit de l'infailible qu'il est certain et déterminé ; fausses, si l'on dit du nécessaire qu'il est ce dont l'opposé est impossible ; et que l'on dit que nous inclinons toujours, et ne nécessitons jamais quand nous agissons librement.

Pour conclure cette présentation, Leibniz fonde donc la prédétermination sur une harmonie préétablie, sur l'ordre commun des deux règnes. L'harmonie n'est pas locale, mais générale et concerne l'ordre divin, ou sa « préordination ». Dans l'annotation f du même §11 (voir ci-dessous, p. 274), Leibniz reprend un vocabulaire augustinien, et inscrit l'harmonie préétablie dans une dynamique de mise en ordre par la sagesse divine. C'est le nouveau sens de la prédétermination : la *préordination divine*. Le Fatum antique est remplacé par « l'hypothèse d'une prévision et d'une préordination de Dieu. Certes, elle pourrait être changée, mais elle ne le sera pas, parce que Dieu, avant de la constituer, a déjà prévu toutes les raisons qui pourraient parfois encourager ou dissuader son changement. Ainsi, ici aussi, toutes choses sont préétablies. » Voici ce passage in extenso :

§. 11.  
Haec Controversia ex Religione naturali (a) originem trahit. Si enim et DEUM mundum gubernare, et Hominis Voluntatem Liberam esse, communis omnium fert opinio, naturae rerum consentaneum est inquirere, utrum horum alteri subjiciatur, aut quomodo haec una consistere possint. Utrum DEUS determinet Voluntatem? Vel an Providentia ejus Voluntatis motus sequatur? (b) Omnes igitur qui unquam Providentiam dari crediderunt, haud ignari hujus difficultatis fuere. Stoici omnia Fato (c) subjiciebant, ne Diis quidem exemptis. Hoc Fatum si necessaria fuit rerum series (d), materiaeque et motuum concatenatio (e) fixa et immutabilis (f), fuit sane Atheismus planus et directus.

§. 11.

(e) In omnibus substantiis est et contingentia et aliqua spontaneitas, in solis intelligentibus libertas. Interim quamdiu naturaliter proceditur, omnia in materia fiunt concatenatione motuum, sed a Deo mentibus ab initio accomodata, et ad fines etiam morales praeordinata ; uti omnia in mentibus naturaliter fiunt concatenatione

§. 11. [*Que cette controverse n'est pas particulière aux Chrétiens.*]

C'est ici une Controverse qui a son origine dans la religion naturelle (a). Car si l'on croit que Dieu gouverne le monde, et que les hommes sont libres, il est naturel de demander laquelle de ces deux choses est sujette à l'autre, ou comment elles sont compatibles ; si c'est Dieu qui détermine la volonté, ou si sa providence en suit les déterminations ? (b) Aussi tous ceux qui ont cru une providence, ont-ils senti cette difficulté. Les Stoïciens soumettaient tout au Destin fatal (c), sans en excepter même les Dieux. Si par ce destin, ils entendaient une suite nécessaire des choses (d), un enchaînement de matière et de mouvement (e), qui était fixe et invariable (f), c'était un vrai et parfait athéisme.

§. 11.

(e) Dans toutes les substances se trouvent à la fois la contingence et quelque spontanéité, mais c'est dans les seules substances intelligentes que se trouve la liberté. Cependant, chaque fois que l'on procède naturellement, toute chose dans la matière se fait par un enchaînement de mouvements que Dieu accommode aux esprits dès le commencement et qu'il préordonne également en vue de finalités morales ; de même, toute

perceptionum et appetitionum a Deo ad fines etiam spirituales ~~[accommodate]~~ directarum; quae ubi distinctae sunt, et cum ratiocinatione fiunt, finium mediorumque connexionem constituunt. Materiae motus non turbant seriem perceptionum mentibus naturalem, legesve cogitandi, aut volendi libertatem; nec mentis cogitationes aut voluntates turbant leges motuum materiales a natura praescriptas. Unio autem animae et corporis ~~[consistit]~~ sese ostendit in utriusque seriei consensu a Deo ab initio praestabilito, ut ex propriis legibus in tempore sese invicem accommodent sibi. Atque huc redit systema, quod vocatur Harmoniae praestabilitae, quo omnium maxime et divinae providentiae veritas, et humanae mentis invicta sui que juris natura in clara luce collocatur. Non male scripsit Hilarius (lib. 9 de Trin.) Deum in primo nascentis animae statu omnes ejus futuras cogitationes legere: secutus opinor Origenem in Genes. Cujus verba sunt apud Euseb. Praep. Evang. <Ita ut revera homo principium in se habeat omnium suarum actionum, nexu tamen inclinante non necessitante: itaque non tantum principium earum in se, sed et dominium habet, quod non tollitur, sed perficitur congrua electione eorum quae optima judicamus>.

(f) Catena fixa est et immutabilis non absolute, sed ex hypothesi divinae praevisionis et praeordinationis. Posset quidem mutari, sed non mutabitur: quia Deus, antequam eam constitueret, omnes rationes, quae mutationem suadere aut dissuadere aliquando possent, jam praevidit. Nempe hic quoque, omnia sunt praestabilita.

chose dans les esprits se fait naturellement par un enchaînement de perceptions et d'appétits que Dieu dirige ~~[de façon adéquate]~~ également vers des fins spirituelles; et, quand ils sont distincts et qu'ils se font avec raisonnement, ils constituent la connexion des moyens et des fins. Les mouvements de la matière ne troublent pas la série naturelle des perceptions pour les esprits, ni les lois de la pensée, ni la liberté de vouloir; et les pensées ou les volontés de l'esprit ne troublent pas les lois matérielles des mouvements prescrites par la nature. Or, l'union de l'âme et du corps ~~[consiste]~~ s'exprime dans le consensus des deux séries que Dieu préétablit dès le commencement, de telle sorte qu'elles s'accoutument elles-mêmes dans le temps à partir de leurs propres lois. Et cela se ramène à ce qu'on appelle le système de l'Harmonie préétablie, par lequel la vérité de toutes choses et de la providence divine, ainsi que la nature invincible de l'esprit humain et de son propre droit sont très grandement clarifiées. Saint **Hilaire** n'a pas mal écrit là-dessus dans le livre 9 du *De Trinitate*: c'est dans le premier état de l'âme naissante que Dieu lit toutes ses futures pensées (suivant, à mon avis, **Origène** dans son *Commentaire sur la Genèse*). Les paroles de ce dernier sont rapportées dans la *Préparation évangélique d'Eusèbe* de Césarée. <De sorte qu'en réalité l'homme possède en lui-même le principe de toutes ses propres actions, cependant par un lien inclinant, et non pas nécessitant: c'est pourquoi il possède non seulement le principe en soi de ces actions, mais aussi leur maîtrise, ce qu'on ne supprime pas, mais qu'on perfectionne au contraire par le choix congruent des choses que nous jugeons les meilleures.>

(f) La chaîne fixe est aussi immuable, non pas absolument, mais à partir de l'hypothèse d'une prévision et d'une préordination de Dieu. Certes, on pourrait la changer, mais elle ne sera pas changée, parce que Dieu, avant de la constituer, a déjà prévu toutes les raisons qui pourraient parfois encourager ou dissuader son changement. Ainsi, ici aussi, toutes choses sont préétablies.

(Trad. A.L.)

Nous pouvons finalement lire cette référence à l'harmonie préétablie dans les deux sens de la prédétermination, c'est-à-dire comme anté-détermination ou préordination « dès le commencement » (*ab initio*), et comme pro-détermination ou prévision certaine et infaillible du futur. En ce sens, la détermination « se ramène à ce qu'on appelle le système de l'Harmonie préétablie, par lequel la vérité de toutes choses et de la providence divine, ainsi que la nature invincible de l'esprit humain et de son propre droit sont très grandement clarifiées ». Dans ce passage, Leibniz souligne l'unité profonde des deux ordres parallèles que sont l'ordre humain et l'ordre divin, l'ordre de la Providence divine qui « voit » et « prévoit », et celui de l'esprit humain, et pour reprendre la formule d'Augustin, l'ordre de la cité des hommes à la croisée de l'ordre de la cité de Dieu.

Pour faire comprendre, la détermination de la vérité des futurs contingents, Leibniz utilise l'image d'un autre Père de l'Eglise, Hilaire de Poitiers : « Saint Hilaire n'a pas mal écrit là-dessus dans le livre 9 du *De Trinitate* : c'est dans le premier état de l'âme naissante que Dieu lit toutes ses futures pensées (suivant, à mon avis, Origène dans son *Commentaire sur la Genèse*) ». Leibniz ne donne pas la citation exacte d'Hilaire, mais nous pensons avoir retrouvé le passage auquel il fait allusion. Il s'agit bien du livre 9, au paragraphe 59 [intitulé « Le Christ peut-il ignorer quelque chose ? » -dans la traduction française-], qui réaffirme à partir des formules Johanniques et de la théologie Paulinienne -Origène n'est pas directement cité- l'omniscience du Verbe de Dieu. Or, Hilaire parle du Christ dans une perspective eschatologique où tous les êtres seront comme « réconciliés » en lui ; il donne ainsi à la détermination de la vérité des futurs le sens de la « pro-détermination » ou de la pro-destination. La détermination couvre tous les temps (*ab initio ad terminum*). Ce serait la plus grande absurdité ou incohérence d'imaginer le Christ dans l'ignorance des pensées de son Père, le « Dieu Monogène », et des créatures. C'est pourquoi Hilaire peut affirmer que « le Seigneur Christ n'ignore pas les pensées des hommes, non seulement celles que fait lever une émotion présente, mais encore celles qui s'élèveront sous la poussée d'un désir futur. L'Évangile en porte témoignage : « *Jésus savait dès le commencement qui étaient ceux qui ne croyaient pas et qui était celui qui le livrerait.* » [Jn 6, 64] Cette nature qui a pouvoir de prendre connaissance des choses qui n'existent point et de ne pas ignorer des troubles encore à naître dans des âmes en repos, va-t-on penser qu'elle n'a pas su ce qui était par elle et en elle ?<sup>381</sup> » (Hilaire de Poitiers, *La Trinité*, t. I, liv. 1-3, pp. 137-139). Il y a donc une détermination parfaite de la prescience divine et Christique qui « voit » les pensées des créatures à leur état naissant et qui « prévoit » tout leur état futur, par un lien (*nexus*) libre, c'est-à-dire inclinant et non nécessitant, dans la plus grande harmonie.

---

<sup>381</sup> Citation du passage traduit ci-dessus : « Cogitationes namque humanas non solum praesenti motu incitatas, sed etiam instinctu futurae voluntatis agitandas Dominus Christus non ignorat, evangelista testante : *Sciebat enim Jesus ab initio, qui essent non credentes, et qui esset traditurus eum* [Jn 6, 64] Naturae ergo ejus virtus, quae cognitionem rerum non extantium capit et quiescentium adhuc animorum subituras inquietudines non ignorat, id quod per se intraque se est nescisse existimabitur ? » (Hilaire, *De Trinitate*, lib. 9 §.59. op. cit. pp. 136-138).

## II.5. LE PRINCIPE DU « BESOIN DE LA RAISON SUFFISANTE » COMME SYSTEME DE DEFENSE DE LA METAPHYSIQUE (1707-1716).

Nous avons abordé, dans la quatrième phase de notre travail, le contexte d'apparition du principe de la raison suffisante à partir de son « origination », de sa généalogie, en particulier dans le prolongement des dialogues entamés par Leibniz avec Pierre Bayle jusqu'à sa mort et dans la tradition de la « prédétermination » que Leibniz hérite des Thomistes et de Durand de Saint Pourçain. La dernière phase d'évolution (1707-1716) que nous étudierons maintenant parachève ce mouvement des dialogues iréniques dans la rédaction des *Essais de Théodicée* (1707-1710) où il formule pour la première fois un « principe de la raison déterminante » (DP33), ainsi que dans les controverses avec Hartsoecker et Clarke qui permettent à Leibniz d'inventer deux autres dénominations, respectivement « le principe du pourquoi suffisant » (DP29) et finalement le « grand principe du besoin / de la nécessité de la raison suffisante » (DP35 et 36) qui n'est rien d'autre que l'aveu de la sagesse divine ou « de la suprême raison et perfection de Dieu » (DP38).

Ce foisonnement des emplois et des dénominations du « principe de raison » peut s'interpréter à la fois par l'obligation dans laquelle Leibniz se trouve de devoir répondre à des attaques ou à des polémiques surgissant de toutes parts, qu'elles viennent de cartésiens, de Newtoniens ou des amis de Bayle, mais surtout par la mise en oeuvre de son grand projet de science générale conçu dès la période des sources Encyclopédiques (Alsted, Keckermann, par exemple), et dont le principe de raison et les autres principes architectoniques doivent permettre la mise en oeuvre et laisser espérer la constitution d'une « métaphysique réelle et démonstrative ».

### II.5.1. Le principe de raison, principe de la défense de la « cause de Dieu » : les *Essais de Théodicée* comme parachèvement de toutes les réflexions sur la liberté, l'origine du mal et la justice divine.

Nous nous inspirons de l'interprétation de « La théodicée comme défense » proposée par Paul Rateau (op. cit., chapitre 6, p. 449 sq.) pour définir le rôle du principe de raison déterminante dans les *Essais de Théodicée* : c'est le principe de la défense de la « cause de Dieu ».

Comme le remarque Paul Rateau, la Théodicée définie par Leibniz comme une « quasi-sortie de science » (OCC.210- *Lettre à Des Bosses* du 5 février 1712, GP II, p. 437<sup>382</sup>) intègre trois types de discours : « d'une part, le propos *réfutatif* (relevant de *l'elenchos*) qui consiste lui-même en une 1) *défense* au sens étroit, astreinte aux seuls devoirs exigibles du soutenant, 2) une argumentation positive, entreprenant de répondre au-delà de ce à quoi est strictement tenu le défenseur, sur le plan des vraisemblances et des apparences mêmes ; d'autre part, 3) l'exposé proprement *démonstratif* ou quasi démonstratif (ressortissant plutôt à

---

<sup>382</sup> « (...) Titulum tentaminum *Theodicaeae*, nisi aliter judicas, servari posse putem; est enim Theodicaea quasi scientiae quoddam genus, doctrina scilicet de justitia (id est sapientia simul et bonitate) Dei. »

l'*Apodeixis*<sup>383</sup>) qui entend prouver la justice de Dieu et la perfection du monde malgré le mal. » (op. cit., p. 449). En raison de son évidence, le principe de raison se place parmi les discours de défense, dans lesquels c'est à l'adversaire de faire la preuve que ce principe est invalide, -ce que Hartsoeker et Clarke n'hésiteront pas à faire contre Leibniz-. En raison de son caractère *a priori*, le principe de raison peut également servir de preuve, et être utilisé dans des démonstrations. En tant qu'il donne également des raisons *a posteriori* ou renvoie à des expériences et à des « faits », le principe de raison peut également servir d'argument positif dans l'ordre des vérités contingentes.

Tous les modes discursifs des *Essais de Théodicée* sont présents dans le principe de raison, et nous comprenons ainsi pourquoi c'est dans cette œuvre qu'il se trouve le plus souvent utilisé, aussi bien sous la forme du « principe de la raison déterminante » que sous celle du principe de la raison suffisante, ou encore en tant que « principe du meilleur » (DP32) – principe de l'optimum.

### II.5.1.1. L'usage du principe de raison déterminante dans les *Essais de Théodicée*

A notre connaissance, le principe de raison apparaît pour la première fois sous forme imprimée, « publique », et non pas seulement de façon « privée », dans la correspondance ou dans les brouillons des opuscules, à l'occasion de la publication des *Essais de Théodicée*, qui sont d'ailleurs d'abord édités anonymement en 1710. En 1711, Christian Wolff effectue la recension des *Essais* dans les *Acta Eruditorum* (voir Vol. 3, Annexe 5), et attribue explicitement à Leibniz la paternité du « [*principium*] *rationis determinantis vel sufficientis* ». A cette date, commence donc la véritable « réception » des principes leibniziens du « raisonnement ». C'est cette appellation que Wolff reprend, et, dans le résumé qu'il fait du §44 des *Essais de Théodicée*, il présente le principe de raison sous sa double forme de raison déterminante « ou bien » (*vel*) raison suffisante : « Il y a précisément deux principes du raisonnement : l'un de *contradiction*, par la force duquel de deux propositions contradictoires l'une est vraie et l'autre est fautive ; et l'autre de *raison déterminante* ou *suffisante*, par la force duquel rien n'arrive qui n'ait quelque cause ou raison déterminante. Les vérités nécessaires peuvent être prouvées a priori par le seul principe d'identité ou de contradiction, et leur opposé peut être ramené à l'absurde ou à l'impossible. Mais les vérités contingentes dépendent du principe de raison suffisante, et leur opposé ne convient pas. C'est pourquoi il y a toujours quelque raison qui prévaut et qui détermine la volonté au choix ; mais pour conserver la liberté, il suffit du moins qu'elle incline, sans nécessiter. Ainsi Dieu choisit certes le meilleur, mais il n'est pas contraint à ce choix, et il n'y a aucune nécessité de la part de l'objet, puisque une autre série des choses est également possible. C'est pourquoi le choix est libre et est indépendant de la nécessité, parce qu'il se fait entre plusieurs possibles, et que la volonté n'est pas déterminée si ce n'est par la bonté prévalente de l'objet. »<sup>384</sup> (Wolff, op. cit.,

---

<sup>383</sup> Nous pourrions ajouter le titre de l'œuvre d'Erhard Weigel (Jéna, 1675) : la « *Theodixis* », c'est-à-dire la démonstration de l'existence de Dieu – terme qui a pu inspirer à Leibniz la combinaison de Theos et Dikè pour former la *Théodicée*.

<sup>384</sup> Citation du passage traduit ci-dessus : « Nempè duo ratiocinandi dantur principia ; alterum *contradictionis*, vi cuius ex duabus propositionibus contradictoriis altera vera est, altera falsa ; alterum *rationis determinantis* vel

p. 1037). La transcription que Wolff fait du principe est assez exacte, puisque le principe de raison a effectivement ces deux noms dans l'ensemble des *Essais de Théodicée*. Mais la formule latine : « Nihil contingit, quod non habet causam aliquam seu rationem determinantem » s'applique particulièrement aux propositions « contingentes » ; c'est pourquoi Wolff semble leur réserver la formule de la « cause ou raison déterminante », sans mentionner alors la raison suffisante. Nous retrouvons ainsi l'hypothèse interprétative de Vincent Carraud qui lit l'équivalence entre la cause et la raison comme une disjonction « *causa vel ratio* », et qui distingue également l'emploi du principe de la raison suffisante et de la raison déterminante, réservant le dernier à la connaissance des choses contingentes. D'après lui, en effet, « trois remarques s'imposent : a) dans son expression la plus autorisée, le principe de raison déterminante connaît deux formes et deux objets : d'une part il porte sur l'existence même d'un étant, d'autre part sur ses attributs (...) b) le principe de la raison déterminante rend une raison déterminante, c'est-à-dire une « cause » (...) c) Reste que ce sens du mot cause n'équivaut à la raison comme raison a priori qu'en s'affaiblissant ou en s'atténuant (une cause « ou du moins » une raison) ; en latin Leibniz eût écrit non *causa sive ratio*, mais *causa vel ad minimum / saltem ratio* – non seulement une disjonction, mais une disjonction graduée » (op. cit., pp. 422-423). Cette intuition est parfaitement vérifiée dans la traduction latine de Wolff qui emploie « vel », mais sans la graduation du « saltem ».

Mais encore eût-il fallu que Leibniz lui-même l'eût écrit... ce qu'il n'a pas fait. Et, pour cause : il s'agit précisément de l'interprétation de Wolff et de sa propre reformulation des différents passages des *Essais de Théodicée* et des *Appendices*. En effet, dans *l'Ontologia*, Wolff critique l'identification que Leibniz fait de la raison suffisante et de la raison déterminante en ces termes : « Leibniz nomme la raison suffisante raison déterminante : nous évitons cependant cette dénomination, puisque la première dénomination semble plus propre à conserver la mémoire de la notion qui convient et qu'il faut écarter d'elle ce qui lui est étranger. »<sup>385</sup> (Wolff, *Ontologia*, I, sect. II, cap. II, § 117, trad. V. Carraud, in op. cit., note 3, pp. 427-428).

Dans *l'Index* que Leibniz a réalisé pour les *Essais de Théodicée*, nous trouvons à l'entrée « Détermination » la mention de la raison « déterminante » et le numéro de paragraphe où se trouve le principe de la raison déterminante (§44). Nous lisons donc à cette entrée : « **Determination.** Voyés Indetermination, liberté, contingens, certitude, raison, indifférence. Raison déterminante se trouve par tout **36. 43. 44. 48. 52. 54. 196. 201. 304.** seqq. **309. 360.** détermination par les causes est utile **369.** vient en nous de l'intérieur et de

---

*sufficientis*, vi cuius nihil contingit, quod non habet causam aliquam seu rationem determinantem. Necessariae veritates possunt probari a priori per solum principium indentitatis seu contradictionis, et earum oppositum redigi potest ad absurdum seu impossibile. Contingentes vero veritates pendent ex principio rationis sufficientis et oppositum earum est inconveniens. Semper ideo ratio aliqua praevallet, quae voluntatem ad electionem determinat ; sed ut conservetur libertas, sufficit quod saltem inclinet, non necessitet. Ita Deus eligit quidem optimum, sed ad electionem non cogitur, neque ex parte objecti ulla est necessitas, quoniam alia rerum series aequae est possibilis. Electio itaque libera est et a necessitate independens, quia fit inter plura possibilis, et voluntas non determinatur nisi per bonitatem objecti praevalentem. » (Voir Wolff, *Recension*, annexe 5, volume 3, p. 1037sq.).

<sup>385</sup> « Leibnitius rationem sufficientem vocat rationem determinantem : a qua appellatione nos tamen abstinemus, cum prior appellatio magis apta videatur ad memoriam notionis convenientis conservandam et quod ab ea alienum est arcendum » (V. Carraud, op. cit., p.428)

l'extérieur pris ensemble 371. se faisant par la raison nous approche de Dieu 318. ». Nous relevons le même principe d'identification du principe de raison avec la détermination dans la *Synopsis des Annotationes* sur le *De Praedestinatione* de Burnet, qui renvoyait le principe de raison à la *determinatio ex causis*.

Dans les *Principes de la Nature et de la Grâce* et dans la *Monadologie*, Leibniz effectuera toujours le renvoi du principe de raison aux paragraphes 44 et 196 des *Essais*. Nous avons évoqué le paragraphe 196 pour établir la nature « défensive » du principe de raison dans le cadre des *Essais de Théodicée* ; mais il nous faut encore citer in extenso le paragraphe 44 qui expose le principe de raison en association avec le principe de contradiction. Nous aborderons cette relecture en suivant, dans un premier temps, l'hypothèse de Wolff selon laquelle la raison déterminante était le nom impropre et confus du véritable principe de la raison suffisante ; tout ce qui concerne la détermination appliquée systématiquement à Dieu et aux hommes devrait nous aider à entrevoir la validité de ce principe de la raison déterminante dans la formulation suivante : « §44. Cependant la certitude objective ou la détermination ne fait point la nécessité de la vérité déterminée. Tous les philosophes le reconnaissent, en avouant que la vérité des futurs contingents est déterminée, et qu'ils ne laissent pas de demeurer contingents. C'est que la chose n'impliquerait aucune contradiction en elle-même, si l'effet ne suivait ; et c'est en cela que consiste la *contingence*. Pour mieux entendre ce point, il faut considérer qu'il y a aussi deux grands principes de nos raisonnements : l'un est *le principe de contradiction*, qui porte que de deux propositions contradictoires, l'une est vraie, l'autre fautive ; l'autre *principe est celui de la raison déterminante* : c'est que jamais rien n'arrive, sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire quelque chose qui puisse servir à rendre pourquoi cela est existant plutôt que non existant, et pourquoi cela est ainsi plutôt que de toute autre façon. Ce grand principe a lieu dans tous les événements, et on ne donnera jamais un exemple contraire ; et quoique le plus souvent ces raisons déterminantes ne nous soient pas assez connues, nous ne laissons pas d'entrevoir qu'il y en a. Sans ce grand principe, nous ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu, et nous perdriions une infinité de raisonnements très justes et très utiles, dont il est le fondement, et il ne souffre aucune exception, sinon sa force serait affaiblie. Aussi n'est-il rien de si faible que ces systèmes où tout est chancelant et plein d'exceptions. Ce n'est pas le cas de celui que j'approuve, où tout va par règles générales, qui tout au plus se limitent entre elles. » (OCC.198-*Essais de Théodicée*).

La raison déterminante ou la cause permet de comprendre la double question du pourquoi, -quelque chose et non pas rien ; ainsi et non pas autrement- dans le domaine des vérités contingentes. Le raisonnement porte sur ce qui arrive et concerne la nature de la connaissance ou de la « science » que Dieu peut en avoir. Il ne s'agit pas d'une science moyenne attachée aux futurs conditionnés, ni même d'une science de détermination physique où la nécessité serait « omnimodale », absolue, mais d'une « règle générale » qui définit la « certitude objective », c'est-à-dire le caractère déterminé d'une vérité portant sur les futurs. Tout est prédéterminé, comme nous l'avons vu ; mais encore « tout est préordonné », selon la sagesse divine. Cela explique que Dieu seul ait la connaissance du détail des événements -et cela par une vérité déterminée-, et que l'homme ne puisse qu'en avoir des conjectures ou des suppositions.

Leibniz identifie son principe à partir de la raison déterminante, et surtout il en fait le principe de la preuve de l'existence de Dieu. C'est ce que confirme d'ailleurs le brouillon manuscrit inédit de l'*Index des Essais de Théodicée*, rédigé en latin (GWLB, LH I, I, 4 Bl. 104 v°), qui résume ainsi le § 44 : « Contingentia non subsunt <duo principia veritatum>, principio contradictionis, sed principio rationis determinantis, a quo probatio ex[istentiae] Dei et alia pendent » / « Les contingents ne dépendent pas des deux principes des vérités ; ils ne dépendent pas du principe de contradiction, mais du principe de raison déterminante, dont dépendent la preuve de l'existence de Dieu et d'autres choses » (trad. A.L.). Les contingents sont donc spécialement soumis au principe de raison – qui est avec le principe de contradiction un « principe de vérité » (ici des vérités contingentes). Le principe de raison est utilisé comme « probatio », preuve, et sert donc aux démonstrations, et non pas seulement à la défense. Pourtant, la preuve *a contingentia mundi* de l'existence de Dieu se trouve plutôt au paragraphe 7 (§8) des *Essais de Théodicée*. Il faut donc comprendre que la raison déterminante nous ramène à Dieu lui-même, et non à l'homme seulement, puisque ces raisons sont supposées « ex hypothesi existentiae Dei » si je puis dire, et ne sont pas connues directement par l'homme.

Pour justifier la distinction que ferait Leibniz entre raison suffisante et raison déterminante, Vincent Carraud rapporte (op. cité, ibid.) le passage suivant de la lettre du 19 décembre 1707 de Leibniz à Pierre Coste : « ... C'est un des plus grands principes du bon sens que rien n'arrive jamais sans cause ou raison déterminante. Ainsi lorsque Dieu choisit, c'est par la raison du meilleur ; lorsque l'homme choisit, ce sera le parti qui l'aura frappé le plus. S'il choisit ce qu'il voit moins utile et moins agréable d'ailleurs, il lui sera peut-être devenu le plus agréable par caprice, par esprit de contradiction, et par des raisons semblables d'un goût dépravé, quand bien même ce ne serait pas des raisons concluantes. Et on ne trouvera jamais aucun exemple contraire.

Ainsi quoique nous ayons une liberté d'indifférence qui nous sauve de la nécessité, nous n'avons jamais une indifférence d'équilibre qui nous exempte des raisons déterminantes. Il y a toujours ce qui nous incline et nous fait choisir, mais sans qu'il nous puisse nécessiter. Et comme Dieu est toujours infailliblement porté au meilleur, quoiqu'il n'y soit point porté nécessairement, autrement que par une nécessité morale, nous sommes toujours portés infailliblement à ce qui nous frappe le plus, mais non pas nécessairement ; le contraire n'impliquant aucune contradiction, il n'était point nécessaire ni essentiel que Dieu créât ce monde en particulier, quoique sa sagesse et bonté l'y aient porté. » (OCC.190- *Lettre de Leibniz à Coste* datée du 19 décembre 1707, GP III, p. 402). Pour Vincent Carraud, « on ne saurait distinguer plus nettement le concept de raison suffisante, et toujours concluante, que Dieu exerce en choisissant le meilleur, et celui de raison déterminante, que l'homme a à rendre, fût-elle futile » (op. cit. p.427). Mais il ne nous semble pas que ce passage de la lettre à Coste fasse une distinction entre « des raisons concluantes » qui seraient la raison suffisante en Dieu, et « des raisons déterminantes » qui ne vaudraient que pour l'homme dans la nécessité d'en rendre raison. Au contraire, dans ce passage, la raison déterminante se distribue à Dieu et à l'homme univoquement. Si la raison concluante divine désignait la « rationalité infinie » par opposition à la raison déterminante qui désignerait pour l'homme la « rationalité finie » dans le cas des existants, Leibniz n'aurait pas employé le vocabulaire de la

détermination « infaillible », de la « nécessité morale », de la sagesse et de la bonté pour expliquer le choix du meilleur par Dieu ; il aurait parlé de « preuves a priori », de raisons identiques, de vérités éternelles. Si Leibniz utilise le terme « raison déterminante » pour Dieu, c'est parce qu'il fait allusion à la vérité déterminée des futurs contingents qui exclut l'indifférence d'équilibre ; c'est parce qu'il établit une analogie parfaite entre la raison déterminante, infaillible, certaine et bonne qui fait que Dieu choisit le meilleur, et la raison déterminante de l'homme qui l'incline à toujours choisir le bien véritable ou apparent. Dans les deux cas, les raisons sont infinies, puisque les événements sont contingents, qu'ils auraient pu être autrement ; mais la vérité de ces événements contingents est « déterminée » par une « certitude objective », qui incline sans nécessité, ou dont la nécessité n'est que morale, puisque la puissance absolue est compensée par la bonté et la sagesse.

Si Leibniz, de façon plus générale, identifie la raison et la cause, c'est dans une perspective « métaphysique ». Or, Wolff connaît parfaitement ce critère métaphysique de l'identification Leibnizienne, puisque Leibniz lui a communiqué cette pensée dès le 23 décembre 1709, mais qu'il avait déjà eu entre les mains les *Essais de Théodicée* pour en recopier la première partie et qu'il cherchait à ce moment-là à répondre aux arguments de Keil en faveur du vide. Leibniz conseille à Wolff de se servir du principe de raison pour réfuter l'hypothèse du vide et de la « gravité » comprise comme « un attribut primitif de la matière ». Ces « qualités gravifiques » ne sont rien d'autres que des qualités occultes que le principe de raison rejette en ces termes : « Pour ma part, je n'admets pas une telle hypothèse, qui offense les premiers principes de la raison. En effet, quoiqu'elle ne puisse pas être réfutée par les principes mathématiques, elle combat cependant ce grand Principe Métaphysique (s'il te plaît de l'appeler ainsi), que *rien ne se fait sans raison c'est-à-dire sans cause*, puisqu'il est nécessaire qu'il y ait une raison pour laquelle les corps sont pesants, ou bien une raison pour laquelle plusieurs corps tendent vers un seul corps quelconque ; ces choses, quoique nous ne puissions point les découvrir (même s'il ne faut pas mépriser les conjectures que nous avons), doivent être telles que nous pourrions les comprendre, si l'on imaginait qu'elles nous étaient expliquées par quelque génie, explication que ce dernier ne pourrait pas fournir sans les concevoir par ces choses qui nous sont plus connues et plus distinctes dans les corps, à savoir la grandeur, la figure et le mouvement. Si l'on supprime ce principe, on en est réduit aux qualités occultes, et celles-ci proviennent d'une « occultation » perpétuelle et nécessaire, et toute la nécessité de rechercher les causes sera supprimée, et l'on pourra se figurer à bon droit des planètes décrivant des orbites dans le ciel spontanément et selon quelque instinct libre primitif, et d'autres choses de ce genre, et tout pourra être dit de n'importe quoi. Comme le font aujourd'hui ceux qui s'imaginent que la matière pense. Cela suffit<sup>386</sup>. » (OCC.196- Lettre

---

<sup>386</sup>Citation du passage traduit ci-dessus : « Ego vero talem hypothesin non admitto, quae in prima principia rationis offendit. Licet enim ex principiis mathematicis refutari non possit, pugnat tamen cum magno illo Principio Metaphysico (si ita lubet appellare), quod nihil sine ratione sive causa fiat, nempe necesse est ut ratio sit, cur corpora sint gravia aut cur multa ad unum aliquod corpus tendant; quae etsi a nobis inveniri non posset (quanquam non spernendae conjecturae habentur), talis tamen esse debet, ut a nobis intelligi posset, si ab aliquo genio eam nobis explicari fingeretur, quod ille non praestaret, nisi per ea quae in corpore nobis notiora sunt distinctiusque concipiuntur, nempe magnitudinem, figuram, motum. Hoc principio sublato, reducentur qualitates occultae eaeque perpetuae et necessariae occultationis, et omnis sublata erit causas quaerendi necessitas, et pari jure fingere licebit, planetas sponte sua et primitivo quodam instinctu libero coelo orbitas describere, aliaque id

XLVII de *Leibniz à Wolff* datée du 23 décembre 1709, in *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, LW, p.113 – trad. AL). Dans ce passage, où apparaît pour la première fois la désignation du principe de raison comme « grand principe métaphysique » (DP31), Leibniz explique avec clarté pourquoi il identifie raison et cause : sans cela, nous prendrions la moindre imagination pour une raison, nous suivrions notre fantaisie au lieu de « chercher des causes », et nous mettrions des qualités occultes, des « vertus gravifiques » à la place des raisons réelles, c'est-à-dire des causes. Il est vrai que dans cet extrait le contexte est scientifique, ou du moins relève d'une analyse « physique » puisqu'il s'agit de la gravité et du vide. Le principe qui fonde cette « physique » est non pas mathématique, mais « métaphysique » et utilise, pour l'homme, le langage de la « mécanique » avec les termes « grandeur, figure et mouvement », et, pour le « génie », le langage de la *mécanique divine* dont nous pouvons tous nous rapprocher grâce aux « conjectures », qu'il ne faut point mépriser.

Mais ce qui fait principalement que la raison suffisante est dite « raison déterminante » dans les *Essais de Théodicée* est que c'est Dieu lui-même qui détermine ; Dieu est raison suffisante ET déterminante. Le paragraphe 175 des *Essais de Théodicée* le confirme : « §175. Il y a des gens qui sont allés à l'autre extrémité, et sous prétexte d'affranchir la nature divine du joug de la nécessité, ils l'ont voulu rendre tout à fait indifférente, d'une indifférence d'équilibre : ne considérant point qu'autant que la nécessité métaphysique est absurde par rapport aux actions de Dieu *ad extra*, autant la nécessité morale est digne de lui. C'est une heureuse nécessité qui oblige le sage à bien faire, au lieu que l'indifférence par rapport au bien et au mal serait la marque d'un défaut de bonté ou de sagesse. Outre que l'indifférence en elle-même qui tiendrait la volonté dans un parfait équilibre, serait une chimère, comme il a été montré ci-dessus : elle choquerait le grand principe de la raison déterminante. » (GP VI, p. 219) Cette occurrence du « grand principe de la raison déterminante » (qui est presque un hapax, si l'on excepte le §44) nous apporte une confirmation du sens de cette formule. La raison déterminante signifie la tendance ou l'inclination de Dieu au meilleur selon sa bonté et sa sagesse. Le contraire serait absurde. Que serait un Dieu sans raison déterminante ? Un Dieu qui agirait au hasard, réduit à l'indifférence d'équilibre, à la pure indifférence ou indétermination, et dont les décrets arbitraires seraient aussi aveugles que les décrets les plus tyranniques de la nécessité d'une puissance sans sagesse ni bonté. Or, une telle « indétermination » en Dieu serait une imperfection ou un « défaut ». Dieu, au contraire, doit être la raison ou la « cause déterminantissime » ! L'être de Dieu ne peut pas supporter l'absence de détermination, de la même façon que son entendement ne doit pas manquer de vérité ou d'idées vraies, ou sa volonté de motifs bons et sages. Finalement, la raison déterminante en Dieu correspond à une « nécessité », mais « morale ». C'est le choix du meilleur qui guide ses décrets, et la prévision de notre propre liberté est intégrée dans ce choix du meilleur, même si l'homme peut alors commettre librement le mal. Les « actions de Dieu *ad extra* », en vue des créatures, sont nécessaires par ce que Leibniz nomme une « heureuse nécessité ». La détermination exprime le concours moral de Dieu dans les actions des

---

genus, et quidvis cuius attribui fas erit. Unde etiam sunt hodie qui materiae cogitationem affingunt. Quod superest. »

hommes. Ce concours est nécessaire, certain, infaillible, mais ne peut qu'incliner le sujet libre, sans le nécessiter.

L'usage que Leibniz fait du « grand principe de la raison déterminante » est essentiellement « défensif », comme nous l'avons vu,<sup>387</sup> puisqu'il permet de montrer l'absurdité des vertus gravifiques ou des décrets divins indéterminés ou par pure indifférence. Quand on veut s'opposer au principe de raison, on est mené « ad absurdum », comme Leibniz le reconnaîtra dans sa polémique avec Hartsoecker et Clarke. La charge de la preuve incombe à l'adversaire. Le rôle du défenseur est de répondre à l'attaque, et non de la provoquer. C'est pourquoi, dans les *Essais de Théodicée*, Leibniz utilise souvent un mode d'argumentation par l'absurde, et en vient souvent à utiliser l'arme de la fiction et du « comme si » pour pousser l'adversaire à la contradiction. C'est ce mode de « preuve » que choisit Leibniz au §. 196 pour établir la détermination de Dieu à propos du meilleur des mondes : « L'adversaire sera obligé de soutenir qu'un Univers possible peut être meilleur que l'autre, à l'infini ; mais c'est en quoy il se tromperoit, et c'est ce qu'il ne sauroit prouver. Si cette opinion étoit véritable, il s'ensuivroit que Dieu n'en auroit produit aucun ; car il est incapable d'agir sans raison, et ce seroit même agir contre la raison. C'est comme si l'on s'imaginait que Dieu eût decerné de faire une sphere materielle, sans qu'il y eût aucune raison de la faire d'une telle ou telle grandeur : Ce decret seroit inutile, il porteroit avec soy ce qui en empêcheroit l'effect. Ce seroit autre chose, si Dieu decernoit de tirer d'un point donné une ligne droite jusqu'à une autre ligne droite donnée, sans qu'il y eût aucune determination de l'angle, ny dans le decret, ny dans ses circonstances; car en ce cas, la determination viendroit de la nature de la chose, la ligne seroit perpendiculaire, et l'angle seroit droit, puisqu'il n'y a que cela qui soit déterminé, et qui se distingue. C'est ainsi qu'il faut concevoir la Creation du meilleur de tous les univers possibles, d'autant plus que Dieu ne decerne pas seulement de créer un univers, mais qu'il decerne encor de créer le meilleur de tous ; car il ne decerne point sans connoitre, et il ne fait point de decrets detachés, qui ne seroient que des volontés antedentes, que nous avons assés expliquées et distinguées des veritables decrets. » (OCC.198, GP VI, pp. 232-233, -nous soulignons-). A proprement parler, Leibniz ne justifie pas le principe de raison ici, mais il montre les conséquences absurdes de son non-emploi ou de sa réfutation. Que serait un Dieu qui agirait sans raison ? Que serait un Dieu dans l'indétermination ? Pour éviter une telle contradiction ou une telle absurdité, il faut donc supposer que Dieu agit selon la raison la plus déterminée, et que, s'il permet le mal, il le fait pour le meilleur. Nous devons donc faire comme si le monde dans lequel nous sommes était le meilleur, même si nous ne sommes pas capables d'établir le détail des raisons qui le fait préférer à tout autre monde possible. Paul Rateau explique la supposition du meilleur des mondes comme une attitude aussi bien théorique que pratique. La Théodicée est une « quasi-science », dans la mesure où elle fait usage du raisonnement théorique, en même temps que des « principes de l'éthique du *comme*

---

<sup>387</sup> Pour Leibniz, la détermination a toujours une « utilité », et c'est pourquoi on pourra juger inutile ou superflu tout ce qui s'y oppose, comme le montrent ces lignes du § 369 des *Essais* : « §369. Lorsqu'on pretend qu'un evenement libre ne sauroit être prevu, on confond la liberté avec l'indetermination, ou avec l'indifference pleine et d'equilibre: et lorsqu'on veut que le defaut de la liberté empêcheroit l'homme d'être coupable, l'on entend une liberté exemte, non pas de la determination, ou de la certitude, mais de la necessité et de la contrainte. » (op. cit., p. 334).

si » (op. cit., pp. 493 sq. ; 693 sq.). Ces derniers principes pratiques sont essentiellement la foi et l'espérance (op. cit., p. 698). Cette liaison de la foi et de l'espérance renvoie bien sûr aux trois vertus théologiques, la charité étant définie avec la justice – « charité du sage », et rappelle la rencontre irénique de Leibniz dans sa jeunesse avec le Père Spee.<sup>388</sup> Le principe du contentement, c'est de faire comme si tout était pour le mieux. La foi est le principe pratique du « comme si », le fondement de la certitude morale du choix du meilleur. On retrouve, dès les premiers textes de Leibniz, cette définition croisée de la foi et de l'espérance : « L'espérance est une foi dans le futur, comme la foi est pour ainsi dire, une espérance en le passé. Car croire, c'est espérer que le passé, tel qu'on le rapporte, est vrai. De la sorte la vraie foi et la vraie espérance ne consistent pas seulement à parler, ni même seulement à penser, mais à penser pratiquement, c'est-à-dire à agir comme si cela était vrai » (*Plan de création d'une Société des Arts et des sciences en Allemagne* cité en Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Alcan, 1907, p. 460 / Rateau, op. cit., p. 698).<sup>389</sup>

Le principe de raison permet de concevoir cet ordre par conjectures ou encore à partir de fictions utiles qui servent à imaginer ce qui dépasse la raison. Nous pouvons alors nous représenter analogiquement ce qui est normalement au-dessus de la raison. C'est de cette façon que Leibniz donne quelques échantillons des lois mathématiques ou géométriques que Dieu utiliserait de façon déterminée si l'on devait se figurer la façon dont il crée le monde. Le principe théorique de la raison déterminante peut s'énoncer alors comme suit : Toujours *faire comme si Dieu suivait la raison du meilleur*. Cela vaut pour les décrets, et Leibniz n'hésite pas à déclarer dans sa controverse avec Hobbes que Dieu est comme déterminé par ces lois du meilleur : « [Sur 18] §66. On dit que Dieu peut avoir des bonnes raisons pour placer deux cubes parfaitement égaux et semblables. Et alors il faut bien, dit-on, qu'il leur assigne leurs places, quoique tout soit parfaitement égal. Mais la chose ne doit point être détachée de ses circonstances. Ce raisonnement consiste en notions incomplètes. Les résolutions de Dieu ne

---

<sup>388</sup> Leibniz a lui-même traduit en français le *Dialogue sur les trois divines vertus : Foi, Espérance et Charité* du père Friedrich von Spee. Il s'agit d'un dialogue entre une « Personne Dévote » et son « Confesseur », qui sert d'entrée en matière au *Güldenes Tugend-Buch* (1649, Leibniz utilise l'édition de 1656) du Père Spee. En voici quelques extraits significatifs :

« - Dévôte : Quelle est la nature de l'Espérance ?

- Confesseur : Par l'espérance nous désirons Dieu comme notre bien, nous l'attendons et soupignons après lui (Ps. XLL) nous espérons de lui toute sorte de biens, nous fondons sur lui nos desseins, nous nous confions à lui, nous pensons jour et nuit à lui, nous sommes toujours en *inquiétude* (S. August. livr. I. *Confess.* ch. I) jusqu'à ce que nous le pouvons posséder et reposer en lui. Nous [ne] trouvons point de goût dans toutes les choses de la terre au prix de ce que nous trouvons en Dieu ; tous nos sens, tout notre Esprit est dressé à lui comme un arc bandé est dressé au but [Leibniz emploie souvent la même image] ; il est notre trésor et notre tout. Nous ne voulons voir, ouïr, toucher, aimer, embrasser, autre chose que ce Dieu, si bon, si beau, si aimable, si précieux sur toutes choses, dans lequel toutes les douceurs et délices, toute la joie et tout le contentement imaginable se trouve ramassé. Nous désirons le plaisir : en Dieu se trouve tout plaisir. Nous désirons la joie, en Dieu se trouve une joie durable. Nous désirons la beauté, en Dieu se trouve toute la véritable beauté. O Dieu, ô Dieu, mon Dieu et mon tout, qui pourrait ne vous pas désirer, ô fontaine de tout bien. Et c'est là la nature de l'espérance » (AK., I, 10, pp. 892-893).»

<sup>389</sup> Citation du passage traduit ci-dessus : « Die Hoffnung ist ein Glaube des Zukünftigen gleichwie der Glaube, so zu sagen, eine Hoffnung des Vergangenen. Denn Glauben ist soviel als hoffen, dass das Vergangene sowie man sagt wahr seyn. Der wahre Glaube nun und die wahre Hoffnung aber ist nicht nur reden, ja nicht nur denken, sondern practice denken, das ist thun, als wenns wahr were » (OCC. 017-Foucher de Careil, tome VII p. 29-30, *Grundriss eines Bedenckens von Aufrihtung einer Societät in Teutschland...* 1671).

sont jamais abstraites et imparfaites : comme si Dieu discernait premièrement de créer les deux cubes, et puis discernait à part où les mettre. (...) Et même j'ai montré dans la *Théodicée*, qu'à proprement parler, il n'y a qu'un seul décret pour l'univers tout entier, par lequel il est résolu de l'admettre de la possibilité à l'existence. Ainsi Dieu ne choisira point de cube sans choisir sa place en même temps et il ne choisira jamais entre des indiscernables. » (OCC.229-*Cinquième écrit de Leibniz à Clarke*, Mi-août 1716, Corr. L-C, pp. 156-157, -nous soulignons-). Nous voyons, par ce dernier exemple, que Dieu détermine au meilleur selon des raisons géométriques et morales, puisque nous devons faire « comme si » Dieu n'avait pris qu'un seul décret pour tout en même temps. Pas d'avant ou d'après en Dieu. Le temps du décret de Dieu, c'est l'éternité ; et sa détermination relève d'un même trajet d'éternité où « l'initium » enveloppe « le terminum », où tout est lié par des raisons suffisantes.

C'est dans cette perspective que Leibniz peut penser l'accord ou la « conformité de la foi et de la raison ». Si tout, dans l'œuvre de Dieu, est comme un seul décret en un seul temps, alors, nous devons faire comme si la raison se trouvait partout, y compris dans les vérités de foi. Nous devons supposer que Dieu s'identifie à ces raisons, présentes de toute éternité dans son entendement, source de toutes les essences possibles. Mais, pour l'homme, ces raisons sont souvent « cachées » et « inconnues », quoique nous devions les considérer, comme le disent Luther et Calvin, comme des raisons « saintes et justes ». Au paragraphe §338 des *Essais de Théodicée*, Leibniz rappelle les paroles précises des deux auteurs dans le contexte de l'analyse du « décret absolu » : « §338. S'il y a des gens qui croient que l'Élection et la Réprobation se font du côté de Dieu par un pouvoir absolu despotique, non seulement sans aucune raison, qui paroisse, mais véritablement sans aucune raison, même cachée, ils soutiennent un sentiment qui détruit également la nature des choses, et les perfections Divines. Un tel décret *absolument absolu* (pour parler ainsi) seroit sans doute insupportable: mais Luther et Calvin en ont été bien éloignés; le premier espère que la vie future nous fera comprendre les *justes raisons du choix de Dieu*; et le second proteste expressément, que ces raisons sont *justes et saintes*, quoyqu'elles nous soient inconnues. Nous avons déjà cité pour cela le traité de Calvin *de la prédestination*, dont voicy les propres paroles: *Dieu avant la cheute d'Adam avoit délibéré ce qu'il avoit à faire, et ce pour des causes qui nous sont cachées ..... Il reste dont qu'il ait eu de justes causes pour reprouver une partie des hommes, mais à nous INCONNUES.* » Leibniz reprend exactement le même raisonnement et la même citation du *Traité de la prédestination* de Calvin pour répondre aux arguments de son ami Réformé Philippe Naudé qui venait d'écrire un *Traité de la souveraine perfection de Dieu* (1708) pour défendre la position Supralapsaire ; Leibniz cherche l'apaisement dans la controverse qui se prépare et envoie une lettre de conciliation à Naudé qui l'insérera dans le second volume de son traité, sous le titre : « *Recueil Des Objections Qui ont été faites jusques à present, Contre le Traitté de la Souveraine Perfection de Dieu : Avec Les Reponses* » Amsterdam, 1709 [GWL B, Leibn. Marg. 58]. Le texte de Leibniz se situe dans la seconde réponse à « quelques objections qui m'ont été faites par un célèbre Protestant Luthérien illustre et du premier ordre entre les Sçavans. » (p.75sq ; pour notre passage, pp. 93-96). Voici le texte imprimé qui reproduit le texte intégral de la lettre originale : « Objection VIII. Je ne condamne point ceux qui croient un décret absolu d'élection de dieu, pourvu qu'ils conviennent selon eux que ce décret, qui est absolu en tant qu'il est antérieur à la condition de

la prévision de nos bonnes actions ou dispositions, ne l'est pas absolument, c'est-à-dire sans raison – *quod staret pro ratione voluntas* – mais qu'il est fondé en raisons saintes et justes, quoiqu'à nous inconnues. C'est ainsi que l'explique Calvin, qui est assez raisonnable. Objection IX. Cependant je trouve plus convenable à la raison et à la sainte Ecriture de dire que Dieu a élu ceux dont il a eu la foi finale prévue pour motif de son élection, conformément à ce qu'il avait ordonné en Jésus-Christ, mais qu'il faut avouer pourtant que, lorsqu'on cherche les raisons que Dieu peut avoir eu de disposer les circonstances d'une manière qui a contribué à faire que les uns sont parvenus à la foi et les autres non, on est obligé enfin de recourir à la profondeur de sa Sagesse ; c'est-à-dire à des raisons bonnes, saintes et justes, mais à nous inconnues. Ainsi la foi prévue peut être conçue comme la raison de l'élection ; mais non pas comme la raison dernière ; parce que la foi elle-même a aussi ses causes et raisons, où entre la bonté gratuite de Dieu. » (OCC.191- *Lettre de Leibniz à Philippe Naudé* datée du 29 décembre 1707, Grua II, p. 502, -texte imprimé en 1709-, pp. 95-96).

Les motifs de crédibilité font la foi. Il n'y a pas de foi sans raison ; dit autrement, une foi sans raison n'est pas une véritable foi. C'est pourquoi, face aux mystères, nous ne devons pas dire que la foi s'attache à des motifs « incroyables », peu « crédibles » - ce qui signifierait une simple crédulité superstitieuse ; mais nous devons comprendre que la foi perçoit une vérité qui dépasse la raison, bien que nous devions considérer que cette vérité « au-dessus » de la raison n'est jamais « contre » la raison. En droit, une vérité de foi est toujours rationnelle ; mais nous ne pouvons pas toujours voir les raisons d'un Mystère. Il en va donc de ces vérités de foi suprationnelles comme des vérités de raison qui supposent comme une seule source, l'entendement divin, et comme un seul décret, la volonté divine. Que la vérité vienne de l'entendement ou de la volonté, elle est parfaitement déterminée dans les deux cas.

### **II.5.1.2. L'usage du principe de raison dans les *Appendices des Essais de Théodicée*.**

Dans les deux recensions qui se trouvent dans les *Appendices*, ainsi que dans la *Causa Dei*, Leibniz emploie le principe de raison suffisante ou déterminante.

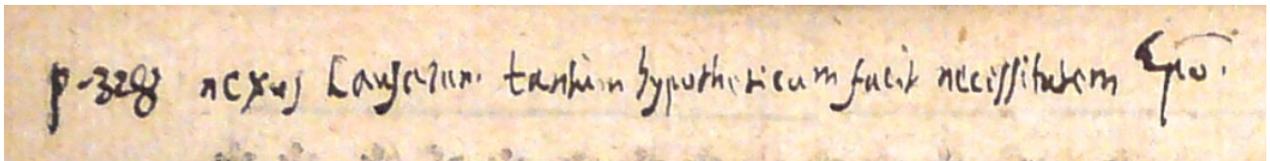
Dans ses lectures de la controverse entre Hobbes et Bramhall, Leibniz a découvert les premières mentions de la « cause suffisante » ; mais ce n'est qu'au terme de la deuxième phase d'évolution qu'il avoue avoir réussi à distinguer la cause suffisante de la cause nécessaire. Nous verrons comment le principe de raison leibnizien reprend la critique hobbesienne du hasard, mais aussi la façon dont il distingue radicalement raison suffisante et cause nécessaire, contre l'identification hobbesienne.

Dans un dernier temps, nous présenterons l'apport décisif des *Remarques* de Leibniz sur le *De origine mali* de W. King. En effet, c'est dans ce texte que Leibniz définit l'usage du principe de raison suffisante dans les vérités contingentes ET nécessaires, moyennant la recherche d'un nouveau « Criterion » de la vérité. En outre, il utilise également les formules du principe de raison relatives aux motifs de l'action : l'acte est toujours déterminé ; on ne veut rien de façon purement indéterminée ; la volonté suit le dernier *dictamen* de la raison ou encore l'inclination la plus forte. C'est pourquoi là encore la raison suffisante est une raison déterminante, quoique les raisons qui nous déterminent ne soient qu'inclinantes et non pas nécessitantes.

### II.5.1.2.1. Une ultime tentative d'intégration de la notion hobbesienne de « cause suffisante » dans le projet des *Essais de Théodicée*.

Nous avons vu, dans notre première partie, l'influence décisive de ce texte de Hobbes dans la formation du jeune Leibniz. Une de nos hypothèses est qu'il y aurait eu au moins deux lectures de ce texte : la première pendant le séjour parisien, entre 1673 et 1676, et la seconde aux alentours de 1704-1705, pendant la rédaction des *Annotationes* de Leibniz sur la *Dissertatio de praedestinatione et gratia* de Gilbert Burnet. Le texte des *Appendices* des *Essais de Théodicée* est le fruit de cette deuxième lecture. Leibniz a laissé un grand nombre de notes que nous transcrivons pour la première fois dans le volume 3 des *Annexes* (Annexe 3). Les notes sont d'abord marginales, et consistent en mots écrits en latin (sauf pour les citations en anglais) et en phrases directement soulignées sur son exemplaire des *Questions* (SLAOC.171- Leibn. Marg. 163), puis les notes sont reportées sur une feuille volante et sont écrites en français, sous le titre : « *Quelques extraits de la dispute entre M. Bramhal Eveque de Derry et Monsieur Hobbes* » (LH 1, 1, 4, Bl. 18-19 ; daté 1704-1705). Il est à noter que l'exemplaire de Leibniz a dû appartenir auparavant à l'éditeur et ami de Hobbes, Richard Royston, dont le nom apparaît sur une lettre qui lui est adressée et qui est intégrée à la reliure. Nous ne savons malheureusement pas à quelle époque Leibniz s'est procuré cet ouvrage. Il semble pourtant qu'il ait égaré son exemplaire, puisqu'il déclare au §72 des *Essais de Théodicée* : « J'avois lu autres fois ces pieces, et je les ai recouvrées depuis. » (GP VI, p. 141) comme s'il avait eu, lu, perdu, puis retrouvé le livre de la *Dispute (Questions...)* entre Hobbes et Bramhall. La datation des notes marginales se trouvant sur le livre lui-même reste difficile. Pourtant, il semble qu'elles datent de la seconde lecture, puisque les thèmes et les formules sont identiques aux prises de notes, réutilisées parfois au mot près. C'est donc probablement d'un même mouvement que Leibniz a annoté son exemplaire et a « traduit » en français, sur une feuille à part, les passages qu'il avait soulignés sur le livre écrit en anglais.

Au verso de la page du titre, Leibniz semble avoir voulu mettre en évidence une référence importante : il donne un renvoi à la page 328 de l'ouvrage ; puis il résume en latin la thèse de Bramhall en quelques mots : « *Nexus causarum tantum hypotheticam facit necessitatem Ep[iscop]o* » / « Le lien des causes fait seulement une nécessité hypothétique pour l'Evêque [Bramhall] ».



GWLB Leibn. Marg. 163

Les Marginalia sont écrites en latin, probablement parce que Leibniz travaillait ces questions en même temps que ses *Annotationes* pour le « negotium irenicum ». Mais ce passage mis apparemment de côté pour un emploi spécifique expose le noeud de toute la controverse : la nécessité hypothétique de Bramhall permet de rompre avec l'assimilation faite par Hobbes entre cause suffisante et cause nécessaire. Il y a certes une nécessité dans le

lien causal, mais simplement de détermination, d'hypothèse, et non de nécessité ou de fatalité absolue.

Grâce à ses prises de notes, -encore inédites à ce jour, à notre connaissance-, nous savons que Leibniz a une connaissance exacte de l'assimilation faite par Hobbes entre cause suffisante et cause nécessaire. Nous en avons la certitude, puisque Leibniz traduit lui-même en français cet extrait de Hobbes (p. 313 : [num. 34] For the 7th point, that « All events have necessary causes, it is there proved in that they have sufficient causes. ») : « Tous les evenemens ont des causes nécessaires, car ils ont des causes suffisantes. » (voir Volume 3, Annexe 3, p. 795). La preuve est assez subtile : ce n'est pas tant la cause suffisante qui est réduite à la cause nécessaire, mais l'existence d'une cause nécessaire qui suppose ou exige qu'il y ait une cause suffisante. L'événement est nécessaire pour Hobbes, parce qu'il a des causes suffisantes ; et s'il a des causes suffisantes, alors il est nécessaire. C'est la formule de la nécessité causale transmise au moins depuis Avicenne dans la tradition, comme nous l'avons déjà souligné (voir supra, p. 155).

Pourtant, Leibniz est séduit un temps par l'argument, parce qu'il a l'avantage de supprimer le recours aux « asyles de l'ignorance », le hasard, la « chance », la fortune, qui sont les noms qu'on emploie quand on ne prend plus la peine d'engager la véritable « recherche des causes », pour reprendre la formule de la lettre à Wolff. Dans la version des *Réflexions* publiée en appendice aux *Essais de Théodicée*, nous retrouvons l'accord objectif de Hobbes et de Leibniz pour rejeter tout hasard au nom d'un principe de cause ou de raison ainsi formulé : « Art. 5. (...) On soutient : 2° que le hasard (*chance* en anglais, *casus* en latin) ne produit rien, c'est-à-dire qu'il ne se produit rien sans cause ou raison. FORT BIEN, j'y consens si l'on entend parler d'un hasard naturel ; car le hasard et la fortune ne sont que des apparences qui viennent de l'ignorance des causes ou de l'abstraction qu'on en fait. » (GP VI, p. 392).

Mais aussitôt après Leibniz rejette l'explication donnée par Hobbes pour justifier ce refus : « 3° Que tous les événements ont leurs causes nécessaires. MAL : ils ont leurs causes déterminantes, par lesquelles on en peut rendre raison, mais ce ne sont point des causes nécessaires. Le contraire pourrait arriver sans impliquer contradiction. 4° Que la volonté de Dieu fait la nécessité de toutes choses. MAL : la volonté de Dieu ne produit que des choses contingentes, qui pouvaient aller autrement, le temps, l'espace et la matière étant indifférents à toutes sortes de figures et de mouvements. » (ibid., GP VI, p. 392)

Ces positions de Hobbes sont tout de suite identifiées et jugées par Leibniz, dès les *Marginalia*, puisque l'on trouve les passages du texte anglais directement annotés en latin sous cette forme :

« [non paginé] The things they dissent in are, that the one holdeth,  
That it is not in a Mans Power now, to choose the Will he shall have anon [« **Recte** »] ;  
That chance produceth nothing [« **Recte** »] ;  
That all events and Actions have their Necessary [« **Male** »] Causes ;  
That the Will of God makes the Necessity of all things [« **Male** »]. »

(Voir volume 3, Annexe 3, pp.767-768 [Les mots ajoutés par Leibniz sont en gras ; les mots soulignés l'ont été par Leibniz]).

Nous voyons donc que Leibniz approuve la suppression de toute force causale au hasard, qui n'est qu'une façon de parler due à l'ignorance des causes véritables et qui choque le principe selon lequel « rien ne se produit sans quelque raison ou cause ». Mais Leibniz refuse catégoriquement de réduire ces causes ou raisons à des causes « nécessaires ». C'est à côté du mot « necessary » que Leibniz inscrit « *Male* », pour bien signifier que c'est leur « nécessité » absolue qu'il rejette. Comme nous l'avons vu, il définit au moment des *Annotationes*, la nécessité comme ce qui n'a « qu'un seul possible », c'est-à-dire qui ne peut pas ne pas être. Leibniz comprend qu'il n'y a ni futur contingent, ni contingence chez Hobbes, puisque n'est possible que ce qui se réalise effectivement. Si nous concevons un possible qui n'existe finalement pas, c'est qu'il était « impossible » aux yeux de Hobbes. Ainsi, de même que le nécessaire est ce qui n'a qu'une seule possibilité, de même le contingent, qui aurait plusieurs possibilités, est réduit simplement à une seule et même impossibilité pour Hobbes. Si quelque chose a la « possibilité » d'être autrement qu'il n'est, mais qu'il ne l'est pas effectivement, en acte, c'est qu'il lui manque quelque perfection : la puissance, ou, pour Dieu, la toute-puissance. Nous sommes face à une impasse : il ne peut pas y avoir chez le Dieu de Hobbes de considération des mondes possibles, puisque, pour Hobbes, ces mondes possibles qui ne parviennent pas à l'existence sont tout simplement impossibles.

Dans la suite de ses prises de notes, Leibniz traduit la suite de la page 313 où Hobbes développe les raisons pour lesquelles la cause suffisante doit être comprise comme une cause nécessaire. Nous trouvons l'exemple du jeu de hasard, du jeu de dés, que Leibniz transcrit ainsi : « Prenons un événement quelque fortuit qu'il soit, par exemple, jeter deux As avec une paire de dez : étant arrivé, il avoit une cause suffisante pour le produire consistant dans le dé et dans les choses externes, comme la posture de la main, la mesure de la force de celui qui jette, la situation des parties de la table, et choses semblables. En somme, il ne manquoit rien de ce qui estoit nécessaire pour faire ce coup. Or, il s'ensuit qu'il a esté fait necessairement, car s'il n'avoit pas esté fait, il auroit manqué quelque ~~chese~~ requisit, mais aussi la cause n'auroit point esté suffisante. »<sup>390</sup>

Leibniz accorde que les deux As sont produits par quelque cause ou raison, et que la vérité que « deux As sortiront » est une vérité déterminée, certaine, infaillible. Mais Leibniz n'accorde pas à Hobbes que le « requisit » de la paire d'As est « nécessaire ». En effet, on peut avoir tous les requisits pour qu'une paire d'As sorte, les deux As peuvent même sortir effectivement, mais cela n'est pas d'une nécessité absolue, puisque le requisit ne force pas ou ne nécessite pas le dé. La vérité logique du requisit ne donne pas une nécessité physique

---

<sup>390</sup> Citation du passage traduit ci-dessus : p. 313. (H) [num. 34] For the 7th point, that all events have necessary causes, it is there proved in that they have sufficient causes.

Further, let us in this place also suppose any event never so casual at for example, the throwing Ambs-Ace upon a paire of Dice, and see if it must not have been necessary before it was thrown; for, seeing it was thrown, it had a beginning, and consequently a sufficient cause to produce it, consisting partly in the Dice, partly in the outward things, as the posture of the parties hand, the measure of force applied by the caster, the posture of the parts of the table, and the like; in sum, there was nothing wanting that was necessarily requisite to the producing of that particular cast, and consequently that cast was necessarily thrown. For if it had not been thrown, there had wanted somewhat requisite to the throwing of it, and so the cause had not been sufficient. (...)

If therefore it be not necessary it shall rain, it is necessary it shall not rain. Otherwise it is not necessary that the proposition "it shall rain or it shall not rain" should be true: Il est manifeste aussi que s'il pleuvra demain, il est nécessaire qu'il pleuvra (Voir Volume 3, Annexe 3, p. 795, Note de Leibniz).

absolue de production de l'événement. Pour un événement, il faut pouvoir envisager une contingence, plusieurs autres véritables possibilités, -qui ne sont pas des hasards pour autant - et distinguer l'enchaînement logique des vérités, -dans l'ordre de la simple possibilité théorique- de la succession physique réelle des événements. Hobbes réduit toute la nécessité logique à une nécessité matérielle ; et le manque de réquisit signifie la manque d'éléments matériels : le dé, la position de la main, la mesure de la force, etc. Donc tout ce qui est de l'ordre de la pure possibilité, de la pure « éventualité » est supprimé par Hobbes qui considère que, si ce possible n'a pas d'existence, c'est parce qu'il manque un composant matériel réel pour le faire être. L'« existiturience », selon Hobbes, c'est la quantité de matière et la toute puissance divine, qui est associée à la matière. Le critère du passage à l'existence se fait sur des raisons physiques, et non pas par la détermination du meilleur.

D'ailleurs Hobbes reconnaît (page 343) qu'il ne conçoit pas la contingence ; Leibniz traduit ainsi ce passage : « ... La fortune ne fait rien, mais la concurrence des causes suffisantes, où nous ne concevons de la contingence que parce que nous en ignorons les raisons, mais Dieu les sait, qui prévoit tout infalliblement. »<sup>391</sup> Ce qui fait l'événement, ce n'est pas le hasard. Leibniz et Hobbes sont d'accord. Mais, pour Hobbes, le hasard est lui-même une forme de contingence, et la prescience divine une forme de nécessité absolue, de telle sorte que si un événement se produit, cela exclut tout contingence et Dieu en est la cause par sa prévision. Or, si nous ajoutons que la nécessité en question est matérielle, il faudra conclure également que tout se réduit à une cause matérielle nécessaire. D'où le rejet de Leibniz : le hasard n'est pas la contingence, et Dieu n'est pas la cause matérielle nécessaire. La prescience divine n'est qu'une certitude objective, et non pas une cause efficiente de l'événement. La suppression de la contingence signifie la suppression de la liberté, puisque je perds la possibilité d'agir autrement. Une chose est de savoir qu'une chose se fera, une autre qu'elle se fasse effectivement. De même, il ne faut pas confondre la cause nécessaire qui contraint physiquement, matériellement ou mécaniquement à l'acte, et la cause suffisante qui est l'existence d'une puissance libre capable d'agir selon des raisons, des inclinations et

---

<sup>391</sup> Citation du passage traduit ci-dessus : (H) p. 343. [p. 344] But to make an end I shall briefly draw up the sum of what we have both said. That which I have maintained is, that no man hath his future will in his own present power. That it may be changed by others, and by the change to to things without him; and when it is changed, it is not changed, nor determined to any thing by it self, and that when it is undetermined it is no will; because every one that willeth willeth something in particular; that deliberation is [p. 345] common to men which beasts, as being alternate appetite, and not ratiocination, and the last act or appetite therein, and which is immediately followed by the action, the only will that can be taken notice of by others, and which only maketh an action in publick judgment voluntary; That to be free is no more then to do if a man will, and if he will to forbear, and consequently that this freedom is the freedom of the man and not of the will; that the will is not free, but subject to change by the operation of external causes; That all external causes depend necessarily on the first eternal cause God Almighty, who works in us both to will and to do, by the mediation of seconds causes; that seeing neither man nor any thing else can work upon itself, it is impossible that any man in the framing of his own will should concur with God, either as an actor or as an instrument; That there is nothing brought to passe by fortune as by a cause, nor any thing without a cause or concurrence of causes sufficient to bring to bring it to pass, and that every such cause and their concurrent do proceed from the providence, good pleasure, and working of God and consequently though I do with others call many events contingent, and say they happen, yet because they had every of them their several sufficient causes, and those causes again their former causes, I say they happen necessarily; And though we perceive not what they are, yet there are of the most contingent events, as necessary causes as of those events whose causes we perceive, or else they could not possibly be foreknown, as they are by him that foreknoweth all things”.

différentes possibilités qu'offre un vrai choix en situation. Dans d'autres écrits, Leibniz cherche à trouver des équivalents de cette cause ou raison suffisante. Il montre que cela peut se comprendre par des prédéterminations comme des « conditions », des « réquisits » ou encore des « dispositions » ou encore des « inclinations prévalentes » qui permettent de se représenter l'action déterminée. Le hasard à rejeter, c'est la pure indétermination ; la nécessité à rejeter, c'est la force aveugle de la matière ; la contingence à sauver, c'est celle qui rend possible le choix du meilleur et l'exercice de la liberté ; la racine de la liberté, c'est finalement la raison suffisante elle-même, parce qu'elle offre une « détermination » dans la vérité et dans la réalité de l'acte ou de l'existant. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la conformité de la raison suffisante avec « la nature des choses », comme dans ce passage de la dernière lettre à Clarke où Leibniz hésite dans le choix des termes : « *Tout événement a ses prédispositions qui le distinguent* Car la nature des choses porte que tout événement ait préalablement ses conditions, réquisits, dispositions convenables, dont l'existence en fait la raison suffisante. » (OCC.229- 5<sup>ème</sup> écrit à Clarke, 1716-.\*Hapax). La « nature des choses », ce n'est pas seulement le concept de la (droite) « raison » que Montesquieu reprend dans *l'Esprit des Loix*<sup>392</sup>, mais c'est la quantité de perfection qui fait la réalité de l'existence, l'enveloppement des autres existences possibles dans l'existant par un lien d'harmonie et de convenance, en quelque sorte, préétabli.

La conclusion de Leibniz aboutit donc naturellement à la distinction de l'Evêque de Derry, Bramhall, et à la tradition scolastique qu'il revendique et dont Hobbes se moque avec tant d'ironie : « (B) p. 327. Supposés que tout est nécessaire par la détermination des causes, ce n'est qu'une nécessité hypothétique. »<sup>393</sup> Hobbes refuse de comprendre le sens de cette nécessité hypothétique – ce n'est qu'une argutie. Mais Leibniz s'approprie totalement l'idée de Bramhall. En effet, selon ce dernier, le fait que tout événement a sa cause suffisante signifie qu'on suppose la détermination des causes libres et contingentes – ce qui n'est qu'une nécessité hypothétique. La cause détermine sans nécessiter absolument. La suffisance des causes ne détruit en rien la liberté. L'hypothèse et la détermination nous renvoient au choix du meilleur dans la contingence.

---

<sup>392</sup> En effet, pour Montesquieu, les lois en général sont « les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses », et ces lois peuvent se comprendre en tant que lois positives comme « en général, la raison humaine en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre ; et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine » (*De l'Esprit des lois*, 1748, L. I, ch.I et ch. III.). Pour approfondir l'usage que Montesquieu fait du *De Officiis* de Cicéron et de la *recta ratio* panaétienne, mais aussi de l'œuvre de Malebranche, pour définir la Loi selon « la nature des choses » et leurs « rapports », nous renvoyons à l'œuvre du Professeur Jean-Marc Trigeaud et en particulier à son étude sur *Le Concept de nature dans la philosophie du droit civil de Montesquieu*, sous la direction de Michel Villey et Henri Battifol, Université Paris II, 1975).

<sup>393</sup> Citation du passage traduit ci-dessus : (B) p. 327. That every effect in the world hath sufficient causes : Yea more, that supposing the determination of the free and contingent causes, every effect in the world is necessary (...) but to an hypothetical necessity.

II.5.1.2.2. Lectures du paragraphe 14 des *Remarques sur le livre de l'origine du mal de W. King* : La place nouvelle du principe de raison dans la distinction entre vérités nécessaires et vérités contingentes<sup>394</sup>.

En règle générale, Leibniz applique le principe d'identité ou de contradiction aux vérités nécessaires, et le principe de raison suffisante, aux vérités contingentes. Mais, au paragraphe 14 des *Remarques sur le livre de l'origine du mal* de W. King, appendice aux *Essais de Théodicée*, ce sont les deux principes qui s'appliquent à la fois aux vérités contingentes et aux vérités nécessaires – car, selon les *Remarques*, « l'un et l'autre principe (...) sont renfermés dans la définition du vrai et du faux ». Le but de notre étude sera donc de chercher ce que signifie cette subordination des deux principes à une définition commune de la vérité.

Notre méthode consistera à donner, dans un premier temps, une lecture littérale des formules du paragraphe 14, pour les réinterpréter, dans un second temps, à la lumière des autres textes du corpus leibnizien et des réponses de Leibniz aux « objections » de King. La confrontation du principe de raison au « nœud gordien de la contingence et de la liberté » constituera comme le « test » de validation de notre hypothèse sur la définition du vrai et du faux.

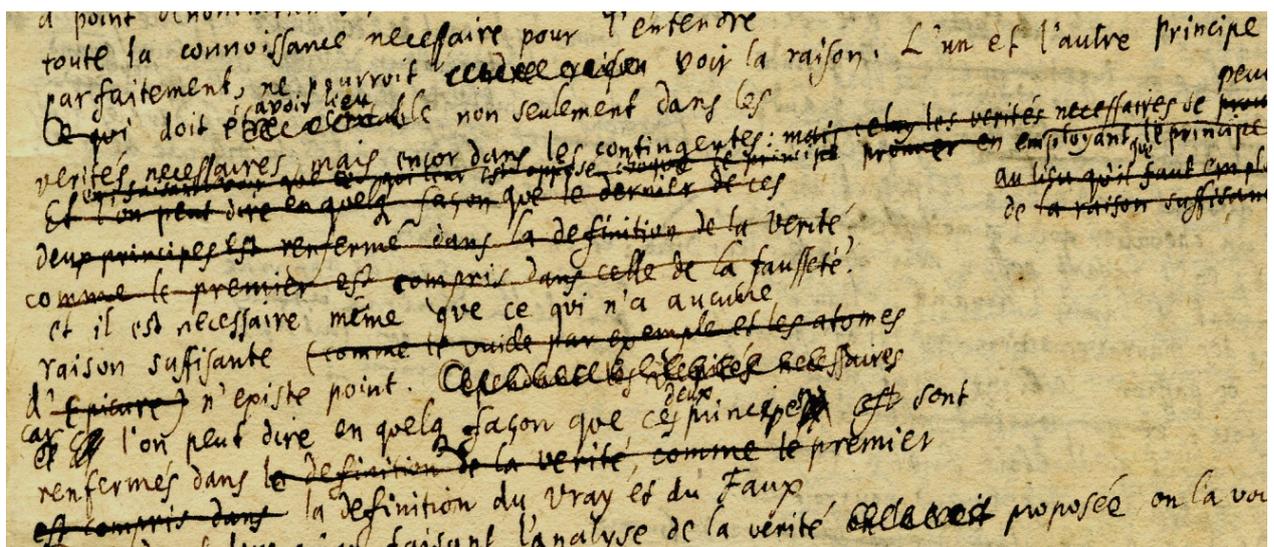
Si l'enjeu de notre étude n'est que de déterminer la place du principe de raison dans la définition des deux types de vérité, nous devons cependant tenter d'expliquer ce que signifie son emploi dans les vérités nécessaires, et ce que signifie alors la raison *suffisante* ou *déterminante* d'une vérité de *raison*.

Voici notre transcription des variantes du §14 des *Remarques sur le livre de l'origine du mal, publié depuis peu en Angleterre* (Manuscrit GWLB. LH I, 1, 3, 3 Bl. 4 r° 1710) :

« §.14. Il faudra répondre à ces objections contre nostre sentiment, avant que de passer à l'établissement de celui de l'auteur. L'origine de la méprise des adversaires vient de ce qu'on confond une ~~suite~~ conséquence nécessaire par une nécessité absolue, dont le contraire implique contradiction, avec une conséquence qui n'est fondée que sur des vérités de convenance, et qui ne laisse pas de réussir, c'est à dire qu'on confond ce qui dépend du principe de contradiction, qui (1) ~~est d'une nécessité géométrique avec le~~ (2) ~~est nécessaire~~ (3) ~~fait (a) le nécessaire indispensable (b) fait les vérités nécessaires et indispensables, avec ce qui dépend du principe de la~~ (1) ~~convenance qui est d'une nécessité morale (a) qui suffit (b) ou il suffit qu'il y ait une inclination~~ (2) Raison (a) ~~déterminante~~ (b) suffisante, qui a lieu encor dans les Vérités contingentes. J'ay déjà donné ailleurs cette remarque, qui est une des plus importantes de la philosophie, en faisant considerer qu'il y a deux Grands Principes: (1) l'un (2) ~~celuy de la contradiction~~ (3) savoir celui des Identiques ou de la contradiction, qui porte que de deux ~~contradictaires~~ énonciations contradictoires, l'une est vraie, et l'autre fausse; et celuy de la Raison suffisante, qui porte qu'il n'y a point d'énonciation véritable dont celui qui auroit toute la connoissance nécessaire pour l'entendre parfaitement, ne pourroit ~~rendre raison~~ voir la raison. (1) ~~Ce qui doit (a) estre véritable (b) avoir lieu~~ (2) {{ L'un et l'autre Principe doit avoir lieu non seulement dans les vérités nécessaires, mais encor dans les contingentes :- (1) ~~Et l'on peut dire en quelque façon que le dernier de ces deux principes est renfermé dans la définition de la vérité, comme le premier est compris dans celle de la fausseté~~ (2) mais (a) celui (b) les

<sup>394</sup> Cette étude est la reprise d'une conférence que nous avons donnée lors des Journées Leibniz de Grenade en novembre 2007. Elle a été publiée avec les actes du colloque : « La place du principe de raison dans la distinction entre vérités nécessaires et vérités contingentes », in *Leibniz und die Entstehung der Modernität : Leibniz-Tagung*, in *Granada*, 1-3 November 2007, dir. Juan Antonio Nicolás, SH Studia Leibnitiana, Stuttgart : Steiner, 2010, p. 135-146.

verités nécessaires (aa) se prouvent (bb) se peuvent prouver (aaa) en faisant voir que ce qui leur est opposé choque le principe (bbb) en n'employant que le principe des identiques au lieu qu'il faut employer le principe de la raison suffisante, pour prouver, et il est nécessaire même que ce qui n'a aucune raison suffisante (comme le vuide par exemple et les atomes d'Epieure) n'existe point. (1) Cependant les verités nécessaires se (2) Et (3) Car l'on peut dire en quelque façon, que ce principe est renfermé dans la définition de la vérité comme le premier est compris dans ces deux principes sont renfermés dans la définition du Vray et du Faux. }} Cependant, lors qu'en faisant l'analyse de la verité proposée, on la voit dependre des verités dont le contraire implique contradiction, on peut dire qu'elle est absolument nécessaire. Mais lors que poussant l'analyse tant qu'il vous plaira, on ne sauroit jamais ~~elever~~ parvenir à de tels elemens de la verité donnée, il faut dire qu'elle est contingente, et qu'elle a son principe origine d'une raison prevalante qui incline sans necessiter. Cela posé, nous pouvons dire que l'ame est portée par le l'on voit comment nous pouvons dire avec plusieurs philosophes et Theologiens celebres, que la substance qui pense est portée à sa resolution par la representation prevalante du bien ou du mal, et cela certainement et infalliblement, mais non pas necessairement: c'est à dire par des raisons qui l'inclinent sans la necessiter. C'est pourquoy les futurs contingens prévus demeurent contingens en eux mêmes et en eux mêmes et par leur raisons, demeurent contingens; et Dieu (1) est porté infalliblement (a) à chois (b) à créer le monde (2) a été porté infalliblement par sa sagesse et par sa bonté à creer le monde par sa puissance, et à luy donner la meilleure forme possible ; (1) le tout (2) sans aucune diminution de sa (a) parfa (b) supreme et (c) Liberte parfaite et souveraine (2) mais il n'y étoit point porté necessairement, et le tout s'est passé sans aucune diminution de sa Liberte parfaite et souveraine. Et sans cette consideration que nous venons de faire, je ne say s'il seroit aisé de resoudre le noeud Gordien de la Contingence et de la Liberte. »



Variantes du § 14 des Remarques (GWL B LH I, 1, 3, 3 Bl. 4 r°)

La transcription du passage du manuscrit reproduit ici est signalée par des accolades doubles {{ }}

Avant de présenter les réponses de Leibniz aux « objections » de King, nous allons considérer la présentation des deux principes « in abstracto » :

« ...qu'il y a deux Grands Principes: (1) l'un (2) celuy de la contradiction (3) savoir celuy des Identiques ou de la contradiction, qui porte que de deux contradictaires enonciations contradictoires, l'une est vraie, et l'autre fausse; et celuy de la Raison suffisante, qui porte qu'il n'y a point d'enonciation veritable dont celuy qui auroit toute la connoissance nécessaire pour l'entendre parfaitement, ne pourroit rendre raison voir la raison ».

Leibniz sépare nettement, dans cette première formulation, le domaine des vérités identiques propre au seul principe de contradiction, pour déterminer la vérité ou la fausseté d'une proposition, et le domaine des vérités contingentes propre au seul principe de raison, formulé du point de vue de l'omniscience, pour expliquer que Dieu seul est capable d'en « rendre raison » ou plus précisément d'en « voir » la raison.

Les variantes du manuscrit [voir reproduction ci-dessus] indiquent en outre que Leibniz a remplacé « rendre raison » par « voir la raison »<sup>395</sup>, comme pour souligner que Dieu lui-même ne « démontre » pas les propositions contingentes, mais les « voit » seulement.

Enfin, il faut encore relever que le principe de raison était d'abord présenté comme « principe de la convenance » (DP23), nécessaire « moralement » et non pas « géométriquement », avant d'être nommé principe de la « Raison [déterminante] suffisante » ; tandis que l'autre « grand » principe n'était d'abord mentionné que comme « principe de contradiction », avant que Leibniz n'ajoute « des Identiques ou de la contradiction ». Cette précision du vocabulaire indique peut-être déjà que le champ de validité des deux principes ne se situe pas seulement au plan de l'existence contingente, mais aussi à celui de l'« énonciation » vraie d'un raisonnement ou d'un fait.

Mais l'originalité du paragraphe 14 tient dans ces quelques mots :

« L'un et l'autre Principe doit avoir lieu non seulement dans les vérités nécessaires, mais encor dans les contingentes : (1) Et l'on peut dire en quelque façon que le dernier de ces deux principes est renfermé dans la définition de la vérité, comme le premier est compris dans celle de la fausseté (2) mais (a) celui (b) les vérités nécessaires (aa) se prouvent (bb) se peuvent prouver (aaa) en faisant voir que ce qui leur est opposé choque le principe (bbb) en n'employant que le principe des identiques au lieu qu'il faut employer le principe de la raison suffisante, pour prouver, et il est nécessaire même que ce qui n'a aucune raison suffisante (comme le vuide par exemple et les atomes d'Épicure) n'existe point. (1) Cependant les vérités nécessaires se (2) Et (3) Car l'on peut dire en quelque façon, que ce principe est renfermé dans la définition de la vérité comme le premier est compris dans ces deux principes sont renfermés dans la définition du Vray et du Faux. ».

Non seulement les deux principes s'appliquent conjointement aux deux types de vérités (comme dans la *Monadologie*), mais surtout ils sont « renfermés » dans une seule et même définition du vrai et du faux - tout le problème consistant à déterminer à quelle définition pense Leibniz dans cette formule allusive. Or, dans la première version du texte, il fait dépendre le principe de raison de la seule définition du vrai, et le principe de contradiction de la seule définition du faux. C'est encore une des originalités de ce passage, car normalement le principe de contradiction devrait pouvoir régir aussi bien le faux que le vrai, tandis que le seul principe de raison semble avoir ce privilège.<sup>396</sup> D'où le redoublement

---

<sup>395</sup> Cf. Juan Nicolas in *Razón, verdad y libertad en G. W. Leibniz*, Universidad de Granada, 1993, p. 193 : « Dios puede « ver la razón » incluso en las verdades contingentes, en una especie de intuición » (cette connaissance n'est possible pour les hommes que dans les vérités primitives ou originaires de fait, comme le cogito).

<sup>396</sup> C'est ce que suggère pourtant un passage du *De Libertate et Necessitate* : « Duae sunt primae propositiones, una [principium necessariorum] quod contradictionem implicat esse falsum, altera [principium contingentium] quod perfectius est, seu majorem rationem habet, id esse verum. » (AK VI, 4, N.271, p. 1445), où le « principe des (propositions) nécessaires » - qui est le principe de contradiction - semble se limiter au faux, alors que celui

du problème de la « place » du principe de raison dans la distinction entre vérités nécessaires et contingentes, puisqu'il faut encore distinguer entre définition du vrai et définition du faux. Mais, l'exemple qu'il donne, à savoir qu'il est « nécessaire que ce qui n'a point de raison suffisante (~~comme le vuide par exemple ou les atomes d'Epicure~~) n'existe point », ne résout pas entièrement ce problème, car, c'est du point de vue du seul principe de raison suffisante qu'il semble dire qu'ils n'existent point. Or, si l'on suit littéralement ce qu'il dit, ce n'est pas parce que les atomes ou le vuide d'Epicure « impliquent contradiction » ou sont « impossibles » qu'ils n'existent pas, mais précisément parce qu'ils manquent de « raison suffisante ». <sup>397</sup> La question est donc de savoir comment le principe d'identité ou de contradiction et le principe de raison peuvent *ensemble* (« l'un et l'autre ») déterminer la non-existence d'une chose.

C'est pourtant à partir d'un même processus logique « d'analyse » des « énonciations » que Leibniz établit la distinction entre vérités contingentes et nécessaires : « *Cependant, lors qu'en faisant l'analyse de la verité proposée, on la voit dependre des verités dont le contraire implique contradiction, on peut dire qu'elle est absolument necessaire. Mais, lors que poussant l'analyse tant qu'il vous plaira, on ne sauroit jamais parvenir à de tels elemens de la verité donnée, il faut dire qu'elle est contingente, et qu'elle a son origine d'une raison prevalante qui incline sans necessiter* ».

Leibniz reconstruit, à partir de l'analyse, comme une symétrie entre les deux principes et les deux vérités : de même qu'il y a deux principes enfermés dans une même *définition* du vrai et du faux, de même y a-t-il deux vérités déduites à partir d'un même mouvement *d'analyse*. Ainsi est « nécessaire » ce qui peut mener l'analyse des vérités à son terme, c'est-à-dire à ce que Leibniz nomme les « éléments de la vérité » ; mais doit être dit « contingent » ce qui implique une poursuite à l'infini de cette analyse. La définition du vrai suppose quelque « critère » qui soit un véritable « fondement » pour la garantir du risque « sceptique ». Ainsi il semble possible, du point de vue « cohérentiste », de dire que les Idées elles-mêmes sont vraies ou fausses, parce que, dans l'entendement divin, « raison » et « existence » ont un même fondement ou base, à savoir Dieu lui-même : « ... Il faut considerer, que ces verités necessaires contiennent la raison determinante et le principe regulatif des existences mêmes, et en un mot les loix de l'Univers. Ainsi ces verités necessaires, estant anterieures aux Existences des Estres contingens, il faut bien qu'elles soyent fondées dans l'existence d'une substance necessaire. C'est là où je trouve l'original des idées et des verités qui sont gravées dans nos ames, non pas en forme de propositions, mais comme des sources dont l'application et les occasions feront naistre des énonciations

---

des (propositions) contingentes – qui est le principe de raison – semble valoir pour le plus parfait, c'est-à-dire le vrai en tant qu'il « a plus de raison » d'être que les autres.

<sup>397</sup> Nous ne donnons ici de références externes que pour confirmer que Leibniz emploie *habituellement* le principe de raison pour réfuter les atomes ou le vuide (et non pas le *seul* principe de contradiction) : par exemple dans le « Post Scriptum » du *quatrième écrit contre Clarke* : « Sans parler de plusieurs autres raisons contre le Vuide et les Atomes, en voicy celles que je prends de la perfection de Dieu et de la raison suffisante. Je pose que toute perfection que Dieu a pû mettre dans les choses sans déroger aux autres perfections qui y sont, y a été mise » (GP. VII, p. 378 ; voir encore la *Lettre à Caroline* (OCC.224- 2 juin 1716), où Leibniz dit qu'ils dérogent au « grand principe de la supreme raison et perfection de Dieu », *ibid.*, p. 379).

actuelles. » (OCC.182- *Nouveaux Essais*, Livre IV, Chap. XI, §. 10, GP.V, p. 427, -nous soulignons-).

Or, au paragraphe 5 des *Remarques*, Leibniz reprend justement cette théorie « cohérentiste » de la vérité pour écarter à la fois la théorie de « l'évidence » cartésienne et la théorie d'une convenance ou liaison « arbitraire » ou « conventionnelle » soutenue par King, et visiblement inspirée de Locke. Et, d'une certaine façon, nous pourrions poser l'hypothèse que Leibniz n'établit la distinction des deux vérités, -et peut-être même des deux principes ?- que pour réfuter *l'arbitraire* du critère de la vérité – car, de même que, dans les actions humaines, l'indifférence détruit les raisons ou motifs qui « déterminent » notre liberté, de même, dans le vrai, l'arbitraire détruit tout fondement et ce que Leibniz appelle la « raison de la vérité ». Aussi pourrait-on dire qu'une définition de la vérité, ou de la liberté, sans un fondement ou un « critère ultime » pour la vérifier ne peut pas être une définition « réelle » de la vérité, ou de la liberté. Et, si, à la fois dans les phénomènes *et* dans les idées, la « liaison » des choses peut établir un tel fondement, -comme on dit un « phénomène bien fondé »-, alors il semble que l'on puisse parler encore de « vérité » sans que cela ne contredise l'« inesse » ou la correspondance ontologique de la « res » et de l'« intellectus ».

De plus, si, dans le passage des *Nouveaux essais*, Leibniz ne parle que du fondement des seules « vérités nécessaires », il semble chercher, en réalité, à généraliser ce fondement à toutes les vérités primitives qui expriment les liaisons, soit des phénomènes, - vérités primitives de l'expérience, par exemple le *Cogito de Saint Augustin et de Descartes* -, soit des idées - vérités primitives de raison, comme dans les démonstrations. Ainsi Dieu, « *Lux mentium et Fons veritatum* »,<sup>398</sup> enferme en lui-même le fondement ultime ou la « raison déterminante » du passage de l'essence à l'existence, dans la mesure où l'existence est représentée au moins comme « possible » dans l'entendement divin au moment de la création, selon son « existiturie ». Et c'est pourquoi, sous la considération de la « convenance » des choses, Dieu fait passer les essences possibles à l'existence actuelle, selon une « nécessité morale », et non pas selon une « nécessité géométrique ».

Mais, du point de vue de l'omniscience, où le connaître ne s'oppose pas à l'être, il n'y a pas de distinction entre « vérité-cohérence » et « vérité-correspondance », car la substance divine n'est pas seulement la plus réelle et la plus parfaite, mais encore la plus « existante », puisqu'elle est « Ratio existentificans », c'est-à-dire une existence qui crée d'autres existences, et aussi la plus libre, puisque Dieu n'est jamais « contraint » à cette création.

---

<sup>398</sup> *Facilius intelligere Deum, comprehendere corpus* (AK VI, 4, N.150. p.640). L'allusion à Malebranche dans ce fragment daté de 1685-1688 suggère peut-être que l'augustinisme de Leibniz provient de sa lecture de la *Recherche de la Vérité*. Ainsi, lorsque Vincent Carraud emprunte à Malebranche l'expression « connaître comme Dieu connaît » (*Recherche de la Vérité* V, v : « [p. 203 sq. / 2, 168 sq.] Mais non seulement on peut dire que l'esprit qui connoît la verité, connoît en quelque maniere Dieu qui la renferme, on peut même dire qu'il connoît en quelque maniere les choses comme Dieu les connoît » (souligné par Leibniz lui-même, voir Marginalia Ak VI, 4, N. 348, p. 1882) pour traiter du rapport entre omniscience et principe de raison suffisante (in *Le contemplateur et les idées*. Études réunies par Jacob Schmutz, Vrin, 2002, pp. 249-269), il exprime peut-être le fondement même de la théorie de la vérité, ou du moins de la connaissance vraie, chez Leibniz. De plus, Leibniz relie le principe de raison à la théorie de la vision en Dieu de Malebranche : « je crois qu'on peut fort bien soutenir < dans ce sens > que nous voyons tout en Dieu, et que nos perceptions ont pour objet immédiat externe formel les idées qui sont en luy, quoiqu'il y ait aussi en nous des modifications qui enveloppent un rapport à ces idées et ces rapports seroient ce qu'on pourroit appeler les idées en nous, et qui sont nôtre objet interne formel » (Robinet, *Malebranche et Leibniz : relations personnelles*, Vrin, 1955, p. 490).

Enfin, si la connaissance « réelle » n'est rien d'autre que de connaître par les attributs ou perfections de Dieu, alors il est possible de déplier les « raisons déterminantes » contenues dans les vérités nécessaires, et de les appliquer à des « énonciations actuelles », car il n'y a qu'une vérité ou qu'une raison, du moins qu'un seul « original » de cette Vérité ou Raison, qui se trouve en un Etre nécessaire, dont ces « propositions » découlent comme d'une même « source » qui est : l'Entendement divin, ou ce que Saint Augustin dans le *de Ideis* nomme la « région » des essences ou des possibles, ou de ce que Leibniz nomme encore la « fontaine »<sup>399</sup> des attributs divins. Et, en ce sens, la définition du vrai suppose bien une correspondance ou plutôt une « convenance » entre nos idées et les pensées ou Idées éternelles de l'Entendement divin, mais en tant que le vrai est « fondé » dans l'existence nécessaire de Dieu, de même que pour les créatures, l'« inesse » suppose quelque « fondement dans la nature des choses » ou encore dans le sujet *existant* lui-même.

Après ce développement sur la place du principe de raison dans la distinction des vérités nécessaires et contingentes, Leibniz reprend son propos initial, à savoir la solution du « nœud gordien » de la liberté, qui doit reposer sur une « conséquence qui n'est fondée que sur des vérités de convenance », sans qu'il n'y ait en cela de fatalité ou de nécessité absolue. Aussi Leibniz présente-t-il sa réponse comme la « conséquence » de la distinction des deux vérités et des deux principes qui les régissent : « **Cela posé**, l'on voit comment nous pouvons dire avec plusieurs Philosophes et Theologiens celebres, que la substance qui pense est portée à sa resolution par la representation prevalante du bien ou du mal, et cela certainement et infailliblement, mais non pas necessairement: c'est à dire par des raisons qui l'inclinent sans la necessiter. C'est pourquoy les futurs contingens prévus et en eux mêmes et par leur raisons, demeurent contingens; et Dieu a été porté infailliblement par sa sagesse et par sa bonté à créer le monde par sa puissance, et à luy donner la meilleure forme possible; mais il n'y étoit point porté necessairement, et le tout s'est passé sans aucune diminution de sa Liberté parfaite et souveraine. Et sans cette consideration que nous venons de faire, je ne say s'il seroit aisé de resoudre le noeud Gordien de la Contingence et de la Liberté » (Remarques, § 14, GP VI, pp. 413-414, -nous soulignons-). Ainsi la distinction entre le « certain » ou l'« infaillible » et le « nécessaire » suppose elle-même une « définition du vrai et du faux » capable de justifier, par exemple, que les raisons de la contingence soient « inclinantes », et non pas « nécessitantes ». Mais, la difficulté de ce passage tient en ce que c'est du point de vue de la « création » que Leibniz se place pour résoudre ce « nœud », et en ce que Leibniz semble l'assimiler avec celui de la compatibilité de la prescience divine avec la contingence des actions futures des créatures.

---

<sup>399</sup> Cf. La « lettre sur un principe général », publiée en 1687 dans *les Nouvelles de la République des Lettres* : « C'est Dieu qui est la dernière raison des choses, et la connaissance de Dieu n'est pas moins le principe des sciences, que son essence et sa volonté sont les principes des estres. (...) C'est sanctifier la philosophie, que de faire couler ses ruisseaux de la fontaine des attributs de Dieu. Bien loin d'exclure les causes finales et la consideration d'un estre agissant avec sagesse, c'est de là qu'il faut tout deduire en physique. C'est ce que Socrate dans le *Phédon* de Platon a déjà admirablement bien remarqué... » (GP III p. 54). Si nous citons tout le passage, c'est qu'il est possible que Leibniz y fasse allusion dans les *Remarques*, lorsqu'il dit, au paragraphe 14, qu'il a « déjà donné ailleurs » la distinction des deux « grands principes ». Or, à notre connaissance, Leibniz n'a jamais rien publié sur les deux principes avant la *Théodicée* ; aussi la distinction des principes de l'être et de la connaissance serait ce qui s'en rapprocherait le plus (à l'exception bien sûr du §44 de la *Théodicée* ; mais il est curieux que Leibniz dise « donné ailleurs » si c'est « dans » la *Théodicée*)...

En apparence, Leibniz ne semble pas avoir besoin de se référer à une définition du vrai pour réfuter « l'objection » de King, selon laquelle notre âme prend ses résolutions « sans motifs », par choix arbitraire : il suffit de dire qu'il y a toujours une raison de nos actions volontaires et que nous n'agissons que selon le bien apparent ou les raisons qui nous semblent les meilleures. Pourtant, Leibniz semble, en réalité, faire dépendre l'erreur de King d'une mauvaise compréhension du *nécessaire* et du *certain*<sup>400</sup> : « L'origine de la méprise des adversaires vient de ce qu'on confond une conséquence nécessaire par une nécessité absolue, dont le contraire implique contradiction, avec une conséquence qui n'est fondée que sur des vérités de convenance, et qui ne laisse pas de réussir, c'est à dire qu'on confond ce qui dépend du principe de contradiction, qui fait les vérités nécessaires et indispensables, avec ce qui dépend du principe de la Raison suffisante, qui a lieu encor dans les Verités contingentes ». Leibniz explicite cette confusion par les conséquences fondées sur les vérités nécessaires dépendant du principe de contradiction et sur celles fondées sur les « vérités de convenance » dépendant du « principe de la convenance » ou « de la Raison suffisante ».

Mais, s'il y a une « raison suffisante » des vérités nécessaires, puisque le principe de raison a « encore » lieu dans les vérités contingentes,<sup>401</sup> il ne semble pas que l'on puisse dire de façon symétrique que le principe d'identité ou de contradiction a « encore » lieu dans les vérités contingentes.<sup>402</sup> Les vérités identiques servent de paradigmes ; elles sont comme l'horizon à atteindre pour les vérités contingentes. Et Dieu lui-même ne peut que « voir » les raisons qui structurent l'infini du contingent. C'est pourquoi Leibniz parle seulement de « convenance » pour les vérités contingentes, car le vrai pour l'existant signifie le *certain*

---

<sup>400</sup> *Lettre à Coste* du 8 Juillet 1711 : Je distingue le Certain du Necessaire. Tout est certain par avance, par la prevision, et par les raisons determinantes: mais necessaire est seulement une verité dont le contraire implique contradiction. Plusieurs n'ont gueres bien distingué ces choses, et M. Bayle luy meme, demandant pourquoy Dieu n'a pas fait moins ou plus que trois dimensions, comme il pouvoit donner d'autres ordres à la nature, n'a point consideré, que le premier est necessaire, d'une necessité aveugle et Geometrique, mais que les loix de la nature ont été choisies par la sagesse et sont une suite de ce qui est le plus convenable. Ce choix est libre, quoyqu'il soit indispensable au plus sage: car le contraire qui n'a point été trouvé convenable, ne laisse pas d'être possible » (GP. III, p. 419).

<sup>401</sup> Il y aurait ainsi un double emploi du principe de raison : l'un valable universellement, pour toutes énonciations, même dans l'entendement divin, « région des possibles » ou des « vérités éternelles » ; et l'autre restreint à la seule contingence, où la suite ou conséquence des événements et des énonciations ne repose que sur leur « convenance » analogique avec les « décrets » divins. Et il faut que cette « convenance » soit encore « vraie » du point de vue de l'omniscience pour justifier l'application du principe de raison dans l'infini du contingent.

<sup>402</sup> Il est remarquable que dans le *De contingentia* Leibniz interdise l'emploi du principe de contradiction dans les vérités contingentes pour éviter que « tout [soit] nécessaire » : « Veritates contingentes non possunt reduci ad principium contradictionis, alioqui omnia forent necessaria » (Grua *Textes inédits*, Paris, PUF, 1948, T. I. p. 303 ; trad. fr. Michel Fichant in *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités : 24 thèses métaphysiques et autres textes de logique et de métaphysiques*, sous la direction de Jean-Baptiste Rauzy, PUF, 1998, p. 326). Dans le même passage Leibniz définit pourtant une « notion commune » de la vérité : « ... ut semper propositionis non identicae reddi possit ratio, in necessariis *necessitans*, in contingentibus *inclinans* » (nous soulignons - *ibid.*) qui pourrait permettre de tout rapporter aux identiques, en dernière analyse. Mais, dans cette notion de la vérité, la « ratio » est présente à la fois dans les nécessaires *et encore* dans les contingentes. C'est pourquoi Leibniz peut garantir les contingentes de la nécessité absolue, l'existant ayant « plus de raison » que le seulement possible – et ce « plus de raison » ne nécessite pas, mais incline seulement. Ce qui fait que le principe de raison peut être compris à la fois comme principe de perfection et comme principe d'individuation, au sens où il faut une « raison » pour que quelque chose soit « ceci » plutôt que « cela » : être *vrai* n'est donc pas autre chose que d'être véritablement !

selon une nécessité morale qui n'exprime rien d'autre que la sagesse divine ou le « choix du meilleur ». Or, dans les *Essais de théodicée*, il rapporte cette « certitude » à la « détermination », qui, elle-même, « vient de la nature même de la Vérité, et ne sauroit nuire à la liberté » (§37, GP VI, p. 124sq.). En effet, la détermination relève des « vérités de convenance », en tant qu'il y a, dans la contingence, des raisons « infaillibles » qui nous portent à agir. C'est pourquoi, dit-il, « le contingent, pour être futur, n'est pas moins contingent ; et la détermination, qu'on appelleroit certitude, si elle étoit connue, n'est pas incompatible avec la contingence. On prend souvent le certain et le déterminé pour une même chose, parce qu'une vérité déterminée est en état de pouvoir être connue, de sorte qu'on peut dire que la détermination est une certitude objective » (§36, *ibid.*). La vérité et la liberté sont donc « déterminées », en tant qu'il est certain que nos actions supposent des « raisons » qui inclinent sans nécessiter. Aussi l'indifférentisme de King, qui supposait que l'âme prenait ses résolutions « sans motifs », est-il détruit par cette « détermination » des raisons. Et c'est à partir de la définition du vrai comme « convenance » que Leibniz est arrivé à cette solution.

Mais en quoi ces raisons sont-elles « déterminantes » ? Comment peut-il affirmer que la vérité des futurs contingents est « déterminée » ? Il semble que, pour y répondre, Leibniz suppose systématiquement une mise en rapport analogique de notre liberté avec celle de Dieu. Ce qui est déterminé, c'est ce qui est « choisi » par Dieu, qui agit toujours selon « la raison du meilleur ». Et la détermination n'est « vraie » que du point de vue de l'omniscience ou de la prescience divine. Le vrai n'est certain que pour Dieu, car l'homme le plus souvent ignore les motifs de son action, bien qu'il faille toujours en supposer, en vertu du principe de raison lui-même. C'est pourquoi les raisons de la contingence s'identifient chez Leibniz aux raisons mêmes que Dieu a eues de créer le monde. Et la détermination même de ces raisons procède de la « détermination » des Idées en Dieu : « Ce n'est à proprement parler ny la prescience de Dieu, ny son decret, qui *determine* la suite des choses ; mais la simple intelligence des possibles dans l'entendement divin, ou l'idée de ce monde pris comme possible avant le decret de le choisir et creer, de sorte que c'est la propre nature des choses qui en fait la suite anterieurement à tout decret, laquelle Dieu ne veut que realiser en trouvant cette possibilité toute faite.(...) La suite des choses de ce monde estoit déjà réglée éternellement en le prenant dans son pur estat de possibilité, où il est *objectum simplicis intelligentiae divinae*, avant toute consideration du decret qui le realise; tout comme les propriétés d'un cercle et d'une parabole y sont réglées. Mais c'est avec cette difference, que la *connexion* des propriétés avec l'essence des figures Geometriques est necessaire, au lieu que la *liaison* de la nature de l'ame et de ses actions libres, qui se trouve dans les idées des possibles, est contingente, quoyque certaine et réglée. » (*Lettre à Jaquelot* du 4 Septembre 1704, GPVI, p. 560, -nous soulignons-). Ainsi c'est du point de vue du « possible » ou des Idées que la vérité des contingents est « déterminée », c'est-à-dire « certaine et réglée ». Mais, Leibniz distingue entre la nécessité « géométrique » qui découle de la « connexion » des essences, et la simple « liaison » qui unit l'âme à ses actions libres ; aussi cette vérité de liaison n'est-elle que de « convenance », dans la mesure où le sujet de l'action n'en « voit » pas à proprement parler la « connexion ». Et, en Dieu, cette liaison des actions libres est « vue », mais seulement dans la région des possibles ou dans l'Entendement divin. C'est pourquoi « Dieu ne veut que réaliser » ce qui est certain et réglé par avance, mais sans y être nécessité ; mais sa volonté créatrice porte sur la

« convenance » de ces essences éternelles avec l'existence actuelle ou la réalisation du meilleur possible.

De même que, pour passer de l'essence à l'existence, il faut une « raison déterminante », la Ratio de l'« Ens existentificans », dont Dieu trouve « l'original » dans son Entendement ou dans les Vérités éternelles, de même, pour « passer des pensées aux choses » (*Remarques*, §.5), il faut encore des « raisons inclinantes » qui relèvent de la « liaison » des « vérités de convenance ». Ce sont ces dernières « raisons » qui rendent la vérité et la liberté compatibles, et qui expliquent pourquoi la vérité des futurs contingents est « déterminée ». Car, de même que Dieu choisit toujours selon la raison du meilleur,<sup>403</sup> de même l'homme n'est jamais absolument dans l'indétermination, puisqu'il choisit selon la raison « apparente » du meilleur. Aussi la détermination des raisons n'est-elle ni absolument nécessaire, ni absolument arbitraire, mais seulement « certaine », au sens où, du point de vue de la création, il est « certain » que Dieu a choisi ce qui avait « le plus de raison » d'être parmi les essences possibles – et la vérité n'est pas autre chose que la « convenance » des faits ou des énonciations avec les raisons du choix divin, que ces raisons soient *nécessaires* dans la « connexion » des Idées ou bien seulement *contingentes* dans la « liaison » des actions libres.

#### II.5.2. Le principe de raison, principe de la défense de la métaphysique (des *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison* et des *Principes de la Philosophie ou Monadologie*-septembre 1714).

Nous avons vu dans la lettre du 23 décembre 1709 que Leibniz adresse à Christian Wolff que le principe de raison pouvait être nommé le « grand principe métaphysique » (« *magnum principium metaphysicum* », voir DP31 ; OCC.196). Cette dénomination est l'aboutissement de toute l'évolution de la pensée leibnizienne concernant le principe de raison. Cela ne signifie pas que son emploi soit limité à la métaphysique, puisque nous savons qu'il est utilisé aussi bien dans la physique, dans la morale que dans les sciences mathématiques. Dans la *Monadologie*, Leibniz prend l'exemple des modes de raisonnement par *Axiomes et Définitions*.<sup>404</sup> C'est le principe lui-même qui est donc métaphysique, et non pas seulement ses domaines.

---

<sup>403</sup> « Il y avoit donc en luy une raison antérieure à la resolution; et, comme je l'ay dit tant de fois, ce n'est ny par hazard ou sans sujet, ny aussi par nécessité, que Dieu a créé ce monde, mais c'est par inclination qu'il y est venu, et son inclination le porte toujours au meilleur. (...) Il ne luy étoit donc pas absolument indifférent de créer, ou de ne point créer, et neantmoins la création est un acte libre. Il ne luy étoit pas non plus indifférent de créer un tel ou tel monde, de créer un chaos perpétuel, ou de créer un système plein d'ordre. Ainsi les qualités des objets, comprises dans leurs idées, ont fait la raison de son choix » (*Remarques* §21. GP VI p. 424).

<sup>404</sup> Ce sont les exemples des §§ 33-35 de la *Monadologie* qui portent sur les vérités de raison, mais où la « raison suffisante » semble également être appliquée. Avec le passage des *Nouveaux Essais* et la formule du §14 des *Remarques*, ce sont les trois seules occurrences, à notre connaissance, du vocabulaire de la « raison suffisante/déterminante » dans les vérités de raison. Tout le problème est de savoir si Leibniz l'emploie au sens du principe de raison ou au sens général de « raisonnement » (comme dans la formule « vérité de raison »). Marta Mendonça nous a fait remarquer que la contingence est présente dans l'entendement divin, par exemple quand il se représente une action en tant que telle (*Théodicée*, I. § 42). Ainsi il serait possible de maintenir le sens de « raison d'exister » ou de « raison de la contingence » dans la région des possibles, c'est-à-dire des Idées ou des Vérités éternelles (qui sont absolument nécessaires). Pour aller plus loin encore, nous pourrions dire qu'il est essentiel à l'entendement divin de concevoir « en tant que telle » la contingence (ou sa raison

Mais plus encore, c'est la question qu'il permet de poser qui, selon Heidegger, est « la question fondamentale de la métaphysique », <sup>405</sup> à savoir : « Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ? » (OCC.214- *Principes de la nature et de la Grâce*, §.7) Il est vrai que la question de Leibniz nous force à déplacer les accentuations. Nous sommes obnubilés par le « Tout », et nous ne voyons pas que, comme le dit Leibniz dans le même passage, « le rien est plus simple et plus facile que quelque chose » (ibid.). Le principe de raison se formule non seulement directement comme question du pourquoi, mais encore comme question du pourquoi du rien, du non-être. Il ne suffit pas de dire qu'une chose est pour qu'elle soit ; il faudrait encore dire pourquoi elle ne peut pas ne pas être, ou pourquoi d'autres ne sont pas à sa place. C'est ce qui explique que Leibniz après avoir fait du pourquoi lui-même un substantif –« le pourquoi »-, en fait ensuite comme un instrument de comparaison (FP09 : Ursache, warum... ehe... als... ; FP13 : Ratio cur... potius... quam... / raison pourquoi...plutôt que...). Il s'agit toujours de montrer « pourquoi cela est plutôt que cela n'est pas », pourquoi *ceci* plutôt que *cela*, pourquoi *ainsi* plutôt *qu'autrement*. La métaphore la plus souvent utilisée par Leibniz pour établir une comparaison des raisons est celle de la « balance (des raisons) », puisqu'il y a toujours comme deux plateaux : le plateau des choses qui inclinent à être et celui des choses qui inclinent à ne pas être ou dont les raisons d'être sont comme « moins pesantes » que celles de l'autre plateau.

Mais l'expression du « principe du pourquoi suffisant » (DP29) n'apparaît que dans la correspondance de Leibniz avec Hartsoeker. De façon assez similaire au passage de la lettre à Wolff, Leibniz s'adresse à Hartsoeker pour le mettre en garde de tomber dans des chimères ou dans des qualités occultes, faute de bien employer le principe de raison. Le « pourquoi suffisant est alors donné comme synonyme de la « raison déterminante », et sans lui les lois de la nature ne pourraient pas être correctement expliquées. » Leibniz s'inscrit alors dans la tradition de ses « prédécesseurs », mais pour rendre ses « nouveaux » raisonnements plus démonstratifs, et la défense de son propre système plus efficace. Voici ses termes : « Une partie de mes raisonnements nouveaux dépend d'un grand principe assez connu, mais pas assez envisagé, à savoir que rien n'arrive sans un pourquoi suffisant, ou bien sans une raison déterminante. En vertu de ce principe qui nous mène au-delà de nos prédécesseurs, Dieu ne change jamais de volonté et d'opération sans en avoir quelque sujet valable. Et lorsque la chose dont il s'agit est d'une nature uniforme et simple, nous sommes en état (toutes pauvres créatures que nous sommes) de juger s'il y peut en avoir une raison ou non. Lorsque la volonté de Dieu est employée toute seule, sans qu'il y ait dans les natures des créatures la raison de cette volonté, ni la manière comment elle opère, c'est un miracle tout pur, peu concevable en philosophie, comme si Dieu voulait, par exemple, que les planètes allassent en lignes courbes, sans être poussées par d'autres corps. Il y a une loi de la nature qui porte qu'il n'y a aucun passage *per saltum*. J'en ai parlé un jour dans les nouvelles de la *République des Lettres* de M. Bayle. Cette loi aussi ne permet pas qu'il n'y ait point de milieu entre le dur et

---

suffisante/déterminante), sans quoi Dieu ne serait pas « libre » de créer le meilleur, mais contraint ou « nécessité ». Sans la présence de « raison suffisante » dans l'entendement divin, l'objection d'Arnauld sur la « nécessité plus que fatale » vaudrait encore pour Dieu ; c'est pourquoi Leibniz défend non seulement les créatures, mais encore (et surtout) le Créateur de ce fatalisme absolu.

<sup>405</sup> Heidegger, *Questions I et II*, Tel Gallimard, 1968, pp. 43-44 (trad. Henry Corbin, *Qu'est-ce que la métaphysique ? - Was ist Metaphysik ?* 1938)

le fluide. » (OCC.209- *Lettre à Hartsoeker* du 7 décembre 1711). L'emploi du « principe du pourquoi » est ainsi multiplié par cette recherche nouvelle : il concerne le vide, le fluide ou le dur absolu, la gravité, etc. et il est utilisé, pour trouver un sens convenable à ces expressions ou pour les « détruire ». Dans la lettre précédente à Hartsoeker, Leibniz ajoutait encore d'autres qualités occultes à critiquer, d'autres volontés divines mal justifiées qui relèvent du « pur miracle », comme l'indique ce passage : « Si vous n'allegués que la volonté de Dieu pour cela, vous recourés à un miracle, et même à un miracle perpetuel ~~parce que vous n'assigneés aucune raison dans les objets qui puisse porter la volonté, tout comme ceux qui disent que~~ : car la volonté de Dieu opere par miracle, toutes les fois qu'on ne sauroit rendre raison de cette volonté et de son effet par la nature des objets. Par exemple, si quelcun disoit que c'est une volonté de Dieu qu'une planete aille circulairement dans son orbe, sans que rien ne l'y aide ou conserve son mouvement, je dis que ce sera un miracle perpetuel, car par la nature des choses, la planete, en circulant, tend à s'eloigner de son orbe par la tangente, si rien ne l'empeche, et il faut que Dieu l'empeche perpetuellement, par un miracle, si quelque cause naturelle ne le fait. Il en est de même dans la supposition de vos Atomes, car naturellement la masse C sera emportée par la masse D, sans que la masse B suive, s'il n'y a aucune raison qui s'oppose à cette separation; et si vous ne cherchés cette raison que dans la volonté de Dieu, sous ne la trouverés que dans le miracle. (...) Mais autre chose est d'avouer qu'on n'entend point la raison de quelque effet, et autre chose est d'assurer qu'il y a quelque chose dont on ne peut rendre aucune raison ; ~~c'est comme si quelqu'un avait nié à Archimède~~ et c'est justement en cela qu'on pêche contre les premiers fondements du raisonnement, et c'est comme si quelqu'un avait nié à Archimède l'axiome qu'il a employé dans son livre des *Equipondérants*, qu'une balance où tout est égal de part et d'autre demeure en équilibre, < sous prétexte qu'on n'entend pas assez les choses et que peut-être la balance se change d'elle-même, sans en avoir aucun sujet.> (...) et j'ose dire qu'une grande partie des fautes qu'on fait dans le raisonnement vient de ce qu'on n'observe pas <bien> ce ~~prin~~ grand principe que rien n'arrive dont il n'y ait une raison suffisante; principe dont monsieur Descartes même, et quantité d'autres habiles gens, n'ont pas assez envisagé la force et les suites. Ce principe suffit à lui seul pour détruire le vide, les atomes, les qualités occultes, ~~et quantité d'autres fictions~~ et même le premier élément de M. Descartes avec ses globes, et quantité d'autres fictions. » (OCC.205- *Lettre à Hartsoeker* du 6 février 1711, GP III, pp. 518-519, -nous soulignons-).

Ces deux lettres à Hartsoeker qui forment la « genèse » du pourquoi suffisant, sont un exemple de l'usage polémique du principe de raison, puisqu'il ne s'agit pas seulement de défendre la métaphysique, mais encore de « détruire » les fictions pour établir à leur place de véritables raisons. Leibniz vise particulièrement la gravité newtonienne, les atomes et le vide. Descartes est inclus dans cette liste à cause de sa théorie des « globes » dont on ne peut pas rendre raison. Or, Descartes, comme d'autres « habiles » gens, ont connu le principe de raison, mais ont péché par leur mauvaise compréhension de ce principe ou le mauvais usage qu'ils en ont fait. La référence à Archimède ajoute encore un contraste entre les Modernes qui se trompent par un excès de mépris de la tradition et Leibniz, qui innove tout en se plaçant dans le sillage des auteurs les plus traditionnels.

Mais, avant la polémique avec Hartsoeker, Leibniz a conçu deux usages non polémiques du « pourquoi ». Premièrement, dès 1673, dans la *Confessio Philosophi*, Leibniz

définit « le pourquoi » comme une raison soit efficiente, soit finale selon que l'agent est rationnel ou non (« CUR, id est ratio, vel efficiens, vel, si autor rationalis est, finis », OCC.024- *Confessio Philosophi*, 1673). Ainsi « rendre raison », ce n'est pas seulement « prouver a priori » comme nous l'avons vu dans la dénomination du principe de raison par l'« inesse », mais c'est, dans la perspective de la métaphysique et de la théologie naturelle, « dire le pourquoi ». En effet, si nous reprenons le débat des « raisons » de la foi, nous voyons que ces raisons nous dépassent, et que la vérité des Mystères suppose un pourquoi suffisant, au-delà de toutes les preuves a priori que nous pourrions chercher. D'une certaine façon, seul Dieu a les raisons du « pourquoi ». Ce qui est l'objet de foi pour l'homme, parce que les raisons des mystères dépassent sa propre raison, est l'objet d'une connaissance parfaite pour Dieu. Ainsi dans le *Discours préliminaire de la conformité de la foi et de la raison*, Leibniz déclare que Dieu s'est réservé le pourquoi : « § 56. Nous n'avons pas besoin non plus (comme j'ay déjà remarqué) de prouver les Mysteres a priori, ou d'en rendre raison; il nous suffit que la chose est ainsi (τὸ ὄντι) sans savoir le pourquoi (τὸ διότι) que Dieu s'est réservé. » (OCC.198- *Essais de Théodicée*, GP VI, p. 81). Deuxièmement, en mars 1706, dans une lettre adressée à la Princesse Sophie, Leibniz définit pour la première fois l'équivalence parfaite entre le « principe de raison » et le « principe du pourquoi », et surtout répond à la question métaphysique du pourquoi en montrant que non seulement il doit y avoir « quelque chose », mais encore qu'il doit y avoir « beaucoup » de choses, en raison de la variété supposée des états de la monade. Voici le raisonnement complet : « Un des grands principes dont je me sers est celui qui porte que rien n'est sans raison, ou bien qu'il y a toujours un pourquoi. Et quasi la première question qu'on peut faire est : pourquoi il y a quelque chose, et il n'y aurait point de raison en effet de l'existence des choses, s'il n'y en avait une dernière Raison, qui n'en a plus besoin et qui par conséquent doit avoir la raison de son existence en elle-même ; autrement la même question ou difficulté subsisterait toujours. De sorte que la dernière raison des choses n'est autre chose que la substance absolument nécessaire et, ce qui est tel, n'est point sujet au changement. Cependant, l'expérience nous montre qu'il y a des changements et des substances qui y sont sujettes. Et le raisonnement s'accorde avec l'expérience et nous en montre même le pourquoi. Car la même Raison qui fait qu'il y a plutôt quelque chose que rien, fait aussi qu'il y a plutôt beaucoup que peu de choses. Or s'il y avait toujours le même, il y aurait peu ; puisque tout ce qui peut suivre serait exclu. Mais l'ordre veut qu'il y ait une liaison entre les différents états, et c'est pour cela que j'ai coutume de dire que le présent est gros de l'avenir : ce qui a lieu non seulement dans les choses en général, mais encore dans chaque substance en particulier par rapport à tous ses états qui sont comme enveloppés l'un dans l'autre. Et puisque le changement des choses n'est pas un anéantissement, mais une modification nouvelle des substances qui reçoivent de différents états, on peut juger que la nature de la substance créée consiste proprement dans cette liaison qui fait que ces différents états appartiennent à un même sujet ; et que ce sujet est porté par sa nature à passer d'un état à un autre. Et c'est ce que j'appelle la force active, qui est essentielle à la substance, avec ce qu'il y a de passif et qui fait les bornes de cette force. » (OCC.185 - *Leibniz à l'Electrice Sophie*, mars 1706).

Ce passage de la lettre à Sophie est décisif pour comprendre le lien intrinsèque entre la nature métaphysique du principe de raison et son application à la substance et à la

« Monade ». Le sujet logique de l'« inesse », qui prévalait pour expliquer la nature de la substance dans les phases 2 et 3 de son évolution, est progressivement remplacé par le sujet métaphysique qui suit une dynamique ou une « force active » d'où dérivent ses différents états. Or, l'enveloppement de cette variété des états dans le sujet originaire implique qu'il n'y ait pas un, mais une infinité de substances. Cela permet de penser les raisons de la liaison des états, la « *ratio diversitatis* », dont nous avons parlé à propos de l'individuation, mais encore la liaison des temps, -« le présent est gros de l'avenir »- et la liaison entre les sujets changeants et le sujet qui ne change pas, la « raison Dernière » hors de la série des états, Dieu. Sans cette « transcendance » métaphysique du principe de raison, le système leibnizien serait devenu un « Spinozisme » où les substances singulières n'auraient été qu'une simple modification de la substance unique naturelle (*Deus sive Natura*). Mais, la beauté de la nature suppose la diversité ou plutôt l'harmonie, c'est-à-dire l'unité de la diversité compensée en raisons, et, comme dans ce vers du Tasse qu'aime à citer Leibniz,<sup>406</sup> « *che per variar natura é bella* » (*c'est parce qu'elle varie que la nature est belle*), il faut qu'il y ait une profusion infinie de vie et de dérivation des forces, comme nous l'avons vu pour l'imbrication infinie des « machines de la nature » qui sont infinies dans chacune de leurs parties. La raison nous conduit donc, du point de vue de l'immanence, non pas au monisme, mais à l'infini actuel des vivants, et, du point de vue de la transcendance, non pas à un Dieu-nature, mais à une « Raison dernière des choses » qui n'est rien d'autre que « la substance absolument nécessaire », qui « n'est point sujette au changement ». La raison suffisante ou le pourquoi du changement et de la variété infinie des choses est le sujet ultime qui n'est pas soumis à la variation, qui est nécessaire et qui actualise l'infini lui-même. La « modification » pour Leibniz ne signifie donc pas l'immanence expressive spinoziste, mais plutôt le double mouvement de « fulguration » dans la création, manifestation de la force originaire, et dans l'annihilation, lorsque la force n'est plus soutenue. Le pourquoi suffisant exprime alors le mystère aussi bien de la vie que de la mort, dont Leibniz dit « qu'elle veut aussi une cause ou un pourquoi ».

Dans les *Principes de la nature et de la Grâce* (OCC.214-Septembre 1714), Leibniz reprend le même raisonnement en montrant que la raison ne peut pas être dans la suite des corps changeants ou des états de la matière. Pour répondre à la question « pourquoi », la physique ne suffit plus ; la raison du pourquoi doit mener à la métaphysique elle-même, comprise comme science des principaux attributs de Dieu, *ultima ratio rerum*. Le principe de raison est ce qui permet de passer du « quoi » au « pourquoi ». Il ne suffit donc plus de dire qu'il y a quelque chose plutôt que rien, mais il faut encore chercher en vue de quoi (pour quoi) ce qui existe est fait. Or, la seule raison qui n'ait plus besoin de raison ou qui puisse satisfaire la demande du « pourquoi », c'est la « suffisance » ou l'auto-suffisance de la raison divine, qui est comme auto-fondée, ou qui trouve en elle-même sa propre raison. Nous pouvons alors relire tout le parcours qui permet de passer de la physique à la métaphysique comme le parcours de la quête de la suffisance, celui du « besoin » ou de la « nécessité » de la raison suffisante : « ~~Chap. II.~~ §7. Jusqu'ici nous n'avons parlé qu'en simples physiciens : maintenant il faut s'élever à la Métaphysique, en nous servant du grand principe, ~~4. des~~

<sup>406</sup> Par exemple dans les *Considerations sur les Principes de Vie et sur les Natures Plastiques* (GP VI, p. 348).

~~Raisonnements 2. de la raison suffisante comme je l'appelle~~ <peu employé communément,> qui porte que rien n'arrive ne se fait sans raison suffisante, c'est-à-dire que rien n'arrive, sans qu'il soit possible à celui qui connaîtrait assez les choses, de rendre une raison suffisante qui détermine qui suffise pour déterminer, pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement. Ce principe posé, la première question qu'on a droit de faire, sera : pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ? Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison, pourquoi elles doivent exister ainsi, et non autrement.

§8. Or cette raison suffisante de l'existence ~~des choses contingentes~~ <de l'univers> ne se saurait trouver dans la suite des choses contingentes, c'est-à-dire des corps et de leurs représentations dans les âmes : parce que la matière étant indifférente en elle-même au mouvement et au repos, et à un mouvement tel ou autre, on n'y saurait trouver la raison du mouvement, et encore moins d'un tel mouvement. Et quoique le présent mouvement, qui est dans la matière, vienne du précédent, et celui-ci encore d'un précédent, on n'en est pas plus avancé, quand on irait à l'infini aussi loin que l'on voudrait : car il reste toujours la même question. Ainsi il faut que la raison suffisante, ~~qui n'en demande plus~~ qui n'ait plus besoin d'une autre raison, soit hors de cette suite des choses contingentes et se trouve dans une substance, qui en soit la cause, ou qui soit un être nécessaire, portant la raison de son existence avec soi ; autrement on n'aurait pas encore une raison suffisante ~~1. Des choses 2. Des êtres contingents~~ où l'on puisse finir. Et cette dernière raison des choses est appelée Dieu. »

Leibniz ne parle plus de la vérité déterminée des futurs contingents puisque le parcours de la recherche des raisons part du sujet lui-même pour « remonter » jusqu'à Dieu, raison dernière des choses. Ce qui sert de guide ou de « fil » métaphysique, c'est l'épuisement de la question « pourquoi ? ». La « quête » s'arrête quand la « question » s'arrête. Nous remarquons que Leibniz, à partir de la lettre à Sophie, prend la permanence de la question comme critère de la « suffisance » de la réponse : tant que « la question reste » ou qu'« il reste toujours la même question », la réponse n'est ni suffisante, ni définitive. Seule la nature divine, hors des choses contingentes, permet d'accéder à une « cause » qui ait du « répondant », *Aitia* (αἰτία) signifiant d'ailleurs en grec cette *réponse responsable*. Il n'y a quelque chose plutôt que rien, que parce que le « quelque chose » est plus « responsable » que le « rien », le rien ne pouvant servir de « réponse » suffisante à la question pourquoi. Dieu est donc cause et raison, parce qu'il est le seul à pouvoir assumer la responsabilité ultime de l'être qu'il crée. La quête du pourquoi nous renvoie donc à la cause légitime et ultime d'où dérivent notre propre prétention à être et à exister, et notre propre capacité à chercher la cause et la raison légitime de notre exigence d'être : cela n'est que la reprise de la grande découverte métaphysique de la production du monde par une « *ratio et causa legitima* » dans le *Timée* de Platon.

Mais, dans les *Principes de la Philosophie*, nommés plus tard la « *Monadologie* » (OCC.215- septembre 1714), Leibniz définit le principe de raison dans son extension maximale. En effet, il donne à la raison suffisante le *dominium* non seulement sur les « vérités de fait » ou « contingentes », mais encore sur les « vérités de raisonnement » ou « nécessaires », comme le montrent les paragraphes 31 à 36 [les numéros entre parenthèses

désignent les renvois aux *Essais de Théodicée* que Leibniz a lui-même mentionnés]: « §31. Nos raisonnements sont fondés sur *deux grands principes, celui de la contradiction* en vertu duquel nous jugeons *faux* ce qui en enveloppe, et *vrai* ce qui est opposé ou contradictoire au faux (§ 44, § 196).

§32. Et *celui de la raison suffisante*, en vertu duquel nous considérons ~~que rien n'existe et ne~~ qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai, ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait<sup>407</sup> <une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement. Quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues (§ 44, § 196)>.

§33. Il y a aussi deux sortes de *vérités*, celles de *Raisonnement* et celle de *Fait*. Les vérités de *Raisonnement* sont nécessaires et leur opposé est impossible, et celles de *Fait* sont contingentes et leur opposé est possible. Quand une vérité est nécessaire, on en peut trouver la raison par l'analyse, la résolvant en idées et en vérités plus simples, jusqu'à ce qu'on vienne aux primitives (§ 170, 174, 189, § 280-282, § 367. Abrégé object. 3).

§34. C'est ainsi que chez les Mathématiciens, les *théorèmes* de spéculation et les *canons* de pratique sont réduits par l'Analyse aux *Définitions*, *Axiomes* et ~~Postulats~~ *Demandes*.

§35. Et il y a enfin des *idées simples* dont on ne saurait donner la définition ; il y a aussi des Axiomes et Demandes, ou en un mot, des *principes primitifs*, qui ne sauraient être prouvés et n'en ont point besoin aussi ; et ce sont les *Enonciations identiques*, <dont l'opposé contient une contradiction expresse> (§ 36, 37, 44, 45, 49, 52, 121-122, 337, 340-344).

§36. Mais la raison suffisante se doit ~~enoe~~ trouver aussi dans les vérités contingentes <ou de fait>, c'est-à-dire, dans la suite des choses répandues par l'univers des créatures » (OCC.215- *Monadologie*, septembre 1714)

L'application redoublée du principe de raison aux deux vérités (de raisonnement et de fait) est l'une des grandes difficultés de ce passage. Nous avons relevé la même difficulté à l'occasion du commentaire du paragraphe 14 des *Remarques sur le livre de l'origine du mal* de King. Mais, dans ce dernier cas, la « définition du vrai et du faux », le « critère de vérité », faisait l'unité des deux principes, le principe de contradiction servant plutôt à mettre en relief les contradictions menant à la « fausseté », et le principe de raison étant chargé plutôt d'identifier la source de la « vérité ».

Ici, Leibniz ajoute la dimension pratique du problème, en rattachant les vérités de fait aux événements réels et en les faisant valoir jusqu'aux futurs contingents. En effet, les renvois aux paragraphes 44 et 196 des *Essais de Théodicée* indiquent que le principe de raison suffisante, -ou déterminante- s'applique aussi à la « certitude objective », et qu'il faut donc prolonger le principe de la *Monadologie* jusqu'aux futurs contingents et au problème de la prescience divine des événements futurs.

Mais, en dernière analyse, les événements eux-mêmes sont à comprendre du point de vue de la vérité, et non pas seulement à partir de l'existence. Les faits sont compris comme « vérités de fait » ; et les vérités de fait elles-mêmes sont comprises comme « vérités

---

<sup>407</sup> Les variantes signalées par André Robinet dans la page de gauche de son édition (références en OCC.215), sont celles du premier brouillon: « ~~aucune Enonciation véritable sans qu'il y ait~~ aucune Enonciation suffisante sans qu'il y ait. <Il y a aussi deux sortes de vérités, celles de raisonnement qui sont nécessaires et celles de fait qui sont contingentes ~~quand une vérité~~ et dont l'opposé est possible>. » (op. cit. p. 88).

contingentes ». Nous avons donc, malgré les bifurcations et les fulgurances de la main de Leibniz<sup>408</sup> qui corrige, ajoute, biffe, souligne et rature, une ligne directrice, une grande tendance qui donne l'unité du principe dans la source originelle de toutes les vérités, qu'elles soient de raison ou de fait : Dieu. Jusqu'au paragraphe 36, Dieu n'est pas nommé, mais il est implicitement conçu lorsque au paragraphe 32 Leibniz évoque le fait que les raisons pour lesquelles les choses sont ainsi et non pas autrement « le plus souvent ne puissent point nous être connues » - cela sous-entend que généralement ou le plus souvent elles ne sont connues que de Dieu ou de quelque génie ou être omniscient. C'est donc en fonction de cette infinité des raisons et de la suffisance des seules idées situées dans « la région de l'entendement divin » que nous pouvons utiliser l'ensemble du principe de raison lui-même. C'est à cet usage maximal que tend la dernière partie de la *Monadologie* qui peut se lire comme le déploiement de ces raisons infinies à travers l'infinité de la création.

Nous trouvons ainsi à la suite du paragraphe 36 que nous venons de citer, l'exemple de la diversité des états, déjà rencontré dans la lettre à Sophie, et celui des raisons qui motivent la rédaction de cet écrit et qui rappellent celles qui sont déjà présentes dans la *Confessio Philosophi*. Toutes ces situations marquent le foisonnement infini de la réalité contingente à partir de laquelle Leibniz va établir la « preuve » de l'existence de Dieu. En effet, le texte du paragraphe 36 se poursuit ainsi jusqu'au § 39 : « La résolution en raisons particulières ~~va à l'infini~~ pourrait aller à un détail sans bornes, à cause de la variété immense des choses de la Nature et de la division des corps à l'infini. <Il y a une infinité de figures et de mouvements présents et passés qui entrent dans la cause ~~présente~~ efficiente de mon écriture présente ; et il y a une infinité de petites inclinations et dispositions de mon âme, présentes et passées, qui entrent dans la cause finale.>

§37. Et comme tout ce détail n'enveloppe que d'autres contingents antérieurs ou plus détaillés, <dont chacun a encore besoin d'une analyse semblable pour en rendre raison,> on n'en est pas plus avancé : et il faut que la raison <suffisante ou dernière> soit hors de la suite ou séries de ce détail des contingences, quelqu'infini qu'il pourrait être.

§38. Et ~~e'est la substance en laquelle le détail n'est qu'éminemment~~ c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changements ne soit qu'éminemment (~~virtute ou forma~~), comme dans la source : et c'est ce que nous appelons Dieu (§ 7).

§39. Or cette substance étant une raison suffisante de tout ce détail, lequel aussi est lié par tout ; il n'y a qu'un Dieu, et ce Dieu suffit. » (OCC.215- *Monadologie*).

Nous remarquons que c'est dans le souci d'une réponse à la question « pourquoi » et du « besoin » d'une réponse suffisante que Leibniz prolonge l'analyse de la contingence et de toutes les dispositions de la matière, y compris de celles qui entrent dans le mouvement de nos mains pour écrire : mais « on n'en est pas plus avancé » ! C'est ce qui explique que nous devions nous « élever » à la métaphysique, comme Socrate avait dû s'élever aux causes véritables et aux dernières raisons des choses après son enquête sur les causes mécaniques exposées par Anaxagore. La raison à laquelle Leibniz nous conduit est celle qui contient tout

---

<sup>408</sup> Sur ce « travail » d'écriture et sur la portée de l'analyse de la genèse de ces paragraphes de la *Monadologie*, voir l'article d'André Robinet: *Le travail de Leibniz à Vienne sur le principe de raison*, pp. 555-565.

le détail des contingents « ~~virtute ou forma~~ éminemment ». La main de Leibniz hésite. Dans la lettre à Sophie, Leibniz écrit directement que la Raison dernière « ne change point » ; ici le changement est présent en Dieu, mais dans sa forme éminente ou encore « *virtute* », comme les prédicats étaient contenus « virtuellement » dans le sujet. Leibniz choisit finalement de dire « éminemment », mais explique ce terme par une comparaison : « comme dans sa source ». Or, l'« inesse », qui définissait l'enveloppement virtuel de prédicats dans le sujet, ne permettait pas une telle dérivation. Le sujet monadologique, animé par la force toujours vive en Dieu, se rapporte ultimement à Dieu comme à sa source. C'est l'image que Leibniz a choisie dans les *Nouveaux Essais* pour définir la dérivation des vérités ; ici elle est reprise pour montrer « l'originatio radicalis » des choses contingentes ; c'est pourquoi Leibniz peut identifier la raison suffisante avec la substance divine : « Cette substance étant une raison suffisante de tout ce détail, lequel aussi est lié par tout ; il n'y a qu'un Dieu, et ce Dieu suffit », sous-entendu : ce Dieu, raison dernière et ultime, est la *Ratio Sufficientissima*.

### II.5.3. Le « principe du besoin de la raison suffisante », principe de défense dans la polémique avec Clarke (1715-1716).

Dans la polémique avec Clarke, Leibniz amplifie la stratégie de défense et de questionnement qu'il a pu mettre au point dans la polémique avec Hartsoeker, dans les *Principes de la nature et de la Grâce*, et dans la *Monadologie*, écrits dans lesquels il montre la nécessaire défense de la métaphysique.

Les alliés objectifs dans son projet de réforme de la Métaphysique et de la « philosophie démonstrative », ce sont ceux qu'il appelle les « Formalistes », c'est-à-dire ceux qui cherchent « la source des choses dans les causes finales et formelles » ; tandis que l'ennemi est désigné sous le nom de « Matérialistes »<sup>409</sup>, c'est-à-dire des tenants de la philosophie mécaniste, des atomes et du vide ; cet ennemi finit par prendre le nom de Newton, au terme de la polémique avec Clarke. Dans son *Second Ecrit à Clarke* (OCC.217- fin novembre 1715), Leibniz reprend les « principes métaphysiques » qu'il a présentés « populairement » dans les *Essais de Théodicée*, et qui servent à se défendre des principes « mathématiques » des mécanistes ; voici en quels termes il opère le passage des mathématiques à la métaphysique grâce au principe métaphysique du « besoin de la raison suffisante » : « § 1. Je ne crois pas qu'on aye sujet d'ajouter que les Principes Mathématiques de la Philosophie sont opposés à ceux des Materialistes. Au contraire, ils sont les mêmes, excepté que les materialistes à l'exemple de Démocrite, d'Epicure et de Hobbes, se bornent aux seuls Principes Mathématiques, et n'admettent que des corps; et que les Mathematiciens

---

<sup>409</sup> « Les Formalistes, comme les Platoniciens et les Aristotéliens, ont raison de chercher la source des choses dans les causes finales et formelles. Mais ils ont tort de négliger les efficientes et les matérielles, et d'en inférer, comme faisait M. Henri Morus en Angleterre, et quelques autres Platoniciens, qu'il y a des phénomènes qui ne peuvent être expliqués mécaniquement. Mais de l'autre côté les Matérialistes, ou ceux qui s'attachent uniquement à la Philosophie Mécanique, ont tort de rejeter les considérations Métaphysiques, et de vouloir tout expliquer par ce qui dépend de l'imagination. Je me flatte d'avoir pénétré l'Harmonie des différents règnes, et d'avoir vu que les deux partis ont raison, pourvu qu'ils ne se choquent point; que tout se fait mécaniquement et métaphysiquement en même temps dans les phénomènes de la nature, mais que la source de la Mécanique est dans la Métaphysique » (*Lettre à Rémond* du 10 janvier 1714, GP III, p. 606-607).

Chrétiens admettent encore des substances immatérielles. Ainsi ce ne sont pas les Principes Mathématiques, selon le sens ordinaire de ce terme, mais les Principes Métaphysiques, qu'il faut opposer à ceux des Matérialistes. Pythagore, Platon et en partie Aristote, en ont eu quelque connaissance, mais je prétends les avoir établis démonstrativement, quoiqu'exposés populairement dans ma *Theodicée*. Le grand fondement des Mathématiques est le Principe de la Contradiction, ou de l'Identité, c'est-à-dire, qu'une énonciation ne saurait être vraie et fautive en même temps, et qu'ainsi A est A, et ne saurait être non-A. Et ce seul principe suffit pour démontrer toute l'Arithmétique et toute la Géométrie, c'est-à-dire tous les principes Mathématiques.

MAIS pour passer de la Mathématique à la Physique, il faut encore un autre Principe, comme j'ai remarqué dans ma *Theodicée*, c'est le principe <du besoin d'une> Raison suffisante ; c'est que rien n'arrive sans qu'il y ait une raison pourquoi cela soit ainsi plutôt qu'autrement. C'est pourquoi Archimède dans son livre *De l'équilibre*, a été obligé d'employer un cas particulier du grand principe de la Raison suffisante ; il prend pour accordé, que s'il y a une balance où tout soit de même de part et d'autre, et si l'on suspend aussi des poids égaux de part et d'autre aux deux extrémités de cette balance, le tout demeurera en repos. C'est parce qu'il n'y a aucune raison pourquoi un côté descende plus que l'autre. Or par ce principe seul, savoir : qu'il faut qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi les choses sont ainsi et pas autrement, se démontrent la Divinité, et tout le reste de la Métaphysique ou de la Théologie naturelle, et même en quelque façon les principes Physiques indépendants de la Mathématique, c'est-à-dire les Principes Dynamiques ou de la Force. » (OCC.217, novembre 1715, -nous soulignons-).

Une des nombreuses originalités de ce passage vient du fait que les principes « mathématiques » semblent ne pas être suffisants, en particulier lorsqu'ils sont les appuis théoriques de la philosophie mécaniste. En effet, le principe de contradiction qui est associé ici à ces principes des Mathématiciens est, en quelque sorte, dépassé par la « Physique » elle-même, qui est alors associée au « principe du besoin de la raison suffisante » (DP35). Le principe de raison, dans sa nouvelle formulation, devient paradoxalement une forme de principe « physique », alors que, dans les Principes de la nature et de la Grâce, le principe de raison servait à s'élever « au-dessus » de la physique. Mais, en réalité, le principe du « besoin » de la raison, exprime au cœur de la physique, l'exigence d'une métaphysique. C'est le même principe qui sert à démontrer Dieu et « tout le reste » de la métaphysique, c'est-à-dire de la théologie naturelle. Or, « passer de la mathématique à la physique » signifie ici que les deux formes du principe de raison utilisées sont les « principes métaphysiques » évoqués dans le premier paragraphe pour lutter contre les principes matérialistes ; grâce à eux, on peut donner un fondement métaphysique aux sciences de la nature et aux « principes Physiques indépendants de la Mathématique, c'est-à-dire les Principes Dynamiques ou de la Force. »

Le combat que Leibniz livre dans ses derniers écrits est donc bien celui de la métaphysique et non pas d'une philosophie « physique » ; à travers la monade, Leibniz défend les « substances immatérielles » contre les atomes et le vide, et le principe du « besoin de la raison suffisante » devient son arme favorite pour « détruire » toutes les chimères nées de cette philosophie matérialiste, en particulier nées de la philosophie de Newton. Le conflit avec Clarke met en évidence la rupture entre le système « formaliste » de Leibniz et le système

« newtonien » impliqué par les concepts de « sensorium mundi », de temps et d'espace « absolus », et le recours à « l'attraction à distance » dans les lois de la gravité, qui sont autant de concepts chimériques pour Leibniz et « contraires » au principe de raison.

C'est ce « défaut de raison suffisante » que dénonce Leibniz dans la philosophie mathématique de Newton. Par exemple, dans sa lettre à Antonio Conti du 6 décembre 1715, Leibniz déclare que « M. Newton n'apporte aucune expérience ni raison suffisante pour le vide et les atomes ou pour l'attraction mutuelle générale. » (OCC.218- *Lettre de Leibniz à l'abbé Conti* datée du 6 décembre 1715, in Corr. L-C., p. 43, -nous soulignons-). Dans trois autres lettres, Leibniz pense même avoir terrassé « toute la philosophie » de Newton grâce au principe de raison. Dans la lettre du 21 août 1716 à Des Maizeaux, Leibniz assimile le fait que Clarke refuse le principe de raison à une forme de capitulation de la pensée – c'est donc le « battre en ruine »<sup>410</sup> et le mener « ad absurdum » que lui avoir fait nier le principe de raison, absolument évident par soi. Dans sa lettre datée de fin août 1716 à la Princesse de Galles, Leibniz va jusqu'à « douter de la sincérité » de son adversaire (Clarke) lorsque ce dernier lui adresse l'objection de la « pétition de principe » à propos du principe de raison ; mais le piège logique de Leibniz se referme, puisque le fait d'accorder son principe supprime de facto tous les concepts chimériques de Newton, et Leibniz de s'écrier : « A Dieu la philosophie de M. Newton ! »<sup>411</sup> La partie est gagnée dans les deux cas : si Clarke refuse le principe de raison, il se contredit ; s'il l'accepte, il doit alors dire adieu au système de son maître, Newton. Enfin, dans l'une des dernières lettres de Leibniz à propos du principe de raison, Leibniz fait consister toute la controverse dans l'accord ou le refus du principe de raison et pense pouvoir remettre en question, grâce à lui, toute la philosophie de son adversaire : « J'ai réduit l'état de notre dispute à ce grand axiome que rien n'existe ou n'arrive sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit plutôt ainsi qu'autrement. S'il continue à me le nier, où en sera sa sincérité ? S'il me l'accorde, adieu le vide, les atomes, et toute la philosophie de M. Newton. » (OCC.232- *Lettre de Leibniz à Rémond* datée du 19 Octobre 1716, in Corr. L-C. pp. 185-186). Remarquons dans cette lettre à Nicolas Rémond que le principe de raison est appelé « grand axiome » et que Leibniz renoue alors avec la tradition scolastique de la « dispute », comme lors de ses premiers exercices universitaires. D'ailleurs, dans ses lettres à Rémond, Leibniz se montre toujours attaché à Platon et aux Platoniciens, montrant en cela son combat contre les matérialistes et les « nouveaux philosophes », ceux que nous avons nommés « les Modernes », et que Boyle nommait les « Philosophes Corpusculaires ».

Si dans ces dernières lettres, Leibniz écrit que toute sa « dispute » tourne autour du principe de raison, c'est sûrement à cause des proportions inhabituelles que prennent les remarques sur le « Principe du besoin de la raison suffisante ».

---

<sup>410</sup> « ... La nécessité où les sectateurs de Newton se trouvent de nier le grand principe du besoin d'une raison suffisante, par lesquels je les bats en ruine. » (OCC.228- *Leibniz à Des Maizeaux* le 21 août 1716, In Corr. L-C. p. 121).

<sup>411</sup> « ...Je verrai comment M. Clark me répondra. S'il ne m'accorde pas entièrement ce grand axiome reçu jusqu'ici que rien n'arrive sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il arrive plutôt ainsi qu'autrement, je ne me pourrai empêcher de douter de sa sincérité ; et s'il l'accorde, à Dieu la philosophie de M. Newton ! » (OCC.230- *Leibniz à la princesse de Galles*, fin août 1716, in Corr. L-C, p. 183).

Dans son *Troisième écrit*, Leibniz réprecise simplement ce qu'il entendait par « Principes mathématiques » et par « Principes métaphysiques », en ces termes : « §1. Selon la maniere de parler ordinaire, les Principes Mathematiques sont ceux qui consistent dans les Mathematiques pures, comme nombres, figures, Arithmetique, Geometrie. Mais les Principes Metaphysiques regardent des notions plus generales, comme par exemple la cause et l'effect. §2. On m'accorde ce principe important que rien n'arrive sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit plutôt ainsi qu'autrement. Mais on me l'accorde en paroles, et on me le refuse en effet. Ce qui fait voir qu'on n'en a pas bien compris toute la force. » (OCC.219- *Troisième écrit de Leibniz à Clarke* daté du 25 février 1716, in Corr. L-C., p. 52). Ce texte nous apprend que ce que Leibniz nommait « le passage de la Mathématique à la Physique » correspondait, en fait, à une « généralisation », peut-être également à une reprise des projets anciens de « Science générale », puisque les principes métaphysiques expriment des « notions plus générales » que celles des mathématiques pures. Leibniz donne d'ailleurs l'exemple des « causes et des effets ».

Puis, dans le *Quatrième écrit à Clarke*, Leibniz combine le principe de raison avec le « principe de l'identité des indiscernables » pour combattre les atomes et le vide. C'est sur ce fondement des « principes de la véritable métaphysique » qu'il compte ainsi établir cette science générale ou plutôt cette « métaphysique, qui devient réelle <et démonstrative> par leur moyen ». Les variantes du texte indiquent qu'il n'avait tout d'abord écrit que « réelle », et qu'il a rajouté ensuite « et démonstrative ». Cela confirme l'hypothèse selon laquelle il reprend un projet de science générale et s'appuie, comme dans le *De la division de la philosophie*, sur le principe de la raison suffisante pour réformer la philosophie et le corps des sciences. En tout cas, Leibniz espère pouvoir provoquer un « changement », comme le montre le passage complet : « §.5. Ces grands principes de la raison suffisante et de l'identité des indiscernables changent l'état de la métaphysique, qui devient réelle <et démonstrative> par leur moyen, au lieu qu'autrefois elle ne consistait qu'en termes vides » (OCC.225- *Quatrième Ecrit de Leibniz à Clarke*, 2 Juin 1716, in Corr. L-C., p. 85, -nous soulignons-).

Dans le *Cinquième écrit à Clarke* -et dernier-, Leibniz explique le manque de progrès dans la science démonstrative à cause du manque d'emploi du principe de raison. C'est un principe « reconnu », c'est-à-dire admis par la tradition, mais qui est « peu employé » ; et surtout, toutes ses conséquences n'ont pas été parfaitement comprises. Nous comprenons alors, par ces remarques, qu'il est celui qui pourra donner toute sa portée à ce principe métaphysique de la tradition. La « fécondité » des nouvelles réflexions de Leibniz supposera l'emploi systématique de ce principe, dans toutes ses conséquences. C'est ce qu'exprime le commentaire des points « 3 et 4 » : « § 21. Il faut avouer que ce grand principe quoiqu'il ait été reconnu n'a pas été assez employé. Et c'est en bonne partie la raison pourquoi jusqu'ici la philosophie première a été si peu féconde et si peu démonstrative. » (OCC.229- *Cinquième écrit de Leibniz à Clarke* Mi-août 1716, in Corr. L-C., pp. 122-123 - Sur 3 et 4 -).

La suite de cette dernière réplique de Leibniz avant sa mort est comme une forme de testament ou de « dernier mot » sur le principe de raison. Ainsi au §10, confirme-t-il une ultime fois, en s'appuyant sur les *Essais de Théodicée*, que le « principe du besoin de la raison

suffisante » peut se nommer également « grand principe des existences »<sup>412</sup> et qu'il est conforme à la « perfection divine », puisque cette perfection suit une nécessité non pas absolue, mais « morale » qui incline sans nécessiter, qui détermine au choix du meilleur. C'est pour cette raison que l'ultime dénomination du principe de raison sera celle du « grand principe de la suprême raison et perfection de Dieu » (DP38).

La fin du *Cinquième écrit* est consacrée à la défense du principe de raison contre l'accusation portée par Clarke contre Leibniz, qui aurait « commis une pétition de principe » et n'aurait pas cherché à le prouver à partir « de la nature des choses » et des « perfections de Dieu »<sup>413</sup>, c'est-à-dire de ses attributs.

Une variante du §.20 nous révèle que Leibniz conçoit son propre principe de raison comme fondé en raisons : « Il a lui-même sa raison ». C'est ce que Juan Antonio Nicolas (*Razon, verdad y libertad en G. W. Leibniz*, p. 219) nomme l'« autofondacion », l'auto-fondement, qui est le geste transcendantal par excellence. Il n'est pas besoin d'aller chercher dans l'expérience sensible ce que la raison nous présente avec évidence dans nos représentations : le principe de raison se prouve lui-même, puisqu'il est auto-fondé ou fondé sur la raison elle-même, qui est la faculté des principes. Pourtant, dans le premier jet, Leibniz cherche quelques arguments pour justifier son principe à travers les trois paragraphes qui suivent : « [(6) Veut-on que je prouve ce grand principe ? Il a lui-même sa raison, mais il faudroit aller trop avant pour le démontrer a priori. Ici il suffira que tout le monde s'en sert sans difficulté. (7) Qu'il n'y a point d'exemple non contesté où il manque. (8) Que sans l'employer, on ne sauroit même prouver l'existence de Dieu.] » (OCC.229- *Cinquième écrit de Leibniz à Clarke*, Mi-août 1716).

Les « preuves » du principe de raison, outre la raison elle-même, résident dans la facilité de son utilisation, mais également dans l'absence d'exception et, par son emploi, dans la reconnaissance de l'existence de Dieu. Nous avons vu, dans les *Demonstrationes propositionum primariarum*, écrites en 1671, que Leibniz avait proposé une seule et unique démonstration en forme du principe de raison à partir du concept de réquisit. Or, ici, Leibniz parle d'une « démonstration a priori ». Elle emprunterait sûrement une forme proche de celle de 1671, puisque l'on voit que Leibniz maintient jusque dans ses derniers écrits l'usage du concept de réquisit. La raison suffisante signifie alors le « réquisit plein » ; mais il faudrait

---

<sup>412</sup> « Et j'ai assez montré dans ma *Théodicée* que cette nécessité morale est heureuse, conforme à la perfection divine, conforme au grand principe des existences, qui est celui du besoin d'une raison suffisante ; au lieu que la nécessité absolue et métaphysique dépend de l'autre grand principe de nos raisonnements, qui est celui des essences, c'est-à-dire celui de l'identité et de la contradiction : car ce qui est absolument nécessaire est seul possible entre les partis, et son contraire implique contradiction. » (OCC.229- *Cinquième écrit de Leibniz à Clarke* Mi-août 1716, in Corr. L-C., pp. 122-123)

<sup>413</sup> « §18. Ces raisonnements sautent aux yeux, et il est bien étrange de m'imputer que j'avance mon principe du besoin d'une raison suffisante sans aucune preuve tirée ou de la nature des choses, ou des perfections divines. Car la nature des choses porte que tout événement ait préalablement ses conditions, réquisits, dispositions convenables, dont l'existence en fait la raison suffisante. » (OCC.229- *Cinquième écrit de Leibniz à Clarke* Mi-août 1716, in Corr. L-C. pp. 122-123). Le texte donne en variante : « [On veut que je ne l'ai point prouvé ni par la nature des choses, ni par les perfections divines, mais la nature des choses doit contenir la raison de ce qui leur arrive ; tout événement a ses prédispositions qui le distinguent. Et la perfection divine ne permet pas que la volonté de Dieu agisse sans aucun motif conforme à sa sagesse] »

montrer en quoi cette raison pleine ne serait pas une nouvelle fatalité ou une forme de « nécessité ».

Les paragraphes de conclusion illustrent cette particularité du principe du « besoin de la raison suffisante » qui n'a pas besoin lui-même de preuves, à cause de son évidence. Il ne peut pas y avoir de principe plus « clair » ; il serait « choquant »<sup>414</sup> qu'on ose le nier ou le contester. Il est le plus reçu : tous les anciens en ont fait usage, et pas seulement Archimède, mais encore Chrysippe : « § 127. Tout le monde ne s'en est-il point servi en mille occasions ? Il est vrai qu'on l'a oublié par négligence en beaucoup d'autres, mais c'est là justement l'origine des chimères, (...) § 128. N'est-ce pas à cause de la violation de ce grand principe que les anciens se sont déjà moqués de la déclinaison sans sujet des atomes d'Epicure ? » (OCC.229, Sur l'article 46, p. 181).

C'est pourquoi la victoire ultime, post mortem, pour ainsi dire, c'est bien d'avoir forcé Clarke à nier le principe de la vérité elle-même, le principe de la détermination des événements, le principe des existences ou des vérités de fait. C'est de l'avoir mené à contradiction et à l'absurdité, comme le déclare la conclusion du texte : « § 130. ...Et je crois que des personnes raisonnables et impartiales m'accorderont que d'avoir réduit son adversaire à nier ce principe, c'est l'avoir mené *ad absurdum*. » (OCC.229, op. cit., p. 182).

Le principe de raison est donc le principe de la raison étendue à l'être plutôt qu'au néant, à l'événement déterminé plutôt qu'au pur hasard ou à la pure indétermination, et à la vérité plutôt qu'à l'erreur : « Ce principe est celui <du besoin> d'une raison suffisante, pour qu'une chose existe, qu'un événement arrive, qu'une vérité ait lieu. Est-ce un principe qui a besoin de preuve ? » Non, puisque c'est le principe de l'auto-suffisance de la raison elle-même.

---

<sup>414</sup> « §125. (...) On a prétendu d'abord que je commets une pétition de principe. Mais de quel principe, je vous en prie ? Plût à Dieu qu'on n'eut jamais supposé des principes moins clairs. Ce principe est celui <du besoin> d'une raison suffisante, pour qu'une chose existe, qu'un événement arrive, qu'une vérité ait lieu. Est-ce un principe qui a besoin de preuve ? On me l'avait même accordé, ou fait semblant de l'accorder, au §2 du troisième écrit, peut-être parce qu'il aurait paru trop choquant de le nier. » (OCC.229).

## CONCLUSION

Si nous dressons le bilan de l'analyse des sources et des évolutions du principe de raison dans l'œuvre de Leibniz, deux lignes fortes apparaissent.

Dans un premier temps, nous avons obtenu une ligne de transmission continue des formules du principe de raison de Platon à Leibniz. Cette chaîne se forme en cinq étapes principales : l'étape des lectures du *Timée* de Platon qui donne lieu à ce que Melanchthon nomme la « Regula Platonis » ; l'étape de la « topique aristotélicienne » qui constitue la tradition scolastique, en particulier dans le domaine dialectique ; l'étape de la réflexion Stoïcienne sur le destin (*fatum*), cruciale pour fixer la division des principes du raisonnement en principe de contradiction (axiome logique) et en principe de raison (« axioma physicum ») ; l'étape chrétienne qui reprend la tradition antique et la reformule à travers la formule Johannique et la Providence divine ; enfin l'étape du dialogue de Leibniz avec les Modernes qui jouera un rôle déterminant dans le projet de Science Générale et dans la Réforme de la physique et de la dynamique.

Ces cinq étapes de transmission du principe de raison ont été connues de Leibniz dès sa jeunesse ou durant ses années de formation. Selon sa devise, « je ne méprise presque rien », Leibniz s'est laissé influencer tour à tour par toutes ces traditions. Mais l'influence la plus constante est probablement celle de la « Regula Platonis » que Leibniz a rencontrée dans la tradition de la Schuhlmetaphysik des Universités protestantes allemandes et auprès de ses maîtres. Nous avons vu que dans ses derniers écrits, en particulier ceux qu'il a adressés à Nicolas Rémond, Leibniz se réclamait de Platon et de Plotin comme de ses grands « prédecesseurs ». Nul doute que cela soit la reconnaissance de la dette principale de Leibniz dans l'invention du principe de raison.

Mais il ne faut pas négliger l'influence des autres traditions. La « topica aristotelica », pour reprendre la formule de Giovanna Varani, est probablement une des plus précoces et des plus durables, Leibniz attribuant d'ailleurs la version logique du principe de raison, le « *praedicatum inest subjecto* », à Aristote lui-même, de la même façon qu'il attribuait à Archimède son « corollaire » physique. Ce sont de telles « autorités » antiques que Leibniz recherche même dans ses derniers écrits. Or, nous avons mis en évidence une source plus discrète, mais tout aussi décisive dans la mise en place du principe de raison leibnizien, c'est celle du Stoïcisme, en particulier l'œuvre de Chrysippe qui, parmi les autres auteurs de la tradition, a été celui qui s'est approché le plus de la conception de la prédétermination et de la résolution du problème du mal grâce à sa réflexion sur les causes et sa conception du principe du meilleur. Ce « milieu » recherché par Chrysippe dans l'opposition entre le libre arbitre et la fatalité absolue a inspiré la propre recherche de compromis de Leibniz.

Lorsque Leibniz reconnaît dans ses derniers écrits qu'il a « commencé en philosophe » mais « fini en théologien », il exprime de manière claire le sens de son parcours : le principe de raison devient un « principe théologique ». C'est pourquoi la source chrétienne est comme l'alpha et l'oméga de la recherche leibnizienne ; l'alpha puisque Leibniz aime à raconter

comment, dès son enfance et son adolescence, il s'est précipité sur tous les livres de controverses de tous les partis théologiques pour trancher le « nœud de la prédestination » ; et l'oméga, puisqu'à partir de la période du *negotium irenicum* (1697-1706) entre Hanovre et Berlin, Leibniz a systématiquement relu la tradition patristique et participé lui-même à la réélaboration d'une théologie du décret absolu d'élection et de réprobation, dont le principe de raison constitue la pierre de touche. Enfin, parmi les Modernes, nous avons identifié le rôle majeur joué par l'œuvre de Hobbes dans la formation de Leibniz. C'est à la controverse entre Hobbes et Bramhall que Leibniz emprunte son vocabulaire du réquisit, de la cause suffisante et son désir de trouver une issue au fatalisme et aux apories de la toute-puissance d'un Dieu trop matériel dans la philosophie des « Corpusculaires ».

Dans un second temps, nous avons mis en évidence l'évolution interne des formulations et des dénominations du principe de raison grâce à l'analyse quasi exhaustive des textes publiés, mais aussi parfois inédits, de l'œuvre de Leibniz. Le bilan de près de cinquante ans d'invention, de création, de transformations et de confrontation du principe de raison avec la tradition et la modernité, peut se résumer dans l'apport successif des cinq phases d'évolution du principe.

Lors de la première phase (1663-1677), Leibniz met en place le vocabulaire du principe de raison et définit le domaine propre de son application. Lors de cette phase qui est encore en grande partie une phase d'apprentissage, Leibniz reprend systématiquement la tradition de ses maîtres et la confronte avec la philosophie des Modernes, en particulier avec les *Eléments de Philosophie* de Hobbes, auxquels il souhaite rajouter un « *de mente* » et un « *de motu* » dont le principe de raison aurait la charge, et qui s'intégrerait dans une refonte plus vaste de toute l'*Encyclopédie* d'Alsted. Dans ce grand projet de jeunesse de Leibniz, le principe de raison s'invente. Il est nommé « principe », « axiome », règle », « proposition », et « fondement très noble », mais il n'est pas encore constitué comme un « principe de raison ». En revanche, Leibniz pour la première et dernière fois se livrera à une « démonstration » de la proposition première : « Nihil est sine ratione ». Il ne nous reste que ce seul échantillon pour juger de l'usage strictement démonstratif du principe de raison, avec les essais de preuves de l'existence de Dieu à partir de ce principe (« *ex eo principio* »). Dans la dernière phase de son œuvre, Leibniz jugera le principe du « besoin de la raison suffisante » indémontrable, ou du moins trop « clair » pour avoir « besoin » d'une démonstration.

Lors de la deuxième phase (1678-1685), Leibniz n'a toujours pas formulé un « principe de raison », mais il a établi la structure permanente des deux grands principes du raisonnement, formulés en combinaison avec le principe de contradiction et parfois avec un nouveau principe qui apparaît à ce moment : le principe de l'« inesse », version logique du principe de raison, selon lequel « *praedicatum inest subjecto* » / « le prédicat est dans le sujet ». L'usage du principe de raison est alors associé à la détermination de la vérité des propositions contingentes, dans lesquelles Leibniz conçoit encore de façon équivalente des « causes pleines », des réquisits suffisants et des « raisons suffisantes de l'existence ».

Ce n'est que lors de la troisième phase (1686-1696) qu'apparaissent les deux premières dénominations du principe de raison en tant que tel : en 1688 d'abord, comme « *principium reddendae rationis* », et, en 1689, comme « principe de la raison à rendre ». Ce tournant de années 1680/1690 est une des périodes les plus créatrices dans l'évolution du principe de

raison. Sur le plan logique, Leibniz découvre l'analogie entre la résolution des vérités contingentes et celle des nombres « sourds », ainsi que la considération de la nature mathématique de l'infini. D'ailleurs, dans les *Generales inquisitiones*, Leibniz peut écrire : « Hic egregie progressus sum » / « Ici, j'ai admirablement progressé ». Ce progrès dans les sciences se traduit par la mise en place de la dynamique et trouve son correspondant dans une invention sans précédent dans la conception de l'existence : les concepts de *l'existiturition* et de *l'existiturience* qui sont les deux formes que prend la raison pour traduire le passage de l'essence possible à l'existence actuelle. Le « conflit des raisons » et leurs prévalences forment le modèle dynamique d'une nouvelle logique de l'existence, vivifiée par l'association d'autres « principes architectoniques », à savoir, pour la théologie naturelle : les principes de l'existence, de la perfection, de la convenance et de la raison du meilleur ; et pour la physique elle-même : le « principe de la cause finale », autrement appelé le « principe de finalité », le principe de l'identité des indiscernables et la loi de la continuité, pour ne citer que les principes essentiels qui permettent d'établir les « lois de la nature » avec le « principe d'équipollence de la cause pleine et de l'effet entier ».

Dans la quatrième phase (1697-1706), Leibniz découvre le « principe de la raison suffisante ». C'est que dans le contexte du dialogue avec Bayle qu'il parvient enfin à formuler la dénomination fondamentale du principe de raison. Durant cette période, Leibniz a mis au point l'hypothèse de l'harmonie préétablie et a formulé le concept de « monade » et il a pensé à travers l'idée d'une « origination radicale » la possibilité d'une liaison entre mathématique et mécanique du point de vue de « la Sagesse divine ». L'unité du système est trouvée, dans la mesure où le dialogue irénique sur la prédestination permet à Leibniz de concilier la présience des futurs contingents avec la liberté humaine. La vérité déterminée ou la « certitude objective » que Dieu peut avoir des événements ne produit qu'une simple raison inclinante dans la détermination du sujet libre, et non pas une nécessité. C'est pourquoi la raison suffisante peut être pensée selon une double prédétermination : celle de l'antécédence de *l'origination* (dans la « mathématique divine ») et celle de la conséquence ultime d'une prédestination à l'Élection ou à la Réprobation, donnant également lieu à une pensée du « progrès » dans l'histoire et dans la science des hommes, mises en perspective avec l'*ἀποκατάστασις πάντων*, la grande *restitution universelle* des derniers temps.

Lors de la cinquième et dernière phase (1707-1716), Leibniz conçoit un véritable « besoin », et même une « nécessité », de la raison suffisante. Cette exigence est liée non seulement à la poursuite du combat irénique dans la « défense de la cause de Dieu » à travers les *Essais de Théodicée*, mais encore et surtout à la stratégie systématique de « défense de la métaphysique ». Le principe de raison devient dans les dernières années de Leibniz son « grand principe » de combat des chimères et des erreurs des philosophies trop matérielles et du retour à la métaphysique conçue comme « théologie naturelle » ou science des attributs divins. La dénomination du principe de raison comme « principe du pourquoi suffisant » est à ce titre des plus évocatrices, puisque « le pourquoi » devient à la fois la question et la réponse dans la formulation des « principes métaphysiques ». Dans les *Principes de la Nature et de la Grâce* et dans les *Principes de la Philosophie* autrement appelés *La Monadologie*, Leibniz identifie la « raison pourquoi » avec la Raison divine, seule capable de manifester une raison

pleinement suffisante, seule capable d'avoir du « répondant » face à l'itération infinie de la question « pourquoi ? ». « Dieu seul suffit », conclura la *Monadologie* à l'article 39.

Pourtant dans la polémique avec Clarke, le « besoin » de la raison suffisante se fait encore sentir, puisque les Newtoniens ne reconnaissent pas la validité du principe lui-même. C'est ce qui va entraîner l'ultime réaction leibnizienne. Le principe du besoin de la raison suffisante, compris également comme « principe de la suprême raison et perfection de Dieu », est évident par soi, au-delà de toute démonstration, car il est le commencement, le passage et le terme à la fois. Le commencement, puisqu'il donne l'origine ou la « source » ; le passage, puisqu'il fait le lien entre mathématiques et physique et entre physique et métaphysique ; et le terme, puisqu'il donne la « raison dernière » et la volonté conséquente de Dieu, comprise selon la nécessité morale du choix du meilleur.

Ainsi la négation de ce principe revient dans les derniers textes de Leibniz à nier la philosophie elle-même, comme si la raison se niait elle-même, et si la raison signifie Dieu lui-même, nier le principe de raison reviendrait à faire que Dieu se nie lui-même – ce qui nous mènerait « ad absurdum ».

# INSTRUMENTS DOCUMENTAIRES

Abrégé du tableau de l'évolution des dénominations du Principe de raison

N°	Dénominations du Principe de raison	Périodes
DP01	<b>Propositio</b> (primaria/rationis)	1666-1680/84
DP02	<b>Ex eo principio</b>	1668/1669
DP03	<b>Fundamentum/Fondement(s)</b>	1670-1716
DP04	<b>Regula/Règle</b>	1671-1716
DP05	<b>Principium existentiae/Principe de l'existence</b>	1676-1716
DP06	<b>Axioma/Axiome</b>	1676-1716
DP07	<b>[Pseudo-] Principium rationis</b> [Pseudo, car ce <i>Principium rationis</i> désigne en réalité le <i>Principium contradictionis</i> (relatif aux « Vérités de Raison ») et se distingue du véritable <i>Principe de raison</i> (relatif aux « Vérités de fait »)].	1677-1685
DP08	<b>En combinaison avec le principe : « Ex nihilo nihil fit »</b>	1677-1714
DP09	<b>Principium ratiocinationis/Premiers principes du raisonnement</b>	1677-1716
DP10	<b>Summum Principium</b> *Hapax	Nov. 1677
DP11	<b>Grand principe / Magnum Principium</b>	1678-1716
DP12	<b>Praedicatum inest subjecto</b>	été 1678-1709
DP13	<b>Le principe de raison en combinaison avec principe de contradiction</b> (d'identité, des identiques ou de la nécessité)	[1666] 1680-1715
DP14	<b>Principium perfectionis / Principe de perfection</b>	1680-1710
DP15	<b>Principium contingentium / Principe de la contingence</b>	1680/84-1714
DP16	<b>Principia certitudinis metaphysicae</b> *Hapax	1683-1685
DP17	<b>Principium (Ratio) diversitatis</b>	(1676) 1683/85-1707
DP18	<b>(Deux vérités primitives) / Duo principia veritatum</b>	(1676) 1686-1710
DP19	<b>Principe général / Principium generale</b>	1687-1716
DP20	<b>Principium reddendae rationis</b>	1688-1696
DP21	<b>Principium generalissimum paritatis</b> *hapax	1689
DP22	<b>Les principes de la raison</b>	1689-1705
DP23	<b>Principium convenientiae / Principe de la convenance</b>	1696-1715
DP24	<b>Principe de la cause finale</b> *Hapax	Juin-juillet 1695
DP25	<b>Principes architectoniques</b> *Hapax	1697
DP26	<b>Principium Sapientiae (divinae) / Principe de la sagesse (divine)</b>	1697-1715
DP27	<b>Principe de la raison suffisante</b>	1702-1716
DP28	<b>Le grand principe de la raison</b>	1704-1716
DP29	<b>Principe du pourquoi suffisant</b>	1706-1712
DP30	<b>Principe du bon sens</b>	[1689] 1707-1710
DP31	<b>Magnum principium metaphysicum</b> *Hapax	23 déc. 1709
DP32	<b>Principe du meilleur</b> <b>Lex melioris / Loi du meilleur</b>	1710-1716 1696-1710
DP33	<b>Principe de la raison déterminante / Principium rationis determinantis</b>	1710-1716
DP34	<b>Principium sufficientis rationis</b>	1712-1713
DP35	<b>Le grand principe du besoin d'une raison suffisante</b>	1715-1716
DP36	<b>Le grand principe de la nécessité d'une raison suffisante</b> *Hapax	12 mai. 1716
DP37	<b>(Grande) Maxime</b>	Avr. juill. 1716
DP38	<b>Le grand principe de la suprême raison et perfection de Dieu</b> *Hapax	2 juin 1716

Abrégé du Tableau de l'évolution des formulations du Principe de raison

N°	Formulations du Principe de raison (FP)	Périodes
FP01	<i>Nihil fit/ fiat sine causa</i>	1667/1669-1677
FP02	<i>Quaerere rationem / causam // Chercher une raison / cause</i>	1668-1705
FP03	<i>Rationem / causam reddere // Rendre raison</i>	1668-1716
FP04	<i>Nihil est/sit (esse) sine ratione</i>	1668/1669-1709
FP05	<i>Nihil est/sit (esse) sine causa</i>	avril 1669-1686
FP06	<i>Nihil existit (existere) sine ratione (sufficiente existendi)</i>	mai 1671-oct. 1716
FP07	<i>Nichts ohne Ursach ist</i>	1671
FP08	<i>Alles eine Ursach hat</i>	1671-1695
FP09	<i>Eine Ursach ist, warum... ehe... als</i>	1671-1695
FP10	<i>Nichts ohne Ursach wollen/handeln</i>	1671-1711
FP11	<i>Demonstratio propositionis: Nihil est sine ratione</i> « Propositio : <i>Nihil est sine ratione</i> , Seu quicquid est habet rationem sufficientem.	1671/72-1689
FP12	<i>Rationem habere...</i>	1671-1700
FP13	<i>Ratio est cur ...potius ...</i>	1673-1716
FP14*	<i>Tout ce qui peut être produit, a des réquisits hors de luy</i>	1675/1676
FP15	<i>Avoir des causes</i>	mai-juillet 1676-1685
FP16	<i>Rationem Continere / Contenir la cause ou la raison</i>	1676-1716
FP17	<i>Nulla voluntas sine ratione</i>	1676-1716
FP18*	<i>Rien n'est sans cause</i>	1676
FP19	<i>Nihil fit/ fiat (fieri) sine ratione</i>	oct/nov 1676-1715
FP20	<i>Ex solo statu praecedente status sequentis ratio reddi posse</i>	1676-1698
FP21	<i>Nihil est/existit sine omnibus requisitis</i>	déc. 1676-1681
FP22	<i>Effectus integer aequipollet causae plenae</i>	1676-1697
FP23	<i>Ratio inclinans / il y a tousjours une raison ou cause qui incline</i>	1677-1706
FP24*	<i>Nihil esse aut fieri, quin ratio reddi possit</i>	1677
FP25*	<i>Omnia fieri per causas quasdam intelligibiles</i>	Mai 1677
FP26*	<i>Nihil existit, quin ratio reddi possit (saltem ab omniscio) cur sit potius quam non sit, et cur sic sit potius quam aliter</i>	1678-1679
FP27*	<i>Nihil quidem esse sine ratione, sed non ideo nihil esse sine causa</i>	1678-1679
FP28*	<i>Deus nihil vult sine ratione. Probatur generaliter ex eo, quod nihil fit sine ratione. Nam nihil existit nisi omnia existant ad naturam ejus requisita</i>	1678-1681
FP29	<i>Omnis veritatis ratio reddi potest / Praedicatum inest subjecto</i>	1677-1709
FP30	<i>Nihil debere asseri sine ratione, imo nihil fieri sine ratione</i>	1680-1686/89
FP31	<i>Quod perfectius est, seu majorem rationem habet, id esse verum / Nihil existit sine majore existendi quam non existendi ratione</i>	1680-1716 1689-1716
FP32	<i>Nihil esse sine ratione, seu nullam esse propositionem, in qua non sit connexio praedicati cum subjecto, seu quae non probari possit a priori</i>	1680-1685
FP33*	<i>Nihil faciendum sine ratione quadam sufficiente neque ex pluribus rebus quantitativisve homoeoptotis vel similibus</i>	1680
FP34	<i>Nulla enim reddi potest ratio diversitatis</i>	1683/1685-1707
FP35	<i>Nihil evenire cujus ratio reddi non possit, cur sic potius quam aliter</i>	1685/1686-1716

	<i>contigerit</i>	
FP36*	<i>Vulgo dicunt, nihil fieri sine causa, seu nihil esse sine ratione</i>	1686/1687
FP37*	<i>Il y a toujours quelque chose à concevoir dans le sujet qui sert à rendre raison pourquoi ce prédicat ou événement lui appartient ou pourquoi cela est arrivé plutôt que non</i>	juin 1686
FP38*	<i>Nihil est sine causa, ou plus tost nihil est cujus non possit reddi ratio, c'est à dire toute verité de droit ou de fait, peut estre prouvée a priori en faisant voir la liaison du predicat et du sujet</i>	juin 1686
FP39	<i>Rien n'est sans raison</i>	juillet 1686- 1706
FP40	<i>Rien n'arrive sans raison</i>	juillet 1686-1716
FP41*	<i>Vera enim propositio est ad identicas resolubilis, seu cujus ratio reddi potest, hinc vulgo ajunt nihil sine causa vel ratione fieri posse vel asseri debere</i>	1686/1689
FP42*	<i>Omnis propositio vera quae per se nota non est, probationem recipit a priori, sive quod omnis veritatis reddi ratio potest, vel ut vulgo ajunt, quod nihil fit sine causa</i>	1688
FP43	<i>Ex nihilo nihil fieri non amplius locum habet, nisi quia probat, nihil esse sine ratione</i>	1689-1706
FP44*	<i>Nihil esse sine ratione, seu nullum effectum esse absque causa</i>	1689
FP45	<i>Nihil fit sine ratione ; seu quod semper praedicatum aliqua ratione subjecto inest</i>	1689-1708
FP46*	<i>Que rien n'arrive sans qu'il y ait quelque raison que celui qui sçauroit tout, pourroit rendre, pourquoy il soit plustost arrivé que non</i>	1689
FP47	<i>(Y) Avoir une raison</i>	nov.1689-1716
FP48	<i>Cuncta summa ratione fiunt / Nihil sine ratione summa fieri</i>	1678-1700
FP49	<i>Tout est déterminé par des causes/raisons</i>	1692-1716
FP50*	<i>Sans qu'on trouve jamais une raison suffisante ou originale</i>	1693
FP51	<i>Rien ne se fait sans qu'il y en ait une raison suffisante</i>	1692-1714
FP52	<i>Nihil fit sine ratione praevalente, quae reddi potest cur hoc potius quam oppositum fiat</i>	[1689] 1698-1715
FP53*	<i>Nichts ohne Ursache geschieht</i>	1698
FP54	<i>Rationem fundari in <u>Re necessaria</u> / Ratio debet esse in aliquo Ente <u>Reali</u>, seu causa</i>	1700 1703-1706
FP55	<i>La raison ou cause déterminante universelle qui fait que les choses sont et ont été ainsi plutôt qu'autrement</i>	juin 1702
FP56*	<i>Être porté par quelque raison, conforme à sa sagesse supreme et par une certaine convenance avec la nature des choses</i>	30 nov. 1702
FP57*	<i>Nihil unquam fieri, quin ratio sit in causis, cur potius fiat quam non fiat, et sic potius quam aliter fiat</i>	1704-1705
FP58*	<i>Donner la raison primordiale</i>	8 mai 1704
FP59	<i>Rien n'est sans raison, ou bien qu'il y a toujours un pourquoi</i>	1706-1714
FP60*	<i>Principe du bon sens que rien n'arrive jamais sans cause ou raison déterminante</i>	1707
FP61*	<i>Nihil esse sine ratione, vel ut rem distinctius explicemus, nullam esse veritatem, cui ratio non subsit</i>	1708
FP62*	<i>Il n'y a rien dont il n'y ait une raison qui détermine pourquoi cela est ainsi plutôt qu'autrement : ce qui nous oblige d'aller au-delà de tout ce qui est matériel, parce que la raison des déterminations ne s'y saurait trouver</i>	30 avril 1709
FP63*	<i>Magno illo Principio Metaphysico (si ita lubet appellare), quo nihil sine ratione sive causa fiat, nempe necesse est ut ratio sit, cur</i>	23.12.1709

FP64	<i>Jamais rien n'arrive, sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante</i>	1702-1711
FP65	<i>Tout événement ait préalablement ses conditions, réquisits, dispositions convenables, dont l'existence en fait la raison suffisante</i>	1710-1716
FP66*	<i>Il ne se produit rien sans cause ou raison</i>	1710
FP67	<i>Ce qui est déterminé par la raison du meilleur</i>	[1707] 1710-1713
FP68*	<i>Rien ne se fait sans cause</i>	1710
FP69	<i>Point d'énonciation dont on ne puisse voir la</i>	1710-1714
FP70*	<i>Rien ne se fait sans raison. C'est un principe de philosophie. Cependant, dans le fonds, ce n'est pas autre chose que l'aveu de la sagesse</i>	1710-1714
FP71*	<i>Rien n'arrive</i>	7 déc.1711
FP72*	<i>Rien ne se fait sans raison suffisante, c'est-à-dire que rien n'arrive, sans qu'il soit possible à celui qui connaîtrait assez les choses, de rendre une raison qui suffise pour déterminer, pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement</i>	1713
FP73	<i>Rien n'existe sans raison suffisante</i>	[1710] 1714-1716
FP74*	<i>Nihil fit sine ratione, nec ratio apparet, cur tot possibilibus aliis nos soli praeferamus</i>	1715
FP75*	<i>Tout événement a besoin d'une raison suffisante</i>	1715-1716
FP76	<i>Avoir lieu / Locum habere</i>	1716

## BIBLIOGRAPHIE

La présente bibliographie se limite aux œuvres mentionnées ou directement utilisées. Elle est divisée de la manière suivante :

1 - Bibliographie des œuvres de Leibniz, qui comprend les éditions de référence indexées par leurs abréviations (AK, Cout, Grua, GP, FC, TLM etc.), les éditions originales, ainsi que les traductions des ouvrages

1.1 : Œuvres complètes

1.1.1. Manuscrits

1.1.2. Editions des *Œuvres complètes* de Leibniz

1.2 : Autres éditions d'œuvres de Leibniz

2 - Bibliographie des sources

3 - Littérature secondaire sur Leibniz, qui regroupe l'ensemble des articles, monographies, et les outils bibliographiques,

4 - Les autres ouvrages utilisés,

5 - Les ressources électroniques.

### **1. BIBLIOGRAPHIE DES ŒUVRES DE LEIBNIZ**

1.1 : Œuvres complètes

Nous avons effectué nos recherches dans différentes bibliothèques, et plus particulièrement les bibliothèques de Hanovre (Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek - GWLB), de Wolfenbüttel (HAB) et de Göttingen (SUB). Nous regrettons de n'avoir pu consulter, par manque de temps, la collection « Boineburgica », conservée à la Bibliothèque d'Erfurt-Gotha.

1.1.1. Manuscrits

LH : Manuscrits de Leibniz, Bibliothèque Gottfried Wilhelm Leibniz, Bibliothèque régionale de Basse-Saxe, Hanovre.

LBr. : Correspondance de Leibniz, Bibliothèque Gottfried Wilhelm Leibniz, Bibliothèque régionale de Basse-Saxe, Hanovre.

Bodemann, E. *Die Leibniz-Handschriften der Königlichen Öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, Ed. E. Bodemann. Hannover, 1889 ; repr. Hildesheim: Georg Olms, 1966. [Index complet des manuscrits de Leibniz avec quelques extraits de textes]

Bodemann E, *Der Briefwechsel des Gottfried Wilhelm Leibniz in der Königlichen Öffentliche Bibliothek zu Hannover*. Ed. E. Bodemann. Hannover, 1895 ; repr. Hildesheim: Georg Olms, 1966. [Index complet de correspondances de Leibniz]

1.1.2. : Editions des *Œuvres complètes* de Leibniz

AK : LEIBNIZ, Gottfried-Wilhelm. : Akademie-Ausgabe, *G.W. Sämtliche Werke*, Ed. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Darmstadt/Leipzig/Berlin, Akademie-Verlag, citée AK suivi du numéro de série, tome et page, Reihe I (Correspondance générale,

politique et historique) -23 volumes- ; Reihe II (Correspondance philosophique) -3 vol.- ; Reihe III (Correspondance mathématique, scientifique et technique) -6 vol.- ; Reihe IV (Ecrits politiques) -7 vol.- ; Reihe V (Ecrits historiques) ; Reihe VI (Ecrits Philosophiques) -8 volumes, en 6 tomes- (Le volume 4 comprend trois tomes -A, B, C-, dont un dernier tome d'index) ; Reihe VII (Ecrits mathématiques, scientifiques et techniques) -2 vol.-

FC : LEIBNIZ, G.W. : *Œuvres*, publiées par Foucher de Careil, 7 tomes, 1867 (dont les *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*. Ed. L.A. Foucher de Careil. Paris, 1857. Repr. Hildesheim: Georg Olms, 1971).

GP : LEIBNIZ, G.W. : *Die philosophischen Schriften*, Berlin, 1875-1890, reprint Georg Olms, 7 volumes, textes établis par C.I. Gerhardt, 1960.

GM : *Leibnizens Mathematische Schriften*, Berlin, 1849-63, edition C.I. Gerhardt, Berlin (Halle), 7 volumes, Berlin, 1849-1863, repr. Hildesheim, Georg Olms, 1971.

TLM : LEIBNIZ, G.W., *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités : 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques*, textes traduits pas E. Cattin, L. Clauzade, F. de Buzon, M. Fichant, J.-B. Rauzy et F. Worms, Introduction et notes par J.-B. Rauzy, Paris, PUF, 1998.

GRUA : *Textes inédits d'après des manuscrits de la Bibliothèque provinciale d'Hanovre*, publiés et annotés par Gaston Grua, 2 volumes, Paris, 1948. Repr. PUF, Paris, 1998

COUT : *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, éd. Louis. Couturat, Paris, 1903. Repr. Hildesheim, Georg Olms, 1966.

LEIBNIZ, G.W., *Oeuvres philosophiques latines et françoises de feu M. Leibniz*, éd. R.E. Raspe, 7 vol., Amsterdam, 1765. [Première grande édition des écrits philosophiques de Leibniz, spécialement des Nouveaux Essais] First major edition of Leibniz's philosophica writings; first publication of the Nouveaux Essais]

LEIBNIZ, G.W./Dutens, L. *Gothofredi Guillelmi Leibnitii Opera Omnia. Nunc primum collecta....* Ed. L. Dutens, 6 vol., Geneva, 1768, repr. Hildesheim: Georg Olms, 1989.

LEIBNIZ, G.W., *Godfredi Guillelmi Leibnitii Opera philosophica quae exstant Latina, Gallica Germanica omnia*, éd. J.E. Erdmann. Berlin, 1839-40; repr. Aalen: Scientia Verlag, 1974.

LEIBNIZ, G.W., *Leibnizens gesammelte Werke*, Ed. G.H. Pertz, 4 vol., Hannover, 1843-47.

LEIBNIZ, G.W., *Œuvres complètes*, 3 vol., Textes, notes et traductions de Christiane Frémont, Garnier Flammarion, Paris, 1996-2001.

VOLUME 1 : *Discours de métaphysique et autres textes (1663-1689)*, traductions de Christiane Frémont, revues par Catherine Eugène, Garnier-Flammarion, Paris, 2001.

VOLUME 2 : *Principes de la Nature et de la Grâce ; Monadologie et autres textes (1703-1716)*, Garnier-Flammarion, Paris, 1996.

VOLUME 3 : *Principes de la nature et de la grâce et Monadologie*

LEIBNIZ, G.W., *Œuvres complètes*, par Lucy Prenant, Garnier-Flammarion, Paris, 1944, Aubier-Montaigne, Paris, 1972<sup>2</sup>.

## 1.2 : Autres éditions d'oeuvres de Leibniz

LEIBNIZ, G.W. : *Alsted and Leibniz on God, the magistrate and the millennium*, texts ed. with introd. and commentary by Maria Rosa Antognazza and Howard Hotson. - Wiesbaden : Harrassowitz, 1999. [Marginalia].

LEIBNIZ, G.W. : *Confessio philosophi*, texte latin, traduction et notes par Yvon Belaval, Vrin, Paris, 1970.

LEIBNIZ, G.W. : *Discours de métaphysique* suivi de la *Monadologie* et autres textes, éd. établie, annotée et présentée par Michel Fichant, folio-essais, Gallimard, Paris, 2004.

LEIBNIZ, G.W. : *Discours métaphysique [avec les lettres à Arnauld]*, édité par G. Le Roy, Vrin, Paris, 1970.

LEIBNIZ, G.W. : *Discours de métaphysique* suivi de *Sur la liberté, le destin, la grâce de Dieu* et de *la Correspondance avec Arnauld*. Introduction et notes de Jean-Baptiste Rauzy, Pocket, Agora/Les classiques, Paris, 1993.

LEIBNIZ, G.W. : *Disputatio metaphysica de Principio individui*, traduction de Jeanine Quillet, in *Les études philosophiques*, 1979.

LEIBNIZ, G.W. : *Duplex philosophandi et veritatem inquirendi via est*, édition Maria-Vittoria Prédaval-Magrini, in *La storia della filosofia come sapere critico, Studi offerti a Mario Dal Pra*, Milano, Angeli, 1984.

LEIBNIZ, G.W. : *Essais de Théodicée*, Garnier-Flammarion, Paris, 1968.

LEIBNIZ, G.W. : *Le droit de la raison*, Textes réunis et présentés par René Sève, Vrin, Textes philosophiques, Poche, Paris, 1994

LEIBNIZ, G.W. : *Lettres et opuscules inédits*, textes établis par Louis-Alexandre Foucher de Careil, Ladrangé, 1854. Repr. Hildesheim: Georg Olms, 1975.

LEIBNIZ, G.W. : *L'harmonie des langues*, textes recueillis par Marc Crépon sur le langage, Points Essais, Le Seuil, Paris, 2000.

LEIBNIZ, G.W. : *Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, éd. Georg Mollat, Leipzig, 1893.

LEIBNIZ, G.W. : *Correspondance de Leibniz avec Clarke*, texte établi par André Robinet, Ed. Aubier, PUF. Paris, 2000 (Abrégé en Corr. L-C).

LEIBNIZ, G.W. : *Malebranche et Leibniz : relations personnelles*, éd. André Robinet, Vrin, 1955.

- LEIBNIZ, G.W. : *L'être et la relation (37 lettres de Leibniz à Des Bosses)*, éd. Christiane Frémont, Paris, Vrin, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Paris, 1981. Reprint Vrin, 2000
- LEIBNIZ, G.W. : *Leibniz-Thomasius. Correspondance 1663-1672*. Texte établi, introduit, traduit, annoté et commenté par Richard Bodeüs, Vrin, Paris, 1993.
- LEIBNIZ, G.W. : *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, éd. C.I. Gerhardt, Halle, 1860. Repr. Hildesheim, Georg Olms, 1963.
- LEIBNIZ, G.W. : *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées*, in *Acta Eruditorum* Leipzig, novembre 1684.
- LEIBNIZ, G.W. : *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, par Jacques Brunschwig, Garnier-Flammarion, Paris, 1993.
- LEIBNIZ, G.W. : *Opuscula philosophica selecta*, éd. établie Paul Schrecker, Boivin, Paris, 1939. La traduction de ces textes sera publiée par Schrecker chez Vrin en 1978, sous le titre : *Opuscules philosophiques choisis*, texte latin et traduction par Paul Schrecker, Vrin, Paris, 1978, 2001<sup>2</sup>.
- LEIBNIZ, G.W. : *Phoronomus seu de potentia et legibus naturae*, traduction et notes d'André Robinet, in *Les études philosophiques*, n° 2, 1989.
- LEIBNIZ, G.W. : *Protogaea*, édition de Jean-Marie Barrande, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1993.
- LEIBNIZ, G.W. : *La réforme de la dynamique, De corporum concursu (1678) et autres textes inédits*, Edition, introduction, traduction et commentaires par Michel Fichant, Paris, Vrin, 1994.
- LEIBNIZ, G.W. : *Réfutations inédite de Spinoza*, préface aux *Notes sur Joh. Goergii Wachteri de recondita Hebraeorum philosophia – Elucidarius cabalisticus (1706)* Lecture et appareil critique de Martine de Gaudemar, Actes-Sud, Paris, 1999.
- LEIBNIZ, G.W. : *Remarques sur la théorie médicale de G. E. STAHL, avec les répliques de Leibniz aux observations de Stahl (1709)*, trad. Sarah Carvallo, Vrin, 2004, pp.70-73.
- LEIBNIZ, G.W. : *Sur l'origine radicale des choses, et De la cause de Dieu*, trad. Pierre-Yves Bourdil et Martine Etrillard, coll. Profil, textes philosophiques, Paris, Hatier, 1984.
- LEIBNIZ, G.W. : *Système Théologique*, in *Exposé de la doctrine de Leibnitz sur la religion*, ed. Père Emery, Paris, 1819.

## 2- BIBLIOGRAPHIE DES SOURCES

ABELARD, Pierre, *Theologia scholarium*, in *Patrologia latina*, vol. 178, Paris, 1848-1849

[SLAOT.063]

ABELARD, Pierre, *Expositio in Hexameron - De opere sextae diei*, in *Patrologia latina*, vol. 178, -id- [SLA+SAOC.064]

ABELARD, Pierre (Nantes 1079 – Chalons - sur - Saône 1142), *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*, in *Patrologia latina*, vol. 178, -id- [SLA+SAOC.065]

AGOBARDUS LUGDUNENSIS, saint (779-841), *Liber adversus Felicem Urgellensem*, in *Patrologia latina*, vol. 104 [SLA+SAOC.058]

AGRICOLA, Rodolphus (1443-1485), *De inventione dialecticae*, 1470. [SLAO+SAOC.124]

AGRICOLA, Georgius (Georg Bauer, 1494-1555), *Bermannus sive de re metallica dialogus. Interpretatio Germanica vocum rei metallicae, Wittenberg, 1612* [SLAO+SAOC.131]

ALAIN de LILLE (1114-1203), *De fide catholica contra haereticos Albigenis* (in *Patrologia Latina*, Migne, t. 210). [SAOC.077]

ALBERT LE GRAND, saint (né en Souabe entre 1193 et 1206 et mort à Cologne en 1280), *Commentarium in quattuor libros Sententiarum*, in *Opera omnia*, vol. 30, éd. Vivès, Paris, 1894 [SLA+SAOC.086]

ALBERT LE GRAND, saint, *Super Isaiam*, in *Opera omnia*, éd. Aedibus Aschendorff, t. 63, 1952 [SLA+SAOC.087]

ALBERTANO de BRESCIA (mort en 1270), *Ars loquendi et tacendi*, 1245, (internet : <http://sites.univ-lyon2.fr/latin/bilalu/t-html/laint/Albert01.html>) [SAOC.085]

ALCUIN (735-804), *Disputatio de rhetorica et virtutibus sapientissimi regis Karli et Albini magistri*, in *Patrologia latina*, vol. 101 [SLA+SAOC.057]

ALEXANDRE d'APHRODISE (150-215), *De Fato* (composé entre 198 et 209), in Budé, *Les Belles Lettres*, trad. P. Thillet, Paris, 1984 [SLA+SAOC.034]

ALEXANDRE d'APHRODISE (150-215), *Quaestiones* [SLA+SAOC.035]

ALSTED, Johann-Heinrich (Ballersbach 1588 -Weißenburg 1638), [SLAOC.167], *Encyclopaedia*, Lyon, 1649 et [SLAOC.167Bis] *Philosophia digne restituta : libros quatuor PRAECOGNITORUM PHILOSOPHICORUM complectens : quorum : I. ARCHELOGIA, de principiis disciplinarum II. HEXILOGIA, de habitibus intellectualibus III. TECHNOLOGIA, de natura et differentiis disciplinarum, IV. CANONICA, de modo discendi, cursui philosophico LAMPADIS instar praemissa et emissa*, Herbornae Nassoviorum, 1612.

AMBROISE de MILAN, saint (340-397), *In Psalmum David*, in *Patrologia Latina*, Migne, tome 15 [SLAO+SAOC.043]

- ANONYME, *Aristotelis sententiae omnes undiquaque selectissimae*, Bâle, 1541; Paris, 1553.  
[SAOT.133]
- ANSELME de CANTORBERY, saint (1033-1109), *Cur Deus homo*, (Pourquoi Dieu s'est fait homme ?), Trad. et notes de R. Roques, éd. du Cerf, Paris, réimpression de la 1ère éd de 1963 revue et corrigée, 2005[SLAO+SAOC.060]
- ANSELME de CANTORBERY, saint (1033-1109), *De conceptu virginali et de originali peccato*.Cap.10.[SLA+SAOC.061]
- ARCHIMEDE, *Des Equipondérants* [SLAOC+SAOT.009]
- ARISTOTE (Stagire 384-Chalcis 322), *De caelo* (pseud. Aristote), in Budé, Paris, Les Belles Lettres, trad. Philippe Moraux, 2003 [SLAO+SAOC.004]
- ARISTOTE, *Politicorum Libri VIII (La politique)*, 3<sup>ème</sup> éd., Paris, 1557 [SLAO+SAOT.005]
- ARISTOTE, *De rhetorica et poetica libri (La rhétorique)*, éditée avec le commentaire d'Avéroès, Venise, 1562 [SLAO+SAOC.006]
- ARISTOTE, *Octo libri Physicorum, (La physique)*, livre II. *De quattuor causis (Sur les quatre causes)* [SLAOT.007]
- ARISTOTE, *Organon (Seconds analytiques)*, trad. Tricot, Vrin, Paris, 1987 [SLAOC+SAOT.008]
- ARNAU de VILANOVA (1238 -1311), *Regimen quartane*, 1<sup>ère</sup> éd. Lyon, 1509 [SAOC.094]
- ARNOBE (seconde moitié du 3<sup>ème</sup> s. – début du 4<sup>ème</sup> s.), *Adversus nationes /Contre les gentils*, in Les Belles Lettres, trad. B. Fragu, tome V, Paris, 1982 [SLAOT.037]
- ATHANASE d'ALEXANDRIE, saint (295-373), *Oratio secunda contra Arianos*, in *Patrologia Graeca*, t.XXVI, Paris, 1857 [SLAOT.040]
- AUGUSTIN, saint (Thagaste 354- Hippone 430), *De ordine*, in *Dialogues philosophiques*, *Bibliotheca Augustina*, tome IV, Desclée de Brouwer, Paris, 1939 [SLAO+SAOC.044]
- AUGUSTIN, saint (354-430), *De civitate Dei*, in *Bibliotheca Augustina*, Desclée de Brouwer, tome XXXIII, trad. H. Barreau, Paris, 1959 [SLAOT.045]
- AUGUSTIN, saint (354-430), *Contra Academicos* livre I, puis correction dans les *Retractations*, in *Dialogues philosophiques*, *Bibliotheca Augustina*, tome 4, Desclée de Brouwer, Paris, 1939 [SLAOT.046 et SLAOT.046 bis]
- AVERROES (1126-1198), *Commentarium magnum in Aristotelis Physicorum librum septimum* [SLA+SAOT.080]
- BACON, Francis (Londres 1561 - Highgate 1626), *De augmentis scientiarum*, in Argentorati

- (Strasbourg), sumptibus Iohanno Ioachimi Bockenhofferi, 1654 [SLAOT.156]
- BAYLE, Pierre (1647-1706), *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, 1702 (2<sup>ème</sup> éd.) [SLAOC.192]
- BEDE LE VENERABLE, saint (627-735), *Sententiae Sive Axiomata Philosophica Ex Aristotele Et Aliis Praestantibus Collecta*, in *Patrologia latina*, vol. 90 [SLA+SAOT.056]
- BENI, Paolo (1552-1627), *Pauli Benii,... in Platonis "Timaeum", sive in naturalem omnem atque divinam Platonis et Aristotelis philosophiam decades tres... Ex typographia Gabiana, Romae, 1594* [SLA+SAOC.153]
- BEURHAUS, Friedrich (1536-1609), *P. Rami Dialecticae libri duo et his e regione comparati Philippi Melanchthonis Dialecticae libri quatuor, cum explicationum et collationum Notis, ad utramque conformationem uno labore addiscendam*, Francfort, 1587 [SLA+SAOC.145]
- BIBLE (LA), *Livre de Job*, V, 6 (Vulgate – voir Saint Jérôme [SLAO+SAOT.027])
- BOECE (BOETHIUS) (Rome 480-524), *Topica Ciceronis a Phillipio Melanch.*, La Haye, 1533 [SLA+SAOC.052]
- BOECE (BOETHIUS), *Consolationes philosophiae*, in *Patrologia latina*, vol. 63, Paris, 1882 [SLAOT.053]
- BRADWARDINE, Thomas (vers 1290 - 26 août 1349), archevêque de Cantorbéry, [SLAOT.103], *In tres libros De causa Dei contra Pelagium, et de virtute causarum*, 1<sup>ère</sup> éd., Londres, 1618.
- BRUNO de SEGNI (saint) (mort en 1123), évêque et abbé au Mont-Cassin, *Expositio In Job* in *Patrologia latina*, vol. 164 [SAOC.62]
- BUONAMICI, Francesco (1533-1603), *De motu, Ad responsiones eorum qui asserunt fatum, nonnulla dicuntur*, Cap. XXXXIII, Florence, 1591 [SAOC.143]
- CAESARIUS VON HEISTERBACH (1180-1240), *Dialogus miraculorum* [SLAOT.083]
- CALCIDIUS (1<sup>ère</sup> moitié du V<sup>ème</sup> s.), *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, in site internet [http://www.chmtl.indiana.edu/tml/3rd-5th/CHALTIM\\_TEXT.html](http://www.chmtl.indiana.edu/tml/3rd-5th/CHALTIM_TEXT.html) [SAOC.050]
- CALLY, Pierre (1630-1709), *Universae philosophiae Institutio*, 1695 [SLA+SAOC.176]
- CALVIN, Jean (1509-1569), *Instituts de la religion chrétienne*, Genève, 1541 [SLAOT.136]
- CARNEADE (Cyrène, v. 219 (ou 214) av. J.-C. – Athènes, 128 (ou 129) av. J.-C.), Citation dans le *De fato* de Cicéron (voir aussi les *Académiques* et sa critique chez Augustin,

- contra academicos*) [SLAOC.011]
- CASSIODORE (Scylacium v. 485 – Brutium v. 575), *Variarum libri duodecim*, in *Patrologia latina*, vol. 69, Paris, 1848 [SLAO+SAOC.054]
- CHRYSIPPE (Cilicie 281-Athènes 205), *Fragments du De providentia et du De Fato* [SLAOC.010]
- CICERON (Arpinum 106-43), *De fato*, in Budé, *Les Belles Lettres*, Paris, trad. Yon, 1950 [SLAOC.012]
- CICERON, *Timaeus*, in coll. *Les auteurs latins*, Paris, Dubochet, 1841 [SLAO+SAOC.013]
- CICERON, *Tusculanae questiones*, in Budé, *Les Belles Lettres*, Paris, trad. Jules Humbert, Paris, 1960 [SLAO+SAOC.014]
- CICERON, *De natura deorum*, éd. Garnier Frères, trad. Ch. Appuhn, Paris, 1935 [SLAOC.015]
- CICERON, Pseudo-Cicéron], *Ad C. Herrenium Rhetorica, -id-* [SLAO+SAOC.016]
- CICERON, *Topica, -id-*, [SLAO+SAOC.017]
- CICERON, *De divinatione*, CICERON, *De natura deorum, -id-* [SLAOC.018]
- CLEMENT D'ALEXANDRIE (né à Athènes vers 150 et mort en Asie Mineure vers 220), *Stromates*, in *Sources chrétiennes*, vol. XXXVIII, trad. P. Voulet, Cerf, Paris, 1981 [SLAO+SAOC.029]
- CUSE, Nicolas de (1401-1464), *Directio Speculantis seu De Non Aliud*, [SLA+SAOC.111] (1461-1462), in traduction *du Non-autre*, H. Pasqua, Coll. *Sagesses chrétiennes*, Cerf, Paris, 2002 ; mais surtout in *Nicolai de Cusa Directio speculantis seu de non aliud*. Ediderunt Ludovicus Baur† et Paulus Wilpert. Lipsiae: in aedibus Felicis Meiner, 1944 ; *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, Volumen XIII, Capitulum IX, num. 32, p. 19.
- CUSE, Nicolas de, *Responsio De Intellectu Evangelii Ioannis quomodo ratio divina sit vita*, (1444-1446) [SLA+SAOC.112], in *Nicolai de Cusa De aequalitate (vita erat lux hominum) et appendicem Responsio de intellectu evangelii Ioannis (quomodo ratio divina sit vita)*. Edidit Iohannes Gerhardus Senger, XXXIX, 109 paginae, Hamburgi, in aedibus Felicis Meiner, 2001 ; *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*; Volumen X, Fasciculus 1 = *Nicolai de Cusa Opuscula II*, Fasciculus 1, num. 1-8, pp. 97-101.
- CUSE, Nicolas de, *Idiota Dialogi de sapientia*, (1450) [SLA+SAOC.113], in *Nicolai de Cusa Idiota de sapientia – de mente*. Editionem post Ludovicum Baur alternam curavit Renata Steiger, duas appendices adiecit Raymundus Klibansky. [Nicolai de Cusa Idiota] de staticis experimentis ex editione Ludovici Baur, brevem dissertationem

addiderunt Carolus Bormann et Iohannes Gerhardus Senger. LXXXIV, 315 paginae, Hamburgi, in aedibus Felicis Meiner, 1983 ; *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, Volumen V, lib.II, num. 34-35, pp. 67-68.

- CUSE, Nicolas de, *Compendium* (1463-1464) [SLA+SAOC.114] in *Nicolai de Cusa Compendium*. Edidit Bruno Decker†, cuius post mortem curavit Carolus Bormann. XVII, 46 paginae, Hamburgi, in aedibus Felicis Meiner, 1964 ; *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, Volumen XI, Fasciculus 3, cap. XI, num. 35, p. 28.
- CUSE, Nicolas de, *Sermon 24 sur le Notre Père* (entre le 12 décembre 1440 et le 5 janvier 1445), [SLAO+SAOC.115], in *Nicolai de Cusa Sermones I* (1430-1441). A Rudolf Haubst (instituti societatis Cusanae praeside) et Martin Bodewig, Werner Krämer, Heinrich Pauli editi, Hamburgi, in aedibus Felicis Meiner, 1991 ; *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*. Sermones XI-XXVI ediderunt Rudolf Haubst et Martin Bodewig, paginae 333-451 + 4, Hamburgi, 1984, Volumen XVI, Fasciculus 4, Sermo 24(1), p. 391-392 / Predigt 24 (*Jhesus in eyner allerdemutichster menscheit*), § 6, Proemium, p. 391-392.
- CUSE, Nicolas de, *Sermon 129 Filius huius saeculi* (Luc. 16,8), 1<sup>er</sup> août 1453, [SLAOT.116], in *Nicolai de Cusa Sermones III* (1452-1455). Ediderunt Silvia Donati, Rudolf Haubst†, Isabelle Mandrella, Heinrich Pauli†, Harald Schwaetzer, Franz-Bernhard Stammkötter. Indices contulit Johannes Leicht Heidi Hein comite, Hamburgi, in aedibus Felicis Meiner, 2007 ; *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*. Sermones CXXII-CXL ediderunt Rudolf Haubst et Heinrich Pauli. Paginae 1-91 + 4, Hamburgi, 1995, Volumen XVIII, Fasciculus 1, § 3, p. 40 et sq.
- CUSE, Nicolas de, *Sermon 141 Verbum caro factum est* (Jo 1,14), 1<sup>er</sup> janvier 1454, [SLAO+SAOC.117], in *Nicolai de Cusa Sermones III* (1452-1455). Ediderunt Silvia Donati, Rudolf Haubst†, Isabelle Mandrella, Heinrich Pauli†, Harald Schwaetzer, Franz-Bernhard Stammkötter. Indices contulit Johannes Leicht Heidi Hein comite. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2007 ; *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*. Sermones CXLI-CLX, edidit Heinrich Pauli. Paginae 93-185 + 4. Hamburgi 2001. Volumen XVIII, Fasciculus 2, § 4, p. 94.
- CUSE, Nicolas de, *Sermon 193 Relictis omnibus secuti sunt eum* (Lc 5, 1-11), 6 juillet 1455, [SLAO+SAOC.118], in *Nicolai de Cusa Sermones III* (1452-1455). Ediderunt Silvia Donati, Rudolf Haubst†, Isabelle Mandrella, Heinrich Pauli†, Harald Schwaetzer, Franz-Bernhard Stammkötter. Indices contulit Johannes Leicht Heidi Hein comite. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2007 ; *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*; Sermones CXCI-CCIII Ediderunt Silvia Donati et Isabelle Mandrella. Paginae 389-455 + 4, Hamburgi, 2005, Volumen XVIII, Fasciculus 5, §3, p. 390.

- CUSE, Nicolas de, *Sermon 196 Respice de caelo et vide et visita vineam istam* (Ps 79,15), 20 juillet 1455, [SLAO+SAOC.119], in *Nicolai de Cusa Sermones III* (1452-1455). Ediderunt Silvia Donati, Rudolf Haubst†, Isabelle Mandrella, Heinrich Pauli†, Harald Schwaetzer, Franz-Bernhard Stammkötter. Indices contulit Johannes Leicht Heidi Hein comite. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2007 ; *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*. Sermones CXCI-CCIII ediderunt Silvia Donati et Isabelle Mandrella. Paginae 389-455 + 4, Hamburgi 2005, Volumen XVIII, Fasciculus 5 §7, p.411.
- CUSE, Nicolas de, *Sermon 208 Induimini Dominum Iesum Christum* (Rm 13,14), 30 novembre 1455, [SLAO+SAOC.120], in *Nicolai de Cusa Sermones IV* (1455-1463). Ediderunt Marc-Aeilko Aris, Silvia Donati, Walter Andreas Euler, Isabelle Mandrella, Klaus Reinhardt, Heide Dorothea Riemann†, Harald Schwaetzer, Franz-Bernhard Stammkötter. Indices contulit Johannes Leicht, Heidi Hein comite. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2008 ; *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*. Sermones CCIV-CCXVI ediderunt Klaus Reinhardt et Walter Andreas Euler. Paginae 1-96 + 4, Hamburgi, 1996, Volumen XIX, Fasciculus 1, §2, p. 19.
- CUSE, Nicolas de, *Sermon 242 Quaerite ergo primum regnum Dei et iustitiam eius* (Mt 6,24-33), 5 septembre 1456, [SLAO+SAOC.121], in *Nicolai de Cusa Sermones IV* (1455-1463). Ediderunt Marc-Aeilko Aris, Silvia Donati, Walter Andreas Euler, Isabelle Mandrella, Klaus Reinhardt, Heide Dorothea Riemann†, Harald Schwaetzer, Franz-Bernhard Stammkötter; Indices contulit Johannes Leicht, Heidi Hein comite. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2008 ; *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*. Sermones CCXXXII-CCXLV ediderunt Walter Andreas Euler et Harald Schwaetzer. Paginae 179-278 + 4, Hamburgi, 2002, Volumen XIX, Fasciculus 3, §21, p. 249.
- CUSE, Nicolas de, *Sermon 253 Venite post me* (Mt 4,18-22), 30 novembre 1456, [SLAO+SAOC.122], in *Nicolai de Cusa Sermones IV* (1455-1463). Ediderunt Marc-Aeilko Aris, Silvia Donati, Walter Andreas Euler, Isabelle Mandrella, Klaus Reinhardt, Heide Dorothea Riemann†, Harald Schwaetzer, Franz-Bernhard Stammkötter; Indices contulit Johannes Leicht, Heidi Hein comite. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2008 ; *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*. Sermones CCXLVI-CCLVII ediderunt Isabelle Mandrella et Heide Dorothea Riemann Heidi Hein comite. Paginae 279-375 + 4, Hamburgi, 2004, Volumen XIX, Fasciculus 4, §8, p.337.
- CUSE, Nicolas de, *Sermon 288 Qui me invenerit inveniet vitam et hauriet salutem a domino* (Prv 8,22-35), 8 septembre 1458, [SLAOT.123] in *Nicolai de Cusa Sermones IV* (1455-1463). Ediderunt Marc-Aeilko Aris, Silvia Donati, Walter Andreas Euler, Isabelle Mandrella, Klaus Reinhardt, Heide Dorothea Riemann†, Harald Schwaetzer, Franz-Bernhard Stammkötter; Indices contulit Johannes Leicht, Heidi Hein comite. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2008 ; *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*. Sermones CCLXXXIII-CCXCIII ediderunt Silvia Donati et Heide Dorothea Riemann. Paginae 613-691 + 4. Hamburgi 2005. Volumen XIX, Fasciculus 7, §1, p. 644 et sq.

- CYRILLE D’ALEXANDRIE, saint (376-444), *In Joannis evangelium*, in *Patrologia Graeca*, vol. 74 [SLAO+SAOT.048]
- DESCARTES, René (1596-1650), *Meditationes de prima philosophia*, 3<sup>ème</sup> éd., Amsterdam, 1650 [SLAOC.175]
- DUNS SCOT, Jean (ca.1265/66-1308), *In [Aritotelis] Metaphysicam*, in *Opera omnia*, L. Wadding, vol. 12, Lyon, 1639 [SLAO+SAOT.099]
- DUNS SCOT, Jean, *Quaestiones quodlibetales*, in *Opera omnia*, L. Wadding, vol. 12, Lyon, 1639 [SLAO+SAOC.100]
- DURAND DE SAINT-POURCAIN, Guillaume (DURANDUS) (né à Saint-Pourçain-sur Sioule vers 1270 et mort à Meaux en 1332 ou 1334), *In Sententias theologicas petri Lombardi Commentatorium libri quatuor*, 1508 [Lyon, 1558] [SLAOT.102]
- ECKHART, Maître ... (1260-1328), *Commentaire sur le Prologue de Jean*, in l’*Oeuvre latine* de Maître Eckhart, tome 6, Cerf, Paris, 1989 [SAOC.97]
- EVARD DE BETHUNE (mort en 1212), *De graecismo* [SAOC.081]
- FOX DE MORZILLO, Sebastianus (1528-1560), *De naturae philosophia, seu de Platonis et Aristotelis consensione Libri V*, Louvain, 1554. [SAOC.140]
- FOX DE MORZILLO, Sebastianus, *In Platonis Timaeum commentarii*, Bâle, 1554. [SAOC.141]
- GALIEN (Pergame 131 - 201), *De methodo medendi*, in *Opera omnia*, t. X, reprint G. Olms, Hildesheim, 1974 [SLAO+SAOC.028]
- GESNER, Conrad (1516-1565), *Historiae animalium libri quinque*, apud C. Froschoverum, Tiguri (Zürich), 1551-1587 [SLAO+SAOC.138]
- GESNER, Salomon (Bunzlau1559-Wittemberg1605), *M.T.Ciceronis liber De fato commentatione* [commentaire du *De fato* de Cicéron], Wittemberg, 1594. [SAOC.154]
- GIANNINI, Tomaso (1550-1630 - de Ferrare), *De providentia ex sententia Platonis*, Padoue, 1588. [SAOC.152]
- GILBERT L’UNIVERSEL, (Gilbert, évêque de Londres de 1128 à 1134, date de son décès), *Glossa ordinaria in lamentationes Ieremie Prophète*, [SLA+SAOC.072]
- GILBERT L’UNIVERSEL, *Super Psalm. 134* “Omnia in sapientia fecisti” [SLA+SAOC.073]
- GISBERT AB ISENDOOR (1601-1657) prof. de philosophie à Deventer (1634-1647), puis à Harderwijk (1647-1657), SAOC.178, *Collegii philosophici Daventriensis Pars*

*prima, continens Exercitationes fere Logicas XXIV De quarum veritate disseruerunt studiosi aliquot juvenes, Daventriae, 1636.*

GOCCLENIUS, Rodolphus (GOCKEL) (1547-1628) *Isagoge in peripateticorum et Scholasticorum Primam Philosophiam, quae dici consuevit Metaphysica.* Accesserunt disputationes hujus generis aliquot, Francfort, 1598. [SLA+SAOC.149]

GREGOIRE VII, saint (Hildebrand von Soana - 1020-1085), *Epistola 44 ad Judith Hungarorum Reginam* 595 (1075), in *Patrologia Latina*, vol. 148 [SLA+SAOC.059]

GUILLAUME DE CONCHES (1080-1150), *In consolationem Boethii*, in *Corpus Christianorum*, tome CLVIII, Brepols, 1999 [SAOC.66]

GUILLAUME DE CONCHES (1080-1150), *Glosae super Platonem*, in *Corpus Christianorum*, tome CCIII, Brepols, 2006 [SAOC.67]

GUILLAUME DE CONCHES(1080-1150), *Summa de philosophia*, in *Corpus christianorum*, tome CLII, Brepols, 1997 [SAOC.68]

GUILLAUME DE CONCHES(1080-1150), *Philosophia mundi* [parfois attribué à Honoré d'Autun], in *Patrologia Latina*, vol. 172 [SAOC.69]

HEMMINGSSEN, Niels (1513-1600), *De lege naturae apodicta methodus concinnata*, Wittenberg, 1562. [SAOC.137]

HENRI DE GAND (ca. 1217-1293), *Quodlibeta Theologica* (Paris, 1518 ; Venise, 1608 et 1613) [SLA+SAOC.088]

HERMANN DE CARINTHIE (ca.1100-ca.1160), *De Essentiis*, [Oeuvre composée à Béziers en 1143], A critical ed. with transl. and commentary by Charles Burnett, Leiden, E.J. Brill, 1982. [SAOC.76]

HIPPOLYTE (170-235), *Contra Haeresin Noeti*, in *Patrologia Latina*, vol. X [SAOC.031]

HOBBS, Thomas (Westport1588-Hardwick1679), *Short Tract of first principes* (ca. 1630) *Court traité des premiers principes, La naissance de Thomas Hobbes à la pensée moderne*, par J. Bernhardt, « Épiméthée », PUF, 1988 [SLA+SAOC.168]

HOBBS, Thomas, *Critique du De mundo de Thomas White* (vers 1642) Manuscrit édité par Jean Jacquot et H. W. Jones, Vrin-CNRS, 1978. [SLA+SAOC.169]

HOBBS, Thomas, *Elementorum philosophiae sectio prima De corpore*, Londres, 1655. in reprint Vrin, Paris, 1999 [SLAOC.170]

HOBBS, Thomas, *Questions concerning liberty and necessity (Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard ; controverse avec Bramhall)* ; trad. Luc Foisneau et Florence Perronin, Vrin, Paris, 1999 [SLAOC.171]

- HONORE d'AUTUN (*Honorius Augustodunensis*, 1080-1157), *Elucidarium Sive Dialogus De Summa Totius Christianae Theologiae*, in *Patrologia latina*, vol. 172, [SLAO+SAOC.070]
- HONORE d'AUTUN, *Commentarius In Timaeum Platonis*, in *Patrologia latina*, vol. 172, [SLA+SAOC.071]
- HUGO de SAINT-CHAR (1190-1266), *Expositio super Apocalypsim authenticitate dubia* (cap. XV), [SLA+SAOC.084]
- HUGUES DE SAINT-VICTOR (1096-1141), *Quaestiones et decisiones in Epistolas D. Pauli*, in *Patrologia Latina*, vol. 175, éd. J-P Migne, 1854 [SLAOT.074]
- ISAAC de L'ETOILE (1100-1178), *Sermones*, in *Patrologia latina*, vol. 194, [trad. Vincent Carraud, *Causa sive ratio*, p. 59, et note 1] [SAOC.075]
- JACQUES de LIEGE, (1260-1330), *Speculum musicae* [SAOC.098]
- JEAN DE SALISBURY (1115-1180), *Entheticus De Dogmate Philosophorum*, in *Les Belles Lettres*, trad. Michel Lemoine/Clotilde Picard-Parra, Paris, 2004 [SLA+SAOC.078]
- JEAN DE SALISBURY, *Polycratus Sive De Nugis Curialium Et Vestigiis Philosophorum*, in *Patrologia Latina* vol. 199, [SLA+SAOC.079]
- JEROME, saint (Stridon 347 - Bethléem 420), [Bible, 1er livre imprimé par Johannes Gutenberg, en 1456] *Livre de Job*, V, 6, in *Vulgate*, transcription de Saint Jérôme, Phillipus, Theodotus et Comm. Job par Pineda Coln. 1640 ; *Job traduit en françois*, Paris, Desprez, 1688, in *Patrologia latina*, vol. 30 [SLAO+SAOT.027]
- JEROME, saint (347-420), *Epistola Lettre XIX*, -attribution incertaine- [SLAO+SAOC.041]
- KECKERMANN, Bartholomaeus (1572-1609), *Systema systematum*, 1ère éd. posthume, Hanovre, 1613 [SLAOT.159]
- KEPLER, Johannes (Weil1571-Ratisbonne1630), *Harmonices Mundi libri V*, Lincii Austriae (Lemberg), 1619, in *TEL*, Gallimard, n° 228, Paris, 1993 [SLAOC.157]
- KEPLER, Johannes, *Strena seu de nive sexangula*, Francfort, 1611, in *TheLatinLibrary.com* [SLAOC.158]
- LA CERDA, Melchior de (1550-1615), *Usus et exercitatio demonstrationis*, Rodrigo de Cabrera, Hispalis (Sevilla), 1598 [SAOC.151]
- LACTANCE (Cirta v.260 - Trèves v.325), *Divinarum Institutionum liber primus* [de falsa religione], in *Patrologia latina*, vol. 6, Paris, 1844 [SLAOT.038]
- LACTANCE (ca. 260-ca. 325), *De ira Dei*, in *Patrologia latina*, vol. 7, Paris, 1844 [SLAO+SAOC.039]

- LANGER, Johann (de Streufdorf), Élève de Daniel Stahl, *Decas regularum philosophicarum circa doctrinam causarum* pres. Stahl, Daniel resp. Langer, Johann (de Streufdorf), Beithmann, Jena, 1616 [SAOC.166]
- LEUCIPPE (460-370), *De l'Esprit* [SLAT+SAOC.001]
- LIBAU (LIBAVIUS), Andreas (1560-1616), *Dialogus logicus secundus, continens declarationem Dialecticae P. Rami facilem et explicatam adhibitis una praeceptis et regula D. Philippi Melanchthonis*, Francfort, 1595. [SLAOC.155]
- LIPPE, Johannes (LIPPIUS) (1585-1612), *Philosophiae verae ac sincerae Synopticae I. Preparatio per Musicam Diam : II. Perfectio I. interior : Realis per metaphysicam et Rationalis per logicam; 2. exterior : - Realis per Ethicam et – Rationalis per Rhetoricam*, 1ère éd. posthume, Erfurt, 1614 [SAOC.164]
- LIPSE, Juste (JUSTUS LIPSIUS) (1547-1606), *Physiologiae Stoicorum liber*, Anvers, 1610, [SLAOC.148]
- MAIMONIDES, Moïse (1138-1204), *More Nevochim (ou Dux perplexorum)*, éd. J. Bustorf, Bâle, 1629 [SLAOC.082]
- MALEBRANCHE, Nicolas (1638-1715), *De la Recherche de la vérité*, (6<sup>ème</sup> édition, 1712) in Bibliothèque de La Pléiade, Gallimard, tome I, 1979 [SLAOC.189]
- MALEBRANCHE, Nicolas (1638-1715), *Traité de la morale*, 1684, in Bibliothèque de La Pléiade, Gallimard, tome 2, 1979 [SLAOT.190]
- MAURITIUS, Benedict (1602- 1664), *Principium principiorum Aliquid et Oratio de Nihilo* Leipzig, 1628 [SLA+SAOC.178]
- MELANCHTHON, Philipp (Bretten 1497-Wittenberg 1560), *Erotemata dialectices* (Leipzig, 1547, Wittenberg, 1565) in *Corpus Reformatorum*, t. XIII, 1846. [SLAOT.132]
- MICRAELIUS, Johann (Köslin en Poméranie 1597 – 1658), *Archelogia seu doctrina de scientiarum principiis* Stettin, 1658 [SLAOT.177]
- MOLINA, Luis (ou Ludovic), (1536-1600), *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, Lisboa, 1595 (avec les Appendices) [SLAOT+SAOT.144]
- MORE, Henry (Morus), (1614-1687), *On the Immortality of the Soul*, 1659 [Leibniz a eu en main une traduction par P. Briot sous le titre “*Sur l’immortalité de l’âme*”] [SLAOC.181]
- MURMELLIUS, Johannes (1480-1515), *Severini Boethii de Philosophiae consolatione libri quinque*, Daventrie, in aedibus Alberti Pafraet. 1514. *Praelectio aux Consolations de la philosophie de Boèce* [SAOC.042]

- NEANDER, Michael (1525-1595), *Ethice vetus et sapiens veterum latinorum sapientium sive Praecepta veterum sapientum...*, Leipzig, 1590. [voir Pline] [SLA+SAOC.139]
- NOVARINI, Luigi (1594-1650)? *Omnium scientiarum anima, hoc est Axiomata physiotheologica ex probae notae autoribus editis aut ineditis prompta et suo ordine distributa*, Lyon, 1644-1645. [SLAOC.173]
- ORIGENE (185-254), *Contre Celse*, in *Patrologia Graeca*, vol. 8 [SLAOT.032]
- ORIGENE - *Sur l'Évangile de Jean*, in coll. Sources Chrétiennes, n° 120, éd. du Cerf, Paris, , 1966 [SLAO+SAOC.033]
- PATRIZI, Francesco (1529-1597), *Nova de universis philosophia*, Ferrariae, 1591. [SLAOT.142]
- PAULIN de NOLE, saint (354-431), *Epistola XVI ad Iovum*, in *Patrologia latina*, vol. 61 [SAO+SAOC.047]
- PERIONIUS, Joachim (Bénédictin de l'abbaye de Cormery, 1499-1559), *De dialectica libri tres*, Bâle, 1545 [SLAO+SAOC.134]
- PETAU, Denis (1583-1652), *Dionysii Petavii, Theologica dogmata*, 1644. [SLAO+SAOT.163]
- PETRARQUE, François (Arezzo 1304-Padoue 1374), *Epistolae Seniles*. [SLA+SAOC.105]
- PETRARQUE, François, *De otio religioso*, éditeurs Jean-Luc Marion, Christophe Carraud, Editions Jérôme Million, 2000 [SLA+SAOC.106]
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni (1463-1494), [SLAO+SAOC.125]- *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, texte latin et trad. italienne Eugenio Garin, Vallecchi, Firenze 1946-1952.
- PIERRE d'AILLY (Compiègne 1351 - Avignon 1420), *Traité sur la consolation de Boèce*, in *Bochumer Studien zur Philosophie*, trad. Marguerite Chapuis, tome 20, Grüner, 1993 [SLA+SAOC.109]
- PLATON (Athènes 428- 348), *Timée*, Trad. Albert Rivaud , collection « Budé », Paris, Les Belles Lettres, 1970 [SLAOT.002]
- PLATON, (Athènes 428- 348), *Philèbe*, Trad. Auguste Diès, collection « Budé », Paris, Les Belles Lettres, 1949 [SLAO+SAOC.003]
- PLINE L'ANCIEN (ca. 23-79), *Naturalis Historiae*, in Budé, Les Belles Lettres, trad. Jacques André, Paris, 1970 [SLAO+SAOC.023]
- PLOTIN (Licopolis 204-Campanie 270), *Enneades III* (cum Marsilii Ficini interpretatione castigata), [Liber I. De fato], in Budé, Les Belles Lettres, trad. Bréhier, Paris, 1956 [SLAOT.036]

- PLUTARQUE (Chéronée 46-125), *Sur Isis et Osiride*, in *Oeuvres morales*, t. 5, coll. Budé, Les Belles Lettres, trad. Froidefond, Paris, 1970 [SLAO+SAOC.024]
- PLUTARQUE, *Sur l'E de Delphes*, *Oeuvres morales*, t. 6, coll. Budé, Les Belles Lettres, trad. Flacelière, Paris, 1974 [SLAO+SAOC.025]
- PLUTARQUE, *De fato*, Chap 11 (fin), in *Stoicorum veterum fragmenta*, t. II, [SLAOC.026]
- POIRET, Pierre (1646-1719), *Cogitationes rationales de Deo, anima et malo libb. 4, editio altera ubi Spinosae Atheismus refutatur*, Amsterdam, 1685 [SLAOC.191]
- POMPONAZZI, Pietro (Mantoue 1462-Bologne 1525), *De Fato, Lib. I.* ; publication posthume : Bâle, 1557. [SLAOT.126]
- PROCLUS (Diadoque) (Constantinople 412 - Athènes 485), *In Timaeum commentaria*, in *Commentaire [de Proclus] sur le Timée*, trad. Festugière, éd. Vrin, Paris, 1967 [SLAO+SAOC.051]
- PROSPER TIRO AQUITANUS, saint (390 ca. - 463 ca.), *Liber sententiarum* in *Corpus Christianorum*, Turnholt, Brepols, 1972 [SLA+SAOC.049]
- DU QUESNOY d'EVREUX, Jehan (QUENAEUS EBROICENSIS), *De Fati expugnatione libellus in quo tam veterum quam recentiorum fati assertorum opiniones necessariis pariter ac luculentis rationibus evertuntur...* Paris : ex officina T. Brumennii, 1575. [SAOC.147]
- RABELAIS, François (né entre 1483 et 1494, et mort à Paris le 9 avril 1553), *Almanach pour l'an 1535*, in *Bibliothèque de La Pleïade, Oeuvres complètes*, éd. Jacques Boulenger, 1934. [SLA+SAOC.130]
- REISCH, Gregor (1467-1525), SLAO+SAOC.127, *Margarita philosophica*, Freiburg 1503; *Cum additionibus novis*, Basel 1517.
- RHENIUS, Johannes (1574-1639) Recteur de la Thomasschule de Leipzig de 1608 à 1617, *Compendium logicae peripateticae ex Phil. Melanchthone et Aristotele concinnatum [Logica peripatetica]*, Eisleben, 1621, in Réédition sous le titre *Epitome logicae Rhenianae*, Eisleben, 1622 [SLAO+SAOC.160]
- RITSCHEL, Georg (Bohemus, 1616-1683), *Contemplationes metaphysicae, ex natura rerum et rectae rationis lumine deductae ; quibus universales rerum habitudines et respectus atque dependentiae monstrantur, et notionum communium, ex illorum conjunctione surgentium exhibetur specimen*, Oxford, 1648. [SLAO+SAOC.181]
- SAGITTARIUS, Thomas (1577-1621), ° *Axiomatum logicorum centuriae Sex*, Jena, 1621. [SLAOT.161]
- SALUTATI, Coluccio (1331-1406), *De Fato et fortuna*, Firenze : L. S. Olschki, 1985. [SAOC.107]

- SCALIGER, Jules-César (1484-1558), *Sententiae, praecepta, definitiones, axiomata*, Hanovre, 1634, in Bibliothèque de La Pléiade, *Oeuvres complètes*, Paris, éd. Jacques Boulenger, 1934 [SLAO+SAOT.129]
- SCHARF, Johannes (1595-1660)? *Theoria transcendentalis Primae Philosophiae, quam vocant Metaphysicam*, Disputationibus Methodicis comprehensa, in qua I. Termini, eorumque distinctiones, II. Principia metaphysica, III. Canones seu axiomata generalia perspicue proponuntur, IV. Usus et abusus ... (?) sub finem additur Coronis de Accurato Philosophandi genere: nunc et de novo in multis aucta, atque emendata, et secunda vice edita. Wittenberg, 1630. [SLA+SAOC.174]
- SCHERZER, Johann Adam (Eger 1628-Leipzig 1683), *Vademecum sive manuale philosophicum*, 1658, [1ère éd., Kirchnerus, Lipsiae, 1654] [SLAOC.183]
- SCHUBARTUS, Andreas-Christophorus (Halle, 1629-1689)? *Collegium axiomaticum sive synopsis regularum philosophicarum, quae antehac in celeberrima Academia Jenensi consensus amplissimi et spectatissimi Collegii Philosophici studiosae juventuti praelegit M. Andr. Christophorus Schubartus* (Hallis) Jena, 1662 [SAOC.184]
- SENEQUE, (Cordoue 4 – Rome 65) - *De Beneficiis*, in Budé, Les Belles Lettres, trad. Préchac, Paris, 1926 [SLAO+SAOT.019]
- SENEQUE, (Cordoue 4 – Rome 65) - *De providentia*, in *Oeuvres complètes*, Éd. Lemaire, Paris, 1826 [SLAO+SAOC.020]
- SENEQUE, (Cordoue 4 – Rome 65) - *Litt. Ad Lucilium (Litt. LXV)*, in Budé, Les Belles Lettres, trad. Préchac, Paris, 1942 [SLAOC.021]
- SENEQUE, (Cordoue 4 – Rome 65) - *Litt. Ad Lucilium (Litt. LXVI)* in Budé, Les Belles Lettres, trad. Préchac, -id- [SLAO+SAOT.022]
- SIGER de BRABANT (1240-1284), *Opiniones ducentae undeviginti Sigeri de Brabantia, Boetii de Dacia aliorumque, a Stephano episcopo Parisiensi de consilio doctorum Sacrae cripturae condemnatae*. 1277. Martii. Parisiis. [SAOT.095].
- SILVESTRI, Domenico (1335-1411), *De insulis* (préface). [SAOC.108]
- SIMPLICIUS (Cilicie 490- v. 560), *Commentarius in Enchiridion Epicteti* In Johann Elichmann, *Tabula Cebetis* (préface de Claude Saumaise), Leyde, 1640 [SLAO+SAOC.055]
- SIRENIUS, Julius Carrarius (né à Brescia, mort à Bologne en 1593), *De Fato, libri novem. In eosdem libros Periochae, cum rerum, & verborum insignium indice locupletissimo*, Venice, ex Officina Iordani Ziletti, 1563 [SAOC.146]
- SPINOZA, Baruch (1632-1677), *Ethique (in opera posthuma, 1677)*, in *Oeuvres*, trad. B. Pautrat, Seuil, 1988, [SLAOC.185]

- SPINOZA, Baruch - *Epistolae (Lettres)*, in *Oeuvres*, trad. Ch. Appuhn, Garnier-Flammarion, Tyome IV, 1966 [SLAOT+SAOC.186]
- SPINOZA, Baruch, *Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I, et II, more geometrico demonstratae. Accesserunt ... Cogitata metaphysica, in quibus difficiliores, quae tam in parte metaphysices generali, quam speciali occurrunt, quaestiones breviter explicantur*, Amsterdam, apud Johannem Riewerts, 1663, p. 18 [Leibn. Marg. 31] [SLAOT.187]
- STAHL, Daniel (1585-1654), *Regulae philosophicae et orationes aliquot collectae*, Jenae, 1657 [SLAOC.165]
- STURM, Johann (1507-1589), *Partitionum Dialecticarum libri IV*, Argentorati (Strasbourg), Josiam Rihelius, 1560. [SLAOT.135]
- SUAREZ, Francisco (1548-1617), *Disputationes Metaphysicae (De causa efficiente)*, 1597 (in <http://homepage.ruhr-uni-bocum.de/michael.renemann/suarez/index.html>) [SLAOT.150]
- TAULER, Jean (Johannes Thauler, dit « Taulerus »), (vers 1300-1361), *D. Joh. Tauleri Nachfolgung des armen lebens Christi, in zwey Theile abgetheilet : deren der erste sagt viele Unterschiede der wahren Armuth, der andere lehret, wie man soll kommen zu einem vollkommenen armen Leben*, édition supervisée par Philipp Jacob Spener, Franckfurt am Mayn und Leipzig, 1703, in *Johann Tauler,s Nachfolgung des armen Lebens Christi*, éd. N. Cassede, 1826 [SLAO+SAOT.104]
- TERTULLIEN (155-222), *De fuga in persecutione, A Fabius*, tad. E.A. de Genoude, éd. L. Vivès, 2ème éd., Paris, 1852 [SLA+SAOC.030]
- THOMAS d'AQUIN, saint (1224-1274), *Summa Theologica*, in *Opera omnia*, éd. du Cerf, Paris, 1976-1996 [SLAOT.089]
- THOMAS d'AQUIN, saint (1224-1274), *In Dionysii De Divinis Nominibus*, in *Opera omnia*, éd. du Cerf, Paris, 1976-1996 [SLA+SAOC.090]
- THOMAS d'AQUIN, saint(1224-1274), *Summa contra gentiles*, in *Opera omnia*, éd. du Cerf, Paris, 1976-1996 [SLAOT.091]
- THOMAS d'AQUIN, saint (1224-1274), *Super Iob*, in *Opera omnia*, éd. du Cerf, Paris, 1976-1996 [SLA+SAOC.092]
- THOMAS d'AQUIN, saint (1224-1274), *De Veritate (Question sur la Vérité)* in *Opera omnia*, éd. du Cerf, Paris, 1976-1996 [SLAOC.093]
- THOMAS A KEMPIS (1380-1471), *De imitatione Christi*, composé en 1418, in *Oeuvres de Pierre Corneille*, t. 11, Renouard, 1817 [SLAO+SAOC.110]

- THOMASIIUS, Jacob (Leipzig1622-Leipzig1684), *Dilucidationes Stahlinae*, hoc est, in partem priorem Regularum Philosophicarum Danielis Stahlii p.m. praelectiones, studiosae juventuti olim privatim dictatae, nunc publici juris factae, Leipzig, 1676, reprint Hildesheim, G. Olms, 1997 [SLAOC.182]
- TRIVET (ou TREVET), Nicholas (1257-1334), *Saeculi noni auctoris in Boetii Consolationem philosophiae commentarius*, in Commentaire sur Guillaume de Conches, édition Silk [SAOC.096]
- URSINUS, Johann Heinrich (1608-1667), *Encyclopædia Scholastica, Sive Artium quas vocant Liberalium Prima Rudimenta, quarum Catalogum versa pagina ostendet*, pro Gymnasio Ratisponensi, 1665 [SAOC.180]
- WHEATLEY, Guillelmus (Pseudo Thomas d'Aquin), *Expositio in Boethii De scholarium disciplina cum commento* (circa 1309), éd. Lovanii, 1485, in Corpus thomisticum, <http://www.corpusthomisticum.org/xbd.html> [SAOC.101]
- WHITE (ALBIUS ou encore ANGLUS), Thomas (1593-1676), *De mundo dialogi tres*, Paris, Denis Moreau, 1642. [SLAO+SAOC.172]
- WILLE, Johann (vers 1580 ? -1640), *Praecepta metaphysicae*, Brême, 1632. [SAOC.162]
- ZAPFF, Gottfried (1635-Leipzig 1664), *Regulae philosophicae et Logicis, metaphysicis ac physicis diligenter congestae et compendiose explicatae*, Jenae, sumtibus Joh. Ludov. Reuenhans Typis Caspari Freyschmids, 1658 [SAOC.188]
- ZWINGLI, Ulrich (1484-1531), *In Evangelium Lucae*, Werke, Tome VI. [SLA+SAOC.128].

### 3. LITTERATURE SECONDAIRE SUR LEIBNIZ

- AXELOS, Christos, *"Die ontologischen Grundlagen der Freiheitstheorie von Leibniz"*, Berlin, New-York : W. de Gruyten. 1973
- BALESTRA, Antonella, *Kontingente Wahrheiten. Ein Beitrag zur Leibnizschen Metaphysik der Substanz*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2003.
- BARUZI, Jean, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris, Alcan, 1907.
- BELAVAL, Yvon, *Leibniz, critique de Descartes*, Paris, T.E.L, Gallimard, 1960.
- BELAVAL, Yvon, *Etudes leibniziennes, De Leibniz à Hegel*, T.E.L Gallimard, 1993.
- BELLA, Stefano di, « Il Requisiteum leibniziano come pars et ratio : tra inerENZA e causalita, in *Lexicon philosophicum*, N.5, 1991, Edizioni dell'Ateneo, pp. 129-152).
- BELLA, Stefano di, Causa sive Ratio. Univocity of reason and plurality of causes in Leibniz, in *Leibniz : What kind of rationalist ?* Springer, 2008, pp. 495-509.
- BELLOT, Gordon, "The principle of sufficient reason", in *Journal of philosophy* 98, n°2, pp.55-74.
- BORWELL, Ismay and Lennon, Kathleen, "The principle of sufficient reason", in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 83, pp.19-34.
- BOUQUIAUX, Laurence, *L'harmonie et le chaos, le rationalisme leibnizien et la « nouvelle science »*, Peeters, Louvain, 1994.

- BOUTROUX, Emile, *Notice sur la vie et la philosophie de Leibnitz*, en introduction de la *Monadologie*, Delagrave, 1880.
- BOUVERESSE, Jacques, *Leibniz et le problème de la "science moyenne"*, in *Revue Internationale de Philosophie*, P.U.F, Paris, 1979.
- BRETON, Stanislas, "*Origine et principe de raison*", in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 58, pp.41-57.
- BREYMANN, V.M., "*Le déterminisme leibnizien*", in *Archive Internationale d'Histoire des Sciences*, n° 26, pp.254-263.
- BROUILLARD, Benoît, *Dieu et le problème du mal dans la théodicée de Leibniz*, TER, Bordeaux, 1989.
- BUZON, Frédéric de : « L'harmonie : métaphysique et phénoménalité » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, N°100 (1995), pp. 95-120.
- CARRAUD, Vincent, *Causa sive ratio : la raison de la cause de Suarez à Leibniz*, PUF, Paris, 2002.
- CARRIERE, Bernard, *Raison suffisante et raison déterminante de Leibniz à Kant*, Toulouse, 1976.
- CHRISTOFF, Daniel, « *Raison suffisante et idonéisme ; fermeture et ouverture* », in *Dialectica* n° 31, pp. 165-176.
- COUTURAT, Louis, *La logique de Leibniz*, d'après des documents inédits, Paris, 1901.
- CRISTIN, Renato, *Heidegger and Leibniz, Reason and path*, Dordrecht: Kluwer, 1998.
- CRISTIN, Renato, "*Il principio di ragione. Heidegger e Leibniz.*", v. "il sentiero e la ragione", Bompiani, Milano, 1990
- CRISTIN, Renato, "*Rechnendes Denken und besinnendes Denken : Heidegger und die Herausforderung, der Leibnizensmonadologie am Beispiel des Satzes vom Grund*", in *Studia leibnitiana* 24, n°1, pp.92-100.
- DANIELI, Gaetano, *Saggio di ricerche critico-filosofiche sul principio Leibnitziano della ragione sufficiente. Addottato come fondamento delle sue opere metafisiche da Cristian Wolfio*, Edité par Turra, Venise s.d. [1783]
- DELEUZE, Gilles, *Le Pli : Leibniz et le baroque*, aux Editions de Minuit, 1988. *Spinoza et le problème de l'expression* (conclusion : *théorie de l'expression chez Leibniz et Spinoza*, pp.299-311), aux Editions de Minuit, 1968.
- DINGFU, Ni, "*The development of the law of sufficient reason and formal logic*", in *Chinese Studies Philosophy*, n° 13, pp.66-78.
- DUCHESNEAU, François, "*L'épistémologie de Maupertuis entre Leibniz et Newton : Physique et physiologie*", in *Revue de synthèse*, n° 105, pp.7-36.
- DUCHESNEAU, François, "*Leibniz on the principle of continuity*", in *Revue internationale de philosophie* 48, n°188, pp.141-160.
- DUCHESNEAU, François, *Leibniz et la méthode de la science*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994,
- DUCHESNEAU, François, *Le principe de finalité et la science leibnizienne*, in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 94, n° 3, 1996, pp. 387-414, p. 391.
- EMERY, Abbé Paul, *Exposition de la doctrine de Leibnitz sur la religion (ouvrage latin inédit et traduit en français)*, Paris, 1819
- ESTERMANN, Josef, *Individualität und Kontingenz : Studie zur Individualitätsproblematik ei G.W.Leibniz*, Frankfurt am Main, Lang, 1990.
- ECHAVARIA, Agustin, *Metafisica de la permision del mal*, [thèse sous la direction du Prof. Dr. Ángel Luis Gonzalez, Pampelune, 2010] éd. EUNSA, coll. *Filosofica*, 2011.

- FERNADEZ-GARCIA, Maria Socorro, *La omnipotencia del Absoluto en Leibniz*, EUNSA, 2000, pp. 123-142.
- FICHANT, Michel, "De la puissance à l'action", in *Revue de métaphysique et de Morale*, 98, n° 1, pp. 49-81.
- FICHANT, Michel, de « *La constitution du concept de Monade* » (Leibniz, in *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 18, 2004. pp. 29-56).
- FICHANT, Michel, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, PUF, 1998 [en particulier le chapitre intitulé : « *De l'individuation à l'individualité universelle* »].
- FLEMING, Noel, "Why is there something rather than nothing ? ", in *Analysis* 48, n°1, pp. 32-35.
- FRANKEL, Lois, "Leibniz'principle of identity of indiscernibles", in *Studia leibnitiana* 13, pp.192-211. (v. 1986).
- FREMONT, Christiane, *Qu'est-ce que la raison suffisante ? et Le principe de raison suffisante : contingence ou déterminisme*, in *La découverte du principe de raison*, PUF, « Débats philosophiques », 2001, pp. 13-41 et 161-201.
- FRIEDMANN Georges, *Leibniz et Spinoza*, NRF, 1946 ; rep. Gallimard, Paris, 1975.
- GABAUDE, Jean Marc, *Liberté et Raison. La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et chez Leibniz*, Toulouse, Association des publications de la faculté des lettres et des sciences humaines.
- GIL, Marta Lobe, "Leibniz, el filosofo de los principios", in *Cuardenos de filosofia*, n° 8, pp.67-80.
- GOLDENBAUM, Ursula, « All you need is love, love. Leibniz' Vermittlung von Hobbes' Naturrecht und christlicher Nächstenliebe als Grundlage seiner Definition der Gerechtigkeit » in *Neuzeitliches Denken. Festschrift für Hans Poser zum 65. Geburtstag*, 2002, pp. 209-231.
- GOLDENBAUM, Ursula, *Indivisibilia vera –How Leibniz came to love Mathematics*, in *Infinitesimal differences*, De Gruyter, 2008
- GONTHIER, Thierry, *La déficience de l'efficience*, in *La découverte du principe de raison*, coord. par Luc Foisneau, PUF, coll. « Débats », Paris, 2001.
- GRUA, Gaston, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Paris, PUF, 1953.
- GRUA, Gaston, *La justice humaine selon Leibniz*, Préface de Jankélévitch, Paris, PUF, 1956.
- GUILLERMIT, Louis, « Puissance de Dieu et base de la monade selon Leibniz », in *Archives de Philosophie* 51, 1988, p.410.
- GURR, John Edwin, "The principle of sufficient reason in some scholastic systems, 1750-1900", Milwaukee, Marquette University Press, 1959.
- HANNEQIN, Albert, *La preuve ontologique cartésienne défendue contre la critique de Leibniz* in *Etudes d'histoire des sciences et d'histoire de la Philosophie*, I, pp.236-237.
- HARMUT, Rudolph : "Je suis du sentiment de S. Augustin [...] : Leibniz (1646-1716) ; Nähe und Distanz zu Augustinus", in *Augustinus*, Bd. 2, *Von Descartes bis in die Gegenwart*, Hamburg, Meiner, 2009
- HEIDEGGER, Martin, *Der Satz vom Grund*, « Le principe de raison », Pfullingen, 1957 traduction A. Préau, TEL Gallimard, Paris, 1962.
- HEIDEGGER, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1978.
- HEINEKAMP, Albert, *Etat actuel de la recherche leibnizienne*, in *Les études philosophiques*, avril-juin 1989, pp. 139-160.
- HEINEKAMP, Albert, Introduction à *Leibniz' Logik und Metaphysik*, Darmstadt, 1959, pp. 13-14).

- HOTTOIS, Gilbert, "Technoscience et principe de raison", in *Leibniz: le meilleur des mondes* in *Studia leibniana*, Sonderheft 21, pp.37-46.
- HÜBENER, Wolfgang, *Leibniz und die praedeterminatio physica*, in *Akten des VI Internationalen Leibniz-Congress*. Hannover, 18.-23. Juli 1994.
- IMLAY, Robert A., "Leibniz'cosmological argument and the alleged reflexivity of sufficient reason", in *Studia leibniana* 31, n°1, pp. 73-81.
- INGRAM, David, "Hegel on Leibniz and individuation", in *Kant Studien*, n° 76, pp.420-435.
- KAEHLER, Klaus Erich, *Leibniz's Position der Rationalität" ; die Logik im metaphysischer Wissen der natürlichen Vernunft*. München, Alber, 1989, réédité en 1991.
- KANE, R.H., "Nature, Plenitude and Sufficient Reason", in *American Philosophical Quarterly* n° 13, pp.23-31. (v. 1986).
- KANE, R., "Principle of reason", in *Erkenntnis*, n° 24, pp.115-136.
- KHAHL-FURTHMANN, Gertrud, "Der Satz vom zureichenden Grunde : von Leibniz bis Kant", in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n° 30, pp.107-122. (v. aussi 1987).
- KNAPP, Hans Georg, "Determining reason and prognosis in G.W.Leibniz", in *Ratio*, n° 17 pp.18-34.
- KNUUTTILA, Simo, *Recent approaches to scholasticism and sufficient reason*, in *Acta Philosophica Fennica*, n° 61, pp. 145-153.
- LAGREE, Jacqueline, *Le néostoïcisme: une philosophie par gros temps*, Vrin, 2010.
- LALANNE, Arnaud, *Leibniz et le principe de raison suffisante. L'unité d'un système*, Mémoire de Maîtrise de l'université de Bordeaux III, soutenu en 2002 sous la direction de Claudie Lavaud.
- LALANNE, Arnaud, « La place du principe de raison dans la distinction entre vérités nécessaires et vérités contingentes », in *Leibniz und die Entstehung der Modernität : Leibniz-Tagung*, in *Granada*, 1-3 November 2007, dir. Juan Antonio Nicolás, SH *Studia Leibniana*, Stuttgart : Steiner, 2010, p. 135-146.
- LALANNE, Arnaud, Recension du livre de Daniel Schulthess: *Leibniz et l'invention des phénomènes* dans le fascicule du deuxième semestre 2008 des *Studia Leibniana*, Stuttgart : Steiner, 2010, p. 249-251 (Band 40 Heft 2/2008).
- LALANNE, Arnaud, « Leibniz, lecteur de la Dispute entre Hobbes et Bramhall sur la liberté et la nécessité », publiée dans la deuxième partie les Actes du «IX. Internationaler Leibniz-Kongress » à Hanovre, 2011 (pp. 572-581).
- LALANNE, Arnaud, publication de la traduction de « La recension des *Essais de Théodicée* dans les *Acta Eruditorum* par Wolff : une reconstruction systématique ? », dans le numéro 135-136, année XXXIV, fascicule III-IV, Luglio-Dicembre 2011, pp. 397-446 de la revue italienne, « *Filosofia Oggi* », Genova, «L'Arcipelago », 2011.
- LALANNE, Arnaud, Présentation, transcription et traduction des *Annotations* de Leibniz sur la *Dissertation à propos de La Prédestination et de la Grâce* de Gilbert Burnet (214 pages, texte accessible depuis 2012 sur le site de la Revue « *Thèmes* » <http://www.philosophiedudroit.org>).
- LAVAUD, Claudie, *Heidegger et le Principe de Raison*, paru dans *L'Allemagne et la crise de la raison*, sous la direction de Nicole Pelletier, Jean Mondot et Jean-Marie Valentin, aux Presses Universitaires de Bordeaux, *collection Crises du XXème siècle*, Juin 2001, pp.157-179.
- MARTIN, Gottfried : *Leibniz, logique et métaphysique*, traduction française, éd. Beauchesne, Paris, n° 4, 1966.

- LE GUAY de PREMONTVAL, André, *Deux pièces en forme d'essais, concernant, l'une le principe de raison suffisante, et l'autre la loi de continuité*, in *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles lettres 1754* (Berlin: Haude et Spener, 1756)
- LOPTSON, Peter, "The principle of sufficient reason and the possible worlds", in *Studia leibnitiana*, n° 77, pp.191-203.
- LORENZ, Stefan, *De mundo optimo, Studien zu Leibniz' Theodizee und ihrer rezeption in Deutschland (1710-1791)*, in *Studia Leibnitiana*, Sonderheft n° 31, Franz Steiner Verlag, 1991, pp.103-105.
- LYSSY, Ansgar, « Conditions, causes and requisites ; on the conceptual foundations rationes of the principle of sufficient reason », in "Leibniz und die Entstehung der Modernität", dir. Juan Antonio Nicolás, in *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 37, Franz Steiner, 2010 p. 111-120.
- MATSUDA, Tsuyoshi, *Der Satz vom Grund und die Reflexion. Identität und Differenz bei Leibniz*, éd.Peter Lang, Francfurt am Main, Berne, New-York, Paris, 1990.
- MERCER, Christia, "The original conception of the principle of sufficient reason", in *G.W.Leibniz : analogia y expression* (Philosophica complutensa 2), Madrid, Editorial Complutense, pp.221-230.
- MIJERING, Theo; "On contingency in Leibniz'philosophy", in *Studia leibnitiana* n° 10, pp.22-59.
- MONDADORI, Fabrizio, "Understanding superessentialism", in *Studia leibnitiana* n° 17, pp.162-190.
- MOREAU, Joseph, *L'univers Leibnizien*, Paris-Lyon, Vitte, 1956, p.12.
- MURRAY, Michael J., *Leibniz on divine foreknowledge of future contingents and human freedom* in *Philosophy and Phenomenological Research*, n° 55 (1), 1995, pp. 83-84.
- NAERT, Emilienne, *Leibniz et la querelle du pur amour*, Paris, 1959.
- NICOLAS-MARIN, Juan Antonio, "Formulacion del principio de razon en G.W.Leibniz", in *Saber y conciencia Homenaje a Otto Saame*, in *Peligros, Granada, Ed. Comares*. 1995.
- NICOLAS-MARIN, Juan Antonio, "Razon suficiente y existencia de dios : Introduccion a una problematica leibnitiana", in *Pensamiento* n° 43, pp. 447-462.
- NICOLAS-MARIN, Juan Antonio, « Razon, verdad y libertad en G. W. Leibniz. Analisis historico-critico del principio de razon suficiente », Universidad de Granada, 1993.
- OCKHAM, Guillaume d'..., *Somme de Logique*, trad. Joël Biard, T.E.R., Toulouse, 1988
- ORTEGA y GASSET, Jose, *L'évolution de la théorie déductive : l'idée de principe chez Leibniz*, première édition 1958, trad. française chez Gallimard, Paris, 1970.
- PEI, Ma, "The law of sufficient reason", in *Studia Leibnitiana*, 1982, pp.54-65.
- PERSE, *Satires III*, Vers 66 : *Apprenez, ô misérables, et connaissez les causes des choses.* »
- PIRO, Francesco, l'interprète comme « la version causale » du principe de raison (dans *Spontaneità e ragion sufficiente : determinismo e filosofia dell'azione in Leibniz*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2002, pp.3-78.
- PIRO, Francesco, « *Hobbes, Pallavicino and Leibniz's "first" Principle of Sufficient Reason* », in *Leibniz-Kongress : Nihil sine ratione*, Teil 3, Hannover, 2001, p. 1006-1013.
- PLATZ, Bärbel, *Fatum et Libertas ; Untersuchungen zu Leibniz' Theodizee und verwandten Schriften sowie Ciceros De fato*, Köln, 1973.
- RATEAU Paul, *La question du mal chez Leibniz : Fondements et élaboration de la théodicée*, Honoré Champion, Paris, 2008.
- RAUZY, Jean-Baptiste, *La doctrine leibnizienne de la vérité : aspects logiques et ontologiques*, Vrin, 2001

- RAUZY, Jean-Baptiste, *Quid sit natura prius ? La conception leibnizienne de l'ordre*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1995, n°1, consacré à la *Métaphysique de Leibniz*.
- RENOUVIER, Charles et Louis PRAT, *La nouvelle Monadologie*, Felix Alcan, 1904.
- RESCHER, Nicholas, "Contingence in the philosophy of Leibniz", in *Philosophical review* 61, année 1952, pp.26-39.
- RICHARDSON, D.B., "The leibnizian reason of matter-of-fact", in *Scientia* n° 100, pp.37-45 ; pp.64-73 (2 parties).
- ROBINET, André, "Leibniz und Heidegger : Atomzeitalter oder Informatikzeitalter ?", in *Studia leibnitiana* n° 8, 1976, pp. 241-256.
- ROBINET, André, *Justice et terreur. Leibniz et le principe de raison suffisante*, Vrin, 'Pour demain', Paris, 2001.
- ROBINET, André, *Architectoniques disjonctives, Automates Systémiques et idéalité transcendantale dans l'œuvre de G. W. Leibniz*, Vrin, 1986.
- ROBINET, André, "Le chemin du vieux moulin" ; [2] ; *Le sera : existiturientia (G. W. Leibniz)* - Paris : Vrin, 2004.
- ROBINET, André, *Iter italicum*, (mars 1689-mars 1690), Olschki, Florence, 1988.
- ROBINET, André, *Le travail de Leibniz à Vienne sur le principe de raison (note sur les §§ 31-37 de la Monadologie)*, in *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie. Wien. 2-9 Sept. 1968*. Bd 5. Wien: Herder, 1970, XVI, pp.555-565.
- RODIER, Georges, *Sur une des origines de la philosophie de Leibniz*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, septembre 1902, pp.552-564.
- ROLDAN-PANADERO, Concha, "Das Vollkommenheitsprinzip bei Leibniz als Grund der Kontingenz", in *Studia Leibnitiana* 22, n°2, (1989), pp. 188-195.
- ROSLER, Claire, *Negotium Irenicum. L'union des Églises protestantes selon G. W. Leibniz et D. E. Jablonski*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Textes de philosophie », septembre 2013.
- RUSSELL, Bertrand, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 1900, traduit en français sous le titre : *La Philosophie de Leibniz. Exposé critique*. Trad. J. Ray et R. Ray, Paris, Alcan, 1908.
- RUTHEFORD, Donald, "Leibniz'principle of intelligibility", in *History of Philosophy Quarterly* 9, n°1, 1969, pp. 35-49.
- SAAME, Otto, *El principio de rason*, LAIA, 1988.
- SAINATI, Vittorio, "Leibniz e la verita", in *Teoria* VI, 1986, pp.81-137.
- SAKAI, Kiyoshi, "Zum Wandel der Leibniz - Rezeption im Denken Heideggers", in *Heidegger studies*, n° 9, pp. 97- 124.
- SCHAUPP, Kristin, "Sufficient reason according to Leibniz", in *Dialogue* 43, n°1, pp. 8-12.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, éd. complète (1813-1847), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1991.
- SCHRECKER, Paul, "Leibniz and the Timaeus", in *The review of metaphysics*, vol. 4, 1950, pp.495-505.
- SERRES, Michel, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*.
- SCHMUTZ, Jacob, *Le contemplateur et les idées*. Études réunies par, Vrin, 2002, pp. 249-269.
- SCHUHMANN, Karl, *Leibniz' Briefe an Hobbes* », in *Studia Leibnitiana*, Band 37, 2, 2005, Franz Steiner, p. 151).
- SCHUHMANN, Karl, *Hobbes, Pallavicino and Leibniz's "first" Principle of Sufficient Reason* », in *Leibniz-Kongress : Nihil sine ratione- Teil 3*, Hannover, 2001, p. 1006-1013.
- SCHULTHESS, Daniel, *Leibniz et l'invention des phénomènes*, Paris, PUF, 2009, 296 p.

- SALAS ORTUETA, Jaime de, *Razón y legitimidad en Leibniz : una interpretación desde Ortega*, Madrid, Tecnos, 1994.
- SLEIGH, Robert C. Jr., "Truth and sufficient reason in the philosophy of Leibniz", in *Leibniz critical and interpretive Essays*, edited by Michael Hooker, 1982, pp.209-242.
- SPERNA WEILAND, Jan, *Teodicea oggi ?* in *Archivio di Filosofia*, 1956.
- STERNFERLD, Robert, "Reason and necessity in classical rationalism", in *Review of metaphysics* 12, 1958, pp. 48-56.
- STIER, Johann, *Praecepta doctrinae Logicae, Ethicae, Physicae, Sphaericaeque brevibus Tabellis compacta*, Londres, 1652.
- URBAN, Wilbur Marshall : *A history of the principle of sufficient reason : its metaphysical and logical formulations*, Princeton, 1898.
- VARANI, Giovanna, *Ramistische Spuren in Leibniz' Gestaltung der Begriffe "dialectica", "topica" und "ars inveniendi"*, in *Studia Leibnitiana*, vol. 27, 1995, 2, p.135-156.
- VARANI, Giovanna, *Leibniz e la « topica » aristotelica*, collection « Ricerche di filosofia e di storia della filosofia », N.20, IPL, Milano, 1995.
- VARANI, Giovanna, *Leibniz' Rezeption der Aristotelischen Dialektik*, in *Im Spiegel des Verstandes*, 1996, p.187-208.
- VARANI, Giovanna, *Die ersten Leibnizschen Ansätze zur Rhetorik : Jakob Thomasius' Beredsamkeitslehre und Melanchthons grammatisches Erbe*, in *Studia Leibnitiana*, vol. 31, 1999, p.6-33.
- VARANI, Giovanna, in G.W. Leibniz, *Ricerche sul linguaggio. Due inediti giovanili : Liber observationum e Loci Rhetorici*, introduzione, trascrizione e note a cura di Giovanna Varani, Padova, 1999.
- VARANI, Giovanna, *Protestantismus und Sprachwissenschaftsverständnis beim jungen Leibniz : unter besonderer Berücksichtigung des Gepräges Melanchthons in der Nizolius-Vorrede*, in *Individuation, Sýmpnoia pánta, Harmonia, Emanation*, 2000, p.199-222.
- WALKER, Ralph, "Sufficient reason", in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1997, pp.109-123.
- WITHEMORE, Robert, "Dogma and sufficient reason in the cosmology of Leibniz", in *Tulane studies – Philosophy* 2, 1953, pp.103-122.
- WOLFF, Christian, *Philosophia prima sive ontologia*, Frankfurt-Lipsia, [Francfort-Leipzig], 1730.
- WOLFF, Christian, *De Philosophia practica universalis*, Frankfurt-Lipsia, 1739.
- WOLFF, Christian, *Christian Wolff's eigene Lebensbeschreibung*, édité par H. Wuttke. Leipzig, 1841, p. 133. Trad. *La vie de monsieur Gottfried Wilhelm Von Leibniz* », traduction de Jean-Marc Rohrbasser, in *Philosophique* [Revue en ligne], 5, 2002, mis en ligne le 06 avril 2012, <http://philosophique.revues.org/190>.
- WOLFF, Michael, "Der Satz vom Grund oder Was ist philosophische Argumentation ?", in *Neue Hefte für Philosophie* n° 26, pp.89-114.
- YAKIRA, Elhanam, *Contrainte, nécessité, choix : la métaphysique de la liberté chez Leibniz et Spinoza*, Zürich, Ed. Grand Midi, 1989.
- ZARKA, Yves Charles, *La décision métaphysique de Hobbes*, Vrin, 1987 (2<sup>ème</sup> éd. 1999)
- ZARKA, Yves Charles, *Leibniz, lecteur de Hobbes : toute- puissance divine et perfection du monde*, in *Leibniz : le meilleur des mondes*, *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 21, 1992, p. 113-128).
- OUVRAGE COLLECTIF, *La découverte du principe de raison*, sous la direction de Luc Foisneau, PUF, *Débats philosophiques*, Paris, 2001.

- OUVRAGE COLLECTIF, Recension du *Causa sive ratio* de V. Carraud, par Di Bella, dans les Archives de Philosophie - Bulletin Cartésien XXXIII 2002, <http://www.archivesdephilo.com/Bulletins/BC/BC33/0201001.htm>.
- OUVRAGE COLLECTIF, *Critical assessments*, vol.1 (sufficient reason), + 2 volumes, Edited by R.S.Woolhouse, NEW YORK, Routledge, 1994.
- OUVRAGE COLLECTIF, *Leibniz : Tradition und Aktualität* ; Internationalen Leibniz Kongress; Vorträge 1 - 2 Teilen ; Hanover, Leibniz Gesellschaft, 14. - 19. Nov. 1988
- OUVRAGE COLLECTIF, "*Saber y Conciensa : Homenaje a Otto SAAME*", in Peligros, Granada, Ed. Comares, 1995.
- OUVRAGE COLLECTIF, *L'idée de théodicée de Leibniz à Kant*, Paul Rateau (dir.), in *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 36, Franz Steiner Verlag, p. 103..
- OUVRAGE COLLECTIF, *Leibniz Lexicon*, a dual concordance to Leibniz's *Philosophische Schriften*, Georg Olms, Hildesheim, 1988.

#### 4. AUTRES

- AMYOT, Jacques, *Œuvres morales*, éd. Robinot, 25 vol., Paris 1645.
- ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. Jules Tricot, Vrin, 2000.
- ARISTOTE, *Organon (De Interpretatione)*, trad. Jules Tricot, Vrin, Paris, 1987.
- AUGUSTIN, saint (354-430) *Œuvres complètes de Saint Augustin*, Paris, Louis Vivès, trad. H. Barreau, 1870.
- AUGUSTIN, saint (354-430), *Traité du libre arbitre* in *Oeuvres complètes*, traduites pour la première fois, sous la direction de M. Poujoulat et de M. l'abbé Raulx, Bar-le-Duc, 1864-1872.
- AUGUSTIN, saint (354-430), *Confessions* (traduction de Patrice CAMBRONNE, in coll. La Pléiade, Paris, 1998.
- BACON, Francis, *Opera Omnia*, Francfurt, 1665.
- BANEZ, Domingo, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis*, Introduccion general y edicion preparada por Luis Urbano, O.P., F. E. V. A., Madrid-Valencia, 1934.
- BASTIT, Michel, *Les quatre causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote*, Louvain, Peeters, 2002.
- BASTIT, Michel, *Les principes des choses en ontologie médiévale*, édition Bière, Bordeaux. 1997.
- BOECE (BOETHIUS), *Traité sur les deux natures et sur la personne du Christ*, in *Courts traités de Théologie, Opuscula sacra*, textes traduits, présentés et annotés par Hélène Merle, *Sagesses chrétiennes*, Cerf, 1991.
- BOUTON, Christophe, *Temps et liberté*, Toulouse-Le Mirail, P.U.M., 2007.
- CALVIN, Jean, *De aeterna dei praedestinatione*, Genève, chez Jean Crispin, 1550. Réimpr, Genève, Droz, 1998.
- CHATELET, François, *Platon*, Gallimard, N.R.F., coll. Idées, Paris, 1965.
- COUJOU, Jean-Paul, *Suarez et la refondation de la métaphysique comme ontologie*, in *Philosophes médiévaux*, t. XXXVIII, éd. Peeters, Louvain, 1999,
- COURTINE, Jean-François, *Suarez et le système de la métaphysique*, P.U.F., Epméthée, 1990.
- CRUSIUS, Christian, *De usu et limitibus principiis rationis determinantis, vulgo sufficientis*, Leipzig, 1743.

- CUDWORTH, Ralph (1617-1688), *The True Intellectual System Of The Universe : The First Part ; Wherein, All the Reason and Philosophy Of Atheism is Confuted ; And Its Impossibility Demonstrated*, Royston, London, 1678.
- DAMASCENE, Jean, saint, *De fide orthodoxa*, trad. Cerf, 1984.
- DESCARTES, René, *Œuvres complètes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery [abrégé en AT], trad. de l'Abbé Picot de 1647. Édition du Jubilé, 1996, 11 volumes, Vrin, Bibliothèque des Textes Philosophiques, 1996.
- DESCARTES, René, *Méditation Métaphysique*, Alquié, classique Garnier, tome II,
- DESCARTES, René, *Principe de Philosophie*, ibid.
- DUCHESNEAU, François, *La physiologie des Lumières*, La Haye-Londres, Nijhoff, 1982.
- DUHOT, Jean-Joël, *La conception Stoïcienne de la causalité*, Vrin, 1989.
- DUNS SCOT, Jean, *Le principe d'individuation*, texte établi par Gérard Sondag, Vrin, 1992.
- ECOLE, Jean, *La métaphysique de Wolff*, Hildesheim, Georg Olms, 2 vol., 1990.
- ERASME, Désiré (1466-1536), *De libero arbitrio*, publié en 1524.
- FABRY, Honoré (1607-1688), *Physica, id est scientia rerum corporearum in decem tractatu distributa*, chez Anisson, Lyon, 1669.
- FENELON, François de Salignac de... , *Ordonance et Instruction pastorale de Monseigneur l'Archévêque de Cambrai, Prince du Saint Empire, etc. portant condamnation d'un livre intitulé : Theologia Dogmatica et Moralis*, de Louis Habert (1709) , in *Œuvres complètes*, Tome XVI, Paris, Lebel, 1823.
- FOISNEAU, Luc, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, PUF, Paris, 2000.
- FLUDD, Robert, *Philosophia Moysaica*, 1638.
- GANDILLAC, Maurice de, *Nicolas de Cues*, Philosophie Ellipse, Paris, 2001
- GANDILLAC, Maurice de, *Les vocabulaires de Plotin*, Philosophie-Sup., Ellipse-Marketing Paris, 1999.
- GAUDEMAR, Martine de, *De la puissance au sujet*, Vrin, 1994.
- GENETTE, Gérard, *Mimologiques, Voyage en Cratylie*, Paris, éd. du Seuil, coll. « Point Essais », 1976.
- GILSON, Etienne, *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Etudes de philosophie médiévale, Paris, 1952
- GILSON, Etienne, *Index scolastico-cartésien*, Vrin, Etudes de philosophie médiévale, Paris, 1960.
- GLANVILL, Joseph, *Lux orientalis, or, An enquiry into the opinion of the Eastern sages concerning the praexistence of souls being a key to unlock the grand mysteries of providence, in relation to mans sin and misery*, London: [s.n.], 1662.
- GLANVILL, Joseph, *Plus ultra, or The progress and advancement of knowledge since the days of Aristotle in an account of some of the most remarkable late improvements of practical, useful learning, to encourage philosophical endeavours : occasioned by a conference with one of the notional way*, London: Printed for James Collins ..., 1668.
- GOICHON, Anne-Marie, *La Distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937.
- GROETHUYSEN, Bernard, *Anthropologie philosophique*, Paris, Gallimard, 1952.
- HASDAI CRESCAS, "La Lumière de l'Eternel", Hermann, Ruben Editions, 2010.
- HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, trad. R. Klossowski, Gallimard, Coll. Bibliothèque de philosophie, 2 vol., Paris, 1971.
- HEIDEGGER, Martin, *Qu'est-ce qu'une chose ?* coll. TEL, Gallimard, n° 139, Paris, 1988.
- HEIDEGGER, Martin, *Qu'est-ce que la métaphysique ? Questions I-II, Was ist Metaphysik ?* 1938, trad. Henry Corbin. Reprint coll. TEL, Paris, Gallimard, 1990.

- HILAIRE de POITIERS, *La Trinité*. Tome I (Livres I-III), Traduction par G. M. de Durand (†), Ch. Morel et G. Pelland, Coll. « Sources Chrétiennes » N. 443, Cerf, Paris 1999, pp. 137-139
- HOBBS, Thomas, *De corpore* (édition de 1655), éd. Vrin, Paris.
- HOBBS, Thomas, *Léviathan*, trad. Tricaud, éditions Sirey, 1971.
- HOBBS, Thomas, *De cive* (édition de 1647), trad. Samuel Sorbière, Coll. Classiques de la philosophie, Garnier-Flammarion, Paris, 1996.
- HOBBS, Thomas, *Opera philosophica*, 1668.
- HOBBS, Thomas, *Les questions concernant la liberté, la nécessité, et le hasard*, traduction de F. Lessay Vrin, Paris, 1999, London, 1656.
- HUSSERL, Edmund, *Méditations cartésiennes*, trad. E. Lévinas, Vrin Paris, 1929.
- JANKELEVITCH, Samuel, *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, tome III : *la volonté de vouloir*, PUF, 1957 - réédition au Seuil, 1980.
- KANT, Emmanuel, *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, in *Oeuvres philosophiques*, dir. F. Alquié, tome 1, Paris, éd. Pléiade, Gallimard, tome 1, 1980.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, in *Oeuvres philosophiques*, dir. F. Alquié tome 1, Paris, éd. Pléiade, Gallimard, tome 1, 1980.
- KING, William, *De origine mali*, Brême, 1704.
- LAEVEN, A.H., « *De Acta Eruditorum onder redactie van Otto Mencke. De geschiedenis van deen internationaal gelerdenperiodiek tussen 1682 en 1707* ».
- LAGREE, Jacqueline, *Juste Lipse, la restauration du Stoïcisme*, Vrin, 1994.
- LARGEAULT, Jean, *Système de la nature*, Vrin.
- LOCKE, John, *Essais concernant l'entendement humain*, trad. Coste, 5ème édition, 1755
- LOMBARD, Pierre, *Libri quatuor sententiarum* (Livre des sentences, composé en 1152).
- LOSSIUS, Johan-Christian, *Neues philosophisches allgemeines Real-Lexikon*, 2 volumes Erfurt, 1804.
- LUBIN, Eilhard, *Phosphorus, de prima causa et natura mali*, Iterata editio, auctior et perfectior, Lübeck, Albertus, 1601.
- LUTHER, Martin (1483-1546), *Vorrede zum ersten Band der lateinischen Schriften*, 1542.
- LUTHER, Martin, (1483-1546), *De servo arbitrio* (*Sur le Serf-arbitre*, Rotterdam, 1525 (en réponse au livre d'Erasmus sur le Libre-arbitre, présentation, traduction et notes, de G. Lagarrigue, Paris, Gallimard, 2001
- MAGNARD, Pierre, « *Le chaînon manquant* », in *Revue de métaphysique et de morale*, 2011 - n° 2, Actes du Colloque : « Nicolas de Cues et G.W. Leibniz : infini, expression et singularité ». Dir. Anne-Lise Rey et Frédéric Vengeon.
- MARCEL, Gabriel, *Journal Métaphysique*, Paris 1935.
- MARION, Jean-Luc, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, PUF, Epiméthée, Paris, 2004.
- MARITAIN, Jacques, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paul Hartmann, Paris, 1947.
- NAUDE, Philippe, *Traité de la souveraine perfection de Dieu*, Amsterdam, 1708 (et *Réponses* en 1709).
- MORE, Henry (Morus), *Enchiridion Ethicum praecipua Moralis Philosophiae Rudimenta complectens* Londres, 1667.
- OCKHAM, Guillaume d', *Somme de logique*, introduction, traduction et notes de Joël Biard. TER, Mauvezin, Paris, 2003.
- OLENDER, Maurice, *Les langues du paradis*, Hautes Etudes, Gallimard, Le Seuil, 1989.
- OLIVO, Gilles, L'efficience en cause : *Suarez, Descartes et la question de la causalité*, in *Descartes et le Moyen-Age*, Colloque CNRS, Vrin, Paris, 1997, p. 105.
- PASCAL, Blaise, *Pensées*, Ed. Léon Brunschvicg, Paris, 1897.

- PENA, Lorenzo, *Le choix de Dieu et le principe du meilleur*, in *Dialectica*, vol. 47, Fasc. 2-3, 1993, pp. 217-254.
- PROCLUS (Diadoque), *Eléments de théologie*, trad. Jean Trouillard, Paris, Aubier-Montaigne, 1965.
- QUINTILIEN, (ca.35-ca.96), *L'Institution Oratoire*, trad. C.V. Vouzille, Paris, éd Panckoucke, 1829.
- RAMUS Petrus (Pierre de la RAMEE) (1515-1572), *Institutions dialectiques (De Dialectica)*. Texte de 1555, modernisé et présenté par Nelly Bruyère, Paris, Vrin, 1996
- RAWLEY, William, *Vita auctoris*, London, 1656.
- RICOEUR, Paul, *Philosophie de la volonté*, 1-2, Paris, Aubier, 1949-1950
- SARTRE, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, éd. Nagel, 1946.
- SERRES, Michel, *Naissance de la physique*, Paris, éd. de Minuit, 1977.
- SPEE, Friedrich von (Père), *Dialogue sur les trois divines vertus : Foi, Espérance et Charité*, in *Güldenenes Tugend-Buch*, 1649 [Leibniz utilisera l'édition de 1656]:
- SPERNA WEILAND, Jan, *Teodicea oggi ?* in *Archivio di Filosofia*, Anno LVI, 1988.
- STAHL, Daniel, *Compendium metaphysicae in XXIV tabellas redactum*, 1686
- STENGERS, Isabelle, *La guerre des sciences aura-t-elle lieu ?* éd. Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2001.
- STEVIN, Simon, *L'arithmétique* in *Nouvelles mathématiques* d'Albert Girard, 1634.
- TERREL, Jean, *Hobbes*, Ellipses, 1997.
- TRIGEAUD, Jean-Marc, *Le Concept de nature dans la philosophie du droit civil de Montesquieu*, sous la direction de Michel Villey et Henri Battifol, Université Paris II, 1975.
- VILLEY, Pierre, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Paris, Hachette, 1908.
- VOLTAIRE, *Candide ou de l'Optimisme*, éd. Folio Classique.
- WAHL, Jean, *Existence humaine et Transcendance*, éd. de la Baconnière, revue *Être et Penser*, juin 1944, p.37.
- WEIGEL, Erhard : *Theodixis Pythagorica*, Jéna, 1675.

## 5- RESSOURCES ELECTRONIQUES

### 5.1. Leibniz

- Leibniz im Kontext:

Werke in den Originalsprachen auf CD-ROM Volltextretrievalsystem ViewLit-Professional (Karsten Worm, InfoSoftWare) Literatur im Kontext – Vol. 13.

- RitterKatalog :

<http://ritter.bbaw.de/>

- Der Online-Ritterkatalog :

[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/cicero\\_fato/precise.cfm?txt=causarum](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/cicero_fato/precise.cfm?txt=causarum)

- « Kumuliertes Schriftenverzeichnis des Akademie-Ausgabe » [en ligne], disponible sur <http://www.uni-muenster.de/Leibniz/schriften.html>

- DB :

<http://www.deutsche-biographie.de/>

-« Personen-Datenbank » [en ligne], disponible sur <http://www.gwlb.de/Leibniz/Leibnizarchiv/Veroeffentlichungen/Personendatenbank/index.php>

- Leibniz-Edition

<http://www.leibniz-edition.de/>

- Leibniz-Edition Postdam « Kumuliertes Sachverzeichnis (Index rerum) der Leibniz-Akademieausgabe » [en ligne], disponible sur

[http://www.bbaw.de/bbaw/Forschung/Forschungsprojekte/leibniz\\_potsdam/de/blanko.2005-02-17.5239941489#KS](http://www.bbaw.de/bbaw/Forschung/Forschungsprojekte/leibniz_potsdam/de/blanko.2005-02-17.5239941489#KS)

<http://www.leibniz-bibliographie.de>

<http://www.gwlb.de/service/Kataloge/>

## 5.2. Bibliothèques

-Bibliothèques françaises : « SUDOC »

<http://www.sudoc.abes.fr>

-UCL | FLTR | Itinera Electronica / Bibliotheca Classica Selecta (BCS) :

<http://bes.fltr.ucl.ac.be/SLInf4.html>

## 5.3. Autres sources

### 5.3.1- Sources latines

The latin library

<http://www.hs-augsburg.de/~harsch/augustana.html>

Pour Cicéron de fato (Vincent Ravasse)

<http://classiques.uqac.ca/classiques/ciceron/ciceron.html>

Sur les textes en juxtalinéaire de L'antiquité grecque et latine : voir

<http://remacle.org/>

<http://docteurangelique.free.fr/>

<http://www.corpusthomisticum.org>

<http://www.augustinus.it/>

<http://www.degruyter.com/view/books/9783050060729/9783050060729.fm/9783050060729.fm.xml>

<http://sententias.org/2012/05/02/divine-foreknowledge-in-sensu-composito/>

### 5.3.2- Sources grecques

- Auteurs grecs

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2008.01.0242>

- Plutarque

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

- Caractères spéciaux (grec) :

<http://www.lexilogos.com/clavier/ellenike.htm>

### 5.3.3- Sources chrétiennes

- Auteurs chrétiens

[http://www.sourceschretiennes.mom.fr/index.php?pageid=auteurs\\_anciens&id=4&sourcepg=auteurs\\_anciens&expandall=ok](http://www.sourceschretiennes.mom.fr/index.php?pageid=auteurs_anciens&id=4&sourcepg=auteurs_anciens&expandall=ok)

- Scolasticon :

[http://scholasticon.ishlyon.cnrs.fr/Database/Scholasticon\\_fr.php?ID=1179](http://scholasticon.ishlyon.cnrs.fr/Database/Scholasticon_fr.php?ID=1179)

- Patrologie Migne :

<http://www.documentacatholicaomnia.eu/>

- Migne/Zürich

<http://mlat.uzh.ch/MLS/>

-Oeuvres

- Stromates : <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/stromates4.htm>

[http://www.geschichtsquellen.de/repPers\\_119066548.html](http://www.geschichtsquellen.de/repPers_119066548.html)

5.3.4.- Diverses autres sources

Leibniz (vie de Leibniz par Ch. Wolff)

<http://philosophique.revues.org/190>

Averroes

<http://www.websters-online-dictionary.org/definitions/Averroes>

Suarez

<http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/michael.renemann/suarez/index.html>

Renaissance Italienne

<http://bivio.filosofia.sns.it/bvAuthorList.php?group=1>

<http://www.unige.ch/biblio/index.html>

Auteurs du XVI<sup>ème</sup> s.

VD 16 : <https://opacplus.bib->

[bvb.de/TouchPoint\\_touchpoint/start.do?SearchProfile=Altbestand&SearchType=2](https://opacplus.bib-bvb.de/TouchPoint_touchpoint/start.do?SearchProfile=Altbestand&SearchType=2)

## INDEX NOMINUM

- Abélard, Pierre : p. 22-24.  
Agricola, Rodolphe : p. 42.  
Pierre d'Ailly : p. 23, 200-201.  
Albertano de Brescia : p. 86.  
Alexandre d'Aphrodise : p. 23, 64, 66-67.  
Alsted, Johann-Heinrich.: p. 31, 144, 146, 151-155, 198, 200, 206, 214, 277.  
Alvarez : p. 136.  
Alberti : voir Toureils.  
Anaxagore : p. 159, 247, 307.  
Anselme, Saint : p. 116, 123.  
Apollonius : p. 147.  
Archimède : p. 9, 127, 144-146, 150, 156-157, 302, 312.  
Aristote : p. 9, 14, 29, 31, 35-36, 39-40-51, 56-59, 62, 64, 68-69, 99, 101-102, 116, 118, 120, 126, 131, 143, 151, 160, 215, 218, 244, 308.  
Arnauld, Antoine : p. 7, 13, 56, 60, 63, 75, 103, 164, 186, 196, 220, **231-234**.  
Augustin, Saint : p. 9-10, 19, 26, 30, 36, 48, 56, 90-91, 99, 101-**103**-116, 120, 122, 126, 131, 137, 139, 141-143, 191, 234, 258, 295-296.  
d'Ausson de Villarnoux, François : p. 53.  
Honoré d'Autun : p. 22, 83.  
Avicenne : p. 10, 119, 154, 287.  
Bacon, Francis : p. 42, 143-145, 147-149, 160, 165, 174, 249.  
Banez, Domingo : p. 136.  
Baruzi, Jean : p. 148, 283.  
Basnage de Beauval, Henri : p. 75, 168, 185, 191.  
Bastit, Michel : p. 44.  
Bayle, Pierre : p. 8, 21, 62, 74-80, 89, 102-103, 184, 190-191, 231, 252, 257-258, 275, 297, 300.  
Belaval, Yvon : p. 168, 216.  
Beurhaus, Friedrich : p. 23, 33, 42.  
Di Bella, Stefano : p.10, 177, 188.  
Beni, Paolo : p. 23, 198.  
Boèce : p. 22, 47-49, 67, 129, 185, 199.  
Boinebourg, baron de : p. 18, 186, 188.  
des Bosses, Barthélemy (Père) : p. 7, 23-24, 239-240, 275.  
Bossuet, Jacques-Bénigne : p. 1, 246, 249.  
Bourdil, Pierre-Yves : p. 253.  
Bouton, Christophe : p. 210, 241.  
Boutroux, Emile : p. 211.  
Bouveresse, Jacques : p. 134, 139.  
Boyle, Robert : p. 143, 145, 309.  
Bradwardine, Thomas : p. 122-124, 128-129, 135, 139, **186**.  
Bramhall : p. 6, 12, 16, 184-187, **189**-192, 285-286, 290, 314.  
Breger, Herbert : p. 0, 190.  
Breton, Stanislas : p. 179.  
Bruno de Segni, Saint: p. 82.  
Burnet, Gilbert : p. 0, 6, 122, 135, 185, 190, 257, 265-266, 278, 286.

Burnett de Kemney, Thomas : p. 53, 74, 90, 184, 192.  
 Buzon, Frédéric de : p. 202.  
 Calcidius : p. 21-24.  
 Cally, Pierre : p. 83, 159.  
 Calvin, Jean : p. 19, 70-71, 104-106, 124, 184, 192, 253, 284-285.  
 Carbone, Louis : p.116, 123-124, 129-130.  
 Carnéade : p. 63, 65-66, 69, 71, 107, 111.  
 Caroline (Princesse) : p. 294.  
 Carraud, Vincent : p. 9-10, 13, 48, 54, 158, 161-164, 170, 172, 177, 179-180, 189, 277, 279, 295.  
 Carrière, Bernard : p. 163.  
 Châtelet, François : p. 21.  
 Cicéron : p. 22, 24, 31, 42, 47-49, **63**-68, 71-73, 76, 103, 107, 111-115, 120, 198, 200, 259, 290.  
 Clarke, Samuel : p. 5, 7, 8, 75, 145-146, 155, 217-218, 262, 275-272, 284, 290, 294-295, **307**-312, 316.  
 Comenius, Jan Amos : p. 147, 153.  
 Conti, abbé Antonio : p. 309  
 Coste, Pierre : p. 192, 279, 297.  
 Couturat, Louis : p. 7, 15, 56, 147, 149-150.  
 Chrysippe : p. 30, 49, 63-67, 69-**71**-81, 103, 107, 111, 113, 141, 166, 198, 259, 313.  
 Cudworth, Ralph : p. 18, 200.  
 Cuse, Nicolas de : p. 23, 87, 90-91, 93, 95, 97-98, 202, 254.  
 Damascène : p. 116, 125-127, 159.  
 Démocrite : p. 9, 145, 307.  
 Descartes, René : p. 20-21, 60, 83, 116, 144, 155-156, **158**-173, 177, 179-180, 191, 217, 246, 257, 295, 301.  
 Devaux, Michaël : p. 155.  
 Diodore Chronos : p. 62, 66-67, 80.  
 Dobrzensky, baron : p. 53, 98.  
 Dole, Louis de (A Dola) : p. 137.  
 Duchesneau, François : p. 246-247, 250.  
 Duhot, Jean-Joël : p. 73, 77, 80.  
 Duns Scot, Jean : p. 22, 56, 99, 126-127, 140, 218.  
 Durand de Saint Pourçain, Guillaume : p. 265, 268-271, 275.  
 Ecole, Jean : p. 116, 163.  
 Eckhart, Maître: p. 22, 91.  
 Epicure : p. 63, 65, 67, 74, 89, 107, 145, 200, 209, 292-294, 307, 312.  
 Echavarria, Agustin : p. 126, 129, 132.  
 Erasme, Desiderius : p. 88, 186.  
 Euclide : p. 27, 116, 144, 146-147, 154-155, 160, 222.  
 Eusèbe de Césarée : p. 9, 273.  
 Fabricius, Johann-Ludwig : p. 186, 259.  
 Fabry : p. 18.  
 Fenelon : p. 131.  
 Fichant, Michel : p. 0, 7, 11, 57, 60-61, 145, 162, 169, 196, 217, 241, 297.  
 Fichte, Johann-Gottlieb : p. 256.  
 Fludd, Robert : p. 157-158, 171-172.  
 Fogel, Martin : p. 47.

Foisneau, Luc : p. 9, 192.  
 Fonseca : p. 131, 137-139, 268.  
 Fox de Morzillo, Sebastianus : p. 23.  
 Foucher, Simon : p. 40, 101, 146-147, 159-160, 162.  
 Friedmann, Georges : p. 182, 186.  
 Frémont, Christiane : p. 53, 54, 135, 239-242.  
 Galien : p.38-39, 67, 198.  
 Galilée : p. 144, 147, 150, 156, 160, 174.  
 Gallois, Jean : p. 54.  
 Gassendi : p. 98, 143-145, 147, 150, 158, 160.  
 Gaudemar, Martine de : p. 175, 244.  
 Gesner, Salomon : p. 63, 64-66, 68-72, 198-199, 201.  
 Giannini, Tomaso : p. 23.  
 Gilbert l'Universel : p 82-83.  
 Gilson, Etienne : p. 161.  
 Girard, Albert. : p. 156.  
 Glanvill, Joseph : p.149, 156.  
 Goldenbaum, Ursula : p. 18, 150, 188.  
 Gontier, Thierry : p. 171.  
 Saint Grégoire le Grand : p. 83.  
 Grotius, Hugo : p. 123-124.  
 Grua, Gaston : p. 186, 190-191, 258, 297.  
 Guillaume de Conches : p. 22-24.  
 Guillelmus Wheatley (Pseudo Thomas d'Aquin) : p. 22.  
 Guillermit, Louis : p. 97, 204, 239.  
 Habert, Louis : p. 131.  
 Hartsoeker, Nicolas : p. 7, 157, 167-168, 275-276, 282, 300-301, 307.  
 Heidegger, Martin : p. 9, 19, 97, 240-241, 300.  
 Heinekamp, Albert : p. 11.  
 Hemmingsen : p. 153-154, 197.  
 Henri de Gand : p. 22.  
 Hermann de Carinthie : p. 22-24.  
 Hesenthaler, Magnus Heinrich : p. 154.  
 Hesse-Rheinfels, Ernest, Landgrave de : p. 60, 150, 231-232.  
 Saint Hilaire de Poitiers : p. 273-274.  
 Hippolyte : p. 87.  
 Hobbes, Thomas : p. 10, 12-13, 16, 18, 28, 32, 54, 75, 80, 98, 120, 124, 128, 143-144, 147, 149, 154, 165, 177, 179, **184**-193, 197, 204, 212, 233-234, 257, **286**-290, 307.  
 Homère : p. 29, 252.  
 Horace : p. 37, 151.  
 Horch, Heinrich : p. 131.  
 Hübener, Wolfgang : p. 134.  
 Hugo de Saint Char : p. 23-24, 83-84.  
 Hugues de Saint Victor : p. 110, 271.  
 Jablonski : p. 70, 185, 190, 253, 257, 261.  
 Jaquelot, Isaac : p. 75, 185, 191, 259, 298.  
 Jacques de Liège : p. 22.  
 Justel, Henri : p. 178.  
 Kant, Emmanuel : p. 210.

Keckermann, Bartholomé : p. 23, 31, 83, 150-153, 155, 275.  
 Kepler, Johannes : p. 78, 144-145, 147, **155-158**, 167, 174, 200-201.  
 King, William : p. 15, 218, 223-224, 285, 289, **291-293**, 295, 297-298, 305.  
 Klinger, Gottfried : p. 207.  
 Laerke, Mogens : p. 177, 182, 206.  
 Lagrée, Jacqueline : p. 65-66.  
 Lalanne, Arnaud : p. 92, 184, 241.  
 La Ramée, Pierre de: p. 17, 31, 46.  
 Lavaud, Claudie : p. 241.  
 Leucippe : p. 9.  
 Libavius, Andreas : p. 17-18, 32-33.  
 Lippe, Johannes : p. 36.  
 Lipse, Juste : p. 64-66.  
 Locke, John : p. 184, 192, 220, 295.  
 Lombard, Pierre : p. 60, 99, 123-125, 268-270.  
 Luther, Martin : p. 30, 70, 105, 131, 143, 186, 259, 284.  
 Lyssy, Ansgar : p. 10, 27, 177, 188.  
 Des Maizeaux : p. 309.  
 Malebranche, Nicolas : p. 20, 40, 86, 156, 165-167, 195, 232, 248, 260, 290, 295.  
 Marion, Jean-Luc : p. 163.  
 Melancthon, Philippe (et Philippo-ramisme) : p. 17-18, **30-35**, 40-42, 46, 70, 143, 147, 149, 151, 154, 198, 226, 313.  
 Meyer, Louis : p. 175, 181.  
 Micraelius : p. 153-154, 199, 259.  
 Molanus, Gerhardt : p. 17, 201, 253, 258.  
 Molina (et Molinistes) : p. 19, **129**, 131-134, 136-143, 258-259, 265, 268.  
 Montaigne, Michel de : p 11, 184, 259.  
 Montesquieu : p. 290.  
 More, Henry (ou Morus) : p. 189, 307.  
 Moreau, Joseph : p. 148.  
 Murray, Michael-J.: p. 143, 268.  
 Musaeus, Johann : p. 155.  
 Naudé, Philippe : p. 284-285.  
 Newton, Isaac : p.7, 275, 301, 307-309, 316.  
 Nicolas, Juan Antonio : p. 0, 9-11, 196, 291, 311.  
 Novarini, Luigi : p. 16, 164.  
 Oldenburg : p. 175, 149, 187.  
 Olivo, Gilles : p. 164.  
 Origène : p. 88, 273-274.  
 Ozanam : p. 147.  
 Pallavicino, Sforza : p.10, 189, 219, 224.  
 Patrizzi : p. 145.  
 Pelletier, Arnaud : p. 57, 101, 149, 185.  
 Pellisson : p. 46, 103, 234.  
 Philipp, Christian : p. 191.  
 Philon d'Alexandrie : p. 179.  
 Giovanni Pico della Mirandola : p. 23.  
 Piro, Francesco : p. 10, 189.  
 Platon : p. 9, **20-40**, 46, 49-50, 64, 90, 114, 151, 158, 198-200, 246, 304, 309, 313.

Platz, Bärbel : p. 66.  
 Plotin : p. 23, 28-29, 64, 67, 95, 179.  
 Plutarque : p. 9, 23, 64, 73, 79, 87.  
 Poiret, Pierre : p. 86.  
 Pomponazzi : p. 145.  
 Princesse de Galles : p. 198, 309.  
 Princesse Sophie : p. 212, 255, 302.  
 Princesse Sophie-Charlotte : p. 53, 255.  
 Proclus : p. 22-24, 27-30, 63-64, 134, 144, 146.  
 Pythagore : p. 24-25, 30, 151-152, 207, 248, 308.  
 Quintilien : p. 254.  
 Rateau, Paul : p. 184, 186, 258, 275, 282-283.  
 Rauzy, Jean-Baptiste : p. 10, 27, 59, 61, 111, 218, 297.  
 Rawley, William : p. 149.  
 Rémond, Nicolas : p. 25, 146, 185, 307, 309, 313.  
 Rhenius, Johannes : p. 23, 33.  
 Robinet, André : p. 8, 144-145, 228, 267, 241-243, 295, 305-306.  
 Rodier, Georges : p. 179.  
 Rösler, Claire : p. 185, 190, 253.  
 Russell, Bertrand : p. 15.  
 Sagittarius, Thomas : p. 23, 33-36, 41, 43, 45.  
 Saint-Paul, Eustache de : p. 161.  
 Salisbury, Jean de : p. 83.  
 Salutati, Coluccio : p. 23.  
 Scaliger, Jules-César : p. 33-35.  
 Scharff, Johannes : p. 36.  
 Scherzer, Johann-Adam : p. 36-38, 45, 59, 124, 161, 198, 203.  
 Schrecker, Paul : p. 25, 253.  
 Schuhmann, Karl : p. 187.  
 Schuller, Georg-Hermann : p. 175, 180, 182-183, 205-207.  
 Schulthess, Daniel : p. 214.  
 Sénèque : p. 46-50, 64-66, 86.  
 Silvestri, Domenico : p. 23-24.  
 Sirenus, Julius Carrarius : p. 23, 64, 66, 118-119.  
 Socrate : p. 20-21, 24, 32, 158, 172, 246, 296, 306.  
 Spanheim : p. 261.  
 Sparwenfeld, Johan Gabriel : p. 252.  
 Spee, Friedrich von (Père): p. 283.  
 Sperna Weiland, Jan : p. 82.  
 Spinoza, Baruch : p. 13, 54, 80, 124, 128, 144, 162, 170-171, 173-184, 186-187, 191, 206, 257.  
 Stahl, Daniel : p. 33, 35-36, 38, 45, 50-51, 59, 146, 198, 203.  
 Stahl, G.E. : p. 166.  
 Sténon, Nicolas (Niels Stensen) : p. 14, 28, 53-55, 99, 134, 138, 201, 204.  
 Stevin, Simon.: p. 156.  
 Stier, Johann : p. 41, 45, 146.  
 Suarez, Francisco : p. 14, 28, 46, 131, 153, 161-162, 164.  
 Thomasius, Jacob : p. 17, 35, 38-41, 50, 59, 85, 146, 161, 195, 198, 203.

Thomas d'Aquin, Saint (et Prédéterminateurs) : p. 23-24, 56, 58, 60, 84, 91, 99, 100-103, 115-119, 124, 129-131, 134-135, 138-140, 142-143, 154, 169-170, 215-216, 218-219, 258, 263, 265, 271-273.  
des Toureils, Amable (alias Antonio Alberti) : p. 53, 145, 232, 235-236.  
Trigeaud, Jean-Marc : p. 0, 290.  
Trivet, Nicholas : p. 22.  
Tschirnhaus, Wahlter von : p. 175.  
Twisse : p. 221.  
Ursinus, Johann- Heinrich : p. 36, 153.  
Valla, Lorenzo : p. 185, 259.  
Van Helmont : p. 172, 214.  
Varani, Giovanna : p. 35, 40-43, 313.  
Velthuysen, Lambert : p. 173-175.  
Villey, Pierre : p. 11.  
Honoré d'Autun : p. 22, 83  
Virgile : p. 35, 83, 151, 159.  
Walenburch, Adriaan et Peter van : p. 186, 259.  
Wedderkopf, Magnus: p. 196, 203.  
Weigel, Erhardt : p. 36, 156, 207-208, 210, 276.  
Wicleff, John : p. 123-124, 128-129, 135, 139, 188.  
White, Thomas : p. 188.  
Wolff, Christian : p. 8, 116, 147, 150-151, 163, 212, 241, 244, 276-278, 280-281, 287, 299-300.  
Zarka, Y-C. : p. 188.

**RESUME:**

Cette étude porte, dans la première section, sur l'identification des sources auxquelles Leibniz se réfère pour établir le principe de raison. Cinq traditions principales apparaissent : la tradition de la « Regula Platonis », celle de la « topica aristotelica », celle des Stoïciens « de Fato » et du « milieu de Chrysippe », celle des Chrétiens à travers la « formule johannique » et celle des Modernes que Leibniz a croisée dans sa formation universitaire et scientifique. Dans la seconde section, nous étudions les cinq phases d'évolution des formulations du principe de raison : la phase 1 (1663-1677) où Leibniz détermine les domaines de la raison suffisante ; la phase 2 (1678-1685) où il constitue les principes des vérités ; la phase 3 (1686-1696) où il invente le « principe de la raison à rendre » ; la phase 4 (1697-1706) où il invente le « principe de la raison suffisante » et la phase 5 (1707-1716) où le principe de raison devient un principe de défense de la cause de Dieu et de la métaphysique.

**TITLE :** *Genesis and evolution of the principle of sufficient reason by Leibniz.*

---

**ABSTRACT :**

In its first section, this study aims at identifying the sources which Leibniz refers to in order to establish the principle of reason. Five main traditions come out: first the tradition of the “Regula Platonis”, then the one of the “topica aristotelica”, that of the Stoics “de Fato” and of the “Chrysippus milieu”, also the Christian one through the “Johanical formulation”, and finally that of the Moderns that Leibniz encountered during his academic and scientific education. In the second section, we have studied the evolutions of the formulations of the principle of reason. Five phases can be distinguished : phase 1 (1663-1677) in which Leibniz defines the fields of the sufficient reason ; phase 2 (1678-1685) in which he establishes the principles of the truths ; phase 3 (1686-1696) in which he coins the « principium reddendae rationis » ; phase 4 (1697-1706) in which he coins the « principle of the sufficient reason » and phase 5 (1707-1716) in which the principle of reason becomes a principle of defence of the “causa dei” and of metaphysics.

---

**DISCIPLINE - ECOLE DOCTORALE :** Histoire de la Philosophie - Concepts et langages.

---

**MOTS-CLES :**

Cause ; déterminisme ; Dieu ; encyclopédie ; futurs contingents ; histoire de la philosophie ; irénisme ; Leibniz ; libre arbitre ; ontologie ; métaphysique ; Monadologie ; prédestination ; principe ; raison ; Schuhlmetaphysik ; science ; scolastique ; Théodicée ; vérité

Université Paris IV – Sorbonne

Ecole Doctorale Concepts et Langages (ED V)

1 rue Victor Cousin 75230 Paris Cedex 05 France.

# ANNEXES

## Le dialogue de compromis de Leibniz

« Etant enfant j'appris Aristote, et même les Scholastiques ne me rebutèrent point; et je n'en suis point fâché présentement. Mais Platon aussi dès lors, avec Plotin me donnèrent quelque contentement, sans parler d'autres anciens que je consultai par après. Etant émancipé des Ecoles Triviales, je tombai sur les modernes, et je me souviens que je me promenai seul dans un bocage auprès de Leipzig, appelé le Rosendal, à l'âge de 15 ans, pour délibérer si je garderais les Formes Substantielles. (...)

Les Formalistes, comme les Platoniciens et les Aristotéliens, ont raison de chercher la source des choses dans les causes finales et formelles. Mais ils ont tort de négliger les efficientes et les matérielles, et d'en inférer, comme faisait M. Henri Morus en Angleterre, et quelques autres Platoniciens, qu'il y a des phénomènes qui ne peuvent être expliqués mécaniquement. Mais de l'autre côté les Matérialistes, ou ceux qui s'attachent uniquement à la Philosophie Mécanique, ont tort de rejeter les considérations Métaphysiques, et de vouloir tout expliquer par ce qui dépend de l'imagination. Je me flatte d'avoir pénétré l'Harmonie des différents règnes, et d'avoir vu que les deux partis ont raison, pourvu qu'ils ne se choquent point; que tout se fait mécaniquement et métaphysiquement en même temps dans les phénomènes de la nature, mais que la source de la Mécanique est dans la Métaphysique » (*Lettre à Remond* du 10 janvier 1714, GP III, p. 606-607).



# SOMMAIRE DES ANNEXES

## VOLUME 2 : ANNEXES 1 et 2

### **ANNEXE 1. Tableau des sources**

- Abrégé du *Tableau des sources* classées chronologiquement par auteurs et par œuvres p. 5-29
- Synthèse de l'*Abrégé des sources* dans l'ordre chronologique des œuvres p. 30-42
- Tableau des sources classées chronologiquement par auteurs (œuvres, citations thématiques, transmission) ou mentionnées dans l'œuvre de Leibniz p. 43-461

### **ANNEXE 2. Tableau des occurrences**

- Index chronologique des occurrences p. 463-477
- Index alphabétique des occurrences p. 478-493
- Tableau des occurrences du principe de raison dans l'œuvre de Leibniz p. 494-689
- Tableau de l'évolution des dénominations du principe de raison (précédé d'un Abrégé) p. 690-712
- Tableau de l'évolution des formulations du principe de raison (précédé d'un Abrégé) p. 713-737
- Lexique p. 738-764

## VOLUME 3 : ANNEXES 3, 4 et 5

### **ANNEXE 3. Deux lectures par Leibniz de la *Controverse entre Hobbes et Bramhall* :**

p. 766-798

### **ANNEXE 4. Les *Annotations* de Leibniz à la *Dissertation sur la Prédestination et la Grâce* de Gilbert Burnet**

- Présentation, transcription et traduction p. 800-993
- Schémas du §.4 « *de Auxiliis* » et Tables: « Tab. I *Controversiae* » et « Tab. II de *Homine* » p. 994-999
- Index Rerum Leibnitii p. 1000-1004
- Index Nominum (AL) p. 1005-1014

### **ANNEXE 5. La recension des *Essais de Théodicée* dans les *Acta Eruditorum* par Christian Wolff**

- Présentation, transcription et traduction p. 1015-1053
- Remarques de Wolff sur le « Second Tableau » des *Essais de Théodicée* p. 1054-1058

## CONVENTIONS

Pour désigner les variantes relevées dans les textes manuscrits de Leibniz, nous utilisons les signes typographiques suivants :

mot supprimé par Leibniz : ~~supprimé~~

mot ajouté par Leibniz : < >

mot ajouté par nous : [ ]

Pour désigner les éditions des œuvres de Leibniz, nous utilisons les abréviations suivantes :

AK : *Gottfried Wilhelm Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe*. Ed. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Darmstadt/Leipzig/Berlin: Akademie-Verlag, 1923.

GP : *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Ed. C.I. Gerhardt. 7 volumes, Berlin, 1875-90; repr. Hildesheim: Georg Olms, 1978.

GM : *Leibniz' Mathematische Schriften*. Ed. C.I. Gerhardt. 7 volumes, Berlin, 1849-63.

Corr. L-C : *Correspondance Leibniz-Clarke*, cur. A. Robinet, Paris, PUF, 1957.

Grua : *Textes inédits d'après des manuscrits de la Bibliothèque provinciale d'Hanovre*, 2 volumes, Paris, 1948.

Cout. : *Opuscules et fragments inédits*, Ed. Louis Couturat, Paris, Alcan, 1903.

Klopp : *Die Werke von Leibniz*, Ed. Onno Klopp. 11 volumes, Hannover, 1864-84.

Pour expliquer la transmission historique des formules du principe de raison, nous distinguons les sources connues ou mentionnées par Leibniz (SL) et les autres sources (S) que nous avons relevées, et retenons les quatre critères de distinction suivants : « A » pour « auteur », « O » pour « œuvre », « C » pour « citation », « T » pour « thématique » associée au principe de raison. Nous avons obtenu les six catégories principales suivantes :

[Pour les sources connues ou mentionnées par Leibniz (SL)]

SLAOC = Source avec l'auteur, l'œuvre et la citation mentionnés par Leibniz

SLAOT = Source avec l'auteur, l'œuvre et la thématique associée au principe de raison mentionnés par Leibniz

SLAO = Source avec l'auteur et l'œuvre mentionnés par Leibniz

SLA = Source avec l'auteur mentionné par Leibniz

[Pour les autres sources (S)]

SAOC = Source avec l'auteur, l'œuvre et la citation, sans mention explicite du passage par Leibniz

SAOT = Source avec l'auteur, l'œuvre et la thématique associée au principe de raison, sans mention explicite du passage par Leibniz.

## ANNEXE 1 : TABLEAU DES SOURCES

ABREGE DU *TABLEAU DES SOURCES* CLASSEES CHRONOLOGIQUEMENT PAR AUTEURS ET PAR ŒUVRES :..... p. 5-29

SYNTHESE DE *L'ABREGE DES SOURCES* DANS L'ORDRE DES ŒUVRES :..... p. 30-42

TABLEAU DES SOURCES CLASSEES CHRONOLOGIQUEMENT PAR AUTEURS (oeuvres, citations thématiques, transmission) OU MENTIONNEES DANS L'OEUVRE DE LEIBNIZ : ..... p. 43-461

## ABREGE DU TABLEAU DES SOURCES

Le signe °° indique une SLAOC (Source avec l'auteur, l'oeuvre et la citation mentionnés par Leibniz).

Le signe ° indique une SLAOT (Source avec l'auteur, l'oeuvre et la thématique associée au principe de raison mentionnés par Leibniz).

Le signe \* indique une SLAOC+SAOT, c'est-à-dire l'attribution par Leibniz du principe de raison à des précis de la tradition (ici Aristote et Archimède), alors que ces auteurs ne l'ont pas utilisé dans le passage mentionné par Leibniz.

Sources classées par chronologie des auteurs	Sources classées par chronologie des œuvres
LEUCIPPE (460-370), SLAT+SAOC.001, <i>De l'Esprit</i> , in Diels und Kranz, N. 67, 54 B 2, T. II, p. 81.	<b>-440 avant J.-C. :</b> <i>De l'Esprit</i> . LEUCIPPE (460-370), SLAT+SAOC.001/-440
°PLATON (Athènes 428- 348), SLAOT.002, <i>Timée</i> 28 a 4-6. (Voir infra Proclus, <i>In Timaeum commentaria</i> ), in Collection Budé, Paris, Les Belles Lettres, traduction Albert Rivaud, 1970, pp. 140-141.	<b>-357 :</b> ° <i>Timée</i> [édition princeps, Henri Estienne, 1578] PLATON (428- 348), SLAOT.002/-357
PLATON (Athènes 428- 348), SLAO+SAOC.003, <i>Philèbe</i> , 26 e, in Budé, Paris, Les Belles Lettres, trad. Auguste Diès, 1949, p. 25.	<b>-348 :</b> <i>Philèbe</i> [édition princeps, Henri Estienne, 1578] PLATON (428- 348), SLAO+SAOC.003/-348
ARISTOTE (Stagire 384-Chalcis 322), SLAO+SAOC.004, <i>De caelo</i> (pseud. Aristote), in Budé, Paris, Les Belles Lettres, trad. Philippe Moraux, 2003, p.112.	<b>-348/322 :</b> <i>De Caelo</i> , ARISTOTE (384-322), <i>Opera omnia</i> , [5 parties en 7 volumes, à l'exception de la <i>Rhétorique</i> et de la <i>Poétique</i> , chez Alde Manuce, Venise, 1495-1498] ; puis, <i>Oeuvres complètes d'Aristote</i> , avec les commentaires d'Averroès, Fac-similé de l'édition Manuce de Venise, Junctas, 1562], SLAO+SAOC.004/-348 à 322
ARISTOTE (Stagire 384-Chalcis 322), SLAO+SAOT.005, <i>Politicorum</i> , I-2, 1253 a 9 et Lib. I, Cap. 8, 12, 1256 b 21.	<b>-348/322 :</b> <i>Politicorum liber I</i> , ARISTOTE (384-322), SLAO+SAOT.005/-348 à 322
ARISTOTE (Stagire 384-Chalcis 322), SLAO+SAOC.006, <i>Rhetorica</i> , in *version établie par Hermolaus Barbaro, " <i>Rhetoricorum libri tres</i> ", Venise, 1544, Lib. I, Cap. 20 [cap. 7], p. 46, et Lib. II, Cap. 43 [cap. 24], p. 134 ; in **version commentée par Averroès, <i>De rhetorica et poetica libri</i> , Venise, 1562, Lib. I, cap. 7, p. 11 v°, et Lib. II. cap.23 ( XXIV) (pag. 48 r°).	<b>-348/322 :</b> <i>De Rhetorica</i> , ARISTOTE (384-322), SLAO+SAOC.006// -348 à 322
°ARISTOTE (Stagire 384-Chalcis 322), SLAOT.007, <i>Octo libri Physicorum</i> (livre II :	<b>-348/322 :</b> ° <i>Physicorum octo libri</i> , ARISTOTE (384-322),

<p><i>De quatuor causis</i>, caput 4 : <i>De casu et fortuna</i>, 196a, in <i>Aristotelis opera omnia</i>, vol. 2, Paris, Firmin Didot, 1850, p. 265, et <i>Aristotelis opera cum Averrois commentariis</i>, vol. 4, Venise, 1562, p. 64. Voir traduction H. Carteron, Belles Lettres, 7ème éd., 1990.</p> <p>*ARISTOTE (Stagire 384-Chalcis 322), SLAOC+SAOT.008, <i>Organon, Seconds analytiques</i>, I, 4, 73a-b, trad. J. Tricot, Vrin, édition de 1987, p.23.</p> <p>*ARCHIMEDE de SYRACUSE (Syracuse vers 287 av. J.-C. -Syracuse en 212 av. J.-C.), SLAOC+SAOT.009, <i>De Planorum Aequilibriis [ou] Tractatus de Aequiponderantibus</i>.</p> <p>°°CHRYSIPPE (Cilicie 281-Athènes 205), SLAOC.010, Fragments du <i>De providentia</i> (περὶ προνοίας), et du <i>De fato</i> (Περὶ εἰμαρμένης). Citation dans le <i>De fato</i> de Cicéron, XVIII, § 41. Voir traduction <i>De fato</i> de Cicéron de Vincent Ravasse, bénévole, Professeur de lettres classiques au Lycée Ango de Dieppe en Normandie (internet).</p> <p>°°CARNEADE (Cyrène, v. 219 (ou 214) av. J.-C. – Athènes, 128 (ou 129) av. J.-C.), SLAOC.011, Citation dans le <i>De fato</i> de Cicéron : XIV, § 31. Voir traduction <i>De fato</i> de Cicéron de Vincent Ravasse, bénévole, Professeur de lettres classiques au Lycée Ango de Dieppe en Normandie (internet).</p> <p>°°CICERON (106-43), SLAOC.012, <i>De fato</i>, cap. XI, § 26, in Budé, Paris, Les Belles lettres, trad. Yon, 1950 p. 21, (ou aussi celle de Vincent Ravasse, bénévole, Professeur de lettres classiques au Lycée Ango de Dieppe en Normandie –internet-). On a rajouté les chap XII, § 28 et chap. XIII, § 30, qui concernent le « sophisme paresseux » ou « raison paresseuse » (<i>ratio ignava</i> ou λόγος ἀργός de Chrysippe et de Carnéade).</p> <p>CICERON (106-43), SLAOC+SAOC.013, <i>Timaeus</i>, in <i>Oeuvres complètes</i> de Cicéron, t. IV, dans Collection des Auteurs latins publiés avec traduction sous la direction de</p>	<p>SLAOT.007/-348 à 322</p> <p><b>-348/322</b> : * <i>Organon, Seconds analytiques</i>, ARISTOTE (384-322), SLAOC+SAOT.008/-348 à 322</p> <p><b>Ca. -250</b> : * <i>De Planorum Aequilibriis [ou] Tractatus de Aequiponderantibus</i>, ARCHIMEDE DE SYRACUSE (287-212), SLAOC+SAOT.009/250</p> <p><b>- 186 ?</b> °°Citation de fragments du <i>De providentia</i> (περὶ προνοίας), et du <i>De fato</i> (Περὶ εἰμαρμένης), dans le <i>De Fato</i> de Cicéron, CHRYSIPPE (281-205), SLAOC.010/-186 ?</p> <p><b>-186 ?</b> : °° Citation dans le <i>De fato</i> de Cicéron (voir aussi les <i>Académiques</i> et sa critique chez Augustin, <i>Contra Academicos</i>), CARNEADE (219/214 av. J.-C. – 128/129 av. J.-C.), SLAOC.011/-186 ?</p> <p><b>-85/55</b> : <i>Ad C. Herrenium Rhetorica</i> [2,2] [Pseudo-Cicéron, car attribué longtemps faussement à Cicéron], CICERON (106-43), SLAOC+SAOC.016/-85/-55</p> <p><b>-53</b> : <i>Timaeus</i>, CICERON (106-43), SLAOC+SAOC.013/-53</p> <p><b>-45</b> : <i>Tusculanae Questiones</i>, [ou <i>Tusculanae disputationes</i>], CICERON (106-43), SLAOC+SAOC.014/-45</p> <p><b>-45/44</b>:°° <i>De natura deorum</i>. CICERON (106-43), SLAOC.015/-45/-44</p> <p><b>-44</b> °° <i>De fato</i> CICERON (106-43), SLAOC.012/-44</p>
--	--

<p>Nisard, Paris, Dubochet, 1841, p 573.</p> <p>CICERON (106-43), SLAO+SAOC.014, <i>Tusculanae Questiones</i>, Lib. 4, cap. XXXVIII, § 84, in Budé, Les Belles Lettres, Paris, 1960, traduction Jules Humbert, p. 99.</p> <p>°°CICERON (106-43), SLAOC.015, <i>De natura deorum</i>. Lib. I, § 69-70 ; XXXIII, § 92 ; Lib. III, § 75, in <i>De natura deorum</i>, traduction Liv. I, Ch. Appuhn, et Liv. III, U. Bratelli, éd. Garnier, Paris, 1935 ?</p> <p>CICERON (106-43), SLAO+SAOC.016, <i>Ad C. Herrenium Rhetorica</i>, [2,2] II. (3) [Pseudo-Cicéron].</p> <p>CICERON (106-43), SLAO+SAOC.017, <i>Topica</i>, folio S , § 63.</p> <p>°°CICERON (Arpinum106-43), SLAOC.018, <i>De divinatione</i>, Lib. I, cap LV, §.125 ; Lib.II, cap. VI, §.15 ; Lib. II. cap. VII, §.18 ; Lib. II., cap XXVIII, § 60 et 61 ; Lib. II., cap. LI, § 105, in <i>De divinatione</i>, éd. Garnier, traduction Ch. Appuhn, Paris, 1935 ?</p> <p>SENEQUE (Cordoue 4 – Rome 65), SLAO+SAOT.019, <i>De Beneficiis</i>, lib.4, cap.10, §.2, in Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1926, trad. Préchac, tome I, livre I-IV.</p> <p>SENEQUE (Cordoue 4 – Rome 65), SLAO+SAOC.020, <i>De providentia</i>, cap. I, §3, in <i>Œuvres complètes</i> de Sénèque, cur. Lemaire, 1826, tome 4, livre I, cap. 11, p. 508.</p> <p>°°SENEQUE (Cordoue 4 – Rome 65), SLAOC.021, <i>Litt. Ad Lucilium (Litt. LXV)</i>, in <i>Lettres à Lucilius</i> Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1942, trad. Préchac, tome II (livres V-VII), p. 105 et sq.</p> <p>SENEQUE (Cordoue 4 – Rome 65), SLAO+SAOT.022, <i>Litt. Ad Lucilium (Litt. LXVI)</i>. in <i>Lettres à Lucilius</i>, Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1942, trad. Préchac,</p>	<p>-44 : <i>Topica</i>, CICERON (106-43), SLAO+SAOC.017/-44</p> <p>-44 : °° <i>De divinatione</i>, CICERON (106-43), SLAOC.018/-44</p> <p><b>37-65 après J.-C.</b> : <i>De providentia</i> SENEQUE (4–65), SLAO+SAOC.020/37-65</p> <p><b>61/63:</b> <i>De Beneficiis</i>, SENEQUE (4–65), SLAO+SAOT.019/61-63</p> <p><b>63-64</b> : °° <i>Litterae Ad Lucilium (Littera LXV)</i>, SENEQUE (4–65), SLAOC.021/63-64</p> <p><b>63-64</b> : <i>Litterae Ad Lucilium (Littera LXVI)</i>. SENEQUE (4–65), SLAO+SAOT.022/63-64</p> <p><b>77-79</b> : <i>Naturalis Historiae</i>, PLINE l’Ancien (23-79), SLAO+SAOC.023/77-79</p> <p><b>95-125</b> : <i>De Iside et Osiride</i>, [La première édition complète est celle de Maxime Planude, moine de Constantinople (XIIIe/XIVe siècle). L’édition de référence est celle de 1572 d’Henri Estienne. Son découpage (en 14 livres et 76 traités complets et deux fragmentaires) et les titres qu’il a donnés aux traités (en latin) sont en général ceux qui sont encore utilisés de nos jours], PLUTARQUE (46-125), SLAO+SAOC.024/95-12</p> <p><b>95-125</b> : °° <i>De fato</i>, [-id-, mais débat sur fausse attribution], PLUTARQUE (46-125), SLAOC.026/95-125</p>
--	--

<p>tome II, (livres V-VII), pp. 118 et 129.</p> <p>PLINE l'Ancien (ca. 23-79), SLAO+SAOC.023, <i>Naturalis Historiae</i>, Lib. 22,1.I, in Budé, Paris, Les Belles lettres, année 1970, traduction Jacques André, livre XXII.</p> <p>PLUTARQUE (Chéronée 46-125), SLAO+SAOC.024, <i>De Iside et Osiride</i>, in Belles Lettres, t. V, II<sup>ème</sup> Partie des <i>Oeuvres morales</i>.</p> <p>PLUTARQUE (Chéronée 46-125), SLAO+SAOC.025, <i>De E apud Delphos</i>, Cap. XLVIII, in <i>Œuvres morales</i>, tome 6, <i>Dialogues pythiques</i>, traduction Flacelière, 1974.</p> <p>°°PLUTARQUE (Chéronée 46-125), SLAOC.026, <i>De fato</i>, Chap 11 (fin), in <i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i>, t. II, p. 912.</p> <p>BIBLE, <i>Livre de Job</i>, (in <i>Vulgate</i> de Saint Jérôme), SLAO+SAOC.027, in Phillipus, Theodotus et Com. Job par Pineda, Coln, 1640, p. 266.</p> <p>GALIEN (Pergame 131 - 201), SLAO+SAOC.028, <i>De methodo medendi</i>, Lib. I., Cap. 7, in <i>Opera omnia</i>, reprint G. OLMS, t. X. p. 49-50.</p> <p>CLEMENT D'ALEXANDRIE (né à Athènes vers 150 et mort en Asie Mineure vers 220), SLAO+SAOC.029, <i>Stromates</i>, Livre II, chapitre 18, 92.2. in <i>Patrologia Graeca</i>, vol. VIII, et <i>Sources chrétiennes</i>, 1954, vol. 38.</p> <p>TERTULLIEN (155-222), SLA+SAOC.030, <i>De fuga in persecutione</i>, I. [2].</p> <p>HIPPOLYTE (170-235), SAOC.031, <i>Contra Haeresin Noeti</i>, in <i>Patrologia Latina</i>, vol. X, col. 818.</p> <p>°ORIGENE (185-254), SLAOT.032, <i>Contre Celse</i>, in <i>Patrologia Graeca</i>, vol. XI [686] col. 1405-1406.</p>	<p><b>100</b> : <i>De E apud Delphos</i>, [-id-] PLUTARQUE (46-125), SLAO+SAOC.025/100</p> <p><b>Ca. 175-201</b> : <i>De methodo medendi</i>, GALIEN (131-201), SLAO+SAOC.028/</p> <p><b>190-215</b> : <i>Stromates</i>, CLEMENT D'ALEXANDRIE (150-220), SLAO+SAOC.029/190-215</p> <p><b>198-209</b> : <i>De Fato</i> (composé entre 198 et 209), ALEXANDRE D'APHRODISE (150-215), SLA+SAOC.034/198-209</p> <p>? <i>Questiones I</i>, ALEXANDRE D'APHRODISE (150-215), SAOC.035</p> <p><b>212</b> : <i>De fuga in persecutione</i>, TERTULLIEN (155-222), SLA+SAOC.030/212</p> <p><b>230</b> : <i>Contra Haeresin Noeti</i>, [Refutatio omnium haeresium], HIPPOLYTE (170-235), SAOC.031/230</p> <p><b>248</b> : <i>Contre Celse</i>, ORIGENE (185-254), SLAOT.032/248</p> <p>? <i>Sur l'Évangile de Jean</i>, ORIGENE (185-254) SLAO+SAOC.033/</p> <p><b>Ca. 300</b> : ° <i>Enneades</i> [édition posthume par son élève Porphyre], [<i>Operum philosophicorum, libri LIV nunc primum Graece editi</i>, Basel 1580], PLOTIN (204-270), SLAOT.036/300</p>
--	---

<p>ORIGENE (185-254) SLAO+SAOC.033, <i>Sur l'Evangile de Jean</i>, in Patrologia Graeca, vol. XIV, et Sources Chrétiennes, vol. CXX, pp. 264-65.</p> <p>ALEXANDRE D'APHRODISE (150-215) [commentateur d'Aristote], SLA+SAOC.034, <i>De Fato</i>, § 11, 22 et 25.</p> <p>ALEXANDRE D'APHRODISE (150-215) [commentateur d'Aristote], SLA+SAOC.035, <i>Questiones</i> I, 4, p. 10, 8 sq.</p> <p>°PLOTIN (Licopolis 204-Campanie 270), SLAOT.036, <i>Enneades III</i>, Lib. I, <i>de Fato</i> (cum Marsilii Ficini interpretatione castigata), in Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1956, traduction Bréhier, p. 6-7</p> <p>°ARNOBE (seconde moitié du 3<sup>ème</sup> s. – début du 4<sup>ème</sup> s.), SLAOT.037, <i>Adversus nationes, Disputationum adversus gentes libri septem, quibus accessit ejusdem argumenti dialogus M. Minutii Felicis Octavius</i>, G. Elmenhorst rec. et notis ill., Hanau, 1603, Liber VII, Cap. XXV, § 1.</p> <p>°LACTANCE (Ca. 260 – Ca 325), SLAOT.038, <i>Divinarum Institutionum liber primus</i> [de falsa religione], Lib. 1, Cap. II ; Lib. 2, Cap. XII et Lib. 7, Cap. III, in Patrologia latina, vol. 6., col. 745.</p> <p>LACTANCE (Ca 260 – Ca 325), SLAO+SAOC.039 : <i>De ira Dei</i>, (Cap. 10), in Patrologia latina, vol. 7.</p> <p>°ATHANASE D'ALEXANDRIE, saint (295-373), SLAOT.040, <i>Oratio secunda contra Arianos</i>, in Patrologia Graeca, vol. 26, p. 339, col. 63.</p> <p>JEROME, saint (Stridon 347 - Bethléem 420), SLAO+SAOC.041: <i>Epistola, Lettre XIX</i>, in Patrologia latina, vol. 30 [Hieronymus incertus], col. 189.</p>	<p><b>297-304</b> : ° <i>Adversus nationes</i>, ARNOBE (seconde moitié du 3<sup>ème</sup> s. – 304 ?), SLAOT.037/297-304</p> <p><b>314-324</b> : <i>De ira Dei</i>, LACTANCE (260 -325), SLAO+SAOC.039/314-324</p> <p><b>Ca. 321</b> : ° <i>Divinarum Institutionum</i>, LACTANCE (260-325), SLAOT.038/321</p> <p><b>325-350</b> : <i>Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus</i>. CALCIDIUS (philosophe du IV<sup>ème</sup> s.), SAOC.050/325-350</p> <p><b>339-362</b> : ° <i>Oratio secunda contra Arianos</i>, ATHANASE D'ALEXANDRIE, saint (295-373), SLAOT.040/339-362</p> <p><b>348-350</b> : <i>Liber sententiarum ex operibus sancti augustini</i>. PROSPER TIRO AQUITANUS, saint (390- 463), SLA+SAOC.049/348-350</p> <p><b>374-397</b> : <i>In Psalmum David</i>, AMBROISE DE MILAN, saint (340-397), SLAO+SAOC.043/374-397</p> <p><b>380-420 ?</b> : <i>Epistola, Lett. XIX</i>, JEROME, saint (347-420), [Hieronymus incertus], SLAO+SAOC.041/380-420</p> <p><b>387</b> : <i>De ordine</i>, AUGUSTIN, saint (354-430), SLAO+SAOC.044/387</p> <p><b>387</b> : ° <i>Contra Academicos</i> ; puis correction dans les <i>Retractations</i> [voir 046bis] (<i>Retractationum</i> liber I), AUGUSTIN, saint (354-430), SLAOT+SAOC.046/387</p>
---	---

<p>MURMELLIUS, Johannes (1480-1515), SLAO+SAOC.042 : <i>Severini Boethii de Philosophiae consolatione libri quinque, Praelectio aux Consolations de la philosophie</i> de Boèce, in aedibus Alberti Pafraet, Davenport, 1514].</p> <p>AMBROISE DE MILAN, saint (340-397), SLAO+SAOC.043, <i>In Psalmum David CXVIII Expositio</i>, in Patrologia Latina, vol. 15, p. 1148, col. 1399.</p> <p>AUGUSTIN, saint (354-430), SLAO+SAOC.044, <i>De ordine</i> [1, 4, 11], in Bibliotheca Augustiana, Desclée de Brouwer, Paris 1939, <i>Dialogues philosophiques</i>, t. 4, pp. 320-321.</p> <p>°AUGUSTIN, saint (354-430), SLAOT.045, <i>De Civitate Dei libri XXII ... iam iterum post virum undequaque doctissimum Joannem Lodovicum Vivem summo studio collati, ac ejusdem commentariis eruditissimis illustrati</i>. in Bibliotheca Augustiana, Desclée de Brouwer, Paris, 1959, t. 33, trad. Combès, Lib. V, cap. IX (in fine).</p> <p>°AUGUSTIN, saint (354-430), SLAOT+SAOC.046 et 46bis, <i>Contra Academicos</i>, livre I [046]; puis correction dans les <i>Retractations</i> [046bis], in Bibliotheca Augustiana, 1939, <i>Dialogues philosophiques</i>, tome 4, <i>Retractationum</i>, liber I, cap. I, num.2,</p> <p>PAULIN DE NOLE (354-431), saint SAO+SAOC.047, <i>Epistola XVI ad Iovium</i>, in Patrologia Latina, vol. 61, col. 231.</p> <p>CYRILLE D’ALEXANDRIE, saint (376-444), SLAO+SAOT.048, <i>In Joannis evangelium</i>, Lib. IV., in Patrologia Graeca, vol. 74, col. 662, p. 413.</p> <p>PROSPER TIRO AQUITANUS, saint (ca.390-ca.463), SLA+SAOC.049, <i>Liber sententiarum ex operibus sancti Augustini. Sententiarum</i> 171, in Corpus Christianorum Series Latina 68A/2, Turnholt, Brepols, 1972, pp. 213-365.</p> <p>CALCIDIUS (1ère moitié du Vème s.), SAOC.050, <i>Timaeus a Calcidio translatus</i></p>	<p><b>Ca. 393</b> : <i>Bible, Livre de Job</i>, (in Vulgate de Saint Jérôme), [Premier livre imprimé par Johannes Gutenberg en 1456], SLAO+SAOC.027/393</p> <p><b>410-427</b> : ° <i>De civitate Dei</i>, AUGUSTIN, saint (354-430), SLAOT.045/410-427</p> <p><b>409-423 ?</b> : <i>Epistola XVI ad Iovium</i>, PAULIN de NOLE, saint (354-431), SAO+SAOC.047/395-423</p> <p><b>426-428</b> : ° <i>Retractationum</i>, AUGUSTIN, saint (354-430), SLAOT+SAOC.046bis/426-428</p> <p><b>Ca. 429 ?</b> : <i>In Joannis evangelium</i>, Cyrille d’ALEXANDRIE, saint (376-444), SLAO+SAOT.048/429</p> <p><b>439</b> : <i>In Timaeum commentaria</i>, PROCLUS Diadoque (412-485), SLAO+SAOC.051/439</p> <p><b>Ca. 510</b> : <i>In Topica Ciceronis</i>, [1<sup>ère</sup> édition, chez Oliverius Servius de Tolentino, Rome, 1484], BOECE (480-524), SLA+SAOC.052/510</p> <p><b>Ca. 520-530</b> : <i>Commentarius in Enchiridion Epicteti Collecta</i>, [1<sup>ère</sup> édition, Rome, 1493], SIMPLICIUS (490-560), SLAO+SAOC.055/520-530</p> <p><b>524</b> : ° <i>Consolationes philosophiae</i>, [1<sup>ère</sup> édition en allemand à Sulzbach en 1667] BOECE (480-524), SLAOT.053/524</p> <p><b>538</b> : <i>Variae</i>, CASSIODORE (485–575),</p>
---	--

<p><i>commentarioque instructus</i>, voir site internet <a href="http://www.chmtl.indiana.edu/tml/3rd-5th/CHALTIM_TEXT.html">http://www.chmtl.indiana.edu/tml/3rd-5th/CHALTIM_TEXT.html</a></p> <p>PROCLUS (Diadoque) (Constantinople 412 - Athènes 485), SLAO+SAOC.051, <i>In Timaeum commentaria</i>, in <i>Commentaire [de Proclus] sur le Timée</i>, trad. Festugière, tome second, livre II, Vrin, Paris, 1967, pp. 97-98.</p> <p>BOECE (Rome 480-524), SLA+SAOC.052, <i>Topica Ciceronis a Philippo Melanch. Atque Boetio diligentissime enarrata</i>, Haganoae (La Haye), 1533 (non paginé), Lib.V : <i>Locus rerum efficientium</i>.</p> <p>°BOECE (Rome 480-524), SLAOT.053, <i>Consolationes philosophiae</i>, in <i>Patrologia latina</i>, vol. 63, col. 313, Lib. V, Prosa 1. § 8-10.</p> <p>CASSIODORE (Scylacium v. 485 – Brutium v. 575), SLAO+SAOC.054, <i>Variae</i>, lib. 12, cap. XXV, Ambrosio, V. I, Agenti Vices Senator PPO, in <i>Variarum libri duodecim</i>, éd. Paris, 1583.</p> <p>SIMPLICIUS (Cilicie 490- v. 560), SLAO+SAOC.055, <i>Commentarius in Enchiridion Epicteti</i>, In Johann Elichmann, <i>Tabula Cebetis</i>, in Johann Elichmann, <i>Tabula Cebetis</i> (préface de Claude Saumaise), Leyde, 1640, p. 175.</p> <p>BEDE LE VENERABLE, saint (627-735), SLA+SAOT.056, <i>Sententiae Sive Axiomata Philosophica Ex Aristotele Et Aliis Praestantibus Collecta</i>, in <i>Patrologia Latina</i>, vol. 90, col. 1020. [Serait faussement attribué à Bède. 1<sup>ère</sup> édition : 1490].</p> <p>ALCUIN (735-804), SLA+SAOC.057, <i>Disputatio de rhetorica et virtutibus sapientissimi regis Karli et Albini magistri</i>, in <i>Patrologia latina</i>, vol. 101, col. 936.</p> <p>AGOBARDUS LUGDUNENSIS, saint (769-840), SLA+SAOC.058, <i>Liber adversus Felicem Urgellensem</i>, in <i>Opera</i>. Item Epistolae et opuscula Leidradi et Amulonis. Ed. E. Baluze. 2 tomes. Paris 1665-1666. ; mais aussi in <i>Patrologia Latina</i>, vol. 104,</p>	<p>SLAO+SAOC.054/538</p> <p><b>787-800</b> : <i>Disputatio de rhetorica et virtutibus sapientissimi regis Karli et Albini magistri</i>, ALCUIN (735-804), SLA+SAOC.057/787-800</p> <p><b>Ca.799-818</b> : <i>Liber adversus Felicem Urgellensem</i> AGOBARDUS LUGDUNENSIS, saint (769-840), SLA+SAOC.058/799-818</p> <p><b>1075</b> : <i>Epistola 44 ad Judith Hungarorum Reginam</i>, in <i>Patrologia latina</i>, t.148, col. 595, GREGOIRE VII (Hildebrand von Soana), saint (1020-1085), SLA+SAOC.059/1075</p> <p><b>1098</b> : <i>Cur Deus homo</i>, [commencé en 1094 et achevé en 1098], ANSELME DE CANTORBERY, saint (1033-1109), SLAO+SAOC.060/1098</p> <p><b>1098-1100</b> : <i>Commentarius In Timaeum Platonis</i>, HONORE d'AUTUN (1080-1157), SLA+SAOC.071/1098-1100</p> <p><b>1099-1100</b> : <i>De conceptu virginali et de originali peccato</i>, sous la direction de Michel Corbin, Cerf, Paris, 1986, ANSELME DE CANTORBERY, saint (1033-1109), SLA+SAOC.061/1099-1100</p> <p><b>Ca. 1100</b> : <i>Elucidarium Sive Dialogus De Summa Totius Christianae Theologiae</i>, [1<sup>ère</sup> éd. d'un <i>Elucidaire en François</i>, Lyon, 1500], HONORE d'AUTUN (1080-1157), SLAO+SAOC.070/1100</p> <p><b>Ca. 1107-1123 ?</b> : <i>Expositio In Job</i>, [<i>Opera omnia</i>, Venise,</p>
---	---

<p>col. 41</p> <p>GREGOIRE VII (Hildebrand von Soana), saint (1020-1085), SLA+SAOC.059, <i>Epistola 44 ad Judith Hungarorum Reginam</i>, in Patrologia Latina, vol 148, col. 595.</p> <p>ANSELME DE CANTORBERY, saint (1033-1109), SLAO+SAOC.060, <i>Cur Deus homo</i>, 2.10.</p> <p>ANSELME DE CANTORBERY, saint (1033-1109), SLA+SAOC.061, <i>De conceptu virginali et de originali peccato</i>, Cap. 10.</p> <p>BRUNO DE SEGNI (ou d'ASTI), saint (1048- 1123), évêque et abbé au Mont-Cassin de 1107 à 1111, SAOC.062, <i>Expositio In Job</i>, in Patrologia latina, t. 164, col. 570.</p> <p>°ABELARD, Pierre (Nantes 1079 -Chalon-sur-Saône 1142), SLAOT.063, <i>Theologia scholarium</i> Liber I. [2] : <i>Hinc est et illud Platonicum</i> et Liber III [3.7] : <i>Quanta autem ratione cuncta in mundo fiant ac disponantur, maximus omnium philosophorum Plato diligenter attendens ait</i>.</p> <p>ABELARD, Pierre, (Nantes 1079 -Chalon-sur-Saône 1142), SLA+SAOC.064, <i>Expositio in Hexameron - De opere sextae diei</i>, [3.33] (...) [Gen. 1:31] <i>viditque Deus cuncta quae fecit et erant valde bona</i> in Patrologia latina, in Patrologia latina, vol. 178, col. 767B.</p> <p>ABELARD, Pierre (Nantes,1079-Chalon-sur-Saône, 1142), SLA+SAOC.065, <i>Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum</i>, in Patrologia Latina 178, folio 37 v°.</p> <p>GUILLAUME DE CONCHES (1080-1150), SAOC.066, <i>In consolationem Boethii</i>, lib. V. Prosa 1., § 8 et § 10, in Corpus christianorum, CLVIII, Brepols, 1999, <i>Guillelmi de Conchis opera omnia</i>, tom. II, pp. 290-291</p>	<p>1651], BRUNO DE SEGNI, saint (1048-1123), SAOC.062/1107-1123</p> <p><b>1115-1125</b> : <i>In consolationem Boethii</i>, GUILLAUME DE CONCHES (1080-1150), SAOC.066/1115-1125</p> <p><b>1124-1130</b> : <i>Philosophia mundi</i> [parfois attribuée à Honoré d'Autun], GUILLAUME DE CONCHES (1080-1150), SAOC.069/1124-1130</p> <p><b>1125-1130</b> : ° <i>Quaestiones et decisiones in Epistolas D. Pauli</i>. [Les <i>Questions sur saint Paul</i> [144] sortirent des presses de Thierr Martin d'Alost, l'an 1517, à Louvain, par les soins de Nicolas de Boisleduc, en un volume in-4°, qui renferme aussi les oeuvres de saint Pacien], HUGUES DE SAINT VICTOR (1096-1141), SLAOT.074/1125-1130</p> <p><b>Ca. 1130</b> : <i>Glosae super Platonem</i> [Timaion], GUILLAUME DE CONCHES (1080-1150), SAOC.067/1130 ?</p> <p><b>Ca. 1130</b>: <i>Glossa ordinaria in lamentationes Jeremie Prophète</i>, GILBERT L'UNIVERSEL (mort en 1134), SLA+SAOC.072/1130</p> <p><b>Ca. 1130</b> : <i>Super Psalm. 134 (Omnia in sapientia fecisti)</i>, GILBERT L'UNIVERSEL (mort en 1134), SLA+SAOC.073/1130</p> <p><b>1133-1137</b> : ° <i>Theologia scholarium</i>, ABELARD, Pierre (1079-1142), SLAOT.063/1133-1137</p> <p><b>1135</b> : <i>Expositio in Hexameron - De opere sextae diei</i>,</p>
--	--

<p>GUILLAUME DE CONCHES (1080-1150), SAOC.067, <i>Glosae super Platonem</i> [Timaion § XXXVI], in Corpus christianorum, CCIII, Brepols, 2006, <i>Guillelmi de Conchis opera omnia</i>, tom. III, pp. 68-69, édition établie par Edouard Jeuneau.</p>	<p>ABELARD, Pierre (1079-1142) SLA+SAOC.064/1135  <b>1142</b> : <i>Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum</i>, ABELARD, Pierre (1079-1142), SLA+SAOC.065/1142</p>
<p>GUILLAUME DE CONCHES, (1080-1150), SAOC.068, <i>Dragmaticon</i>, sive <i>Summa de philosophia</i> lib. II, cap. 3 : <i>De causa creationis elementorum</i>, p. 39, mais aussi <i>in vulgari</i> (en Catalan), p. 328, lib. II, cap. 3 : <i>Per què los IIII elemens foren creatz</i>, in Corpus christianorum, CLII, Brepols, 1997, <i>Guillelmi de Conchis opera omnia</i>, tom. I.</p>	<p><b>1143</b> : <i>De Essentiis</i>, HERMAN DE CARINTHIE [Oeuvre composée à Béziers] SAOC.076/1143</p>
<p>GUILLAUME DE CONCHES, (1080-1150), SAOC.069, <i>Philosophia mundi</i> [parfois attribué à Honoré d'Autun], in Patrologia latina, vol. 172, 44.</p>	<p><b>1144-1149</b> : <i>Dragmaticon</i>, sive <i>Summa de philosophia</i>, GUILLAUME DE CONCHES (1080-1150), SAOC.068/1144-1149</p>
<p>HONORE D'AUTUN (<i>Honorius Augustodunensis</i>, 1080-1151), SLAO+SAOC.070, <i>Elucidarium Sive Dialogus De Summa Totius Christianae Theologiae</i>, in Patrologia latina, vol.172, col. 1140.</p>	<p><b>1150-1178</b> ? : <i>Sermones</i>, ISAAC DE L'ETOILE (1100-1178), SAOC.075/1150-1178 ?</p>
<p>HONORE D'AUTUN (<i>Honorius Augustodunensis</i>, 1080-1151), SLA+SAOC.071, <i>Commentarius In Timaeum Platonis</i>, in Patrologia latina, vol.172, p. 249-250.</p>	<p><b>1159</b> : <i>Entheticus de Dogmate Philosophorum</i>, JEAN DE SALISBURY (1115-1180), SLA+SAOC.078/1159</p>
<p>GILBERT L'UNIVERSEL (Gilbert, évêque de Londres de 1128 à 1134, date de son décès), SLA+SAOC.072, <i>Glossa ordinaria in lamentationes Ieremie Prophète, Liber I, Cap. 18</i>.</p>	<p><b>1159</b> : <i>Polycratus Sive De Nugis Curialium Et Vestigiis Philosophorum</i>, JEAN DE SALISBURY (1115-1180), SLA+SAOC.079/1159</p>
<p>GILBERT L'UNIVERSEL (Gilbert, évêque de Londres de 1128 à 1134, date de son décès), SLA+SAOC.073, <i>Super Psalm. 134 : Omnia in sapientia fecisti</i>.</p>	<p><b>1168-1198</b> : <i>Commentarium magnum in Aristotelis Physicorum librum septimum</i>, AVERROES (1126-1198), SLA+SAOC.080/1168-1198</p>
<p>°HUGUES DE SAINT VICTOR (1096-1141), SLAOT.074, <i>Quaestiones et decisiones in Epistolas D. Pauli</i> (in Patrologiae cursus completus. Series Latina, Hugonis de S. Victore, <i>Opera omnia</i>, Tome 1, Volume 175, <i>Quaestiones et decisiones in Epistola D. Pauli ad Romanos</i> (quaestio 235), p. 490.</p>	<p><b>1180</b> : <i>De graecismo</i>, EVRARD DE BETHUNE (mort en 1212), SAOC.081/1180</p>
	<p><b>Ca.1190</b> : °<i>More Nevochim – Dux perplexorum</i>, MAIMONIDES, Moïse (1138-1204), SLAOC.082/1190</p>
	<p><b>1190-1200</b> : <i>De fide catholica contra haereticos Albigensis</i>,</p>

<p>ISAAC DE L'ETOILE (1100-1178), SAOC.075, <i>Sermones, Sermon 37</i>, in <i>Patrologia Latina</i>, t.194, 1813 D, [trad. Vincent Carraud, <i>Causa sive ratio</i>, Paris, PUF, 2002, p. 59 et note 1].</p> <p>HERMAN DE CARINTHIE (oeuvre composée à Béziers en 1143), SAOC.076, <i>De Essentiis</i> in A critical edition with translation and commentary by Charles Burnett, E. J. Brill, Leiden, 1982, 58 v°, 58 v°:</p> <p>ALAIN DE LILLE (1114-1203), SAOC.077, <i>De fide catholica contra haereticos Albigensis</i>, in <i>Patrologia Latina</i>, Migne, Cap. V : <i>Refelluntur rationes haereticorum, de duobus principiis</i>, vol. 210, Col. 311 [206].</p> <p>JEAN DE SALISBURY (1115-1180), SLA+SAOC.078, <i>Entheticus de Dogmate Philosophorum</i>, vers 581 et vers 613-614.</p> <p>JEAN DE SALISBURY (1115-1180), SLA+SAOC.079, <i>Polycratus Sive De Nugis Curialium Et Vestigiis Philosophorum</i>, Lib. II., cap. 1 : <i>Omnia vana esse, et res ex fide sua cuique respondere</i>, in <i>Patrologia Latina</i> vol. 199, col 415 D)</p> <p>AVERROES (1126-1198), SLA+SAOT.080, <i>Commentarium Physicorum</i>, Liber secundus <i>Physicorum</i>, <i>Summa tertia de causis</i>, caput 2 : <i>De casu et fortuna</i>.</p> <p>EVRRARD DE BETHUNE (mort en 1212), SAOC.081, <i>De graecismo</i>, Incipit.</p> <p>°°MAIMONIDES, Moïse (1138-1204), SLAOC. 082, <i>More Nevochim – Dux Perplexorum</i> (« <i>Le guide des égarés</i> »), pars 1, cap. 73, propositio X, p. 158-159 (édition J. Buxtorf, Bâle, 1629)</p> <p>°CAESARIUS VON HEISTERBACH (1180-1240), SLAOT.083, <i>Dialogus miraculorum</i>, L. IV : <i>De tentatione</i>, Cap. XL, [I, p. 210].</p>	<p>Alain de LILLE (1114-1203), SAOC.077/1190-1200</p> <p><b>1223</b> : ° <i>Dialogus miraculorum</i>, [1<sup>ère</sup> éd., Coloniae, 1475], CAESARIUS VON HEISTERBACH (1180-1240), SLAOT.083/1223</p> <p><b>1245</b> : <i>Ars loquendi et tacendi</i>, [<i>De arte loquendi et tacendi</i>, Paris, 1488-1489] ALBERTANO DE BRESCIA (ca. 1195- mort après 1253), SAOC.085/1245</p> <p><b>1252</b> : <i>Super Isaiam</i>, ALBERT LE GRAND, saint (1193/1206-1280) SLA+SAOC.087/1252</p> <p><b>1256-1259</b> : <i>Commentarium in Quattuor libros sententiarum</i> [-&gt; de Pierre Lombard], ALBERT LE GRAND, saint (1193/1206-1280), SLA+SAOC.086/1256-1259</p> <p><b>1256-1259</b> : °° <i>29 Questions disputées sur la Vérité</i>, THOMAS D'AQUIN, saint (1224-1274), SLAOC.093/1256-1259</p> <p><b>1259</b> : ° <i>Summa contra gentiles</i>, THOMAS D'AQUIN, saint (1224-1274), SLAOT.091/1259</p> <p><b>Ca. 1260</b> : <i>Expositio super Apocalypsim authenticitate dubia</i>, [Attribution douteuse d'après "Corpus Thomisticum"] HUGO DE SAINT CHAR (1190-1266), SLA+SAOC.084/1260</p> <p><b>1261</b> : <i>In Dionysii De Divinis Nominibus</i>, THOMAS D'AQUIN, saint (1224-1274), SLA+SAOC.090/1261</p> <p><b>1261-1264</b> : <i>Super Iob</i>, THOMAS D'AQUIN, saint (1224-1274), SLA+SAOC.092/1261-1264</p>
--	--

<p>HUGO DE SAINT-CHAR (ou saint Cher) dominicain (1190-1266), SLA+SAOC.084, <i>Expositio super Apocalypsim authenticitate dubia</i>, cap. XV. [Attribution douteuse d'après "Corpus Thomisticum"]</p> <p>ALBERTANO DE BRESCIA (ca. 1195-mort après 1253), SAOC.085, <i>Ars loquendi et tacendi</i>. (voir site internet : <a href="http://sites.univ-lyon2.fr/latin/bilalu/t-html/latin/Albert01.html">http://sites.univ-lyon2.fr/latin/bilalu/t-html/latin/Albert01.html</a>).</p> <p>ALBERT LE GRAND, saint (né en Souabe entre 1193 et 1206 et mort à Cologne en 1280), SLA+SAOC.086, <i>Super IV Sententiarum</i>, d. 23-50, Lib.4, d. XLVIII, art. XI, in B. Alberti Magni Ratisbonensis episcopi, ordinis Prædicatorum, <i>Opera omnia</i>, ex editione lugdunensi religiose castigata, Volume 30, apud Ludovicum Vivès, 1894, p. 663.</p> <p>ALBERT LE GRAND, saint (né en Souabe entre 1193 et 1206 et mort à Cologne en 1280), SLA+SAOC.087, <i>Super Isaiam</i>, in <i>Opera omnia Postilla super isaiam</i>, Bernhard Geyer in <i>Aedibus Aschendorff</i>, 1952, t. 63, p. 601.</p> <p>HENRI DE GAND (ca. 1217-1293), SLA+SAOC.088, <i>Quodlibeta Theologica</i>, <i>Quodlibet IV</i>, 19.</p> <p>°THOMAS D'AQUIN, saint (1224-1274), SLAOT.089, <i>Summa Theologica</i>, I<sup>a</sup> q. 23 a. 7 arg. 2 ; I<sup>a</sup> q. 47 a. 3 arg. 1 ; I<sup>a</sup>-IIae q. 75 a. 1 s. c. ; I<sup>a</sup>-IIae q. 75 a. 1 s. c.</p> <p>THOMAS D'AQUIN, saint (1224-1274), SLA+SAOC.090, <i>In Dionysii De Divinis Nominibus</i>, Cap.4, Lectio 22 : <i>In Dionysii De Divinis Nominibus</i>.</p> <p>°THOMAS D'AQUIN, saint (1224-1274), SLAOT.091, <i>Summa contra gentiles</i>, lib. III, cap. 94. [Réf. citée <i>infra</i> par Sirenus pour illustrer le principe de raison].</p> <p>THOMAS D'AQUIN, saint (1224-1274), SLA+SAOC.092, <i>Super Iob</i>, cap. 5. 15.</p>	<p><b>1269-1272</b> : ° <i>Summa Theologica</i>, THOMAS D'AQUIN, saint (1224-1274), SLAOT.089/1269-1272</p> <p><b>Ca. 1277</b> : <i>Quodlibeta Theologica</i>, [1ère éd. : Paris, 1518] HENRI DE GAND (1217-1293), SLA+SAOC.088/1277</p> <p><b>1277</b> : <i>Opiniones ducentae undeviginti Sigeri de Brabantia, Boetii de Dacia aliorumque, a Stephano episcopo Parisiensi de consilio doctorum Sacrae Scripturae condemnatae</i>, [Martii, Parisiis, 1277], SIGER de BRABANT (1240-1284), SAOT.095/1277</p> <p><b>1297</b> : <i>In [Aristotelis] Metaphysica</i>, DUNS SCOT, Jean (1265/66-1308), SLAO+SAOT.099/1297</p> <p><b>Ca. 1300</b> : <i>Regimen quartane</i>, [première édition : Lyon, 1509], ARNAU de VILLANOVA (1238 -1311), SAOC.094/1300</p> <p><b>1303-1327</b> : ° <i>In Sententias theologicas petri Lombardi Commentatorium libri quatuor</i>, [1<sup>ère</sup> édition en 1508 ; une autre à Lyon en 1558], DURAND DE SAINT POURCAIN (1270-1332 ou 1334), SLAOT.102/1303-1327</p> <p><b>1306-1307</b> : <i>Quaestiones quodlibetales</i>, DUNS SCOT, Jean (1265/66-1308), SLAO+SAOC.100/1306-1307</p> <p><b>Ca. 1307</b> : <i>Saeculi noni auctoris in Boetii Consolationem philosophiae commentarius</i>, [composé avant 1307], TRIVET, Nicholas (1257-1334), SAOC.096/1307</p> <p><b>1309</b> : <i>Expositio in Boethii De scholarium disciplina cum</i></p>
--	---

<p>°° THOMAS D'AQUIN, saint (1224-1274), SLAOC.093, <i>Question sur la Vérité</i>, Question 23, article 5 : sur la Vérité</p> <p>ARNAU DE VILANOVA (1238 -1311), SAOC.094, <i>Regimen quartane</i>, Cap. VI.</p> <p>SIGER DE BRABANT (1240-1284), SAOT.095, <i>Opiniones ducentae undeviginti Sigeri de Brabantia, Boetii de Dacia aliorumque, a Stephano episcopo Parisiensi de consilio doctorum Sacrae Scripturae condemnatae</i>. Parisiis, Martii, 1277, § 21.</p> <p>TRIVET, Nicholas (1257-1334), SAOC.096, <i>Saeculi noni auctoris in Boetii Consolationem philosophiae commentarius</i>, in <i>Commentaire sur Guillaume de Conches</i>, édition Silk, p. 674.</p> <p>Maître ECKHART (1260-1328), SAOC.097, <i>Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem [Opus tripartitum]</i>, in <i>L'oeuvre latine de Maître Eckhart</i>, tome 6, Paris, Cerf, 1989, p.114-119.</p> <p>JACQUES DE LIEGE (1260-1330), SAOC.098, <i>Speculum musicae</i>, Liber septimus, Capitulum VIII.</p> <p>DUNS SCOT, Jean (ca.1265/66-1308), SLAO+SAOT.099, <i>In [Aristotelis] Metaphysicam, Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis in Opera omnia</i>, L. Wadding, vol. 12, Lyon, 1639, lib. 4, qu. 2, [6.2.6].</p> <p>DUNS SCOT, Jean (ca.1265/66-1308), SLAO+SAOC.100, <i>Quaestiones quodlibetales</i>, in <i>Opera omnia</i>, L. Wadding, vol.12, Lyon, 1639, <i>Quaestio</i> 21 : § 8.</p> <p>GUILLELMUS WHEATLEY (Pseudo Thomas d'Aquin), SAOC.101, <i>Expositio in Boethii De scholarium disciplina cum commento</i> (éd. Lovanii, 1485) in <i>Corpus thomisticum</i>, <a href="http://www.corpusthomicum.org/xbd.html">http://www.corpusthomicum.org/xbd.html</a>.</p> <p>°DURANDUS (ou DURAND DE SAINT POURCAIN), (né à Saint-Pourçain-sur-</p>	<p><i>commento</i>, [1<sup>ère</sup> éd., Lovanii, 1485], WHEATLEY, Guillelmus (Pseudo Thomas d'Aquin), SAOC.101/1309</p> <p><b>1314-1316</b> : <i>Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem [Opus tripartitum]</i>, Maître ECKHART (1260-1328), SAOC.097/1314-1316</p> <p><b>Ca. 1320-1360</b> : <i>D. Joh. Tauleri Nachfolgung des armen lebens Christi, in zwey Theile abgetheilet : deren der erste sagt viele Unterschiede der wahren Armuth, der andere lehret, wie man soll kommen zu einem vollkommenen armen Leben</i>. [Connu d'abord sous le titre de <i>Buch von der geistlichen (oder: geistigen) Armut</i> ; manuscrit le plus ancien connu à ce jour : 1429, à Leipzig ; Daniel Sudermann l'a intégralement traduit pour la première fois, en 1621; nouvelle édition supervisée par Philipp Jacob Spener, Franckfurt am Mayn und Leipzig en 1703], TAULER, Jean (1300-1361), SLAO+SAOC.104/1320-1360</p> <p><b>Ca. 1324</b> : <i>Speculum musicae</i>, Jacques de LIEGE (1260-1330), SAOC.098/1324</p> <p><b>Ca. 1335</b> : ° <i>De causa Dei contra Pelagium, et de virtute causarum, ad suos Mertonenses, in tres libros</i> [by H. Savile, Londres, 1618] BRADWARDINE, Thomas (1290 - 26 août 1349), SLAOT.103/1335</p> <p><b>1346-1356</b> : <i>De otio religioso</i>, PETRARQUE, François (1304-1374), SLA+SAOC.106/1346-1356</p> <p><b>1361-1374</b> : <i>Epistolae Seniles</i>, PETRARQUE, François (1304-1374), SLA+SAOC.105/1361-1374</p>
---	--

<p>Sioule vers 1270 et mort à Meaux en 1332 ou 1334), SLAOT+SAOC.102, <i>In Sententias theologicas petri Lombardi Commentatorium libri quatuor</i>, (Lyon, 1558). Voir ref. <i>In sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor</i>, 1571, lib. 2, dist. 1, qu. 5, p. 130r–131r et lib. 2, dist. 37, qu. 1, p. 192v.</p> <p>°BRADWARDINE, Thomas (vers 1290 - 26 août 1349), archevêque de Cantorbéry, SLAOT+SAOC.103, <i>In tres libros De causa Dei contra Pelagium, et de virtute causarum</i>, Livre I, cap. XXIX, <i>De Casu et Fortuna</i>, p. 270.</p> <p>TAULER, Jean (Johannes Thauler, dit « Taulerus »), (vers 1300-1361), SLAO+SAOC.104, <i>D. Joh. Tauleri Nachfolgung des armen lebens Christi, in zwey Theile abgetheilet : deren der erste sagt viele Unterschiede der wahren Armuth, der andere lehret, wie man soll kommen zu einem vollkommenen armen Leben</i>, édition supervisée par Philipp Jacob Spener, Franckfurt am Mayn und Leipzig, 1703. <i>Johann Tauler's Nachfolgung des armen Lebens Christi</i>, édition de Nikolaus Cassede, 1826. 2<sup>ème</sup> partie, § 106.</p> <p>PETRARQUE, François (Arezzo1304-Padoue 1374), SLA+SAOC.105, <i>Epistolae Seniles (Epist. 4)</i>.</p> <p>PETRARQUE, François (Arezzo1304-Padoue 1374), SLA+SAOC.106, <i>De otio religioso</i>.</p> <p>SALUTATI, Coluccio (1331-1406), SAOC.107, <i>De Fato et fortuna</i>, Firenze, L. S. Olschki, 1985, p.151.</p> <p>SILVESTRI, Domenico (1335-1411), SAOC.108, <i>De insulis</i> (préface).</p> <p>PIERRE D'AILLY (Compiègne 1351 - Avignon 1420), SLA+SAOC.109, <i>Traité sur la consolation de Boèce</i>, Qu. 1, § 126, in trad. Marguerite Chapuis, (Bochumer Studien zur Philosophie, band 20), Grüner, 1993, p. 90.</p>	<p><b>1377-1383</b> : <i>Tractatus super De consolatione philosophiae Boethii</i>, Pierre d'AILLY (1351-1420), SLA+SAOC.109/1377-1383</p> <p><b>Ca. 1380</b> : <i>De insulis</i>, SILVESTRI, Domenico (1335-1411), SAOC.108/1380</p> <p><b>1396-1399</b> : <i>De Fato, fortuna et casu</i>, SALUTATI, Coluccio (1331- 1406), SAOC.107/1396-1399</p> <p><b>1418</b> : <i>De imitatione Christi</i>, THOMAS A KEMPIS (1380-1471), SLAO+SAOC.110/1418</p> <p><b>1<sup>er</sup> janvier 1441 ou 1<sup>er</sup> janvier 1445</b> : <i>Sermon 24</i> (sur le <i>Notre Père</i>), NICOLAS de CUSE (1401-1464), SLAO+SAOC.115/1441ou1445.</p> <p><b>1444-1446</b> : <i>Responsio De Intellectu Evangelii Ioannis quomodo ratio divina sit vita</i>, NICOLAS de CUSE (1401-1464), SLA+SAOC.112/1444-1446.</p> <p><b>1450</b> : <i>Idiota, Dialogi de sapientia</i>, NICOLAS de CUSE (1401-1464), SLA+SAOC.113/1450.</p> <p><b>1<sup>er</sup> août 1453</b> : ° <i>Sermon 129, Filius huius saeculi</i>, NICOLAS de CUSE (1401-1464), SLAOT.116/1453.</p> <p><b>1<sup>er</sup> janvier 1454</b> : <i>Sermon 141, "Verbum caro factum est" ou "In die Circumcisionis"</i>, NICOLAS de CUSE (1401-1464), SLAO+SAOC.117/1454.</p>
--	--

<p>THOMAS A KEMPIS (1380-1471), SLAO+SAOC.110, <i>De imitatione Christi</i>, Lib. 3, Capitulum L, <i>Qualiter homo desolatus debet se in manus Dei offerre</i>, in <i>Oeuvres de Pierre Corneille</i>, t. 11, Renouard, 1817, p. 467-468.</p> <p>NICOLAS de CUSE (1401-1464), SLA+SAOC.111, <i>Directio Speculantis seu De Non Aliud</i>, in traduction du <i>Non-autre</i>, H. Pasqua, Coll. Sagesses chrétiennes, Cerf, Paris, 2002. Mais surtout in <i>Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita</i>, Volumen XIII. Ediderunt Ludovicus Baur† et Paulus Wilpert, Lipsiae, in aedibus Felicis Meiner, 1944, Capitulum IX, num. 32, p. 19.</p> <p>NICOLAS de CUSE (1401-1464), SLA+SAOC.112, <i>Responsio De Intellectu Evangelii Ioannis quomodo ratio divina sit vita</i>, in <i>Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita</i>, Volumen X, Fasciculus 1 = Nicolai de Cusa, Opuscula II, Fasciculus 1, num. 1-8, pp. 97-101.</p> <p>NICOLAS de CUSE (1401-1464), SLA+SAOC.113, <i>Idiota Dialogi de sapientia</i>, (1450), in aedibus Felicis Meiner, 1983 ; <i>Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita</i>, Volumen V, lib.II, num. 34-35, pp. 67-68.</p> <p>NICOLAS de CUSE (1401-1464), SLA+SAOC.114, <i>Compendium</i> (1463-1464) in <i>Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita</i>, Volumen XI, Fasciculus 3, cap. XI, num. 35, p. 28.</p> <p>NICOLAS de CUSE (1401-1464), SLAO+SAOC.115, <i>Sermon 24 Sur le Notre Père</i>, (1<sup>o</sup> janvier 1441 ou 1<sup>o</sup> janvier 1445), in <i>Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita</i>. [Sermones XI-XXVI] Ediderunt Rudolf Haubst et Martin Bodewig, paginae 333-451 + 4, Hamburgi, 1984, Volumen XVI, Fasciculus 4, Sermo 24(1), p. 391-392 /</p>	<p><b>6 juillet 1455</b> : Sermon 193, <i>Relictis omnibus secuti sunt eum</i>, NICOLAS de CUSE (1401-1464), SLAO+SAOC.118/1455.</p> <p><b>20 juillet 1455</b> : <u>Sermon 196, <i>Respice de caelo et vide et visita vineam istam</i></u>, NICOLAS de CUSE (1401-1464), SLAO+SAOC.119/1455.</p> <p><b>30 nov. 1455</b> : <u>Sermon 208, <i>Induimini Dominum Iesum Christum</i></u>, NICOLAS de CUSE (1401-1464), SLAO+SAOC.120/1455.</p> <p><b>5 sept. 1456</b> : <u>Sermon 242, <i>Quaerite ergo primum regnum Dei et iustitiam eius</i></u>, NICOLAS de CUSE (1401-1464), SLAO+SAOC.121/1456.</p> <p><b>30 nov. 1456</b> : <u>Sermon 253, <i>Venite post me</i></u>, NICOLAS de CUSE (1401-1464), SLAO+SAOC.122/1456.</p> <p><b>8 sept. 1458</b> : ° <u>Sermon 288, <i>Qui me invenerit inveniet vitam et hauriet salutem a domino</i></u>, NICOLAS de CUSE (1401-1464) SLAOT.123/1458.</p> <p><b>1461/1462</b> : <i>Directio Speculantis seu De Non Aliud</i>, NICOLAS de CUSE (1401-1464), SLA+SAOC.111/1461-1462.</p> <p><b>1463-1464</b> : <i>Compendium</i>, NICOLAS de CUSE (1401-1464), SLA+SAOC.114/1463-1464</p> <p><b>Ca. 1470-1479</b> : <i>De inventione dialecticae</i>, AGRICOLA, Rodolphus (1443-1485), SLAO+SAOC.124/1470-1479</p> <p><b>Médiéval-1490</b> : <i>Sententiae Sive Axiomata Philosophica Ex</i></p>
---	--

*Predigt 24 (Jhesus in eyner allerdemutichster menscheit)*, § 6, *Proemium*, p. 391-392.

°NICOLAS de CUSE (1401-1464), SLAOT+SAOC.116, *Sermon 129 Filius huius saeculi* (Luc. 16,8), 1er août 1453, in *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*. Sermones CXXII-CXL ediderunt Rudolf Haubst et Heinrich Pauli. Paginae 1-91 + 4, Hamburgi, 1995, Volumen XVIII, Fasciculus 1, § 3, p. 40 et sq.

NICOLAS de CUSE (1401-1464), SLAO+SAOC.117, *Sermon 141 Verbum caro factum est* (Jo 1,14), 1er janvier 1454, in *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*. Sermones CXLI-CLX, edidit Heinrich Pauli. Paginae 93-185 + 4, Hamburgi, 2001, Volumen XVIII, Fasciculus 2, § 4, p. 94. .

NICOLAS de CUSE (1401-1464), SLAO+SAOC.118, *Sermon 193, Relictis omnibus secuti sunt eum* (Lc 5, 1-11), 6 juillet 1455, in *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*. Sermones CXIII-CCIII ediderunt Silvia Donati et Isabelle Mandrella. Paginae 389-455 + 4, Hamburgi, 2005, Volumen XVIII, Fasciculus 5, §3, p. 390.

NICOLAS de CUSE (1401-1464), SLAO+SAOC.119, *Sermo 196, Respice de caelo et vide et visita vineam istam* (Ps 79,15), 20 juillet 1455, in *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*. Sermones CXIII-CCIII ediderunt Silvia Donati et Isabelle Mandrella. Paginae 389-455 + 4, Hamburgi 2005, Volumen XVIII, Fasciculus 5, §7, p. 411.

NICOLAS de CUSE (1401-1464), SLAO+SAOC.120, *Sermo 208, Induimini Dominum Iesum Christum* (Rm 13,14), 30 novembre 1455, in *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*. Sermones CCIV-CCXVI ediderunt Klaus Reinhardt et Walter Andreas Euler. Paginae 1-96 + 4, Hamburgi, 1996, Volumen XIX, Fasciculus 1, §2, p. 19.

*Aristotele Et Aliis Praestantibus Collecta*, [pseudo Bède. Imprimé pour la 1<sup>ère</sup> fois en 1490] BEDE LE VENERABLE, saint (627-735), SLA+SAOT.056/Médiéval-1490.

**1492** : *Disputationes Joannis Pici Mirandule litterarum principis adversus astrologiam divinatricem quibus penitus subnervata corrui*, 1492. [1<sup>ère</sup> éd. Posthume : 1496], PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni (1463-1494), SLAO+SAOC, 125/1492-1496.

**1496-1503** : *Margarita philosophica*, Freiburg 1503; [composées en 1496, mais imprimées en 1503 ; puis réimprimées avec de nouvelles additions à Bâle en 1517], REISCH, Gregor (1467-1525), SLAO+SAOC.127/1496-1503

**1514** : *Severini Boethii de Philosophiae consolatione libri quinque*, *Praelectio aux Consolations de la philosophie de Boèce*, in aedibus Alberti Pafraet, Davenport, 1514], MURMELLIUS, Johannes (1480-1515), SLAO+SAOC.042/1514

**1530** : *Bermannus sive de re metallica dialogus. Interpretatio Germanica vocum rei metallicae* (De ortu et causis subterraneorum, lib. V ; De natura eorum, quae effluunt ex terra, lib. IV ; De natura fossilium, lib. X ; De veteribus et novis metallis, lib. II), [1<sup>ère</sup> éd., Basel, 1530], AGRICOLA, Georgius (Georg Bauer, 1494-1555), SLAO+SAOC.131/1530

**1535** : *Almanach pour l'an 1535*, RABELAIS, François (1483/1494-1553), SLA+SAOC.130/1535

**1536-1541** : ° *Christianae religionis institutio, totam fere*

NICOLAS de CUSE (1401-1464), SLAO+SAOC.121, Sermon 242. *Quaerite ergo primum regnum Dei et iustitiam eius* (Mt 6,24-33), 5 septembre 1456, in *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*. Sermones CCXXXII-CCXLV ediderunt Walter Andreas Euler et Harald Schwaetzer. Paginae 179-278 + 4, Hamburgi, 2002, Volumen XIX, Fasciculus 3, §21, p. 249.

NICOLAS de CUSE (1401-1464), SLAO+SAOC.122, Sermon 253 *Venite post me* (Mt 4,18-22), 30 novembre 1456, *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*. Sermones CCXLVI-CCLVII ediderunt Isabelle Mandrella et Heide Dorothea Riemann Heidi Hein comite. Paginae 279-375 + 4, Hamburgi, 2004, Volumen XIX, Fasciculus 4, §8, p.337.

°NICOLAS de CUSE (1401-1464) SLAOT.123- Sermon 288 *Qui me invenerit inveniet vitam et hauriet salutem a domino* (Prv 8,22-35), 8 septembre 1458, in *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*. Sermones CCLXXXIII-CCXCIII ediderunt Silvia Donati et Heide Dorothea Riemann. Paginae 613-691 + 4. Hamburgi 2005. Volumen XIX, Fasciculus 7, §1, p. 644 et sq.

AGRICOLA, Rodolphus (1443-1485), SLAO+SAOC.124, *De inventione dialecticae*, 1470, p. 9 et p. 101.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni (1463-1494), SLAO+SAOC.125, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, Bononiae (Bologne), 1496. Texte latin et trad. italienne Eugenio Garin, Vallecchi, Firenze 1946-1952, [I, 426], Vol. 1, Lib. IV, Cap. II, III et IV, p. 208 et sq.

°POMPONAZZI, Pietro (1462-1525), SLAOT.126, *De Fato*, Lib. I., publication posthume, Bâle, 1557, pp. 62, 94- 95.

*pietatis summam, & quicquid est in doctrina salutis cognitu necessarium : complectens: omnibus pietatis studiosis lectu dignissimum opus, ac recens editum : Praefatio ad Christianissimum regem Francia, qua hic ei liber pro confessione fidei offertur*, [per Thomam Platterum et Balthasarem Lasium, Basileae, 1536, 1539<sup>2</sup> ; *Instituts de la religion Chrétienne*, Genève, 1541], CALVIN, Jean (1509-1569), SLAOT.136/1536-1541

**Ca. 1541** : *Aristotelis sententiae omnes undiquaque selectissimae*, [Winter, Bâle, jam tertio editae, 1541], ANONYME, SAOT.133/1541

**1543** : ° *Partitionum Dialecticarum*, [les deux premiers livres ont été édités en 1539, le livre 3 en 1543, et le livre 4 en 1548] STURM, Johann (1507-1589), SLAOT.135/1543

**1545** : *De dialectica libri tres*, Bâle, 1545, PERONIUS, Joachim (1499-1559), SLAO+SAOC.134/1545

**1545** : *In Evangelium Lucae*, [Zürich, Zwinglis „Sämtliche Werke“, 1545], ZWINGLI, Ulrich (1484-1531), SLA+SAOC.128/1545

**1547** : ° *Erotemata dialectices*, [1<sup>ère</sup> éd., Leipzig, 1547], MELANCHTON, Philipp (1497-1560), SLAOT.132/1547

**1554** : *De naturae philosophia, seu de Platonis et Aristotelis consensione*, [1<sup>ère</sup> éd., Louvain, 1554], FOX DE MORZILLO, Sebastianus (1528-1560), SAOC.140/1554

**1554** : *In Platonis Timaeum commentarii*, [1<sup>ère</sup> éd., Bâle, 1554],

<p>REISCH, Gregor (1467-1525), SLAO+SAOC.127, <i>Margarita philosophica</i>, page BII.</p> <p>ZWINGLI, Ulrich (1484-1531), SLA+SAOC.128, <i>In Evangelium Lucae</i> in Werke VI, 12, pp. 583-84.</p> <p>SCALIGER, Jules-César (1484-1558), SLAO+SAOT.129, [anonyme] <i>Electa Scaligerea, hoc est, J. C. Scaligeri Sententiae, praecepta, definitiones, axiomata</i>, Hanovre, 1634, p.98.</p> <p>RABELAIS, François (né entre 1483 et 1494, et mort à Paris le 9 avril 1553), SLA+SAOC.130, <i>Almanach pour l'an 1535</i> in Bibliothèque de La Pleïade, <i>Oeuvres complètes</i>, Paris, éd. Jacques Boulenger, 1934.</p> <p>AGRICOLA, Georgius (Georg Bauer, 1494-1555), SLAO+SAOC.131, <i>Bermannus sive de re metallica dialogus. Interpretatio Germanica vocum rei metallicae</i>, (De ortu et causis subterraneorum, lib. V), Wittenberg, 1612, p.125.</p> <p>MELANCHTHON, Philipp (Bretten 1497-Wittenberg 1560), SLAOT.132, °<i>Erotemata dialectices</i>, (lib. IV), in <i>Corpus Reformatorum</i>, 1846, vol. XIII, p. 292.</p> <p>ANONYME, SAOT.133, <i>Aristotelis sententiae omnes undiquaque selectissimae</i>, Paris, 1553, p 43.</p> <p>PERIONIUS, Joachim (Bénédictin de l'abbaye de Cormery, 1499-1559), SLAO.134, <i>De dialectica libri tres</i>, Bâle, 1545, liv. II, p. 245.</p> <p>°STURM, Johann (1507-1589), SLAOT.135, <i>Partitionum Dialecticarum</i>, lib. IV, Argentorati (Strasbourg), Josiam Rihelius, 1560, Liv. I, p. 46 et Liv. III, pp. 227-228.</p> <p>°CALVIN, Jean (1509-1569), SLAOT.136, °<i>Christianae religionis institutio, totam</i></p>	<p>FOX DE MORZILLO, Sebastianus (1528-1560), SAOC.141/1554</p> <p><b>1555</b> : <i>Historiae animalium liber III qui est de Avium natura</i>, Tigurii (Zürich), 1555, GESNER, Conrad (1516-1565), SLAO+SAOC.138/1555</p> <p><b>1557</b> : <i>Exotericarum Exercitationum Liber Quintus Decimus, De Subtilitate, Ad Hieronymum Cardanum</i>, [1<sup>ère</sup> éd., Vascosanus, Lutetiae, 1557], SCALIGER, Jules-César (1484-1558), SLAO+SAOT.129/1557</p> <p><b>1557</b> : ° <i>De Fato</i>, [Publication posthume, Bâle, 1557], POMPONAZZI, Pietro (1462-1525), SLAOT.126/1557.</p> <p><b>1562</b> : <i>De lege naturae apodicta methodus concinnata</i>, Wittenberg, 1562, HEMMINGSEN, Niels (1513-1600), SAOC.137/1562</p> <p><b>1563</b> : <i>De Fato, libri novem. In eosdem libros Periochae, cum rerum, &amp; verborum insignium indice locupletissimo</i>, [1<sup>ère</sup> éd., ex Officina Iordani Ziletti, Venice, 1563], SIRENIUS, Julius Carrarius (mort en 1593), SAOC.146/1563</p> <p><b>1575</b> : <i>De Fati expugnatione libellus in quo tam veterum quam recentiorum fati assertorum opiniones necessariis pariter ac luculentis rationibus evertuntur...</i>, [1<sup>ère</sup> éd., ex officina T. Brumennii, Paris, 1575, DU QUESNOY, Jehan, SAOC.147/1575</p> <p><b>1581</b> : <i>Ethice vetus et sapiens veterum latinorum sapientium sive Praecepta veterum sapientum...</i>, [1<sup>ère</sup> éd., Gubisius,</p>
--	--

<p><i>fere pietatis summam, &amp; quicquid est in doctrina salutis cognitu necessarium : complectens: omnibus pietatis studiosis lectu dignissimum opus, ac recens editum : Praefatio ad Christianissimum regem Francia, qua hic ei liber pro confessione fidei offertur, [per Thomam Platterum et Balthasarem Lasium, Basileae, 1536, 1539<sup>2</sup> ; Instituts de la religion Chrétienne, Genève, 1541].</i></p> <p>HEMMINGSSEN, Niels (1513-1600), SAOC.137, <i>De lege naturae apodicta methodus concinnata</i>, Wittenberg, 1562, F2v<sup>o</sup>.</p> <p>GESNER, Conrad (1516-1565), SLAO+SAOC.138, <i>Historiae animalium liber III qui est de Avium natura, Historiae animalium libri quinque. Zürich 1551-1587, [voir Epistola nuncupatoria].</i></p> <p>NEANDER, Michael (1525-1595), SLA+SAOC.139, <i>Ethice vetus et sapiens veterum latinorum sapientium sive Praecepta veterum sapientum...</i>, Leipzig, 1590, p. 85. [Voir Pline].</p> <p>FOX DE MORZILLO, Sebastianus (1528-1560), SAOC.140, <i>De naturae philosophia, seu de Platonis et Aristotelis consensione, Lib. V</i>, Louvain, 1554, p. 6-9.</p> <p>FOX DE MORZILLO, Sebastianus (1528-1560), SAOC.141, <i>In Platonis Timaeum commentarii</i>, Bâle, 1554, pp. 54, 57 et 253.</p> <p>°PATRIZI, Francesco (1529-1597), SLAOT.142, <i>Nova de universis philosophia : Pampsychiae Lib. V, De animis irrationalibus</i>, Ferrariae, 1591, IV, 59 r<sup>o</sup>.</p> <p>BUONAMICI, Francesco (1533-1603), SAOC.143, <i>De motu, Ad responsiones eorum qui asserunt fatum, nonnulla dicuntur, Cap. XXXXIII, [1591].</i></p> <p>MOLINA, Luis (ou Ludovic) (1536-1600), SLAOT+SAOT.144, <i>Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione</i>, Lisboa, 1588, pp. 3, 200 et sq. ; puis nouvelle édition, en 1595 avec</p>	<p>Islebii, 1581], NEANDER, Michael (1525-1595), SLA+SAOC.139/1581</p> <p><b>1587</b> : <i>P. Rami Dialecticae libri duo et his e regione comparati Philippi Melancthonis Dialecticae libri quatuor, cum explicationum et collationum Notis, ad utramque conformationem uno labore addiscendam</i>, [1<sup>ère</sup> éd., Francfort, 1587], BEURHAUS, Friedrich (1536-1609), SLA+SAOC.145/1587</p> <p><b>1588</b> : <i>De providentia ex sententia Platonis</i>, [1<sup>ère</sup> éd., Padoue, 1588], GIANNINI, Tomaso (1550-1630), SAOC.152/1588</p> <p><b>1588/1595</b> : <i>Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione</i>, [1<sup>ère</sup> éd., Lisboa, 1588 ; puis 1595 (avec les Appendices)] MOLINA, Luis (ou Ludovic) (1536-1600), SLAOT+SAOT.144/1588-1595</p> <p><b>1591</b> : ° <i>Nova de universis philosophia</i>, [1<sup>ère</sup> éd., Ferrariae, apud Benedictus Mammarellus, 1591], PATRIZI, Francesco (1529-1597), SLAOT.142/1591</p> <p><b>1591</b> : <i>De motu, Ad responsiones eorum qui asserunt fatum, nonnulla dicuntur</i>, [1<sup>ère</sup> éd., apud B. Sermartellium, Florentiae, 1591], BUONAMICI, Francesco (1533-1603), SAOC.143/1591</p> <p><b>1594</b> : <i>In Platonis "Timaeum", sive in naturalem omnem atque divinam Platonis et Aristotelis philosophiam decades tres...</i>, [1<sup>ère</sup> éd., ex typographia Gabiana, Romae, 1594], BENI, Paolo (1552-1627), SLA+SAOC.153/1594</p>
---	--

<p>les Appendices, p. 446.</p> <p>BEURHAUS, Friedrich (1536-1609), SLA+SAOC.145, <i>P. Rami Dialecticae libri duo et his e regione comparati Philippi Melanchthonis Dialecticae libri quatuor, cum explicationum et collationum Notis, ad utramque conformationem uno labore addiscendam</i>, Francfort, 1587, p. 81.</p> <p>SIRENIUS, Julius Carrarius (né à Brescia, mort à Bologne en 1593), SAOC.146, <i>De Fato, libri novem. In eosdem libros Periochae, cum rerum, &amp; verborum insignium indice locupletissimo</i>, Venice, ex Officina Iordani Ziletti, 1563, f° 47v°, f° 94v°, f° 95v°.</p> <p>JEHAN DU QUESNOY d'Evreux (Quenaeus Ebroicensis), SAOC.147, <i>De Fati expugnatione libellus in quo tam veterum quam recentiorum fati assertorum opiniones necessariis pariter ac luculentis rationibus evertuntur...</i> Paris, ex officina T. Brumennii, 1575, f° 14 v°.</p> <p>°°JUSTE LIPSE ou Justus Lipsius (1547-1606), SLAOC.148, <i>Physiologiae Stoicorum liber</i>, Anvers, 1610, Lib.I, Dis. XI, p. 26.</p> <p>GOCCLENIUS (Gockel), Rodolphus (1547-1628), SLA+SAOC.149, <i>Isagoge in peripateticorum et Scholasticorum Primam Philosophiam, quae dici consuevit Metaphysica</i>. Accesserunt disputationes hujus generis aliquot, Francfort, 1598, Disputatio X, p. 171.</p> <p>°SUAREZ, Francisco (1548-1617), SLAOT.150, <i>Disputationes Metaphysicae</i>, 1597 ; version internet en ligne <a href="http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/michael.renemann/suarez/index.html">http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/michael.renemann/suarez/index.html</a>].</p> <p>LA CERDA, Melchior de (1550-1615), SAOC.151, <i>Usus et exercitatio demonstrationis</i>, Hispalis (Sevilla), Rodrigo de Cabrera, 1598, p. I.</p>	<p><b>1594</b> : <i>M.T. Ciceronis liber De fato commentatione</i>, [1<sup>ère</sup> éd., Wittenberg, 1594], GESNER, Salomon (1559-1605), SAOC.154/1594</p> <p><b>1595</b> : °° <i>Dialogus logicus secundus, continens declarationem Dialecticae P. Rami facilem et explicatam adhibitis una praeceptis et regula D. Philippi Melanchthonis</i>, [1<sup>ère</sup> éd., Francfort, 1595], LIBAU (Libavius), Andreas (1560-1616), SLAOC.155/1595</p> <p><b>1597</b> : ° <i>Disputationes Metaphysicae</i>, SUAREZ, Francisco (1548-1617), SLAOT.150/1597</p> <p><b>1598</b> : <i>Isagoge in peripateticorum et Scholasticorum Primam Philosophiam, quae dici consuevit Metaphysica</i>. Accesserunt disputationes hujus generis aliquot, [1<sup>ère</sup> éd., Francfort, 1598], GOCCLENIUS (Gockel), Rodolphus (1547-1628), SLA+SAOC.149/1598</p> <p><b>1598</b> : <i>Usus et exercitatio demonstrationis</i>, [1<sup>ère</sup> éd., chez Rodrigo de Cabrera, Hispalis (Seville), 1598], Melchior de LA CERDA, (1550-1615), SAOC.151/1598</p> <p><b>1602-1613</b> : ° <i>Systema systematum</i>, [1<sup>ère</sup> éd. complète posthume par son élève Alsted, Hanovre, 1613], KECKERMANN, Bartholomé (1572-1609), SLAOT.159/1602-1613</p> <p><b>1604</b> : °° <i>Physiologiae Stoicorum liber</i>, [1<sup>ère</sup> éd., Plantin, Anvers, 1604], JUSTE LIPSE ou Justus Lipsius (1547-1606), SLAOC.148/1604</p>
---	--

<p>GIANNINI, Tomaso (1550-1630 - de Ferrare), SAOC.152, <i>De providentia ex sententia Platonis</i>, Cap. I. : Providentiam quibus rationibus Platonici confirmant, Padoue, 1588, p. 5.</p> <p>BENI, Paolo (1552-1627), SLA+SAOC.153, <i>Pauli Benii,... in Platonis "Timaeum", sive in naturalem omnem atque divinam Platonis et Aristotelis philosophiam decades tres...</i>, Romae, ex typographia Gabiana, 1594, p. 585 et p. 623.</p> <p>GESNER, Salomon (Bunzlau1559-Wittenberg1605), SAOC.154, <i>M.T. Ciceronis liber De fato commentatione</i>, Wittenberg, 1594, p. 44 et sq.</p> <p>°°LIBAU (Libavius), Andreas (1560-1616), SLAOC.155, <i>Dialogus logicus secundus, continens declarationem Dialecticae P. Rami facilem et explicatam adhibitis una praeceptis et regula D. Philippi Melanchthonis</i>, Francfort, 1595, pp. 32-33.</p> <p>°BACON, Francis (Londres 1561 – Highgate 1626), SLAOT.156, <i>De augmentis scientiarum</i>, in Argentorati (Strasbourg), sumptibus Iohann Ioachimi Bockenhofferi, 1654, Lib. 2, cap. 13, § 3, pp. 117-118.</p> <p>°°KEPLER, Johannes (Weil1571-Ratisbonne1630), SLAOC.157, <i>Harmonices Mundi libri V</i>, Excudebat Iohannes Plancus, Lincii Austriae, 1619, Liber V, Cap. 9 : Posteriores Rationes (Propositio 26), pp. 342-343.</p> <p>°°KEPLER, Johannes (Weil1571-Ratisbonne1630), SLAOC.158, <i>Strena seu de nive sexangul</i>, Francforti ad Moenum, apud Godefridum Tambach, 1591 (in TheLatinLibrary.com)</p> <p>°KECKERMANN, Bartholomé (1572-1609), SLAOT.159, <i>Systema logicae, tribus libris adornatum, pleniore praeceptorum methodo, et commentariis scriptis ad praeceptorum illustrationem et collationem cum doctrina Aristotelis, atque aliorum, tum veterum, tum recentium logicorum sententiis ac disputationibus</i>, Hanau (Hanovre), 1602, p. 118.</p>	<p><b>1611</b> : °° <i>Strena seu de nive sexangula</i>, [1<sup>ère</sup> éd., ad Moenum, Tampac, Francfort, 1611], KEPLER, Johannes (1571-1630), SLAOC.158/1611</p> <p><b>1612</b> : <i>Philosophia digne restituta : libros quatuor PRAECOGNITORUM PHILOSOPHICORUM complectens : quorum : I. ARCHELOGIA, de principiis disciplinarum II. HEXILOGIA, de habitibus intellectualibus III. TECHNOLOGIA, de natura et differentiis disciplinarum IV. CANONICA, de modo discendi, cursui philosophico LAMPADIS instar praemissa et emissa</i>, Herbornae Nassoviorum, 1612 ALSTED, Johann-Heinrich (1588-1638) SLA+SAOC. 167bis</p> <p><b>1614-1615</b> : <i>Philosophiae verae ac sincerae Synopticae, (...). Synopsis Metaphysicae sincerae ex Aristotelis et Scaligeri Monumentis praecipue concinatae Complectitur hic partem Metaphysicae generalem</i>, [1<sup>ère</sup> éd., posthume, Mechlerus, Erfurdiae, 1614], LIPPE (Lippius) Johannes (1585-1612), SAOC.164/1614-1615</p> <p><b>1615</b> : ° <i>Axiomatum logicorum centuriae Sex</i>, [1<sup>ère</sup> éd., Rauchmaul, Jena, 1615], SAGITTARIUS, Thomas (1577-1621), SLAOT.161/1615</p> <p><b>1616</b> : <i>Decas regularum philosophicarum circa doctrinam causarum</i>. [→Thèse : Praeside : Stahl, Daniel, Defendet : Langer, Johann (de Streufdorf), Jenae, Beithmann, 1616], LANGER, Johann (de Streufdorf), élève de Daniel Stahl, pasteur à Westhausen de 1634 à 1638, mort après 1638, SAOC.166/1616</p>
--	---

RHENIUS, Johannes (1574-1639) Recteur de la Thomasschule de Leipzig de 1608 à 1617, SLAO+SAOC.160, *Logica peripatetica* ou *Compendium logicae peripateticae ex Phil. Melanchthone et Aristotele concinnatum*, Eisleben, 1621, pp. 579-580.

SAGITTARIUS, Thomas (1577-1621), SLAOT.161, °*Axiomatum logicorum, centuriae Sex*, Jena, 1621, decuria IV, p. 44-46.

WILLE, Johann (vers 1580 ? -1640), SAOC.162, *Praecepta metaphysicae*, Brême, 1632.

PETAU, Denis (1583-1652), SLAO+SAOT.163, *Dionysii Petavii, Theologica dogmata*, 1644.

LIPPE (Lippius) Johannes (1585-1612), SAOC.164, *Philosophiae verae ac sincerae Synopticae I. Preparatio per Musicam Diam : II. Perfectio 1. interior : - Realis per metaphysicam et – Rationalis per logicam; 2. exterior: - Realis per Ethicam et – Rationalis per Rhetoricam, Synopsis Metaphysicae sincerae ex Aristotelis et Scaligeri Monumentis praecipue concinatae Complectitur hic partem Metaphysicae generalem*, Erfurt, 1614-1615.

°°STAHL, Daniel (1585-1654), SLAOC.165, *Regulae philosophicae et orationes aliquot collectae*, Jena, 1657, pp. 66-68 : *Disputatio IV, Regula 2 : Nihil fit sine causa*.

LANGER, Johann (de Streufdorf), élève de Daniel Stahl, pasteur à Westhausen de 1634 à 1638, mort après 1638, SAOC.166, *Decas prima regularum philosophicarum circa doctrinam causarum* →Thèse. Praeside : Stahl, Daniel, Defendet : Langer, Johann (de Streufdorf), Jena, Beithmann, 1616, de A 2 verso à A 3 verso [paginé en lettre et non en chiffre].

°°ALSTED, Johann- Heinrich (Ballersbach 1588 -Weißenburg 1638), SLAOC.167,

**1616-1657** : °° *Regulae philosophicae*, [1<sup>ère</sup> éd., Beithmann, Jena, 1616 ; édition complète, Jena, 1657], STAHL, Daniel (1585-1654), SLAOC.165/1616-1657

**1619** : °°*Harmonices Mundi*, [1<sup>ère</sup> éd., Tampachius, Lincii Austriae, 1619], KEPLER, Johannes (1571-1630), SLAOT.157/1619

**1621** : *Logica peripatetica* ou *Compendium logicae peripateticae ex Phil. Melanchthone et Aristotele concinnatum*, [1<sup>ère</sup> éd., Closemmanus, Leipzig, 1621], RHENIUS, Johannes (1574-1639), SLAO+SAOC.160/1621

**1623** : ° *De augmentis scientiarum*, [1<sup>ère</sup> éd., Londres, 1623], BACON, Francis (1561-1626), SLAOT.156/1623

**1628** : *Principium principiorum Aliquid + Oratio de Nihilo* [1<sup>ère</sup> éd., Leipzig, 1628], MAURITIUS, Benedict (1602-1664), SLA+SAOC.179/1628

**1630** : °°*Encyclopaedia*, [1<sup>ère</sup> éd., Herbornae Nassoviorum, 1630], ALSTED, Johann- Heinrich (1588-1638), SLAOC.167/1630

**Ca. 1630** : *Short Tract*, HOBBS, Thomas (1588-1679), SLA+SAOC.168/1630

**1630** : *Theoria transcendentalis Primae Philosophiae, quam vocant Metaphysicam : Disputationibus Methodicis comprehensa, in qua I. Termini, eorumque distinctiones, II. Principia metaphysica, III. Canones seu axiomata generalia perspicue proponuntur. IV. Usus et abusus ostenditur. Sub*

<p><i>Encyclopaedia.</i>, Herborn, 1630, p. 615 ; Lyon, 1649, p. 412.</p> <p>ALSTED, Johann-Heinrich (1588-1638) SLA+SAOC. 167bis, <i>Philosophia digne restituta : libros quatuor Praecognitorum Philosophicorum</i>, Herbornae Nassoviorum, 1612, <i>ARCHELOGIA : de principiis disciplinarum</i>, pp. 25-26.</p> <p>HOBBS, Thomas (Westport1588-Hardwick1679), SLA+SAOC.168, <i>Short Tract</i>, London, 1630, (in <i>Court traité des premiers principes</i>, textes, traduction et commentaire par Jean Bernhardt, Paris, PUF, 1988).</p> <p>HOBBS, Thomas (Westport1588-Hardwick1679), SLA+SAOC.169, Critique du <i>De mundo de Thomas White</i>, [Manuscrit édité par Jean Jacquot et H. W. Jones, Vrin-CNRS, 1973,1978<sup>2</sup>, p. 315 et sq.</p> <p>°°HOBBS, Thomas (Westport1588-Hardwick1679), SLAOC.170, <i>Elementorum philosophia, sectio prima : De corpore</i>, Londres, 1655, in reprint Vrin.</p> <p>°°HOBBS, Thomas (Westport1588-Hardwick1679), SLAOC.171, <i>The questions concerning liberty, necessity and chance</i>, London, 1656, p. 313 et sq..</p> <p>WHITE (<i>Albius</i> ou encore <i>Anglus</i>), Thomas (1593-1676), SLAO+SAOC.172, <i>De mundo dialogi tres</i>, Paris, Denis Moreau, 1642, pp. 397-398.</p> <p>°NOVARINI, Luigi (1594-1650), SLAOT.173, <i>Omnium scientiarum anima, hoc est Axiomata physiotheologica ex probae notae authoribus editis aut ineditis prompta et suo ordine distributa</i>, Lyon, 1644-1645, p. 328 et sq.</p> <p>SCHARF, Johannes (1595-1660), SLA+SAOC.174, <i>Theoria transcendentalis Primae Philosophiae, quam vocant Metaphysicam, Disputationibus Methodicis comprehensa, in qua I. Termini, eorumque distinctiones, II. Principia metaphysica, III. Canones seu axiomata generalia perspicue proponuntur. IV. Usus et abusus ostenditur. Sub finem additur coronis de Accurato Philosophandi genere: nunc et de</i></p>	<p><i>finem additur coronis de Accurato Philosophandi genere: nunc et de novo in multis aucta, atque emendata, et secunda vice edita.</i> [1<sup>ère</sup> éd., Wittenberg, 1630], SCHARFF, Johannes (1595-1660), SLA+SAOC.174/1630</p> <p><b>1632</b> : <i>Praecepta metaphysicae</i>, [1<sup>ère</sup> éd., Villerianus, Bremae, 1632], WILLE, Johann (vers 1580 -1640), SAOC.162/1632</p> <p><b>1636</b> : <i>Collegii philosophici Daventriensis Pars prima, continens Exercitationes fere Logicas XXIV De quarum veritate disseruerunt studiosi aliquot juvenes</i>, Daventriae, 1636. GISBERT AB ISENDOR (1601-1657) prof. de philosophie à Deventer (1634-1647), puis à Harderwijk (1647-1657), SAOC.178/1636</p> <p><b>1641</b> : °° <i>Meditationes de prima philosophia</i>, [1<sup>ère</sup> éd., Paris, 1641}, DESCARTES, René (1596-1650), SLAOC.175/1641</p> <p><b>1642</b> : <i>De mundo dialogi tres</i>, [1<sup>ère</sup> éd., Denis Moreau, Paris, 1642], WHITE (<i>Albius</i> ou encore <i>Anglus</i>), Thomas (1593-1676), SLAO+SAOC.172/1642</p> <p><b>Ca. 1642</b> : <i>Critique du De mundo de Thomas White</i> [vers 1642], HOBBS, Thomas (1588-1679), SLA+SAOC.169/1642</p> <p><b>1644</b> : ° <i>Omnium scientiarum anima, hoc est Axiomata physiotheologica ex probae notae authoribus editis aut ineditis prompta et suo ordine distributa</i>, [1<sup>ère</sup> éd., Lyon, 1644], NOVARINI, Luigi (1594-1650), SLAOT.173/1644-1645</p> <p><b>1644 à 1650</b> : <i>Dionysii Petavii Theologica dogmata</i>, cinq</p>
---	--

<p><i>novo in multis aucta, atque emendata, et secunda vice edita</i>, Wittenberg, 1630, pp. 620-621.</p> <p>°DESCARTES, René (1596-1650), SLAOC.175, <i>Meditationes de prima philosophia, Œuvres complètes</i>, Adam et Tannery, T. VII, p. 108. [<i>Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur</i>, Paris, 1641 ; puis nouvelle édition, <i>Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur. His adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes; cum responsionibus authoris. Secunda editio septimis objectionibus antehac non visis</i>, Amsterdam, 1642 ; puis en troisième édition, Amsterdam 1650, avec <i>Marginalia</i> de Leibniz].</p> <p>CALLY, Pierre (1630-1709), SLA+SAOC.176, <i>Universae philosophiae Institutio</i>, 1695, tome I, pp. 3 et 4.</p> <p>°MICRAELIUS, Johann (Köslin en Poméranie 1597 – 1658), SLAOT.177, <i>Archelogia seu doctrina de scientiarum principiis</i>, Stettin, 1658, p. 32.</p> <p>GISBERT AB ISENDOR (1601-1657) prof. de philosophie à Deventer (1634-1647), puis à Harderwijk (1647-1657), SAOC.178, <i>Collegii philosophici Daventriensis Pars prima, continens Exercitationes fere Logicas XXIV De quarum veritate disseruerunt studiosi aliquot juvenes</i>, Daventriae, 1636, p. 5.</p> <p>MAURITIUS, Benedict (1602- 1664), SLA+SAOC.179, <i>Principium principiorum Aliquid + Oratio de Nihilo</i>, Leipzig, Gregorium Rinsch, 1628, (pagination par lettre. Lettre F en bas de page recto)</p> <p>URSINUS, Johann Heinrich (1608-1667), SAOC.180, <i>Encyclopædia Scholastica, Sive Artium quas vocant Liberalium Prima Rudimenta, quarum Catalogum versa pagina ostendet</i>, pro Gymnasio Ratisponensi, 1665, p.12.</p>	<p>volumes, [1<sup>ère</sup> éd., Cramoisy, Parisii, 1644], PETAU, Denis (1583-1652), SLAO+SAOT.163/1644-1650</p> <p><b>1646-1656</b> : ° <u><i>Questions concerning liberty and necessity</i></u>, HOBBS, Thomas (1588-1679), SLAOC.171/1646-1656</p> <p><b>1654</b> : ° <u><i>Vademecum sive manuale philosophicum</i></u>, [1ère éd., Kirchnerus, Lipsiae, 1654], SCHERZER, Johann, Adam (1628-1683), SLAOC.183/1654</p> <p><b>1655</b> : ° <u><i>Elementorum philosophiae sectio prima De corpore</i></u>, HOBBS, Thomas (1588-1679), SLAOC.170/1655</p> <p><b>1658</b> : <u><i>Regulae philosophicae et Logicis, metaphysicis ac physicis diligenter congestae et compendiose explicatae, sumptibus Joh. Ludov.</i></u> [1ère éd., Neuenhans Typis Caspari Freyschmids, Jenae, 1658], ZAPFF, Gottfried (1635-1664), SAOC.188/1658</p> <p><b>1658</b> : ° <i>Archelogia seu doctrina de scientiarum principiis</i>, [1ère éd., Stettin, 1658], MICRAELIUS, Johann (1597–1658), SLAOT.177/1658</p> <p><b>1659</b> : ° <u><i>The Immortality of the soul</i></u>, MORE (Morus), Henry (1614-1687), SLAOC.181/1659</p> <p><b>1662</b> : <u><i>Collegium axiomaticum sive synopsis regularum philosophicarum, quae antehac in celeberrima Academia Jenensi consensus amplissimi et spectatissimi Collegii Philosophici studiosae juventuti praelegit M. Andr. Christophorus Schubartus (Hallis)</i></u>, [1ère éd., Jenae, 1662], SCHUBARTUS, Andreas-Christophorus (Halle, 1629-1689),</p>
--	---

<p>°°MORE (Morus), Henry (1614-1687), SLAOC.181, <i>The Immortality of the soul</i>, 1659, p. 71 et sq.</p> <p>°°THOMASIIUS, Jacob (Leipzig 1622-Leipzig 1684), SLAOC.182, <i>Dilucidationes stahlianæ</i>, 1676, p. 127.</p> <p>°°SCHERZER, Johann, Adam (Eger 1628-Leipzig 1683), SLAOC.183, <i>Vademecum sive manuale philosophicum</i>, 1658, pp. 26-27.</p> <p>SCHUBARTUS, Andreas-Christophorus (Halle, 1629-1689), SAOC.184, <i>Collegium axiomaticum sive synopsis regularum philosophicarum, quæ antehac in celeberrima Academia Jenensi consensus amplissimi et spectatissimi Collegii Philosophici studiosæ juventuti praelegit M. Andr. Christophorus Schubartus</i>, Jenæ, 1662, p. 18.</p> <p>°°SPINOZA, Baruch (1632-1677), SLAOC.185, <i>Ethique (Opera posthuma)</i>, 1677, Trad. B. Pautrat, Seuil, 1988, p 16 et p 27.</p> <p>°SPINOZA, Baruch (1632-1677), SLAOT.186, <i>Epistolæ</i>, traduction Charles Appuhn, <i>Œuvres</i>, tome IV, GF, 1966, p.162.</p> <p>°SPINOZA, Baruch (1632-1677), SLAOT.187, <i>Renati des Cartes Principiorum philosophiæ pars I, et II, more geometrico demonstratæ</i>, Amsterdam, 1663, p. 18.</p> <p>ZAPFF, Gottfried (1635-Leipzig 1664), SAOC.188, <i>Regulæ philosophicæ et Logicis, metaphysicis ac physicis diligenter congestæ et compendiose explicatæ</i>, Jenæ, Sumtibus Joh. Ludov. Neuenhans Typis Caspari Freyschmids, Anno 1658, p. 272.</p> <p>°°MALEBRANCHE, Nicolas (1638-1715), SLAOC. 189, <i>De la Recherche de la vérité</i>, in <i>Œuvres complètes</i>, éd. de Genoude et de Lourdoueix, t. 1<sup>er</sup>, Paris, 1837, pp. 108-109.</p> <p>°MALEBRANCHE, Nicolas (1638-1715), SLAOT.190, <i>Traité de morale</i>, Livre I : de</p>	<p>SAOC.184/1662</p> <p><b>1663</b> : ° <i>Renati des Cartes Principiorum philosophiæ pars I, et II, more geometrico demonstratæ</i>, Amsterdam, 1663, p. 18.SPINOZA, Baruch (1632-1677), SLAOT.187/1663</p> <p><b>1665</b> : <i>Encyclopædia Scholastica, Sive Artium quas vocant Liberalium Prima Rudimenta, quarum Catalogum versa pagina ostendet; pro Gymnasio Ratisponensi</i>, [1ère éd., Tauberus, Norimbergæ, 1665], URSINUS, Johann Heinrich (1608-1667), SAOC.180/1665</p> <p><b>1674</b> : <i>Universæ philosophiæ Institutio</i>, [1ère éd., Caen, 1674], Pierre CALLY (1630-1709), SLA+SAOC 176/1674</p> <p><b>1674-1675</b> : <i>De la Recherche de la vérité</i>, MALEBRANCHE, Nicolas (1638-1715), [1ère. éd. : Pralard, Paris, 1674/1675]. SLAOC. 189/1674-1675</p> <p><b>1676</b> : °° <i>Dilucidationes stahlianæ</i>, [1ère éd., Frommannus, Lipsiæ, 1676], THOMASIIUS, Jacob (1622-1684), SLAOC.182/1676</p> <p><b>1677</b> : °° <i>Ethique (opera posthuma)</i>, 1677, SPINOZA, Baruch (1632-1677), SLAOC.185/1677</p> <p><b>1677</b> : °° <i>Epistolæ (Lettres)</i>, SPINOZA, Baruch (1632-1677), SLAOT.186/1677</p> <p><b>1684</b>, ° <i>Traité de morale</i>, MALEBRANCHE, Nicolas (1638-1715), SLAOT.190/1684</p>
---	--

<p><i>la vertu</i>, chap. I, p. 401, et chap. VIII, § 6, p. 426, in <i>Œuvres complètes</i>, éd. de Genoude et de Lourdoueix, t. 1<sup>er</sup>, Paris, 1837.</p> <p>°°POIRET, Pierre (1646-1719), SLAOC.191-<i>Cogitationes rationales de Deo, anima et malo libb. 4. editio altera ubi Spinosae Atheismus refutatur</i> de Pierre Poiret, Amsterdam, 1685, <i>Discursus praeliminaris</i>, art. CVIII, p. 62.</p> <p>°°BAYLE, Pierre (1647-1706), SLAOC.192- <i>Dictionnaire historique et critique</i>, Rotterdam, 1702 (2<sup>ème</sup> éd.) pp. 923, 929, 930, 1141 et 2328.</p>	<p><b>1685</b>, °°<i>Cogitationes rationales de Deo, anima et malo libb. 4. editio altera ubi Spinosae Atheismus refutatur</i>, POIRET, Pierre (1646-1719), SLAOC.191/1685</p> <p><b>1697</b> : °°<i>Dictionnaire historique et critique</i>, [1<sup>ère</sup> éd., Rotterdam, 1697. Mais c'est la 2<sup>ème</sup> édition datant de 17402 qui a été utilisée par Leibniz], BAYLE, Pierre (1647-1706), SLAOC.192/1697-1702</p>
---	--

**SYNTHESE DE L'ABREGE DU TABLEAU DES SOURCES**  
**dans l'ordre chronologique des oeuvres**

Chronologie des œuvres	Auteurs	Identifiants
-440 avant J.-C. : <i>De l'Esprit</i> .	LEUCIPPE (460-370)	SLAT+SAOC.001
-357 : ° <i>Timée</i> [1 <sup>ère</sup> édition, Henri Estienne, 1578]	PLATON (428- 348)	SLAOT.002
-348 : <i>Philèbe</i> [1 <sup>ère</sup> éd., Henri Estienne, 1578]	PLATON (428- 348)	SLAO+SAOC.003
-348/322 : <i>De Caelo</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Junctas, 1562]	ARISTOTE (384-322)	SLAO+SAOC.004
-348/322 : <i>Politicorum liber I</i>	ARISTOTE (384-322)	SLAO+SAOT.005
-348/322 : <i>De Rhetorica</i>	ARISTOTE (384-322)	SLAO+SAOC.006
-348/322 : ° <i>Physicorum octo libri</i>	ARISTOTE (384-322)	SLAOT.007
-348/322 : * <i>Organon, Seconds analytiques</i>	ARISTOTE (384-322)	SLAOC+SAOT.008
Ca. -250 : * <i>De Planorum Aequilibriis</i>	ARCHIMEDE DE SYRACUSE (287-212)	SLAOC+SAOT.009
- 186 ? °°Citation du <i>De providentia</i> et du <i>De fato</i> dans le <i>De fato</i> de Cicéron	CHRYSIPPE (281-205)	SLAOC.010
-186 ? : °° Citation dans le <i>De fato</i> de Cicéron	CARNEADE (219/214 av. J.-C. – 128/129 av. J.-C.)	SLAOC.011
-85/55 : <i>Ad C. Herrenium Rhetorica</i>	CICERON (106-43)	SLAO+SAOC.016
-53 : <i>Timaeus</i>	CICERON (106-43)	SLAO+SAOC.013
-45 : <i>Tusculanae Questiones</i> , [ou <i>Tusculanae disputationes</i> ]	CICERON (106-43)	SLAO+SAOC.014
-45/44 °° <i>De natura deorum</i>	CICERON (106-43)	SLAOC.015
-44 °° <i>De fato</i>	CICERON (106-43)	SLAOC.012
-44 : <i>Topica</i>	CICERON (106-43)	SLAO+SAOC.017
-44 : °° <i>De divinatione</i>	CICERON (106-43)	SLAOC.018
37-65 après J.-C.: <i>De providentia</i>	SENEQUE (4–65)	SLAO+SAOC.020
61/63: <i>De Beneficiis</i>	SENEQUE (4–65)	SLAO+SAOT.019
63-64 : °° <i>Litterae Ad Lucilium (Littera LXV)</i>	SENEQUE (4-65)	SLAOC.021
63-64 : <i>Litterae Ad Lucilium (Littera LXVI.</i>	SENEQUE (4–65)	SLAO+SAOT.022
77-79 : <i>Naturalis Historiae</i>	PLINE l'Ancien (23-79)	SLAO+SAOC.023

95-125 : <i>De Iside et Osiride</i> , [La première édition complète est celle de Maxime Planude, moine de Constantinople (XIII <sup>ème</sup> /XIV <sup>ème</sup> s.)]	PLUTARQUE (46-125)	SLAO+SAOC.024
95-125 : °° <i>De fato</i>	PLUTARQUE (46-125)	SLAOC.026
100 : <i>De E apud Delphos</i>	PLUTARQUE (46-125)	SLAO+SAOC.025
Ca. 175-201 : <i>De methodo medendi</i>	GALIEN (131-201)	SLAO+SAOC.028
190-215 : <i>Stromates</i>	CLEMENT D'ALEXANDRIE (150-220)	SLAO+SAOC.029
198-209 : <i>De Fato</i> (composé entre 198 et 209)	ALEXANDRE D'APHRODISE (150-215)	SLA+SAOC.034
? : <i>Questiones I</i>	ALEXANDRE D'APHRODISE (150-215)	SLA+SAOC.035
212 : <i>De fuga in persecutione</i>	TERTULLIEN (155-222)	SLA+SAOC.030
230 : <i>Contra Haeresin Noeti</i> , [Refutatio omnium haeresium]	HIPPOLYTTE (170-235)	SAOC.031
248 : ° <i>Contre Celse</i>	ORIGENE (185-254)	SLAOT.032
? : <i>Sur l'Evangile de Jean</i>	ORIGENE (185-254)	SLAO+SAOC.033
Ca. 300 : ° <i>Enneades</i> , [1 <sup>ère</sup> éd. <i>Operum philosophicorum, libri LIV nunc primum Graece editi</i> , Basel 1580]	PLOTIN (204-270)	SLAOT.036
297-304 : ° <i>Adversus nationes</i>	ARNOBE (seconde moitié du 3 <sup>ème</sup> s. – 304 ?)	SLAOT.037
314-324 : <i>De ira Dei</i>	LACTANCE (260 -325)	SLAO+SAOC.039
Ca. 321 : ° <i>Divinarum Institutionum</i>	LACTANCE (260-325)	SLAOT.038
325-350 : <i>Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus</i>	CALCIDIUS (philosophe du IV <sup>ème</sup> s.)	SAOC.050
339-362 : ° <i>Oratio secunda contra Arianos</i>	ATHANASE D'ALEXANDRIE, saint (295-373)	SLAOT.040
348-350 : <i>Liber sententiarum ex operibus sancti augustini</i>	PROSPER TIRO AQUITANUS, saint (390- 463)	SLA+SAOC.049
374-397 : <i>In Psalmum David</i>	AMBROISE DE MILAN, saint (340-397)	SLAO+SAOC.043
380-420 ? : <i>Epistola, Lett. XIX</i>	JEROME, saint (347-420), [Hieronymus incertus]	SLAO+SAOC.041
387 : <i>De ordine</i>	AUGUSTIN, saint (354-430)	SLAO+SAOC.044
387 : ° <i>Contra Academicos</i> ; puis correction dans les <i>Retractations</i> [voir 046bis, <i>Retractationum</i> , liber I	AUGUSTIN, saint (354-430)	SLAOT.046
Ca. 393 : <i>Bible, Livre de Job</i> , (in <i>Vulgate</i> de Saint Jérôme), [Premier livre imprimé, Johannes	JEROME, saint (347-420)	SLAO+SAOC.027

Gutenberg, 1456]		
409-423 ? : <i>Epistola XVI ad Iovium</i>	PAULIN de NOLE, saint (354-431)	SLAO+SAOC.047
410-427 : ° <i>De civitate Dei</i>	AUGUSTIN, saint (354-430),	SLAOT.045
426-428 : ° <i>Retractationum</i>	AUGUSTIN, saint (354-430)	SLAOT.046bis
Ca. 429 ? : <i>In Joannis evangelium</i>	Cyrille d'ALEXANDRIE, saint (376-444)	SLAO+SAOT.048
439 : <i>In Timaeum commentaria</i>	PROCLUS Diadoque (412-485)	SLAO+SAOC.051
Ca. 510 : <i>In Topica Ciceronis</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., chez Oliverius Servius de Tolentino, Rome, 1484]	BOECE (480-524)	SLA+SAOC.052
Ca. 520-530 : <i>Commentarius in Enchiridion Epicteti Collecta</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Rome, 1493]	SIMPLICIUS (490-560)	SLAO+SAOC.055
524 : ° <i>Consolationes philosophiae</i> , [1 <sup>ère</sup> éd. allemande, Sulzbach, 1667]	BOECE (480-524)	SLAOT.053
538 : <i>Variae</i>	CASSIODORE (485-575)	SLAO+SAOC.054
787-800 : <i>Disputatio de rhetorica et virtutibus sapientissimi regis Karli et Albini magistri</i>	ALCUIN (735-804)	SLA+SAOC.057
Ca. 799-818 : <i>Liber adversus Felicem Urgellensem</i>	AGOBARDUS LUGDUNENSIS, saint (769-840)	SLA+SAOC.058
1075 : <i>Epistola 44 ad Judith Hungarorum Reginam</i>	GREGOIRE VII (Hildebrand von Soana), saint (1020- 1085)	SLA+SAOC.059
1098 : <i>Cur Deus homo</i> , [commencé en 1094 et achevé en 1098]	ANSELME DE CANTORBERY, saint (1033-1109)	SLAO+SAOC.060
1099-1100 : <i>De conceptu virginali et de originali peccato</i>	ANSELME DE CANTORBERY, saint (1033-1109)	SLA+SAOC.061
Ca. 1100 : <i>Elucidarium Sive Dialogus De Summa Totius Christianae Theologiae</i> , [1 <sup>ère</sup> éd. d'un <i>Elucidaire en Françoys</i> , Lyon, 1500]	HONORE d'AUTUN (1080-1157)	SLAO+SAOC.070
Ca. 1100-1151 ? : <i>Commentarius In Timaeum Platonis</i> , [Manuscrit le plus ancien connu à ce jour : 1195]	HONORE d'AUTUN (1080-1151)	SLA+SAOC.071
Ca. 1107-1123 ? : <i>Expositio in Job</i>	BRUNO DE SEGNI, saint (1048-1123)	SAOC.062
1115-1125 : <i>In consolationem Boethii</i>	GUILLAUME DE CONCHES (1080-1150)	SAOC.066
1124-1130 : <i>Philosophia mundi</i> [parfois attribuée à Honoré d'Autun),	GUILLAUME DE CONCHES (1080-1150)	SAOC.069
1125-1130 : ° <i>Questiones et decisiones in Epistolas D.</i>	HUGUES DE SAINT-VICTOR (1096-1141)	SLAOT.074

*Pauli*

Ca. 1130 ? : <i>Glosae super Platonem</i> [Timaion]	GUILLAUME DE CONCHES (1080-1150)	SAOC.067
Ca. 1130: <i>Glossa ordinaria in lamentationes Jeremie Prophete</i>	GILBERT L'UNIVERSEL (mort en 1134)	SLA+SAOC.072
Ca. 1130: <i>Super Psalm. 134 (Omnia in sapientia fecisti)</i>	GILBERT L'UNIVERSEL (mort en 1134)	SLA+SAOC.073
1133-1137: ° <i>Theologia scholarium</i>	ABELARD, Pierre (1079-1142)	SLAOT.063
1135 : <i>Expositio in Hexameron - De opere sextae diei</i>	ABELARD, Pierre (1079-1142)	SLA+SAOC.064
1142 : <i>Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum</i>	ABELARD, Pierre (1079-1142)	SLA+SAOC.065
1143 : <i>De Essentiis</i>	HERMAN DE CARINTHIE (ca.1100-ca. 1160)	SAOC.076
1144-1149 : <i>Dragmaticon, sive Summa de philosophia</i>	GUILLAUME DE CONCHES (1080-1150)	SAOC.068
1150-1178 ? : <i>Sermones</i>	ISAAC DE L'ETOILE (1100-1178)	SAOC.075
1159 : <i>Entheticus de Dogmate Philosophorum</i>	JEAN DE SALISBURY (1115-1180)	SLA+SAOC.078
1159 : <i>Polycratus Sive De Nugis Curialium Et Vestigiis Philosophorum</i>	JEAN DE SALISBURY (1115-1180)	SLA+SAOC.079
1168-1198 : <i>Commentarium magnum in Aristotelis Physicorum librum septimum</i>	AVERROES (1126-1198)	SLA+SAOT.080
1180 : <i>De graecismo</i>	EVRARD DE BETHUNE (mort en 1212)	SAOC.081
1190 : ° <i>More Nevochim – Dux Perplexorum</i>	MAIMONIDES, Moïse (1138-1204)	SLAOC.082
1190-1200 : <i>De fide catholica contra haereticos Albigensis</i>	ALAIN de LILLE (1114-1203)	SAOC.077
1245 : <i>Ars loquendi et tacendi, [De arte loquendi et tacendi, Paris, 1488-1489]</i>	ALBERTANO DE BRESCIA (ca.1195-ca.1253)	SAOC.085
1252 : <i>Super Isaiam</i>	ALBERT LE GRAND, saint (1193/1206-1280)	SLA+SAOC.087
1256-1259 : <i>Commentarium in Quattuor libros sententiarum</i>	ALBERT LE GRAND, saint (1193/1206-1280)	SLA+SAOC.086
1256-1259 : ° <i>29 Questions disputées sur la Vérité</i>	THOMAS D'AQUIN, saint (1224-1274)	SLAOC.093
1259 : ° <i>Summa contra gentiles</i>	THOMAS D'AQUIN, saint (1224-1274)	SLAOT.091
Ca. 1260 : <i>Expositio super Apocalypsim authenticitate dubia, [Attribution douteuse d'après "Corpus Thomisticum"]</i>	HUGO DE SAINT CHAR (1190-1266)	SLA+SAOC.084
1261 : <i>In Dionysii De Divinis Nominibus</i>	THOMAS D'AQUIN, saint (1224-1274)	SLA+SAOC.090

1261-1264 : <i>Super Iob</i>	THOMAS D'AQUIN, saint (1224-1274)	SLA+SAOC.092
1269-1272 : ° <i>Summa Theologica</i>	THOMAS D'AQUIN, saint (1224-1274)	SLAOT.089
Ca. 1277 : <i>Quodlibeta Theologica</i> , [1ère éd., Paris, 1518]	HENRI DE GAND (1217-1293)	SLA+SAOC.088
1277 : <i>Opiniones ducentae undeviginti Sigeri de Brabantia, Boetii de Dacia aliorumque, a Stephano episcopo Parisiensi de consilio doctorum Sacrae Scripturae condemnatae</i> , [Martii, Parisiis, 1277]	SIGER de BRABANT (1240-1284)	SAOT.095
1297 : <i>In</i> [Aristotelis] <i>Metaphysica</i> ,	DUNS SCOT, Jean (1265/66-1308)	SLAO+SAOT.099
Ca. 1300 : <i>Regimen quartane</i> , [1ère éd., Lyon, 1509]	ARNAU de VILLANOVA (1238 -1311)	SAOC.094
1303-1327 : ° <i>In Sententias theologicas petri Lombardi Commentatorium libri quatuor</i> , [1ère édition en 1508 ; une autre à Lyon en 1558]	DURAND DE SAINT POURCAIN (1270-1332 ou 1334)	SLAOT.102
1306-1307 : <i>Quaestiones quodlibetales</i>	DUNS SCOT, Jean (1265/66-1308)	SLAO+SAOC.100
Ca. 1307 : <i>Saeculi noni auctoris in Boetii Consolationem philosophiae commentarius</i>	TRIVET, Nicholas (1257-1334)	SAOC.096
1309 : <i>Expositio in Boethii De scholarium disciplina cum commento</i> , [1ère éd., Lovanii, 1485]	WHEATLEY, Guillelmus (Pseudo Thomas d'Aquin),	SAOC.101
1314-1316 : <i>Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem</i> [ <i>Opus tripartitum</i> ]	Maître ECKHART (1260-1328)	SAOC.097
Ca. 1320-1360 : <i>D. Joh. Tauleri Nachfolgung des armen lebens Christi, in zwey Theile abgetheilet : deren der erste sagt viele Unterschiede der wahren Armuth, der andere lehret, wie man soll kommen zu einem vollkommenen armen Leben</i> . [Connu d'abord sous le titre de <i>Buch von der geistlichen (oder: geistigen) Armut</i> ; manuscrit le plus ancien connu à ce jour : 1429, à Leipzig ; Daniel Sudermann l'a intégralement traduit pour la première fois, en 1621; nouvelle édition supervisée par Philipp Jacob Spener, Franckfur- am- Mayn und Leipzig en 1703]	TAULER, Jean (1300-1361)	SLAO+SAOC.104

Ca. 1324 : <i>Speculum musicae</i>	Jacques de LIEGE (1260-1330)	SAOC.098
Ca. 1335 : ° <i>De causa Dei contra Pelagium, et de virtute causarum, ad suos Mertonenses, in tres libros</i> [by H. Savile, Londres, 1618]	BRADWARDINE, Thomas (1290 - 26 août 1349)	SLAOT.103
1346-1356 : <i>De otio religioso</i>	PETRARQUE, François (1304-1374)	SLA+SAOC.106
1361-1374 : <i>Epistolae Seniles</i>	PETRARQUE, François (1304-1374)	SLA+SAOC.105
1377-1383 : <i>Tractatus super De consolatione philosophiae Boethii</i>	Pierre d' AILLY, (1351-1420)	SLA+SAOC.109
Ca. 1380 : <i>De insulis</i>	SILVESTRI, Domenico (1335-1411)	SAOC.108
1396-1399 : <i>De Fato, fortuna et casu</i>	SALUTATI, Coluccio (1331-1406)	SAOC.107
1418 : <i>De imitatione Christi</i>	THOMAS A KEMPIS (1380-1471)	SLAO+SAOC.110
1 <sup>o</sup> janvier 1441 ou 1 <sup>o</sup> janvier 1445 : <i>Sermon 24 "sur le Notre Père"</i>	NICOLAS de CUSE (1401-1464)	SLAO+SAOC.115
1444-1446 : <i>Responsio De Intellectu Evangelii Ioannis quomodo ratio divina sit vita</i>	NICOLAS de CUSE (1401-1464)	SLA+SAOC.112
1450 : <i>Idiota, Dialogi de sapientia</i>	NICOLAS de CUSE (1401-1464)	SLA+SAOC.113
1 <sup>er</sup> août 1453 : ° <i>Sermon 129, "Filius huius saeculi"</i>	NICOLAS de CUSE (1401-1464)	SLAOT.116
1 <sup>er</sup> janvier 1454 : <i>Sermon 141, "Verbum caro factum est" ou "In die Circumcisionis"</i>	NICOLAS de CUSE (1401-1464)	SLAO+SAOC.117
6 juillet 1455 : <i>Sermon 193, "Relictis omnibus secuti sunt eum"</i>	NICOLAS de CUSE (1401-1464)	SLAO+SAOC.118
20 juillet 1455 : <i>Sermon 196, "Respice de caelo et vide et visita vineam istam"</i>	NICOLAS de CUSE (1401-1464)	SLAO+SAOC.119
30 nov. 1455 : <i>Sermon 208, "Induimini Dominum Iesum Christum"</i>	NICOLAS de CUSE (1401-1464)	SLAO+SAOC.120
5 sept. 1456 : <i>Sermon 242, "Quaerite ergo primum regnum Dei et iustitiam eius"</i>	NICOLAS de CUSE (1401-1464)	SLAO+SAOC.121
30 nov. 1456 : <i>Sermon 253, "Venite post me"</i>	NICOLAS de CUSE (1401-1464)	SLAO+SAOC.122
8 sept. 1458 : ° <i>Sermon 288, "Qui me invenerit inveniet vitam et hauriet salutem a domino"</i>	NICOLAS de CUSE (1401-1464)	SLAOT.123
1461/1462 : <i>Directio Speculantis seu De Non Aliud</i>	NICOLAS de CUSE (1401-1464)	SLA+SAOC.111
1463-1464 : <i>Compendium</i>	NICOLAS de CUSE (1401-1464)	SLA+SAOC.114

Ca. 1470-1479 : <i>De inventione dialecticae</i>	AGRICOLA, Rodolphus (1443-1485)	SLAO+SAOC.124
1475 : ° <i>Dialogus miraculorum</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Coloniae, 1475]	CAESARIUS VON HEISTERBACH (1180-1240)	SLAOT+.083
Médiéval-1490 : <i>Sententiae Sive Axiomata Philosophica Ex Aristotele Et Aliis Praestantibus Collecta</i> , [pseudo Bède. Imprimé pour la 1 <sup>ère</sup> fois en 1490]	BEDE LE VENERABLE, saint (627-735)	SLA+SAOT.056
1492-1496 : <i>Disputationes Joannis Pici Mirandule litterarum principis adversus astrologiam divinatricem quibus penitus subnervata corrui</i> , composé en 1492. [1 <sup>ère</sup> éd. posthume en 1496]	PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni (1463-1494)	SLAO+SAOC, 125
1496-1503 : <i>Margarita philosophica</i> , [composées en 1496, mais imprimées à Freiburg en 1503, puis réimprimées avec de nouvelles additions, à Bâle, en 1517]	REISCH, Gregor (1467-1525)	SLAO+SAOC.127
1514 : <i>Severini Boethii de Philosophiae consolatione libri quinque</i> , [Praelectio aux Consolations de la philosophie de Boèce, in aedibus Alberti Pafraet, Daventrie, 1514]	MURMELLIUS, Johannes (1480-1515)	SAOC.042
1530 : <i>Bermannus sive de re metallica dialogus. Interpretatio Germanica vocum rei metallica</i> (De ortu et causis subterraneorum, lib. V ; De natura eorum, quae effluunt ex terra, lib. IV ; De natura fossilium, lib. X ; De veteribus et novis metallis, lib. II), [1 <sup>ère</sup> éd., Basel, 1530]	AGRICOLA, Georgius (Georg Bauer) (1494-1555)	SLAO+SAOC.131
1535 : <i>Almanach pour l'an 1535</i>	RABELAIS, François (1483/1494-1553)	SLA+SAOC.130
1536-1541 : ° <i>Christianae religionis institutio, totam fere pietatis summam, &amp; quicquid est in doctrina salutis cognitu necessarium : complectens: omnibus pietatis studiosis lectu dignissimum opus, ac recens editum : Praefatio ad Christianissimum regem Franciae, qua hic ei liber pro confessione fidei offertur</i> , [per Thomam Platterum et Balthasarem	CALVIN, Jean (1509-1569)	SLAOT.136

Lasium, Basileae, 1536, 1539 <sup>2</sup> ; <i>Instituts de la religion Chrétienne</i> , Genève, 1541]		
Ca. 1541 : <i>Aristotelis sententiae omnes undiquaque selectissimae</i> , [Winter, Bâle, jam tertio editae, 1541]	ANONYME	SAOT.133
1543 : ° <i>Partitionum Dialecticarum</i> , [Les deux premiers livres ont été édités en 1539, le livre 3 en 1543, et le livre 4 en 1548]	STURM, Johann (1507-1589)	SLAOT.135
1545 : <i>De dialectica libri tres</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Bâle, 1545]	PERONIUS, Joachim (1499-1559)	SLAO+SAOC.134
1545 : <i>In Evangelium Lucae</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Zürich, Zwinglis „Sämtliche Werke“, 1545]	ZWINGLI, Ulrich (1484-1531)	SLA+SAOC.128
1547 : ° <i>Erotemata dialectices</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Leipzig, 1547]	MELANCHTHON, Philipp (1497-1560)	SLAOT.132
1554 : <i>De naturae philosophia, seu de Platonis et Aristotelis consensione</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Louvain, 1554]	FOX DE MORZILLO, Sebastianus (1528-1560)	SAOC.140
1554 : <i>In Platonis Timaeum commentarii</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Bâle, 1554]	FOX DE MORZILLO, Sebastianus (1528-1560)	SAOC.141
1555 : <i>Historiae animalium liber III qui est de Avium natura</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Tigurii (Zürich), 1555]	GESNER, Conrad (1516-1565)	SLAO+SAOC.138
1557 : <i>Exotericarum Exercitationum Liber Quintus Decimus, De Subtilitate, Ad Hieronymum Cardanum</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Vascosanus, Lutetiae, 1557]	SCALIGER, Jules-César (1484-1558)	SLAO+SAOT.129
1557 : ° <i>De Fato</i> , [Publication posthume, Bâle, 1557]	POMPONAZZI, Pietro (1462-1525)	SLAOT.126
1562 : <i>De lege naturae apodicta methodus concinnata</i> [1 <sup>ère</sup> éd., Wittenberg, 1562]	HEMMINGSEN, Niels (1513-1600)	SAOC.137
1563 : <i>De Fato, libri novem. In eosdem libros Periochae, cum rerum, &amp; verborum insignium indice locupletissimo</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., ex Officina Iordani Ziletti, Venice, 1563]	SIRENIUS, Julius Carrarius (mort en 1593)	SAOC.146
1575 : <i>De Fati expugnatione libellus in quo tam veterum quam recentiorum fati assertorum opiniones necessariis pariter ac luculentis rationibus evertuntur</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., ex officina T. Brummennii, Paris, 1575]	DU QUESNOY, Jehan (?-?)	SAOC.147
1581 : <i>Ethice vetus et sapiens veterum latinorum</i>	NEANDER, Michael(1525-1595)	SLA+SAOC.139

<i>sapientium sive Praecepta veterum sapientum</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Gubisius, Islebii, 1581]		
1587 : <i>P. Rami Dialecticae libri duo et his e regione comparati Philippi Melanchthonis Dialecticae libri quatuor, cum explicationum et collationum Notis, ad utramque conformationem uno labore addiscendam</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Francfort, 1587]	BEURHAUS, Friedrich (1536-1609)	SLA+SAOC.145
1588 : <i>De providentia ex sententia Platonis</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Padoue, 1588]	GIANNINI, Tomaso (1550-1630)	SAOC.152
1588/1595 : ° <i>Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Lisboa, 1588 ; puis 1595 (avec les Appendices)]	MOLINA, Luis (ou Ludovic) (1536-1600)	SLAOT+SAOT.144
1591 : ° <i>Nova de universis philosophia</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Ferrariae, apud Benedictus Mammarellus, 1591]	PATRIZI, Francesco (1529-1597)	SLAOT.142
1591 : <i>De motu, Ad responsiones eorum qui asserunt fatum, nonnulla dicuntur</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., apud B. Sermartellium, Florentiae, 1591]	BUOANAMICI, Francesco (1533-1603)	SAOC.143
1594 : <i>In Platonis "Timaeum", sive in naturalem omnem atque divinam Platonis et Aristotelis philosophiam decades tres...</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., ex typographia Gabiana, Romae, 1594]	BENI, Paolo (1552-1627)	SLA+SAOC.153
1594 : <i>M.T. Ciceronis liber De fato commentatione</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Wittenberg, 1594]	GESNER, Salomon (1559-1605)	SAOC.154
1595 : °° <i>Dialogus logicus secundus, continens declarationem Dialecticae P. Rami facilem et explicatam adhibitis una praeceptis et regula D. Philippi Melanchthonis</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Francfort, 1595]	LIBAU (Libavius), Andreas (1560-1616)	SLAOC.155
1597 : ° <i>Disputationes Metaphysicae</i>	SUAREZ, Francisco (1548-1617)	SLAOT.150
1598 : <i>Isagoge in peripateticorum et Scholasticorum Primam Philosophiam, quae dici consuevit Metaphysica. Accesserunt disputationes hujus generis</i>	GOCLINIUS (Gockel), Rodolphus (1547-1628)	SLA+SAOC.149

aliquot, [1 <sup>ère</sup> éd., Francfort, 1598]		
1598 : <i>Usus et exercitatio demonstrationis</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., chez Rodrigo de Cabrera, Hispalis (Seville), 1598]	Melchior de LA CERDA, (1550-1615)	SAOC.151
1602-1613 : ° <i>Systema systematum</i> , [1 <sup>ère</sup> éd. complète posthume par son élève Alsted, Hanovre, 1613]	KECKERMANN, Bartholomé (1572-1609)	SLAOT.159
1604 : °° <i>Physiologiae Stoicorum liber</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Plantin, Anvers, 1604]	JUSTE LIPSE ou Justus Lipsius (1547-1606)	SLAOC.148
1611 : °° <i>Strena seu de nive sexangula</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., ad Moenum, Tampac, Francfort, 1611]	KEPLER, Johannes (1571-1630)	SLAOC.158
1612 : <i>Philosophia digne restituta : libros quatuor PRAECOGNITORUM PHILOSOPHICORUM complectens : quorum : I. ARCHELOGIA, de principiis disciplinarum II. HEXILOGIA, de habitibus intellectualibus III. TECHNOLOGIA, de natura et differentiis disciplinarum IV. CANONICA, de modo discendi, cursui philosophico LAMPADIS instar praemissa et emissa</i> , Herbornae Nassoviorum, 1612	ALSTED, Johann-Heinrich (1588-1638)	SLA+SAOC. 167
1614-1615 : <i>Philosophiae verae ac sincerae Synopticae, (...). Synopsis Metaphysicae sincerae ex Aristotelis et Scaligeri Monumentis praecipue concinatae Complectitur hic partem Metaphysicae generalem</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., posthume, Mechlerus, Erfurdiae, 1614]	LIPPE (Lippius) Johannes (1585-1612)	SAOC.164
1615 : ° <i>Axiomatum logicorum centuriae Sex</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Rauchmaul, Jena, 1615]	SAGITTARIUS, Thomas (1577-1621)	SLAOT.161
1616 : <i>Decas regularum philosophicarum circa doctrinam causarum</i> . [→Thèse : Praeside : Stahl, Daniel, Defendet : Langer, Johann (de Streufdorf), Jenae, Beithmann, 1616]	LANGER, Johann (de Streufdorf), élève de Daniel Stahl, pasteur à Westhausen de 1634 à 1638, mort après 1638.	SAOC.166
1616-1657 : °° <i>Regulae philosophicae</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Beithmann, Jenae, 1616 ; édition complète, Jenae, 1657]	STAHL, Daniel (1585-1654)	SLAOC.165
1619 : °° <i>Harmonices Mundi</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Tampachius,	KEPLER, Johannes (1571-1630)	SLAOC.157

Lincii Austriae, 1619]		
1621 : <i>Logica peripatetica</i> ou <i>Compendium logicae peripateticae ex Phil. Melanchthone et Aristotele concinnatum</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Closemmanus, Leipzig, 1621]	RHENIUS, Johannes (1574-1639)	SLAO+SAOC.160
1623 : ° <i>De augmentis scientiarum</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Londres, 1623]	BACON, Francis (1561-1626)	SLAOT.156
1628 : <i>Principium principiorum Aliquid + Oratio de Nihilo</i> [1 <sup>ère</sup> éd., Leipzig, 1628]	MAURITIUS, Benedict (1602- 1664)	SLA+SAOC.179
1630 : °° <i>Encyclopaedia</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Herbornae Nassoviorum, 1630]	ALSTED, Johann- Heinrich (1588-1638)	SLAOC.167
Ca. 1630 : <i>Short Tract</i>	HOBBS, Thomas (1588-1679)	SLA+SAOC.168
1630 : <i>Theoria transcendentalis Primae Philosophiae, quam vocant Metaphysicam : Disputationibus Methodicis comprehensa, in qua I. Termini, eorumque distinctiones, II. Principia metaphysica, III. Canones seu axiomata generalia perspicue proponuntur. IV. Usus et abusus ostenditur. Sub finem additur coronis de Accurato Philosophandi genere: nunc et de novo in multis aucta, atque emendata, et secunda vice edita.</i> [1 <sup>ère</sup> éd., Wittenberg, 1630]	SCHARFF, Johannes (1595-1660)	SLA+SAOC.174
1632 : <i>Praecepta metaphysicae</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Villerianus, Bremae, 1632]	WILLE, Johann (vers 1580 -1640),	SAOC.162
1636 : <i>Collegii philosophici Daventriensis Pars prima, continens Exercitationes fere Logicas XXIV De quarum veritate disseruerunt studiosi aliquot juvenes</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Daventriae, 1636]	GISBERT AB ISENDOOR (1601-1657)	SAOC.178
1641 : °° <i>Meditationes de prima philosophia</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Paris, 1641]	DESCARTES, René (1596-1650)	SLAOC.175
1642 : <i>De mundo dialogi tres</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Denis Moreau, Paris, 1642]	WHITE ( <i>Albius</i> ou encore <i>Anglus</i> ), Thomas (1593-1676)	SLAO+SAOC.172
Ca. 1642 : Critique du <i>De mundo de Thomas White</i> [vers 1642]	HOBBS, Thomas (1588-1679)	SLA+SAOC.169

1644 : °° <i>Omnium scientiarum anima, hoc est Axiomata physiotheologica ex probae notae authoribus editis aut ineditis prompta et suo ordine distributa</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Lyon, 1644]	NOVARINI, Luigi (1594-1650)	SLAOC.173
1644 à 1650 : <i>Dionysii Petavii Theologica dogmata</i> , cinq volumes, [1 <sup>ère</sup> éd., Cramoisy, Parisiis, 1644]	PETAU, Denis (1583-1652)	SLAO+SAOT.163
1646-1656 : °° <i>Questions concerning liberty and necessity</i>	HOBBS, Thomas (1588-1679)	SLAOC.171
1654 : °° <i>Vademecum sive manuale philosophicum</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Kirchnerus, Lipsiae, 1654]	SCHERZER, Johann, Adam (1628-1683)	SLAOC.183
1655 : °° <i>Elementorum philosophiae sectio prima De corpore</i>	HOBBS, Thomas (1588-1679)	SLAOC.170
1658 : <i>Regulae philosophicae et Logicis, metaphysicis ac physicis diligenter congestae et compendiose explicatae, sumptibus Joh. Ludov.</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Neuenhans Typis Caspari Freyschmids, Jenae, 1658]	ZAPFF, Gottfried (1635-1664)	SAOC.188
1658 : ° <i>Archelogia seu doctrina de scientiarum principiis</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Stettin, 1658]	MICRAELIUS, Johann (1597–1658)	SLAOT.177
1659 : °° <i>The Immortality of the soul</i>	MORE (Morus), Henry (1614-1687)	SLAOC.181
1662 : <i>Collegium axiomaticum sive synopsis regularum philosophicarum, quae antehac in celeberrima Academia Jenensi consensus amplissimi et spectatissimi Collegii Philosophici studiosae juventuti praelegit M. Andr. Christophorus Schubartus (Hallis)</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Jenae, 1662]	SCHUBARTUS, Andreas-Christophorus (Halle, 1629-1689)	SAOC.184
1663 : ° <i>Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I, et II, more geometrico demonstratae</i> , Amsterdam, 1663, p. 18	SPINOZA, Baruch (1632-1677)	SLAOT.187
1665 : <i>Encyclopædia Scholastica, Sive Artium quas vocant Liberalium Prima Rudimenta, quarum Catalogum versa pagina ostendet; pro Gymnasio</i>	URSINUS, Johann Heinrich (1608-1667)	SAOC.180

<i>Ratisponensi</i> , [1ère éd., Tauberus, Norimbergae, 1665]		
1674 : <i>Universae philosophiae Institutio</i> , [1ère éd., Caen, 1674]	CALLY, Pierre (1630-1709)	SLA+SAOC 176
1674-1675 : °° <i>De la Recherche de la vérité</i> , [1ère. éd. : Pralard, Paris, 1674/1675]	MALEBRANCHE, Nicolas (1638-1715)	SLAOC. 189
1676 : °° <i>Dilucidationes stahlianæ</i> , [1ère éd., Frommannus, Lipsiae, 1676]	THOMASIIUS, Jacob (1622-1684)	SLAOC.182
1677 : °° <i>Ethique (opera posthuma)</i> , 1677	SPINOZA, Baruch (1632-1677)	SLAOC.185
1677 : °° <i>Epistolæ (Lettres)</i>	SPINOZA, Baruch (1632-1677)	SLAOT.186
1684 : °° <i>Traité de morale</i>	MALEBRANCHE, Nicolas (1638-1715)	SLAOT.190
1685: °° <i>Cogitationes rationales de Deo, anima et malo libb. 4. editio altera ubi Spinosæ Atheismus refutatur</i>	POIRET, Pierre (1646-1719)	SLAOC.191
1697-[1702, 2 <sup>ème</sup> édition utilisée par Leibniz] : °° <i>Dictionnaire historique et critique</i> , [1 <sup>ère</sup> éd., Rotterdam, 1697]	BAYLE, Pierre (1647-1706)	SLAOC.192

## TABLEAU DES SOURCES

<b>SOURCES du principe de raison classées chronologiquement par auteurs (œuvres, citations thématiques, transmission)</b>	<b>SOURCES mentionnées dans l'oeuvre de Leibniz [Nous n'avons retenu que les mentions les plus significatives]</b>
<p><b>Leucippe (460 av. J.-C.-370 av. J.-C.)</b> SLAT+SAOC.001/-440- <i>De l'Esprit</i> In Diels und Kranz, N. 67, 54 B 2, T. II. p. 81: « οὐδεν χρημα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ'ἀνάγκης » (Cf. Aristote infra sur le hasard).</p>	<p><b>Leucippe (460 av. J.-C.-370 av. J.-C.)</b> SLAT+SAOC.001- <i>De l'Esprit</i> Connaissance de l'auteur, et de ses thématiques physiques, mais pas de mention du principe de raison.</p>
<p><b>Platon (428- 348)</b> SLAOT.002/-357- <i>Timée</i> 28 a 4-6, in Collection Budé, Paris, Les Belles Lettres, traduction Albert Rivaud, 1970, Voir aussi infra : Proclus, <i>In Timaeum commentaria</i>.  pp. 140-141: « Πᾶν δὲ ἂν τὸ γιγνόμενον ὑπ'αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν  « Omne autem quod gignitur ex causa aliqua necessario gignitur ; nihil enim fit, cuius ortum non legitima causa et ratio praecedat. » (traduction de Calcidius).  « Quidquid gignitur, ex aliqua causa necessario gignitur ; sine causa enim oriri quidquam impossibile est. » (traduction de Marsile Ficin).  ----- <u>Transmission</u> de cette citation du <i>Timée</i> de Platon dans d'autres œuvres :  Cicéron, SLAO+SAOC.013- <i>Timaeus</i>,</p>	<p><b>Platon (428- 348)</b> SLAOT.002- <i>Timée</i> 28 a 4-6.  <i>Lettre de Leibniz à Remond</i> du 11 Février 1715 : « J'ay tousjours esté fort content, même dès ma jeunesse, de la morale de Platon, et encore en quelque façon de sa Metaphysique: aussi ces deux sciences vont elles de compagnie, comme la mathématique et la physique. Si quelcun reduisoit Platon en systeme, il rendroit un grand service au genre humain, et l'on verroit que j'y approche un peu. » (GP III, p. 637).  AK I, 17, <i>Lettre de Leibniz à Sophie</i> du 7 août 1699, p. 46 : « Les anciens peres de l'Eglise [jusqu'à Augustin] ont déjà reconnu qu'il [Platon] est celui de tous les philosophes qui approche le plus du Christianisme. Ainsi il est plus aisé de l'habiller en Chrestien que de faire parler Democrite en Juif, comme fait l'auteur de la lettre pretendue d'Hippocrate.»  <i>Essais de Théodicée</i>, première partie, §20 : (GP VI, p. 115) « Mais il faut satisfaire encor aux difficultés plus speculatives et plus metaphysiques, dont il a été fait mention, et qui regardent la cause du mal. On demande d'abord, d'où vient le mal? Si Deus est, unde malum? si non est, unde bonum? Les anciens attribuoient la cause du mal à la matiere, qu'ils croyoient increée et independante de Dieu; mais nous qui derivons tout</p>

<p>« Omne autem quod gignitur ex aliqua causa gigni necesse est; nullius enim rei causa remota reperiri origo potest. » (« Or, tout ce qui est produit est nécessairement produit par quelque cause ; on ne peut trouver l'origine d'aucune chose en la privant de sa cause »).</p> <p>Proclus, SLAOT.051- <i>In Timaeum commentaria In Platonis Timaeum commentariorum libri quinque.</i></p> <p>Pierre Abélard, SLAOT.063- <i>Theologia scholarium.</i></p> <p>Guillaume de Conches, SAOC.067- <i>Glosae super Platonem</i> [Timaion] et SAOC.068 - <i>Summa de philosophia.</i></p> <p>Honoré d'Autun, SLA+SAOC.071- <i>Commentarius In Timaeum Platonis.</i></p> <p>Hermann de Carinthie, SAOC.076- <i>De Essentiis.</i></p> <p>Hugo de Saint Char (ou saint Cher), SLA+SAOC.084- <i>Expositio super Apocalypsim authenticitate dubia.</i></p> <p>Henri de Gand, SLA+SAOC.088- <i>Quodlibeta Theologica.</i></p> <p>Nicholas Trivet (ou Trevet), SAOC.096- <i>Saeculi noni auctoris in Boetii Consolationem philosophiae commentarius</i> (commentaire sur Guillaume de Conches)</p> <p>Maître Eckhart, SAOC.097- <i>Commentaire sur le Prologue de Jean.</i></p>	<p>être de Dieu, où trouverons nous la source du mal? La reponse est, qu'elle doit être cherchée dans la nature ideale de la creature, autant que cette nature est renfermée dans les verités eternelles qui sont dans l'entendement de Dieu, independamment de sa volonté. Car il faut considerer qu'il y a une imperfection originale dans la creature avant le peché, parceque la creature est limitée essentiellement; d'où vient qu'elle ne sauroit tout savoir, et qu'elle se peut tromper et faire d'autres fautes. Platon a dit dans le <i>Timée</i>, que le monde avoit son origine de l'entendement joint à la Necessité, D'autres ont joint Dieu et la Nature. On y peut donner un bon sens. Dieu sera l'Entendement; et la Necessité, c'est à dire la Nature essentielle des choses, sera l'objet de l'entendement, en tant qu'il consiste dans les verités eternelles. Mais cet objet est interne, et se trouve dans l'entendement divin. Et c'est là dedans que se trouve non seulement la forme primitive du bien, mais encor l'origine du mal: c'est la Region des verités eternelles, qu'il faut mettre à la place de la matiere, quand il s'agit de chercher la source des choses. Cette Region est la cause ideale du mal (pour ainsi dire) aussi bien que du bien: mais à proprement parler, le formel du mal n'en a point d'efficiente, car il consiste dans la privation, comme nous allons voir, c'est à dire dans ce que la cause efficiente ne fait point. C'est pourquoy les Scolastiques ont coutume d'appeller la cause du mal, deficiente. » (voir également partie III, §379, GP VI, p. 431).</p> <p>Mention du <i>Timée</i> dans une <i>Lettre de Leibniz à Conring</i>, datée du 8 février 1671 : « Omnia in corporibus a magnitudine figura et motu, motu inquam locali ... derivanda esse. Idem Platonem in <i>Timaeo</i>, Democritum et Leucippum, Lucretium, Baconum, Gassendum, Cartesium, Hobbesium, Digbaeum, ac tot alios magnos nostri temporis viros, quibus parum abest, quin Te quoque addam, sentire constat ».</p> <p>AK VI, 1, N.4, p. 90, <i>Specimen quaestionum philosophicarum</i>. Leibniz cite Platon à travers une référence à Sébastien Basson, p. 242) : « Quaestio XIII de Ente. §2. Opponunt se nobis Novatores iidem, quasi ex compacto Aristoteli adversi Fr. Sanchez tr. <i>Quod nihil scitur</i> p.68 et Seb. Basso l.3 de forma intent. 2 per tot. Qui idem l.9 artic. 2. Platonis <i>Timaeum</i> praetendit, qui ait p. m. 1059 propter continuum rerum fluxum nihil hoc, nihil illud, sed omnia tale vel tale esse appellanda. Sed illum videtur Idearum suarum constantia quasi ex contrario ad perpetuum sensibilibium fluxum permovisse. »</p>
---	--

<p>Jacques de Liège, SAOC.098- <i>Speculum musicae</i>.</p>	<p>p. 510 : « Quid plura ? Ipse Plato in <i>Timeo</i> animam mundi ... ».</p>
<p>Duns Scot, Jean, SLAO+SAOC.100- <i>Quaestiones quodlibetales</i>.</p>	<p>AK VI, 2, <i>Nizolius</i>, p. 510 : « Qui specimen profundissimae Platonis philosophiae cupit, is legat non interpretes etiam veteres, magnam partem in turgidum ampullosumque sermonem ineptientes, sed ipsum Parmenidem et <i>Timaeum</i> quorum ille de uno et ente, id est Deo (nam nulla creatura est Ens, sed Entia) admiranda ratiocinatur, hic naturas corporum solo motu et figura explicat, quod hodie tantopere novis nostris philosophis merito sane probatur ».</p>
<p>Guillelmus Wheatley (Pseudo Thomas d'Aquin), SAOC.101- <i>Expositio in Boethii De scholarium disciplina cum commento</i>.</p>	<p><i>Lettre de Leibniz à Foucher</i> (1686) (GP I, p. 381) : « Ficinus et Patritius ont ensuivi Platon, mais mal à mon avis, parce qu'ils se sont jettés sur les pensées hyperboliques, et ont abandonné ce qui estoit plus simple et en même temps plus solide. Ficinus ne parle partout que d'idées, d'Ames du monde, de Nombres Mystiques et choses semblables, au lieu de poursuivre les exactes definitions, que Platon tache de donner des notions. ».</p>
<p>Coluccio Salutati, SAOC.107- <i>De Fato et fortuna</i>.</p>	<p>AK VI, 6, p. 71, <i>Nouveaux Essais Sur l'Entendement Humain</i> (abrégés « NESEH ») livre I, chapitre 1 : « Ce systeme paroist allier Platon avec Democrite, Aristote avec des Cartes, les Scholastiques avec les Modernes, la Theologie et la morale avec la raison. Il semble qu'il prend le meilleur de tous costés, et que puis apres il va plus loin qu'on n'est allé encor. J'y trouve une explication intelligible de l'union de l'ame et du corps, chose dont j'avois desesperé auparavant. Je trouve les vrais principes des choses dans les Unités de Substance que ce Systeme introduit, et dans leur harmonie preetablie par la Substance primitive. J'y trouve une simplicité et une uniformité surprenantes, en sorte qu'on peut dire que <i>c'est partout et tousjours la meme chose</i>, aux degres de perfection près. Je vois maintenant ce que Platon entendoit, quand il prenoit la matiere pour un estre imparfait et transitoire; ce qu'Aristote vouloit dire par son Entelechie; ce que c'est que la promesse que Democrite même faisoit d'une autre vie, chez Pline; jusqu'ou les Sceptiques avoient raison en declamant contre les sens... » (GP V, p. 64).</p>
<p>Domenico Silvestri, SAOC.108- <i>De insulis</i> (préface).</p>	<p>AK VI, 4, N. 114, <i>Ad constitutionem Scientiae generalis</i>, p. 479 : « De magno fructu qui ex Platonis philosophia capi potest, circa cognitionem Dei et animae : ... Qui vero</p>
<p>Pierre d'Ailly, SLA+SAOC.109- <i>Traité sur la consolation de Boèce</i>.</p>	
<p>Giovanni Pico della Mirandola, SLAO+SAOC.125, <i>Disputationes adversus astrologiam divinatricem</i>.</p>	
<p>Philipp Melanchthon, SLAOT.132- <i>°Erotemata dialectices</i>.</p>	
<p>Fox de Morzillo, Sebastianus, SAOC.141- <i>In Platonis Timaeum commentarii</i>.</p>	
<p>Friedrich Beurhaus, SLA+SAOC.145- <i>P. Rami Dialecticae libri duo et his e regione comparati Philippi Melanchthonis Dialecticae libri quatuor, cum explicationum et collationum Notis, ad utramque conformationem uno labore addiscendam</i>.</p>	
<p>Julius Carrarius Sirenus, SAOC.146- <i>De Fato, libri</i></p>	

<p><i>novem. In eosdem libros Periochae, cum rerum, et verborum insignium indice locupletissimo.</i></p> <p>Tomaso Giannini, SAOC.152- <i>De providentia ex sententia Platonis.</i></p> <p>Paolo Beni, SLA+SAOC. 153- <i>Pauli Benii,... in Platonis "Timaeum", sive in naturalem omnem atque divinam Platonis et Aristotelis philosophiam decades tres...</i></p> <p>Bartholomé Keckermann, SLAOT.159- <i>Systema systematum.</i></p> <p>Johannes Rhenius, SLAO+SAOC.160- <i>Logica peripatetica ou Compendium logicae peripateticae ex Phil. Melanchthone et Aristotele concinnatum.</i></p> <p>Thomas Sagittarius, SLAOT.161- <i>°Axiomatum logicorum centuriae Sex.</i></p>	<p>ad Platonem ipsum idoneus lector accedet; profecto sanctissima praecepta, profundissimas meditationes, dicendi vero genus plane divinum, quod cum sublime sit, claritate tamen maxima simplicitatem praefert, agnoscere cogetur, magnamque inde percipiet voluptatem...».</p>
<p><b>Platon (428- 348)</b>  SLAO+SAOC.003/-348- <i>Philèbe</i> 26 e  in Budé, Paris, Les Belles Lettres, trad. Auguste Diès, 1949.  p. 25 : « ὅρα γὰρ εἴ σοι δοκεῖ ἀναγκαῖον εἶναι πάντα τὰ γιγνόμενα διὰ τινὰ αἰτίαν γίγνεσθαι. »  « Vide enim tibi necessarium videat: Quodcunque gignit, per aliquam causam gigni” (version Ficin).</p>	<p><b>Platon (428- 348)</b>  SLAO+SAOC.003- <i>Philèbe</i> 26 e  AK VI, 3, p. 361 (note sur l’<i>Enchiridion Ethicum</i> de Henry More à propos de la volonté et du souverain bien)</p>
<p><b>Aristote (384- 322)</b>  SLAO+SAOC.004/-348 à 322- <i>De caelo</i> (pseud. Aristote), in Budé, Paris, Les Belles Lettres, trad. Philippe Moraux, 2003.</p>	<p><b>Aristote (384- 322)</b>  SLAO+SAOC.004- <i>De caelo</i> (pseud. Aristote)  AK II, 1, N. 168, p. 604, <i>Lettre de Leibniz à Conring</i> du 19/29 mars 1678 :</p>

<p><i>De caelo</i>, I, 4., 271a, p.112 : « ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν » [« Natura nihil frustra facit. ». / « Deus et natura, nihil agunt frustra. » (text. XXXII)</p> <p><i>De caelo</i>, III, 2, 301, a 4-12 : « καίτοι οὐδὲν ὡς ἔτυξε γίγνεται τῶς κατὰ φύσιν. » ; « Natura nihil facit casu » et II, 4 : « Natura nihil absque ratione, frustra facit » (?).</p> <p>-----  <u>Traduction-transmission :</u>  Averroes : « Natura nihil agit superflue. » (Commentaire XIV).</p>	<p>« Ego Aristotelis Organon, et Rhetoricam et civilia semper admiratus sum. Zoologica a peritis aestimari intelligo. In libris octo Physicae generalis pariter ac libris de anima, et Metaphysicis multa non spernenda esse puto. Sed libros <i>de coelo</i> ac de generatione et corruptione magni facere non possum: nec Te aliter sentire credo. »</p> <p>AK VI, 4B, p. 1946 : ref Monade, note sur le <i>Systema intellectuale</i> de Cudworth (<i>De coelo</i>, II, 13, 293 a 21–22).</p>
<p><b>Aristote (384- 322)</b>  SLAO+SAOT.005/-348 à 322- <i>Politicorum, La politique</i>, I, 2, 1253 a 9. ; Idem. Lib. I Cap. 8, 12, 1256 b 21 : « Natura nihil neque imperfectum (en grec : <i>ateles</i>) facit, neque frustra (en grec : <i>matèn</i>). »</p>	<p><b>Aristote (384- 322)</b>  SLAO+SAOT.005- <i>Politicorum, La politique</i>, I, 2, 1253 a 9. Id. Lib. I Cap. 8, 12, 1256 b 21  Pas de citation particulière.</p>
<p><b>Aristote (384- 322)</b>  SLAO+SAOC. 006/-348 à 322- <i>Rhetorica</i> (la Rhétorique).  *Version établie par Hermolaus Barbaro, “<i>Rhetoricorum libri tres</i>”, Venise, 1544.  Lib. I . Cap. 20 [cap. 7] (pag. 46) : « Nam sine primordio et causa alterum illud constare non potest. »  Lib. II. Cap. 43 [cap. 24] (pag. 134) : « Sine causa prorsus nihil est. »</p> <p>Nicolo Liburnio (1474-1557), dans les “<i>Dicta notabilia</i>” (Venise, Calepinus, 1551, page XLIII), donne : « <i>Aristotelis libri de poetica</i> – « commentator » - libri secundi – “Nihil est sine causa” ».</p> <p>Version commentée par Averroès, <i>De rhetorica et poetica</i></p>	<p><b>Aristote (384- 322)</b>  SLAO+SAOC. 006- <i>Rhetorica</i> (la Rhétorique)</p> <p>AK II, 1, N. 168, p. 604 : (<i>Lettre de Leibniz à Conring</i> du 19/29 mars 1678)  « Ego Aristotelis Organon, et <i>Rhetoricam</i> et civilia semper admiratus sum. Zoologica a peritis aestimari intelligo. In libris octo Physicae generalis pariter ac libris de anima, et Metaphysicis multa non spernenda esse puto ».</p> <p>AK I, 5, N. 247, p. 439 (extrait de la <i>Bibliothèque Universelle Choisie</i> que Leibniz adresse à Theodor Althet Heinrich von Strattmann en 1689)</p> <p>AK 197 : lettre à ? 14/24 mai 1699 : « Je ne sçay si M. de S. Evremont a jamais dit ce que l'auteur luy attribue p. 81 qu'Aristote n'a pas composé ses ouvrages pour instruire les esprits, mais seulement pour les exercer et qu'il a fait comme ces poissons qui troublent l'eau de peur d'estre pris. Mais quand M. de S. Evremont l'auroit avancé en</p>

<p><i>libri</i>, Venise, 1562 : Lib. I cap. 7 (pag. 11 v<sup>o</sup>) : « Sine causa et principio fieri non potest, ut aliquid sit, aut fiat. » [variante: “Sine causa et principio, impossibile est aliquid esse vel fieri”, p. 7 des “<i>Aristotelis sententiae omnes undiquaque selectissimae</i>”, Lugduni, G. Rouillium, 1563. [En grec : « ἄνευ γὰρ αἰτίου καὶ ἀρχῆς ἀδύνατον εἶναι ἢ γενέσθαι. »].</p> <p>Lib. II. cap.23, § XXIV, pag. 48 r<sup>o</sup> : « Alius locus est causa, ut si causa existiterit, factum esse dicatur, si non / existerit, non esse factum ; nam simul est causa cum eo, cujus cum causa, et <i>sine causa nihil est</i> : ut Leodamos... ».</p> <p>En grec : « ἄλλος ἀπὸ τοῦ αἰτίου, ἂν τε ὑπάρχη, ὅτι ἔστι, κἂν μὴ ὑπάρχη, ὅτι οὐκ ἔστιν· ἅμα γὰρ τὸ αἶτιον καὶ οὐδ' αἶτιον, καὶ ἄνευ αἰτίου οὐτέν ἐστιν, οἷον Λεωδάμας... ».</p>	<p>parlant peut estre de la physique ou metaphysique d'Aristote, on ne devoit pas le rapporter sans distinction dans un ouvrage <i>de rhetorique</i> estant certain que celle d'Aristote, est un ouvrage des plus beaux et des plus instructifs que l'antiquité nous ait laissés. Malgré tout ce que je viens [de] dire je ne laisse pas de trouver ce livre de l'Eloquence Française fort beau et fort utile. »</p> <p>AK II, 1, p. 397 (Lettre au Dauphin datée de fin 1675, où Leibniz recommande la lecture, entre autres, de la <i>Rhétorique</i>), p. 604.</p>
<p><b>Aristote (384- 322)</b> SLAOT. 007/-348 à 322- <i>Octo libri Physicorum</i></p> <p>Livre II. <i>Sur les quatre causes</i>, chapitre 4 <i>De casu et fortuna</i>,.196a : « οὐδὲν γὰρ γίνεσθαι ἀπὸ τύχης φασίν, ἀλλὰ πάντων εἶναι τι αἶτιον ὁρισμένον, ὅσα λέγομεν ἀπ' αὐτομάτου γίνεσθαι ἢ τύχης. »</p> <p>Deux versions :</p> <p>- p. 265 : « Etenim nonnulli, an sit necne, dubitant ; ajunt enim nihil fieri a fortuna, sed omnium, quae dicimus casu vel fortuito fieri, esse aliquam causam definitam » (<i>Aristotelis opera omnia</i>, vol. 2, Paris, Firmin Didot, 1850)</p> <p>- p. 64: « quidam enim dubitaverunt in eis utrum sint, aut non, et dixerunt quod nihil fit casu, sed omnem, quod dicitur fieri ex se, aut casu, habet aliquam causam terminatam » (<i>Aristotelis opera cum Averrois</i></p>	<p><b>Aristote (384- 322)</b> SLAOT. 007- <i>Octo libri Physicorum</i></p> <p>AK II, 1, N. 168, p. 604, <i>Lettre de Leibniz à Conring</i> du 19/29 mars 1678 : « Ego Aristotelis Organon, et Rhetoricam et civilia semper admiratus sum. Zoologica a peritis aestimari intelligo. In libris octo Physicae generalis pariter ac libris de anima, et Metaphysicis multa non spernenda esse puto ».</p> <p>AK VI, 1, p. 21 (étymologie de Physique et métaphysique d'après les notes de 1663 sur le <i>Compendium</i> de Stahl).</p> <p>AK VI, 1, N. 15, <i>Demonstratio possibilitatis mysteriorum Eucharistiae</i> (1668) 2 : <i>de Transsubstantiatione</i>, p. 510 : Scholia Nostra haec Philosophemata a Philosophia recepta minime abhorrent. Nam et Aristoteli Natura est principium motus et quietis. Forma autem substantialis idem proprie natura est. Hinc et Averroes et Angelus Mercenarius et Jac. Zabarella statuunt Formam substantialem esse principium</p>

<p><i>commentariis</i>, vol. 4, Venise, 1562, p. 64. Voir traduction H. Carteron, Belles Lettres, 7ème éd., 1990.</p>	<p>individuationis. Concordant illi quoque apud Murciam collocant naturam subsistentiae in unione materiae et formae...».</p> <p>AK I, 7, p. 248 (id. 150- <i>Lettre de Leibniz à Pellisson du 8/18 Janvier 1692</i>, éditée également en AK II, 2, N. 136, p. 486) : « Le mot de substance se prend de deux façons, pour le sujet même, et pour l'essence du sujet. Pour le sujet même, lors qu'on dit que le corps, ou le pain est une substance; pour l'essence du sujet, lors qu'on dit, la substance du corps, ou la substance du pain; et alors c'est quelque chose d'abstrait. Lors donc qu'on dit que la force primitive fait la substance des corps, on entend leur nature ou essence; aussi Aristote dit que la nature est le principe du mouvement et du repos; et la force primitive n'est autre chose que ce principe dans chaque corps, dont naissent toutes ses actions et passions. Je considere la matiere comme le premier principe interieur de la passion et de la resistance, et c'est par là que les corps sont naturellement impenetrables; et la forme substantielle n'est autre chose que le premier principe interieur de l'action, <i>Entelecheia Protè</i> »</p> <p>AK VI, 2, (Nizolius, sur Aristote), p. 434 (id. Leibniz souhaite que l'on intègre les 8 livres de la Physique aux expériences des Modernes : au lieu d'en disputer théoriquement comme les Scolastiques, il faudrait les soumettre à l'expérience – cela est d'ailleurs plus conforme à l'esprit d'Aristote lui-même), p. 438-39 (id. Leibniz cite les passages de la Physique d'Aristote compatibles avec l'explication mécaniste des Modernes, c'est-à-dire par figure, grandeur et mouvement ! – malheureusement il ne dit rien du livre II sur les causes, sinon par allusion en disant que la Physique traite « de rerum Materia, et ex eis cum caeteris causis complexu resultante unica effectione nempe Motu » : or, le principe de tout mouvement, c'est l'esprit (« Mens »), ce qu'Aristote avait également bien vu.</p> <p>AK VI, 4B, (<i>Excerpta ex Cudworthii systemate intellectuali</i>) Notes sur <i>The true intellectual systeme of the Universe</i> (Londres, 1678) de Ralph Cudworth, datées du début de l'année jusqu'à l'été 1689, p.1953 (ibid. note de la « [p. 683] Contra communem Aristotelis notionem, quod quae casu fiunt constanter et similiter non fiunt, Atomici Theistae tollunt argumenta a pulchritudine rerum quae maximam vim habent,</p>
---	---

	et metaphysicas subtilitates substituunt. » (voir <i>Physica</i> , II, 4, 195 b 31 – 196 b 9). Développement de l'idée du Principe du meilleur.
<p><b>Aristote (384-322)</b>  SLAOC+SAOT.008/-348 à 322- <i>Organon</i> [<i>Seconds analytiques</i> I, 4, 73a-b], in <i>Organon</i>, tome IV, « Les seconds analytiques », trad. J. Tricot, Vrin, édition de 1987.</p> <p>[I, 4, 73a-b ], p.23 : « Sont par soi, en premier lieu les attributs qui appartiennent à l'essence d'un sujet: c'est ainsi qu'au triangle appartient la ligne, et à la ligne le point (...). En second lieu, ce sont les attributs contenus dans des sujets qui sont eux-mêmes compris dans la définition exprimant la nature de ces attributs : c'est ainsi que le rectiligne et le rond appartiennent à la ligne (...) et pour tous ces attributs la définition qui exprime leur nature contient le sujet. (...) De même, pour tous les autres attributs, ceux qui appartiennent comme nous l'avons indiqué à leurs sujets respectifs, je les appelle attributs par soi ; par contre, ceux qui n'appartiennent à leur sujet d'aucune des deux façons, je les appelle accidents : par exemple, musicien ou blanc pour l'animal (...). Ainsi donc, en ce qui concerne les objets de la science prise au sens propre, les attributs qui sont dits par soi, ou bien au sens qu'ils ont sont contenus en eux, ou bien au sens qu'ils sont contenus dans leurs sujets, sont à la fois par soi et nécessairement. (...)</p> <p>J'appelle universel l'attribut qui appartient à tout sujet, par soi, et en tant que lui-même. Il en résulte que tous les attributs universels appartiennent nécessairement à leurs sujets » (voir note 7 p. 27 de Tricot : le « Katholou » « est pris dans un sens plus restreint qui suppose « une certaine adaptation ou mise en rapport du prédicat avec le sujet »</p>	<p><b>Aristote (384-322)</b>  SLAOC+SAOT.008- <i>Organon</i> [<i>Seconds analytiques</i> I, 4, 73a-b]</p> <p>Notre hypothèse est que Leibniz a dû rencontrer ce principe en même temps que les formules du principe de raison en lisant les <i>Manuels</i> de Philosophie et de logique comme ceux de Daniel Stahl (repris par Thomasius ou Scherzer). On relève, en particulier chez Stahl, la formule « praedicatum <i>convenit</i> subjecto » dans les chapitres consacrés à la vérité ; or, cette mise en rapport directe de ce principe avec les propositions vraies ou fausses est pour nous un indice déterminant pour dire que Leibniz a connu ce principe dans ce type de manuel ou dans les <i>Commentaires</i> de Thomas d'Aquin plutôt que directement dans les <i>Œuvres</i> d'Aristote lui-même puisque chez ce dernier la notion de vérité n'est pas développée explicitement comme une conséquence de ce principe (même si on peut l'en déduire logiquement).</p> <p>Nous avons également trouvé un grand nombre de traités scolastiques reprenant cette formule ou des variantes approchantes, en particulier inspirés de <i>Commentaires</i> de Thomas d'Aquin sur les <i>Sentences</i> de Pierre Lombard, où il exprime cette idée avec la formule « contingit » ou « convenit » au lieu de « inest ».</p> <p>A relier avec Duns Scot (voir problème contingence chez A. de Muralt) [Passage important pour l'inhérence conceptuelle]. AK VI, 4B, N.241, sur la <i>Logique des Notions</i> de Jungius (1685), p. 1289 : [à propos des notions purement abstraites, Leibniz note en marge :] « Inclusio recta scil. est vel per concretivam compositionem, vel per praecisivam abstractionem. Quaerit Scotus utrum notio unius includat rationem Entis, sed sciendum est dicere nos aliquid de aliquo posse, cujus notio tamen non includatur in notione ejus. <i>Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis lib. 4, qu. 2</i> (<i>Opera omnia</i>, 1639, vol. 4, pp. 580-589) ».</p>

(quandam adaptationem vel aequationem praedicati ad subjectum –St Thomas 128), de telle sorte qu'ils soient réciproques ».

-----  
Transmission du « Praedicatum inest (insit/inhaeret) subjecto » ?

Thomas d'Aquin : « [*Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 1 a. 1 ad 6*]. Ad sextum dicendum, quod quia compositio non semper fuit, ideo haec est falsa: persona semper fuit composita; sed tamen haec est vera: persona composita semper fuit: quia ad veritatem propositionis sufficit, quod praedicatum conveniat subjecto; nec oportet quod conveniat ei ratione formae significatae vel appositae, nisi sit praedicatio per se; et ideo, quia personae convenit semper fuisse, quamvis non ratione compositionis; haec est simpliciter vera: persona composita semper fuit. Sed ad veritatem propositionis exigitur quod totum quod est in praedicato, conveniat subjecto; et ideo compositio quam significat hoc nomen compositum non convenit ab aeterno personae; et ideo haec est falsa: persona ista semper fuit composita. »

[ *Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 3 co*]

Quaestiuncula 3

« Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in propositionibus per se aliter est ex parte subjecti, et ex parte praedicati: quia ex parte subjecti sufficit quod secundum unum tantum eorum quae in subjecto continentur, praedicatum per se subjecto conveniat; ex parte autem praedicati oportet quod quidquid est in praedicato, per se conveniat subjecto; unde haec non est

<p>per se: homo est animal album; haec autem est per se: albus homo est animal. Secundum hoc dico, quod in hoc quod dico, suppositum, vel res naturae, duo importantur; scilicet respectus ad naturam communem; et aliud subsistens, cui inest respectus ille: quorum unum inest Christo secundum quod homo, scilicet respectus ad naturam communem; non autem alterum, ut patet ex praedictis, et ideo haec est falsa: Christus secundum quod homo, est suppositum, vel res naturae; tamen magis accedit ad veritatem quam aliqua praedictarum, inquantum ista nomina imponuntur per respectum ad naturam communem: unde si suppositum sumatur adjective, est vera: Christus enim, secundum quod homo, supponitur humanae naturae, vel est aliquod suppositum humanae naturae; et hoc etiam valet ad ea quae dicta sunt de persona et individuo. »</p>	
<p><b>Archimède de Syracuse (287- 212 )</b>  SLAOC+SAOT.009/250- <i>De Planorum Aequilibriis / Tractatus de Aequiponderantibus</i></p> <p>« Pondera, quae ex aequalibus longitudinibus suspensa aequilibritatem servant, aequalia. »</p>	<p><b>Archimède de Syracuse (287- 212 )</b>  SLAOC+SAOT.009- <i>De Planorum Aequilibriis / Tractatus de Aequiponderantibus</i></p> <p><u>Cf. Occurrences :</u>  OCC.081- Première mention en AK VI, 4, N.126, <i>Introductio ad Encyclopaediam arcanam; sive Initia et Specimina Scientiae Generalis, de Instauratione et augmentis scientiarum, deque perficienda mente, et rerum inventionibus, ad publicam felicitatem</i> (Entre l'été 1683 et le début de l'année 1685 (?))  pp. 528-531: « Vera Enuntiatio habetur a nobis cum Mens nostra ad illam sequendam propensa est et nulla ratio dubitandi potest inveniri. Absolute autem et in se illa demum propositio est vera, quae vel est identica, vel ad identicas potest reduci, hoc est quae potest demonstrari a priori seu cuius praedicati cum subjecto connexio distincte explicari potest, ita ut semper appareat ratio. Et quidem nihil omnino fit sine aliqua ratione, seu nulla est propositio praeter identicas, in qua connexio inter praedicatum et subjectum non possit distincte explicari, nam in identicis praedicatum et subjectum coincidunt aut in idem redeunt. Et hoc est inter prima principia omnis ratiocinationis</p>

humanae, et post principium contradictionis, maximum habet usum in omnibus scientiis. Ita axiomata Euclidis, si aequalibus addas aequalia etc. sunt corollaria tantum hujus principii, nulla enim reddi potest diversitatis. Similiter axioma quo utitur Archimedes initio sui tractatus *De aequiponderantibus*, hujus principii nostri (nihil est sine ratione) corollarium est. »

OCC.090- AK VI, 4, N.157, *Principium scientiae humanae* (Hiver1685/86), pp. 670-672 : « Quodsi propositio sit contingens non est necessaria connexio, sed tempore variatur et ex supposito divino decreto, et libera voluntate pendet; eoque casu ratio quidem reddi potest semper ex natura rei, seu notione terminorum (saltem ab eo qui omnia novit), cur id quod factum est potius factum quam non factum sit. Sed illa ratio inclinatur tantum, necessitatem autem non imponit. Ex his sequitur Axioma maximi Usus ex quo pleraque in re physica et morali derivantur: *Nihil evenire cujus ratio reddi non possit, cur sic potius quam aliter contigerit*. Exempli causa inter totius Staticae fundamenta ponitur ab A B C Archimede duo pondera aequalia A et B et aequaliter a centro motus, C, distantia in aequilibrio esse, quod corollarium est hujus axiomatis nostri, nam si qua eveniret diversitas, utique aliqua reddi potest diversitatis ratio (per nostrum axioma) quod non potest fieri (ex hypothesi) cum omnia sese utrinque eodem modo habere ponantur; itaque nec diversa inde consequi possunt. »

OCC.092- AK VI, 4, N. 170, *De principiis praecipue contradictionis et rationis sufficientis* (début de l'année 1686 jusqu'à l'hiver 1686/87) p. 804: « Hoc autem Axioma, *Quod Nihil est sine ratione*, inter maxima et foecundissima censendum est totius humanae cognitionis, eique magna pars Metaphysicae, physicae, ac moralis scientiae inaedificatur, quin et sine ipso nec existentia Dei ex creaturis demonstrari, neque a causis ad effecta vel ab effectis ad causas argumentatio institui, neque in rebus civilibus quicquam concludi potest. Adeo ut quicquid non mathematicae necessitatis est (quemadmodum formae Logicae et veritates numerorum), id omnino hinc sit petendum. Exempli causa Archimedes vel quisquis est autor libri *De aequiponderantibus* assumit duo pondera aequalia, eodem modo in libra respectu centri vel axis sita, esse in aequilibrio. Quod corollarium est tantum hujus nostri Axiomatis, cum enim omnia utrinque eodem modo se habere ponantur, nulla ratio fingi potest, cur

in alterutram potius partem libra inclinetur. Hoc autem assumpto caetera jam mathematica necessitate ab Archimede demonstrantur » (GP VII p.301).

OCC.112- AK VI, 4, N. 312, *Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis* (1688), pp. 1616-1620 : «Itaque duo sunt prima principia omnium ratiocinationum; Principium nempe contradictionis, quod scilicet omnis propositio identica vera, et contradictoria ejus falsa est; et principium reddendae rationis, quod scilicet omnis propositio vera quae per se nota non est, probationem recipit a priori, sive quod omnis veritatis reddi ratio potest, vel ut vulgo ajunt, quod nihil fit sine causa. Hoc principio non indiget Arithmetica et Geometria, sed indiget Physica et Mechanica, eoque usus est Archimedes ».

OCC.118- *Phoronomus seu de potentia et legibus naturae* In *Physis*, Rivista internazionale di storia della scienza, vol. XXVIII (1991), Olschki editore, Firenze, Fascicules 2 et 3. Datation donnée par André Robinet : Été 1689. Dialogue I, pp. 460-461 : « §10. Sed ne longius à praesenti negotio abeam omnes concedere arbitror summae esse<sup>1</sup> evidèntiae <quae summuntur ab illo principio generalissimo paritatis, ut scilicet eadem locum habeant, ubi nulla discriminis ratio reddi potest, ut quod Archimedes assumit in statera aequalibus ponderibus et branchiis aequilibrium esse.> »

OCC.119- A VI, 4, N. 324, *Principia logico-metaphysica* (entre janvier et l'automne 1689), pp. 1645-1649 : « (...) Ex his propter nimiam facilitatem suam non satis consideratis multa consequuntur magni momenti, statim enim hinc nascitur axioma receptum: nihil esse sine ratione, seu nullum effectum esse absque causa. Alioqui veritas daretur, quae non posset probari a priori, seu quae non resolveretur in identicas, quod est contra naturam veritatis, quae semper vel expresse vel implicite identica est. Sequitur etiam hinc cum omnia ab una parte se habent ut ab alia parte in datis, tunc etiam in quaesitis seu consequentibus omnia se eodem modo habitura esse utrinque. Quia nulla potest reddi ratio diversitatis, quae utique ex datis petenda est. Atque hujus corollarium vel exemplum potius est postulatum Archimedis initio aequiponderantium,

<sup>1</sup> Variante : « evidèntiae quae ab illo principio pendent, quod *nihil est sine ratione*. Ut quod Archimedes assumit in bilance (saltem ut res sit manifestior rectilinea et horizontali) aequalibus brachis et ponderibus aequilibrium esse, cum nulla ratio discriminis assignari possit ».

quod brachiis librae et ponderibus positis utrinque aequalibus, omnia sint in aequilibrio. Hinc etiam aeternorum datur ratio, si fingeretur mundum ab aeterno fuisse, et solos in eo fuisse globulos, reddenda esset ratio cur globuli potius quam cubi ». (Couturat, p. 518-519)

OCC.123- AK. II, 2, N. 74. *Lettre de Leibniz à Antonio Alberti* (Amable des Toureils) mi-novembre jusqu'à avant le 8 décembre 1689.] Robinet *Iter Italicum* p. 150-53. LH IV, 3, 5, Bl. 74-77, pp. 300-303 : « Or comme le principe de la contradiction est celui de la nécessité, et ~~celuy~~ le principe de la raison à rendre est celui de la contingence ; il me semble qu'on ne doit pas en excepter la liberté. Archimède prend pour accordé qu'une balance ne penchera pas d'un côté plus que de l'autre lorsque tout est égal de part et d'autre ; ~~et tous ceux qui~~ et de même tous ceux qui raisonnent en morale et en politique, pour deviner quelque chose [f° 75r°] sur les actions humaines se servent <tacitement> de ce même fondement qu'il y a toujours une raison <ou cause> qui incline la volonté. »

OCC.176- *Lettre de Leibniz à Sophie Charlotte*, Le 7 décembre 1703, Klopp X, p. 222 : « Par exemple, tout le monde conviendra de ce principe d'Archimède avant que de l'avoir expérimenté, savoir que si dans une balance tout était égal de part et d'autre, comme poids, forme de la balance, impression externe, etc., rien ne bougerait, parce qu'il n'y a point de raison pourquoi un côté pencherait plutôt que l'autre, et ils ne sauraient pencher tous deux ensemble. On ne connaît donc ces sortes de vérité que par l'aide de la lumière naturelle ».

OCC.205- *Lettre à Hartsoeker*, le 6 février 1711, pp. 518-19 : « Vous avez raison, Monsieur, de dire qu'on doit souvent reconnaître notre ignorance et que cela vaut mieux que de se jeter dans le galimatias pour vouloir rendre raison des choses qu'on n'entend point. Mais autre chose est d'avouer qu'on n'entend point la raison de quelque effet, et autre chose est d'assurer qu'il y a quelque chose dont on ne peut rendre aucune raison ; et c'est justement en cela qu'on pêche contre les premiers fondements du raisonnement, et c'est comme si quelqu'un avait nié à Archimède l'axiome qu'il a employé dans son livre des *Equipondérants*, qu'une balance où tout est

	<p>égal de part et d'autre demeure en équilibre, sous prétexte qu'on n'entend pas assez les choses et que peut-être la balance se change d'elle-même, sans en avoir aucun sujet. (...) »</p> <p>OCC. 217- <i>Second Ecrit de Leibniz à Clarke</i>, Fin novembre 1715 (Edition établie par A. Robinet aux PUF) p. 36 : « ...Le grand fondement des Mathématiques est le Principe de la Contradiction, ou de l'Identité, c'est-à-dire, qu'une énonciation ne saurait être vraie et fausse en même temps, et qu'ainsi A est A, et ne saurait être non-A. Et ce seul principe suffit pour démontrer toute l'Arithmétique et toute la Géométrie, c'est-à-dire tous les principes Mathématiques. MAIS pour passer de la Mathématique à la Physique, il faut encore un autre Principe, comme j'ai remarqué dans ma <i>Théodicée</i>, c'est le principe du besoin d'une Raison suffisante ; c'est que rien n'arrive sans qu'il y ait une raison pourquoi cela soit ainsi plutôt qu'autrement. C'est pourquoi Archimède dans son livre <i>De l'équilibre</i>, a été obligé d'employer un cas particulier du grand principe de la Raison suffisante ; il prend pour accordé, que s'il y a une balance où tout soit de même de part et d'autre, et si l'on suspend aussi des poids égaux de part et d'autre aux deux extrémités de cette balance, le tout demeurera en repos. C'est parce qu'il n'y a aucune raison pourquoi un côté descende plus que l'autre. Or par ce principe seul, savoir : qu'il faut qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi les choses sont ainsi et pas autrement, se démontrent la Divinité, et tout le reste de la Métaphysique ou de la Théologie naturelle, et même en quelque façon les principes Physiques indépendants de la Mathématique, c'est-à-dire les Principes Dynamiques ou de la Force ».</p>
<p><b>Chrysippe (281-205)</b> SLAOC.010/-186 ?- Citation de fragments du <i>De providentia</i> (περί προνοίας), et du <i>De fato</i> (Περὶ εἰμαρμένης), dans le <i>De Fato</i> de Cicéron (XVIII, 41 et sq. ; XII, 28 ; XIII, 30).</p> <p>Voir le <i>De Fato</i> de Cicéron : « XVIII [41] Chrysippus autem cum et necessitatem inprobaret et nihil vellet sine praepositis causis evenire, causarum genera distinguit, ut et necessitatem effugiat et retineat fatum. « Causarum enim,</p>	<p><b>Chrysippe (281-205)</b> SLAOC.010- Citation de fragments du <i>De providentia</i> (περί προνοίας), et du <i>De fato</i> (Περὶ εἰμαρμένης), dans le <i>De Fato</i> de Cicéron.</p> <p>AK VI, 3, p. 221 (Notes sur Boyle ; allusion à la conception du mal chez les Stoïciens).</p> <p><i>Essais de Théodicée</i> (7 articles sur Chrysippe), Partie II, §§. 169-171 ; 203 et Partie III, §§. 331-336 : « §.169. La question de la possibilité des choses qui n'arrivent point, a été déjà examiné par les anciens. Il paroît qu'Epicure, pour conserver la liberté et pour éviter</p>

inquit, aliae sunt perfectae et principales, aliae adiuvantes et proximae. Quam ob rem, cum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intellegi volumus: causis perfectis et principalibus, sed causis adiuvantibus et proximis. Itaque illi rationi, quam paulo ante conclusi, sic occurrit: si omnia fato fiant, sequi illud quidem, ut omnia causis fiant antepositis, verum non principalibus causis et perfectis, sed adiuvantibus et proximis. Quae si ipsae non sunt in nostra potestate, non sequitur, ut ne adpetitus quidem sit in nostra potestate. At hoc sequeretur, si omnia perfectis et principalibus causis fieri diceremus, ut, cum eae causae non essent in nostra potestate, ne ille quidem esset in nostra potestate ». (...)

[44] Haec cum ita sint a Chrysippo explicata, si illi, qui negant adsensiones fato fieri, fateantur tamen eas sine viso antecedente fieri, alia ratio est; sed, si concedunt anteire visa, nec tamen fato fieri adsensiones, quod proxima illa et continens causa non moveat adsensionem, vide, ne idem dicant. Neque enim Chrysippus, concedens adsensionis proximam et continentem causam esse in viso positam, eam causam esse ad adsentiendum necessariam concedet, ut, si omnia fato fiant, omnia causis fiant antecedentibus et necessariis; itemque illi, qui ab hoc dissentiant confitentes non fieri adsensiones sine praecursione visorum, dicent, si omnia fato fierent eius modi, ut nihil fieret nisi praegressione causae, confitendum esse fato fieri omnia; ex quo facile intellectu est, quoniam utriusque patefacta atque explicata sententia sua ad eundem exitum veniant, verbis eos, non re dissidere. »

-----  
Transmission :

une nécessité absolue, a soutenu après Aristote, que les futurs contingents n'étaient point capables d'une vérité déterminée. Car s'il était vrai hier que j'écrirais aujourd'hui, il ne pouvait donc point manquer d'arriver, il était déjà nécessaire; et par la même raison, il était de toute éternité. Ainsi tout ce qui arrive est nécessaire, et il est impossible qu'il en puisse aller autrement. Mais cela n'étant point, il s'ensuivrait selon lui, que les futurs contingents n'ont point de vérité déterminée. Pour soutenir ce sentiment, Epicure se laissa aller à nier le premier et le plus grand principe des vérités de raison, il nioit que toute énonciation fût ou vraie ou fautive. Car voici comment on le pouvoit à bout: Vous niés qu'il fût vrai hier que j'écrirais aujourd'hui, il était donc faux. Le bon homme ne pouvant admettre cette conclusion, fut obligé de dire qu'il n'était ni vrai ni faux. Après cela, il n'a point besoin d'être réfuté, et Chrysippe se pouvoit dispenser de la peine qu'il prenoit de confirmer le grand principe des contradictoires, suivant le rapport de Cicéron dans son livre *de Fato*: *Contendit omnes nervos Chrysippus ut persuadeat omne Ἀζίωμα aut verum esse aut falsum. Ut enim Epicurus veretur ne si hoc concesserit, concedendum sit, fato fieri quaecunque fiant; si enim alterum ex aeternitate verum sit, esse id etiam certum; si certum, etiam necessarium; ita et necessitatem et fatum confirmari putat; sic Chrysippus metuit, ne non, si non obtinuerit omne quod enunciatur aut verum esse aut falsum, omnia fato fieri possint ex causis aeternis rerum futurarum.* M. Bayle remarque (*Diction.* art. *Epicure* let. T. p.1141) que ni l'un ni l'autre de ces deux grands Philosophes (Epicure et Chrysippe) n'a compris que la vérité de cette maxime, *toute proposition est vraie ou fautive*, est indépendante de ce qu'on appelle *fatum*: elle ne pouvoit donc point servir de preuve à l'existence du *fatum*, comme Chrysippe le prétendoit, et comme Epicure le craignoit. Chrysippe n'eût pu accorder sans se faire tort, qu'il y a des propositions qui ne sont ni vraies ni fautes; mais il ne gaignoit rien à établir le contraire: car soit qu'il y ait des causes libres, soit qu'il n'y en ait point, il est également vrai que cette proposition, le Grand Mogol ira demain à la chasse, est vraie ou fautive. On a eu raison de considérer comme ridicule ce discours de Tiresias: *tout ce que je dirai arrivera, ou non, car le grand Apollon me confère la faculté de prophétiser.* Si par impossible il n'y avoit point de Dieu, il seroit pourtant certain, que tout ce que le plus grand fou du monde prediroit, arriveroit ou n'arriveroit pas. C'est à quoy ni Chrysippe, ni Epicure ne prenoient pas garde. Cicéron, lib. 1 *De Nat. Deorum*, a très bien jugé des

<p>Sirenus, Julius Carrarius (? -1593), SAOC.146- <i>De Fato, libri novem. In eosdem libros Periochae, cum rerum, et verborum insignium indice locupletissimo.</i></p> <p>Gesner, Salomon (1559-1605), SAOC 154- <i>M.T.Ciceronis liber De fato commentatione.</i></p>	<p>échappatoires des Epicuriens (comme M. Bayle le remarque vers la fin de la même page) qu'il seroit beaucoup moins honteux d'avouer que l'on ne peut pas repondre à son adversaire, que de recourir à de semblables reponses. Cependant nous verrons que M. Bayle luy même a confondu le certain avec le necessaire, quand il a pretendu que le choix du meilleur rendoit les choses necessaires.</p> <p>§.170. Venons maintenant à la possibilité des choses qui n'arrivent point, et donnons les propres paroles de M. Bayle, quoyqu'un peu prolixes. Voicy comment il en parle dans son <i>Dictionnaire</i> (article Chrysippe let. S. p.929): La tres fameuse dispute des choses possibles et des choses impossibles devoit sa naissance à la doctrine des Stoïciens touchant le destin. Il s'agissoit de savoir, si parmy les choses qui n'ont jamais été et qui ne seront jamais, il y en a de possibles; ou si tout ce qui n'est point, tout ce qui n'a jamais été, tout ce qui ne sera jamais, étoit impossible. Un fameux Dialecticien de la secte de Megare nommé Diodore prit la negative sur la premiere de ces deux questions, et l'affirmative sur la seconde; mais Chrysippe le combattit fortement. Voici deux passages de Ciceron (epist. 4. lib. 9. ad familiar.): <i>περὶ δυνατῶν με scito κατὰ Διόδωρον κρίνειν.</i> Quapropter si venturus es, scito necesse esse te venire. Sin autem non es, τῶν ἀδυνάτων est te venire. Nunc vide ultra te κρίσις magis delectet, <i>Χρυσιπεία</i> ne, an haec; quam noster Diodorus (un Stoïcien qui avoit logé long temps chez Ciceron) non concoquebat. Ceci est tiré d'une lettre que Ciceron écrivit à Varron. Il expose plus amplement tout l'état de la question dans le petit livre <i>de Fato</i>. J'en vais citer quelque morceaux (Cic. de Fato p.m. 65): <i>Vigila, Chrysippe, ne tuam causam, in qua tibi cum Diodoro valente Dialectico magna luctatio est, deseras ..... omne ergo quod falsum dicitur in futuro, id fieri non potest. At hoc, Chrysippe, minime vis, maximeque tibi de hoc ipso cum Diodoro certamen est. Ille enim id solum fieri posse dicit, quod aut sit verum, aut futurum sit verum; et quicquid futurum sit, id dicit fieri necesse est; et quicquid non sit futurum, id negat fieri posse. Tu etiam quae non sint futura, posse fieri dicis, ut frangi hanc gemmam, etiamsi id nunquam futurum sit: neque necesse fuisse Cypselum regnare Corinthi, quamquam id millesimo ante anno Apollinis Oraculo editum esset ..... Placet Diodoro, id solum fieri posse, quod aut verum sit, aut verum futurum sit: qui locus attingit hanc quaestionem, nihil fieri, quod non necesse fuerit: et quicquid fieri possit, id aut esse jam, aut futurum esse: nec magis commutari ex veris in falsa ea posse quae futura sunt, quam ea quae facta sunt: sed in</i></p>
--	--

*factis immutabilitatem apparere; in futuris quibusdam, quia non apparent, ne inesse quidem videri: ut in eo qui mortifero morbo urgeatur, verum sit, hic morietur hoc morbo; at hoc idem si vere dicatur in eo, in quo tanta vis morbi non appareat, nihilominus futurum sit. Ita fit ut commutatio ex vero in falsum, ne in futuro quidem ulla fieri possit.* Cicéron fait assez comprendre que Chrysippe se trouvoit souvent embarrassé dans cette dispute, et il ne s'en faut pas étonner: car le parti qu'il avoit pris n'étoit point lié avec son dogme de la destinée, et s'il eût sçû ou s'il eût osé raisonner conséquemment, il eût adopté de bon coeur toute l'hypothese de Diodore. On a pu voir ci-dessus que la liberté qu'il donnoit à l'ame, et sa comparaison du cylindre, n'empêchoient pas qu'au fond tous les actes de la volonté humaine ne fussent des suites inevitables du destin; d'où il resulte que tout ce qui n'arrive pas est impossible, et qu'il n'y a rien de possible que ce qui se fait actuellement. Plutarque (*de Stoicor. repugn.* pag. 1053. 1054) le bat en ruine, tant sur cela que sur sa dispute avec Diodore, et luy soutient que son opinion de la possibilité est tout-à-fait opposée à la doctrine du *fatum*. Remarquez que les plus illustres Stoïciens avoient écrit sur cette matiere sans suivre la même route. Arrien (*in Epict. lib. 2. c. 29. p. m. 166*) en a nommé quatre, qui sont Chrysippe, Cleanthe, Archideme et Antipater. Il temoigne un grand mepris pour cette dispute, et il ne falloit pas que M. Menage le citât comme un ecrivain qui avoit parlé (citatur honorifice apud Arrianum Menag. in Laert. l. 7. 341) honorablement de l'ouvrage de Chrysippe *περὶ 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 paroît par ce qui precede et par ce qui suit. Denys d'Halicarnasse (*de collocat. verbor. c. 17. p. m. 11*) fait mention de deux traités de Chrysippe, où sous un titre qui promettoit d'autres choses, on avoit battu bien du pays sur les terres des Logiciens. L'ouvrage étoit intitulé *περὶ τῆς συντάξεως τῶν τοῦ λόγου μερῶν*, de partium orationis collocatione, et ne traitoit que des propositions vraies et fausses, possibles et impossibles, contingentes, et ambiguës etc. matiere que nos Scholastiques ont bien rebattue et bien quintessentiée. Notez que Chrysippe reconnut que les choses passées étoient necessairement veritables, ce que Cleanthe n'avoit point voulu admettre. (Arrian. ubi supra p. m. 165.) *Ὅν πᾶν δὲ παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον ἐστὶ, καθάπερ οἱ περὶ Κλεάνθης φερέσθαι δοκοῦσι.* Non omne praeteritum ex necessitate verum est, ut illi qui

Cleanthem sequuntur sentiunt. Nous avons vu (pag. 562. col. 2) ci-dessus qu'on a prétendu qu'Abelard enseignoit une doctrine qui ressemble à celle de Diodore. Je crois que les Stoïciens s'engagerent à donner plus d'étendue aux choses possibles qu'aux choses futures, afin d'adoucir les consequences odieuses et affreuses que l'on tiroit de leur dogme de la fatalité. Il paroît assés que Ciceron écrivant à Varron ce qu'on vient de copier (lib. 9. Ep. 4. ad familiar.) ne comprenoit pas assés la consequence de l'opinion de Diodore, puisqu'il la trouvoit preferable. Il represente assés bien les opinions des Auteurs dans son livre *de fato*, mais c'est dommage qu'il n'a pas tousjours adjouté les raisons dont ils se servoient. Plutarque dans son *traité des contradictions des Stoïciens* et M. Bayle s'étonnent que Chrysippe n'étoit pas du sentiment de Diodore, puisqu'il favorise la fatalité. Mais Chrysippe, et même son maitre Cleanthe, étoient là dessus plus raisonnables qu'on ne pense. On le verra cy dessous. C'est une question, si le passé est plus nécessaire que le futur. Cleanthe 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 difference, qu'il n'est point possible d'agir sur l'état passé, c'est une contradiction; mais il est possible de faire quelque effect sur l'avenir: cependant la *nécessité hypothetique* 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 possé, il ne pourra pas être changé non plus. » (GP VI, p. 210- 215). (...). §. 209 : « Or tout se reduisant à la plus grande perfection, on revient à nostre *loy du meilleur*. Car la perfection comprend non seulement le bien moral et le bien physique des Creatures intelligentes, mais encor le bien qui n'est que metaphysique, et qui regarde aussi les creatures destituées de raison. Il s'ensuit que le mal qui est dans les creatures raisonnables, n'arrive que par concomitance, non pas par des volontés antecedentes, mais par une volonté consequente, comme étant enveloppé dans le meilleur plan possible; et le bien metaphysique qui comprend tout, est cause qu'il faut donner place quelques fois au mal physique et au mal moral, comme je l'ay déjà expliqué plus d'une fois. Il se trouve que les anciens Stoïciens n'ont pas été fort éloignés de ce systeme. M. Bayle l'a remarqué luy même dans son Dictionnaire à l'article de *Chrysippe* let. T: il importe d'en donner les paroles, pour l'opposer quelques fois à luy même, et pour le ramener aux beaux sentimens qu'il avoit debités autres fois. Chrysippe (dit-il pag. 930) dans son ouvrage *de la Providence* examina

entre autres questions celle-ci: *La nature des choses, ou la providence qui a fait le monde et le genre humain, a-t-elle fait aussi les maladies à quoi les hommes sont sujets?* Il répond que le principal dessein de la nature n'a pas été de les rendre malades, cela ne conviendrait pas à la cause de tous les biens, mais en préparant et en produisant plusieurs grandes choses très-bien ordonnées et très-utiles, elle trouva qu'il en résulteroit quelques inconvénients, et ainsi ils n'ont pas été conformes à son dessein primitif et à son but; ils se sont rencontrés à la suite de l'ouvrage, ils n'ont existé que comme des conséquences. Pour la formation du corps humain, disoit-il, la plus fine idée, et l'utilité même de l'ouvrage demandoient que la tête fût composée d'un tissu d'ossemens minces et deliez; mais par là elle devoit avoir l'inconvénient de ne pouvoir résister aux coups. La nature préparoit la santé, et en même tems il a fallu par une espèce de concomitance que la source des maladies fût ouverte. Il en va de même à l'égard de la vertu; l'action directe de la nature qui l'a fait naître, a produit par contrecoup l'engendrement des vices. Je n'ai pas traduit littéralement, c'est pourquoi je mets ici le Latin même d'Aulu Gelle, en faveur de ceux qui entendent cette langue (Aul. Gellius lib. 6. cap. 1): « Idem *Chrysippus* in eod. lib. (quarto, περὶ προνοίας) tractat consideratque, dignumque esse id quaeri putat, εἰ αἱ τῶν ἀνθρώπων νόσοι κατὰ φύσιν γίνονται. Id est naturae ipsa rerum, vel providentia quae compagem hanc mundi et genus hominum fecit, morbos quoque et debilitates et aegritudines corporum, quas patiuntur homines, fecerit. Existimat autem non fuisse hoc principale naturae consilium, ut faceret homines morbis obnoxios. Nunquam enim hoc convenisse naturae auctori parentique rerum omnium bonarum. Sed quum multa, inquit, atque magna gigneret, pareretque aptissima et utilissima, alia quoque simul agnata sunt incommoda iis ipsis, quae faciebat, cohaerentia: eaque non per naturam, sed per sequelas quasdam necessarias facta dicit, quod ipse appellat κατὰ παρακολούθησιν. Sicut, inquit, quum corpora hominum natura fingeret, ratio subtilior et utilitas ipsa operis postulavit ut tenuissimis minutisque ossiculis caput compingeret. Sed hanc utilitatem rei majoris alia quaedam incommoditas extrinsecus consecuta est, ut fieret caput tenuiter munitum et ictibus offensionibusque parvis fragile. Proinde morbi quoque et aegritudines partae sunt, dura salus paritur. Sic Hercules, inquit, dum virtus hominibus per consilium naturae gignitur, vitia ibidem per affinitatem contrariam nata sunt ». Je ne pense pas qu'un Payen ait pu rien dire de plus raisonnable dans l'ignorance où il étoit de la chute du

premier homme, chûte que nous n'avons pû savoir que par la revelation, et qui est la vraie cause de nos miseres: si nous avons plusieurs semblables extraits des Ouvrages de Chrysippe, ou plutôt si nous avons ses ouvrages, nous aurions une idée plus avantageuse que nous n'avons de la beauté de son genie. » (GP, VI pp.242 – 244).

Partie III §§. 331-336 : « 331. Les anciens *Stoïciens* ont été à peu pres en cela du sentiment des *Thomistes*: ils ont été en même temps pour la determination, et contre la necessité, quoyqu'on leur ait imputé qu'ils rendoient tout necessaire. Ciceron dit dans son livre *de Fato*, que Democrite, Heraclite, Empedocles, Aristote, ont cru que le destin emportoit une necessité; que d'autres s'y sont opposés (il entend peutêtre Epicure et les Academiens) et que Chrysippe a cherché un milieu. Je crois que Ciceron se trompe à l'égard d'*Aristote*, qui a fort bien reconnu la contingence et la liberté, et est allé même trop loin, en disant (par inadvertence, comme je crois) que les propositions sur les contingens futurs n'avoient point de verité determinée; en quoy il a été abandonné avec raison par la plupart des Scolastiques. Cleanthe même, le maitre de Chrysippe, quoyqu'il fût pour la verité determinée des evenemens futurs, en nioit la necessité. Si les Scolastiques, si bien persuadés de cette determination des futurs contingens, (comme l'étoient par exemple les Peres de Coimbre, auteurs d'un *Cours celebre de Philosophie*) avoient vu la liaison des choses, telle que le systeme de l'Harmonie generale la fait connoitre, ils auroient jugé qu'on ne sauroit admettre la certitude prealable, ou la determination de la futurition, sans admettre une predetermination de la chose dans ses *causes* et dans ses *raisons*.

§.332. Ciceron a taché de nous expliquer le milieu de Chrysippe; mais Juste Lipse a remarqué dans sa *Philosophie Stoïcienne*, que le passage de Ciceron étoit tronqué, et qu'Aulu-Gelle nous a conservé tout le raisonnement du Philosophe Stoïcien (Noct. Att. Lib. 6. c. 2); le voicy en abregé: Le destin est la connexion inevitable et eternelle de tous les evenemens. On y oppose, qu'il s'ensuit que les actes de la volonté seroient necessaires, et que les criminels étant forcés au mal, ne doivent point être punis. Chrysippe repond, que le mal vient de la premiere constitution des ames, qui fait une partie de la suite fatale; que celles qui sont bien faites naturellement, resistent mieux aux impressions des causes externes; mais que celles dont les defauts naturels n'avoient pas été corrigés par la discipline, se laissoient pervertir. Puis il distingue (suivant

Cicéron) entre les causes principales et les causes accessoires [c'est notre passage], et se sert de la comparaison d'un cylindre, dont la volubilité et la vitesse ou la facilité dans le mouvement vient principalement de sa figure, au lieu qu'il seroit retardé, s'il étoit raboteux. Cependant il a besoin d'être poussé, comme l'âme a besoin d'être sollicitée par les objets des sens, et reçoit cette impression selon la constitution où elle se trouve.

§.333. Cicéron juge que Chrysippe s'embarrasse d'une telle manière, que bon gré mal gré il confirme la nécessité du destin. M. Bayle est à peu près du même sentiment (Dictionn. artic. *Chrysippe*. lit. H.). Il dit que ce Philosophe ne se tire point du borbier, puisque le cylindre est uni ou raboteux, selon que l'ouvrier l'a fait: et qu'ainsi Dieu, la providence, le destin, seront les causes du mal d'une manière qui le rendra nécessaire. Juste Lipse répond, que selon les Stoïciens, le mal venoit de la matière; c'est (*à mon avis*) comme s'il avoit dit que la pierre sur laquelle l'ouvrier a travaillé étoit quelques fois trop grossière et trop inégale pour donner un bon cylindre. Monsieur Bayle cite contre Chrysippe les fragmens d'Onomas et de Diogenianus, qu'Eusebe nous a conservés dans la *Préparation Evangélique* (lib. 6. c. 7. 8) et surtout il fait fond sur la réfutation de Plutarque dans son livre *contre les Stoïciens*, rapportée artic. *Pauliciens* lit. G. Mais cette réfutation n'est pas grand-chose. Plutarque prétend qu'il vaudroit mieux ôter la puissance à Dieu, que de luy laisser permettre les maux; et il ne veut point admettre que le mal puisse servir à un plus grand bien. Au lieu que nous avons déjà fait voir que Dieu ne laisse pas d'être tout-puissant, quoiqu'il ne puisse point faire mieux que de produire le meilleur, lequel contient la permission du mal; et nous avons montré plus d'une fois, que ce qui est un inconvénient dans une partie prise à part, peut servir à la perfection du tout.

§.334. Chrysippe en avoit déjà remarqué quelque chose, non seulement dans son 4. livre de la providence chez Aulu-Gelle (lib. 6. c. 1) où il prétend que le mal sert à faire connoître le bien (raison qui n'est pas suffisante icy) mais encore mieux, quand il se sert de la comparaison d'une pièce de théâtre, dans son second livre de la nature (comme Plutarque le rapporte luy même) disant qu'il y a quelques fois des endroits dans une comédie, qui ne valent rien par eux mêmes, et qui ne laissent pas de donner de la grâce à tout le poëme. Il appelle ces endroits des *Epigrammes* ou inscriptions. Nous ne connoissons pas assez la nature de l'ancienne comédie, pour bien entendre ce passage

de Chrysippe, mais puisque Plutarque demeure d'accord du fait, il y a lieu de croire que cette comparaison n'étoit pas mauvaise. Plutarque repond premierement, que le monde n'est pas comme une piece de recreation; mais c'est mal repondre: la comparaison consiste seulement dans ce point, qu'une mauvaise partie peut rendre le tout meilleur. Il repond en deuxieme lieu, que ce mauvais endroit n'est qu'une petite partie de la comedie, au lieu que la vie humaine fourmille de maux. Cette reponse ne vaut rien non plus: car il devoit considerer que ce que nous connoissons est aussi une tres petite partie de l'univers.

§.335. Mais revenons au cylindre de Chrysippe. Il a raison de dire que le vice vient de la constitution originaire de quelques esprits. On luy objecte que Dieu les a formés, et il ne pouvoit repliquer que par l'imperfection de la matiere, qui ne permettoit pas à Dieu de mieux faire. Cette replique ne vaut rien, car la matiere en elle même est indifferente pour toutes les formes, et Dieu l'a faite. Le mal vient plustost des Formes mêmes, mais abstraites, c'est à dire des idées que Dieu n'a point produites par un acte de sa volonté, non plus que les nombres et les figures, et non plus (en un mot) que toutes les essences possibles, qu'on doit tenir pour eternelles et necessaires; car elles se trouvent dans la region ideale des possibles, c'est à dire dans l'entendement Divin. Dieu n'est donc point auteur des essences, entant qu'elles ne sont que des possibilités; mais il n'y a rien d'actuel, à quoy il n'ait decerné et donné l'existence: et il a permis le mal, parce qu'il est enveloppé dans le meilleur plan qui se trouve dans la Region des possibles, et que la sagesse supreme ne pouvoit manquer de choisir. C'est cette notion qui satisfait en même temps à la sagesse, à la puissance, et à la bonté de Dieu, et ne laisse pas de donner lieu à l'entrée du mal. Dieu donne de la perfection aux creatures, autant que l'univers en peut recevoir. On pousse le cylindre, mais ce qu'il a de raboteux dans sa figure donne des bornes à la promptitude de son mouvement. Cette comparaison de Chrysippe n'est pas fort differente de la nostre, qui étoit prise d'un bateau chargé, que le courant de la riviere fait aller, mais d'autant plus lentement que la charge est plus grande. Ces comparaisons tendent au même but; et cela fait voir que si nous étions assés informés des sentimens des anciens Philosophes, nous y trouverions plus de raison qu'on ne croit.

§.336. Monsieur Bayle loue luy même le passage de Chrysippe (Artic. *Chrysippe*, lit. T) qu'Aulu-Gelle rapporte au même endroit, où ce Philosophe pretend que le mal est

	<p>venu par concomitance. Cela s'éclaircit aussi par nostre systeme; car nous avons montré que le mal que Dieu a permis, n'étoit pas un objet de sa volonté, comme fin ou comme moyen, mais seulement comme condition, puisqu'il devoit être enveloppé dans le meilleur. Cependant il faut avouer que le cylindre de Chryssippe ne satisfait point à l'objection de la necessité. Il falloit ajouter premierement, que c'est par le choix libre de Dieu que quelques uns des possibles existent; et secondement, que les creatures raisonnables agissent librement aussi, suivant leur nature originelle qui se trouvoit déjà dans les idées éternelles; et enfin, que le motif du bien incline la volonté, sans la necessiter. » (GPVI, p. 312-314).</p>
<p><b>Carnéade (219/214-128/129)</b>  SLAOC.011/-186 ?- Citation dans le <i>De fato</i> de Cicéron :</p> <p>« XIV [31] Carneades genus hoc totum non probabat et nimis inconsiderate concludi hanc rationem putabat. Itaque premebat alio modo nec ullam adhibebat calumniam; cuius erat haec conclusio: 'Si omnia antecedentibus causis fiunt, omnia naturali conligatione conserte contexteque fiunt; quod si ita est, omnia necessitas efficit; id si verum est, nihil est in nostra potestate; est autem aliquid in nostra potestate; at, si omnia fato fiunt, omnia causis antecedentibus fiunt; non igitur fato fiunt, quaecumque fiunt. »</p> <p>Voir aussi les <i>Académiques</i> et sa critique chez Augustin, <i>contra Academicos</i>.</p>	<p><b>Carnéade (219/214-128/129)</b>  SLAOC.011- Citation dans le <i>De fato</i> de Cicéron (voir aussi les <i>Académiques</i> et sa critique chez Augustin, <i>contra Academicos</i>)</p> <p>AK VI, 1, p. 431, <i>Lettre de Leibniz à H. Conring</i>, début 1670, GP I, p. 160 : « Ego suppono cum Carneade (et Hobbius consentit) Justitiam sine utilitate propria (sive praesente sive futura) summam esse stultitiam, longe enim absunt ab humana natura Stoicorum et Sadducaeorum de virtute propter se colenda superbae jactationes ».</p> <p><i>Lettre de Foucher à Leibniz</i>, août 1692, GP I, p. 409 : « Mr. Menage est mort depuis peu, et a donné sa bibliotheque aux Jesuites. Mr. Lantin me promet un <i>Spicilegium sur Diogene Laerte</i>. Nous avons une petite contestation dans les journaux, luy et moy, sur la question de scavoir si <i>Carneades</i> l'Académicien a esté, du tems d'Epicure. Il va bientost se deffaire de sa charge, et il aura plus de tems pour philosopher, et se réjouit extremement d'apprendre de vos bonnes nouvelles; mais le tems n'y est pas favorable, silent togas inter arma. Je suis etc. ».</p> <p>Préface du <i>Codex juris gentium</i>, 1692, GP III p. 387 : « Itaque, quod Carneadem dixisse fertur, justitiam esse summam stultitiam, quia alienis utilitatibus consuli jubeat neglectis propriis, ex ignorata ejus definitione natum est. »</p> <p><i>Reponse aux reflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le systeme de l'Harmonie préétablie</i>. GP IV p. 567 : « Je</p>

n'ay pû m'empecher de renouveler le plaisir, que j'avois eu autresfois, de lire avec une attention particuliere plusieurs articles de son excellent et riche Dictionnaire, et entre autres ceux qui regardent la Philosophie, comme les articles des Pauliciens, Origene, Pereira, Rorarius, Spinosa, Zenon. J'ay esté surpris tout de nouveau de la fecondité, de la force et du brillant des pensées. Jamais ancien Academicien, sans excepter Carneade, n'aura mieux fait sentir les difficultés. M. Foucher, quoyque tres habile dans ces meditations, n'y approchoit pas, et moy je trouve que rien au monde n'est plus utile pour surmonter ces mêmes difficultés. C'est ce qui fait que je me plais extremement aux objections des personnes habiles et moderées, car je sens que cela me donne des nouvelles forces, comme dans la fable d'Antée terrassé. Et ce qui me fait parler avec un peu de confiance, c'est que ne m'estant fixé qu'apres avoir regardé de tous costés et bien balancé, je puis peutestre dire sans vanité: *Omnia praecepi atque animo mecum peregi.* »

*Essais de Théodicée*, troisième partie, GP VI, p. 299 : « §.308. Voyons ce que Monsieur Bayle luy même dit ailleurs contre l'indifference chimerique ou absolument indefinie. Ciceron avoit dit (dans son livre *de fato*) que *Carneade* avoit trouvé quelque chose de plus subtil que la declinaison des atomes, en attribuant la cause d'une pretendue indifference absolument indefinie aux mouvemens volontaires des ames, parce que ces mouvemens n'ont point besoin d'une cause externe, venant de notre nature. Mais Monsieur Bayle (*Dictionn.* artic. *Epicure* p.1143) replique fort bien, que tout ce qui vient de la nature d'une chose est déterminé: ainsi la determination reste tousjours, et l'echappatoire de Carnéade ne sert de rien.»

« §.322. Carneade, sans aller jusqu'aux Atomes, a voulu trouver d'abord dans l'ame de l'homme la raison de la pretendue indifference vague, prenant pour la raison de la chose cela même dont Epicure cherchoit la raison. Carneade n'y gaignoit rien, si non qu'il trompoit plus aisement des gens peu attentifs, en transferant l'absurdité d'un sujet, où elle est un peu trop manifeste, à un autre sujet, où il est plus aisé d'embrouiller les choses, c'est à dire, du corps sur l'ame; parce que la plupart des Philosophes avoient des notions peu distinctes de la nature de l'ame. Epicure, qui la composoit d'Atomes, avoit raison au moins de chercher l'origine de sa determination dans ce qu'il croyoit l'origine de l'ame même. C'est pourquoy Ciceron et Monsieur Bayle ont eu tort de le

	<p>tant blâmer, et d'épargner, et même de louer Carneade, qui n'est pas moins déraisonnable: et je ne comprends pas, comment Monsieur Bayle, qui étoit si clairvoyant, s'est laissé payer d'une absurdité déguisée, jusqu'à l'appeler <i>le plus grand effort que l'esprit humain puisse faire sur ce sujet</i>; comme si l'ame, qui est le siège de la raison, étoit plus capable que le corps d'agir sans être déterminée par quelque raison ou cause, interne ou externe; ou comme si le <i>grand principe, qui porte que rien ne se fait sans cause</i>, ne regardoit que le corps. » (GP VI, p. 308).</p>
<p><b>Cicéron (106-43)</b>  SLAOC.012/-44 <i>De Fato</i> (édition établie par Salomon Gesner, Wittenberg, 1594). Voir traduction sous la dir. de Nisard, t. 4, Paris, Firmin Didot, 1869, et aussi celle de Vincent Ravasse, bénévole, Professeur de lettres classiques au Lycée Ango de Dieppe en Normandie (internet). On rajoute <i>De Fato</i>, XII, 28 et XIII, 30, qui concerne le « sophisme paresseux » ou « raison paresseuses » (ratio ignava ou λόγος ἀεργός de Chrysippe et de Carnéade).</p> <p><i>De Fato</i> « XI...[26] Quod cum ita sit, quid est, cur non omnis pronuntiatio aut vera aut falsa sit, nisi concesserimus fato fieri, quaecumque fiant? Quia futura vera, inquit, non possunt esse ea, quae causas, cur futura sint, non habent; habeant igitur causas necesse est ea, quae vera sunt; ita, cum evenerint, fato evenerint.</p> <p>XII Confectum negotium, siquidem concedendum tibi est aut fato omnia fieri, aut quicquam fieri posse sine causa.</p> <p>XII.[27] An aliter haec enuntiatio vera esse potest, 'Capiet Numantiam Scipio', nisi ex aeternitate causa causam serens hoc erit effectura? An hoc falsum potuisset esse, si esset sescentis saeculis ante dictum? Et si tum non esset vera haec enuntiatio: 'Capiet Numantiam Scipio', ne illa quidem eversa vera est haec enuntiatio: 'Cepit Numantiam Scipio.' Potest igitur quicquam factum esse, quod non verum fuerit</p>	<p><b>Cicéron (106-43)</b>  SLAOC.012- <i>De Fato</i>, voir supra (Chrysippe). On a rajouté ce qui concerne le « sophisme paresseux » ou « λόγος ἀεργός » (<i>De Fato</i>, XII, 28 et XIII, 30).</p> <p>AK VI, 1, N. 20, <i>Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes</i>, 1671, §§.8-13, p. 542 :  « § 8. On doit tout endurer jusqu'au dernier terme : je fais pourtant ce que j'ai toujours voulu faire, et même si ta damnation a été décidée, ton péché précédent et ton incapacité à te repentir sont décidés aussi. Nous désirons cela, mais pour éviter tout désordre, nous formulons la conclusion suivante :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Ce que Dieu prévoit doit se produire ou ne peut pas ne pas avoir lieu.</li> </ul> <p>Dieu prévoit que je serai damné (ou bienheureux). C'est pourquoi ma damnation (ou ma Béatitude) doit se produire ou ne peut pas ne pas avoir lieu. Plus avant :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Ce qui doit se produire ou ce qui ne peut pas ne pas avoir lieu est inévitable, c'est-à-dire que cela se réalisera, quoi que l'on fasse. Ma damnation (béatitude) doit se produire, c'est-à-dire ne peut pas ne pas se produire.</li> </ul> <p>Donc ma condamnation (béatitude) est inévitable, c'est-à-dire qu'elle se réalisera, quoi que l'on fasse.</p> <p>§ 9. Ce sophisme repose sur l'équivoque même des mots communs et apparemment tout à fait signifiants, comme par exemple le mot « müssen » (devoir), ambiguïté partagée par toutes les Nations et dans toutes les langues. De la même manière pour des expressions comme « ne pas pouvoir être autrement » (nicht anders sein können) et d'autres expressions qui reviennent au même - de là aussi cette tromperie qui ne retiendra pas facilement un homme d'esprit, mais qui trompera complètement un homme simple. (...)</p> <p>Donc quand je dis : « Ce qui est arrivé doit réellement arriver » équivaut à ce que j'ai</p>

futurum esse? Nam ut praeterita ea vera dicimus, quorum superiore tempore vera fuerit instantia, sic futura, quorum consequenti tempore vera erit instantia, ea vera dicemus.

XII.[28] Nec, si omne enuntiatum aut verum aut falsum est, sequitur ilico esse causas inmutabilis, easque aeternas, quae prohibeant quicquam secus cadere, atque casurum sit; fortuitae sunt causae, quae efficiant, ut vere dicantur, quae ita dicentur: 'Veniet in senatum Cato', non inclusae in rerum natura atque mundo; et tamen tam est inmutabile venturum, cum est verum, quam venisse (nec ob eam causam fatum aut necessitas extimescenda est); etenim erit confiteri necesse 'Si hoc enuntiatum, "Veniet in Tusculanum Hortensius," vera non est, sequitur, ut falsa sit.' Quorum isti neutrum volunt; quod fieri non potest.

Nec nos impedit illa ignava ratio, quae dicitur; appellatur enim quidam a philosophis λόγος ἀεργός, cui si pareamus, nihil omnino agamus in vita. Sic enim interrogat: 'Si fatum tibi est ex hoc morbo convalescere, sive tu medicum adhibueris sive non adhibueris, convalesces;

XII.[29] item, si fatum tibi est ex hoc morbo non convalescere, sive tu medicum adhibueris sive non adhibueris, non convalesces; et alterutrum fatum est; medicum ergo adhibere nihil attinet.'

XIII Recte genus hoc interrogationis ignavum atque iners nominatum est, quod eadem ratione omnis e vita tolletur actio. Licet etiam inmutare, ut fati nomen ne adiungas et eandem tamen teneas sententiam, hoc modo: 'Si ex aeternitate verum hoc fuit: "Ex isto morbo convalesces", sive adhibueris medicum sive non adhibueris, convalesces; itemque, si ex aeternitate falsum hoc fuit: "Ex isto morbo convalesces", sive adhibueris medicum sive non adhibueris, non convalesces'; deinde cetera.

déjà dit : « Cela est arrivé parce que ça devait arriver, ou bien : Si cela est arrivé, c'est que cela devait arriver ». L'explication se trouve dans l'emploi du mot « muss », à partir duquel on forme cette nouvelle proposition complète : « ce qui s'est passé (ou ce qui a été prévu par Dieu), et qu'on ne peut pas s'imaginer, si cela s'est produit (ou a été prévu par Dieu), alors ça n'arrivera plus ».

- Maintenant ma damnation (ou ma béatitude) est arrivée (a été prévue par Dieu).

A cause de ma damnation (ou de ma béatitude), on ne peut pas s'imaginer que si elle était arrivée (ou prévue par Dieu), elle n'arriverait pas. Par conséquent la première proposition est vraie, l'autre n'ajoute rien.

*Spectatum admissi risum teneatis amici* (« devant un pareil tableau, pourriez-vous, ô mes amis, vous empêcher de rire ? », Horace, *Art Poétique*, v.5) ; en allemand : « riez tant que vous pouvez », habituez-vous donc à un si aventureux sophisme capable de chasser Dieu et les hommes du monde, c'est-à-dire, soit la Providence, soit le libre-arbitre, et quoi d'autre encore ? Les professeurs de l'Ecole prennent, en fait, grand soin à distinguer entre nécessité absolue et hypothétique, mais espérons que le fondement de tout cela ait été soigneusement examiné, et que la raison d'une tromperie aussi universelle ait été découverte.

§ 12. Si l'on veut expliquer autrement la possibilité, dans la mesure où on le comprend mieux concernant les choses que les hommes, à savoir qu'il existe nécessairement ce dont l'absence est impossible, ou que l'on puisse faire que ce qui arrive se produise comme prévu, si on le désire, cela conduit à la conclusion suivante : - Ce qui arrivera (prévu par Dieu) ne peut pas ne pas arriver (doit arriver), même si Dieu voulait que cela ne doive pas arriver. Maintenant ma damnation etc. A cause de cela etc.

Par conséquent, la première proposition est manifestement fausse, et l'on voudrait aussi la redoubler ou la comprendre *duplicativement* ainsi : « Ce qui arrivera ne peut pas ne pas avoir lieu, même si Dieu voulait également que, pendant que cela s'est fait, cela ne doive pas se produire (pour autant que Dieu ne peut pas vouloir une chose sans rime ni raison) ». Ainsi la première proposition reste vraie, mais la conclusion ne s'oppose à personne.

§ 13. C'est pour cela que les gens ont dû être complètement naïfs pour s'être laissés duper par cette sorte de conclusion, et pour laisser dire qu'un champ devait rester sans culture, les arbres sans soins, le travail inachevé, parce que sans faire ces choses, ce qui

XIII.[30] Haec ratio a Chrysippo reprehenditur. Quaedam enim sunt, inquit, in rebus simplicia, quaedam copulata; simplex est: 'Moriatur illo die Socrates'; huic, sive quid fecerit sive non fecerit, finitus est moriendi dies. At si ita fatum est: 'Nascetur Oedipus Laio', non poterit dici: 'sive fuerit Laius cum muliere sive non fuerit'; copulata enim res est et confatalis; sic enim appellat, quia ita fatum sit et concubiturum cum uxore Laium et ex ea Oedipum procreaturum, ut, si esset dictum: 'Luctabitur Olympiis Milo' et referret aliquis: 'Ergo, sive habuerit adversarium sive non habuerit, luctabitur', erraret; est enim copulatum 'luctabitur', quia sine adversario nulla luctatio est. Omnes igitur istius generis captiones eodem modo refelluntur. 'Sive tu adhibueris medicum sive non adhibueris, convalesces' captiosum; tam enim est fatale medicum adhibere quam convalescere. Haec, ut dixi, confatalia ille appellat.

XIV [31] Carneades genus hoc totum non probabat et nimis inconsiderate concludi hanc rationem putabat. Itaque premebat alio modo nec ullam adhibebat calumniam; cuius erat haec conclusio: 'Si omnia antecedentibus causis fiunt, omnia naturali conlignatione conserte contexteque fiunt; quod si ita est, omnia necessitas efficit; id si verum est, nihil est in nostra potestate; est autem aliquid in nostra potestate; at, si omnia fato fiunt, omnia causis antecedentibus fiunt; non igitur fato fiunt, quaecumque fiunt.'

[32] Haec artius adstringi ratio non potest. Nam si quis velit idem referre atque ita dicere: 'Si omne futurum ex aeternitate verum est, ut ita certe eveniat, quem ad modum sit futurum, omnia necesse est conlignatione naturali conserte contexteque fieri', nihil dicat. Multum enim

devait s'ensuivre aurait déjà eu lieu. Tu n'es qu'un bouffon, tu as été destiné à la pauvreté, et également à un laisser-aller si poussé que même ce λόγος ἀεργός [raison paresseuse], cette règle de la paresse (comme la nomment les maîtres d'arithmétique), a favorisé ta détresse ; comme tel astronome dont la propre prudence et la prévoyance ont attiré sur lui le malheur : il a prophétisé qu'un cheval provoquerait sa mort, et pour lui échapper il ne s'engagea pas dans la ruelle qui était devant la porte de sa maison ; mais, alors que cette porte se referma violemment, un cheval tomba de peur, et le blessa à mort à la tête. Si Dieu a prévu la fin, il n'a pas oublié non plus le moyen : il sait que je serai bienheureux s'il sait que je vis dans la crainte de Dieu ; il sait que je serai damné s'il me prévoit à une destinée de pécheur. Est-il nécessaire alors que je pêche ? Non, tu pêches et tu deviens pécheur, mais tu ne dois pas nécessairement pécher. Il dépend de toi seul que tu ne sois destiné à aucun péché. Comment cela se fait-il ? Je veux prouver cela : dresse les oreilles : « ne dépend de toi que ce qui se tient dans ta volonté ». Maintenant si tu ne veux pas pécher, alors tu ne pêcheras pas. Donc le péché consiste seulement dans la volonté ; celui qui dort ou boit, s'il n'en a pas la volonté, ne pêche pas. Si tu ne deviens pas pécheur, c'est que tu n'es pas destiné à pécher. L'explication dépend de toi : ou bien tu es destiné à pécher ou bien tu ne l'es pas ; tu ne dois donc accuser ni le destin, ni Dieu, mais toi-même et ta volonté. » (trad. A.L.)

AK VI, 3, N. 7, *Confessio philosophi*, 1673, p. 129 : « Theologus : At obrepsit hic mos omnibus gentibus linguisque, et universali aequivocatione invaluit, ut quae constat esse fuisse, fore, vel non, ea necessaria impossibiliaque appellentur.

Philosophus : Sed hoc ellipsi quadam reduplicationis, in quam cum idem bis dici debet, taedio repetitionum, omnis gens prona est, contingere ostendi.

Th. : Ergo hinc fortasse petenda vera et ratio et solutio est jactati ubique terrarum sophismatis illius ignavi (*logous argou*) quo jam olim Philosophi, et nunc in bellu pestisve periculis utili rectoribus persuasione, Mahometani conficere inepte conantur : frustra resisti nihil agendum esse ; fatalia enim non vitari ; negata coelitus nec a laborante, donata etiam ab ignavo obtineri.

Ph. : Recte ais, nam argumentum hoc tam formidandum, tam in animis validum putida illa ellipsi hypotheseos causae, vel ipsius existentiae praesuppositae nixum sophisma

differt, utrum causa naturalis ex aeternitate futura vera efficiat, an etiam sine aeternitate naturali, futura quae sint, ea vera esse possint intellegi. Itaque dicebat Carneades ne Apollinem quidem futura posse dicere nisi ea, quorum causas natura ita contineret, ut ea fieri necesse esset. »

est. Verum est quicquid futurum est, vere futurum esse sed non necessario absoluta necessitate, seu quicquid agas, aut non agas. Neque enim effectus necessarius nisi ex hypothesi causae ».

AK VI, 4, *Discours de Métaphysique*, 1686, p. 1535 : « Car quant à l'avenir il ne faut pas estre Quietiste ny attendre ridiculement à bras croisés ce que Dieu fera, selon ce sophisme que les anciens appelloient λόγον ἄεργον, la raison paresseuse, mais il faut agir selon la volonté presomptive de Dieu autant que nous en pouvons juger, tachant de tout nostre pouvoir de contribuer au bien general et particulièrement à l'ornement et à la perfection de ce qui nous touche, ou de ce qui nous est prochain et pour ainsi dire à portée. Car quand l'evenement aura peut-être fait voir que Dieu n'a pas voulu presentement que nostre bonne volonté ait son effet, il ne s'ensuit pas de là qu'il n'ait pas voulu que nous fissions ce que nous avons fait. Au contraire, comme il est le meilleur de tous les maîtres, il ne demande jamais que la droite intention, et c'est à luy de connoistre l'heure et le lieu propre à faire reussir les bons desseins » (GP IV, p. 430).

AK VI, 4, N.409 (1). *Rationale fidei Catholicae*, 1689, p. 2312 : « Denique non minus ineptae sunt illae querelae praetextu praedestinationis, quam excusationes ignaviae (του αργου λογου) praetextu providentiae et fati, ut si quis nollet pedem movere argumento quod decreta sibi fato alimenta aut non aut etiam sint opera sua obtingere deberent. Quod non sequitur, neque enim absolute decretum (...) est quicquam, sed et causas praevisas; ita non decretum est, ut sis egenus quicquid agas aut non agas, sed si certum est te cum tuo illo tam pulchro argumento fore egenum, etiam certum est te fore ignavum. Itaque actionem tuam vides non fato sed voluntariae (...). Unde autem illa tibi voluntas, nihil ad praxin, eadem ad praedestinationis negotium merito accommodabuntur neque ad rem moralem aut quaestionem juris quia voluntas mala omni jure ad poenam sufficit, et qui hujus convictus est, non habet quod queratur. »

AK II, 3, N.3, *Dialogue effectif sur la liberté* (correspondance entre Leibniz et Friedrich Boguslav Dobrzanski du 25 janvier 1695) p.7787 : « A. Je suis tres content de la prescience divine, et il me deplait seulement de ne pouvoir repondre aux

facheuses consequences qui semblent naistre de la certitude ou necessité, qui en resulte; soit qu'on la prenne pour conditionnelle, ou pour absolue; car si le peché est necessaire ou du moins s'il est prévu, et infaillible que je pecheray; j'ay beau m'appliquer à l'éviter; il n'en arrivera pas moins. B. Ces facheuses consequences n'ont point de lieu. Il y avoit un sophisme semblable chez les anciens philosophes, qu'on appelloit le *sylogisme paresseux* [Cicéron, *De Fato*, XII, 28-XIII, 30], parce qu'il concluait, qu'il ne falloit rien faire. Car si la chose est prévue, et infaillible, elle se fera sans mon travail; et si elle n'est point prévue, elle ne se fera point, quoyque je puisse faire. A cela je repond en niant, ce qu'on avance sans preuve, que la chose prévue, se fera quoyque je fasse. S'il est prévu, que je la feray, il est prévu aussi, que je feray ce qu'il faut pour cela; et si elle ne se fera pas à cause de ma paresse, ma paresse même aura esté prévue. Ce qu'un proverbe Allemand, dit de la mort; *qu'elle veut avoir une cause*, se peut dire aussi de la mort éternelle, ou de la damnation; et du peché, et de toute autre chose. Ainsi comme nous ne sçavons rien de ce qui est prévu, nous ferons le nostre, sans nous arrester à la question inutile, si le succes est prévu ou non; d'autant plus que Dieu se contente de nostre bonne volonté, quand elle est sincere et ardente.

A. Ce conseil est fort bon, et revient tout à fait mon sens; mais cependant il reste tousjours la grande difficulté de l'origine du mal. Je demande l'origine des origines, et je ne me paye pas aisément des défaites ordinaires. On dit que l'homme peche parce que sa nature est corumpue par le peché d'Adam; mais nous revenons à la meme question à l'égard d'Adam luy meme. Car d'où vient qu'il a peché. Ou pour parler plus generalement d'où vient le peché dans le monde, puisque Dieu createur du monde, est infiniment bon, et infiniment puissant? Pour rendre raison du peché, il faudroit une autre cause infinie capable de contrebalancer l'influence de la bonté divine. »

Premier essai de Théodicée (1695-1697?), in Grua, p. 370 : « Guilelmi Pacidii. THEODICAEA. (...) Ecrit de M. Jurieu sur ce sujet. Vincent Baro. Molina in Thomam. P. Dionysius zu Hildesheim. Stoici, Lipsius et Scioppius. Mathematici, Mahumedani qui dicunt : « scriptum est », sermo ignavus. Voetii diss. Selectae. »

OCC.175- *Conversation sur la liberté et le destin* (avec Ausson en 1703) Grua, p. 480 : « Mais, dira-t-on, si tout est certain et déterminé, il est très inutile que je tâche de bien

faire ; car quoi que je fasse, ce qui doit arriver arrivera. C'est ce sophisme que les anciens appelaient déjà la « *raison paresseuse* » (logon argon), qui a eu lieu soit qu'on parle en Chrétien et du salut, soit qu'on parle des affaires de la vie et en philosophe. Mais la réponse est toute prête ; s'il est déterminé qu'un tel sera ruiné, cela arrivera sans doute, mais non pas quoi qu'il fasse, car il sera l'ouvrier de sa fortune, et s'il se néglige, il se ruinera lui-même. Si vous vous rompez le col sur les degrés, vous ferez ce qu'il faut pour cela, puisqu'on ne saurait être déterminé à un effet sans être prédéterminé aux causes. Et l'entendement ou la prescience de Dieu répond à la nature des choses. Par conséquent, comme vous vous damnez pour ainsi dire dans la vérité des événements, vous vous damnez aussi dans l'idée que Dieu en a ».

*Annotationes* sur le *De praedestinatione* de G. Burnet, Décembre 1705 ? Grua p. 457 : [LH XX, Bl. 150-155] « G.G.L. Lectori benevolo salutem  
Praefatio Annotatoris.

...Erat sophisma apud veteres [quod logon argon vocabant] ignavi argumenti nomine celebre, quo concludebatur frustra aliquid agi ; futura enim futura esse, quicquid agas aut non agas. <Quod quidem falsum est, nam [plerumque] <semper> etiam ignavi id facimus, quo res nobis futurae reddantur. Nec certa sunt futura nisi suppositis <subintellectisque et> causis suis. Sub avibus etiam actiones nostrae comprehenduntur. Interim> hac falsa persuasionem ajunt Mahometanos loca peste infecta aliaque pericula non vitare. Et apud Christianos quoque videas interdum et mireris homines non stultos ratiocinam adhibere, quod nimium probat ; quod si valeret, nec praecipitium esset declinandum, nec domo ruitura excedendum, etsi eo in causis minus evidentibus utantur, aut ubi affectibus negligentiae sua favent ; veluti si nimium sibi indulgentibus suadeas ut valetudinem curent ; si futuri morbi praesensionem habentes moneas, ut principiis obstant, ut medicum prudentem consulant, statim respondebunt dies suos numeratos esse, nec a medico <aut a se ipso quacumque cura adhita> posse fatalem terminum dimoveri. Pasim quoque in aliis negotiis <magni momenti> publicis privatisque, bello et pace, credulitate necessitatis aut spe fortunae prudentia exiit. Sed quid hoc aliud est quam ad praedestinationem Turcicam confugere, et deliberatione rejecta rem in casum dare, aut tanquam nauta in praevalida tempestate omissa spe obnitendi committere sese fluctibus fati. Quod tum

demum excusari potest, ubi major nos vis abripit, aut inter incerta casuum nulla rationi lux affulget, sed sponte claudenti oculos et <imminentia mala> praecipitanti non patrocinator. Inde aestimari potest quantam generi humano perniciem atulerit tam late fusus error. Nam et magnam superstitionis pars hinc nata est, ominumque captatio, et divinatoriarum artium damnosa vanitas, quibus a veris consiliis aversi homines sibi ipsis saepe exitium tanquam a caelo accersunt. Et hujus generis fatum finxere astrologicum, velut quae nobis instant astris inscripta essent... »

*Essais de Théodicée*, 1710, Préface : « Les hommes presque de tout temps ont esté troublés par un sophisme, que les Anciens appelloient la *Raison paresseuse*, parce qu'il alloit à ne rien faire, ou du moins à n'avoir soin de rien, et à ne suivre que le penchant des plaisirs présents. Car, disait-on, si l'avenir est nécessaire, ce qui doit arriver arrivera, quoyque je puisse faire. Or l'avenir (disoit-on) est nécessaire, soit parce que la Divinité prevoit tout, et le préétablit même, en gouvernant toutes les choses de l'univers; soit parce que tout arrive nécessairement, par l'enchainement des causes; soit enfin par la nature même de la verité, qui est déterminée dans les enonciations qu'on peut former sur les evenemens futurs, comme elle l'est dans toutes les autres enonciations, puisque l'enonciation doit tousjours estre vraie ou fausse en elle même, quoyque nous ne connoissions pas tousjours ce qui en est. Et toutes ces raisons de determination qui paroissent differentes, concourent enfin comme des lignes à un même centre, car il y a une verité dans l'evenement futur, qui est predeterminée par les causes, et Dieu la préétablit en établissant les causes.

L'Idée mal entendue de la nécessité, estant employée dans la pratique, a fait naistre ce que j'appelle *Fatum Mahumetanum*, le destin à la Turquie, parce qu'on impute aux Turcs de ne pas éviter les dangers et de ne pas même quitter les lieux infectés de la peste, sur des raisonnemens semblables à ceux qu'on vient de rapporter. Car ce qu'on appelle *Fatum Stoicum* n'estoit pas si noir qu'on le fait: il ne detournoit pas les hommes du soin de leur affaires, mais il tendoit à leur donner la tranquillité à l'égard des evenemens, par la consideration de la nécessité, qui rend nos soucis et nos chagrins inutiles: en quoy ces Philosophes ne s'eloignoient pas entierement de la doctrine de Nostre Seigneur, qui dissuade ces soucis par rapport au lendemain, en les comparant avec les peines inutiles que se donneroit un homme qui travailleroit à agrandir sa taille. Il est vray que les enseignemens des Stoïciens (et peutestre aussi de quelques

Philosophes celebres de nostre temps) se bornant à cette necessité pretendue, ne peuvent donner qu'une *Patience forcée*; au lieu que Nostre Seigneur inspire des pensées plus sublimes, et nous apprend même le moyen d'avoir du contentement, lorsqu'il nous assure que Dieu, parfaitement bon et sage, ayant soin de tout, jusqu'à ne point negliger un cheveu de nostre tête, nostre confiance en luy doit estre entiere: de sorte que nous verrions, si nous estions capables de le comprendre, qu'il n'y a pas même moyen de souhaiter rien de meilleur (tant absolument que pour nous) que ce qu'il fait. C'est comme si l'on disoit aux hommes: *Faites vostre devoir, et soyés contents de ce qui en arrivera, non seulement parce que vous ne sauriés resister à la providence Divine, ou à la nature des choses* (ce qui peut suffire pour estre tranquille, et non pas pour estre content), *mais encor parce que vous avez à faire à un bon maistre*. Et c'est ce qu'on peut appeller *Fatum Christianum*.

(...) J'ay souvent oui dire à des jeunes gens éveillés, qui vouloient faire un peu les Esprits-forts: qu'il est inutile de precher la vertu, de blâmer le vice, de faire esperer des recompenses, et de faire craindre des chastimens, puisqu'on peut dire du livre des destinées, que ce qui est écrit, est écrit, et que nostre conduite n'y sauroit rien changer; et qu'ainsi le meilleur est de suivre son panchant, et de ne s'arrester qu'à ce qui peut nous contenter presentement. Ils ne faisoient point reflexion sur les consequences etranges de cet *argument*, qui prouveroit trop: puisqu'il prouveroit (par exemple) qu'on doit prendre un breuvage agreable, quand on sauroit qu'il est empoisonné. Car par la même raison (si elle estoit valable) je pourrois dire: *s'il est écrit dans les Archives des Parques, que le poison me tuera à present, ou me fera du mal, cela arrivera, quand je ne prendrois point ce breuvage; et si cela n'est point écrit, il n'arrivera point, quand même je prendrois ce même breuvage; et par consequent je pourray suivre impunement mon panchant à prendre ce qui est agreable, quelque pernicieux qu'il soit*: ce qui renferme une absurdité manifeste. Cette objection les arrestoit un peu, mais ils revenoient tousjours à leur raisonnement, tourné en differentes manieres, jusqu'à ce qu'on leur fit comprendre, en quoy consiste le défaut du Sophisme. C'est qu'il est faux que l'évenement arrive quoyqu'on fasse; il arrivera, parce qu'on fait ce qui y mene; et si l'évenement est écrit, la cause qui le fera arriver, est écrite aussi. Ainsi la liaison des effects et des causes, bien loin d'établir la doctrine d'une necessité prejudiciable à la pratique, sert à la détruire.

	<p>Mais sans avoir des intentions mauvaises et portées au libertinage, on peut envisager autrement les estranges suites d'une necessité fatale, en considerant qu'elle détruiroit la liberté de l'arbitre, si essentielle à la moralité de l'action; puisque la justice et l'injustice, la louange et le blâme, la peine et la récompense ne sauroient avoir lieu par rapport aux actions necessaires, et que personne ne pourra estre obligé à faire l'impossible, ou à ne point faire ce qui est necessaire absolument. On n'aura pas l'intention d'abuser de cette reflexion pour favoriser le dereglement, mais on ne laissera pas de se trouver embarassé quelques fois quand il s'agira de juger des actions d'autrui, ou plustost de repondre aux objections, parmi lesquelles il y en a qui regardent même les actions de Dieu, dont je parleray tantost. Et comme une necessité insurmontable ouvreroit la porte à l'impieté, soit par l'impunité qu'on en pourroit inferer, soit par l'inutilité qu'il y auroit de vouloir resister à un torrent qui entraine tout; il est important de marquer les differens degres de la necessité, et de faire voir qu'il y en a qui ne sauroient nuire, comme il y en a d'autres qui ne sauroient estre admis sans donner lieu à de mauvaises consequences. » (GP VI, p. 30-33).</p> <p>« On espere de lever toutes ces difficultés. On fera voir que la Necessité absolue, qu'on appelle aussi Logique et Metaphysique, et quelques fois Geometrique, et qui seroit seule à craindre, ne se trouve point dans les Actions Libres. Et qu'ainsi la liberte est exemte, non seulement de la contrainte, mais encor de la vraye necessité. On fera voir que Dieu même, quoyqu'il choisisse tousjours le meilleur, n'agit point par une necessité absolue; et que les loix de la Nature que Dieu luy a prescrites, fondées sur la convenance, tiennent le milieu entre les verités Geometriques, absolument necessaires, et les decrets arbitraires; ce que Monsieur Bayle et d'autres nouveaux Philosophes n'ont pas assés compris. On fera voir aussi qu'il y a une indifference dans la liberté, parce qu'il n'y a point de necessité absolue pour l'un ou pour l'autre parti; mais qu'il n'y a pourtant jamais une indifference de parfait equilibre. L'on montrera aussi qu'il y a dans les actions libres une parfaite spontanéité, au delà de tout ce qu'on en a conçu jusqu'icy. Enfin l'on fera juger que la necessité hypothetique, et la necessité morale, qui restent dans les actions libres, n'ont point d'inconvenient, et que la Raison paresseuse est un vray sophisme. » (GP, VI, p. 37).</p>
<b>Cicéron (106-43)</b>	<b>Cicéron (106-43)</b>

<p>SLAO+SAOC.013/-53 <i>Timaeus, Oeuvres complètes</i> de Cicéron, t. IV, dans Collection des Auteurs latins publiés avec traduction sous la direction de Nisard, Paris, Dubochet, 1841, p 573.</p> <p>« Omne autem quod gignitur ex aliqua causa gigni necesse est; nullius enim rei causa remota reperiri origo potest. »</p>	<p>SLAO+SAOC.013- <i>Timaeus</i>.</p> <p>Pas de mention par Leibniz lui-même, mais un correspondant, Cornelius Dietrich Koch, lui en parle, (AK I, 20, N. 205, p. 319) : « Cicero, princeps Philosophorum Rom. Philosophiam quidem rerum divinarum humanarumque, et causarum, quibus omnia contineantur, scientiam definit, Platonis Timaeum vere metaphysicum convertit, partes Philosophiae distinguit in Tusculanis; at nostram fere Physicae addicit vel Astronomiae.»</p>
<p><b>Cicéron (106-43)</b> SLAO+SAOC.014/-45 <i>Tusculanae Questiones</i>, Lib. 4 cap. XXXVIII, [84]</p> <p>Voir Collection Budé, Les Belles Lettres, Paris, 1960, traduction Jules Humbert, p. 99.</p> <p>Lib.4, cap. XXXVIII, § 84, [conclusion du livre IV] : « Demus igitur nos huic excolendos patiamurque nos sanari. His enim malis insidentibus non modo beati, sed ne sani quidem esse possumus. Aut igitur negemus quicquam ratione confici, cum contra nihil sine ratione recte fieri possit, aut, cum philosophia ex rationum conlatione constet, ab ea, si et boni et beati volumus esse, omnia adiumenta et auxilia petamus bene beateque vivendi. »</p>	<p><b>Cicéron (106-43)</b> SLAO+SAOC.014- <i>Tusculanae Quaestiones</i>, Lib. 4, cap. XXXVIII, [84]</p> <p>AK I, 20, N. 205, <i>Lettre de Cornelius Dietrich Koch</i> (auteur des <i>Conclusiones CCCXCII Ciceronis e Libris V. Disputationum Tusculanarum, Selectae</i>, 1703) à Leibniz : « Cicero, princeps Philosophorum Rom. Philosophiam quidem rerum divinarum humanarumque, et causarum, quibus omnia contineantur, scientiam definit, Platonis <i>Timaeum</i> vere metaphysicum convertit, partes Philosophiae distinguit in <i>Tusculanis</i>; at nostram fere Physicae addicit vel Astronomiae.»</p> <p><i>Essais de Théodicée</i> : « §. 260. Je ne m'étonne pas que les Payens, peu contents de leur Dieux, se soyent plaints de Prométhée et d'Epiméthée, de ce qu'ils avoient forgé un aussi foible animal que l'homme; et qu'ils ayent applaudi à la fable du vieux Silene, nourricier de Bacchus, qui fut pris par le Roy Midas, et pour le prix de sa delivrance luy enseigna cette pretendue belle sentence, que le premier et le plus grand des biens étoit de ne point naitre, et le second, de sortir promptement de cette vie (Cic. Tuscul. lib. I). Platon a cru que les ames avoient été dans un etat plus heureux, et plusieurs des anciens, et Cicéron entre autres dans sa <i>Consolation</i> (au rapport de Lactance) ont cru que pour leur pechés elles ont été confinées dans les corps, comme dans une prison. Ils rendoient par là une raison de nos maux, et confirmoient leurs prejugués contre la vie humaine: il n'y a point de belle prison. Mais outre que même, selon ces mêmes Payens, les maux de cette vie seroient contrebalancés et surpassés par les biens des vies passées et futures, j'ose dire qu'en examinant les choses sans prevention, nous trouverons que l'un portant l'autre, la vie humaine est passable ordinairement; et y joignant les motifs</p>

	de la religion, nous serons contents de l'ordre que Dieu y a mis. Et pour mieux juger de nos biens, et de nos maux, il sera bon de lire Cardan <i>de utilitate ex adversis capienda</i> , et Novarini <i>de occultis Dei beneficiis</i> . »
<p><b>Cicéron (106-43)</b>  SLAOC.015/-45/-44 <i>De natura deorum</i>, Lib. I, [69]  (Voir Trad. Liv. I, Ch. Appuhn et liv. III, U. Bratelli, éd. Garnier, Paris, 1935 ?)</p> <p>Lib. I, [69] «...Velut Epicurus, cum videret, si atomi ferrentur in locum inferiorem suo apte pondere, nihil fore in nostra potestate, quod esset earum motus certus et necessarius, invenit, quo modo necessitatem effugeret, quod videlicet Democritum fugerat: ait atomum, cum pondere et gravitate directo deorsus feratur, declinare paululum.  [70] Hoc dicere turpius est quam illud, quod vult non posse defendere. Idem facit contra dialecticos; a quibus cum traditum sit in omnibus dijunctionibus, in quibus "aut etiam aut non" poneretur, alterum utrum esse verum, pertinuit, ne, si concessum esset huius modi aliquid "aut vivet cras aut non vivet Epicurus", alterutrum fieret necessarium: totum hoc "aut etiam aut non" negavit esse necessarium; quo quid dici potuit obtusius? Urguebat Arcesilas Zenonem, cum ipse falsa omnia diceret, quae sensibus viderentur, Zenon autem non nulla visa esse falsa, non omnia; timuit Epicurus, ne, si unum visum esset falsum, nullum esset verum: omnes sensus veri nuntios dixit esse. Nihil horum nisi valde; graviolem enim plagam accipiebat, ut leviolem repelleret ...»</p> <p>XXXIII. [92] « Quid enim pedibus opus est sine ingressu? quid manibus, si nihil comprehendendum est? quid reliqua</p>	<p><b>Cicéron (106-43)</b>  SLAOC.015- <i>De natura deorum</i></p> <p>AK II, 1, <i>Lettre de Leibniz à Thomasius</i> (20/30 Avril 1669) p. 32 : « Huic objectioni dupliciter respondes; primum, hoc argumentum nihil posse apud Epicurum, qui suis atomis largiatur per se motum deorsum. Fateor, apud eum nihil posse hoc argumentum, nisi ei praedemonstretur, hoc ipsum absurdum et impossibile esse, quod corpus habeat motum a se ipso, quod et jam tum Cicero ni fallor in libris <i>de natura Deorum</i> facit, eleganter Epicurum irridens, quod quiddam <i>sine causa et ratione</i> in suis Hypothesibus hoc modo introducat. Nam in rerum natura nihil esse deorsum, sed quoad nos, neque igitur causam, cur corpus aliquod in hanc potius quam illam plagam moveatur. Epicuro igitur neganti quicquid movetur ab alio extra se moveri, facile occurremus et laborantem existentiae Dei certitudinem vindicabimus. Alterum objicis, Aristotelem videri non tam ex hoc axioma, quod omnis motus principium sit extra corpus motum, quam ex alio, non dari processum in infinitum, ratiocinatum esse" (GP I, p. 23= AK VI, 2, Nizolius, p. 440).</p> <p>AK IV, 3, N. 18 <i>De schismate</i>, (vers 1683) p. 259 = AK IV, 6, N. 124 <i>Apologia catholicae veritatis</i>, vers 1685, p. 762 : « Multi enim cum vident, saepe bonos miseros esse, improbos vero felices, praesertim ubi ipsi praeter meritum se affligi putant, tentantur hac dubitatione, putant enim cum Omnipotentis Rectoris sapientia consistere non posse hanc rerum perturbationem. Sed cogitare debent temerarium esse de rerum pulchritudine iudicare, inspecta tam exigua parte et quemadmodum in picturis umbrae necessariae sunt, ita in rerum humanarum serie mala et scandala venire oportere; neque dubium esse debet, haec ipsa quae mala videntur ad majorem DEi gloriam piorumque felicitatem verti. Exiguam autem hanc esse vitae nostrae partem fatebimur ipsi, ubi cogitaverimus, Animam cum substantia incorporea sit, indivisibilem esse adeoque immortalem, cujus futurae aeternitati quo jure breve hoc in terris somnium opponemus? At inquires unde sciam sequentia fore praesentibus pulchriora? Ego vero</p>

discriptione omnium corporis partium, in qua nihil inane, nihil sine causa, nihil supervacaneum est? ...»

Lib. III, [75] «Hanc igitur tantam a dis immortalibus arbitramur malorum sementim esse factam? Si enim rationem hominibus di dederunt, malitiam dederunt; est enim malitia versuta et fallax ratio nocendi; idem etiam di fraudem dederunt, facinus ceteraque, quorum nihil nec suscipi sine ratione nec effici potest. »

ne repetam quae a multis aliis inprimis vero a *Cicerone* de providentia praeclarissime dicta sunt, hoc unum considerari velim quaecumque opera DEI nobis integra perspicere datur ea semper pulcherrima esse, et tanto quidem pulchriora, quanto a nobis accuratius examinantur. Integra autem voco aliquam plantam, aut animal, aut aliud corpus ex iis quae perfecta vocantur et formata apparent; quibus avulsa, truncata, ruta, caesa, in struem congesta oppono quid integris illis sive perfectis est admirabilius, quid magis ad omnes Geometriae et mechanicae leges factum, ut casui haec tribuere tam absurdum sit, quam fortuita Sybillinorum foliorum mistione, pulchrum carmen conficere. Tantam vero Sapientiam quae exiguis quibusque consuluit, an hominem (perfectissimum et DEI simillimum, et solum consiliorum divinorum tantaeque rerum pulchritudinis conscius animal) neglexisse credemus? Quemadmodum igitur usus et pulchritudo in his quae, tota conspicimus manifesta, separatis corporum partibus non apparet, ita cogitandum est, nec providentiae ordinem in exiguo hoc humanarum rerum tractu adhuc sese conspiciendum praebere, quod tum demum futurum est, cum expedita vinculis anima ad interiora rerum arcana admittetur, idemque non inepta rerum Astronomicarum similitudine porro confirmari potest ».

AK VI, 4B, (notes sur le *Systema intellectualis* de Cudworth), p. 1948 : « [p. 107] Primus Autor Hylozoici dogmatis Strato Lampsacenus vulgo physicus, de eo Vellejus Epicuraeus apud Ciceronem *De natura deorum* lib. 1. Vim divinam in natura esse quae causas gignendi augendi minuendique habeat, sed careat omni sensu. »)... p. 1949 (ibid. [p. 139] Balbus Stoicus apud Ciceronem *De natura deorum* lib. 2. sed nos cum dicimus natura constare administrarique mundum non ita dicimus ut glebam et fragmentum lapidis aut aliquid ejusmodi nulla cohaerendi natura, sed ut arborem, ut animalia, in quibus nulla temeritas sed ordo apparet et artis quaedam similitudo. »)... p. 1952 (ibid. « [p. 662] Atheistarum prava opinio apud Ciceronem *De Natura Deorum* lib. 1, 44 »).

AK VI, 6, p. 350 : *Nouveaux Essais sur l'entendement Humain* , IV, 10 : « §. 6. Un Estre eternel, très puissant et très intelligent, est ce qu'on appelle DIEU. Que s'il se trouvoit quelqu'un assés deraisonnable pour supposer que l'homme est le seul Estre, qui ait de la connoissance et de la sagesse, mais que neanmoins il a esté formé par le pur

	<p>hazard, et que c'est ce même principe aveugle et sans connoissance qui conduit tout le reste de l'Univers, je l'avertiray d'examiner à loisir la censure tout à fait solide et pleine d'emphase de Ciceron (<i>De legibus lib 2.</i>). Certainement, dit-il, <i>personne ne devrait estre si sottement orgueilleux que de s'imaginer qu'il y a au dedans de luy un Entendement et de la Raison, et que cependant il n'y a aucune intelligence qui gouverne les Cieux et tout ce vaste Univers.</i> De ce que je viens de dire il s'ensuit clairement que nous avons une connoissance plus certaine de Dieu, que de quelque autre chose que ce soit hors de nous. » (GP V p. 417 ).</p> <p><i>Essais de Théodicée</i> : « §169 : C'est à quoy ny Chrysippe, ny Epicure ne prenoient garde. Ciceron, lib. 1 <i>de Nat. Deorum</i>, a tres bien jugé des echappatoires des Epicuriens (comme M. Bayle le remarque vers la fin de la même page) qu'il seroit beaucoup moins honteux d'avouer que l'on ne peut pas repondre à son adversaire, que de recourir à de semblables reponses. Cependant nous verrons que M. Bayle luy même a confondu le certain avec le necessaire, quand il a pretendu que le choix du meilleur rendoit les choses necessaires. »</p>
<p><b>Cicéron (106-43)</b> SLAO+SAOC.016/-85/-55 <i>Ad C. Herrenium Rhetorica</i> [2,2] II. (3) [Pseudo-Cicéron].</p> <p>[2,2] II. (3) : « In causa conjecturali narratio accusatoris suspiciones interjectas et dispersas habere debet, ut <i>nihil actum, nihil dictum, nusquam ventum aut abitum, nihil denique factum sine causa</i> putetur ».</p>	<p><b>Cicéron (106-43)</b> SLAO+SAOC.016- <i>Ad C. Herrenium Rhetorica</i> [2,2] II. (3) [Pseudo-Cicéron] AK VI, 4B, p. 1076 (notes <i>Logica</i> de Jungius sur le prosyllogisme comme « approbation ») : « Cicero prosyllogismum vocat approbationem. Locum hoc habet et in dianoeis immediatis. Aliud est syllogismus compositus, aliud multiplex ob terminos ut si medius terminus sit duplex, v.g. disjunctivus. Sorites et Dilemma sunt polydianoae. ».</p>
<p><b>Cicéron (106-43)</b> SLAO+SAOC.017/-44 <i>Topica</i>, S. [63]</p> <p>XV. (58) : « Proximus est locus rerum efficientium, quae causae appellantur; deinde rerum effectarum ab efficientibus causis. Harum exempla, ut reliquorum locorum, paulo ante posui equidem ex iure ciuili; sed haec</p>	<p><b>Cicéron (106-43)</b> SLAO+SAOC.017- <i>Topica</i>, S. [63] AK VI, 4C, N. 521, extraits de J. L. Prasch, <i>Designatio juris naturalis</i>, p. 2943 : « Comparete rursus singillatim vel conjunctim. Ubi tene regulas Ciceronis in <i>Topicis</i> [18, 68–71] tractantis locum comparationis ».</p>

<p>patent latius. Causarum enim genera duo sunt; unum, quod ui sua id quod sub eam uim subiectum est certe efficit, ut: Ignis accendit; alterum, quod naturam efficiendi non habet sed sine quo effici non possit, ut si quis aes statuæ causam uelit dicere, quod sine eo non possit effici. »</p> <p>XVI. (62) : « Atque etiam est causarum dissimilitudo, quod aliae sunt, ut sine ulla appetitione animi, sine uoluntate, sine opinione suum quasi opus efficiant, uel ut omne intereat quod ortum sit; aliae autem aut uoluntate efficiunt aut perturbatione animi aut habitu aut natura aut arte aut casu: uoluntate, ut tu, cum hunc libellum legis; perturbatione, ut si quis euentum horum temporum timeat; habitu, ut qui facile et cito irascitur; natura, ut uitium in dies crescat; arte, ut bene pingat; casu, ut prospere nauiget. Nihil horum sine causa nec quidquam omnino; sed huius modi causae non necessariae. »</p> <p>XVII. (63) : « Omnium autem causarum in aliis inest constantia, in aliis non inest. In natura et in arte constantia est, in ceteris nulla. Sed tamen earum causarum quae non sunt constantes aliae sunt perspicuae, aliae latent. Perspicuae sunt quae appetitionem animi iudiciumque tangunt; latent quae subiectae sunt fortunae. Cum enim nihil sine causa fiat, hoc ipsum est fortuna, qui euentus obscura causa et latenter efficitur. Etiam ea quae fiunt partim sunt ignorata partim uoluntaria ; ignorata, quae necessitate effecta sunt ; uoluntaria, quae consilio. »</p> <p>XVII (64) : « Nam iacere telum uoluntatis est, ferire quem nolueris fortunae. »</p>	
<p><b>Cicéron (106-43)</b>  SLAOC.018/-44 <i>De diuinatione</i>  (Voir Trad. Ch. Appuhn, éd. Garnier, Paris, 1935 ?)</p>	<p><b>Cicéron (106-43)</b>  SLAOC.018- <i>De diuinatione</i>  <i>Théodicée</i> GP VI, p. 329-331, § 362-363 : « §. 362. Ceux qui ont confondu cette détermination avec la nécessité, ont forgé des monstres pour les combattre. Pour éviter</p>

Lib. I., cap. LV, §.125 : « Quocirca primum mihi videtur, ut Posidonius facit, a deo, de quo satis dictum est, deinde a fato, deinde a natura vis omnis divinandi ratioque repetenda. Fieri igitur omnia fato ratio cogit fateri. Fatum autem id appello, quod Graeci εἴμαρμένην, id est ordinem seriemque causarum, cum causae causa nexa rem ex se gignat. Ea est ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna. Quod cum ita sit, nihil est factum quod non futurum fuerit, eodemque modo nihil est futurum cuius non causas id ipsum efficientes natura contineat ».

Lib.II, cap. VI, § .15 : « Potestne igitur earum rerum, quae nihil habent rationis quare futurae sint, esse ulla praesensio? Quid est enim aliud fors, quid fortuna, quid casus, quid eventus, nisi cum sic aliquid cecidit, sic evenit, ut vel aliter cadere atque evenire potuerit? Quomodo ergo id quod temere fit, caeco casu et volubilitate fortunae, praesentiri et praedici potest ?

§.16 Medicus morbum ingravescentem ratione providet, insidias imperatori tempestates gubernator; et tamen ii ipsi saepe falluntur, qui nihil sine certa [ou « recta »] ratione opinantur; ut agricola, cum florem oleae videt, bacam quoque se visurum putat, non sine ratione ille quidem, sed non numquam tamen fallitur. Quodsi falluntur ii qui nihil sine aliqua probabili coniectura ac ratione dicunt, quid existimandum est de coniectura eorum qui extis aut avibus aut ostentis aut oraclis aut somniis futura praesentiunt? Nondum dico quam haec signa nulla sint, fissum iecoris, corvi cantus, volatus aquilae, stellae traiectionis, voces furentium, sortes, somnia; de quibus singulis dicam suo loco; nunc de universis.

§.17 Qui potest provideri quicquam futurum esse quod neque causam habet ullam neque notam cur futurum sit?

une chose raisonnable qu'ils avoient masquée d'une figure hideuse, ils sont tombés dans de grandes absurdités. De crainte d'être obligés d'admettre une nécessité imaginaire, ou du moins autre que celle dont il s'agit, ils ont admis quelque chose qui arrive sans qu'il y en ait aucune cause ny aucune raison; ce qui est equivalent à la déclinaison ridicule des atomes, qu'Epicure faisoit arriver sans aucun sujet. Cicéron, dans son livre *de la Divination*, a fort bien vu que si la cause pouvoit produire un effet pour lequel elle fût entièrement indifferente, il y auroit un vray hazard, une fortune réelle, un cas fortuit effectif, c'est-à-dire qui le seroit non seulement par rapport à nous et à nostre ignorance, suivant laquelle on peut dire : *Sed Te*

*Nos facimus, Fortuna, Deam, coeloque locamus,*

mais même par rapport à Dieu, et à la nature des choses, et par consequent il seroit impossible de prévoir les evenemens, en jugeant de l'avenir par le passé. Il dit encor fort bien au même endroit: *Qui potest provideri, quicquam futurum esse, quod neque causam habet ullam, neque notam cur futurum sit?* Et un peu apres: *Nihil est tam contrarium rationi et constantiae, quam fortuna; ut mihi ne in Deum quidem cadere videatur, ut sciat quid casu et fortuito futurum sit. Si enim scit, certe illud eveniet: sin certe eveniet, nulla fortuna est.* Si le futur est certain, il n'y a point de fortune. Mais il adjoute fort mal: *Est autem fortuna; rerum igitur fortuitarum nulla praesensio est.* Il y a une fortune, donc les evenemens futurs ne sauroient être prévus. Il devoit conclure plustost, que les evenemens étant predeterminés et prévus, il n'y a point de fortune. Mais il parloit alors contre les Stoïciens, sous la personne d'un Academicien.

§.363. Les Stoïciens tiroient déjà des decrets de Dieu la prevision des evenemens. Car, comme Cicéron dit dans le même livre: *Sequitur porro nihil Deos ignorare, quod omnia ab iis sint constituta.* Et suivant mon systeme, Dieu ayant vu le monde possible qu'il a resolu de créer, y a tout prévu: de sorte qu'on peut dire que la science Divine de vision ne differe point de la science de simple intelligence, qu'en ce qu'elle ajoute à la premiere la connoissance du decret effectif de choisir cette suite des choses que la simple intelligence faisoit déjà connoître, mais seulement comme possible; et ce decret fait maintenant l'univers actuel. »

AK VI, 4B, *Notes sur Cudworth*, p. 1954 (: « [p. 710] Si divinatio est Dei sunt. Notum quod Democritus apud Ciceronem *De divinatione* (1, 3, 5): praesensionem rerum

Solis defectiones itemque lunae praedicuntur in multos annos ab iis qui siderum motus numeris persequuntur; ea praedicunt enim quae naturae necessitas perfectura est. Vident ex constantissimo motu lunae quando illa e regione solis +facta+ incurrat in umbram terrae, quae est meta noctis, ut eam obscurari necesse sit, quandoque eadem luna subiecta atque opposita soli nostris oculis eius lumen obscuret, quo in signo quaeque errantium stellarum quoque tempore futura sit, qui exortus quoque die signi alicuius aut qui occasus futurus sit. Haec qui ante dicunt, quam rationem sequantur vides. »

Lib. II., Cap. VII, §.18 : « Qui thesaurum inventum aut hereditatem venturam dicunt, quid sequuntur? Aut in qua rerum natura inest id futurum? Quodsi haec eaque quae sunt eiusdem generis habent aliquam talem necessitatem, quid est tandem quod casu fieri aut forte fortuna putemus? Nihil enim est tam contrarium rationi et constantiae quam fortuna, ut mihi ne in deum quidem cadere videatur ut sciat quid casu et fortuito futurum sit. Si enim scit, certe illud eveniet; sin certe eveniet, nulla fortuna est; est autem fortuna; rerum igitur fortuitarum nulla praesensio est.

§19 Aut si negas esse fortunam, et omnia, quae fiunt quaeque futura sunt, ex omni aeternitate definita dicis esse fataliter, muta definitionem divinationis, quam dicebas praesensionem esse rerum fortuitarum. Si enim nihil fieri potest, nihil accidere, nihil evenire, nisi quod ab omni aeternitate certum fuerit esse futurum rato tempore, quae potest esse fortuna? Qua sublata qui locus est divinationi, quae a te fortuitarum rerum est dicta praesensio? Quamquam dicebas omnia, quae fierent futurave essent, fato contineri. Anile sane et plenum superstitionis fati nomen ipsum; sed tamen apud Stoicos de isto fato multa

futurarum comprobat.”), p. 1955 (ibid. [p. 749] Cicero de divinatione Animus quia vixit ab omni aeternitate versatusque est cum innumerabilibus animis omnia quae in natura rerum sunt videt. Et rursus: cum animi hominum semper fuerint futuri sint.).

<p>dicuntur; de quo alias; nunc quod necesse est.] »</p> <p>Cap. XXVIII, § 60 : « An vero illa nos terrent, si quando aliqua portentosa aut ex pecude aut ex homine nata dicuntur? Quorum omnium, ne sim longior, una ratio est. Quicquid enim oritur, qualecumque est, causam habeat a natura necesse est, ut, etiamsi praeter consuetudinem exstiterit, praeter naturam tamen non possit existere. Causam igitur investigato in re nova atque admirabili, si poteris; si nullam reperies, illud tamen exploratum habeto, <i>nihil fieri potuisse sine causa</i>, eumque terrorem, quem tibi rei novitas adtulerit, naturae ratione depellito. Ita te nec terrae fremitus nec caeli discessus nec lapideus aut sanguineus imber nec trajectio stellae nec faces visae terrebunt.</p> <p>§. 61 Quarum omnium causas si a Chrysippo quaeram, ipse ille divinationis auctor numquam illa dicet facta fortuito naturalemque rationem omnium reddet; nihil enim fieri sine causa potest; nec quicquam fit, quod fieri non potest; nec, si id factum est quod potuit fieri, portentum debet videri; nulla igitur portenta sunt. Nam si, quod raro fit, id portentum putandum est, sapientem esse portentum est; saepius enim mulam peperisse arbitror quam sapientem fuisse. Illa igitur ratio concluditur: nec id quod non potuerit fieri factum umquam esse, nec, quod potuerit, id portentum esse; ita omnino nullum esse portentum. »</p> <p>Cap. LI, § 105 : « Sequitur porro, nihil deos ignorare quod omnia sint ab iis constituta. ».</p>	
<p><b>Sénèque (4–65)</b>  SLAO+SAOT.019/61-63 <i>De Beneficiis</i>, Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1926, trad. Préchac, tome I, liv. I-IV.  -Lib.4, cap.10 [§.2] : « Nihil sine ratione faciendum est ».  -Lib.4, cap.7 [§1 et §2] «1 ...Natura, inquit, haec mihi</p>	<p><b>Sénèque (4–65)</b>  SLAO+SAOT.019 - <i>De Beneficiis</i>, 4.10.2 et 4.7.1 et 2.</p> <p>Lettre de Leibniz à un destinataire inconnu, 1679, GP IV, pp. 299-301 : « (sur Descartes) Premièrement, sa morale est un composé des sentimens des Stoïciens et des</p>

praestat ». Non intellegis te, cum hoc dicis, mutare nomen deo ? Quid enim aliud est natura quam deus et divina ratio toti mundo partibusque eius inserta ? Quotiens voles, tibi licet aliter hunc auctorem rerum nostrarum compellare ; et Iovem illum Optimum ac Maximum rite dices et Tonantem et Statorem, qui non, ut historici tradiderunt, ex eo, quod post votum susceptum acies Romanorum fugientium stetit, sed quod stant beneficio eius omnia, stator stabilitorque est. Hunc eundem et Fatum si dixeris, non mentieris ; [2] nam cum fatum nihil aliud sit, quam series implexa causarum, ille est prima omnium causa, ex qua ceterae pendent. Quaecumque voles, illi nomina proprie aptabis vim aliquam effectumque caelestium rerum continentia : tot appellationes eius possunt esse, quot munera. ».

Epicuriens, ce qui n'est pas fort difficile, car Seneque deja les concilioit fort bien. Il veut que nous suivions la raison ou bien la nature des choses, comme disoient les Stoïciens, dont tout le monde demeurera d'accord. Il ajoute que nous devons ne nous pas mettre en peine des choses qui ne sont pas en nostre pouvoir. C'est justement le dogme du Portique qui établissoient la grandeur et la liberté de leur Sage tant vanté dans la force d'esprit qu'il avoit à se resoudre de se passer des choses qui ne dependent pas de nous et à les supporter quand elles viennent malgré nous. C'est pourquoy j'ay coustume d'appeller cette morale *l'art de la patience*. Le souverain bien estoit, suivant les Stoïciens et suivant Aristote même, d'agir suivant la vertu ou suivant la prudence, et le plaisir qui en resulte avec la resolution susdite est proprement cette tranquillité de l'ame ou indolence que les Stoïciens et les Epicuriens cherchoient et recommandoient également sous des noms differens. On n'a qu'à voir l'incomparable *manual d'Epictete* et *l'Epicure de Laërce* pour avouer que des Cartes n'a pas avancé la pratique de la morale. Mais il me semble que cet Art de la patience, dans laquelle il fait consister l'art de vivre, n'est pas encor le tout. Une patience sans esperance ne dure et ne console gueres, et c'est en quoy Platon, à mon avis, passe les autres, car il nous fait esperer une meilleure vie par de bonnes raisons et approche le plus du Christianisme. Il suffit de lire cet excellent dialogue de l'immortalité de l'ame ou de la mort de Socrate, que Theophile a traduit en françois, pour en concevoir une haute idée. (...) C'est pourquoy un Dieu fait comme celuy de des Cartes ne nous laisse point d'autre consolation que celle de la *patience par force*. (...) C'est pourquoy à fin de satisfaire à l'esperance du genre humain, il faut prouver que le Dieu qui gouverne tout est sage et juste et qu'il ne laissera rien sans recompense et sans chastiment; ce sont là les grands fondemens de la morale; mais le dogme d'un Dieu qui n'agit pas pour le bien et d'une ame qui est immortelle sans souvenances ne sert qu'à tromper les simples et à pervertir les personnes spirituelles. »

AK VI, 4, N. 243, Notes sur le Lexicon de Fogel, p.1321 : « [III, 2, XII, p. 147 sq.] Natura pro substantia seu re. Cic. lib. 2. de divin. Esse praestantem aliquam aeternamque naturam. Natura pro substantia quae principium est caeterarum: Senec. de benefic. lib. 4, c. 7. Natura, inquit, haec mihi praestat. Non intelligis te cum hoc dicis mutare nomen Deo. Quid enim aliud natura est, quam Deus. Et cap. 8. nihil agis

	ingratissime mortalium, qui te negas Deo debere sed naturae. »
<p><b>Sénèque (4–65)</b> SLAO+SAOC.020/37-65 <i>De providentia</i> cap. I, §3, in « <i>Œuvres complètes</i> » de Sénèque, cur. Lemaire, 1826, tome 4, livre I, cap. 11. p. 508. «Nec (...) sine ratione, quamvis subita sint, accidunt. »</p>	<p><b>Sénèque (4–65)</b> SLAO+SAOC.020- <i>De providentia</i> cap. I, §3. RIEN</p>
<p><b>Sénèque (4–65)</b> SLAOC.021/63-64 <i>Ad Lucilium</i> (litt. LXV), in <i>Lettres à Lucilius</i> trad. Préchac, 1942, Belles Lettres, tome II (livres V-VII).</p> <p>LXV. Seneca Lucilio suo salutem</p> <p>p. 105 et sq. : « [2]...Dicunt, ut scis, Stoici nostri duo esse in rerum natura ex quibus omnia fiant, causam et materiam. Materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura si nemo moveat; <i>causa autem, id est ratio</i>, materiam format et quocumque vult versat, ex illa varia opera producit. Esse ergo debet unde fiat aliquid, deinde a quo fiat: hoc causa est, illud materia.</p> <p>[3] Omnis ars naturae imitatio est; itaque quod de universo dicebam ad haec transfer quae ab homine facienda sunt. Statua et materiam habuit quae pateretur artificem, et artificem qui materiae daret faciem; ergo in statua materia aes fuit, causa opifex. Eadem condicio rerum omnium est: ex eo constant quod fit, et ex eo quod facit.</p> <p>[4] Stoicis placet unam causam esse, id quod facit. Aristoteles putat causam tribus modis dici: 'prima' inquit 'causa est ipsa materia, sine qua nihil potest effici; secunda opifex; tertia est forma, quae unicuique operi imponitur tamquam statuae'. Nam hanc Aristoteles 'idos' vocat.</p>	<p><b>Sénèque (4–65)</b> SLAOC.021- <i>Ad Lucilium</i> (litt. LXV).</p> <p>AK VI, 4, N. 243, <i>Notes Fogel</i>, p.1320 : « Causam dicebant Stoici de sola Efficiente ut Seneca [4, 1.] notat, quod distinctam notionem pro aliis non invenirent. Materia est Ex qua, in qua, circa quam. Materia ex qua est permanens vel Transiens, hoc cum ex trunco arboris fit trabs. Forma Entis per ordinem est ipse ordo seu relatio mutua partium. Formaliter dicitur in aliquo contineri, quod expresse, materialiter, quod inde intelligi potest (+ opponitur et eminenti +). »</p>

'Quarta quoque' inquit 'his accedit, propositum totius operis.'

[5] Quid sit hoc aperiam. Aes prima statuae causa est; numquam enim facta esset, nisi fuisset id ex quo funderetur ducereturve. Secunda causa artifex est; non potuisset enim aes illud in habitum statuae figurari, nisi accessissent peritae manus. Tertia causa est forma; neque enim statua ista 'doryphoros' aut 'diadumenos' vocaretur, nisi haec illi esset impressa facies. Quarta causa est faciendi propositum; nam nisi hoc fuisset, facta non esset.

[6] Quid est propositum? quod invitavit artificem, quod ille secutus fecit: vel pecunia est haec, si venditurus fabricavit, vel gloria, si laboravit in nomen, vel religio, si donum templo paravit. Ergo et haec causa est propter quam fit: an non putas inter causas facti operis esse numerandum quo remoto factum non esset ?

[7] His quintam Plato adicit exemplar, quam ipse 'idean' vocat; hoc est enim ad quod respiciens artifex id quod destinabat effecit. Nihil autem ad rem pertinet utrum foris habeat exemplar ad quod referat oculos an intus, quod ibi ipse concepit et posuit. Haec exemplaria rerum omnium deus intra se habet numerosque universorum quae agenda sunt et modos mente complexus est; plenus his figuris est quas Plato 'ideas' appellat, immortales, immutabiles, infatigabiles. Itaque homines quidem pereunt, ipsa autem humanitas, ad quam homo effingitur, permanet, et hominibus laborantibus, intereuntibus, illa nihil patitur.

[8] Quinque ergo causae sunt, ut Plato dicit: id ex quo, id a quo, id in quo, id ad quod, id propter quod; novissime id quod ex his est. Tamquam in statua - quia de hac loqui coepimus - id ex quo aes est, id a quo artifex est, id in quo forma est quae aptatur illi, id ad quod exemplar est quod

imitatur is qui facit, id propter quod facientis propositum est, id quod ex istis est ipsa statua <est>.

[9] Haec omnia mundus quoque, ut ait Plato, habet: facientem, hic deus est; ex quo fit, haec materia est; formam, haec est habitus et ordo mundi quem videmus; exemplar, scilicet ad quod deus hanc magnitudinem operis pulcherrimi fecit; propositum, propter quod fecit.

[10] Quaeris quod sit propositum deo? bonitas. Ita certe Plato ait:

*'quae deo faciendi mundum fuit causa? bonus est; bono nulla cuiusquam boni invidia est; fecit itaque quam optimum potuit'.*

[*Timée* 29d]

Fer ergo iudex sententiam et pronuntia quis tibi videatur verisimillimum dicere, non quis verissimum dicat; id enim tam supra nos est quam ipsa veritas.

[11] Haec quae ab Aristotele et Platone ponitur turba causarum aut nimium multa aut nimium pauca comprehendit. Nam si quocumque remoto quid effici non potest, id causam iudicant esse faciendi, pauca dixerunt. Ponant inter causas tempus: nihil sine tempore potest fieri. Ponant locum: si non fuerit ubi fiat aliquid, ne fiet quidem. Ponant motum: nihil sine hoc nec fit nec perit; nulla sine motu ars, nulla mutatio est.

[12] Sed nos nunc primam et generalem quaerimus causam. Haec simplex esse debet; nam et materia simplex est. Quaerimus quid sit causa? *ratio* scilicet *faciens*, id est deus; ista enim quaecumque rettulistis non sunt multae et singulae causae, sed ex una pendent, ex ea quae facit.

[13] Formam dicis causam esse? hanc imponit artifex operi: pars causae est, non causa. Exemplar quoque non est causa, sed instrumentum causae necessarium. Sic

<p>necessarium est exemplar artificii quomodo scalprum, quomodo lima: sine his procedere ars non potest, non tamen hae partes artis aut causae sunt.</p> <p>[14] 'Propositum' inquit 'artificis, propter quod ad faciendum aliquid accedit, causa est.' Ut sit causa, non est efficiens causa, sed superveniens. Hae autem innumerabiles sunt: nos de causa generali quaerimus. Illud vero non pro solita ipsis subtilitate dixerunt, totum mundum et consummatum opus causam esse; multum enim interest inter opus et causam operis ...»</p>	
<p><b>Sénèque (4–65)</b>  SLAO+SAOT.022/63-64 <i>Litt. Ad Lucilium LXVI.</i>  (voir <i>Lettres à Lucilius</i> trad. Préchac, 1942, Belles Lettres, tome II (livres V-VII).  pp. 118 et 129 : « [12]... Ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa; si ratio divina est, nullum autem bonum sine ratione est, bonum omne divinum est. (...)  [39] Et ut quod volo exprimam breviter, materia boni aliquando contra naturam est bonum numquam, quoniam bonum sine ratione nullum est, sequitur autem ratio naturam. 'Quid est ergo ratio?' Naturae imitatio. 'Quod est summum hominis bonum ?' Ex naturae voluntate se gerere. »</p>	<p><b>Sénèque (4–65)</b>  SLAO+SAOT.022- <i>Litt. Ad Lucilium LXVI.</i></p> <p>Pas de citation particulière.</p>
<p><b>Pline l'ancien (ca. 23-79)</b>  SLAO+SAOC.023/77-79 <i>Naturalis Historiae, Lib. 22</i>, Cité par Michael Neander (1525-1595) in Budé, Paris, Les Belles lettres, année 1970, traduction Jacques André, livre XXII.  Lib. 22 (1.I.) : « Illa enim majore parte cibi aut odoris decorisve commendatio ad numerosa experimenta duxit ; reliquarum potentia adprobat, <i>nihil ab rerum natura sine</i></p>	<p><b>Pline l'ancien (ca. 23-79)</b>  SLAO+SAOC.023- <i>Naturalis Historiae, Lib. 22</i>, Cité par Michael Neander (1525-1595)</p> <p>Leibniz connaît ses travaux historiques, mais pas de citation spéciale.</p>

<p><i>aliqua occultiore causa gigni</i> ».</p>	
<p><b>Plutarque (46-125)</b>  SLAO+SAOC.024/95-12 <i>De Iside et Osiride</i> (Sur Isis et Osiris)  in Belles Lettres, t. V, II<sup>ème</sup>. Partie des <i>Oeuvres morales</i>.  « Περὶ Ἰσίδος καὶ Ὀσιρίδος. »  §45 (fin) : « Εἰ γὰρ οὐθὲν ἀναιτίως πέφυκε γενέσθαι, αἰτίαν δὲ κακοῦ τὰγαθὸν οὐκ ἂν παπάσχοι, δεῖ γένεσιν ἰδίαν καὶ ἀρχὴν ὡσπερ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ τὴν φύσιν ἔχειν. »</p>	<p><b>Plutarque (46-125)</b>  SLAO+SAOC.024- <i>De Iside et Osiride</i> (Sur Isis et Osiris)  Περὶ Ἰσίδος καὶ Ὀσιρίδος.  AK II, 3, N. 118, lettre à Nicaise du 22 MAI 1697, p. 8071 : « Vostre sçavant Pere Bonjour feroit bien de faire un recueil des mots Egyptiens rapportés par Plutarque de Iside et Osiride, par la St. Ecriture et autres, puisqu'il écrit sur le surnom Egyptien du patriarche Joseph. »   <i>Essais de Théodicée</i> : « §. 379 Ceux qui ont cru un chaos, avant que Dieu y ait mis la main, y ont cherché la source du dérèglement. C'étoit une opinion que Platon avait mise dans son <i>Timée</i>. (...) Suivant Plutarque (<i>de Iside et Osiride</i>, et Tr. de animae procreatione ex Timaeo) Platon reconnoissait dans la matiere une certaine âme ou force malfaisante, rebelle à Dieu: c'était un vice réel, un obstacle aux projets de Dieu. Les Stoïciens aussi ont cru que la matiere étoit la source des defauts, comme Juste Lipse l'a montré dans le premier livre de la <i>Physiologie des Stoïciens</i> ».</p>
<p><b>Plutarque (46-125)</b>  SLAO+SAOC.025/100 <i>De E apud Delphos</i> (<i>Sur l'E de Delphes</i>), in <i>Œuvres morales</i>, tome 6, <i>Dialogues pythiques</i>, trad. Flacelière, 1974.  Cap. XLVIII.  « οὐδενὸς γὰρ οὐτ' ἀναίτιος ἢ γένεσις οὐτ' ἄλογος ἢ πρόγνωσις · ἀλλ' ἐπεὶ πάντα τοῖς τε γεγονόσι τὰ γιγνόμενα τὰ τε γενησόμενα τοῖς γιγνομένοις ἐπεταὶ καὶ συνήρτηται κατὰ διέξοδον ἀπ' ἀρχῆς εἰς τέλος περαίνουσιν, ὁ τὰς αἰτίας εἰς ταῦτ' ἀσυνδέειν τε πρὸς ἀλλήλα καὶ συμπλέκειν φύσικῶς ἐπιστάμενος οἶδε καὶ προλέγει ·  « τὰ τ' ἔόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρὸ τ' ἔόντα. »  Καὶ καλῶς Ὅμηρος πρῶτον ἔταξε τὰ παρόντα, εἶτα τὸ μλλον καὶ τὸ παροικημένον · ἀπὸ γὰρ τοῦ ὄντος ὁ συλλογισμὸς κατὰ τὴν τοῦ συνημμένου δύναμιν, ὡς « εἰ τὸδ' ἐστὶ, τότε προηγείται » καὶ πάλιν « εἰ τὸδ' ἐστὶ, τότε γενήσεται ». Τὸ γὰρ τεχνικὸν καὶ λογικὸν ὡσπερ εἴρηται γνώσις ἀκολουθίας, τὴν</p>	<p><b>Plutarque (46-125)</b>  SLAO+SAOC.025- - <i>Sur l'E de Delphes</i> /De E apud Delphos  AK VI, 4, N. 243, <i>Notes sur Fogel</i>, p. 1326 : « De ei Bessarion Cardinalis Nicaenus librum [J. Bessarion, <i>In illud Evangelii secundum Joannem: Si volo eum manere donec veniam, quid a te? contra Georgium Trapezuntinum</i>, Hagenau 1532. voir Georg von Trapezunt, <i>In expositionem illius textus Evangelii: Si volo eum manere, donec, etc. Et quod sanctus Joannes Evangelista nondum sit mortuus, breve opusculum ad Papam</i>]. scripsisse fertur, et Georg. Trapezuntius edidit in Joh. 21, 22. Schottus ad Isidorum p. 157 [Isidor von Pelusion, <i>Epistolarum, quae in Billii et Rittershusii editionibus desiderantur, volumen reliquum</i>, éd. A. Schottus, Frankfurt 1629, <i>Notae In Epistol. CXII. Libri IV. ad Orionem</i>, p. 157 a.]. De Templi Delphici inscriptione Plutarchi Comm. notus est ».</p>

<p>δὲ" πρόσληψιν ἢ αἴσθησις τῆ λόγῳ δίδωσιν. "Οθεν, εἰ καὶ γλίσχρον εἶπεῖν, οὐκ ἀποστρέψομαι τοῦτον εἶναι τὸν τῆς ἀληθείας τρίποδα τὸν λόγον, ὅς τὴν τοῦ λήγοντος πρὸς τὸ ἡγούμενον ἀκολουθίαν θέμενος, εἶτα προσλαβὼν τὴν ὑπαρξιν ἐπάγει τὸ συμπέρασμα τῆς ἀποδείξεως. »</p>	
<p><b>Plutarque (46-125)</b>  SLAOC.026/95-125 <i>De fato</i>, Chap 11 (fin)  S.V.F., t. II, p. 912 (pseudo-Plutarque) <i>de fato</i>, 574 E.</p> <p>« τὸ μηδὲν ἀναιτίως γίνεσθαι ἀλλὰ κατὰ προηγουμένης αἰτίας.» ou en latin : « Maxime id primum esse videbitur, nihil fieri sine causa, sed omnia causis antegressis. »</p>	<p><b>Plutarque (46-125)</b>  SLAOC.026- <i>De fato</i>, Chap 11 (fin) S.V.F., t. II, p. 912.  <i>Essais de Théodicée</i> : « §.170. Venons maintenant à la possibilité des choses qui n'arrivent point, et donnons les propres paroles de M. Bayle, quoiqu'un peu prolixes. Voicy comment il en parle dans son <i>Dictionnaire</i> (article Chrysippe let. S. p.929): La tres fameuse dispute des choses possibles et des choses impossibles devoit sa naissance à la doctrine des Stoïciens touchant le destin. Il s'agissoit de savoir, si parmy les choses qui n'ont jamais été et qui ne seront jamais, il y en a de possibles; ou si tout ce qui n'est point, tout ce qui n'a jamais été, tout ce qui ne sera jamais, étoit impossible. (...) Plutarque (<i>de Stoicor. repugn.</i> pag. 1053. 1054) le bat en ruine, tant sur cela que sur sa dispute avec Diodore, et luy soutient que son opinion de la possibilité est tout-à-fait opposée à la doctrine du fatum. Remarquez que les plus illustres Stoïciens avoient écrit sur cette matiere sans suivre la même route. (...) Plutarque dans son <i>traité des contradictions des Stoïciens</i> et M. Bayle s'etonnent que Chrysippe n'étoit pas du sentiment de Diodore, puisqu'il favorise la fatalité. Mais Chrysippe, et même son maitre Cleanthe, étoient là dessus plus raisonnables qu'on ne pense. » (GP VI, pp. 212-215).</p>
<p><b>Livre de Job (Bible)</b>  SLAO+SAOC.027/393 V, 6 (Vulgate -voir Saint Jérôme-) Phillipus, Theodotus et Comm. Job par Pineda, Coln, 1640,  p. 266.: « Quia nihil in terra sine causa fit ».  En grec : « οὐ γὰρ μὴ ἐξέλθη ἐκ τῆς γῆς κόπος. »</p> <p>-----  <u>Transmission</u> :</p> <p>Saint Bruno de Segni (mort en 1123), évêque et abbé au Mont-Cassin (1107-1111). SAOC.062- <i>Expositio In Job</i>.</p>	<p><b>Livre de Job (Bible)</b>  SLAO+SAOC.027- V, 6 (Vulgate – voir Saint Jérôme)  Phillipus, Theodotus et Comm. Job par Pineda Coln. 1640, p. 266.  Références théologiques, mais sans commentaire particulier de notre passage.</p>

<p>Jean de Salisbury (1115-1180) SLA+SAOC.079- <i>Polycratus Sive De Nugis Curialium Et Vestigiis Philosophorum.</i></p> <p>Hugo de Saint-Char (ou saint Cher) dominicain (1190-1266) SLA+SAOC.084- <i>Expositio super Apocalypsim authenticitate dubia.</i></p> <p>Saint Thomas d'Aquin (1224-1274)- SLAOT.089- <i>Summa Theologica Super Iob.</i></p> <p>Maître Eckhart (1260-1328) SAOC.097- <i>Commentaire sur le Prologue de Jean</i> (L'oeuvre latine de Maître Eckhart, tome 6. Cerf.</p> <p>Sirenus, Julius Carrarius (né à Brescia, mort à Bologne en 1593). SAOC.146- <i>De Fato, libri novem. In eosdem libros Periochae, cum rerum, &amp; verborum insignium indice locupletissimo.</i></p> <p>Pierre Cally (1630-1709). SLA+SAOC.176 <i>Universae philosophiae Institutio.</i></p>	
<p><b>Galien (131 - 201)</b> SLAO-SAOC.028- <i>De methodo medendi</i> Lib. I. Cap. 7. (in <i>Opera omnia</i>, reprint G. OLMS, t. X.).</p> <p>p. 49-50, Cap. VII : « Unde, inquires, ad hoc moti? Certe ex indemonstrabili axiomate, de quo tamen inter omnes conveniat, propterea quod intelligentiae evidens est. Quod ergo est id axioma? Nihil absque causa fieri. » En grec : « Πόθεν, φήσεις, ἐπὶ τοῦτ' ἐλθόντες; ἐξ ἀναποδείκτου</p>	<p><b>Galien (131 - 201)</b> SLAO+SAOC.028- <i>De methodo medendi</i> Lib. I. Cap. 7. (in <i>Opera omnia</i>, reprint G. OLMS, t. X. p. 49-50). <i>Tentamen anagogicum</i> : « Cependant ceux qui entrent dans le detail des machines naturelles, ont besoin d'une grande prevention pour resister aux attraits de leur beauté, et Galien même ayant connu quelque chose de l'usage des parties des animaux, en fut tellement ravi d'admiration, qu'il crût que de les expliquer, estoit autant que de chanter des hymnes à l'honneur de la divinité. Et j'ay souvent souhaité, qu'un habile Medecin entreprist de faire un ouvrage expres, dont le titre ou du moins le but pourroit estre</p>

<p>μὲν ἀξιώματος, ὁμολογουμένου δὲ πᾶσιν, ὅτι πρὸς τὴν νόησιν ἐναργῆς ὑπάρχει. Τί δὲ τοῦτ' ἔστι; τὸ μηδὲν χωρὶς αἰτίας γίνεσθαι. »</p>	<p><i>Hymnus Galeni.</i> » (GP VII, p. 273).</p> <p>AK IV, 3, N. 131, <i>Societas Theophilorum ad celebrandas laudes Dei</i> (1678), p. 850 : « Galenus <i>lib. 3 de Usu partium cap. 10</i>: Existimo, inquit, in eo esse veram pietatem, non taurorum hecatombas ei plurimas sacrificari, et casias aliaque sexcenta odoramenta ac unguenta suffumigari, sed si noverim ipse primus, deinde et aliis exposuerim, quae ipsius sapientia, quae virtus, quae bonitas. Quod enim cultu conveniente exornare omnia, nihilque suis beneficiis privatuni esse voluerit, id perfectissimae bonitatis specimen esse statuo; et hac quidem ratione ejus bonitas hymnus nobis est celebranda. Hoc autem omne invenisse quo pacto omnia potissimum adornarentur, summae sapientiae est, effecisse autem omnino quae voluit, virtutis est invictae et insuperabilis. Ne igitur mireris, solem et lunam, et universam aliorum astrorum seriem summo artificio dispositam esse: neve te attonitum magnitudo eorum vel pulchritudo vel motus perpetuus, vel circuituum certa descriptio reddat adeo, ut si inferiora haec comparaveris, parva tibi videantur esse, et omnino ornatu carere. Et enim sapientiam et virtutem et providentiam hic quoque similem invenies. » (in <i>Opus de usu partium corporis humani</i>. In <i>Opera Omnia</i>, tom. IV, 1678, p. 361).</p> <p>Sur la LOGIQUE référence perdue dans l'œuvre de Galien pour établir la quatrième figure des syllogismes que les Arabes attribuent à Galien (voir <i>Nouveaux Essais sur l'entendement Humain</i> : livre IV], Chapitre II. <i>Des degrés de nostre connoissance</i>.</p> <p>Figure « Galénique » évoquée dès la <i>Synopsis Dissertationis De ARTE COMBINATORIA</i>. 1666 ; Leibniz dans une lettre à Koch (1709) précise que c'est Averroès qui attribue la quatrième figure à Galien.</p>
<p><b>Clément d'Alexandrie (vers 150-vers 215)</b> SLAO-SAOC.029/190-215 <i>Stromates</i> (PG, vol. VIII, ou Sources chrétiennes, vol. 38 -1954-)</p> <p>Livre II, chapitre 18, 92.2. « Στρώματα Εἰ γὰρ μηδὲν ἀναιτίως γίνεται, γάλα δὲ ἐπομβρεῖται ταῖς τετοκυῖαις εἰς διατροφήν τῶν ἐνγόνων, ὁ ἀποσπῶν τῆς τοῦ</p>	<p><b>Clément d'Alexandrie (vers 150-vers 215)</b> SLAO-SAOC.029- <i>Stromates</i> Livre II, chapitre 18, 92.2. Στρώματα AK IV, 5, <i>De salvatione Gentium</i>, 1692-93, Notes sur Collio, via <i>Vertu de La Mothe Le Vayer</i>, dans correspondance irénique avec Pellisson, p. 454 : <i>Collius de Anima paganorum, lib. 1. part. 1. c. 7. p. 432</i> his verbis utitur: At ejusdem artis imo religionis est, in statu naturali et scriptae legis pro confessione unius dei, ac post agnitum Trinitatis et divinitatis Christi sacramentum pro fide salvatoris morte mulctari: Idem</p>

γάλακτος οἰκονομίας τὸ τεχθὲν ἀτιμάζει τὴν φύσιν. »

multa alia habet pro salute paganorum. Doctoris huius Ambrosiani liber prodiit approbante vicario inquisitionis et Consultore Sancti officii. ...

« Clemens Alexandrinus *Stromatum lib.1.* [:] Atque erat quidem ante domini adventum philosophia Graecis necessaria ad justitiam, nunc autem est utilis ad dei cultum et pietatem iis qui fidem colligunt per demonstrationem (...) Nam ipsa quoque Graecos paedagogi more docebat et ducebat, sicut lex Hebraeos ad Christum”.

Et inferius. « Hinc ergo dicimus philosophiam nuda ratione habere inquisitionem veritatis et naturae eorum quae sunt. Haec autem est veritas de qua ipse dixit dominus: Ego sum veritas. »

Et lib.6. ait Deum ut prophetas dederit judaeis, ut eos ad salutem duceret, ita Graecis philosophos ejusdem finis gratia dedisse. Et credit secundum librum pastoris, gentiles virtute praeditos Evangelium apud inferos accepisse, Christo vel Apostolis praedicantibus. Divina justitia id postulante.”

AK VI, 6, *Nouveaux Essais sur l'entendement Humain*, livre IV, Chapitre XVIII. p. 500 : « Ces deux auteurs [Musaeus et Vedelius] que je viens de nommer disputent encor sur l'entreprise de Kekermann, qui vouloit demonstrier la Trinite par la raison, comme Raimond Lulle avoit aussi taché de faire autresfois. Mais Musaeus reconnoist avec assés d'equité que si la demonstration de l'Auteur Reformé avoit esté bonne et juste, il n'y auroit rien eu à dire; qu'il auroit eu raison de soutenir par rapport à cet article que la lumiere du S. Esprit pourroit estre allumée par la Philosophie. Ils ont agité aussi la question fameuse: si ceux, qui, sans avoir connoissance de la revelation du Vieux ou Nouveau Testament, sont morts dans des sentimens d'une pieté naturelle, ont pu estre sauvés par ce moyen, et obtenir remission de leur pechés? L'on scait que Clement d'Alexandrie, Justin Martyr, et St. Chrysostome en quelque façon y ont incliné, et même je fis voir autresfois à M. Pelisson, que quantité d'excellens docteurs de l'Eglise Romaine, bien loin de condamner les Protestans non opiniastres, ont même voulu sauver des Payens et soutenir que les personnes dont je viens de parler, avoient pu estre sauvées par un acte de contrition, c'est à dire de penitence fondée sur l'amour de bienveillance, en vertu duquel on ayme Dieu sur toutes choses, parceque ses perfections le rendent souverainement aimable...Il y a eu des auteurs, qui ont ecrit expres du salut d'Aristote sur ces mêmes principes avec approbation des Censeurs. Les

	livres aussi de Collins en Latin et de Mr. La Mothe le Vayer en françois sur le salut des Payens sont fort connus. » (GP, V pp. 482-484).
<b>Tertullien (155-222)</b> SLA+SAOC.030/212 <i>De fuga in persecutione</i> . I. [2] : « Satis est quidem praescribere nihil fieri sine dei voluntate. »	<b>Tertullien (155-222)</b> SLA+SAOC.030- <i>De fuga in persecutione</i> .  Pas de mention spéciale del'oeuvre.
<b>Hippolyte (170-235)</b> SAOC.031/230 <i>Contra Haeresin Noeti</i> , in PL vol. X, col. 818 : « Θεὸς μόνος ὑπάρχων, καὶ μηδὲν ἔχων ἑαυτῷ σύγχρονον, ἐβουλήθη κόσμον ἀτίσαι. Ὁ κόσμον ἐννοηθεὶς, θελήσας τε καὶ φθεγξάμενος ἐποίησεν, ἢ παραυτίκα παρέστη τὸ γενόμενον ὡς ἠθέλησεν. Ἀῤῥταρκὲς οὖν ἡμῖν ἐστὶν μόνον εἶδεναι ὅτι [οὐδέν] σύγχρονον Θεοῦ. Οὐδὲν πλὴν αὐτὸς ἦν. αὐτὸς δὲ μόνος ὢν, πολὺς ἦν. Οὔτε γὰρ ἄλογος, οὔτε ἄσοφος, οὔτε ἀδύνατος, οὔτε ἀβούλευτος ἦν. Πάντα δὲ ἦν ἐν αὐτῷ, αὐτὸς δὲ ἦν τὸ πᾶν. ὅτε ἠθέλησεν, καθὼς ἠθέλησεν, ἔδειξε τὸν λόγον αὐτοῦ καιροῖς ὀρισμένοις παρ' αὐτῷ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐποίησεν. ὅτε μὲν θέλει, ποιεῖ. ὅτε δὲ ἐνθυμεῖται, τελεῖ. ὅτε δὲ φθέγγεται, δεικνύει. ὅτε πλάσσει, σοφίζεται. Πάντα γὰρ τὰ γενόμενα, διὰ λόγου καὶ σοφίας τεχνάζεται, λόγῳ μὲν κτίζων, σοφία δὲ κοσμῶν. » « Deus solus cum esset, nihilque sibi coevum haberet, voluit mundum efficere. Et mundum cogitans, ac volens, et dicens effecit; continuoque extitit ei factus sicut voluit, sicut voluit, perfecit. Satis igitur nobis est scire solum, nihil esse Deo coevum. Nihil erat praeter ipsum ; ipse solus, multus erat. <i>Nec enim erat sine ratione, sine sapientia, sine potentia, sine consilio.</i> Omnia erant in eo : ipse erat omnia. Quando voluit, et quomodo voluit, ostendit Verbum suum temporibus apud eum definitis ; per quem omnia fecit. Qui cum vult, facit ; quando cogitat, perficit ; quando loquitur, ostendit ; quando format, sapientiam edit. Omnia enim quae facta sunt, ratione et	<b>Hippolyte (170-235)</b> SAOC.031- <i>Contra Haeresin Noeti</i>  Pas de mention.

<p>sapientia fabrefacit ; ratione quidem creat, sapientia vero ornat. Fecit igitur sicut voluit; Deus enim erat. Eorum autem quae facta sunt, ducem, consiliarium, et operarium generabat Verbum; quod Verbum cum in se haberet, essetque mundo creato inaspectabile, fecit aspectabile, emittens priorem vocem, et lumen ex lumine generans, deprompsit ipsi creaturae Dominum, sensum suum : et qui prius ipsi tantum erat visibilis, mundo autem invisibilis, hunc visibilem facit, ut mundus, cum eum, qui apparuit, videret, salvus fieri posset ».</p>	
<p><b>Origène (185-254)</b> SLAOT.032/248 <i>Contre Celse</i>, in Patrologia Graeca, n° XI [686] col. 1405-1406.</p> <p><i>Contra Celsum libri octo</i> [livre 6,71] [686] col. 1405-1406 : « Κατὰ μὲν οὖν τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς, σωματικὰς λέγοντας εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ διὰ τοῦτο πάντα φθειρόντας κινδυνεύοντας δὲ καὶ αὐτὸν φθεῖραι τὸν ἐπὶ πᾶσι θεόν, εἰ μὴ πάνυ ἀπεμφαῖνον τοῦτ' αὐτοῖς ἐδόκει τυγχάνειν, καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ὁ μέχρι ἀνθρώπων καὶ τῶν ἐλαχίστων καταβαίνων οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ πνεῦμα σωματικόν· κατὰ δὲ ἡμᾶς καὶ τὴν λογικὴν ψυχὴν πειρωμένους ἀποδεικνύειν κρείττονα πάσης σωματικῆς φύσεως καὶ οὐσίαν ἀόρατον καὶ ἀσώματον οὐκ ἂν σῶμα εἴη ὁ θεὸς λόγος, δι' οὗ τὰ πάντ' ἐγένετο, ὁ φθάνων, ἵνα πάντα διὰ λόγου γίνηται, οὐχ ἕως ἀνθρώπων μόνων ἀλλὰ καὶ τῶν ἐλαχίστων εἶναι νομιζομένων καὶ ὑπὸ φύσεως διοικουμένων. Πάντα μὲν οὖν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἐκπυρούτωσαν, ἡμεῖς δὲ ἀσώματον οὐσίαν οὐκ ἴσμεν ἐκπυρουμένην οὐδ' εἰς πῦρ</p>	<p><b>Origène (185-254)</b> SLAOT.032- <i>Contre Celse</i> (Patrologia Graeca n°XI [686] col. 1405-1406)</p> <p>AK VI, 3, p. 345 (N.24. Notes sur <i>L'enchiridion</i> d'Epictète) : chapitre 13 : « si sapiis omnia ita fieri velis, ut fiunt » (même idée chez Origène <i>Contre Celse</i> 8, 72). <i>Lettre de Basnage à Leibniz</i> du 18 janvier 1694 : « On va imprimer ici une traduction Fr. d'Origene <i>contre Celsus</i>. » (<i>Traité d'Origene contre Celse, ou Défense de la religion chrétienne contre les accusations des Païens</i>. E. Bouhériau. Amsterdam 1700).</p> <p><i>Lettre à Burnett de 1697</i> (GP III pp. 190-191) : « Un Theologien habile, qui a esté professeur de Mathematiques, me consulta dernièrement si on ne pourroit écrire la Théologie Methodo Mathematica. Je luy repondis qu'on le pouvoit assurement, et que j'avois moy même fait des echantillons là dessus; mais qu'un tel ouvrage ne pourroit estre achevé, sans donner auparavant aussi des Elemens de Philosophie, au moins en partie, dans un ordre Mathematique, c'est à dire, autant qu'il seroit necessaire pour la Théologie. (...) Je vous avoue que nous avons quantité d'excellens livres sur la verité de la Religion Chrestienne. Les Peres qui ont écrit contre les payens ont été plus heureux à combattre l'idolatrie qu'à soutenir nos mystères. Il faut avouer neantmoins que les ouvrages <i>d'Origene contre Celse</i>, de Lactance contre les payens en general, de St. Cyrille contre l'Empereur Julien et de St. Augustin de Civitate Dei, contiennent des</p>

ἀναλυομένην τὴν ἀνθρώπου ψυχὴν ἢ τὴν ἀγγέλων ἢ θρόνων ἢ κυριοτήτων ἢ ἀρχῶν ἢ ἐξουσιῶν ὑπόστασιν. »

« At ex nobis, qui demonstrare conamur animam ratione praeditam omni naturae corporae antecellere et substantiam invisibilem esse atque incorporalem, multum abest ut corpus sit Verbum, per quem facta sunt omnia, quique, ut omnia ratione fierent, praesens adfuit non hominibus tantum, sed et rebus quae pro minimis habentur et a natura administrantur ».

choses excellentes; à quoy on peut ajouter ce que Philoponus a fait contre Proclus, quoyque les raisonnemens de Philoponus ne soyent pas tousjours exacts. Je trouve encor bien des bonnes raisons dans St. Gregoire de Nysse ».

*Essais de Théodicée, Discours de conformité* : « § 51. On trouvera aussi que lorsque les Pères sont entrés en discussion, ils n'ont point rejeté simplement la raison. Et en disputant contre les payens, ils s'attachent ordinairement à faire voir combien le paganisme est contraire à la raison, et combien la religion chretienne a de l'avantage sur luy encor de ce côté-là. Origène a montré à Celse comment le Christianisme est raisonnable, et pourquoy cependant la plupart de Chretiens doivent croire sans examen. Celse s'étoit moqué de la conduite des Chretiens, qui ne voulant (disoit-il) ny écouter vos raisons, ny vous en donner de ce qu'ils croyent, se contentent de vous dire: *N'examinés point, croyés seulement*; ou bien, *Votre foy vous sauvera*; et ils tiennent pour maxime, que la sagesse du monde est un mal.

§52. Origène y repond en habile homme (livre 1. ch. 2) et d'une maniere conforme aux principes que nous avons établis cy dessus. C'est que la raison, bien loin d'être contraire au Christianisme, sert de fondement à cette religion, et la fera recevoir à ceux qui pourront venir à l'examen. Mais comme peu de gens en sont capables, le don celeste d'une foy toute nue qui porte au bien, suffit pour le general. S'il étoit possible (dit-il) que tous les hommes negligens les affaires de la vie s'attachassent à l'étude et à la meditation, il ne faudroit point chercher d'autre voye pour leur faire recevoir la religion chretienne. Car pour ne rien dire qui offense personne (il insinue que la religion payenne est absurde, mais il ne le veut point dire expressement) on n'y trouvera pas moins d'exactitude, qu'ailleurs, soit dans la discussion de ses dogmes, soit dans l'éclaircissement des expressions enigmatiques de ses prophetes, soit dans l'explication des paraboles de ses evangiles, et d'une infinité d'autres choses arrivées ou ordonnées symboliquement. Mais puisque ny les necessités de la vie, ny les infirmités des hommes ne permettent qu'à un fort petit nombre de personnes de s'appliquer à l'étude, quel moyen pouvoit on trouver plus capable de profiter à tout le reste du monde, que celui que Jesus Christ a voulu qu'on employât pour la conversion des peuples? Et je voudrois bien que l'on me dit sur le sujet du grand nombre de ceux qui croyent, et qui par là se sont retirés du borbier des vices, où ils étoient auparavant

enfoncés, lequel vaut le mieux, d'avoir de la sorte changé ses moeurs et corrigé sa vie, en croyant sans examen qu'il y a des peines pour les pechés et des recompenses pour les bonnes actions; ou d'avoir attendu à ce convertir, lorsqu'on ne croiroit pas seulement, mais qu'on auroit examiné avec soin les fondemens de ces dogmes? Il est certain qu'à suivre cette methode, il y en auroit bien peu qui en viendroient jusqu'où leur foy toute simple et toute nue les conduit, mais que la plupart demeureroient dans leur corruption.

§53. Mons. Bayle (dans son éclaircissement concernant les objections des Manichéens, mis à la fin de la seconde edition du Dictionnaire) prend ces paroles, où Origène marque que la Religion est à l'épreuve de la discussion des Dogmes, comme si cela ne s'entendait point par rapport à la Philosophie, mais seulement par rapport à l'exactitude, avec laquelle on établit l'autorité et le véritable sens de la Sainte Ecriture. Mais il n'y a rien qui marque cette restriction. Origène écrivait contre un Philosophe, qu'elle n'auroit point accommodé. Et il paroît, que ce Père a voulu marquer, que parmi les Chrétiens on n'étoit pas moins exact que chez les Stoïciens et chez quelques autres Philosophes, qui établissoient leur doctrine tant par la Raison, que par les autorités, comme faisoit Chrysippe, qui trouvait sa philosophie encore dans les symboles de l'antiquité payenne. » (GP VI pp 78-80).

Première partie : « §.17 : « Plusieurs personnes pieuses et même savantes, mais hardies, ont ressuscité le sentiment d'Origene, qui pretend que le bien gagnera le dessus en son temps en tout et par tout, et que toutes les creatures raisonnables deviendront enfin saintes et bien heureuses, jusqu'aux mauvais anges. Le livre de l'Evangile eternal, publié depuis peu en Allemand, et soutenu par un grand et savant ouvrage intitulé )ApokatástasiV pántvn, a causé beaucoup de bruit sur ce grand paradoxe. M. le Clerc a aussi plaidé » (GP VI p.112).

« §86. La premiere difficulté est, comment l'ame a pu être infectée du peché originel, qui est la racine des pechés actuels, sans qu'il y ait eu de l'injustice en Dieu à l'y exposer. Cette difficulté a fait naitre trois opinions sur l'origine de l'ame même: celle de la préexistence des ames humaines dans un autre monde, ou dans une autre vie, où elles avoient peché et avoient été condamnées pour cela à cette prison du corps humain, opinion des Platoniciens qui est attribuée à Origene, et qui trouve encor aujourd'hui des sectateurs. Henry Morus, Docteur Anglois, a soutenu quelque chose de ce dogme dans

	<p>un livre expres. Quelques uns de ceux qui soutiennent cette préexistence, sont allés jusqu'à la Metempsyose. Monsieur van Helmont le fils étoit de ce sentiment, et l'Auteur ingenieux de quelques Meditations metaphysiques publiées en 1678 sous le nom de Guillaume Wander, y paroît avoir du penchant. »</p> <p><i>Reponse aux reflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le systeme de l'Harmonie préétablie</i> : « Je n'ay pû m'empecher de renouveler le plaisir, que j'avois eu autresfois, de lire avec une attention particuliere plusieurs articles de son excellent et riche <i>Dictionnaire</i>, et entre autres ceux qui regardent la Philosophie, comme les articles des Pauliciens, Origene, Pereira, Rorarius, Spinosa, Zenon » (GP IV, pp. 566-567).</p>
<p><b>Origène (185-254)</b> SLAO-SAOC.033- <i>Sur l'Evangile de Jean</i>, in PG XIV et Sources Chrétiennes N. 120.</p> <p><i>Commentarii in Evangelium Joannis</i> - XIII. 91, pp. 264-265 : « ἴδωμεν δὲ, διὰ τί πρόσκειται τὸ Καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἐν ». Τισὶ κὰν δόξαι περιπτὸν τυγκάνειν τὸ "χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἐν" ἐπιφερόμενον τῷ "Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο". Εἰ γὰρ πᾶν ὅτιποτουν "διὰ τοῦ λόγου" γεγένηται, οὐδὲν "χωρὶς τοῦ λόγου" γεγένηται.<sup>2</sup> Οὐκέτι μέντοι γε ἀκολουθεῖ τῷ χωρὶς τοῦ λόγου [μὴ] γεγενῆσθαι τι τὸ πάντα διὰ τοῦ λόγου γεγενῆσθαι. ἔξεστι γὰρ οὐδενὸς χωρὶς τοῦ λόγου γεγενημένου, μὴ μόνον διὰ τοῦ λόγου γεγονέναι πάντα ἀλλὰ καὶ ὑπὸ τοῦ λόγου τινά. »</p>	<p><b>Origène (185-254)</b> SLAO-SAOC.033- <i>Sur l'Evangile de Jean</i> (PG XIV et Sources Chrétiennes n° 120 pp. 264-65)</p> <p><i>Commentarii in Evangelium Joannis</i> I, 10, p. 59-63 (lettre à Sophie du 13.9.1694) : sur l'éternité des peines et la grandeur du royaume (v. aussi Celio Curio), mais pas de citation liée au prinicpe de raison</p>
<p><b>Alexandre d'Aphrodise (150-215)</b> SLA-SAOC.034/198-209 <i>De Fato</i>.</p>	<p><b>Alexandre d'Aphrodise (150-215)</b> SLA-SAOC.034- <i>De Fato</i></p>

<sup>2</sup> Jean Scot [Erigène] insiste, dans son *Homélie sur le Prologue de Jean*, sur le sens à donner à cwr̄j : “Les Grecs écrivent non pas Ψneu, mais cwr̄j, c’est-à-dire non pas “sans” (sine), mais “en hors de” (extra). (...) Lorsqu’on entend les mots “sans lui”, on peut penser que cela veut dire “sans son conseil, sans son secours”, et, par là, on n’attribue pas le tout, on n’attribue pas toutes choses au Verbe. En revanche, lorsqu’on entend les mots “en dehors de lui”, on ne laisse absolument rien échapper qui n’ait été fait en lui et par lui” (Sources chrétiennes n° 151 p. 241 – la note 2 p. 240 indique une critique faite par Erasme dans ses *Annotationes in Joannem* (ed. Bâle, 1527, cap. 1, p. 213) sur cette distinction, cwr̄j signifiant simplement “absque” et non pas “extra”). Dans le passage d’Origène, “Rien” signifie les maux, alors que “Toutes choses” indique l’oeuvre bonne de Dieu.

<p>§ 11. « ἀκολουθεῖ δὲ τῇ πάντα τὰ γινόμενα προκαταβεβλημέναις καὶ ὀρισμέναις καὶ προὔπαρχούσαις τισὶν αἰτίαις ἔσεσθαι τὸ καὶ βουλευέσθαι τοὺς ἀνθρώπους μάτην περὶ τῶν πρακτέων αὐτοῖς. »</p> <p>§22. « Μηδὲν γὰρ ἀναιτίως μῆτε εἶναι μῆτε γίνεσθαι τῶν ἐν τῇ κόσμῳ διὰ τὸ μηδὲν εἶναι τῶν ἐν αὐτῇ ἀπολελυμένον τε καὶ κεχωρισμένον τῶν προγεγονοῦτων ἀπάντων. (...) »</p> <p>Καὶ ὁμοίως ἀδύνατον τὸ ἀναιτίως γίνεσθαι τι ὡςπερ τὸ γίνεσθαι τι ἐκ μὴ ὄντος. »</p> <p>§25. « Ὡστ'ὁ τούτων τῶν αἰτίων εἰρμὸς ὑπ'αὐτῶν λεγόμενος ἐλλόγως ἂν τοῦ μηδὲν ἀναιτίως γίνεσθαι φέροιτο τῆν αἰτίαν... »</p> <p>Οὐ γὰρ, εἰ [πάντα] τὰ γινόμενα πάντα αἴτια ἔχει, ἤδη καὶ πάντων εἶναι τινος αἰτίας ἀνάγκη »</p> <p>« Quare haec causarum series a Stoicis dicta nullam affert rationalem causam huius quod <i>nihil absque causa fiat</i> ».</p>	<p>Pas de citation liée au principe de raison</p>
<p><b>Alexandre d'Aphrodise (150-215)</b> SLA+SA0C.035- <i>Quaestiones</i>- Quaestiones I, 4.</p> <p>p. 10, 8 sq. : «... ὡς φασιν, τὸ γινόμενον βίᾳ, τὸ δὲ ἄναγκαίως τὸ] κατὰ τὴν τῶν αἰτίων ἀκολουθίαν, γνώριμον δὲ ἐκ τούτου τὸ μηδὲν δύνασθαι τι γίνεσθαι βίᾳ καθ' οὐς καθ' εἰμαρμένην πάντα γίνονται. Εἰ γὰρ τὰ καθ' εἰμαρμένην γινόμενα καθ' εἰρμὸν αἰτίων γίνονται καὶ κατὰ τάξιν θεῖαν τινά, οὐδὲν δὲ τῶν κατὰ τάξιν γινομένων τοιαύτην βίᾳ γίνονται, οὐδὲν ἂν τῶν καθ' εἰμαρμένην γινομένων βίᾳ γίνοιτο... »</p>	<p><b>Alexandre d'Aphrodise (150-215)</b> SLA+SA0C.035- <i>Quaestiones</i>-</p> <p>AK VI, 1, p. 26 et 35 (ref aux <i>Commentaria in XII Aristotelis libros de Prima Philosophia, interprete Joanne Genesio Sepulveda</i>. Paris 1536, Venedig 1561 AK VE, p. 1614 (ref au <i>In Aristotelis Analyticorum priorum librum I commentarium</i>), et p. 1637 (ref aux <i>In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria</i>). AK VI, 4B, p. 1290 (ref aux <i>In Aristotelis Metaphysica commentaria</i>).</p> <p>Pas de citation liée au principe de raison</p>

**Plotin (204-270)**

SLAOT.036/300 *Enneades III Liber I. De fato* (cum Marsilii Ficini interpretatione castigata). *Operum philosophicorum libri LIV nunc primum Graece editi*. Basel, 1580, in Budé, Belles Lettres, traduction Bréhier, 1956,

p. 6-7 : « Ἄπαντα τὰ γινόμενα καὶ τὰ ὄντα ἤτοι κατ' αἰτίας γίνονται τὰ γινόμενα καὶ ἔστι τὰ ὄντα, ἢ ἄνευ αἰτίας ἄμφω· ἢ τὰ μὲν ἄνευ αἰτίας, τὰ δὲ μετ' αἰτίας ἐν ἀμφοτέροις· ἢ τὰ μὲν ἄνευ αἰτίας, τὰ δὲ μετ' αἰτίας πάντα, τὰ δὲ ὄντα τὰ μὲν ἔστιν αὐτῶν μετ' αἰτίας, τὰ δὲ ἄνευ αἰτίας, ἢ οὐδὲν μετ' αἰτίας· ἢ ἀνάπαλιν τὰ μὲν ὄντα μετ' αἰτίας πάντα, τὰ δὲ γινόμενα τὰ μὲν οὕτως, τὰ δὲ ἐκείως, ἢ οὐδὲν αὐτῶν μετ' αἰτίας... »

Τὰς τε ἐνεργείας ἐκαστῶν ἀποδιδοῦς τις ἐπὶ τὰς οὐσίας ἀναγέτω· τοῦτο γὰρ ἔστι τ' οὖν εἶναι αὐτῶν, τὸ τοιάνδε ἐνεργεῖαν ἀποδιδοῦναι. Περὶ δὲ τῶν γινομένων ἢ ὄντων μὲν αἰεὶ, οὐ τὴν αὐτὴν δὲ ἐνεργεῖαν ποιουμένων αἰεὶ κατ' αἰτίας ἅπαντα λεκτέον γίνεσθαι, τὸ δὲ ἀναίτιον οὐ παραδεικτόν, οὔτε παρεγκλίσει κεναῖς χώραν διδόντα οὔτε κινήσει σωμάτων τῇ ἐξαίφνης, ἢ οὐδενὸς προηγησαμένου ὑπέστη, οὔτε ψυχῆς ὀρμῇ ἐμπλήκτῳ μηδενὸς κινήσαντος αὐτὴν εἰς τὸ τι πράξαι ὣν πρότερον οὐκ ἐποίηι. Ἡ αὐτῇ γε τούτῳ μείζων ἂν τις ἔξοι αὐτὴν ἀνάγκη τῷ μὴ αὐτῆς εἶναι, φέρεσθαι δὲ τὰς τοιαύτας φορὰς ἀβουλῆτους τε καὶ ἀναιτίους οὔσας. »

« I. Ordo eorum, quae sunt et quae fiunt, eiusmodi esse debet, ut vel tam, quae sunt, sint per causam, quam quae fiunt, fiant quoque per causam, vel utraque sine causa, vel in utrisque partim quidem absque causa, partim vero ex causa: vel, quae fiunt quidem omnia, ex causa veniant; quae vero existunt, partim causam habeant, partim vero non habeant: vel exsistentium nullum in causam referatur, aut vicissim exsistentia quidem omnia sint ex causa; quae

**Plotin (204-270)**

SLAOT.036- *Enneades III Liber I. De fato*

AK VI, 2, p. 138 (notes sur Bodin –ref. *Ennéades V*).

AK VI, 4A, N. 1142, *Contemplatio de historia literaria statuque praesenti eruditionis* (1682) : p. 479 et sq « De magno fructu qui ex Platonis philosophia capi potest, circa cognitionem Dei et animae. » : De Platone certiora dicere possumus, quia ejus scripta extant; ex quibus noscendus est, non ex Plotino aut Marsilio Ficino, qui mira semper et mystica affectantes dicere, tanti viri doctrinam corrumpere, quod miror ab eruditis parum animadverti. Non sine admiratione vanitatis humanae notavi Platonicos posteriores, quae Magister egregia, docta et solida dixit de virtutibus et justitia, de Republica, de definiendi ac dividendi arte, de scientia veritatum aeternarum, de notitiis Menti nostrae innatis dissimulare, quae vero illi excidere ambigua aut hyperbolica cum forte genio indulsit et poetam agere potuit, de Anima Mundi, de ideis subsistentibus extra res, de purgationibus animorum et Pyriphlegethonte, de Antro illo umbroso imaginum, aliaque similia, a praeclaris illis discipulis avide arripi, in pejus detorqueri et multis novis somniis onerari. Nimirum Plotinus, Jamblichus, Porphyrius, Philostratus, imo et Proclus aliique Pythagorici et Platonici illorum temporum, plane superstitionibus dediti erant et miracula jactabant sive vitio animi sive ut venerationem sibi conciliarent, sive aemulatione Christianorum cum quibus conflictabantur. Qui vero ad Platonem ipsum idoneus lector accedet, profecto sanctissima praecepta, profundissimas meditationes, dicendi vero genus plane divinum quod cum sublime sit, claritate tamen maxima simplicitatem praefert, agnoscere cogetur magnamque inde percipiet voluptatem. Itaque saepe miratus sum, nondum extitisse quendam qui systema philosophiae Platonicae daret, nam Franciscus Patritius, non contemnendi vir ingenii, Pseudo-Platoniorum lectione animum praecorruperat. In Platone autem (ut minora omittam) haec maxime egregia sunt, quod Mentem statuit esse substantiam se moventem, vel quod idem est, liberam ac sese excitantem, sive principium actionis contra materiam agnoscit esse actionis per se expertem, et quodammodo indeterminatam ac plus apparentiae quam realitatis habentem, pleraque enim corporum attributa, ut calor, frigus, colores, magis phaenomena sunt quam verae qualitates, et ut Democritus

vero fiunt, partim quidem hoc modo, partim illo: vel eorum nullum a causa veniat. (...) Actiones quoque singulis rite distribues, si referas in essentias. Id enim est illorum esse, actum videlicet eiusmodi edere. In eorum vero genere quae fiunt, vel quae semper quidem sunt, non eundem tamen semper producunt actum, omnia prorsus fieri secundum causas affirmandum. Fieri vero aliquid sine causa nullo modo debemus admittere: patefacientes videlicet aditum vel inclinationibus incursionibusque vanis, vel repentinae corporum motioni nullo praecedente duceque prodeunti, vel impetu animae temerario atque subito, nullo videlicet animam incitante ad aliquid agendum eorum, quae antea non agebat. »

-----  
Transmission :

Sirenus, Julius Carrarius (né à Brescia, mort à Bologne en 1593). SAOC.146- *De Fato, libri novem. In eosdem libros Periochae, cum rerum, & verborum insignium indice locupletissimo*. [f. 47 V°] : « Opinio Epicuri adversus Democritum et Leucippum de rerum eventu ponitur ; et ex Plotino et Firmiano, Epicurus reicitur. Cap. LIII, VERUM Epicuro multa objecit Plotinus cap. primo libri *De Fato* ; et illud in primis. « Nihil sine causa fieri, quod tanquam axioma Physici cuncti ultro confessi fuerunt, praeter unum Epicurum, qui motum hunc, quem introduxit, et minimum appellavit, fieri sine causa asseruit. Nam si quidpiam (inquit Plotinus) sine causa posset fieri ; animi prorsus tolleretur arbitrium fieri (inquit ex interprete Plotinus) sine causa, nullo modo admittere debemus ; patefacientes videlicet aditum, vel inclinationibus, incursionibusque vanis ; vel repentinae corporum motioni ; nullo

dicebat, nomô existunt, non physei. Hinc Plato merito cogitationem ab his confusis ad puras notiones transtulit asseruitque scientiam omnem esse rerum aeternarum Universalia sive aeternas illas Essentias potius esse res quam sunt singularia et materiam et casum involventia quae in fluxu consistunt. Sensus nobis illusiones potius quam veritates renuntiare, Mentem singularium cognitione et corporum contagio variisque affectibus infici, sola vero liquida aeternarum veritatum cognitione a materia abstrahi perficique. Esse in mente nostra ideas innatas, quae rerum universales essentias repraesentent, ideoque scientiam nostram esse reminiscentiam, denique perfectionem nostram ad quandam Dei participationem referendam. Quae sane omnia verissima sunt, si recte interpreteris, et usus maximi, nec mihi notus est philosophus qui de Substantiis incorporalibus Platone rectius senserit, ut dolendum sit profecto tam excelsa, tam recta dogmata, tamdiu nugis quibusdam involuta et sepulta jacuisse. » (GP VII pp. 147-149).

AK VI, 4B, p. 1946-1949 (notes sur Cudworth) ; (ibid.) p. 1950 : « [p. 160] Plotinus Enneades 3. lib. 8. sect. 3-4. Si quis [sensus] naturae tribuit, debeat non eum fore qualis animalium, sed qualis eorum [qui] profundo somno obruuntur. » ; p. 1951 : [p. 405] Plotinus libro Περὶ τοῦ θελήματος τοῦ ἐνὸς p. 747. 748. [de l'édition de Bâle de 1580] eandem esse Dei voluntatem et essentiam. Addit Deum esse qualem se vult esse. Et Deus Lactantio ex se ipso procreatus et proinde talis qualem se esse voluit. 1955 (ref à Ennéades, III, 6, 6.) « [p. 795] Plotinus Christianos ut videtur sugillans ἀνάστασιν vocat εἰς ἄλλον ὄπνον dum scil. animae rursus uniuntur corporibus. »

AK VI, 4C, p. 2119 : censure de Descartes par Huet : Plotin comme Descartes pense que Dieu ne pouvait pas créer autre chose que ce qu'il a créé.

Eclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le systeme nouveau de l'union de l'ame et du corps.

GP IV, pp. 523-524 : « La consideration de ce systeme fait voir aussi que lorsqu'on entre dans le fonds des choses, on remarque plus de la raison qu'on ne croyoit dans la plupart des sectes des philosophes. Le peu de réalité substantielle des choses sensibles

<p>praecedente, duceque prodeunti ; vel impetu animae temerario, atque subito, nullo videlicet animam incitante ad aliquid agendum, eorum, quae antea non agebat ; forte vero ex hoc ipso, major animam astringet necessitas ; quos sui ipsius minime sit. » (...)</p>	<p>des Sceptiques; la reduction de tout aux harmonies ou nombres, idées et perceptions des Pythagoristes et Platoniciens; l'un et même un tout de Parménide et de Plotin, sans aucun Spinozisme; la connexion Stoïcienne, compatible avec la spontanéité des autres; la philosophie vitale des Cabalistes et Hermetiques, qui mettent du sentiment par tout; les formes et Entelechies d'Aristote et des Scholastiques; et cependant l'explication mécanique de tous les phénomènes particuliers selon Démocrite et les modernes, etc. se trouvent réunies comme dans un centre de perspective, d'où l'objet (embrouillé en le regardant de tout autre endroit) fait voir sa régularité et la convenance de ses parties: on a manqué le plus par un esprit de Secte, en se bornant par la rejection des autres. Les philosophes formalistes blâment les matériels ou corpusculaires, et vice versa. On donne mal des limites à la division et subtilité, aussi bien qu'à la richesse et beauté de la nature, lorsqu'on met des atomes et du vuide, lorsqu'on se figure certains premiers Elemens (tels même que les Cartesiens) au lieu des véritables unités, et lorsqu'on ne reconnoist pas l'infini en tout, et l'exacte expression du plus grand dans le plus petit, jointe à la tendance de chacun à se développer dans un ordre parfait, ce qui est le plus admirable et le plus bel effet du souverain principe, dont la sagesse et bonté ne laisseroit rien à desirer de meilleur à ceux qui en pourroient entendre l'oéconomie.</p>
<p><b>Arno</b> (seconde moitié du 3<sup>ème</sup> s. – début du 4<sup>ème</sup> s.)  SLAOT.037/297-304 « <i>Adversus nationes</i> » /  <i>Disputationum adversus gentes libri septem, quibus accessit ejusdem argumenti dialogus M. Minutii Felicis Octavius</i>. G. Elmenhorst rec. et notis ill., Hanau, 1603.</p> <p>Liber VII, Cap. XXV, 1 : « Si enim quaecumque ab hominibus fiunt maximeque in re sacra debent habere suas causas nec sine ratione est quicquam in negotiis omnibus atque in omni administratione faciendum: edissertate nobis et dicite, quae sit causa, quae ratio, ut haec etiam diis dentur sacrisque adoleantur altaribus. »</p>	<p><b>Arno</b> (seconde moitié du 3<sup>ème</sup> s. – début du 4<sup>ème</sup> s.)  SLAOT.037- « <i>Adversus nationes</i> » / <i>Disputationum adversus gentes libri septem, quibus accessit ejusdem argumenti dialogus M. Minutii Felicis Octavius</i>. G. Elmenhorst rec. et notis ill. Hanau 1603</p> <p>AK VI, 4C, p. 2119 : “Cartesium nihil fere novi invenisse. Cum Academicis et Aristotele ipso a dubitatione incepisse. Illud cogito ergo sum, habuisse ex S. Augustino. Cum Platone, Aristippo, Epicuro, regulam veritatis in perceptione clara et distincta collocasse, exemplo Baconi Causas finales rejecisse. S. Augustinum imo jam Proclum autores esse probationis quod anima a corpore distinguatur. Existentiae Dei argumentum totum esse S. Anselmi. Jamblichum ante ipsum dixisse; ideam Dei ab aliis ideis naturae esse differentis. Protagoram, Cyrenaicos, Arnobium [Adv. Gent. lib. VII.] nihil esse certum affirmasse praeter perceptiones interiores, Platoni res incorporales ante alias cognosci et esse [in] nobis ideas a sensibus non acceptas.”</p>

	<p>AK VI, 4C, <i>Examen de la religion chrétienne</i>, p. 2363 : “Non patitur praestituta nobis brevitatis, ut religionis Christianae veritatem hoc loco comprobemus, praestitere id abunde insignes quidam viri, ut Origenes, Arnobius, Lactantius, Eusebius, Cyrillus, Theodoretus, D. Thomas contra gentes, tum recentiores, Steuchus, Mornaues, Grotius, Huetius, quibus etsi adjicere multa possemus (innumeris enim modis ipsa sese confirmat veritas), minime tamen detrahimus”.</p>
<p><b>Lactance (v.260 - v.325)</b>  SLAOT.038/321 <i>De divinis institutionibus adversus gentes libri octo</i>, in PL, vol. 6, col. 745.</p> <p>« Lib. I <i>liber primus</i> [de falsa religione],  Caput II. [1,2]. « Quos tamen ceteri philosophi ac maxime Stoici acerrime rettuderunt docentes nec fieri mundum sine [divina] ratione potuisse nec constare, nisi summa ratione regeretur.  [2,12] Qui enim dicit omnia sua sponte esse nata, nihilque diuinae prouidentiae tribuit, hic profecto rationem non asserit, sed euertit. Quod si neque quidquam fieri sine ratione, neque nasci potest, apparet diuinam esse prouidentiam, cuius est proprium quod dicitur ratio. Deus igitur rerum omnium machinator fecit hominem.  [Caput III. De natura et de mundo; atque reprehensio Stoicorum et Epicureorum.]  §.5 Qui autem negat hominum causa factum, hic nullam rationem tenet. Si enim dicit, ipsum fabricatorem sua causa tanta haec opera esse molitum, cur ergo nos nati sumus? cur mundo ipso fruimur? Quid sibi vult humani generis caeterorumque animantium fictio? Cur aliena commoda intercipimus? Cur denique augemur, minuimur, interimus? Quid habet rationis ipsa generatio? quid perpetua successio? Nimirum videri nos Deus voluit, et suis variis</p>	<p><b>Lactance (v.260 - v.325)</b>  SLAOT.038- <i>De divinis institutionibus adversus gentes libri octo</i>, Livre. I, Caput 2; Livre. II, Caput 12 ; Livre VII, Caput 3.</p> <p>AK VI, 1, <i>De arte combinatoria</i> (1666) p. 216: “[17] Et Lactant. Divin. Inst. lib. 3. c. 49. pag. m. 163 : Vario, inquit (Epicurus), ordine ac positione conveniunt atomi sicut literae, quae cum sint paucae, varie tamen collocatae innumerabilia verba conficiunt. Add. Pet. Gassend. Com. in lib. 10. Laërtii ed. Lugduni anno 1649 fol. 227, et Ioh. Chrysost. Magnen. Democrit. redivivo Disp. 2. de Atomis c. 4, prop. 32. p.269.” (GP IV, pp.89-90).</p> <p>AK VI, 3, N.17, Notes de lectures de l’hiver 1675-76 sur le <i>De jure naturae et gentium</i> (1672) de Puffendorf, p. 246 : “[lib. III, cap. 2 que tous les hommes se tiennent pour égaux naturellement, p. 272] <i>Lactantius divin. Inst. l. 3. c.22. nihil sapienter fit, quod si ab omnibus fiat, inutile est ac malum</i>”.</p> <p>AK VI, 4B, p. 1951 (notes sur Cudworth : “Et Deus Lactantio <i>ex se ipso procreatus et proinde talis qualem se esse voluit.</i>” Voir <i>Inst.</i> I, 7).</p> <p>AK VI, 4C, p. 2792 (<i>Aphorismes sur la félicité</i>, ref. à <i>Inst.</i> V, 16, 3.)</p> <p>AK VI, 4C, p. 2941 : “AESTIMATIO ALIORUM est primaria et secundaria. PRIMARIO immediata Dei Opt. Max. de quo Lactant. Inst. l. 3. c. 9. Mediate Dei ministri seu sacerdotes, ubi de eorum vocatione et jure atque officio erga Deum et majestatem Dei vicariam, se mutuo familiam; auditores (praesertim curae suae</p>

imaginibus tanquam sigilla confingere, quibus se oblectaret; et nihilominus tamen, si ita esset, curae haberet animantes, praecipueque hominem, cuius imperio cuncta subiecit. Qui autem dicunt semper fuisse mundum, omitto illud, quod esse ipse sine aliquo principio non potest, unde extricare se nequeunt; sed hoc dico: si mundus semper fuit, nullam potest habere rationem. Quid enim potuit in eo ratio moliri, quod nunquam sumpsit exordium? Nam prius quam fiat aliquid, aut struatur, opus est consilio, ut disponi possit quemadmodum fiat, nec incipi quidquam potest sine provisione rationis. Itaque omne opus ratio praecedit. Non habet ergo rationem, quod factum non est. Atqui mundus rationem habet, qua et constat, et regitur; ergo et factus est: si factus est, et resolvetur. Reddant ergo isti rationem, si possunt, cur aut factus in principio sit, aut postea resolvatur.

6. Quod quia docere non poterat Epicurus, sive Democritus, sua sponte natum esse dixit, seminibus inter se passim coeuntibus, quibus iterum resolutis, dissidium atque interitum secuturum. Corruptit ergo quod recte viderat, et totam rationem penitus ignorantia rationis evertit; redegitque mundum, et omnia quae in eo geruntur, ad similitudinem cuiusdam vanissimi somnii, siquidem rebus humanis ratio nulla subsistat. Cum vero mundum, omnesque partes eius, ut videmus, mirabilis ratio gubernet; cum coeli temperatio, et aequalis in ipsa varietate cursus astrorum luminumque coelestium, temporum constans ac mira descriptio, terrarum varia foecunditas, plana camporum munimenta, et aggeres montium, viriditas ubertasque silvarum, fontium saluberrima eruptio, fluminum opportuna inundatio, maris opulenta et copiosa interfusio, ventorum diversa et utilis aspiratio, caeteraque

commissos) alios.”

Extraits de Prasch *Commentatio de lege caritatis*: AK VI, 4C, p. 2949 : “[p. 26 sq.] Debemus animas pro fratribus ponere 1. Joh. III, vers. 16. Balduinus debitum hoc de promptitudine explicat, et licere tantum putat Cas. consc. lib. 4, c. 17, v. 8, sed quid est promptitudo sine effectu. Adde Lactant. Inst. lib. 5. toto cap. 18.”

*Essais de Théodicée*: “§. 157 M. Bayle examine quelques reponses de S. Basile, de Lactance et d'autres sur l'origine du mal, mais comme elles roulent sur le mal physique, je differe d'en parler, et je continueray d'examiner les difficultés sur la cause morale du mal moral, qui se trouvent dans plusieurs endroits des ouvrages de nostre habile auteur.” (GP VI p. 203)

§259...Lactance (Divin. Instit. lib. 3. cap. 18) avoit dit, que les hommes sont si delicats, qu'ils se plaignent du moindre mal, comme s'il absorboit tous les biens dont ils ont joui. Monsieur Bayle dit là dessus, qu'il suffit que les hommes soient de ce sentiment, pour juger qu'ils sont mal, puisque c'est le sentiment qui fait la mesure du bien ou du mal. Mais je reponds, que le present sentiment n'est rien moins que la veritable mesure du bien et du mal passé et futur. Je luy accorde qu'on est mal, pendant qu'on fait ces reflexions chagrines; mais cela n'empêche point qu'on n'ait été bien auparavant, et que tout compté et tout rabbatu, le bien ne surpasse le mal.

§260. Je ne m'etonne pas que les Payens, peu contents de leur Dieux, se soyent plaints de Prométhée et d'Epiméthée, de ce qu'ils avoient forgé un aussi foible animal que l'homme; et qu'ils ayent applaudi à la fable du vieux Silene, nourricier de Bacchus, qui fut pris par le Roy Midas, et pour le prix de sa delivrance luy enseigna cette pretendue belle sentence, que le premier et le plus grand des biens étoit de ne point naitre, et le second, de sortir promptement de cette vie (Cic. Tuscul. lib. I). Platon a cru que les ames avoient été dans un etat plus heureux, et plusieurs des anciens, et Ciceron entre autres dans sa Consolation (au rapport de Lactance) ont cru que pour leur pechés elles ont été confinées dans les corps, comme dans une prison. Ils rendoient par là une raison de nos maux, et confirmoient leur prejugués contre la vie humaine: il n'y a point de belle prison. Mais outre que même, selon ces mêmes Payens, les maux de cette vie seroient contrebalancés et surpassés par les biens des vies passées et futures, j'ose dire qu'en

<p>omnia ratione summa constent: quis tam caecus est, ut existimet sine causa esse facta, in quibus mira dispositio providentissimae rationis elucet? Si ergo sine causa nec est, nec fit omnino quidquam: si et providentia summi Dei ex dispositione rerum, et virtus ex magnitudine, et potestas ex gubernatione manifesta est: hebetes ergo et insani, qui providentiam non esse dixerunt. Non improbarem; si deos idcirco non esse dicerent, ut unum dicerent: cum autem ideo ut nullum, qui eos delirasse non putat, ipse delirat ».</p>	<p>examinant les choses sans prevention, nous trouverons que l'un portant l'autre, la vie humaine est passable ordinairement; et y joignant les motifs de la religion, nous serons contents de l'ordre que Dieu y a mis. Et pour mieux juger de nos biens, et de nos maux, il sera bon de lire Cardan de utilitate ex adversis capienda, et Novarini de occultis Dei beneficiis.” (GP VI, pp. 270-271).</p>
<p><b>Lactance (v.260 - v.325)</b> SLAO+SAOC.039/314-324 <i>De ira Dei</i>, Caput 10, in Patrologia Latina, vol. 7. Caput 10 : « Sed siue inuisibilia quae sunt in homine consideret, siue tractabilia, quae ueniunt sub aspectum, ratione utraque constare quis non uidet? Quomodo ergo sine ratione coeuntia possunt aliquid efficere rationale? Videmus enim nihil esse in omni mundo, quod non habeat in se maximam mirabilemque rationem. Quae, quia supra hominis sensum et ingenium est, cui rectius, quam diuinae prouidentiae tribuenda est? An simulacrum hominis et statuam ratio et ars fingit; ipsum hominem de frustis temere concurrentibus fieri putabimus ? »</p>	<p><b>Lactance (v.260 - v.325)</b> SLAO+SAOC.039- <i>De ira Dei</i>, Caput 10. <i>Remarques sur le Livre de l'origine du mal, publié depuis peu en Angleterre.</i> (GP VI, p. 435). “§.27. On peut ajouter que ce n'est pas la Raison qui est nuisible en soy, mais le défaut de la Raison; et quand la Raison est mal employée, on raisonne bien sur les moyens, mais on ne raisonne pas assés sur le but ont sur le mauvais but, qu'on se propose. Ainsi c'est tousjours faute de raison qu'on fait une mauvaise action. Il propose aussi l'objection d'Epicure chez Lactance dans son livre <i>de la Colere de Dieu</i>, dont voicy les termes à peu pres: <i>ou Dieu veut ôter les maux et ne peut pas en venir à bout, en quel cas il seroit foible; ou il peut les ôter, et ne veut pas, ce qui marqueront de la malignité en luy; ou bien il manque de pouvoir et de volonté tout à la fois, ce qui le feroit paroître foible et envieux tout ensemble; ou enfin il peut et veut, mais en ce cas on demandera, pourquoy il ne le fait donc pas, s'il existe? L'Auteur repond que Dieu ne peut pas ôter les maux et qu'il ne le veut pas non plus, et que cependant il n'est point malin ny foible. J'aurois mieux aimé dire qu'il peut les ôter, mais qu'il ne le veut pas absolument, et que c'est avec raison, parce qu'il ôteroit les biens en même temps, et qu'il ôteroit plus de bien que de mal. »</i></p>
<p><b>Athanase d'Alexandrie (295-373)</b> SLAOT.040/339-362 <i>Oratio secunda contra Arianos</i>, in Patrologia Graeca, vol. 26. p. 339, col. 63 : "Nimirum semper est Deus ; ac proinde cum semper sit Pater, semper quoque est ejusdem</p>	<p><b>Athanase d'Alexandrie (295-373)</b> SLAOT.040- <i>Oratio secunda contra Arianos</i> AK IV, 7, N. 56. De controversiis cum reformatis, p. 347 : « Contra secundum nostros logos nusquam defecit suam carnem, sic Athanasius: <i>logos non est extra [...] corpus.</i> Hypothesis non potest esse extra id cuius est Hypostasis. Humanitas non potest extra</p>

<p>splendor, quod ipsum est Verbum. Praeterea qui est Deus, Verbum quod item est habet ex seipso, neque verbum est postea adnatum, quod prius non esset, neque Pater unquam sine ratione [Verbo - ἄλογος] fuit."</p>	<p>hypostasin tou logou. » (référence lue dans Aegidius Hunnius, <i>Libelli IIII. de persona Christi, eiusque ad dexteram dei sedentis divina maiestate</i>, 1587, lib. 2, c. 6, p. 227).</p>
<p><b>Saint Jérôme (347- 420)</b>  SLAO+SAOC.041/380-420 <i>Epistola XIX</i>. "De vera circumcissione"  In Patrologia Latina, vol. 30 [Hieronymus incertus], col. 189 : « II. Tu, quidem filia dilectissima, circumcissione vivis: mihi tamen propositum est illud tecum loqui quare non in digito, non in aure, aliave corporis parte fiat circumcisio Judaeorum, quae utique sine ratione esse diceretur, si a Deo inventa non esset. <i>Nihil enim sine ratione fit per Deum</i>: nihil casibus, ut gentes loquuntur, fortuitis, nihil denique fortunae in illo temeritati licet. Ipsi enim caeci sunt, qui illam putant habere aliquid potestatis. Deus autem, qui ipse ratio est, ut nihil non plena ratione formavit : ita nihil ab homine fieri sine ratione mandavit. »</p>	<p><b>Saint Jérôme (347- 420)</b>  SLAO+SAOC.041- Epistola/Lettre XIX  <i>Omnia opera Divi Eusebii Hieronymi Stridonensis ... una cum argumentis et scholiis Des. Erasmi Roterodami</i>. Bd 1-9. (Basileae) 1516    Leibniz connaît globalement son œuvre, mais peut-être pas cette lettre spécifiquement.</p>
<p><b>Murmellius, Johannes (1480-1515)</b>  SAOC.042/1514 <i>Severini Boethii de Philosophiae consolatione libri quinque</i>, Daventrie, in aedibus Alberti Pafraet. 1514. [Praelectio aux <i>Consolations de la philosophie</i> de Boèce]    « Apud Deum nihil sine ratione esse ».  Variante : [A3r :] Giacomo Villani, remarques sur Boèce :  « Ante omnia, eminentissimi auditores, necesse hoc est praetendere : nihil apud deum fieri sine ratione, ut ait Hieronymus. Deus autem, qui summa ratio est, hominem hac fine plasmavit ut magistra ac duce ratione vitam in terris ageret caelestem ».</p>	<p><b>Murmellius, Johannes (1480-1515),</b>  SAOC.042. <i>Severini Boethii de Philosophiae consolatione libri quinque</i>.    Pas de mention</p>
<p><b>Ambroise de Milan (340-397)</b></p>	<p><b>Ambroise de Milan (340-397)</b></p>

<p>SLAO+SAOC.043/374-397 <i>In Psalmum David CXVIII Expositio</i>, (Patrologia Latina, vol. 15, p. 1148, col. 1399). « SERMO QUARTUS DECIMUS. §23 : “Bona ergo humilitas, praesertim si adiungatur ei devotio voluntaria. Ideoque se vivificari secundum verbum petit; ut secundum verbum vivat, et omnia cum ratione faciat, non secundum carnis voluntatem. Unde [...] mysticum illud etiam moraliter accipi potest: In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum: hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil [Ioan. I, 1-3]. Et tu imitator esto Dei. Quomodo imitator? Numquid coelum potes facere, aut terram, aut mare? Non utique; sed ut omnia per verbum facias, nihil sine verbo; omnia cum ratione, nihil sine ratione; quia non es irrationabilis, o homo, sed rationabilis”. »</p>	<p>SLAO+SAOC.043- <i>In Psalmum David CXVIII Expositio</i>, (Patrologia Latina 15, p. 1148, col. 1399)</p> <p>AK VI, 4C (sur le purgatoire) p.2145: “Ambros. serm. 20. in psalm. 118. Omnes per ignem oportet probari quicumque ad paradisum redire desiderant. Non enim otiose scriptum est quod eiectione Adam et Eva de Paradisi sede posuit Deus in exitu Paradisi gladium igneum versatilem. Omnes oportet transire per flammam, sive ille Johannes Evangelista sit etc. sive ille sit Petrus. etc. Sed Johanni cito versabitur gladius igneus etc. Et paulo post: sed etiam aurum examinabitur, uretur ut possit probari. Ex quo loco patet, in hoc purgatorium de quo loquitur S. Ambrosius omnes omnino fideles, ne Johanne quidem et Petro exceptis intrare. Fatendum est tamen hunc locum Ambrosii non posse accipi de purgatorio resurrectionis, sed de purgatorio quodam animae separatae. Cum enim dixisset omnes ad paradisum redituros oportere probari, ne Johanne quidem Evangelista excluso ».</p> <p>« Ambros. psalm. 36; serm. 3 in Psalm. 118. (de psalm. 65.) ad 1. Cor. 3., in psalm. 118. Concione 20. super illud vide humilitatem meam, in cap. XII Lucae.”</p> <p>(voir ref. <i>Expositio in Psalmum 118, sermo 3 et 20</i> (PL 15, p. 1223–1240 et 1486)).</p>
<p><b>Saint Augustin (354-430)</b>  SLAO+SAOC.044/387 <i>De ordine. Dialogues philosophiques</i>, tome 4.  pp. 320-332, I, 4, 11 :  « Nihil sine causa fiat ».  I, 6, 15 :  « Apparet te, inquam, nescire, adolescens, quam multa et a qualibus viris contra divinationem dicta sint. Sed responde nunc, non utrum fiat aliquid sine causa (nam id iam video te nolle respondere) sed ordo iste susceptus tuus bonumne quidquam an malum tibi esse videatur. Et ille submurmurans: non, inquit, sic rogasti, ut unum de duobus queam respondere. Video hic enim quamdam medietatem. Nam ordo mihi nec bonum nec malum videtur. Quid saltem censes, inquam, ordini esse contrarium? Nihil, ait</p>	<p><b>Saint Augustin (354-430)</b>  SLAO+SAOC.044- <i>De ordine</i> (BA 4, pp. 320-321)</p> <p><i>Réponse aux Objections contre le Systeme de l'harmonie préétablie qui se trouvent dans le livre de la Connaissance de soy-même</i> : « On pourra demander tout de même dans le système commun, pourquoy Dieu a créé le corps et l'ame en sorte que des desordres leur arrivent par une influence de l'un sur l'autre, qui leur est naturelle suivant ce système. Et c'est bien pis dans le système des occasionnelles, où l'on ose dire, que ces desordres sont des suites immédiates des impressions continuelles de Dieu: c'est toujours demander en effet la cause du mal. L'auteur de l'objection veut-il plaider pour les Manichéens, en niant que ces desordres survenus dans les ouvrages de Dieu font honneur à sa sagesse? Ne faut-il point convenir plutôt avec S. Augustin, que les desordres apparens sont corrigés par un plus grand ordre? » (GP IV, p. 593).</p> <p>AK VI, 4B, <i>Extraits d'Alsted</i>, p. 1122 : “...Augustini libri De ordine. “...</p>

<p>ille. Nam quomodo esse contrarium quidquam potest ei rei quae totum occupavit, totum obtinuit? Quod enim erit ordini contrarium, necesse erit esse praeter ordinem. <i>Nihil autem esse praeter ordinem</i> video. Nihil igitur ordini oportet putare esse contrarium. Ergone, ait Trygetius, contrarius ordini error non est? Nullo modo, inquit. Nam neminem video errare sine causa. Causarum autem series ordine includitur. Et error ipse <i>non solum gignitur causa, sed etiam gignit aliquid cui e causa fit</i>. Quamobrem quo extra ordinem non est, eo non potest ordini esse contrarius.»</p>	
<p><b>Saint Augustin (354- 430)</b>  SLAOT.045/410-427 <i>De civitate Dei</i>  <i>De Civitate Dei libri XXII ... iam iterum post virum undequaque doctissimum Joannem Lodovicum Vivem summo studio collati, ac ejusdem commentariis eruditissimis illustrati</i>, in B A, Desclée de Brouwer, Paris, 1959, t. 33 (trad. Combès).</p> <p>Lib. V, cap. IX (in fine) : « Nam et illud, quod idem Cicero concedit, <i>nihil fieri si causa efficiens non praecedat</i>, satis est ad eum in hac quaestione redarguendum. Quid enim eum adjuvat, quod dicit <i>nihil quidem fieri sine causa</i>, sed non omnem causam esse fatalem, quia est causa fortuita, est naturalis, est uoluntaria? Sufficit, quia <i>omne, quod fit, non nisi causa praecedente fieri confitetur</i>. Nos enim eas causas, quae dicuntur fortuitae, unde etiam fortuna nomen accepit, non esse dicimus nullas, sed latentes, easque tribuimus uel Dei ueri uel quorumlibet spirituum uoluntati, ipsasque naturales nequaquam ab illius uoluntate sejungimus, qui est auctor omnis conditorque naturae. (...) Causa itaque rerum, quae facit nec fit, Deus est; aliae uero</p>	<p><b>Saint Augustin (354- 430)</b>  SLAOT.045- <i>De Civitate Dei libri XXII ... iam iterum post virum undequaque doctissimum Joannem Lodovicum Vivem summo studio collati, ac ejusdem commentariis eruditissimis illustrati</i>, Basel, 1570 (Paris 1586).</p> <p>AK I, 19, N. 202, <i>Lettre de Leibniz à J. Bouvet</i>, 15.2.1701), p. 405 : « [sur le calcul binaire] Aussi ne dit on pas en vain que les essences sont comme les nombres, et toutes les imperfections des choses ne consistent que dans les negations; d'où vient que S. Augustin disoit tres bien, que le mal vient du rien [<i>De civitate Dei</i>, 12, 7, (Première Partie, § 33)]. »</p> <p>AK I, 22, <i>Lettre au père Vota</i>, confesseur du roi de Pologne, 1703 (sur le mal comme néant), p. 571 : « Car pour moy je suis quant à l'autorité des peres dans les sentimens de George Calixte et autres excellens protestans, qui y deferoient beaucoup. Et même M. Jaquelot a esté de mon avis. D'ailleurs nous avons fort disputé ensemble. Mons. l'Enfant et Beausobre d'un costé, et moy de l'autre devant la Reine sur les questions du franc arbitre. Et quoyque je sois plustost pour vos peres à l'égard des enfans morts sans baptême [Aug. <i>De nuptiis et concupiscentia</i>, 1, 22], et à l'égard de la grace efficace [Aug. <i>De natura et gratia, contra Pelagium, ad Timasium et Jacobum</i>] que pour S. Augustin même, ne trouvant point ny de justice dans la condamnation de ces enfans-là ny de la raison dans la pretendue grace tousjours efficace par elle même; neantmoins je</p>

causae et faciunt et fiunt, sicut sunt omnes creati spiritus, maxime rationales. Corporales autem causae, quae magis fiunt quam faciunt, non sunt inter causas efficientes adnumerandae, quoniam hoc possunt quod ex ipsis faciunt sprituum uoluntates. Quo modo igitur ordo causarum, qui praescienti certus est Deo, id efficit, ut nihil sit in nostra uoluntate, cum in ipso causarum ordine magnum habeant locum nostrae uoluntates ? Contendat ergo Cicero cum eis, qui hunc causarum ordinem dicunt esse fatalem uel potius ipsum fati nomine appellat, quod nos abhorremus praecipue propter uocabulum, quod non in re uera consueruit intellegi. Quod uero negat ordinem omnium causarum esse certissimum et Dei praescientiae notissimum, plus eum quam Stoici detestamur. Aut enim esse Deum negat, quod quidem inducta alterius persona in *libris de deorum natura* facere molitus est; aut si esse confitetur Deum, quem negat praescium futurorum, etiam sic nihil dicit aliud, quam quod ille dixit insipiens in corde suo: *Non est Deus*. Qui enim non est praescius omnium futurorum, non est utique Deus. »

Lib. XI, cap. 21. « *Dei opus aliud non est ab eius arte*. Quid est enim aliud intellegendum in eo, quod per omnia dicitur: *Vidit Deus quia bonum est*, nisi operis approbatio secundum artem facti, quae Sapientia Dei est? Deus autem usque adeo non cum factum est, tunc didicit bonum, ut nihil eorum fieret, si ei fuisset incognitum. Dum ergo videt quia bonum est, quod, nisi vidisset antequam fieret, non utique fieret: docet bonum esse, non discit. Et Plato quidem plus ausus est dicere, elatum esse scilicet Deum gaudio mundi universitate perfecta... »

suis pour S. Augustin sur d'autres points connexes; et je ne crois pas qu'on ait jamais si bien pénétré avant lui dans l'origine du mal [Aug. *De civitate Dei*, 11], non opposée à la bonté de l'auteur de l'univers et dans la détermination certaine [Aug. *De civitate Dei*, 17.] de toutes choses non opposée à la contingence ou à la liberté des créatures. De sorte que ce grand homme a toujours été l'objet de mon admiration. Ce sont là mes vrais sentimens, sur les quels je ne biaise jamais. »

AK II, 2, Lettre d'Arnauld à Leibniz, p. 95 : « Vous dites que *ce qui arrive dans l'ame à l'occasion du corps lui naît de son propre fond*. Saint Augustin estoit de ce sentiment [*Cité de Dieu* livre XIV, 15], parce qu'il croioit que la douleur corporelle n'estoit autre chose que la tristesse qu'avoit l'ame de ce que son corps estoit mal disposé. Mais que peut on repondre à ceux qui objectent: Qu'il faudroit donc que l'ame sçut que son corps est mal disposé avant que d'en estre triste: au lieu qu'il semble que c'est la douleur qui l'avertit que son corps est mal disposé.»

Réponse de Leibniz, p. 113 : « J'admire ce que vous remarqués, Monsieur, que S. Augustin a déjà eu de telles vues, en soutenant que la douleur, n'est autre chose qu'une tristesse de l'ame qu'elle a de ce que son corps est mal disposé. Ce grand homme a asseurement pénétré bien avant dans les choses.

Cependant l'ame sent que son corps est mal disposé, non pas par une influence du corps sur l'ame ny par une operation particulière de Dieu qui l'en avertisse, mais parce que c'est la nature de l'ame, d'exprimer ce qui se passe dans les corps, estant créée d'abord en sorte que la suite de ses pensées s'accorde avec la suite des mouvemens. On peut dire la même chose du mouvement de mon bras de bas en haut ».

AK IV, 5, sur le classement des livres théologiques (1693), p. 609 : « Theologia nihil aliud est quam jurisprudentia divina, Agens de jure divino, in civitate Dei. »

AK VI, 1, *De arte combinatoria*, 1666, p. 168 : « Probl. III. Dato numero Classium et rerum in singulis, complexiones classium invenire. Divisionem in divisionem ducere, de vulgari Conscientiae divisione. Numerus sectarum de summo Bono e Varrone apud Augustinum. Ejus examen.» (GP IV, p. 31). (...); p. 173 : « 14. Classis rerum est Totum minus, constans ex rebus convenientibus incerto tertio, tanquam partibus, sic

tamen ut reliquae classes contineant res contradistinctas, v.g. infra probl. 3, ubi de classibus opinionum circa summum Bonum ex B. Augustino agemus. (...) ; p. 205 : Hinc origo formulae hujus: divisionem in divisionem ducere, manifesta est, ducendus enim numerus specierum unius in numerum specierum alterius. Numerum autem in numerum ducere est numerum numero multiplicare, et toties ponere datum, quot alter habet unitates. ... [6] Hujus problematis etiam propria investigatio Varronis apud B. Augustinum lib. 19, *de Civ. Dei* cap. 1. numeri sectarum circa summum bonum possibilium. Primum igitur calculum ejus sequemur, deinde ad exactius judicium revocabimus. [7] Divisiones sunt VI, 1<sup>ma</sup> quadrimembris, 2<sup>da</sup> et 6<sup>ta</sup> trimembris, reliquae bimembres. I. Summum Bonum esse potest vel Voluptas, vel Indoloria, vel utraque, vel prima naturae. 4. II. horum quodlibet vel propter virtutem expetitur, vel virtus propter ipsum, vel et ipsum et virtus propter se. 4-3, f. 12, III. S. B. aliquis vel in se quaerit, vel in societate. 12-2, f. 24, IV. Opinio autem de S. B. constat vel apprehensione certa, vel probabili Academica. 24-2, f. 48, V. Vitae item genus cynicum vel cultum. 48-2, f. 96, VI. Otiosum, negotiosum vel temperatum. 96-3, f. 288. Haec apud B. Augustinum Varro cap. 1; at c. 2 accuratiorem retro censum instituit. » voir en GP IV, p. 77).

AK VI, 4B, N. 261, *de scientia media* (1677), p. 1374 : “Secundum veros Philosophos et S. Augustinum, ratio cur Deus sciat rerum actiones necessarias vel liberatas, absolutas, vel conditionatas, est perfecta naturae [ipsarum] cognitio [voir Augustin : *De civitate Dei*, XI, 21, in *Opera omnia*, Lyon 1664, tom. 5, p. 358 sq.], quemadmodum Geometra novit quid per circulum et regulam in aliquo casu proposito possit praestari; vel quis futurus sit datae alicujus machinae effectus, si datis rebus ac viribus applicetur. »

AK VI, 4B, N. 306, *Discours de métaphysique*, p. 1577sq. : « Article XXX. « Et c'est à quoy se doit reduire à mon avis le sentiment de S. Augustin et d'autres auteurs que la racine du mal est dans le neant [*De civitate Dei*, XIV, 13, 32.], c'est-à-dire dans la privation ou limitation des creatures, à laquelle Dieu remédie gracieusement par le degré de perfection qu'il luy plaist de donner. Cette grace de Dieu, soit ordinaire ou extraordinaire, a ses degrés et ses mesures, elle est tousjours efficace en elle même pour produire un certain effect proportionné, et de plus elle est tousjours suffisante non seulement pour nous garantir du peché, mais même pour produire le salut, en supposant

que l'homme s'y joigne par ce qui est de luy; mais elle n'est pas toujours suffisante à surmonter les inclinations de l'homme, car autrement il ne tiendrait plus à rien, et cela est réservé à la seule grâce absolument efficace qui est toujours victorieuse, soit qu'elle le soit par elle même, ou par la congruité des circonstances. » (GP IV p. 456)

AK VI, 4B, N. 332, extraits non datés des œuvres de St Augustin, p. 1681 : « Opus Augustini *de Civitate Dei* doctissimae est varietatis, sed libri *Confessionum* profundissimae sunt veritatis. » pp. 1689-1690 : « Cum his diebus otium aliquod a consuetis laboribus mihi imperasset afflicta paulisper corporis valetudo, legere incepti D. Augustini *Confessionum* libros, antea non nisi nomine mihi notos, quae lectio tantum animum recreavit, ut summam quam de Augustino ex libris de *Civitate Dei* conceperam opinionem auxerit mirifice. Quamvis enim non ignorem Petrum Castellatum, Episcopum Matissonensem, Magnum Franciae Eleemosynarium, ita inimice insectatum esse hunc Ecclesiae Doctorem, ut eum bonarum artium magis non ignorantem, quam peritum dici posse praedicaret, adeoque ejus lucubrationes citra fastidium legi vix posse ab homine liberaliter in litteris educato, praeterea linguarum ignorance somniasse frequenter atque etiam delirasse sacra explicando asseveraret; tamen opus ejus de *Civitate Dei doctissimae varietatis, hos vero Confessionum libros profundissimae veritatis deprehendisse mihi videor*. Et operae quidem pretium esset scribi ab aliquo Metaphysicam ex sententia S. Augustini; uberrimam certe materiam inveniret; neque enim scio utrum argumentum hoc satis pro dignitate tractaverit Benedictus a S. Jacobo Ferrariensis, Congregationis fratrum Eremitarum Discalceatorum, sacrae Theologiae Lector, cujus Tomus III. Augustini Philosophiae naturalis complectens ea, quae in libris de anima controvertuntur, verbis et sententiis ejusdem patris contentus et scholiis explicatus Mediolani in forma, quam XII. vocant, prodiit, sed hactenus a me frustra quaesitus est ». [NB même référence à Benedictus a Sancto Jacobo dans le *De traduce* en AK VI, 2, N. 33, 1670-1672, p. 144 : « Circa traducem innuit Augustinum inclinasse in traducem quendam causalem, ut vocat, cum non posset explicare peccati originalis propagationem si anima non esset decisa ab Adamo, sed creata a Deo »].

AK VI, 4C, *Examen religionis Christianae*, p. 2358 : « Et huc redit S. Augustini

sententia, quod causa mali non sit a Deo, sed a nihilo, hoc est non a positivo, sed a privativo, hoc est ab illa quam diximus limitatione creaturarum ». (ibid. p. 2433).

AK VI, 4C, p. 2498 : « Origenes Basilius, Ambrosius, Hieronymus et fere omnes patres ante Augustinum docent angelos factos multo ante orbem conditum. Augustinus autem *lib. 2 de civitate Dei cap. 32* una cum mundo hoc corporeo, quam sententiam sequuntur fere omnes qui post Augustinum latine scripserunt. Ait Calixtus in Epitome.”

AK VI, 4C, *Notes sur Bellarmin*, p. 2568 (ibid.) Bellarmin cite un passage qui montre que Dieu a prévu que l’homme se servirait de son libre arbitre ; peut-être est-ce le passage qui a inspiré l’image des deux jumeaux à Leibniz dans les *Essais de théodicée* : « [Sp. 512 D–513 A] Et Bellarm. ibid. sub finem capituli: si ponamus id quod ponit *Aug. lib.12. de C. D. c. 6.* duos videlicet in omnibus pares tentatos eadem tentatione eodem modo loco et tempore et aequae affectos, et tamen unus res ista et alter cadat ..... Respondeo causam diversitatis referendam esse in liberum arbitrium, ut Augustinus eo loco recte probat, sed non primam causam, nam prima causa fuit, quia Deus uni dedit inspirationem, quam praevidit ab illo per liberum arbitrium amplectendam, alteri dedit eandem, sed quam praevidit ab eo per liberum arbitrium rejiciendam. (+ Casus non est dabilis, mea sententia. +) ».

AK VI, 4C, *Notes sur la Manuductio* de Baronius, p. 2617 : « [p. 138] Aliis locis demonstratum est, quanti sit momenti ad scientiae mediae praesidium vel excidium, et subinde ad providentiae diuinae constituendam oeconomiam, quid sentias de ratione, qua creaturas possibles Diuinus intellectus attingat, an ex comprehensione essentiae diuinae ut causae rerum, sicut censet S. Doctor post Dionysium, et Augustinum, et sicut ipsum lumen naturale demonstrat: an vi luminis infiniti intellectus, sine ullo medio, aut obiecto, praeter extrinsecum creatum, ut opinatur Vasquez; an ex suppositione possibilitatis, seu non repugnantiae creaturarum, vt Ripalda et Oruiedo nuper commenti sunt; . . . »

*Lettre de Leibniz à Des Bosses* (1706) : « Et hoc videtur esse ad mentem Augustini *Lib. XXI de Civitate Dei Cap. X.* a Thoma citatam quaestionem 16. de Malo Artic. I: Posse scilicet Daemones (vel Angelos) dici Spiritus, quod corpora sibi magis subdita habeant. Itaque neque intelligentiis istis Animarum, neque Angelis ipsis Animalium

appellationem tribuemus. » (GP II, p. 320).

*Essais de Théodicée* : « §.29. Et quand au concours physique, c'est icy qu'il faut considerer cette verité, qui a fait déjà tant de bruit dans les Ecoles, depuis que S. Augustin l'a fait valoir, que *le mal est une privation de l'être*: au lieu que l'action de Dieu va au positif. Cette reponse passe pour une defaite, et même pour quelque chose de chimerique, dans l'esprit de bien des gens. Mais voicy un exemple assés ressemblant, qui les pourra desabuser.

§30. Le celebre Kepler et apres luy M. des Cartes (dans ses Lettres) ont parlé de l'inertie naturelle des corps; et c'est quelque chose qu'on peut considerer comme une parfaite image et même comme un echantillon de la limitation originale des creatures, pour faire voir que la privation fait le formel des imperfections et des inconveniens qui se trouvent dans la substance aussi bien que dans ses actions. (...) Ainsi les Platoniciens, S. Augustin et les Scolastiques ont eu raison de dire que Dieu est la cause du materiel du mal, qui consiste dans le positif, et non pas du formel, qui consiste dans la privation; comme l'on peut dire que le courant est la cause du materiel du retardement, sans l'être de son formel, c'est-à-dire, il est la cause de la vitesse du bateau, sans être la cause des bornes de cette vitesse. Et Dieu est aussi peu la cause du peché, que le courant de la riviere est la cause du retardement du bateau. La force aussi est à l'égard de la matiere, comme l'esprit est à l'égard de la chair; l'esprit est prompt et la chair est infirme, et les esprits agissent... quantum non noxia corpora tardant. » (GP VI p.121).

« §.305. Tous ceux qui admettent un libre arbitre proprement dit, n'accorderont pas pour cela à Monsieur Bayle cette determination venue d'une cause indeterminée. S. Augustin et les Thomistes jugent que *tout est déterminé*. Et l'on voit que leurs adversaires recourent aussi aux circonstances qui contribuent à nostre choix. L'experience ne favorise nullement la chimere d'une indifference d'Equilibre; et l'on peut employer icy le raisonnement que Monsieur Bayle employoit luy même contre la maniere des Cartesiens de prouver la liberté par le sentiment vif de nostre independance. Car quoyque je ne voye pas tousjours la raison d'une inclination qui me fait choisir entre deux partis qui paroissent egaux, il y aura tousjours quelque impression, quoyqu'imperceptible, qui nous determine. Vouloir faire simplement usage

	de sa liberté, n'a rien de <i>specifiant</i> , ou qui nous determine au choix de l'un ou de l'autre parti. » (GP VI, p. 298).
<p><b>Saint Augustin (354-430)</b>  SLAOT.046/387 <i>Contra Academicos</i> (BA, 1939, in <i>Dialogues philosophiques</i>, tome 4) ; puis correction dans les <i>Retractations</i> (<i>Retractationum liber I</i>, cap. I, num.2) :</p> <p>« Nihil aliud in rebus <i>casum</i> vocamus nisi cuius ratio et causa secreta est ».</p> <p>-----  <u>Transmission :</u></p> <p>Jean Calvin. SLAOT.136. Leibniz cite son °<i>Traité de la prédestination</i> (livre des <i>Instituts de la religion chrétienne</i>).</p>	<p><b>Saint Augustin (354-430)</b>  SLAOT.046- <i>Contra Academicos</i> livre I, puis correction dans les <i>Retractations</i> (<i>Retractationum liber I</i>, cap. I, num.2)  AK IV, 5, p. 460 : « Affert deinde loca Sancti Augustini quae dicunt multos sine sacramentis visibilibus per sanctificationem invisibilem fuisse salvatos. Qui et ita argumentatur: Si voluntas mali sufficit ad damnationem, etiam voluntatem faciendi quicquid ad salutem necessarium est sufficere salvationi » (ref. Augustin, <i>De baptismo contra Donatistas libri septem</i> IV, 22, 29, <i>Retractationum libri duo</i> I, 25 et <i>Quaestionum in Heptateuchum libri septem</i> III, 84).</p> <p>AK VI, 4B, N. 161, <i>Recommandation pour instituer la science générale</i>, p. 705 : « C'est dans la philosophie qu'il faudroit employer principalement cette rigueur exacte du raisonnement parce que les autres moyens de s'asseurer y manquent le plus souvent. Et cependant c'est là où on se donne le plus de liberté en raisonnant. On ne se souvient gueres de cette belle admonition de S. Augustin: nolite putare vos veritatem in philosophia cognovisse, nisi ita didiceritis saltem ut nostis unum, duo, tria, quatuor collecta in summa facere decem [<i>Contra academicos</i>, II, 3, 9]. Il est vray que plusieurs habiles hommes de nostre temps ont taché de raisonner Geometriquement hors de la geometrie, mais on en voit gueres qui y ait assez reussi pour nous donner moyen de nous reposer sur luy, et de le citer, comme on cite Euclide. Pour s'en éclaircir on n'a qu'à examiner les pretendues démonstrations de M. des Cartes dans une des reponses aux objections contre ses Meditations, et celles de Spinoza dans l'essay sur les Principes de des Cartes, et dans l'ouvrage posthume de Deo, qui est si plein de manquemens que je m'en estonne ».</p> <p>AK VI, 4C, <i>Controversia de philosophico peccato</i>, p. 2694 : « [p. 11] Et Aug. lib. 1. retract. c. 15. qui ignorantia peccant, non agere, nisi quia velint, quanquam peccent peccare nolentes voluntate facti, (ut loquitur) non voluntate peccati; neque ideo minus esse peccatum. ».</p> <p><i>Lettre de leibniz à Foucher</i> : « J'ay receu vostre lettre avec le discours que vous avés</p>

	fait sur le sentiment de S. Augustin à l'égard des Académiciens, dont je vous remercie fort. Je l'ay lû avec beaucoup de plaisir, et je vous diray sans vous flatter que je le trouve entièrement à mon gré. Les loix des Académiciens que vous exprimés par les paroles de S. Augustin sont celles de la véritable Logique (...) Si les corps n'estoient que de simples Machines, et s'il n'y avoit que de l'étendue ou de la matière dans les corps, il est démontrable que tous les corps ne seroient que des phénomènes: c'est ce que Platon a bien reconnu à mon avis. Et il me semble que j'entrevois quelque chose d'y conforme dans vos pensées, pag. 59. de votre discours sur le sentiment de S. Augustin touchant les Académiciens. » (GP I, pp.390-392).
<p><b>Paulin de Nole (354-431)</b> SLAO+SAOC.047/395-423- <i>Epistola 16 ad Iovium</i>, in Patrologia Latina, vol. 61, col. 231 :</p> <p>5. « Quin potius, ut ratio et veritas docet, omnia operum Dei, in quibus consistimus, et quorum pars sumus (Ex Virgilio) ; omniaque munerum eius, quibus inter vitae istius fragilis et caducae incerta regimur atque servamur, ad ipsum referamus; nihilque ab illius potestate nostro removeamus errore, quia velimus, nolimus, ipse nostri, ut omnium, et creator et Deus est. Quia, quantus est, bonitas, et sapientia, et origo rationis est, nihil nisi ratione constituit... ».</p>	<p><b>Paulin de Nole (354-431)</b> SLAO+SAOC.047- <i>Epistola 16 ad Iovium</i>.</p> <p>AK VI, 4C, p. 2135 (sur le purgatoire)</p> <p>AK I, 15, p. 305 (poèmes)</p>
<p><b>Cyrille d'Alexandrie (376-444)</b> SLAO+ SAOT.048/429- <i>In Joannis evangelium</i> Lib. IV in Patrologia Graeca, vol. 74, col. 662. p. 413 : ἄλογος γὰρ οὐκ ἔσται ποτὲ νοῦς, ἀλλ' οὐδὲ λόγος οὐκ ἔχων τὸν ἐν αὐτῷ μορφωθέντα νοῦν. » « Nec enim sine verbo mens unquam esse poterit, sed neque verbum mentem in seipso formatam non habens. »</p>	<p><b>Cyrille d'Alexandrie (376-444)</b> SLAO+ SAOT.048- <i>In Joannis evangelium</i> Lib. IV. (PG, vol. 74, col. 662, p. 413) AK IV, 7, p. 354: “Hinc Cyrillus in Johannem lib. 4. c. 14: Carnem suam in edendis miraculis quasi cooperatricem (. . .) adhibebat.”</p> <p>AK VI, 4C, p. 2562: “[Sp. 576 C] [Cyrillus] ad Joh. 6. per eum qui praeerat omnes respondent.”</p>
<p><b>S. Prosper Tiro Aquitanus (390 ca - 463 ca)</b> SLA+SAOT.049- <i>Liber sententiarum [ex Augustino]</i> M. Gastaldo, <i>Sancti Prosperi Aquitani Liber Sententiarum</i>, Corpus Christianorum Series Latina 68A/2, Turnholt,</p>	<p><b>S. Prosper Tiro Aquitanus (390 ca - 463 ca)</b> SLA+SAOT.049- <i>Liber sententiarum [ex Augustino]</i> M. Gastaldo, <i>Sancti Prosperi Aquitani Liber Sententiarum</i>, Corpus Christianorum Series Latina 68A/2, Turnholt, Brepols, 1972, pp. 213-365.</p>

<p>Brepols, 1972. pp. 213-365, Sententia 171 : « In incognitis causis operum divinatorum nonnihil novimus, cum scimus non sine ratione Omnipotentem facere, unde infirmus humanus animus rationem non potest reddere ».</p>	<p>L'auteur est connu de Leibniz, mais pas par cette œuvre.</p>
<p><b>Calcidius (1ère moitié du Vème s.)</b> SAOC.050/325-350 <i>Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus</i>, « Cap. XXIII. [ligne 89] At uero dei operum origo et initium inconprehensibile. nulla est enim certa nota, nullum indicium temporis, ex quo esse coeperunt. Sola si forte causa, et haec ipsa uix intellegitur, cur eorum quid quamue ob causam existat. certum est siquidem nihil a deo factum esse sine causa. » in <a href="http://www.chmtl.indiana.edu/tml/3rd-5th/CHALTIM_TEXT.html">http://www.chmtl.indiana.edu/tml/3rd-5th/CHALTIM_TEXT.html</a></p>	<p><b>Calcidius (1ère moitié du Vème s.)</b> SAOC.050- <i>Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus</i>. Pas de mention de l'auteur.</p>
<p><b>Proclus (Diadoque) (412 - 485)</b> SLAO+SAOC.051/439- <i>In Timaeum commentaria</i> <i>In Platonis Timaeum commentariorum libri quinque</i>, Basel 1534, in <i>Platonis Opera omnia</i>. Basel 1534. (Voir aussi <i>Commentaire de Proclus sur le Timée de Platon</i>, trad. Festugière, tome second, livre II, Vrin, Paris, 1967.</p> <p>pp. 97-98 : « Timée : Πᾶν δὲ αὐτὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν ἔχειν. [28a]</p> <p>Commentaire: Τί γὰρ τὸ ὄν καὶ τί τὸ γιγνόμενον εἰπὼν ἄλλας κοινὰς ἐννοίας προστιθησὶ ταύτας, ὅτι τὸ μὲν γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου γίγνεται πάντως, τὸ δὲ μὴ ὑπ' αἰτίου γιγνόμενον οὐδὲ γένεσιν ἔχειν δυνατόν. Τὸ μὲν γὰρ πᾶν τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου γίνεσθαι τινὸς ἐξ ἀνάγκης συμπεράσμα ἐστὶ, τὸ δὲ παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν μέσος, ἵν' ὁ συλλογισμὸς ἢ κατηγορικὸς ἐν τῷ πρώτῳ σχήματι τοιοῦτος. τὸ γιγνόμενον</p>	<p><b>Proclus (Diadoque) (412 - 485)</b> SLAO+SAOC.051- <i>In Timaeum commentaria</i></p> <p>AK VI, 4, N. 351, Note sur le <i>Systema</i> de Cudworth, p.1951 : « [p. 562] ψυχὴ ὑπερκόσμιος, Proclo in <i>Timaeum</i> p. 93. 94. [<i>In Platonis Timaeum commentariorum libri quinque</i>, in: <i>Platonis Opera omnia</i>. Basel 1534] et ita non immersa mundo. [p. 788 sq.] <i>Veteres dabant Animae vehiculum luciforme Suidas voce ἀγγοειδές, Hierocli p. 243 πνευματικὸν ὄχημα, Procloni Tim. p. 290[44e et 72e. sq] ὄχημα αἰθέριον, de quo fusius Philoponus, Prooem. in Arist. De anima. Et Proclus p. 164.</i></p> <p><i>Lettre de Leibniz sur les Essais de Locke</i>, Livre I : « Mon opinion est donc qu'on ne doit rien prendre pour principe primitif, si non les expériences et l'Axiome de l'identité ou (qui est la même chose) de la contradiction, qui est primitif, puisqu'autrement il n'y auroit point de difference entre la verité et la fausseté; et que toutes les recherches cesseroient d'abord, s'il estoit indifferent de dire ouy ou non. On ne sçauroit donc s'empecher de supposer ce principe, dès qu'on veut raisonner. Toutes</p>

ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γίγνεσθαι. Πᾶν δέ, ὃ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γίγνεσθαι, τοῦτο ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκη γίγνεσθαι. Πᾶν ἄρα τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεται. »

« Τοῦτο δὲ τὸ ἀξίωμα τοῖς μὲν Ἐπικουρείοις καὶ πάντῃ προπετηλάκισται, τὸν ὅλον οὐρανὸν καὶ τὰ θεϊότατα τῶν φανερωῶν ἀπὸ αὐτομάτου ποιοῦσι. Τοῖς δὲ Ἀριστοτελικοῖς ὀνόματι μόνον αἰδοῦς ἠξίωται. Λέγουσι μὲν γὰρ ὑπ' αἰτίου τινὸς πάντως γίγνεσθαι τὸ γιγνόμενον, ἀλλὰ τὸ αἴτιον ἀναίτιον λαμβάνουσι ποιοῦντες, ὅποταν καὶ τὸ αὐτόματον τοῖς αἰτίοις ἐγκαταλέγουσιν. αὐτὸ γὰρ τοῦτό ἐστι τὸ αὐτόματον, τὸ ἀναίτιον. Μόνος δὲ ὁ Πλάτων τοῖς Πυθαγορείοις ἐπόμενος "πᾶν τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίας γίγνεσθαι" φησὶν ὀρθῶς, εἰμαρμένην ἐπιστήσας τοῖς γιγνόμενοις καὶ θεόν. Κἂν γὰρ πολλὰ καὶ διεσπαρμένα τὰ γιγνόμενα ἢ καὶ διὰ τοῦτο ἐκ πολλῶν αἰτίων γίγνηται, ἄλλων ἄλλως ποιοῦντων συναγωγὸν καὶ συνακτικόν, ἵνα μὴδὲν μάτην μὴδὲ ἐπεισοδιῶδες ἢ τῆ παντί. "Οὐ γὰρ δεῖ τὰ ὄντα πολιτεύεσθαι κακῶς, ἀλλ' εἰς κοίρανος ἔστω", καὶ ἐν πάντων αἴτιον καὶ μία πρόνοια καὶ εἰς εἰρμός, ἔστω δὲ καὶ ἅμα τῆ μονάδι τὸ οἰκεῖον πλήθος καὶ πολλοὶ βασιλεῖς καὶ αἴτια ποικίλα καὶ πρόνοια πολυειδῆς καὶ τάξις διάφορος, πανταχοῦ δὲ τὸ πλήθος ἐχέτω περὶ τὴν μονάδα σύνταξιν καὶ τὰ ποικίλα περὶ τὸ ἀπλοῦν καὶ τὰ πολυειδῆ περὶ τὸ μονοειδές καὶ τὰ διάφορα περὶ τὸ κοινόν, ἵνα σειρά τις ὄντως χροσῆ πάντων" ἐπάρχῃ καὶ πάντα διακοσμητῆται δεόντως. Εἰ γὰρ, ὡς φησὶν Ἀριστοτέλης, πάντα συντέτακται πρὸς τὸ εὖ, δεῖ καὶ τὴν αἰτίαν εἶναι τῆς συντάξεως, καὶ μὴ ἔχειν τὸ μάτην ἐν τῷ παντὶ χώραν, ἀλλὰ τὸ τῆ μέρει δοκοῦν εἶναι μάταιον ὑπάρχειν τῆ παντὶ λυσιτελές.

Δεῖ δὲ καὶ τὸ ἐξῆς εὐρεῖν, εἴτε αἰδιόν ἐστι τὸ παράδειγμα τὸ κοσμικόν, εἴτε γενητόν. πρὸς δὲ τοῦτο συντελεῖ ἡμῖν τὰ προκείμενα ἀξιώματα. σύμπας δὲ ὁ λόγος οὕτως ἂν εἴη πρὸς ἑαυτὸν ἀκόλουθος.

Εἰ ἔστι γιγνόμενον, ἔστιν αὐτοῦ δημιουργός...

ὁ κόσμος γέγονε. Πᾶν τὸ γεγονός αἴτιον ἔχει δημιουργικόν. Πᾶν τὸ αἴτιον ἔχον δημιουργικόν καὶ παραδειγματικόν αἴτιον ἔχει. ὁ ἄρα κόσμος δημιουργικόν ἔχει καὶ παραδειγματικόν

les autres verités sont prouvables, et j'estime extremement la *Methode d'Euclide*, qui, sans s'arrester à ce qu'on croiroit estre assez prouvé par les pretendues idées, a demonstré (par exemple) que dans un triangle un costé est tousjours moindre que les deux autres ensemble. Cependant Euclide a eu raison de prendre quelques Axiomes pour accordés, non pas comme s'ils estoient veritablement primitifs et indemonstrables, mais parce qu'il se seroit arresté, s'il n'avoit voulu venir aux conclusions qu'apres une discussion exacte des principes. Ainsi il a jugé à propos de se contenter d'avoir poussé les preuves jusqu'à ce petit nombre de propositions, en sorte qu'on peut dire que si elles sont vrayes, tout ce qu'il dit l'est aussi. Il a laissé à d'autres le soin de demonstrier encor ces principes mêmes, qui d'ailleurs sont déjà justifiés par les experiences. Mais c'est de quoy on ne se contente point en ces matieres. C'est pourquoy Apollonius, Proclus et autres ont pris la peine de demonstrier quelques uns des axiomes d'Euclide. Cette maniere de proceder doit estre imitée des Philosophes, pour venir enfin à quelques établissemens, quand ils ne seroient que provisionnels, de la maniere que je viens de dire » (GP V p. 15).

<p>αἴτιον. Timée 28 c 2-3 : Τῶ δ' αὖ γεγονόμῃ φαμὲν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι. Commentaire : ... εἰ γὰρ ὁ κόσμος γιγνόμενόν ἐστι, πᾶν δὲ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου γίνεται τινος, ὁ κόσμος ἄρα ὑπ' αἰτίου τινος γέγονεν ἐξ ἀνάγκης. »</p>	
<p><b>Boèce Anicius (480-524)</b> SLA+SAOC.052/510 <i>In Topica Ciceronis</i>, Lib. V : “Locus rerum efficientium” :</p> <p>« LIBER QUINTUS. De omnibus quidem hypotheticis syllogismis, Patrici rhetorum peritissime, plene abundanterque digessimus his libris, quos de eorum principaliter institutione conscripsimus, a quibus integram perfectamque doctrinam, cui resolvendi illa vacuum tempus est, lector accipiet...</p> <p>Proximus est locus rerum efficientium, quae causae appellantur, deinde rerum effectarum ab efficientibus causis; harum exempla ut reliquorum locorum paulo ante posui, et quidem ex jure civili. Sed haec patent latius: causarum enim genera duo sunt: unum quod vi sua id quod sub ea subjectum est, certe efficit, ut ignis accendit; alterum quod naturam efficiendi non habet, sed sine quo effici non possit, ut si quis aes causam statuae velit dicere, quod sine eo non possit effici. (...) Cum igitur Aristoteles quatuor posuerit causas, quibus unumquodque conficitur: primam, quae movendi principium est; secundam, ex qua fit aliquid, quam materiam vocat; tertiam rationem ac speciem, qua unumquodque formatur; quartam, finem propter quem quodlibet efficitur, at vero M. Tullius principalem causarum divisionem facit in ea quae efficiant aliquid et in ea sine quibus effici nequeant, ut id quod efficit, ad eam causam referatur in qua motus principium</p>	<p><b>Boèce Anicius (480-524)</b> SLA+SAOC.052- <i>In Topica Ciceronis</i> Lib. V : “Locus rerum efficientium”.</p> <p>Pas de mention de l'oeuvre</p>

constitutum est, id vero sine quo non fit aliquid, tum ad intellectum materiae transferatur, vel eorum quae conjuncta materiae efficientis adjuvant facultatem, tum ad reliquas causas ducatur, ut paulo posterius apparebit. Ejus igitur causae, quae vi sua id quod subjectum est efficit, tale proponit exemplum, ut ignis accendit: nam accensionis ipsius causa ignis est, et id efficere potest, atque illud quod accenditur, movet atque permutat. Eam vero causam, sine qua id quod faciendum est fieri nequit, ab una ejus parte designat, veluti cum dicit aes causam esse statuae, quod sine eo statua non possit existere: hoc enim, ut per faciendam divisionem clarescet, non ea ipsa est causa sine qua non efficitur, sed pars ejus esse monstrabitur. Eam vero causam sine qua id quod faciendum est, effici non potest, dividit hoc modo: alia enim sunt quietia, nihil agentia, sed stolidia quodammodo, ac per se, nisi agendi extra motus accesserit, immobilia: horum exempla, ut locus, tempus, materia, instrumentum. (...)

Atque horum omnium nihil a causa vacuum est, nec quidquam est in rebus quod non aliqua causa perficiat. Omnia enim quae fiunt habent aliquam rationem cur facta sint, quam si quis reddere possit, causam quoque reddiderit. Id est enim causa propter quam unumquodque fit. Omnes vero causae quae vel ex voluntate, vel perturbatione animi intelliguntur, ad eam causam pertinent, quae est movendi principium, ut in Aristotelica diximus divisione. Haec enim ut aliquid efficiatur, movendi principium sunt, at in arte, vel habitu, vel natura, illa causa est, quae in ratione consistit. Species enim ac ratio uniuscujusque efficiendae rei in arte et habitu et natura posita est. Casus vero exterior causa, nec inter principales annumeratur, secundum Aristotelem. Secundum vero M.

<p>Tullium casus est latens effectae rei causa; quod quale sit paulo posterius designabitur.... [63] Omnium autem causarum in aliis inest constantia, in aliis non inest. In natura et in arte constantia est, in ceteris nulla. Sed tamen earum causarum quae non sunt constantes aliae sunt perspicuae, aliae latent. Perspicuae sunt quae appetitionem animi iudiciumque tangunt; latent quae subiectae sunt fortunae. Cum enim nihil sine causa fiat, hoc ipsum est fortuna, qui eventus obscura causa et latenter efficitur. »</p>	
<p><b>Boèce Anicius (480-524)</b>  SLAOT.053/524 <i>Consolationes philosophiae</i>  Lib. V. Prosa 1. [10], in Patrologia Latina, vol. 63, col. 313 :  « [8]. ...Si quidem, inquit, aliquis euentum temerario motu nullaue causarum conexione productum casum esse definiat, nihil omnino casum esse confirmo et praeter subiectae rei significationem inanem prorsus uocem esse decerno. quis enim cohercente in ordinem cuncta deo locus esse ullus temeritati reliquus potest ? [9]. nam nihil ex nihilo exsistere uera sententia est, cui nemo umquam ueterum refragatus est, quamquam id illi non de operante principio sed de materiali subiecto hoc omnium de natura rationum quasi quoddam iecerint fundamentum. [10]. At si <u>nullis ex causis aliquid oriatur</u>, id de nihilo ortum esse videbitur. Quodsi hoc fieri nequit, ne casum quidem huius modi esse possibile est, qualem paulo ante definivimus. »  -----  <u>Transmission :</u>  On prête à Boèce la formule « nihil fit sine causa », mais elle ne se trouve pas à notre connaissance dans cette œuvre.  Voir Murmellius (1514), Guillaume de Conches, Siger de</p>	<p><b>Boèce Anicius (480-524)</b>  SLAOT.053- <i>Consolationes philosophiae</i> Lib. V. Prosa 1. [10] (Voir la traduction de Van Helmont : <i>Des fürtrefflichen hochweisen Sever. Boetii, weil. Bürgermeisters zu Rom, consolatio Philosophiae oder christlich-vernunfft-gemesser Trost und Unterricht in Widerwertigkeit ...; Anicius M. T. S. Boethius; verteutsch [von Christian Knorr von Rosenroth]; und mit beygefügeten ... von Franc. Merc. v. Helmont ... , zum andernmahl auffgeleget</i> (première édition à Sulzbach en 1667 et nouvelle édition à Lüneburg en mai 1697) avec une préface de Leibniz écrite le 19 Juin 1696 (LH I, 5, 2 Bl. 25–26).   <i>Lettre de leibniz à Charlotte</i> du 9 Mai 1697 : “Madame. C'est par un ordre de Madame l'Electrice de Bronsvic que j'ose prendre la liberté d'envoyer ce paquet de livres à Vostre Serenité Electorale. Monsieur Helmont avant que de partir d'icy, me chargea de procurer une nouvelle impression de la version Allemande fort bien faite du livre fameux de Boëtius, consul Romain dans le temps que les Goths estoient maistres de Rome. Quoique ce livre intitulé: <i>Consolation de la philosophie</i> (dont les exemplaires seront rendus avec cette lettre), ait eu, de tout temps, l'approbation generale des plus habiles, neantmoins Monsieur Helmont a crû avec raison qu'il seroit encor mieux receu à present dans le monde, s'il avoit celle de deux grandes Electrices dont l'esprit n'est pas moins élevé que la qualité, et à qui il semble appartenir, par un don singulier du ciel, de juger sainement de ces matieres sublimes qui passent la capacité des ames vulgaires et profanes. Monsieur Helmont affectionne particulièrement ce livre, parce qu'il y croit remarquer les traces des sentimens Pythagoriques. Mais cela mis à part, il faut avouer que l'auteur dit des choses tres belles et tres sensées sur l'ordre de l'univers.</p>

<p>Brabant, Nicholas Trivet, Guillaume Wheatley et enfin Sirenus. Voir DP08.</p>	<p>Car à voir les succès des mauvais, les malheurs des bons, la brieveté et les maux ordinaires de la vie humaine, et mille desordres apparens qui s'offrent à nos yeux, il semble que tout va par hazard. Mais ceux qui examinent l'interieur des choses, y trouvent tout si bien réglé, qu'ils ne sçauroient douter que l'univers ne soit gouverné par une souveraine intelligence, dans un ordre si parfait que, si on l'entendoit en detail, on ne croiroit pas seulement, mais on verroit même que rien ne se peut souhaitter de mieux. De sorte que les desordres apparens ne sont que comme certains accords dans la musique qui paroissent mauvais, quand on les entend seuls, mais qu'un habile compositeur laisse entrer dans sa piece, parce qu'en les joignant avec d'autres accords, ils en relevent le goust, et rendent toute l'harmonie plus belle. Et comme ce que nous voyons maintenant n'est qu'une tres petite portion de l'univers infini, et que nostre vie presente n'est qu'une petite parcelle de ce qui nous doit arriver, on ne doit point s'estonner si toute la beauté des choses ne s'y découvre pas d'abord; mais nous y entrerons de plus en plus, et c'est pour cela mesme qu'il est necessaire que nous changions de situation. C'est à peu près comme les mouvemens des astres paroissent irreguliers à ceux qui ne les regardent que durant peu d'années, cependant la suite des siecles a fait connoistre qu'il n'y a rien de si beau ny de si réglé. C'est pourquoy le vulgaire ne conçoit pas ces choses, il ne s'eleve point à l'ordre general, il ne connoist pas mesmes sa propre religion et n'ayant que de fausses idées de la divinité, il flotte entre la superstition et le libertinage tousjours mal fondé, soit qu'il craigne mal, ou qu'il craigne rien. Mais à quoy bon de parler d'avantage de ces choses que Boëtius explique bien mieux, et que vostre esprit sublime conçoit encor mieux que Boëtius ne sçauroit dire. J'ay crû seulement qu'il estoit à propos que je donnasse quelque idée du livre que j'envoye, estant avec une devotion ardente, Madame, de V. S. E. etc.” » (GP VII, pp. 543-546).</p> <p><i>Lettre de Leibniz à Basnage</i> : “Je ne sçay, Monsieur, si M. Burnet de Kemney ne m'a pas trop attribué, en vous parlant de mes projets, qui sont assés anciens. Car depuis l'age de 17 ans et moins encor j'ay pensé à ce qui regarde le destin et la liberté. J'avois lû alors le livre de Luther de servo arbitrio et de <i>Laur. Valla contre Boëce</i> et beaucoup d'autres auteurs sans excepter les Scholastiques, que je connoissois alors un peu mieux qu'à present. Il ne faut pas pretendre d'expliquer à fonds les mysteres, et encor moins</p>
--	---

d'en rendre raison. Mais ce n'est pas trop pretendre à mon avis que de croire qu'il y a moyen de bien repondre à toutes les objections. Je suis etc.” (GP III, p. 143).

*Lettre de Leibniz à Jaquelot vers 1704-05* : “Pour moy j'ay examiné ces matieres de la liberté et de la predestination depuis l'age de 15 ans, ayant lû des lors Luther de servo arbitrio et Valla *contre Boëce*, et quelques Scholastiques, sans parler des nos auteurs ordinaires. J'en conferay depuis avec Messieurs de Walenburch à Mayence, avec feu M. Fabritius à Heidelberg, et avec M. Arnaud à Paris; j'ay même echangé des lettres avec le dernier.” (GP III p. 481).

*Essais de Théodicée* (sur le dialogue de L. Valla) : “§.405. J'avois dessein de finir icy, apres avoir satisfait (ce me semble) à toutes les objections de Monsieur Bayle sur ce sujet, que j'ay pu rencontrer dans ses Ouvrages. Mais *m'étant souvenu du Dialogue de Laurent Valla sur le Libre-Arbitre contre Boëce*, dont j'ay déjà fait mention, j'ay cru qu'il seroit à propos d'en rapporter le precis, en gardant la forme du dialogue, et puis de poursuivre où il finit, en continuant la fiction qu'il a commencée: et cela bien moins pour egayer la matiere, que pour m'expliquer sur la fin de mon Discours de la maniere la plus claire et la plus populaire qui me soit possible. Ce Dialogue de Valla, et ses Livres sur la Volupté et le vray Bien font assés voir qu'il n'étoit pas moins philosophe qu'humaniste. Ces quatre livres étoient opposés aux quatre livres de *la Consolation de la Philosophie* de Boëce, et le Dialogue au cinquieme. Un certain Antoine Glarea Espagnol luy demande un Eclaircissement sur la difficulté du Libre-Arbitre, aussi peu connu qu'il est digne de l'être, d'où depend la justice et injustice, le chastiment et la recompense dans cette vie et dans la vie future. Laurent Valla luy repond, qu'il faut se consoler d'une ignorance, qui nous est commune avec tout le monde, comme l'on se console de n'avoir point les ailes des oiseaux.”

AK VI, 4B, *Notes sur Cudworth*, p. 1952 : “Et praeclare Boetius: omne quod imperfectum esse dicitur, id deminutione perfecti imperfectum esse perhibetur quo fit ut si in aliquo genere imperfectum quid esse videatur, in eo perfectum quoque aliquid esse necesse sit. Etenim sublata perfectione, unde id quod imperfectum perhibetur extiterit, ne fingi quidem potest.” (*De consolatione philosophiae*, III, pros. 10, § 3 f.)

	<p>AK VI, 4C, p. 2719 Sur la générosité: ” nous sommes du genre ou de la race de Dieu qui est la fontaine des Esprits. Aussi est ce dans ce sens qu’il convient à tous les hommes d’estre genereux, et d’agir suivant la noblesse de la nature humaine, pour ne pas degenerer ny s’abaisser jusqu’aux bestes. Ce qui a esté fort bien touché dans ces vers de Boëce, Sénateur Romain :</p> <p><i>Nous sommes tous bien nés, et de haute origine</i>  <i>Si nous nous ressentons de la source divine.” (De consolatione philosophiae, III, carm. 6, 7 : Si primordia vestra, autoremque deum spectes, nullus degener extat)</i></p>
<p><b>Cassiodore, Flavius (v. 485- v. 575)</b>  SLAO+SAOC.054/538 <i>Variae</i>, Lib. 12, Cap. XXV, Ambrosio, V. I. Agenti Vices Senator PPO. (<i>Variarum libri duodecim</i>. Paris, 1583).  Lib. 12, Cap. XXV : « 1. Plerumque solliciti fiunt, qui mutatos rerum ordines intuentur, quia saepe portendunt aliqua, quae consuetudini probantur adversa. nihil enim sine causa geritur nec mundus fortuitis casibus implicatur, sed quicquid venire videmus ad terminum, divinum constat esse consilium. »</p>	<p><b>Cassiodore, Flavius (v. 485- v. 575)</b>  SLAO+SAOC.054- <i>Variae</i>.  <i>Essais de théodicée, discours sur la conformité de la foi et de la raison</i> : « §6. La Question de la Conformité de la Foy avec la Raison a tousjours été un grand Probleme. Dans la primitive Eglise les plus habiles auteurs Chrétiens s'accommodoient des pensées des Platoniciens, qui leur revenoient le plus, et qui étoient le plus en vogue alors. Peu à peu Aristote prit la place de Platon, lorsque le goust des Systèmes commença à regner, et lors que la Theologie même devint plus Systematique par les decisions des Conciles Generaux, qui fournissoient des Formulaires precis et positifs. Saint Augustin, Boëce et Cassiodore [ref. aux <i>Instituts</i>] dans l'Occident, et S. Jean de Damas dans l'Orient, ont contribué le plus à reduire la Theologie en forme de science; sans parler de Bede, Alcuin, S. Anselme, et quelques autres Theologiens versés dans la Philosophie; jusqu'à ce qu'enfin les Scholastiques survinrent, et que le loisir des Cloitres donnant carriere aux speculations, aidées par la philosophie d'Aristote traduite de l'Arabe, on acheva de faire un composé de Theologie et de Philosophie, dans lequel la plupart des Questions venoient du soin qu'on prenoit de concilier la foy avec la raison » (GP VI pp. 52-53).</p>
<p><b>Simplicius (490- v. 560)</b>  SLAO+SAOC.055/520-530 <i>Commentarius in Enchridion Epicteti</i>    In Johann Elichmann, <i>Tabula Cebetis</i> (préface de Claude Saumaise), Leyde, 1640.</p>	<p><b>Simplicius (490- v. 560)</b>  SLAO+SAOC.055- <i>Commentarius in Enchridion Epicteti</i>  In Johann Elichmann, <i>Tabula Cebetis</i> (préface de Claude Saumaise), Leyde, 1640.    AK VI, 3, p. 343 : Leibniz renvoie au commentaire de Simplicius qui donne comme auteur du digeste sur <i>l'Enchiridion</i>, Arrianus (Epictète, <i>Dissertationes ab Arriano digestae</i>, I,16, 15sq : ce passage est cité pour son hymne à Dieu, cité lui-même dans</p>

<p>p. 175 : « Causa enim hic quaeritur, cum omne quod fit, ab aliqua causa fiat. »</p> <p>En grec : «τὸ αἴτιον ζητεῖ γὰρ ὁ λόγος· ἐπειδὴ πᾶν τὸ γινόμενον ὑπὸ αἰτίου τινὸς γίνεται»</p>	<p>Galien – voir supra SLAO+SAOC-25).</p> <p>Notes de lecture des <i>Entretiens</i> d'Epictète dans l'édition suivante : «<i>Epicteti Enchiridium : Una cum Cebetis Thebani Tabula Græcè &amp; Latinè / Ex recensione Abrahami Berkelii, Cum ejusdem animadversionibus &amp; notis: Quibus accedunt notæ Wolfii, Casauboni, Caselii &amp; Aliorum, cum Græca Paraphrasi</i>, Lugduni-Batav. &amp; Amstelod. Ex Officina Danielis, Abrahami &amp; Adriani à Gaasbeek, 1670 ».</p> <p>OCC.064- AK VI, 4, N. 269, <i>De affectibus</i> (20-22 Avril 1679), pp. 1431-32 : « Sed si animo sedatori obversetur quid inde sequi possit soleatve; aut etiam si hoc unum satis cogitet, velle se exercere actum libertatis, sive imperii in affectus, faciet quod Epictetus [<i>Enchiridion</i> cap. 47] qui frigidam oblatam non hausit sed expuit. Ita enim perficietur in exercitio virtutis... Si ex aliquo conjunctim sequi possint plura inter se similia, et horum unum sequatur, necesse est reliqua omnia sequi, caeteris paribus. ( : Cum enim nulla sit ratio prae uno potius quam prae altero, patet aut omnia sequi aut nullum : ) Si ex aliquo disjunctim sequi possint plura inter se similia et inaequalia et horum unum sequatur, necesse est maximum sequi, caeteris paribus. ( : Nam si constet unum eorum ex rei natura sequi Necesse est rationem reddi cur non alia omnia. Quodsi haec sola ratio reddatur, quod sint incompatibilia, videtur maximum sequi. Est enim ratio existendi in omnibus, et incompatibilitas quaedam existere impedit. Itaque existet quantum minimum impediatur. Id est existet maximum. :) Videtur sic dicendum: [EN MARGE]: Admirabilis transitus a potentia ad actum. »</p> <p><i>Lettre de Leibniz peut-être à Molanus</i> : « Aristote a fort bien expliqué le plein et la division du continu contre les Atomistes. Democrite avoit montré, que tous les phenomenes de la physique peuvent estre expliqués mecaniquement, et M. des Cartes le voulant rendre meprisable pour luy paroistre moins redevable, a tort de luy imputer l'erreur d'Epicure, qui s'imaginoit que les atomes avoient une pesanteur. Leucippe avoit enseigné les tourbillons. L'explication de la lumiere par la comparaison d'un baston qui touche ce qui est éloigné estoit déjà des anciens rapportée par Simplicius, philosophe grec. Platon explique divinement bien les substances incorporelles distinctes de la</p>
---	---

	<p>matiere et les idées indépendentes des sens. Il faut mêmes avouer que les raisonnemens des Academiciens et les objections des Sceptiques contre les sens et contre les choses sensibles sont de grande importance pour faire reconnoistre ces verités. » (GP IV, p. 403).</p>
<p><b>Bède le Vénérable (627-735)</b>  SLA+SAOT.056/Médiéval-1490  <i>Sententiae Sive Axiomata Philosophica Ex Aristotele Et Aliis Praestantibus Collecta</i>  - voir Aristote, in Patrologia Latina, vol. 90, col. 1020 :  « <i>Nihil scitur sine causa</i> (Arist. X, <i>Metaph.</i>). Intelligitur a priori et cognitione perfecta, cognitione autem imperfecta et a posteriori aliquid bene scitur sine causa, ut puta Deus (Arist. VIII, <i>Phys.</i>) »  -----  <u>Transmission :</u>    Keckermann, Sagittarius</p>	<p><b>Bède le Vénérable (627-735)</b>  SLA+SAOT.056- <i>Sententiae Sive Axiomata Philosophica Ex Aristotele Et Aliis Praestantibus Collecta</i>    <i>Essais de théodicée, discours sur la conformité de la foi et de la raison</i> : « §6. ... S. Jean de Damas dans l'Orient, ont contribué le plus à reduire la Theologie en forme de science; sans parler de Bede, Alcuin, S. Anselme, et quelques autres Theologiens versés dans la Philosophie....» (GP VI, pp. 52-53)</p>
<p><b>Alcuin (735-804)</b>  SLA+SAOC.057/787-800 <i>Disputatio de rhetorica et virtutibus sapientissimi regis Karli et Albini magistri</i>, in Patrologia Latina, vol.101, col. 936 : « Alb. <i>Propositio</i> est, ut : Melius accurantur quae consilio geruntur, quam quae sine consilio administrantur. <i>Approbatio</i> est : Domus ea, quae ratione et consilio regitur, omnibus rebus est instructor, quam ea quae sine consilio rationeque administratur. <i>Assumptio</i> est sic : Nil omnium [var. « in omnibus rebus »] melius quam mundus administratur. Hic altera probatio inducitur :  « Nam signorum ortus et occasus et annuae frugum, temporum et dierum mutationes satis mirabili ordine et certa vicissitudine disponuntur, quae signa sunt magno consilio mundum regi ». Tum spectata conclusio</p>	<p><b>Alcuin (735-804)</b>  SLA+SAOC.057-<i>Disputatio de rhetorica et virtutibus sapientissimi regis Karli et Albini magistri</i>    <i>Essais de théodicée, discours sur la conformité de la foi et de la raison</i> : « § 6. ... S. Jean de Damas dans l'Orient, ont contribué le plus à reduire la Theologie en forme de science; sans parler de Bede, Alcuin, S. Anselme, et quelques autres Theologiens versés dans la Philosophie....» (GP VI pp. 52-53)</p>

<p>proferenda est hoc modo: « quodsi melius geruntur ea, quae consilio quam quae sine consilio administrantur, nil autem omnium rerum melius administratur quam totus mundus, consilio igitur mundus administratur». Hoc argumentum adversus eos valet, qui dicunt mundum casu agi, non consilio regi ».</p>	
<p><b>Agobardus Lugdunensis (779-841)</b>  SLA+SAOC.058/799-818 <i>Liber adversus Felicem Urgellensem</i>, in Patrologia Latina, vol. 104, col. 41 :  [<i>Opera</i>. Item Epistolae et opuscula Leidradi et Amulonis. Ed. E. Baluze. 2 tomes. Paris 1665-1666].  « In omnipotente enim et sempiterno Deo omnia sempiterna sunt, neque ei qui fecit tempora, aliquid accessit ex tempore. Naturae enim quae initio caret et incremento non indiget, quod est habere, hoc esse; et quod est esse, perpetuum est; et sicut nullum finem, ita nullam recipit mutabilitatem. Non ergo in illo natura praecedit voluntatem, neque voluntas consilium, neque consilium Verbum; quia sicut nunquam fuit sine Verbo, ita nunquam fuit sine sapientia, sine consilio, sine voluntate, vel quidquid de Deo veraciter dici potest. »</p>	<p><b>Agobardus Lugdunensis (779-841)</b>  SLA+SAOC.058- <i>Liber adversus Felicem Urgellensem</i>.  AK I, 5, p. 431 (la bibliothèque universelle: mention des ouvrages édités par Baluze).</p>
<p><b>Grégoire VII (1020-1085)</b>  SLA+SAOC.059/1075  <i>Epistola 44 ad Judith Hungarorum Reginam</i> (1075) in Patrologia Latina, t. 148, col. 595 :  « Ipse enim nihil sine causa praecepit, nihil sine ratione permittit, qui regum et imperatorum omniumque causarum aequus arbiter et moderator existit ».</p>	<p><b>Grégoire VII (1020-1085)</b>  SLA+SAOC.059- <i>Epistola 44 ad Judith Hungarorum Reginam</i> (1075)  GP II, p. 586 : « Je n'ay pas vû la lettre que le R. P. Pagi vous avoit adressée, mais j'en ay vû des extraits. J'y trouve des belles choses. Sa remarque, que chez Beda ordination signifie designation, convient avec une autre remarque que j'ay faite sur les diplomes d'un Empereur où il compte annos ordinationis, c'est à dire designationis: c'est Henri IV, fameux par ses contestations avec le pape Gregoire VII. J'ay aussi epluché un peu la chronologie des papes, qui ont suivi de pres Formosus, et je crois l'avoir debrouillée. »</p>

<p><b>Anselme de Cantorbéry (1033-1109)</b> SLAOT.060/1098 <i>Cur Deus homo</i>.</p> <p>2.10 : « BOSO. Videor mihi intelligere, et idcirco quaero cur eos tales non fecit. ANSELMUS. Quoniam nec debuit nec potuit fieri, ut unusquisque illorum esset idem ipse qui deus, sicut de homine isto dicimus. Et si quaeris cur non uel de tot quot sunt personae dei, uel saltem de uno hoc fecit, respondeo quia ratio tunc fieri nullatenus hoc exigebat, sed omnino, quia deus nihil sine ratione facit, prohibebat ».</p>	<p><b>Anselme de Cantorbéry (1033-1109)</b> SLAOT.060- <i>Cur Deus homo</i>, 2.10.</p> <p>AK VI, 1, <i>Demonstrationum catholicarum conspectus</i> (vers 1668), p. 497 (partie III. <i>Démonstration de la possibilité de tous les mystères de la foi chrétienne</i>) : Cap. 27 : De congruentia incarnationis, seu : <i>cur Deus homo</i>. S. Anselmi liber : cur DEUS homo ».</p>
<p><b>Anselme de Cantorbéry (1033-1109)</b> SLA+SAOC.061/1099-1100 <i>De conceptu virginali et de originali peccato</i>.</p> <p>Cap. 10 : « Cur grauentur peccato Adae, qui ejus conscii non fuerunt. Cum deus fecit Adam, fecit in eo naturam propagandi, quam subiecit eius potestati ut ea uteretur pro sua uoluntate, quamdiu ipse uellet subditus esse deo. Nam non illa uteretur bestiali et irrationabili uoluptate, sed humana et rationabili uoluntate. Sicut enim bestiarum est nihil uelle cum ratione, ita hominum esset nihil uelle sine ratione ».</p>	<p><b>Anselme de Cantorbéry (1033-1109)</b> SLA+SAOC.061- <i>De conceptu virginali et de originali peccato</i> Cap. 10</p> <p>Pas de mention précise de cette œuvre, même si Leibniz cite très souvent les passage de la preuve dite « ontologique ».</p>
<p><b>Saint Bruno de Segni (1048-1123)</b> SAOC.062/1107-1123 <i>Expositio In Job</i> in Patrologia Latina, vol. 164, col. 570 : « <i>Nihil in terra fit sine causa, et de humo non orietur dolor</i> ». Ac si dicat: “tu tibi, et non alius hanc afflictionem peperisti. Justus enim est Deus, et nihil sine causa et ratione facit. Non enim humus et terra, sed qui, inquit, peccatores sumus, ideo affligimur. »</p>	<p><b>Saint Bruno de Segni (1048-1123)</b> SAOC.062- <i>Expositio In Job</i></p> <p>Pas de mention par Leibniz.</p>
<p><b>Abélard, Pierre (1079 - 1142)</b> SLAOT.063/1133-1137 <i>Theologia scholarium</i>, in <i>Corpus</i></p>	<p><b>Abélard, Pierre (1079 - 1142)</b> SLAOT.063- <i>Theologia scholarium</i>.</p>

*christianorum*, tome XII, *Petri Abaelardi opera theologica*, ed. Eligius M. Buytaert, 1969.

Liber I, 2.

[2] « Hinc est et illud Platonicum : Omne, inquit, quod gignitur, ex aliqua causa necessaria gignitur. Nihil enim fit, cuius ortum non legitima causa et ratio praecedat ».

Liber III.

[3.7] « Quanta autem ratione cuncta in mundo fiant ac disponantur, maximus omnium philosophorum Plato diligenter attendens ait : *Nihil fit cuius ortum non legitima causa et ratio praecedat.*

Quae enim quantum ad nos fortuita dicuntur atque inopinate prouenientia, certis in deo rationis legibus fixa sunt atque optimo quaeque fiunt consilio. Hoc uero quo optime cuncta fiunt ac disponuntur consilium alii deum, alii naturam ipsam rerum, alii mentem seu animam mundi uocare consueuerunt, omnes autem id summum bonum esse intellexerunt... »

[3.32] « Nihil quippe est quod aut faciat aut dimittat, nisi optima et rationabili causa, licet illa nobis occulta sit. Unde et illud est platonicum: *Omne quod gignitur, ex aliqua causa necessaria gignitur. Nihil enim fit cuius ortum non legitima causa et ratio praecedat.*

Hinc et illud est Augustini, cum omnia in mundo fieri uel disponi diuina prouidentia conuinceret et nihil casu, nihil fortuito euenire, sed omnia ex diuino prouenire consilio.

Ait quippe sic, praedicto Questionum LXXXIII libro, capitulo XXVI : *Quicquid casu fit, temere fit. Quicquid temere fit, non fit prouidentia. Si ergo casu aliqua fiunt in mundo, non prouidentia uniuersus mundus administratur.*

Item: *Illud bonum cuius participatione sunt bona caetera, non per aliud, sed per semetipsum bonum est,*

*Lettre de Bourguet à Leibniz* (lettre de 1712) : « Le premier est, qu'il y a une infinité de Mondes possibles. Ne pourroit-on pas dire, que comme il y a une regle certaine des actions de Dieu, il ne reste qu'un seul sujet qui lui soit conforme. Vous appellés cette regle la suprême Raison, et le sujet la collection de toutes les existences. Cette proposition se pourroit expliquer d'une maniere bien moins dure et bien plus conforme à la verité, que ne l'ont fait Diodore le Stoicien, Abailard, Wiclef et Hobbes, que vous citez. A moins qu'on ne veuille admettre en Dieu une certaine liberté que vous desaprouvez dans Mr. Poiret, c'est à dire que l'existence des creatures et leur maniere d'exister, sont entierement arbitraires à la Divinité. Ce qui est non seulement contraire à la droite raison, mais aussi à l'idée que nous avons de la sagesse de Dieu. Et c'est ici où a lieu la belle reflexion que vous faites sur ce qui affligeoit le pauvre Bredembourg, dans sa demonstration pretendue Spinosistique. » (GP. III p. 556).

Réponse de Leibniz à Bourguet en mai 1713 : « Je n'accorde point que, pour connoistre si le Roman de l'Astrée est possible, il faille connoistre sa connexion avec le reste de l'Univers. Cela seroit necessaire pour savoir, s'il est compossible avec luy, et par consequent, si ce Roman a été, ou est, ou sera dans quelque coin de l'Univers. Car asseurement sans cela, il n'y aura point de place pour luy. Et il est tres vray que ce qui n'est point, et n'a point été, et ne sera pas, n'est point possible, si possible est pris pour compossible, comme je viens de le dire. Et peut-être que Diodore, Abailard, Wiclef, Hobbes ont eu cette idée en teste, sans la bien demeler. Mais autre chose est, si l'Astrée est possible absolument. Et je dis qu'ouy, parce qu'elle n'implique aucune contradiction. Mais pour qu'elle existât effectivement, il faudroit que le reste de l'Univers fût aussi tout autre qu'il n'est, et il est possible qu'il soit autrement. » (GP. III p. 572).

*Essais de Théodicée*, GP. VI, p. 100 : § 86. « Je plains les habiles gens qui s'attirent des affaires par leur travail et par leur zele. Il est arrivé quelque chose de semblable autres fois à Pierre Abailard, à Gilbert de la Porrée, à Jean Wiclef, et de nos jours à Thomas Albius Anglois, et à quelques autres qui se sont trop enfoncés dans l'explication des mysteres ».

<p><i>quod diuinam etiam prouidentiam uocemus. Nihil igitur casu fit in mundi. »</i></p>	<p><i>Essais de Théodicée</i>, § 170 (citation de l'article <i>Chrysispe</i> de Bayle), p. 214: « Nous avons vu (pag. 562. col. 2) ci-dessus qu'on a pretendu qu'Abélard enseignait une doctrine qui ressemble à celle de Diodore. Je crois que les Stoïciens s'engagerent à donner plus d'étendue aux choses possibles qu'aux choses futures, afin d'adoucir les consequences odieuses et affreuses que l'on tiroit de leur dogme de la fatalité ».</p> <p><i>Essais de Théodicée</i> (commentaire de cet article par leibniz) « §171. Le fameux Pierre Abélard a été d'un sentiment approchant de celui de Diodore, lorsqu'il a dit que Dieu ne peut faire que ce qu'il fait. C'étoit la troisième des quatorze propositions tirées de ses ouvrages, qu'on censura dans le Concile de Sens. On l'avoit tirée de son troisième livre de <i>l'Introduction à la Theologie</i>, où il traite particulièrement de la puissance de Dieu. La raison qu'il en donnoit, étoit que Dieu ne peut faire que ce qu'il veut: or il ne peut pas vouloir faire autre chose que ce qu'il fait, parce qu'il est nécessaire qu'il veuille tout ce qui est convenable: d'où il s'ensuit que tout ce qu'il ne fait pas n'est pas convenable, qu'il ne peut pas le vouloir faire, et par conséquent qu'il ne peut pas le faire. Abélard avoue lui-même que cette opinion lui est particulière, que presque personne n'est de ce sentiment, qu'elle semble contraire à la doctrine des Saints et à la raison, et déroger à la grandeur de Dieu. Il paroît que cet Auteur avoit un peu trop de penchant à parler et à penser autrement que les autres: car dans le fonds, ce n'étoit qu'une logomachie, il changeoit l'usage des termes. La puissance et la volonté sont des facultés différentes, et dont les objets sont différents aussi; c'est les confondre, que de dire que Dieu ne peut faire que ce qu'il veut. Tout au contraire, entre plusieurs possibles, il ne veut que ce qu'il trouve le meilleur. Car on considère tous les possibles comme les objets de la puissance, mais on considère les choses actuelles et existantes comme les objets de sa volonté decretoire. Abélard l'a reconnu lui-même. Il se fait cette objection: Un reprobé peut être sauvé; mais il ne le sauroit être, que Dieu ne le sauve. Dieu peut donc le sauver, et par conséquent faire quelque chose qu'il ne fait pas. Il y répond, que l'on peut bien dire que cet homme peut être sauvé par rapport à la possibilité de la nature humaine, qui est capable du salut: mais que l'on ne peut pas dire que Dieu peut le sauver par rapport à Dieu même, parce qu'il est impossible que Dieu fasse ce qu'il ne doit pas faire. Mais puisqu'il avoue qu'on peut fort bien dire en un sens, absolument parlant et mettant à part la supposition de la réprobation, qu'un tel qui est reprobé,</p>
--	--

	<p>peut être sauvé; et qu'ainsi souvent ce que Dieu ne fait pas, peut être fait; il pouvoit donc parler comme les autres qui ne l'entendent pas autrement, quand ils disent que Dieu peut sauver cet homme, et qu'il peut faire ce qu'il ne fait pas. (GP VI p. 215sq.).</p> <p><i>Causa Dei</i> : « art. 22. Itaque errant aut certe incommode admodum loquuntur, qui ea tantum possibilia dicunt, quae actu fiunt, seu quae Deus elegit; qui fuit lapsus Diodori Stoici apud Ciceronem et inter Christianos Abailardi, Wiclefi, Hobbii. Sed infra plura de libertate dicentur, ubi humana tuenda erit » (GP VI p.442).</p> <p><i>Lettre de Leibniz à Wolff</i>: « Posses haud dubie perpulchre retundere censorem libelli mei Jenensem, multumque Tibi debeo, quod ea de re cogitas. Sed ego vellem prius Theologos nostros sententiam suam aperire de paradoxo Dn. Buddaei, quod (ex sententia supralapsariorum) nulla sit naturalis actionum moralitas nullumque adeo proprie jus Naturae, sed quod omnis justitia pendeat a divino arbitrio. Unde revera Deo justus appellandus non esset. Idem statuit, nihil esse possibile quod non actu fit, quod olim in Abaelardo fuit improbatum. Et hanc sententiam renovavit Hobbiius, manifesteque hinc sequitur omnia necessario fieri. » [reprint chez G. Olms, p. 148]</p>
<p><b>Abélard, Pierre (1079 - 1142)</b>  SLA+SAOC.064/1142- <i>Expositio in Hexameron – De opere sextae diei</i>, in <i>Patrologia Latina</i>, 767B :  [3.33] (...) [Gen. 1,31] <i>viditque Deus cuncta quae fecit et erant valde bona</i> : « Opera itaque dei cuncta bona sunt, et omnis creatura bona est praedicanda, quia nihil peccati uel mali in ipsa suu creationis origine accipit, sed singulis tantum confert deus quantum conuenit, ut non solum bonae, uerum etiam optimae, id est ualde bonae, singule, ab ipso fiant creaturae: nec solum tunc cum primo crearentur, uerum etiam cotidie cum ex illis primordialibus causis nascendo procreantur uel multiplicantur. Etsi enim infans cum nascitur nondum bonus homo dicatur, quod ad mores pertinet bona tamen est creatura. Sic et pullus cum nascitur, quanuis nondum sit bonus equus et ad usitandum idoneus, bona tamen est creatura, et quantum ei conuenit in</p>	<p><b>Abélard, Pierre (1079 - 1142)</b>  SLA+SAOC.064- <i>Expositio in Hexameron – De opere sextae diei</i>.  Voir supra.</p> <p>Pas de citation particulière.</p>

<p>ipsa creatione a deo accepit, qui nihil sine ratione uel facit uel fieri permittit, etiam cum abortiui fetus producuntur uel uiciati nascuntur ».</p>	
<p><b>Abélard, Pierre (1079 - 1142)</b>  SLA+SAOC.065/1142 <i>Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum</i>, in Patrologia Latina, vol. 178, folio 37. v° :</p> <p>«Cum enim nihil sine causa Deo cuncta optime disponente fiat, quid accidit. »</p>	<p><b>Abélard, Pierre (1079 - 1142)</b>  SLA+SAOC.065- <i>Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum</i>. Pas de référence particulière, mais des allusions :  AK IV, 5, N. 60 (Notes sur S. Nye en 1693), p. 505 : « Les Scholastiques reformerent la Trinité platonique ou tritheistique des peres en se rapprochant du jargon de Sabellius. Pierre Lombard Evesque de Paris appelé le maistre des sentences en est l’auteur. Le Docteur Cudworth a fait voir, qu’il s’est éloigné des Peres, que plusieurs s’y opposerent, qu’Alexandre III. le condamna, mais qu’enfin Innocent III. le declara orthodoxe, et que l’autorité de cette doctrine ne doit estre contée que depuis le 4me Concile de Lateran de l’an 1215. On adjoute qu’un Unitaire en a esté le veritable pere, et que Pierre Lombard a puisé ses sentimens dans un livre d’Abaelardus sur la Trinité. On peut appeler cela la Trinité des propriétés. »</p> <p>VI, 4C, p. 2459 (de la religion des grands hommes, Leibniz cite Abélard quant à son <i>Apologie</i> pour se défendre d’hérésie)</p>
<p><b>Guillaume de Conches (1080-1150)</b>  SAOC.066/1115-1125 <i>In consolationem Boethii</i>, in Corpus christianorum, CLVIII, Brepols, 1999, <i>Guillelmi de Conchis opera omnia</i>, tom. II, Lib. V,  Prosa 1. [ (8) «Tum illa: Morem, inquit, geram tibi, simulque sic orsa est: Si quidem, inquit, aliquis eventum temerario motu nullaque causarum conexione productum casum esse definiat, nihil omnino casum esse confirmo et praeter subiectae rei significationem inanem prorsus vocem esse decerno. Quis enim coercente in ordinem cuncta deo locus esse ullus temeritati reliquus potest ? (9) Nam nihil ex nihilo exsistere vera sententia est, cui nemo umquam veterum refragatus est, quamquam id illi non de operante principio, sed de materiali subiecto hoc omnium</p>	<p><b>Guillaume de Conches (1080-1150)</b>  SAOC.066- <i>In consolationem Boethii</i>.</p> <p>Pas de mention.</p>

de natura rationum quasi quoddam iecerint fundamentum.  
(10) At si nullis ex causis aliquid oriatur, id de nihilo ortum esse videbitur. Quodsi hoc fieri nequit, ne casum quidem huius modi esse possibile est, qualem paulo ante definivimus.]

pp. 290-291 : définition du hasard (casus) : « Vere si ita diffiniatur casus, nichil est, quia nichil improvisum esse potest, cum Deus cuncta provideat » (...) « NAM NICHIL. Improbata parte diffinitionis, scilicet quod nichil improvisum est, improbat aliam probando quod nichil est sine causa. Continuatio. Illud improbo, nam istud quod sequitur certum est. Et hoc est : NAM NICHIL EX NIHILO id est sine causa, VERA SENTENTIA EST. Sed ne aliquis putaret quod vera esset sententia et sine auctoritate, subjungit : [p. 291] CUI NEMO VETERUM auctorum REFRACTUS EST id est contradicerent, QUAMQUAM ID. Dixerat veram esse sententiam nichil existere sine causa. Sed ne aliquis putaret hoc esse falsum, quia creatoris nulla est causa, ait : QUAMQUAM ID scilicet quod nichil est sine causa, IECERINT QUASI QUODDAM FUNDAMENTUM id est principium doctrinae, NON DE OPERANTE PRINCIPIO id est creatore, SED DE MATERIALI SUBJECTO id est de subjecto alicujus materiae, id est constanti ex aliqua materia. Et hoc est : DE NATURA OMNIUM RATIONUM, quia circa illam naturaliter operatur ratio, sed circa creatorem solus intellectus ut in sequentibus ostendetur.

Vel aliter. Ad hoc quod potest aliquis dicere: “Vere nichil est sine causa, quia nichil est quin creator existit qui est causa omnium”, sunjungit quod non tantum de operante principio hoc dicebant, sed etiam de alia causa, quia sine

<p>creatore et alia causa nichil existit. Et hoc est: QUAMQUAM ID NON ILLI DE OPERANTE PRINCIPIO id est operante causa, SED DE MATERIALI SUBJECTO id est de illa causa quae sine alio esse non potest ut forma vel locus vel tempus vel actus hominum et similia. Et hoc est: DE NATURA OMNIUM RATIONUM quia, cum ratio humana circa operans principium deiciens, circa alias causas operator, et ideo dicuntur IN NATURA OMNIUM RATIONUM. QUASI QUODDAM ETC. Istud non mutatur. »</p>	
<p><b>Guillaume de Conches (1080-1150)</b>  SAOC.067/1130 -<i>Glosae super Platonem</i> [Timaion]  <i>Glosae super Platonem</i> [§ XXXVI], in Corpus christianorum, CCIII, Brepols, 2006, <i>Guillelmi de Conchis opera omnia</i>, tom. III, pp. 68-69 : “Continuatio: Mundus est id quod gignitur, sed omne quod gignitur habet principium existentiae.  GIGNITUR EX ALIQUA CAUSA NECESSARIO. Ac si diceret: <i>nichil gignitur sine causa</i>, ergo nec mundus. Quod ut melius intelligatur, attendendum est sex esse causas rerum: quatuor substantiales quas praedocuimus et duas accidentales scilicet tempus et locum. Et sunt quaedam quibus omnes sex conveniunt ut corpora, quaedam quibus quinque ut animae (solae enim carent materia), quaedam quibus quatuor ut mundus, caret enim loco et tempore ut causa. Etsi enim temporalis est, non tamen tempus est ejus causa, quia non praecessit eum. Sola ergo divinitas caret causa.  NICHIL ENIM. Vere nichil gignitur sine causa, quia nichil fit quod <i>non praecedat causa</i>. Et hoc est: NICHIL FIT CUJUS ORTUM NON PRAECEDAT, vel tempore ut ea quae facta sunt in tempore, vel in dignitate ut est mundus –</p>	<p><b>Guillaume de Conches (1080-1150)</b>  SAOC.067- <i>Glosae super Platonem</i> [Timaion]  Pas de mention connue.</p>

<p>non enim Creator praecessit mundum spacii quantitate sed simplicitate naturae – LEGITIMA CAUSA ET RATIO, id est legitima et rationabilis causa »...</p>	
<p><b>Guillaume de Conches (1080-1150)</b>  SAOC.068/1144-1149 <i>Dragmaticon, sive Summa de philosophia</i>  <i>Summa de philosophia</i> lib. II, cap. 3 : <i>De causa creationis elementorum</i>, p. 39 ; mais aussi <i>in vulgari</i> (en Catalan), p. 328, lib. II, cap. 3 : <i>Per què los IIII elemens foren creatz</i>, in <i>Corpus christianorum</i>, CLII, Brepols, 1997, <i>Guillelmi de Conchis opera omnia</i>, tom. I.</p> <p><i>Dragmaticon</i> [<i>Summa de philosophia</i>], lib. II, cap. 3 &lt;<i>De causa creationis elementorum</i>&gt; :  p. 39 : « 1. Dux : Plato dixit : <i>Nichil fit cujus ortum legitima causa et ratio non praecedat. Ideo quaero quatinus, quare ista sunt facta, edisseras.</i> »</p> <p><i>Summa de philosophia</i> (en Catalan):  Lib. II, cap. 3 : <i>Per què los IIII elemens foren creatz</i>.  p. 328: « 1. Lo duc dix: Diu Plato que neguna cosa no és feyta meyns de rao. Deman-te per què son fetes aquestes coses. »</p>	<p><b>Guillaume de Conches (1080-1150)</b>  SAOC.068- <i>Dragmaticon, sive Summa de philosophia</i></p> <p>Pas de mention.</p>
<p><b>Guillaume de Conches (1080-1150)</b>  SAOC.069/1124-1130 <i>Philosophia mundi</i> [parfois attribué à Honoré d'Autun], in <i>Patrologia Latina</i>, 172 (44) : « Casu vero conjuncta non sunt. Si enim casus mundum operatus esset, quare domum vel aliquid tale quod levius est, non faceret? Iterum: si casus mundum operatus esset, aliquae causae praecessissent mundum, quarum concursus operaretur illum. Est enim casus inopinatus eventus ex causis confluentibus. Cum ergo nihil praeter creatorem</p>	<p><b>Guillaume de Conches (1080-1150)</b>  SAOC.069- <i>Philosophia mundi</i> [parfois attribué à Honoré d'Autun].</p> <p>Pas de mention.</p>

<p>praecessit mundum, casu non est factus; igitur aliquo artifice. Artifex vero ille homo non fuit, ante enim mundus est factus quam homo. Deus ergo.</p> <p>Per cotidianam vero dispositionem idem sic probatur: ea quae disponuntur, sapienter disponuntur; ergo aliqua sapientia; <i>nihil enim sine sapientia sapienter disponitur</i>. Est igitur sapientia, qua omnia disponuntur. Sapientia autem illa vel humana est vel divina. Humana vero non est, quae res facit vivere et loqui. Etsi namque humana sapientia formam hominis vel alterius animalis operatur, motum illi et vitam conferre non potest. Divina ergo sapientia est, quae hoc agit. Sed omnis sapientia alicujus est sapientia. Est ergo, cujus est illa sapientia, nec idem est homo. Deus ergo. »</p>	
<p><b>Honoré d'Autun (1080-1157)</b>  SLAO+SAOC.070/1100 <i>Elucidarium Sive Dialogus De Summa Totius Christianae Theologiae</i>, in <i>Patrologia Latina</i>, vol. 172, col. 1140 :  « D. Accidit aliquid casu? M. Nihil omnino; sed omnia Dei ordinatione.  D. Quomodo ergo aliquae Dei ecclesiae, vel aedificia etiam bonorum, fortuito igne invadente, quasi casu cremantur? - M. Casus nihil est. Scriptum est autem: Nihil fit in terra sine causa (Job V, 6). »</p>	<p><b>Honoré d'Autun (1080-1157)</b>  SLAO+SAOC.070- <i>Elucidarium Sive Dialogus De Summa Totius Christianae Theologiae</i>.</p> <p>AK I, 18, p. 531 (référence aux <i>Mundi synopsis, sive de Imagine mundi libri tres</i>. Spirae 1583).</p> <p>AK I, 14, p. 404, ref. à une édition incunable : <i>De imagine mundi</i>. [Nürnberg 1472?]. 1491 ; <i>Ex Honorii Summa totius et imagine mundi</i>. In: <i>Mon. Germ. Hist., Script. T. X.</i>, Hannovera 1852, pp. 125-134</p>
<p><b>Honoré d'Autun (1080-1157)</b>  SLA+SAOC.071/1098-1100 <i>Commentarius In Timaeum Platonis</i>, in <i>Patrologia Latina</i>, vol. 172, p. 249-250 :  « <i>Unus, duo, tres</i>. Sed quaeritur cur Plato, quem constat <i>nihil sine causa fecisse</i>, cur librum suum a numeris incoepit. »</p>	<p><b>Honoré d'Autun (1080-1157)</b>  SLA+SAOC.071-<i>Commentarius In Timaeum Platonis</i></p> <p>Pas de mention particulière de cette œuvre.</p>
<p><b>Gilbert l'Universel (mort en 1134)</b></p>	<p><b>Gilbert l'Universel (mort en 1134)</b></p>

<p>SLA+SAOC.072/1130 <i>Glossa ordinaria in lamentationes Ieremie Prophete</i>, Liber I, Cap. 18 : « Sed justus est dominus quia eos ejus ad iracundiam provocavi audite obsecro universi populi et videte dolorem meum virgines meae et iuvenes mei abierunt in captivitatem ... » [commentaire de la phrase] « JUSTUS EST DOMINUS etc. <i>Nichil enim sine causa fit super terram</i> [Job V, 6], et <i>in magna republica Dei nichil sine providentia fit.</i> »</p>	<p>SLA+SAOC.072- <i>Glossa ordinaria in lamentationes Ieremie Prophete</i>, - Liber I – Cap. 18.  AK I, 18; S. 675 677 (lettre de Bossuet se référant aux <i>Glossa ordinaria</i>).</p>
<p><b>Gilbert l’Universel (mort en 1134)</b> SLA+SAOC.073/1130 <i>Super Psalm.</i> 134 (omnia in sapientia fecisti) : « Omnia ex utilitate, et nihil sine ratione ».</p>	<p><b>Gilbert l’Universel (mort en 1134)</b> SLA+SAOC.073-<i>Super Psalm.</i> 134 (omnia in sapientia fecisti)  Pas de mention de cette œuvre.</p>
<p><b>Hugues de Saint Victor (1096-1141)</b> SLAOT.074/1125-1130 <i>Quaestiones et decisiones in Epistolas D. Pauli ad Romanos</i>, in <i>Patrologiae cursus completus. Series Latina</i>, Hugonis de S. Victore opera omnia, Tome premier, Volume 175, ed. JP Migne, 1854. <i>Quaestio</i> 235, p. 490 : « Quaeritur autem quare potius elegerit Jacob quam Esau ; similiter de quolibet electo, et reprobo idem potest quaeri. Non enim potest dici, quod propter futura merita bona vel mala, alter sit electus, et alter sit reprobatus : sic enim quod est temporale, causa esset ejus quod est aeternum. Item si dicatur quod Jacob sola gratia sit electus, Esau propter originale peccatum sit reprobatus, quaeritur quare propter item peccatum Jacob non sit reprobatus, vel quare Esau ex eadem gratia non sit electus ? Solutio. Si tamen solutio debeat dici ostendere aliquid esse inolubile. Dicunt sic factum esse quia Deus voluit fieri ; si autem quaeratur quare sic voluit, stulta est quaestio, quia divinae voluntatis quaeritur causa, cujus nula est ; imo ipsa omnium est causa prima et principalis.</p>	<p><b>Hugues de Saint Victor (1096-1141)</b> SLAOT.074- <i>Quaestiones et decisiones in Epistolas D. Pauli</i> (<i>Patrologiae cursus completus. Series Latina</i>, Hugonis de S. Victore opera omnia, Tome premier, Volume 175, ed. JP Migne, 1854)  <i>Annotationes</i> sur la <i>dissertatio De Praedestinatione</i> de Gilbert Burnet (1704) : “§27 (d) Ut adeo jam olim scriptor quidam celebris (Hugo a S. Victore ni fallor) quaerenti, cur Deus Jacobum dilexerit, Esavum odio habuerit, non inepte responderit : causam esse, quod Jacobus non fuerit Esavus. Add. §. 12. d”.  AK VI, 4B, N. 309, <i>De libertate, fato, gratia Dei</i> [1686/87 (?)], p.1603 : “Itaque Deus actuali decreto revera Petro possibili peccaturo existentiam tantum largitur; adeoque non decernit Petrum peccare, sed tantum Petrum possibilem ad existentiam admitti licet sit peccaturus. Qui si peccaturus (libere licet) non esset, ne quidem hic Petrus esset quemadmodum Hugo a S. Victore quaerenti, cur Deus Jacobum dilexerit, Esavum odio habuerit, respondit non aliam ejus rei rationem reddi posse, quam cur Jacob non sit Esau, quod verissimum est. »  AK VI, 4, N. 312 <i>Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis</i></p>

<p>Sed B. Hyeronimus dicit quod Deus nihil fecit, quia vult, sed quia ratio est sic fieri. Ideoque non incongrue potest sic quaeri cur hoc voluerit, et responderi : Quia <i>judicia Dei abyssus multa</i> (Psalm. 35). Possumus tamen dicere, salva secretorum reverentia et absque supercilio assertionis, quod ideo potius elegit Jacob quam Esau. Sed dicet aliquis : Ergo id, quod est temporale, causa est ejus ; quod est aeternum, scilicet bonum, quod praevидit tunc futurum, causa est praedestinationis. Ad quod dicimus, quod hoc non est verum ; ad illud tamen respicit causa, scilicet ratio, ut enim illud eligeret, ex quo major utilitas bono universitatis proveniret : ratio erat et haec aeterna, quae respicit ad illud bonum temporale ex electione Jacob futurum. (...)</p> <p>Quaestio 237 : Quaeritur quare jacob non fuerit prior natu et Esau posterior, ut sic saltem Esau eligeretur ? Solutio. Hoc est quaerere cur Jacob non sit Esau, et e converso ; et ideo est quaestio sine ratione ».</p>	<p>[1688 (?)], p.1619 : « Tolluntur ex his difficultates de Praedestinatione et de Causa Mali, intelligi enim potest Deum non decernere, utrum Adamus peccare debeat, sed utrum illa series rerum, cui inest Adamus, cujus perfecta notio individualis peccatum involvit, sit aliis nihilominus praeferenda. Vidit hoc etiam Hugo a S. Victore, qui quaerenti cur DEUS Jacobum dilexerit, non Esavum, nihil aliud respondit quam quia Jacob non est Esau. Nempe in notione perfecta substantia individualis in puro possibilitatis statu a DEO consideratae, ante omne existendi decretum actuale, jam inest quicquid ei eventurum est si existat, imo tota series rerum, cujus partem facit. Itaque non quaeratur an Adamus sit peccaturus, sed an Adamus peccaturus ad existentiam sit admittendus” (GP VII p. 312).</p>
<p><b>Isaac de l’Etoile (1100-1178)</b> SAOC.075/1150-1178 <i>Sermones</i>, in Patrologia Latina, vol. 194, 1813 D, et trad. Vincent Carraud, <i>Causa sive ratio</i>, Paris, PUF, 2002. <i>Sermon 37</i>, p. 59 et note 1 : « Nihil ergo, dilectissimi, temere, <i>nihil casu, nihil confuse, nihil sine ratione, nihil sine causa</i>, quantum ad superni Rectoris moderamen attingit, in rerum omnium varietate contingit. »</p>	<p><b>Isaac de l’Etoile (1100-1178)</b> SAOC.075- <i>Sermones</i> Pas de mention.</p>
<p><b>Hermann de Carinthie (ca.1100-ca.1160)</b> SAOC.076/1143 <i>De Essentiis</i>, a critical ed. with transl. and commentary by Charles Burnett ; Leiden, E.J. Brill, 1982.  58 v°: « Constat plane nichil genitum <i>sine causa</i></p>	<p><b>Hermann de Carinthie (ca.1100-ca.1160)</b> [Oeuvre composée à Béziers en 1143]. SAOC.076- <i>De Essentiis</i>, a critical ed. with transl. and commentary by Charles Burnett ; Leiden, E.J. Brill, 1982.  Pas de mention.</p>

<p><i>genetrice</i> » 58 v°: « Omnia quidem in principio facta ex nichilo, sed non sine <i>racionabili ordinis lege</i>. »</p> <p>Citation (411) du <i>Timée</i> (28a) de Platon dans la version de Calcidius : « <i>nihil enim fit, cuius ortum non legitima causa et ratio praecedat</i>. »</p>	
<p><b>Alain de Lille (1114-1203)</b> SAOC.077/1190-1200 <i>De fide catholica contra haereticos Albigensis</i>, in <i>Patrologia Latina</i>, Migne, t. 210. « Cap. V. <i>Refelluntur rationes haereticorum, de duobus principiis</i>. Col. 311 [206] : “Et quamvis multa in hoc saeculo casu agi videantur, tamen contra Dei ordinationem non fiunt, qui novit quomodo et qualiter singula fiant. “<i>Nulla</i>”, namque, “<i>res est</i>”, ut dicit philosophus [Platon, <i>Timée</i>], “<i>cujus ortum legitima causa et ratio non praecedat</i>”. Unde Christus in Evangelio ait, quod “nec unus passer cadit in terram sine Deo” (Matth. X)”. »</p>	<p><b>Alain de Lille (1114-1203)</b> SAOC.077- <i>De fide catholica contra haereticos Albigensis</i> (in <i>Patrologie Latine</i>, Migne, t. 210).  Pas de mention.</p>
<p><b>Jean de Salisbury (1115-1180)</b> SLA+SAOC.078/1159- <i>Entheticus</i></p> <p><i>De Dogmate Philosophorum</i>. « Quod Epicurus casum pro Deo colit ; Nil ratione geri, sed casu cuncta. » (vers 581).</p> <p><i>De dogmate Peripateticorum</i> « Et, quia causa latet, dicit ratione carere ; <i>Sed plane nihil est, quod ratione caret</i> (vers 613-614).</p>	<p><b>Jean de Salisbury (1115-1180)</b> SLA+SAOC.078- <i>Entheticus De Dogmate Philosophorum</i> - Rien</p>
<p><b>Jean de Salisbury (1115-1180)</b> SLA+SAOC.079/1159 <i>Polycratus Sive De Nugis Curialium Et Vestigiis Philosophorum</i>, in <i>Patrologie Latine</i>, t. 199, col 415 D) :</p>	<p><b>Jean de Salisbury (1115-1180)</b> SLA+SAOC.079- <i>Polycratus Sive De Nugis Curialium Et Vestigiis Philosophorum</i> AK I, 20, p. 392 : « C’est comme la farce apres la comedie, car <i>mundus exercet</i></p>

<p>Lib. II. cap. 1 : <i>Omnia vana esse, et res ex fide sua cuique respondere</i>  “Physicum etenim dicunt, cuius occultissima ratio est, ut humano sensu nequeat comprehendi. <i>Nihil etenim est, vel fit, cuius ortum non legitima causa et ratio praecedant</i> [Timaeus Calcid.]: et ut alius ait: “<i>nihil fit in terra sine causa</i>”. Constat itaque quia artificis naturae manum nihil evadit”.</p>	<p><i>Histrioniam.</i>». J. Lipsius, <i>De constantia</i>, 1584, 1, 8. D’après Jean de Salisbury, <i>Policraticus</i>, 3, 8 (CC. Continuatio Mediaevalis, 118, p. 194 f.).</p>
<p><b>Averroes, (1126-1198)</b>  SLA+SAOT.080/1168-1198 <i>Commentarium Physicorum</i>  Liber secundus : Physicorum, Summa tertia : de causis, caput 2 : De casu et fortuna, p. 64 : « Quidam enim et si sint, an non dubitant. Nihil enim fieri a fortuna dicunt, sed omnium esse aliquam causam determinatam, quaecunque dicimus a casu fieri, aut a fortuna. »  (Col. 1, num. 39 B et C, variante du texte d’Aristote : « Quidam enim dubitaverunt in eis utrum sint, aut non, et dixerunt quod nihil fit casu, sed omnem, quod dicitur fieri ex se, aut casu, habet aliquam causam terminatam. »  <i>Physica</i>, Lib. II, 196a)</p>	<p><b>Averroes, (1126-1198)</b>  SLA+SAOT.080- <i>Commentarium Physicorum</i>  Mentions indirectes en AK II, 1, p. 477 ; AK VI, 1, p. 183 ; AK VI, 2, p. 551 et AK VI, 4B, p. 1316.</p>
<p><b>Évrard de Béthune (mort en 1212)</b>  SAOC.081/1180 ? <i>De graecismo</i>.  « Incipit : Cum nullum sit ... <i>principium cuius ortum causa legitima non precedat</i>[Platon], ideo in isto libro causa quadruplex videatur, scilicet causa <i>efficiens, materialis, formalis et finalis.</i> »</p>	<p><b>Évrard de Béthune (mort en 1212)</b>  SAOC.081- <i>De graecismo</i>  Pas de mention.</p>
<p><b>Moïse Maïmonides (Cordoue, 30 mars 1138 - Fostat, 13 décembre 1204).</b>  SLAOC.082/ca.1190, <i>Moré Névoukhim, Dux perplexorum</i> (le « Guide des égarés »),</p>	<p><b>Moïse Maïmonides (Cordoue, 30 mars 1138 - Fostat, 13 décembre 1204).</b>  SLAOC.082/ca.1190 <i>Moré Névoukhim, Dux perplexorum</i> (le « Guide des égarés »),  « Legi versionem Joh. Buxtorfii fil. Editam Basileae, 1629, in quarto »)  OCC.042- Notes sur <i>Dux Perplexorum</i> de Maïmonides (1138-1204) « Legi versionem Joh. Buxtorfii fil. Editam Basileae, 1629, in quarto »)</p>

<p><i>Dux Perplexorum</i>, ed. Johann Buxtorf fils, Bâle, 1629</p> <p><i>More Nevochim</i>, Pars I, p. 148 Cap. 73. Principia duodecim loquentium, ad probandas quatuor illas questiones, de existentia, universitate et incorporeitate Dei, ut et de novitate mundi. ...Propositio 10. <i>Possibile non probari per convenientiam illius imaginationis cum hoc universo</i> (hoc est : Possibile non esse illud, quod cum naturae ordine convenit, sed quicquid in intellectu concipi potest)</p> <p>pp. 158-159 : « Omnia haec dicunt transire secundum intellectum (hoc est <i>possibilia esse vel recipi posse in intellectu</i>) et universum mundum sequi istum transitum, vel istam possibilitatem. Ita de quavis re, quam sub hac specie ponunt, ajunt, conveniens quidem esse (<i>secundum ordinarium scilicet cursum et consuetudinem</i>), ut ita sit prout est, sed fieri quoque posse ut sit aliter, neque ullam esse rationem cur res quae piam ita potius sit, vel esse debeat quam aliter ; contemnentes plane totam rerum naturam. Praeterea etiam dicunt, ex consuetudine tantum esse, quo dens aliquod certas habeat formas mensuras determinatas, aliasque res necessaries, quae non mutantur vel variantur. Quemadmodum enim consuetudo tantum est, quod rex non nisi equo per vicos civitatis ire solet, neque unquam aliter videatur (neque enim impossibile est secundum intellectum, ut pedes eat, sed sine dubio, maxime est possibile, et transit secundum intellectum). Sic dicunt consuetudinem tantum esse, quod terra moveatur versus centrum et ignis sursum ; vel, quod ignis calefaciat, et aqua infigidet ; neque impossibile esse in intellectu ut haec consuetudo mutetur ita ut ignis infigidet et deorsum</p>	<p>1677-1716 (?)</p> <p>AK VI, 4, N. 424, p. 2488 : « [More Nevochim, Pars I,] Cap. 73. [Principia duodecim loquentium, ad probandas quatuor illas questiones, de existentia, universitate et incorporeitate Dei, ut et de novitate mundi]. Ad. [Propositio] 10. Possibile non probari per convenientiam illius imaginationis cum hoc universo (hoc est : Possibile non esse illud, quod cum naturae ordne convenit, sed quicquid in intellectu concipi potest] : « ... Fieri posse ut omnia sint aliter, nec ullam esse rationem cur res ita potius sit quam aliter, omnia ex consuetudine talia esse (+ arbitror +) posse fieri ut ignis infigidet, et deorsum moveatur; interim consentiunt duo contraria non simul in eodem subjecto. Habent pro impossibilibus quae non possunt formari vel concipi, et id quidem recte, sed conceptio non debet sumi a phantasia, verum ab intellectu. »</p> <p>Cap 74 ... « Est et via praeponderationis quae est ramus prioris, nempe fuisse rationem cur Existentia mundi praeponderet non existentiae. (+Id quod de Rubene manet est idem cum eo quod manet de Simeone (intellectus agens)+)</p> <p>[Scheda 2] pars 2<sup>nda</sup>. Prolegomena. Propositio philosophorum...</p> <p>p. 2490, Propositio 19 : « Quicquid existentiae suae causam habet possibilis est existentiae ratione substantiae suae. »</p> <p>-id- , Propositio 20 : « Quicquid ratione substantiae suae necessariae est existentiae, id nullam existentiae causam habet... »</p>
--	--

moveatur, ignisque maneat ; aqua calefaciat et sursum moveatur, aquaque sit et maneat. Et super hoc, fundamentum exstruxerunt totum negotium.

His tamen omnibus nihil obstantibus consentiunt in hoc : falsum esse, duo contraria simul esse posse in eodem subjecto, et instanti uno, nulloque modo intellectum hoc admittere. Sic dicunt, impossibile esse ut substantia existat sine omni accidente, vel accidens sine subjecto, ut quidam ex illis asseverant. Item, substantiam non posse converti in accidens ; vel contra, accidens in substantiam : neque posse corpus unum ingredi vel penetrare alterum ; sed impossibilia esse haec omnia secundum intellectum.

Quod vera ea habent pro impossibilibus, quae non possunt formari vel concipi, et quod, de contrario, e contrario ea vocant, possibile, quae formari et concipi possunt ; id equidem verum est, sed dicunt philosophi, quia hanc conceptionem vel formationem sumitis de imaginatione et phantasia, non de intellectu, ideo illa quoque possible sunt tantum in imaginatione, non in intellectu. Quo circa consideratis in hac propositione necessarium, possibile et impossibile, nunc de imaginatione, nequaquam autem de intellectu ; nunc de sensu communi, quemadmodum hoc quoque observavit *Abunazar* dum explicat, quidnam illud in rei veritate sit, quod *loquentes* vocant intellectum »

Cap 74. Probationes loquentium, mundum esse novum.

p. 169 : ... « Via sexta. Existimavit quidam ex posterioribus, se viam invenisse praestantissimam, et quidem praecedentibus omnibus longe excellentiorem. Via autem illa est praeponderatio existentiae super privationem (hoc est *quod existetia rerum existentium, privationi illarum praeponderata et praelata sit, cum utraque fuerit aequae possibilis*).

<p>Est et via praeponderationis quae est ramus prioris, nempe fuisse rationem cur Existencia mundi praeponderet non existentiae. (+Id quod de Rubene manet est idem cum eo quod manet de Simeone (intellectus agens)+)  Pars 2<sup>nda</sup>. Prolegomena. Propositio philosophorum...  p.182 ; Propositio 19 : <i>Quicquid existentiae suae causam habet possibilis est existentiae ratione substantiae suae</i>. Nam si causae ejus existant, existet et ipsum ; si non existant, vel tollantur, vel mutetur dispositio illarum unde illius existentia sequitur, neque illud existet.  -id- , Propositio 20 : <i>Quicquid ratione substantiae suae necessariae est existentiae, id suae existentiae nullam prorsus causam habet.</i> »</p>	
<p><b>Caesarius von Heisterbach (1180-1240)</b>  SLAOT.083/1223 <i>Dialogus miraculorum</i>.</p> <p>Livre IV, <i>De tentatione</i>, Capitulum XL.  [I 210] « NOVICIUS: Ego iam satis didici <i>nihil fieri sine ratione</i>; forte ideo Deus talia permittit, ne aliquis, quantumlibet sit perfectus, de suis virtutibus vel virtutum operibus praesumat, sed Deo totum, a quo est bonum velle, posse, facere et perficere, attribuat.  MONACHUS: Verum dicis ».</p>	<p><b>Caesarius von Heisterbach (1180-1240)</b>  SLAOT.083- <i>Dialogus miraculorum</i>  AK II, 1, N. 252 <i>Lettre de Leibniz à Veit Ludwig von Seckendorff</i> (fin mai 1685), p. 869 : « Almarici corpus aliquot post mortem annis extumulatum et combustum constat ex Rigordo scriptore coetaneo quem Pithoeus edidit. Caesarius Heisterbacensis [in <i>Illustrium miraculorum, et historiarum memorabilium lib. XII</i>, Köln 1591, pp. 385–389 et Lib. V, cap. 22: <i>De haereticis Parisiis exustis</i>] nominat discipulos ejus qui vivi sunt combusti, et addit combustos quoque fuisse libros Magistri Davidis. Hunc puto esse Magistrum David de Dinanto, qui docuisse dicitur Deum esse materiam primam id est ut interpretor Deum res omnes ex se produxisse potius quam ex nihilo, sed haec si accurate considerentur abeunt in evanidas subtilitates et magis in formulis loquendi quam rebus consistunt. Nonnulla quae Parkerus in novos philosophos habet, mihi non probantur, et videtur iste autor declamare aliquando potius quam ratiocinari, quod tamen argumentum Cartesii ex ideis probantis rejicit, probo, quanquam non satis ejus vim ipse videatur perspexisse. Putat enim ex definitionibus rerum nihil de earum actuali existentia concludi posse, quod est falsum. Quid enim si ex Entis alicujus essentia sequatur existentia, hoc est quid si Ens aliquod sit necessarium seu a se. Si enim existentia ex ejus essentia sequitur, utique ex definitione ejus poterit concludi. Tantum quaeritur utrum sit talis aliqua Essentia, seu (quia essentiam rei dari seu rem</p>

	<p>possibilem esse idem est) utrum Ens per suam essentiam existens sit possibile; saltem enim inter certa Metaphysicae verae theoremata recenseri potest haec propositio: Si ens necessarium est possibile, sequitur quod existat. Cartesius ergo debebat probare Ens perfectissimum (quod inter caeteras perfectiones etiam existentiam utique involveret) esse possibile.» AK IV, 4, (de miraculis), p. 564.</p>
<p><b>Hugo de Saint-Char (ou Saint Cher) dominicain (1190-1266)</b> SLA+SAOC.084/1260 – <i>Expositio super Apocalypsim authenticitate dubia.</i> Cap. XV : «Ex causa <i>rationabili</i> facit haec omnia, licet nobis ignota. Unde Job 5, <i>nil in terra sine causa fit praelata</i>. Nihil fit cujus ortum legitima causa non praecessit [<i>Timée</i> de Platon]. Haec omnia judicia manifesta sunt in suo actu in quem exeunt. Quia omnibus patet, quod sic est; sed occulta sunt in causa sua, ex qua exeunt. Quia incertum est omnibus quare ita sit. Unde Gregorius dicit, quod Job sciebat se puniri, sed causam punitionis ignorabat. Unde dicebat 11 cap. <i>quis</i> et cetera. De his ergo judiciis dicit apostolus, quod <i>incomprehensibilia sunt</i>. Et David dicit <i>Abyssus multa</i>, quo ad causae cognitionem, quae penitus ignota est mundo. Hic vero dicit, quod sunt manifesta, quo ad exitus evidentiam, quia omnibus notum est quod ita est. »</p>	<p><b>Hugo de Saint-Char (ou Saint Cher) dominicain (1190-1266)</b> SLA+SAOC.084 – <i>Expositio super Apocalypsim authenticitate dubia</i> (cap. XV). AK I, 18 B, p. 677 : «CXIX. Dans le XIII<sup>me</sup> Siecle fleurissoit un autre Hugo, Dominicain, premier auteur des concordances sur la Ste Ecriture, c'est à dire des allegations marginales des passages paralleles; fait Cardinal par Innocent IV. on a de luy des vers, où, après le denombrement des livres canoniques suivant l'antiquité et les protestans, on trouve cecy : <i>Lex vetus his libris perfecte tota tenetur</i> <i>Restant Apocrypha : Jesus, Sapientia, Pastor,</i> <i>Et Machabaeorum libri, Judith atque Tobias.</i> <i>Hi quia sunt dubii sub Canone non numerantur,</i> Sed quia vera canunt, Ecclesia suspicit illos.» (Hugo von Saint-Cher, <i>Postilla. Prologus in Josuam, in, Opera omnia</i>, 1669, T. 1, p. 178).</p>
<p><b>Albertano de Brescia (ca.1195- après 1253)</b> SAOC.085/1245 <i>Ars loquendi et tacendi.</i> «Cur loquendum sit, requirendum est, et sunt quinque obseruanda. Nunc accedamus ad expositionem hujus aduerbii Cur. Et certe istud Cur causam requirit. Requiras ergo tui dicti causam ; nam sicut in factis et faciendis causa est requirenda, dicente Seneca : Cujuscunque facti causam require, et quum initia inueneris, exitus cogitabis, ita</p>	<p><b>Albertano de Brescia ca. 1195-après 1253)</b> SAOC.085- <i>Ars loquendi et tacendi</i> Pas de mention.</p>

<p>quoque in dictis causa est requirenda. Et sicut sine causa nil agitur, nec mundus fortuitis casibus implicatur, ut Cassiodorus dixit, ita sine causa nil dicere debes. » (voir site internet : <a href="http://sites.univ-lyon2.fr/latin/bilalu/t-html/latin/Albert01.html">http://sites.univ-lyon2.fr/latin/bilalu/t-html/latin/Albert01.html</a>).</p>	
<p><b>Albert Le Grand (1193/1206-1280)</b>  SLA+SAOC.086/1256-1259 <i>Super IV Sententiarum</i>, d.23-50, Lib.4, d.XLVIII, art.XI, in B. Alberti Magni Ratisbonensis episcopi, ordinis Prædicatorum, <i>Opera omnia</i>: ex editione lugdunensi religiose castigata, Volume 30 apud Ludovicum Vivès, 1894, p. 663 :</p> <p>« Sicut dicit Philosophia ad Boetium in libro <i>de Consolatione philosophiae</i> : "Ptolemaeus probavit solam mundi quartam esse habitabilem." Ex hoc sequitur, quod quarta terrae inferior non sit habitabilis hominibus : sed constat, <i>quod nihil factum est sine causa</i> : ergo videtur, quod ibi sit habitatio damnatorum, cum ad aliud non videatur pertinere »</p>	<p><b>Albert Le Grand (1193/1206-1280)</b>  SLA+SAOC.086- <i>Super IV Sententiarum</i>, d.23-50, Lib.4, d.XLVIII, art.XI, p.663, A.</p> <p><i>Systeme nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'ame avec le corps</i>, GP IV, pp. 474-475 : « Quant au commencement et à la fin de ces formes, ames, ou principes substantiels, il faut dire qu'elles ne sçauroient avoir leur origine que de la creation, ny leur fin que d'une annihilation faite exprés par la puissance supreme de Dieu. Les philosophes ont esté fort embarrassés, car ils cherchoient l'impossible en cherchant leur origine. Il est vray qu'encor parmy les Scholastiques Albert le Grand [<i>Metaphysica</i>, lib. 2, tract. 3, cap. 16 et lib. 11, tract. 2, cap. 3 (<i>Opera omnia</i>, XVI, 1, 1960, p. 155sq et XVI, 2, 1964, p. 485sq.)], Jean Bachon et d'autres paroissent avoir entreveu une partie de la verité. Ainsi naturellement ces formes ne commencent et ne finissent point, et pourquoy n'auroient elles pas le privilege des Atomes, qui selon les Gassendistes se doivent tousjours conserver. Ce privilege se doit accorder à tout ce qui est veritablement une substance, car la veritable unité est absolument indissoluble. Cela estant, il faut croire que ces substances ont esté creées d'abord avec le monde. Si ce n'est que Dieu en cree encor quelques unes par sa toute-puissance, je prevoy que ceux qui se hastent de juger, me declareront d'abord la guerre là dessus et diront que j'introduis la Metempsychose ou transmigration des ames, en accordant leur preexistence. Je reponds que cette transmigration des ames est une absurdité. Les principes substantiels ne voltigent point hors des substances. L'ame ne se trouve jamais sans corps naturellement. Ainsi au lieu de croire la transmigration des ames, il faut croire la transformation d'un même animal. Il semble qu'il n'y a ny generation ny mort à la rigueur, mais seulement des developpemens ou enveloppemens, augmentations ou diminutions des animaux déjà formés et tousjours subsistans en vie, quoyque avec differens degrés de sensibilité. Feu</p>

	<p>Mons. Swammerdam insinuoit cette generation des animaux, et les observations de M. Leewenhoek la confirment; il semble que le R. P. Malebranche et peut estre même Mons. Regis qui rapporte de tels sentimens, ne s'en eloignent point. Mais si nous rejettons la naissance premiere d'un animal, il est naturel de congédier encor l'extinction finale ou la mort prise à la rigueur de la philosophie. L'auteur du premier livre de Diaeta, attribué à Hippocrate, estoit de ce sentiment; il veut que ce qu'on appelle vivre et mourir n'est que paroistre ou disparoistre plus ou moins. Parmenide et Melisse en disoient autant chez Aristote. Et conume la subtilité des corps organiques peut aller à l'infini (ce qu'on peut juger même par les semences enveloppées les unes dans les autres qui contiennent une replication continuelle des corps organisés et animés), il est aisé à juger que le feu même qui est le plus subtil et le plus violent agent ne détruira point l'animal, puisqu'il ne fera tout au plus que le reduire à une petitesse, sur laquelle cet element ne puisse plus agir. Cependant je ne veux point qu'on applique tout cela à l'ame raisonnable, qui est d'un ordre superieur, et à l'egard de la quelle Dieu a des loix particulieres qui la rendent exemte des revolutions de la matiere. Dieu agit simplement en auteur et en maistre avec les creatures qui sont sans raison, mais il agit en pere et en chef avec les ames qui le peuvent connoistre et l'aimer. Le Monde intellectuel (qui n'est autre chose que la Republique de l'univers ou la cité de Dieu) n'est pas assujetti aux loix inferieures de l'ordre des corps; et tout le systeme des corps ne paroist estre fait que pour le Monde intellectuel. J'adjouteray qu'il semble que la sensibilité et la douleur des bestes est tout d'une autre nature que la nostre, et ne sçauroit les rendre malheureuses, faute de reflexion. C'est pour repondre à ceux qui s'imaginent que si elles avoient des ames, la justice de Dieu seroit blessée à leur egard ».</p>
<p><b>Albert Le Grand (1193/1206-1280)</b>  SLA+SAOC.087/1252  <i>Super Isaiam</i> in Opera omnia Postilla super isaiam, In Aedibus Aschendorff, 1952, Bernhard Geyer, t. LXIII.  p. 601 : « Plato : “<i>nihil est, cujus ortum causa legitima non praecesserit</i>”. Et Job : « Nihil in terra sine causa fit ».</p>	<p><b>Albert Le Grand (1193/1206-1280)</b>  SLA+SAOC.087- <i>Super Isaiam</i>  AK II, 2, <i>Lettre de Leibiz à Arnauld</i>, p. 247 : « Je viens à l'article des Formes ou Ames que je tiens indivisibles et indestructibles. Je ne suis pas le premier de cette opinion. Parmenide (dont Platon parle avec veneration) aussi bien que Melisse a soutenu qu'il n'y avoit point de generation ny corruption qu'en apparence; Aristote le temoigne livre</p>

<p>Multa etiam sunt, quorum causae propincae sunt indeterminatae et causae non-naturales primae sunt determinatae, sicut corpora caelestia et motus impersorum ».</p> <p>Voir également <i>Alberti Magni Super Dionysium de divinis nominibus</i>, Albertus Magnus, Aschendorff, 1972, p. 292.</p>	<p>3. du ciel chap. 2. Et l'auteur du 1. livre de <i>Diaeta</i> qu'on attribue à Hippocrate dit expressement qu'un animal ne sauroit estre engendré tout de nouveau, ny détruit tout à fait. Albert le Grand [<i>Metaphysica</i>, lib. 2, tract. 3, cap. 16 et lib. 11, tract. 2, cap. 3 (<i>Opera omnia</i>, XVI, 1, 1960, p. 155sq et XVI, 2, 1964, p. 485sq.)] et Jean Bacon semblent avoir crû, que les formes substantielles estoient déjà cachées dans la matiere de tout temps; Fernel les fait descendre du ciel, pour ne rien dire de ceux qui les detachent de l'ame du monde. Ils ont tous veu une partie de la verité, mais ils ne l'ont point developpée; plusieurs ont cru la transmigratio, d'autres la traduction des ames, au lieu de s'aviser de la transmigratio et transformant d'un animal déjà formé.» (GP II, p.117).</p>
<p><b>Henri de Gand (ca. 1217-1293)</b> SLA+SAOC.088/1277 <i>Quodlibeta Theologica</i> (Paris, 1518; Venise, 1608 et 1613)</p> <p>« Quodlibet IV, 19. Utrum in isto singulari praedestinato, demonstrato quocumque, sit ratio sive causa suae praedestinationis :</p> <p>Quandoque autem habent causas indeterminatas et per accidens, ut illa, quae dicantur fieri a casu et fortuna, quorum tamen voluntas divina est causa determinata, et quantum est ex parte sui necessaria. Juxta illud quod dixit Plato in <i>Timaeo</i> : « <i>Nihil est cujus ortum non praecessit causa legitima, et necessaria</i> ». Et Augustin. Primo de <i>Academicis</i> : « <i>Nihil aliud in rebus casum vocamus, nisi cujus ratio et causa secreta est</i> ». Quandoque vero habent causas <i>determinatas non necessarias, sed liberis</i>, ut illa quae fiunt circa ea quae tangunt liberum arbitrium creaturae intellectualis, quorum unum est effectus praedestinationis, de qua quaestio proposita est ».</p>	<p><b>Henri de Gand (ca. 1217-1293)</b> SLA+SAOC.088- <i>Quodlibeta Theologica</i> (Paris, 1518; Venise, 1608 et 1613)</p> <p>AK IV, 5, p. 490 (Sur Le <i>Livre des sentences</i> de Pierre Lombard] « In quo posteriores fuerunt junioribus plus consequentibus suis et argumentationibus tribuentes praebuit sec. XII Petrus Lombardus Episcopus Parisiensis, qui quatuor libris sententiarum varias quaestiones non utiles tantum sed et curiosas proposuit. Hunc secuti seculo proximo Alexander Alensis, Albertus Svevus cognomento Magnus, Thomas Aquinas italus utriusque discipulus summas Theologiae composuere, sed Albertus etiam Thomas et Bonaventura Cardinalis et ipse Alberti discipulus in sententias Lombardi sunt commentati. Hos secuti eodem quidem seculo Aegidius Columna Romanus, Henricus de Gandavo sequente autem decimo quarto Johannes Duns Scotus, Petrus Aureolus, Antonius Andreas Durandus de Portiano, Hervaeus Natalis, Franciscus Mayronas, Wilhelmus Occam, Petrus Paludanus, Thomas Argentinas, Gregorius Ariminensis, decimo quinto Johannes Capreolus, Petrus de Alliaco, et usque ad seculum 16 innumeri alii qui omnes excepto solo Henrico in Magistrum Lombardum scripsere. Laudandum et mirandum in illis quod tam acriter in se invicem pugnant, abstinent conviciis et acerbitate.) ».</p>
<p><b>Saint Thomas d'Aquin (1224-1274)</b> SLAOT.089/1269-1272 <i>Summa Theologica</i></p>	<p><b>Saint Thomas d'Aquin (1224-1274)</b> SLAOT.089- <i>Summa Theologica</i></p>

I<sup>a</sup> q. 23 a. 7 arg. 2 : « Praeterea, non potest assignari ratio quare magis in hoc numero quam in alio, Deus homines praeordinet ad salutem. *Sed nihil a Deo sine ratione disponitur.* Ergo non est certus numerus salvandorum praeordinatus a Deo. »

I<sup>a</sup> q. 47 a. 3 arg. 1 : « Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit unus mundus tantum, sed plures. Quia, ut Augustinus dicit, in *libro octoginta trium quaest.*, inconveniens [59. - De decem virginibus?] est dicere quod *Deus sine ratione res creavit.* Sed ea ratione qua creavit unum, potuit creare multos, cum eius potentia non sit limitata ad unius mundi creationem, sed est infinita, ut supra ostensum est. Ergo Deus plures mundos produxit. »

I<sup>a</sup>-IIae q. 75 a. 1 s. c. : « Sed contra, omne quod fit, habet causam, quia, ut dicitur Job V, *nihil in terra sine causa fit.* Sed peccatum fit, est enim dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Ergo peccatum habet causam. »

I<sup>a</sup>-IIae q. 75 a. 1 s. c. « Sed contra est quod dicitur Levit. XX, ego sum dominus, qui sanctifico vos. *Sed a Deo nihil sine ratione fit,* dicitur enim in Psalmo CIII, *omnia in sapientia fecisti.* Ergo in sacramentis veteris legis, quae ordinabantur ad hominum sanctificationem, *nihil erat sine rationabili causa.* »

AK I, 16, p. 599 (*Lettre de Leibniz à Spanheim- 2.3.1699* – intéressante pour irenica ; la prédestination des calvinistes est acceptable pourvu que Dieu choisisse selon les raisons, dans la sagesse ; et on peut reprendre ce que dit un Réformé : « *causae (electionis) occultae esse possunt, injustae esse non possunt* ». cf. Scherzer ?

AK I, 20, N.186, *Lettre de Leibniz à Michel Lequien* du 18 Juillet 1701, (après avoir parlé des Manuscrits de Jean Damascène), p. 290 : « Vous serés surpris apparemment de ma curiosité là dessus. Mais quand j'étois de 14 ou 15 ans, et avoit encor Aristote en teste, je ne lisois pas seulement les Cours de Philosophie, mais je pousois jusqu'aux theologiens de l'Ecole, je parcourus meme l'abregé de la somme de S. Thomas fait par un certain Lud. de Carbones, et feuilletoit la somme même et quelques Commentateurs tant de la *Somme* que du Maistre des Sentences. Et depuis je n'ay point regretté le temps employé à acquerir quelque connoissance des termes et doctrines de ces Messieurs.»

AK II, 3, N. 241, *Lettre de leibniz à un inconnu*, p. 8392 : “Les Geometres, qui sont les veritables maistres dans l’art de raisonner ont vu que pour que les demonstrations qu’on tire des definitions soyent bonnes, il faut prouver, ou postuler au moins, que la notion comprise dans la definition est possible. C’est pourquoy Euclide a mis parmi ses postulata, que le cercle est quelque chose de possible, en demandant qu’on puisse decrire un cercle dont le centre et le rayon soyent donnés. La même precaution a lieu en toute sorte de raisonnemens, et particulierement dans l’argument d’Anselme Archevêque de Cantorbery (in libro contra insipientem) rapporté et examiné par S. Thomas [*Summa theologiae*, I, qu. 2, art. 1.] et autres Scholastiques et renouvelé par M. des Cartes qui prouve que Dieu estant l’estre le plus grand ou le plus parfait, enferme encor cette perfection qui s’appelle l’existence; et que par consequent il existe. A cela on peut dire, que le raisonnement est tres juste, supposé que l’estre souverainement parfait, ou qui comprend toutes les perfections, est possible. Et que c’est là le privilege de la nature divine (Entis a se) que son essence comprend l’existence, c’est à dire qu’il existe pourveu qu’il soit possible. Et omettant même toute mention de la perfection, on peut dire: que si l’estre necessaire est possible, il existe, proposition la plus belle sans doute et la plus importante de la doctrine des

modales, parce qu'elle fournit un passage de la puissance à l'acte. Et c'est uniquement icy qu'a posse ad esse valet consequentia. Aussi trouvet-on là dedans le principe des existences. »

AK IV, 5, N. 51 Sur la *Défense de l'Eglise romaine* de Gerberon, p. 487: « S. Augustin touchant la grace. Nostre auteur parle aussi de certains dogmatistes (M. Papin etc. à la marge) qui ont des sentimens fort injurieux a la grace, et qui la reduisent toute à des illustrations de l'esprit sans qu'il soit besoin selon eux quelle touche le coeur et qu'elle en guerisse la corruption. *Saint Thomas I. q. 19. art. 6* appelle la volonté de dieu de sauver [...] tous les hommes [...] velleité. »

AK IV, 7, N.78 p. 595 (*Erste fassung des Unvorgreiflichen Bedenckens* : sur la présence eucharistique : « Auff diese weise sind die seelen und Geister gegenwärtig bey einem ort oder « pou » oder bey einem Corper, ohne daß eine inclusio oder inexistencia nach gewißen Punctis per dimensiones assignabilibus, oder diffusio per locum, oder ejusdem rei replicatio localis ihnen beyzulegen. Ja es hat der berühmte Thomas de Aquino welcher unter den Scholasticis den meisten anhang gehabt, ausdrücklich gelehret, *intelligentias non esse in loco vel praesentes, nisi per virtutem operativam*. Es sind auch berühmte Theologi heut zu tag bey den Reformirten, welche gott selbst nicht anders gegenwärtig zu seyn glauben.»)

AK VI, 1, N. 2, notes sur Stahl, p. 25 : « tab.V. de principio et principiato (p.9) ref. à Summa p.1.q.33.a.1. Aristote 5 Metaph. c.1. unde aliquid est aut fit aut cognoscitur. Cf. lien avec les 4 racines du principes de raison suffisante selon Schopenhauer principium fiendi, cognoscendi, essendi et movendi.

OCC.077- *De libertate a necessitate in eligendo*, été 1680 jusqu'à l'été 1684 (?), AK VI, 4, N.273, pp. 1450-1455/Grua I, pp. 298-302 302 : *Réflexions sur Bellarmin (de gratia et libero arbitrio lib. 3. c. 8)* : « Optime enim D. Thomas [*Summa theologiae*, I, 83 1-3; II 1, 13; *De veritate*, qu. 24; *Commentarius in quatuor libros sententiarum*, lib. II, dist. 24, qu. 1.] constituit libertatem in potentia se determinandi seu agendi in seipsum. Unde patet etiam quomodo Deus praesciat quae sint futura contingentia libera, quia praescit quodnam Menti maxime bonum sit appariturum. Ex variis itaque possibilibus creaturis liberis illam elegit Deus, quae se determinaret per rationes boni,

quia hoc conforme fuit primario Dei decreto libero de perfectissimis eligendis. »

*Discours de Métaphysique* (1686): « article IX. *Que chaque substance singuliere exprime tout l'univers a` sa maniere, et que dans sa notion tous ses evenemens sont compris avec toutes leur circomstances, et toute la suite des choses exterieures.*

Il [s'ensuivent de cela] plusieurs paradoxes considerables, comme entre autres qu'il n'est pas vray, que deux substances se ressemblent entierement et soyent differentes solo numero, et que ce que S. Thomas assure sur ce point des anges ou intelligences (*quod ibi omne individuum sit species infima cf. Summa theologiae, I q. 50, a. 4 c.*) est vray de toutes les substances, pourveu qu'on prenne la difference specifique, comme la prennent les Geometres à l'égard de leurs figures. »

A VI, 4, N. 324, 130- *Principia logico-metaphysica* (entre janvier et l'automne 1689 ?) (Couturat, p. 518-519) p. 1645: « Sequitur etiam hinc non dari posse in natura duas res singulares solo numero differentes. Utique enim oportet rationem reddi posse cur sint diversae, quae ex aliqua in ipsis differentia petenda est. Itaque quod D. Thomas [*Summa theologiae, I, qu. 50, art. 4 c.*] agnovit de intelligentiis separatis, quas nunquam solo numero differre asseruit, id de aliis quoque rebus dicendum est; neque unquam duo ova, aut duo folia vel gramina in horto perfecte sibi similia reperientur. Perfecta igitur similitudo locum habet tantum in notionibus incompletis atque abstractis, ubi res non omnimodo sed secundum certum considerandi modum in rationes veniunt, ut cum figuras solummodo consideramus, materiam vero figuratam negligimus, itaque duo triangula similia merito considerantur a Geometra, etsi duo triangula materialia perfecte similia nusquam reperiantur. ».

AK VI, 4C, N. 409 *Rationale fidei catholicae*, p. 2311 : « Thomas Aquinus abunde satisfacere. Nam libertas pugnat cum necessitate, sed non pugnat cum certitudine, et quemadmodum certum est Deum semper eligere *optimum*, et Angelum in bono confirmatum duobus exhibitis contradictoriis quorum unum peccati immune esset aliud culpam involveret haud dubie prius esse electurum, salva semper libertate, quia utriusque electio per se est possibilis; ita non video cur nobis majorem quam Deo ipsi atque angelis felicibus libertatem optemus ut libere quidem certo tamen semper

	<p>eligamus quod majus bonum apparet, eo solo inter nos et illos discrimine, quod a nobis errari potest, ab illis non potest. » ibid. p. 2314 (sur la preuve ontologique de St Anselme, <i>Liber contra insipientem</i>, et Thomas d'Aquin, <i>Summa theologiae</i> I, 2, 1 et in <i>Summa contra gentiles</i>, I, 10–11.)</p> <p>AK VI, 4C, N. 440, Notes sur Bonartes, <i>Concordia scientiae cum fide</i>, p. 2584 : « Sane. D. Thomas ex sua, et Aristotelis sententia sic loquitur: <i>Forma non dicitur Ens quasi ipsa sit, sed sicut quo aliquid est, id quod de Modis, saltem quae nisi Formae sint, esse non possunt, interpretandum</i>. Idem alibi accidens Ens esse dicit, quia eo aliquid est; rursus alio loco est Ens, verum, bonum, ut quo, non ut quod. Tum recentiores etiam passim pronunciatum hoc vetus, et verum asciscunt; Accidentis esse est inesse. Cujus autem Esse est inesse, id non magis ab Inesse, quam Essentia propria praescinditur. Accidens igitur vel re, vel cogitatione Esse, et non inesse, haud aliud est, quam absque Essentia cogitari, vel esse. Iam vero si non est aliquid ut Quod, sed tantum ut Quo, non est id quod in se cogitando signetur, sed quo aliquid ita est, ut quo modo sit cognosci queat. Sepone tantisper Eucharistiae mysterium, et quid ratio, quid communis intelligentia, quid veterum sensus de accidente nos doceat intueri. Iam tibi praedico nihil inde periculi imminere, ne fides a ratione dissentiat. Quo metu si D. Thomas et alii caruissent, nunquam haec tam clara, et Antiquorum sententiae consentanea restrictis, et confictis interpretationibus obscurassent. » [ref. <i>Summa theologiae</i>, I, qu. 110, art. 2, c. 7 et I, qu. 28, art. 2, c].</p> <p>AK VI, 4C, N. 441, Notes sur baronius (<i>Manuductio</i>), p. 2610 : « [p. 179 sq.] Nam primo quod spectat ad exemplum de voluntate, Diuus Thomas aperte negat, eius esse facultatis et libertatis, electionem ex omnino paribus et eiusdem convenientiae mediis, facere. Ita docet 1. 2. quaest. 13. art. 6. ad 3 quem praeter discipulos omnes sequitur Vasquez. ... Ad hanc triplicem quaestionem grauissimam, probabilitatum Patroni respondent, nostrae facultatis esse vt libuerit, vel aequae probabilibus, vel minus probabilibus assentiri, idque multo apertius est apud illos, de probabilioribus. At contra Mercorus et Fagnanus, acerrime contendunt horum trium nihil esse nostri mere arbitrii: sed opiniones pares, sibi mutuo esse impedimento ad assensum: . . . ».</p>
<b>Saint Thomas d'Aquin (1224-1274)</b>	<b>Saint Thomas d'Aquin (1224-1274)</b>

<p>SLA+SAOC.090/1261          Cap.4, Lectio 22- <i>In Dionysii De Divinis Nominibus</i>          Cap.4, Lectio 22 : « Primam considerationem, scilicet: quod malum non sit ex aliqua causa determinata, probat tribus rationibus, quarum prima talis est: videmus enim quod omne quod habet causam determinatam aut est a natura aut est ab arte: <i>omne enim quod est secundum naturam generatur ex aliqua causa determinata</i>; et similiter quod est secundum artem. Sed malum non est secundum naturam neque secundum artem: quia omne quod est secundum naturam est aliquo modo in natura, sicut effectus sunt in suis causis, neque est secundum artem: quia omne quod est secundum artem habet aliquam rationem in arte. Malum autem in rebus naturalibus est contra naturam esse et in rebus artificialibus malum est etiam inartificiatum esse. Non autem potest dici quod id quod est contra naturam sit in natura neque quod ratio eius quod est inartificiatum, sit in arte. Et ita malum non est a natura neque ab arte. Ex quo sequitur quod malum sit sine causa et indeterminatum, sicut non proveniens ex aliqua determinata causa ».</p>	<p>SLA+SAOC.090- <i>In Dionysii De Divinis Nominibus</i> Cap.4, Lectio 22SLA.087-AK IV, 5, p. 490 [Sur Le livre des <i>Sentences</i> de Pierre Lombard] « partem doctrinae <i>de divinis Nominibus</i> ad scripturam recte intelligendam et verae theologiae fundamenta necessariae inde desumserit Thomas partis I. qu. 13. Inde Gregorium post S. Johannem Evangelistam Theologum cognomen adeptum constat. De Augustino res notior est quam ut probatione indigeat. Sed scripturae sacrae studium meditationibus istis fundamenti loco substerni debet. In quo posteriores fuere jejuniore plus consequentiis suis et argumentationibus tribuentes praebuit sec. XII Petrus Lombardus Episcopus Parisiensis, qui quatuor libris sententiarum varias quaestiones non utiles tantum sed et curiosas proposuit. Hunc secuti seculo proximo Alexander Alensis, Albertus Svevus cognomento Magnus, Thomas Aquinas italus utriusque discipulus summas Theologiae composuere, sed Albertus etiam Thomas et Bonaventura Cardinalis et ipse Alberti discipulus in sententias Lombardi sunt commentati. »</p> <p><i>Abrégé de la controverse des Essais de Théodicée réponse à la première objection :</i>          « On a suivi en cela le sentiment de S. Augustin, qui a dit cent fois que Dieu a permis le mal, pour en tirer un bien, c'est à dire un plus grand bien; et celui de Thomas d'Aquin qui dit (in libr. 2. sent. dist. 32. qu. 1. art. 1) que la permission du mal tend au bien de l'univers. On a fait voir que chez les Anciens la cheute d'Adam a été appelée <i>felix culpa</i>, un peché heureux, parce qu'il avoit été réparé avec un avantage immense, par l'incarnation du fils de Dieu, qui a donné à l'univers quelque chose de plus noble que tout ce qu'il y auroit eu sans cela parmy les creatures. »</p> <p>« Réponse à la quatrième objection... On a sujet de dire généralement, que la Volonté antecedente de Dieu va à la production du bien et à l'empêchement du mal, chacun pris en soy; et comme detaché (particulariter et secundum quid, Thom. I. qu. 19. art. 6) suivant la mesure du degré de chaque bien ou de chaque mal; mais que la volonté Divine consequente, ou finale et totale, va à la production d'autant de biens qu'on en peut mettre ensemble, dont la combinaison devient par là déterminée, et comprend aussi la permission de quelques maux et l'exclusion de quelques biens, comme le meilleur plan possible de l'univers le demande. »</p>
--	--

AK II, 3, N. 114, *Lettre de Leibniz à Heinrich Horch* (datée du 14/24 avril 1697), p. 8061 : « Videntur autem haec conciliari posse cum iis quae dixit Augustinus de Nihilo, causa mali, nam imperfectio creaturarum essentialis malum est non positivum, sed privativum. Helmaestadienses nostras scies ex Georgii Calixti, viri sane egregii scriptis, vestram quidem doctrinam imo ipsius Augustini et Lutheri non satis probare etsi vos non damnent, ego tamen Augustino et Luthero et Thomae Aquinati hactenus magis assentior qui mihi rem profundius meditati videntur. »

*Lettre de Leibniz au Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels* [30 Avril 1687], GP II, p.103 : « Les Thomistes tiennent que l'hypothese des Molinistes detruit la perfection de Dieu, et à l'encontre les Molinistes s'imaginent que la predetermination des premiers detruit la liberté humaine. Cependant l'Eglise n'ayant rien encor déterminé là dessus, ny les uns ny les autres ne sçauroient passer pour heretiques, ny leur opinions pour des heresies. Je croy qu'on peut dire la même chose de mes propositions, et je souhaitterois pour bien de raisons d'apprendre, si Mons. Arnaud ne le reconnoist pas maintenant luy meme. »

*Lettre de Leibniz à Sophie* GP IV, p.291 : « ... tous ceux qui ont appris quelque peu de Metaphysique debutent d'abord par la Demonstration de l'Existence de Dieu et de l'immortalité de nos ames qui, à mon avis, ne sont que le fruit de toutes nos études, puisque c'est là le fondement de nos plus grandes esperances. J'avoue que V. A. n'auroit pas sujet d'avoir meilleure opinion de moy, si je ne luy disois que je suis venu à ces matieres apres avoir préparé l'esprit par des recherches tres exactes en ces sciences severes qui sont la pierre de touche de nos pensées. Partout ailleurs on se flatte et on trouve des flatteurs, mais il n'y a que tres peu de Mathematiciens qui ayent debité des erreurs, et il n'y en a point qui ayent pu faire approuver leurs fautes. Dans mes premieres années, j'estois assez versé dans les subtilités des Thomistes et Scotistes; en sortant de l'école, je me jettay dans les bras de la jurisprudence qui demandoit aussi l'histoire: mais les voyages me donnèrent la connoissance de ces grands personnages qui me firent prendre goust aux mathématiques. Je m'y attachay avec une passion presque démesurée pendant les quatre années que je demeuray à Paris. Ce fut avec plus de succès et d'applaudissement qu'un apprentif et un estranger ne pouvoit attendre. »

*Essais de Théodicée* : « §182. M. Bayle a mis un chapitre exprès dans sa *continuation des Pensées diverses* (c'est le chap. 152), où il fait voir que les Docteurs Chrétiens enseignent qu'il y a des choses qui sont justes antecédemment aux decrets de Dieu. Des Theologiens de la confession d'Augsbourg ont blamé quelques Reformés qui ont paru être d'un autre sentiment, et on a considéré cette erreur comme si elle étoit une suite du Decret absolu, dont la doctrine semble exempter la volonté de Dieu de toute sorte de raison, *ubi stat pro ratione voluntas*. Mais, si je l'ay remarqué plus d'une fois cy dessus, Calvin même a reconnu que les decrets de Dieu sont conformes à la justice et à la sagesse, quoyque les raisons qui pourroient montrer cette conformité en detail, nous soyent inconnues. Ainsi, selon lui [Calvin] les regles de la bonté et de la justice sont anterieures aux decrets de Dieu. M. Bayle, au même endroit, cite un passage du celebre M. Turretin, qui distingue les loix Divines naturelles et les loix Divines positives. Les morales sont de la premiere espece, et les ceremonielles de la seconde. M. Samuel Desmarests, Theologien celebre autres fois à Groningue, et M. Strinesius qui l'est encor à Francfort sur l'Oder, sont enseigné la même chose: et je crois que c'est le sentiment le plus receu même parmy les Reformés. Thomas d'Aquin et tous les Thomistes ont été du même sentiment, avec le commun des Scolastiques et des Theologiens de l'Eglise Romaine. Les Casuistes en sont aussi: je compte Grotius entre les plus eminens parmy eux, et il a été suivi en cela par ses commentateurs (GP VI p. 224) ».

GP VI, p. 298 : « §.305. Tous ceux qui admettent un libre arbitre proprement dit, n'accorderont pas pour cela à Monsieur Bayle cette determination venue d'une cause indeterminée. S. Augustin et les Thomistes jugent que *tout est déterminé*. Et l'on voit que leur adversaires recourent aussi aux circonstances qui contribuent à nostre choix. L'experience ne favorise nullement la chimere d'une indifference d'Equilibre; et l'on peut employer icy le raisonnement que Monsieur Bayle employoit lui même contre la maniere des Cartesiens de prouver la liberté par le sentiment vif de nostre independance. Car quoyque je ne voye pas tousjours la raison d'une inclination qui me fait choisir entre deux partis qui paroissent egaux, il y aura tousjours quelque impression, quoyqu'imperceptible, qui nous determine. Vouloir faire simplement usage de sa liberté, n'a rien de specifiant, ou qui nous determine au choix de l'un ou de l'autre

	<p>parti. ».</p> <p>GP VI, p. 311 : « §.330. Si les Scotistes et les Molinistes paroissent favoriser l'indifference vague, (ils le paroissent, dis je, car je doute qu'ils le fassent tout de bon, apres l'avoir bien connue), les Thomistes et les Augustiniens sont pour la predetermination. Car il faut necessairement l'un ou l'autre. Thomas d'Aquin est un auteur qui a coutume d'aller au solide; et le subtil Scot, cherchant à le contredire, obscurcit souvent les choses, au lieu de les eclaircir. Les Thomistes suivent ordinairement leur maitre, et n'admettent point que l'ame se determine sans qu'il y ait quelque predetermination qui y contribue. Mais la predetermination des nouveaux Thomistes n'est peutêtre pas justement celle dont on a besoin. Durand de Saint Pourçain qui faisoit assés souvent bande à part, et qui a été contre le concours special de Dieu, n'a pas laissé d'être pour une certaine predetermination; et il a cru que Dieu voyoit dans l'etat de l'ame, et de ce qui l'environne, la raison de ses determinations.</p> <p>§.331. Les anciens Stoïciens ont été à peu pres en cela du sentiment des Thomistes: ils ont été en même temps pour la determination, et contre la necessité, quoyqu'on leur ait imputé qu'ils rendoient tout necessaire. »</p> <p>GP VI, p. 333 : « §.367. Enfin pourveu qu'on se defasse de la chimere de la pleine indifference, qui ne se sauroit trouver que dans les livres des Philosophes, et sur le papier (car ils n'en sauroient pas même concevoir la notion dans leur testes, ny en faire voir la realité par aucun exemple dans les choses), on sortira aisement d'un labyrinthe, dont l'esprit humain a été le Dedale malheureux, et qui a causé une infinité de desordres, tant chez les anciens que chez les modernes, jusqu'à porter les hommes à la ridicule erreur du <i>sophisme paresseux</i>, qui ne differe gueres du destin à la Turquie. Je ne m'etonne pas, si dans le fond les Thomistes et les Jesuites, et même les Molinistes et les Jansenistes, conviennent entre eux sur ce sujet plus qu'on ne croit. Un Thomiste et même un Janseniste sage se contentera de la determination certaine, sans aller à la necessité: et si quelcun y va, l'erreur peutêtre ne sera que dans le mot. Un Moliniste sage se contentera d'une indifference opposée à la necessité, mais qui n'exclura point les inclinations prevalantes. »</p>
<b>Saint Thomas d'Aquin (1224-1274)</b>	<b>Saint Thomas d'Aquin (1224-1274)</b>

<p>SLAOT.091/1259 <i>Summa contra gentiles</i>.</p> <p>Lib. III, Cap. 94 : « Sicut, si quaeratur de aliquo utrum sit occidendus a latronibus, huius effectus praecedit causa occursus latronum; hunc autem effectum iterum praecedit alia causa, scilicet quod ipse exivit domum; hunc autem adhuc alia, quod vult quaerere aquam; quam quidem praecedit causa, scilicet sitis; et haec causatur ex comestione salsorum; quod iam est vel fuit. Si ergo, causa posita, necesse est effectum poni, necesse est, si comedit salsa, quod sitiatur; et si sitit, quod velit quaerere aquam; et si vult quaerere aquam, quod exeat domum; et si exit domum, quod occurrant ei latrones; et si occurrunt, quod occidatur. Ergo, de primo ad ultimum, necesse est hunc comedentem salsa a latronibus occidi ».</p> <p>-----</p> <p><u>Transmission :</u></p> <p>Référence citée <i>infra</i> par Sirenus pour illustrer le principe de raison.</p> <p>Thomas d'Aquin a entrevu ces choses, lorsqu'il a dit : « <i>ad prudentem gubernatorem pertinet, negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut faciat augmentum bonitatis in toto.</i> » (Thom., <i>Summa contra gentiles</i>, lib. 2, chap. 71).</p>	<p>SLAOT.091- <i>Summa contra gentiles</i>, lib. III, cap. 94.</p> <hr/> <p>Transmission : [ref. citée <i>infra</i> par Sirenus pour illustrer le principe de raison]</p> <p>AK II, 2, <i>Lettre de Leibniz à Arnauld</i>, p. 77 (référence : <i>Summa contra gentiles</i>, II, cap. 9 et <i>Summa theologiae</i>, I, qu. 50, art. 4 c; voir aussi AK VI, 4 N. 306, p. 1541 : l'âme indestructible et indivisible)</p> <p>AK VI, 3, N. 71 (<i>De veritatibus, de mente, de Deo, de Universo</i> - 1676), p. 510 cite le chapitre « an Deum esse sit per se notum » - sur la preuve ontologique).</p> <p>AK VI, 4C (<i>Examen de la religion chrétienne</i>), p. 2363 : « Non patitur praestituta nobis brevitatis, ut religionis Christianae veritatem hoc loco comprobemus, praestitere id abunde insignes quidam viri, ut Origenes, Arnobius, Lactantius, Eusebius, Cyrillus, Theodoretus, D. Thomas contra gentes, tum recentiores, Steuchus, Mornaeus, Grotius, Huetius, quibus etsi adjicere multa possemus (innumeris enim modis ipsa sese confirmat veritas), minime tamen detrahimus » (idem en AK VI, 4A, p. 684 (liste des œuvres contra Gentes)</p> <p>AK VI, 4C, « Notes sur la <i>Manuductio</i> de Baronius), p. 2617 : « [p. 138] Aliis locis demonstratum est, quanti sit momenti ad scientiae mediae praesidium vel excidium, et subinde ad providentiae diuinae constituendam oeconomiam, quid sentias de ratione, qua creaturas possibles Diuinus intellectus attingat, an ex comprehensione essentiae divinae ut causae rerum, sicut censet S. Doctor post Dionysium, et Augustinum, et sicut ipsum lumen naturale demonstrat: an vi luminis infiniti intellectus, sine ullo medio, aut obiecto, praeter extrinsecum creatum, vt opinatur Vasquez; an ex suppositione possibilitatis, seu non repugnantiae creaturarum, vt Ripalda et Oruiedo nuper commenti sunt...»</p> <p><i>Essais de Théodicée</i>, GP VI, p. 247 : « §.214. ...Thomas d'Aquin a entrevu ces choses,</p>
---	---

	<p>lorsqu'il a dit: <i>ad prudentem gubernatorem pertinet, negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut faciat augmentum bonitatis in toto</i> (Thom. contra gent. lib. 2. c. 71). Thomas Gatakerus, dans ses <i>Notes sur le livre de Marc Aurele</i> (lib. 5. cap. 8. chez M. Bayle), cite aussi des passages des auteurs, qui disent que le mal des parties est souvent le bien du tout. »</p>
<p><b>Saint Thomas d'Aquin (1224-1274)</b> SLA+SAOC.092/1261-1264 <i>Super Iob</i></p> <p>Cap. 5. 15 : « Remotis igitur praedictis obiectionibus, finaliter rationem inducit ad probandum principalem intentionem, scilicet quod adversitates in hoc mundo non provenientes alicui nisi pro peccato, et est ratio talis: quaecumque fiunt in terra ex propriis et determinatis causis proveniunt; si igitur adversitates in hoc mundo alicui accidant, hoc habet determinatam causam, quae nulla alia videtur esse nisi peccatum; hoc est ergo quod dicit <i>nihil in terra sine causa fit</i>: videmus enim omnes effectus ex determinatis causis procedere. (...) Quod autem dixerat <i>nihil in terra sine causa fit</i>, ex hoc praecipue redditur manifestum quod omnia habent dispositionem naturalem congruam propriae operationi, ex quo apparet quod dispositiones naturales rerum non sunt sine causa sed propter determinatum finem, et ideo dicit <i>homo ad laborem nascitur et avis ad volandum</i>. »</p>	<p><b>Saint Thomas d'Aquin (1224-1274)</b> SLA+SAOC.092- <i>Super Iob</i>, cap. 5. 15.</p> <p>Pas de mention de l'œuvre.</p>
<p><b>Saint Thomas d'Aquin (1224-1274)</b> SLAOC.093/1256-1259 Question 23, article 5 <i>sur la Vérité</i> :</p> <p>Articulus 5. Quinto quaeritur utrum divina voluntas rebus volitis necessitatem imponat. « Et videtur quod sic. [arg. 1] Posita enim causa sufficienti, necesse est effectum</p>	<p><b>Saint Thomas d'Aquin (1224-1274)</b> SLAOC.093- <i>Question sur la Vérité</i></p> <p>Voir l'article 14 (d) du commentaire de l'article 17 de la <i>Confession anglicane sur la prédestination</i> : « Cela revient aux mêmes choses, lorsqu'on distingue entre la nécessité hypothétique, à partir de la série posée et préétablie à la fois, et la nécessité absolue ; si l'hypothétique s'éloigne de cette dernière (l'absolue), la liberté est toujours sauve. La connexion des causes dans les esprits qui délibèrent, connexion qui est</p>

poni; quod sic probat Avicenna in sua Metaph. Si enim posita causa, non necessario effectus ponitur, ergo adhuc post positionem causae, effectus se habet ad utrumque, scilicet ad esse et non esse. Sed quod est in potentia ad duo, non determinatur ad unum eorum, nisi sit aliquid determinans. Ergo post positionem causae, adhuc oportet ponere aliquid quod faciat effectum esse; et ita causa illa non erat sufficiens; et ita oportet quod, ea posita, necessarium sit effectum poni. Divina autem voluntas sufficiens causa est; et non est causa contingens, sed necessaria. Ergo et res volitae a Deo sunt necessariae.

[arg. 2] Sed dicendum, quod ex causa necessaria sequitur quandoque effectus contingens propter contingentiam mediae causae, sicut ex maiori propositione de necessario, propter assumptionem de contingenti, sequitur conclusio contingens.- Sed contra: quodcumque ex causa necessaria sequitur effectus contingens propter contingentiam causae secundae, hoc provenit ex defectu causae secundae; sicut floritio arborum est contingens, et non necessaria, propter defectum virtutis pullulativae qui potest accidere, quae est causa media; quamvis motus solis, qui est causa prima, sit causa necessaria. Sed omnem defectum causae secundae potest divina voluntas remove, et omne impedimentum. Ergo contingentia causae secundae non impedit quin effectus sit necessarius propter necessitatem voluntatis divinae.

[arg. 3] Praeterea, quando effectus est contingens propter contingentiam causae secundae, prima causa necessaria existente, non esse effectus potest simul stare cum esse primae causae; sicut arborem non florere in vere, potest stare cum motu solis. Sed eius non esse, quod est volitum a Deo, non potest stare cum divina voluntate. Haec enim duo

constante par la considération des moyens et des fins, n'est pas nécessitante, mais inclinante. Donc, dans les deux <points>, nous sommes à juste titre en désaccord avec Bradwardine, dont, la main, comme celle d'Ismaël, fut portée contre tous (par une nécessité qui ne fut pas obscure), comme l'écrivit Grotius, je crois, parce qu'il n'a pas hésité à combattre Anselme, Pierre Lombard, Thomas d'Aquin et d'autres fers de lance de l'Ecole. A mon avis, par son autorité et sa doctrine, il a excité Wicleff, qui, peu après, a écrit plus crument que jamais que tout se produit par la nécessité : ce dogme <ou plutôt ce genre de discours> a été propagé aux autres par quelques antagonistes du Pouvoir Romain, mais ~~plus tard~~ il a été endigué par la prudence des érudits. Ainsi Thomas d'Aquin écrit avec raison (qu. 23. *De veritate*, artic. 5.) : « Ces choses sont compossibles : que Dieu décrète que cet homme est sauvé, et que le même homme peut être damné. Mais les choses suivantes ne sont pas compossibles : que Dieu décrète que cet homme est sauvé, et que ce dernier soit damné ». Ainsi, absolument parlant, et en un sens divisé, il se peut faire que ce qui est certain ne se réalisera pas pas. Et Scherzer (dispute 5 *Contre les Calvinistes*), lorsqu'il défend la science moyenne, reconnaît bien que tout ce qui est infaillible n'est pas nécessaire. » (trad. A.L)

*Essais de Théodicée* : GP VI, p. 156 : « §94. Cette maxime: *Quod facienti, quod in se est, non denegatur gratia necessaria*, me paroît d'une vérité éternelle. Thomas d'Aquin, l'Archevêque Bradwardin et d'autres ont insinué qu'il se passoit là dedans quelque chose, que nous ne savons pas (Thom. quest. 14 de Veritate artic. 11 ad 1 et alibi. Bradwardin de causa Dei, non procul ab initio). Et plusieurs Theologiens fort autorisés dans l'Eglise Romaine même ont enseigné qu'un Acte sincere de l'amour de Dieu sur toutes choses suffit pour le salut, lorsque la grace de Jesus Christ le fait exciter ».

sunt impossibilia, quod Deus velit aliquid esse, et illud non sit. Ergo contingentia causarum secundarum non impedit quin volita a Deo sint necessaria propter necessitatem divinae voluntatis.

[arg. 4] Sed dicendum, quod non esse effectus, quamvis non possit stare cum voluntate divina, tamen, quia causa secunda potest deficere, ipse effectus est contingens.- Sed contra: effectus non deficit nisi causa secunda deficiente. Sed non potest esse quod causa secunda deficiat voluntate divina existente: sic enim simul esset divina voluntas et non esse eius quod est volitum a Deo; quod patet esse falsum. Ergo contingentia causarum secundarum non impedit quin effectus divinae voluntatis sit necessarius.

Sed contra.

Omnia bona sunt Deo volente. Si ergo voluntas divina necessitatem rebus imponit, omnia bona quae sunt in mundo, erunt ex necessitate; et ita tolletur liberum arbitrium, et aliae causae contingentes.

Respondeo. Dicendum, quod voluntas divina non imponit necessitatem rebus omnibus. Cuius quaedam ratio assignatur a quibusdam ex hoc quod, cum voluntas sit rerum omnium prima causa, producit quosdam effectus mediantibus causis secundis, quae contingentes sunt, et deficere possunt; et ideo effectus contingentiam causae proximae sequitur, non autem necessitatem causae primae. Sed hoc videtur esse consonum his qui ponebant a Deo omnia procedere secundum necessitatem naturae: ut quod ab uno simplici procedebat immediate unum habens aliquam multitudinem, et illo mediante procedit multitudo. Similiter ab uno omnino immobili dicunt procedere aliquid

quod est immobile secundum substantiam, mobile autem et aliter se habens secundum situm, quo mediante generatio et corruptio in istis inferioribus accidit: secundum quam viam non posset poni, a Deo immediate causari multitudinem, et res corruptibiles et contingentes. Quod est sanae fidei contrarium, quae ponit multitudinem rerum corruptibilium immediate a Deo causatam; utpote prima individua arborum et brutorum animalium. Et ideo oportet aliam principalem rationem assignare contingentiae in rebus, cui causa praeassignata subserviat.

(...) Unde oportet eius effectum ei omnibus modis assimilari: ut non solum fiat id quod Deus vult fieri, quod est quasi assimilari secundum speciem; sed ut fiat eo modo quo Deus vult illud fieri, ut necessario vel contingenter, cito vel tarde, quod est quasi quaedam assimilatio secundum accidentia. Et hunc quidem modum rebus divina voluntas praefinit ex ordine suae sapientiae. Secundum autem quod disponit aliquas res sic vel sic fieri, adaptat eis causas illo modo quem disponit; quem tamen modum posset rebus inducere etiam illis causis non mediantibus. Et sic non dicimus quod aliqui divinatorum effectuum sint contingentes solummodo propter contingentiam causarum secundarum, sed magis propter dispositionem divinae voluntatis, quae talem ordinem rebus providit.

[ad 1] Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa sequitur in causis agentibus de necessitate naturae, et quantum ad effectus immediatos; sed in causis voluntariis non sequitur; quia ex voluntate sequitur aliquid eo modo quo voluntas disponit, et non eo modo quo voluntas habet esse, sicut accidit in causis naturalibus in quibus attenditur assimilatio quantum ad eandem conditionem causae et causati; cum tamen in causis voluntariis attendatur assimilatio

<p>secundum quod in effectu impletur voluntas agentis, ut dictum est in corp. art. Nec etiam in causis naturalibus sequitur quantum ad effectus mediatos.</p> <p>[ad 2] Ad secundum dicendum, quod quamvis Deus possit remove omne impedimentum causae secundae cum voluerit, non tamen semper remove vult; et sic remanet contingentia in causa secunda, et per consequens in effectu.</p> <p>[ad 3] Ad tertium dicendum, quod quamvis non esse effectus divinae voluntatis non possit simul stare cum divina voluntate, tamen potentia deficiendi effectum simul stat cum divina voluntate; non enim sunt ista impossibilia: Deus vult istum salvari, et iste potest damnari; sed ista sunt impossibilia: Deus vult istum salvari, et iste damnatur.</p> <p>[ad 4] Etiam similiter dicendum est ad quartum de effectu causae mediae. »</p>	
<p><b>Arnau de Vilanova (1238 -1311)</b> SAOC.094/1300 <i>Regimen quartane</i>, Cap. VI: « Nam constat quod id quod potest fieri sic et aliter, puta sine ratione et cum ratione, indiget principio regulante ut fiat ratione et non aliter ».</p>	<p><b>Arnau de Vilanova (1238 -1311)</b> SAOC.094- <i>Regimen quartane</i> Pas de mention ni de l'auteur, ni de l'œuvre.</p>
<p><b>Siger de Brabant (1240-1284)</b> SAOT.095/1277 <i>Opiniones ducentae undeviginti Sigeri de Brabantia, Boetii de Dacia aliorumque, a Stephano episcopo Parisiensi de consilio doctorum Sacrae Scripturae condemnatae</i>, 1277. Martii. Parisiis. « 21. Quod nichil fit a casu, sed omnia de necessitate eveniunt, et, quod omnia futura quae erunt, de necessitate erunt, et quae non erunt, impossibile est esse, et quod nichil fit contingenter, considerando omnes causas. - Error, quia concursus causarum est de diffinitione casualis, ut</p>	<p><b>Siger de Brabant (1240-1284)</b> SAOT.095- <i>Opiniones ducentae undeviginti Sigeri de Brabantia, Boetii de Dacia aliorumque, a Stephano episcopo Parisiensi de consilio doctorum Sacrae Scripturae condemnatae</i> Pas de mention.</p>

dicit Boethius libro <i>De Consolatione</i> . »	
<p><b>Nicholas Trivet (ou Trevet) (1257-1334)</b> SAOC.096/1307 <i>Saeculi noni auctoris in Boetii Consolationem philosophiae commentarius</i> (commentaire sur Guillaume de Conches, édition Silk.</p> <p>p. 674 : « Verum Boecius utitur ista propositione (<i>ex nichilo nichil est</i>) non solum referendo hoc ad causam materialem sed eciam ad efficientem, quemadmodum nobiliorum philosophorum erat intencio. Unde Plato in secundo <i>Timei</i> dicit, <i>nichil fit cuius ortum causa legitima non precessit</i>, intendens non de causa materiali sed de efficiente. »</p>	<p><b>Nicholas Trivet (ou Trevet) (1257-1334)</b> SAOC.096- <i>Saeculi noni auctoris in Boetii Consolationem philosophiae commentarius</i> Pas de mention.</p>
<p><b>Maître Eckhart (1260-1328)</b> SAOC.097/1314-1316 <i>Commentaire sur le Prologue de Jean</i> (L'oeuvre latine de Maître Eckhart, tome 6. Cerf, p.114-119) « <i>Sine ipso factum est nihil</i>. § 54. Verba ista exponuntur « primo » per illud quod iam supra dictum est. Secundo sensus est quod nihil factum est a deo sine ratione, sapientia et intellectu, Psalmus : « omnia in sapientia fecisti », et iterum : « fecit caelos in intellectu » ; Job 5 : « <i>nihil in terra sine causa fit</i> ». Et Plato : « <i>nihil est cuius ortum causa legitima non praecesserit</i> ». Logos enim ratio sive causa est. Hoc est ergo quod dicitur : <i>sine ipso</i>, id est verbo, quod est ratio. Tertio <i>sine ipso factum est nihil</i>, quia rationes rerum in deo aeternae sunt et esse omnium, quae in deo sunt aut facta sunt. « Nihil enim fit visibiliter et sensibiliter, quod non de interiore invisibili atque intelligibili aula summi</p>	<p><b>Maître Eckhart (1260-1328)</b> SAOC.097- <i>Commentaire sur le Prologue de Jean</i> Pas de mention.</p>

<p>imperatoris aut iubeatur aut permittatur », ut ait Augustinus III I. De trinitate c. 4. Et hoc est quod in Psalmo dicitur : « verbo domini », quod est ratio, « caeli firmati sunt », Matth. 24 : « caelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt ». Res enim omnes creatae, quae per « caelum et terram » significantur, mutabilia sunt ; « verba autem », id est rationes rerum in deo immutabiles sunt. Psalmus : « mutabis eos et mutabuntur, tu autem idem ipse es, et anni tui », id est annorum et temporum rationes, « non deficient », nec « transibunt ». Sunt enim « anni sin annis », ut ait Augustinus super illo : « numerum dierum meorum », in Psalmos.</p> <p>§ 55. Quarto <i>sine ipso</i>, id est sine ratione, <i>factum est nihil</i>, quia omne quos praeter rationem fit, peccatum est et nihil, vanum et otiosum. Quod autem secundum rationem fit, hoc per deum factum est, sive in nobis, sive in omnibus. Augustinus De libero arbitrio I. III sic ait : « Quidquid tibi vera ratione melius occurrerit, scias fecisse deum tamquam bonorum omnium conditorem ».</p>	
<p><b>Jacques de Liège, (1260-1330)</b> SAOC.098/1324- <i>Speculum musicae</i>, Liber septimus, Capitulum VIII Volume 2, Partie 1 – American Institute of Musicology, 1955.</p> <p>p. 255 : « Oportet autem istius diversitatis aliquam esse causam, cum, secundum Platonem, in <i>Timeo</i> libro primo, nihil sit cujus ortum causa legitima non processerit. »</p>	<p><b>Jacques de Liège, (1260-1330)</b> SAOC.098- <i>Speculum musicae</i>, Liber septimus, Capitulum VIII</p> <p>Pas de mention.</p>
<p><b>Duns Scot, Jean (ca.1265/66-1308)</b> SLAO+SAOT.099/1297- <i>In [Aritotelis] Metaphysicam. Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis lib. 4, qu. 2 (Opera omnia, L. Wadding. 12 vol. Lyon 1639).</i></p>	<p><b>Duns Scot, Jean (ca.1265/66-1308)</b> SLAO+SAOT.099- <i>In [Aritotelis] Metaphysicam Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis lib. 4, qu. 2 (Opera omnia, L. Wadding. 12 vol. Lyon 1639).</i></p>

[6.2.6] : « Item, quod habet causam determinatam potest sciri per illam ; ens per accidens est huiusmodi ».

AK VI, 1, N.1, *De principio individui*, p. 15 : « §. 16. IVto et ultimo loco Scoti Haecceitas offert se certamini, quam is attulit 2. sent. d. 3. q. 6. et teste Zabarella lib. de Constitutione Individui c. 8. quodlibet. q. 2. art. 2. et Comment. in V. Met. t. 12., ac discipuli pro juramento suo (ut meminit Mercenar. in responsione ad cujusdam Scotistae impugnationem suae sententiae) certatim defenderunt: in quibus satis vetustus est, et unde audacter ejus sensum rimeris, Joh. de Bassolis, ipsius Scoti auditor, Occamo tamen fortasse prior quia ejus contra Scotum placita nullibi refutat » (GP IV p. 23).

*Lettre de Leibniz à Sophie*, GP IV, p.291 : « Dans mes premières années, j'étois assez versé dans les subtilités des Thomistes et Scotistes; en sortant de l'école, je me jettay dans les bras de la jurisprudence qui demandoit aussi l'histoire: mais les voyages me donnèrent la connoissance de ces grands personnages qui me firent prendre goust aux mathématiques. Je m'y attachay avec une passion presque démesurée pendant les quatre années que je demeuray à Paris ».

[Passage important pour l'inhérence conceptuelle] AK VI, 4B, N.241 (Sur la *Logique des Notions* de Jungius - 1685), p. 1289 : [à propos des notions purement abstraites, Leibniz note en marge :] « Inclusio recta scil. est vel per concretivam compositionem, vel per praecisivam abstractionem. Quaerit Scotus utrum notio unius includat rationem Entis, sed sciendum est dicere nos aliquid de aliquo posse, cujus notio tamen non includatur in notione ejus. *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis lib. 4, qu. 2 (Opera omnia, 1639, vol. 4, pp. 580-589)* ».

*Essais de Théodicée*, GP VI, p. 382 : « Réponse à la quatrième objection - on a sujet de dire généralement, que la Volonté antecedente de Dieu va à la production du bien et à l'empêchement du mal, chacun pris en soy; et comme detaché (particulariter et secundum quid, Thom. I. qu. 19. art. 6) suivant la mesure du degré de chaque bien ou de chaque mal; mais que la volonté Divine consequente, ou finale et totale, va à la production d'autant de biens qu'on en peut mettre ensemble, dont la combinaison devient par là déterminée, et comprend aussi la permission de quelques maux et l'exclusion de quelques biens, comme le meilleur plan possible de l'univers le demande.

	<p>Arminius, dans son <i>Antiperkinsus</i>, a fort bien expliqué que la Volonté de Dieu peut être appelée consequente, non seulement par rapport à l'action de la creature considerée auparavant dans l'entendement divin, mais encor par rapport à d'autres Volontés Divines anterieures. Mais il suffit de considerer le passage cité de Thomas d'Acquin, et celui de Scot, I. dist. 46. qu. 11. pour voir qu'ils prennent cette distinction comme on l'a prise icy. Cependant si quelqu'un ne veut point souffrir cet usage des termes, qu'il mette volonté prealable au lieu d'antecedente, et volonté finale ou decretoire au lieu de consequente. Car on ne veut point disputer des mots ».</p>
<p><b>Duns Scot, Jean (ca.1265/66-1308)</b>  SLAO+SAOC.100/1306-1307- <i>Quaestiones quodlibetales (Opera omnia, L. Wadding. vol.12, Lyon 1639).</i></p> <p>« Quaestio 21 : [8] Tertia conclusio est : Quod fortuna non est causa totalis, hoc est, quod nihil sic evenit a fortuna quin eveniat ab aliqua causa per se intendente, iuxta illud Platonis in <i>Timaeo</i> : "Nihil est, cuius ortum non praecessit legitima causa". Et V, <i>De civitate Dei</i>, cap. 9 dicit Augustinus : Cicero concedit nihil fieri si causa efficiens non praecedat. Et hoc rationabiliter concessit, quia quod non est a se non potest habere esse nisi a causa efficiente, et ibi requiritur aliqua causa per se sive intendens, quia sub intentione causae universalioris cadunt plures effectus, et ita sub intentione causae primae cadunt omnes. Sed quando alicuius effectus non apparet causa proxima per se sive intendens, tunc ille dicitur effectus fortuitus vel casualis; et sic est intelligendum illud Augustini <i>De academicis</i> quaestionibus in principio, ubi dicit : "Fortasse nihil aliud in rebus casum vocamus, nisi cuius ratio secreta est". Et hanc opinionem tangit Philosophus in isto libello cap. 2 : "Si autem, inquit, a fortuna nihil dicendum est geri, sed nos alia existente causa propter non videre (hoc est, quia non videmus eam) fortunam dicimus esse causam. »</p>	<p><b>Duns Scot, Jean (ca.1265/66-1308)</b>  SLAO+SAOC.100- <i>Quaestiones quodlibetales (Opera omnia, L. Wadding. vol.12, Lyon 1639)</i></p> <p>AK VI, 1, N.1, <i>De principio individui</i>, p. 15 : sur l'hacceité, ref. aux <i>Commentaires des Sentences</i> livre 2 distinction 3, question 6 ; ref. à Zabarella livre de Constitutione Individui chapitre 8, puis ref. aux Questions quodlibétales question 2 article 2 ; enfin <i>Commentaires du livre V de la Métaphysique</i> texte 12.</p> <p>NE <i>Nouveaux Essais sur l'entendement Humain</i> : SEH [livre IV, Chapitre XVIII : De la Foy et de la Raison et de leur bornes distinctes], GP V, p. 481 : « je fus surpris de voir un jour dans la <i>Somme de Theologie</i> du P. Honoré Fabry, qui d'ailleurs a esté un des plus habiles de son ordre, qu'il nioit dans les choses divines (comme font encor quelques autres Theologiens) ce grand principe qui dit: que les choses qui sont les mêmes avec une troisieme, sont les mêmes entre elles. C'est donner cause gagnée aux adversaires sans y penser et oster toute certitude à tout raisonnement, Il faut dire plustost que ce principe y est mal appliqué. Le même auteur rejette dans sa <i>Philosophie</i> les distinctions virtuelles, que les Scotistes mettent dans les choses créées, parcequ'elles renverseroient, dit-il, le principe de contradiction: et quand on luy objecte qu'il faut admettre ces distinctions en Dieu, il repond que la foy l'ordonne. Mais comment la foy peut-elle ordonner quoy que ce soit, qui renverse un principe, sans lequel toute creance, affirmation ou negation seroit vaine? Il faut donc necessairement que deux propositions vraies en même temps ne soyent point tout à fait contradictoires; et si A et C ne sont point la même chose, il faut bien que B qui est le même avec A, soit pris autrement que</p>

B. ».

*Essais de Théodicée*, [au §. 108. Réf. Au chapitre CXLIV de la *Reponse aux Questions d'un Provincial* (Tom. III. pag. 812) de Bayle, où il renferme la doctrine théologique en sept propositions, et y oppose dix neuf Maximes philosophiques : voici un extrait de la quatorzième Maxime philosophique donnée au. §132. [maxime de Bayle] :

« XVII. C'est toute la même chose, d'employer une cause nécessaire, et d'employer une cause libre, en choisissant les momens où on la connoit déterminée. Si je suppose que la poudre à canon a le pouvoir de s'allumer ou de ne s'allumer pas quand le feu la touche, et que je sache certainement qu'elle sera d'humeur à s'allumer à huit heures du matin, je seray autant la cause de ses effets en y appliquant le feu à cette heure là, que je le serois dans la supposition veritable, qu'elle est une cause nécessaire. Car à mon egard elle ne seroit plus une cause libre; je la prendrois dans le moment où je la saurois nécessaire par son propre choix. Il est impossible qu'un être soit libre ou indifférent à l'égard de ce à quoy il est déjà déterminé, et quant au temps où il y est déterminé. Tout ce qui existe, existe nécessairement pendant qu'il existe. (Τὸ εἶναι τὸ ὄν ὅταν ᾖ, καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾖ, ἀνάγκη. *Necesse est id quod est, quando est, esse; et id quod non est, quando non est, esse. Arist. de interpret. cap. 9*: Les Nominaux ont adopté cette maxime d'Aristote. Scot et plusieurs autres Scolastiques semblent la rejeter, mais au fond leurs distinctions reviennent à la même chose. Voyés les Jesuites de Coimbre sur cet endroit d'Aristote p.380 et seq.)

[réponse de Leibniz :]

Cette maxime peut passer aussi, je voudrois seulement changer quelque chose dans les phrases. Je ne prendrois point *libre* et *indifférent* pour une même chose, et ne ferois point opposition entre *libre* et *déterminé*. On n'est jamais parfaitement indifférent d'une indifférence d'équilibre; on est tousjours plus *incliné* et par conséquent plus *déterminé* d'une côté que d'une autre: mais on n'est jamais *nécessité* au choix qu'on fait. J'entends icy une nécessité absolue et metaphysique; car il faut avouer que Dieu, que le sage, est porté au meilleur par une nécessité morale. Il faut avouer aussi, qu'on est nécessité au choix par une nécessité hypothétique, lorsqu'on fait le choix actuellement, et même auparavant, on y est nécessité par la vérité même de la futurition, puisqu'on le fera. Ces nécessités hypothétiques ne nuisent point. J'en ay

	<p>assés parlé cy dessus » (GP VI, p.184).</p> <p>GP VI, p.226 : « §. 184. Feu M. Jacques Thomasius, celebre Professeur à Leipzig, n'a pas mal observé dans ses eclaircissemens des regles philosophiques de Daniel Stahlus, Professeur de Jena, qu'il n'est pas à propos d'aller tout à fait au delà de Dieu: et qu'il ne faut point dire avec quelques Scotistes, que les verités eternelles subsisteroient, quand il n'y auroit point d'entendement, pas même celui de Dieu. Car c'est à mon avis l'entendement Divin qui fait la realité des Verités eternelles: quoyque sa volonté n'y ait point de part. Toute realité doit être fondée dans quelque chose d'existant. ».</p>
<p><b>Guillelmus Wheatley (Pseudo Thomas d'Aquin)</b> SAOC.101/1309- <i>Expositio in Boethii De scholarium disciplina cum commento</i>, ed. Lovanii, 1485.</p> <p>« Prooemium : Ad libri autem seriem priusquam deveniatur, auctorum more ea praemittenda sunt quae causam suscepti operis elucidant, titulum declarant intentionem auctoris, atque philosophiae partem cui liber subordinetur, demonstrant. Circa primum igitur, quoniam <i>nihil fit</i>, ut Plato in Timaeo censuit, <i>cujus ortum non legitima causa et ratio praecedat</i>, causae libri quatuor enumerandae sunt: finalis scilicet prima quae in intentione ponitur; formalis efficiens et materialis. Materialis, quae et subjectum dicitur, eo quod circa ipsam auctoris versatur intentio, est aptitudo recipiendi doctrinam a docente. »</p>	<p><b>Guillelmus Wheatley (Pseudo Thomas d'Aquin)</b> SAOC.101- <i>Expositio in Boethii De scholarium disciplina cum commento</i> Pas de mention.</p> <p>NB. Trivet dit (avec Boèce) que cela ne concerne que les causes effcientes et non les principes opérants. Il y a ici une variante intéressante.</p>
<p><b>(Durandus) Durand de Saint-Pourçain, Guillaume (vers 1270-1332 ou 1334)</b> SLAOT.102/1303-1327- <i>In Sententias theologicas petri Lombardi Commentatorium libri quatuor</i>, 1508 [Lyon, 1558].</p> <p>Lib. I. Distinctio XXXVIII. Quaestio III. <i>Utrum Deus sciat futura contingentia</i>. [Vid. Thom 1. q. 14. Art. 13.] f. 89 r°:</p>	<p><b>(Durandus) Durand de Saint-Pourçain, Guillaume (vers 1270-1332 ou 1334)</b> SLAOT.102- <i>In Sententias theologicas petri Lombardi Commentatorium libri quatuor</i>, 1508 [Lyon, 1558]. AK VI, 1, p. 12 (notes de lecture Thomasius). AK VI, 4B, N. 243 (notes sur le Lexique de Fogel), p. 1320 : « compositio Durando est illa quae dicitur secundum subsistentiam, sed ea ex revelatis ducta est [ref. édition de 1558, lib. III, dist. VI, qu. 3, n. 5, p. 194 c.] ».</p>

« [responsio –N.6.] Patet etiam quod contingens ad utrumlibet nunquam dicitur per comparisonem ad causam agentem ex necessitate naturae, illa enim semper est determinate ad unum, nisi impediatur quod fit ut raro, sed dicitur per comparisonem ad causam agentem libere, quae potest agere et non agere, quae ut fit nunquam aliquid producit, quum sit aequae indifferens ad opposita, propter quod qua ratione produceret unum et alterum.”

f. 89 v° : [N.9 nécessité ex suppositione]

« N. 18. Sic igitur patet qualiter deus cognoscit futura contingentia, quia cognoscit ea determinate quantum ad suas proprias et determinatas actualitates quas habebunt, nec cognoscit eam per hoc quod sint ei ab aeterno praesentia realiter, sed per hoc quod essentia divina, ut causa est sufficiens ratio repraesentandi intellectui divino determinate singula modo quo dictum fuit prius. De caeteris singularibus licet etiam essentia divina sit prima et sufficiens ratio intelligendi ea, tamen nihil prohibet, quod deus ea cognoscat in causis creatis contingentibus, cognitio tamen utrorumque dependet a cognitione divinae essentiae ».

f. 90 r° : « N.22. ...infallibilis et certa cognitio de aliqua re potest stare cum contingentia ».

Lib. I. Distinctio XXXIX. Quaestio III. Utrum omnia subsint divinae providentiae. [Vid. Thom 1. q. 22. Art. 2.] p. 92 : « [9] Primum istorum non cogit, non enim ex hoc dicitur aliquid casuale vel fortuitum, quia nullam habeat causam, dicente Boëtio 5. *de consolatione*, quod nihil est

AK VI, 4B, N. 348 (notes sur la *Recherche de la vérité* de malebranche,) p. 1936 : « [p. 218 / 3, 242] Donc nous n’agissons que par le concours de Dieu: et notre action considérée comme efficace et capable de produire quelque effet, n’est point différente de celle de Dieu: c’est comme le disent la plupart des Théologiens, toute la même action: *Eadem numero actio*. [p. 219 sq. / 3, 243] . . . il n’y a rien que Dieu ne fasse par la même action que celle de sa créature: non que les créatures ayent par elles-mêmes aucune action efficace ; mais parce que la puissance de Dieu leur est en quelque sorte communiquée par les loix naturelles que Dieu a établies en leur faveur. Voilà tout ce que je puis faire, pour accorder ce que je pense avec le sentiment des Théologiens, qui soutiennent la nécessité du concours immédiat, et que Dieu fait tout en toutes choses par la même action que celle des créatures. Car, pour les autres Théologiens, je croi que leurs opinions sont insoutenables en toutes manières, et principalement celle de Durand [cf. in 2. dist. 1. qu. 5 u. dist. 37.], et celle de quelques Anciens que réfute saint Augustin, qui nioient absolument la nécessité du concours, et qui vouloient que les causes secondes fissent toutes choses par une puissance que Dieu leur a donnée en les créant... ».

AK VI, 4C, N. 437 (*Notes sur Belarmin*), p. 2560 : « [Sp. 463 B-C] C. 15 Error Durandi qui putavit in 3. d. 22. q. 3. Christi animam effectu non substantia descendisse ad infernos, quia illuminavit et beatificavit S. patres qui ibi erant.».

AK VI, 4C, N. 441 (Notes sur la *Manuductio* de Baronius), p.2623 : « Baron. p. 118. Ludovicus a Dola Capucinus credit cum Durando et Aureolo negandum Dei concursum simultaneum ad actiones liberas ».

AK IV, 7, N.78 (*Unvorgreifliches Bedencken*), p. 509 : « Ferner was den *Concursum vel cooperationem Dei cum Actionibus creaturarum* betrifft, so ist bekandt, daß Durandus und andere wenige, so ihm hierunter gefolget, einen Concursum generalem zulaßen wollen, und folglich gelehret, Gott habe dem Menschen und ubrigen creaturen, ein vor allemahl alle kräfte gegeben, deren sie zu ihren würkungen benöthiget, und thue hernach bey ihnen ein mehrers nicht, als daß er ihnen solche kräfte erhalte, et ab interitu conservare, weiter aber mit ihrer würkung nichts zu schaffen habe [ref. In

*quod ex causis legitimis non oriatur, sed propter hoc quod evenit praeter intentionem agentis ...»*

Voir ref. *In sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor*, 1571, lib. 2, dist. 1, qu. 5, p. 130r–131r et lib. 2, dist. 37, qu. 1, p. 192v.

*sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor*, 1571, lib. 2, dist. 1, qu. 5, p. 130r–131r et lib. 2, dist. 37, qu. 1, p. 192v.] ».

*Lettre de Leibniz au Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels*, 1686, (GP II, p. 25) :  
«... S'il falloit tout écouter, en matière de censures les Thomistes passeroient pour Calvinistes selon les Jésuites, les Jésuites passeroient pour Semipelagiens selon les Thomistes, et les uns et les autres détruiraient la liberté selon Durandus et P. Louys de Dole; et en général toute absurdité passeroit pour un Athéisme, parcequ'on peut faire voir qu'elle détruira la nature de Dieu. (: et en général toute absurdité passeroit pour un Athéisme, parce qu'on peut faire voir qu'elle détruira la nature de Dieu. :) – variante dans AK II, 2, p. 28 [ref. Durand de St Pourçain *In sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor*, II, dist. 37, qu. 1. 6 Louis de Dole, *Disputatio quadripartita de modo conjunctionis concursuum Dei et creaturae ad actus liberos ordinis naturalis*, Lyon 1634 voir AK VI, 4 N. 343] ».

Remarques sur Bayle en préparation à la *Causa Dei* et à la *Théodicée* : « *Concursus autem est immediatus et specialis, contra quam Durando videbatur. Immediatus est, quoniam non ideo tantum effectus a Deo dependet, quia causa ejus a Deo orta est, sed quoniam Deus non minus in ipso effectu producendo concurrat, quam in producenda ipsius causa* ». (GP III p. 30 ).

*Essais de Théodicée* : «§ 360... Il ne faut donc point douter que les effets ne s'ensuivent de leur causes d'une manière déterminée, non obstant la contingence, et même la liberté, qui ne laissent pas de subsister avec la certitude ou détermination.

§.361. Durand de Saint Portien entre autres l'a fort bien remarqué, lorsqu'il dit que les futurs contingens se voyent d'une manière déterminée dans leur causes, et que Dieu qui sait tout, voyant tout ce qui pourra inviter ou rebuter la volonté, verra là dedans le parti qu'elle prendra. Je pourrais alleguer beaucoup d'autres auteurs qui ont dit la même chose, et la raison ne permet pas qu'on en puisse juger autrement » (GP VI p.329 ).

« §.381. Cependant quoique la source du mal consiste dans les formes possibles, antérieures aux actes de la Volonté de Dieu, il ne laisse pas d'être vrai que Dieu concourt au mal dans l'exécution actuelle qui introduit ces formes dans la matière: et c'est ce qui fait la difficulté dont il s'agit icy. Durand de S. Portien, le Cardinal

	<p>Aureolus, Nicolas Taurellus, le Pere Louis de Dole, Monsieur Bernier, et quelques autres, parlant de ce concours, ne l'ont voulu que general, de peur de faire du tort à la liberté de l'homme et à la sainteté de Dieu. Il semble qu'ils pretendent que Dieu ayant donné aux creatures la force d'agir, se contente de la conserver. De l'autre côté, Monsieur Bayle, apres quelques auteurs modernes, porte le concours de Dieu trop loin; il paroît craindre que la creature ne soit pas assés dependante de Dieu. Il va jusqu'à refuser l'action aux creatures; il ne reconnoit pas même de destination réelle entre l'accident et la substance. » (GP VI, p. 341-342).</p> <p>GP VII, p. 323 : (sorte de biographie intellectuelle de Leibniz) « Videbam summos Viros, D. Thomam et S. Bonaventuram et Guilelmum Durandum et Gregorium Ariminensem et tot alios eorum temporum scriptores non paucas dedisse primae philosophiae propositiones admirandae subtilitatis, quae severissime demonstrari possent ».</p>
<p><b>Bradwardine, Thomas (vers 1290 - 26 août 1349)</b>  SLAOT.103/1335- <i>In tres libros De causa Dei contra Pelagium, et de virtute causarum.</i></p> <p>Livre I, cap. XXIX, <i>De Casu et Fortuna</i>,  p. 270 : « Haec etiam plane videtur sententia Augustini 1. <i>Retract.</i>1. dicentis, Non mihi placet toties me appellare fortunam, quamvis non aliquam Deam voluerim hoc Nomine intelligi, sed fortuitum rerum eventumvel incorporis nostri, vel in externis bonis aut malis ; unde et illa verba sunt, quae nulla religio dicere prohibet, forte, forsitan, fortassis, fortasse, fortuitu, quod tamen totum revocandum est ad divinam providentiam. Hoc etiam ibi non tacui, dicens ; Etenim fortasse quae vulgo Fortuna nominatur, occulto quodam ordine regitur ; Nihil aliud in rebus casum vocamus nisi cujus ratio et causa secreta, seu in occulto est. Dixi quidem hoc, veruntamen poenitet me sic illic nominasse Fortunam, cum videam</p>	<p><b>Bradwardine, Thomas (vers 1290 - 26 août 1349)</b>  SLAOT.103- <i>In tres libros De causa Dei contra Pelagium, et de virtute causarum</i>  AK IV, 7, p. 465 : « Hier entstehet nun die frage <i>de iure Dei</i>, von dem Recht Gottes , ob nemlich Gott, gleichwie die höchste und auff's allerweiteste sich aus streckende Macht, also auch das höchste weitschweiffigste Recht habe, zu allem daß Ihm möglich ist, wan ers nur thunwolte, so gahr daß er mit recht auch Unschuldige ins ewige verderben stürzen könne.</p> <p>Diese Lehre, welche man Thomae Bradwardino, Petro de Alliaco und anderen Scholasticis zuschreibet, wird von den Unserigen getadelt an Beza in obgedachter seiner antwort auff die Acta des Mompelgartischen Colloquii, an Zanchio, Piscatore, Witackero, Maccovio und andern Reformirten, welche sich deren bedienet umb beßer zu zeigen, daß Gott denen jenigen, die Er zu gefäßen des Zorns und der Schmach geschaffen kein unrecht gethan, dann wie kann derjenige unrecht thun, der das höchste Recht hat alles zu thun was Er nur wil. »</p> <p>ANNOTATIONES sur la <i>Dissertatio de Praedestinatione</i> de Gilbert Burnet (1704) :  “ §14 (b) aliorum Scholasticorum exemplo. Nam haec doctrina Thomae antiquior est, eamque tota, ni fallor, schola defendit, excepto Durando aliisque paucis, quamquam et</p>

homines habere in pessima consuetudine, ut ubi dici debet, hoc Deus voluit dicere, hoc voluit Fortuna. Idem 83. quaest. 24. *Quicquid casu fit, temere fit ; quod temere fit, providentia non fit : si ergo casu aliqua fiunt in mundo, non providentia universus mundus administratur : Nihil ergo casu fit in mundo... »*

Durandus generalem saltem concursum ad singulos actus admisisse videatur. Th. Bradwardinus, qui seculo jam decimo quarto Praedeterminatoribus physicis maxime praelusit ; refert, a Stephano Pariensi Episcopo damnatas fuisse has propositiones : *causa secunda habet actionem, quam non accipit a prima ; cessante prima (a cooperatione) non cessat secunda ab operatione.*

(d) [~~Alia sic loqui malant (haec res...)~~] Eadem res redit cum distinguitur inter necessitatem hypotheticam, ex posita semel atque praestabilita serie, et absolutam ; quae <posteriori> si absit, libertas semper salva est. Connexio quoque causarum in mentibus deliberantibus, finium scilicet et mediorum consideratione constans, non est necessitans, sed inclinans. In utroque igitur <capite> merito dissentimus a Bradwardino, cujus velut Ismaelis manum contra omnes fuisse (inducta non obscure necessitate) scribit Grotius, credo, quia Anselmum, Lombardum, Thomam et alios scholae proceres impugnare non dubitavit. Ejus opinor autoritate et doctrina, excitatus Wiclefus, crudius adhuc omnia ex necessitate evenire mox scripsit »

Et surtout § 29 (b) Et Thom. Bradwardinus (qui ad Archiepiscopatum Cantuariensem ascendit) etsi austerior in libro de Causa Dei habitus, non procul initio scripsit : *Credo constanter, quod Deus pius et justus omni eum amanti prae omnibus, volentique efficaciter ipsum cultu et modo debitis venerari, et diligentiam debitam perseveranter adhibenti, revelet quandoque religionem debitam et necessariam ad salutem, videlicet Christianam, implicite vel explicite.* Ibidem putat dici posse quosdam inter idololatros ob bonam voluntatem salvatos, etsi creaturas ut servos Dei coluissent. Quae altioris sunt indaginis. »

*Essais de Théodicée, GP VI, p. 139 : « § 67. Mais enfin, quelque dependence qu'on conçoive dans les actions volontaires, et quand même il y auroit une nécessité absolue et mathématique (ce qui n'est pas), il ne s'ensuivroit pas qu'il n'y auroit pas autant de liberté qu'il en faudroit pour rendre les recompenses et les peines justes et raisonnables. Il est vray qu'on parle vulgairement, comme si la nécessité de l'action faisoit cesser tout merite et tout demerite, tout droit de louer et de blamer, de recompenser et de punir; mais il faut avouer que cette consequence n'est point absolument juste. Je suis tres éloigné des sentimens de Bradwardin, de Wiclef, de Hobbes et de Spinoza, qui enseignent, ce semble, cette nécessité toute mathématique, que je crois avoir*

	<p>suffisamment réfutée, et peut-être plus clairement qu'on n'a coutume de faire: cependant il faut toujours rendre temoignage à la verité, et ne point imputer à un dogme ce qui ne s'ensuit point. Outre que ces argumens prouvent trop, puisqu'ils en prouveroient autant contre la necessité Hypothetique, et justifieroient le Sophisme paresseux. Car la necessité absolue de la suite des causes n'adjouteroit rien en cela à la certitude infaillible d'une necessité hypothetique. »</p> <p>GP VI, p. 156 : « §.95. Cette maxime: <i>Quod facienti, quod in se est, non denegatur gratia necessaria</i>, me paroît d'une verité eternelle. Thomas d'Aquin, l'Archevêque Bradwardin et d'autres ont insinué qu'il se passoit là dedans quelque chose, que nous ne savons pas (Thom., quest. 14 : de Veritate, artic. 11, ad 1 et alibi. : <i>Bradwardin de causa Dei, non procul ab initio</i>). Et plusieurs Théologiens fort autorisés dans l'Eglise Romaine même ont enseigné qu'un Acte sincère de l'amour de Dieu sur toutes choses suffit pour le salut, lorsque la grâce de Jésus Christ le fait exciter. Le Père François Xavier repondit aux Japonois, que si leurs ancêtres avoient bien usé de leur lumières naturelles, Dieu leur auroit donné les grâces nécessaires pour être sauvés, et l'Evêque de Genève François de Sales approuve fort cette réponse (Livre 4 : <i>de l'amour de Dieu</i>, chap. 5). »</p>
<p><b>Tauler, Jean (Johannes Thauler, dit « Taulerus ») (vers 1300-1361)</b>  SLAO+SAOC.104/1320-1360- <i>D. Joh. Tauleri Nachfolgung des armen lebens Christi, in zwey Theile abgetheilet : deren der erste sagt viele Unterschiede der wahren Armuth, der andere lehret, wie man soll kommen zu einem vollkommenen armen Leben</i>, édition supervisée par Philipp Jacob Spener, Franckfurt am Mayn und Leipzig, 1703.  <i>Johann Tauler's Nachfolgung des armen Lebens Christi</i>, édition de Nikolaus Cassede, 1826.</p> <p>Deuxième partie : <i>wo man lehret, wie man soll kommen zu einem vollkommenen armen Leben</i></p>	<p><b>Tauler, Jean (Johannes Thauler, dit « Taulerus »), (vers 1300-1361)</b>  SLAO+SAOC.104- <i>D. Joh. Tauleri Nachfolgung des armen lebens Christi, in zwey Theile abgetheilet : deren der erste sagt viele Unterschiede der wahren Armuth, der andere lehret, wie man soll kommen zu einem vollkommenen armen Leben</i>, Edition supervisée par Philipp Jacob Spener, Franckfurt am Mayn und Leipzig, 1703.</p> <p>AK VI, 4C, N. 451, Extraits de <i>Der Guldene Griff</i> de Valentin Weigel, daté du 3 au 5 Novembre 1687, p. 2667 : « Cap. 14. Einer hat mehr liechtes als der andre, und ist doch keine Spaltung. Der Unterschied komt nicht von Gott sondern vom Menschen, nach maaß der gelaßenheit oder glaubens. Von solcher gelaßenheit liese die Schrifften Tauleri. »</p>

<p>« §.106. (...) Ferner, da zeitlicher Besiss gar verführende Veranlassung nicht kommen: er besisset nichts, und will nichts besissen, er selbst hat ja Allen freywillig entsaget, weil er es als Hinderniss seines geistiges Fortkommens erkannt hat, er selbst hat sich die Gelegenheit zur Sünde abgeschnitten; wo nun die Ursache aufgehoben ist, da wird wohl auch die Folge aufhören: denn <i>nichts geschieht ohne Ursache... »</i></p>	
<p><b>Pétrarque, François (1304-1374)</b>  SLA+SAOC.105/1361-1374- <i>Epistolae Seniles (Epist. 4), Ad Talarandum Albanensem.</i>  « [7] Scis me verum loqui teque non semel frustra nisum ne, insalutato illo, proficiscerer: en quid michi venenosa vox contulit unius viri cui nulla quidem in me odii ratio erat. <i>Sed sine causa nichil fit.</i> »</p>	<p><b>Pétrarque, François (1304-1374)</b>  SLA+SAOC.105- <i>Epistolae Seniles (Epist. 4)</i>    AK VI, 2, p. 421 : « De republica optime administranda liber. Ejusdem de officio et virtutibus imperatoris liber. Bern 1602</p>
<p><b>Pétrarque, François (1304-1374)</b>  SLA+SAOC.106/1346-1356- <i>De otio religioso</i> :  « <i>Revela oculos meos et considerabo mirabilia de lege tua</i> » (...) Quis est enim cui non certo certius sit, eorum dico qui, non angelico sed humano more viventes, aliquando sue carnis impetus insidiasque pertulerint, ubi libido imperat non modo Deum non videri, qui nisi purgatissimis oculis non videtur, aut « considerari mirabilia de lege eius », sed nullum penitus rationi esse locum consequenterque nec humanitati, <i>quae sine ratione nec esse potest nec intelligi</i>, exui quippe mores hominis efferatique animum eoque miseriarum pervenire ut preclarissimum Dei donum rationem celitus datam sibi, qua cunctis animantibus imperet, « sicut equus et mulus quibus non est intellectus » ad obscurum et turpe libidinum vertat obsequium ? »</p>	<p><b>Pétrarque, François (1304-1374)</b>  SLA+SAOC.106- <i>De otio religioso</i>    GP IV (Nizolius), p.152 : « Jam ante Vallam, princeps Dantes Aligerius Florentinus meliores literas velut ab inferis revocavit; hujus discipulus Franciscus Petrarcha elegantiam primum in philosophia civili quippe ejus capaciore expertus est, qua in re Franciscum Philelphum, Poggium Florentinum, Leonardum Aretinum, aliosque succenturiatos habuit. »    <i>Nouveaux Essais sur l'entendement Humain</i>, lib. III, cap. IX. <i>De l'imperfection des mots</i> : « Et cette même raison fait que l'Italien n'a pas tant changé que le François, parce que les Italiens ayant eu plustost des ecrivains d'une reputation durable, ont imité et estiment encor Dante, Petrarque, Boccace et autres auteurs d'un temps d'où ceux des François ne sont plus de mise. »</p>
<p><b>Salutati, Coluccio (1331-1406)</b></p>	<p><b>Salutati, Coluccio (1331-1406)</b></p>

<p>SAOC.107/1396-1399- <i>De Fato et fortuna</i>, Firenze : L. S. Olschki, 1985.</p> <p>p. 151 : « ... Plato vult “omne quodd gignitur, ex aliqua causa necessario gignitur; sine causa enim oriri quidquam impossibile est”, et subdit “<i>Nichil enim fit cujus ortum legitima causa et ratio non praecedat</i>”. Omnia ergo sive naturalia, sive voluntaria, unam legitimam causam habent non solum qua sunt hoc ens, sed etiam qua sunt tale ens. »</p>	<p>SAOC.107- <i>De Fato et fortuna</i>, Firenze : L. S. Olschki, 1985.</p> <p>Pas de mention.</p>
<p><b>Domenico Silvestri (1335-1411)</b> SAOC.108/1380- <i>De insulis</i> (préface).</p> <p>Insularum quidem quasdam in prima mundi creatione natura cooperante fuisse extimo, quasdam tempore diluvii ob revolutionem materiarum promotarum in uno loco defecisse vel alibi surrexisse, sed aliis etiam modis nasci nec tamen sine rationabili causa licet quandoque nobis ignota, omne enim, ut Plato probat, quod gignitur ex aliqua causa necessario gignitur, <i>nichil quidem fit cuius ortum non legitima causa et ratio praecedat</i>.</p>	<p><b>Domenico Silvestri (1335-1411)</b> SAOC.108- <i>De insulis</i> (préface).</p> <p>Pas de mention.</p>
<p><b>Pierre d'Ailly (1351-1420)</b> SLA+SAOC.109/1377-1383- <i>Traité sur la consolation de Boèce</i>, Qu. 1, § 126, in trad. Marguerite Chapuis, (Bochumer Studien zur Philosophie, band 20), Grüner,1993.</p> <p>p. 90 (126) : « Si primo modo capiatur, tunc illa propositio simpliciter est impossibilis “aliquid fit ex nihilo”, id est ex nulla causa. Et in hoc sensu omnes philosophi unanimiter concesserunt, quod ex nihilo nihil fit. Haec enim fuit nobilissimorum philosophorum intentio. In II enim Timaei, Plato dicit, quod : “<i>Nihil fit cujus ortum causa legitima non</i></p>	<p><b>Pierre d'Ailly (1351-1420)</b> SLA+SAOC.109- <i>Traité sur la consolation de Boèce, Qu. 1</i> AK IV, 5, p. 490 [Sur <i>Le livre des Sentences</i> de Pierre Lombard] : « In quo posteriores fuere jejuniore plus consequentiis suis et argumentationibus tribuentes praebuit sec. XII Petrus Lombardus Episcopus Parisiensis, qui quatuor libris sententiarum varias quaestiones non utiles tantum sed et curiosas proposuit. Hunc secuti seculo proximo Alexander Alensis, Albertus Svevus cognomento Magnus, Thomas Aquinas italus utriusque discipulus summas Theologiae composuere, sed Albertus etiam Thomas et Bonaventura Cardinalis et ipse Alberti discipulus in sententias Lombardi sunt commentati. Hos secuti eodem quidem seculo Aegidius Columna Romanus, Henricus de Gandavo sequente autem decimo quarto Johannes Duns Scotus, Petrus Aureolus, Antonius Andreas Durandus de Portiano, Hervaeus Natalis, Franciscus Mayronas,</p>

<p><i>praecesserit</i>”, intendens non de causa materiali, sed de efficiente. Sic etiam Tullius [Cicero], in libro <i>De Divinatione</i>, illa propositione utitur tamquam principio dicens: « <i>Non enim fieri aliquid potest, quod non aliqua causa efficiens praecesserit</i> [II. cap. 28, § 60]. »</p>	<p>Wilhelmus Occam, Petrus Paludanus, Thomas Argentinas, Gregorius Ariminensis, decimo quinto Johannes Capreolus, Petrus de Alliaco, et usque ad seculum 16 innumeri alii qui omnes excepto solo Henrico in Magistrum Lombardum scripsere. Laudandum et mirandum in illis quod tam acriter in se invicem pugnantes, abstinent conviciis et acerbitate.) ».</p> <p>AK IV, 7, N.78 (<i>Unvorgreifliches Bedencken</i>), p. 465 : « Hier entstehet nun die frage de iure Dei, von dem Recht Gottes, ob nemlich Gott, gleichwie die höchste und auff's allerweiteste sich aus streckende Macht, also auch das höchste weitschweiffigste Recht habe, zu allem daß Ihm möglich ist, wan ers nur thunwolte, so gahr daß er mit recht auch Unschuldige ins ewige verderben stürzen könne.</p> <p>Diese lehre, welche man Thomae Bradwardino, Petro de Alliaco und anderen Scholasticis zuschreibet, wird von den Unserigen getadelt an Beza in obgedachter seiner antwort auff die Acta des Mompelgartischen Colloqvii, an Zanchio, Piscatore, Witackero, Maccovio und andern Reformirten, welche sich deren bedienet umb beßer zu zeigen, daß Gott denen jenigen, die Er zu gefäßen des Zorns und der Schmach geschaffen kein unrecht gethan, dann wie kann derjenige unrecht thun, der das höchste Recht hat alles zu thun was Er nur wil. »</p> <p><i>Annotationes</i>, §26 (k) : ... Fuere qui docuerunt, <i>Deum jure absoluti dominii potuisse in aeternum exitium praecipitare innocentes</i>. Haec sententia Petro de Alliaco &lt;tribuitur&gt; videnturque secuti eam Beza, Chamierus, Whitakerus, Amyraldus, aliique non pauci. Sed non possunt excusari nisi explicentur de jure quodam stricto « anupeuthunias », libertatis a reddenda ratione (quae facit ut Angli vocant inaccountable) impunibilitatis seu incogibilitatis [<del>quali praetor jus reddere dicitur, etiam cum inique decernit et Hobbis</del>] &lt;irretractabilitatis, quali posset res judicata, aut quali praetor jus reddere dicitur, etiam cum inique decernit, quae in Deo est, etsi iniquum statuere non possit : neminem enim habet superiorem, aut qui acta ejus irrita reddere possit.</p>
<p><b>Thomas a Kempis (1380-1471)</b> SLAO+SAOC.110/1418- <i>De imitatione Christi</i>, in <i>Oeuvres de Pierre Corneille</i>, t. 11, Renouard, 1817.</p>	<p><b>Thomas a Kempis (1380-1471)</b> SLAO+SAOC.110- <i>De imitatione Christi</i> AK I, 6, p. 627 (vu) ; AK III, 2, p. 416 (vu).</p>

<p>p. 467-468. Lib. 3, Capitulum L. Qualiter homo desolatus debet se in manus Dei offerre : « 4. Est hæc enim gratia ad amicum tuum, pati et tribulari in mundo pro amore to, quotiescumque et a quocumque et quomodocumque id permiseris fieri. Sine consilio et providentia tua, et sine causa nihil fit in terra. <i>Bonum mihi, Domine, quod humiliasti me ut discam justificationes tuas,</i>[ps. 118, v. 71] et omnes elatines cordis atque præsumtiones abjiciam. »</p>	
<p><b>Nicolas de Cuse (1401-1464)</b>  SLA+SAOC.111/1461/1462- <i>Directio Speculantis seu De Non Aliud</i>  in <i>Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita</i>, Volumen XIII. Ediderunt Ludovicus Baur† et Paulus Wilpert, Lipsiae, in aedibus Felicis Meiner, 1944 ; mais aussi in traduction du Non-autre, H. Pasqua, Coll. Sagesses chrétiennes, Cerf, Paris, 2002.</p> <p>Capitulum IX, num. 32, p. 19 : « FERDINANDUS. Dic, rogo te, aliqua de universo, ut te sequens ad Dei melius subintrem visionem.  NICOLAUS. Dicam. Dum corporeis caelum oculis video terramque et quae in his sunt, et illa, quae vidi, ut universum imaginer, colligo, intellectualiter conspicio quodlibet universi suo in loco et congruenti ordine ac pace, pulchrum contemplor mundum et cum ratione omnia fabrefacta, quam in omnibus comperio relucere tam in his, quae tantum sunt, quam in his, quae sunt simul et vivunt, in hisque, quae pariter sunt, vivunt et intelligunt, in primis quidem obscurius, vivacius in secundis et clarius, in tertiis vero lucidissime et in singulis modis varie in variis. Deinde ad ipsam me rerum rationem converto, quae</p>	<p><b>Nicolas de Cuse (1401-1464)</b>  SLA+SAOC.111- <i>Directio Speculantis seu De Non Aliud</i>.  AK I, 5, N. 247, <i>Bibliothèque Universelle choisie</i>, p. 460 : le Cusain (opera) figure au titre des <i>Miscellana</i>.</p> <p>AK III, 4, p. 501 : Mss sur les Cycloïdes qui préfigure le calcul différentiel!</p> <p>AK VI, 2, p. 114 (ref. au <i>De concordantia catholica libri tres</i>. Basel 1557)</p> <p>AK VI, 4, N. 114 <i>Ad constitutionem scientiae generalis</i>, p. 487 : « Talis erat Geometria qua utebantur Cardinalis Cusanus, Orontius Finaeus aliique Semigeometrae plena erroribus et controversiis; et fortasse non magis hominibus nunc in mentem veniret, demonstrative scribi posse in Geometria quam iis in mentem venit, quod a me nunc primum ostendetur, similem irrefragabilem ratiocinandi modum in omnibus argumentis locum habere, et controversias aequae in philosophia ac Geometria finiri posse calculando. »</p> <p>AK VI, 4, N.330. <i>Nota : Nicolaus Cusanus egregie</i> [janvier jusqu'à août 1677], p. 1677 : "Nicolaus Cusanus egregie: id est creare primae Menti, quod numerare est nostrae." [par exemple dans <i>De dato patris luminum</i>, in <i>Opera</i>, Paris 1514, vol. 1, p. 149v° : « Et hoc ipsum est creatoris creare, quod est rationis ratiocinari seu numerare. [voir infra sermon sur le Père de Lumière] »</p> <p>AK III, 7, N. 55, <i>Lettre de John Wallis à Leibniz</i> datée du 11 décembre 1696, p. 211 :</p>

<p>mundum praecedit et per quam mundum video constitutum, et illam incomprehensibilem invenio. Non enim haesito ipsam mundi rationem, per quam omnia rationabiliter facta sunt, omnem cognitionem praesupponere et in creatis ipsam omnibus elucere, cum nihil sit factum absque ratione; ipsam tamen minime comprehendo. Nam si ipsam comprehenderem, profecto cur mundus sic est et non aliter scirem, cur sol sol, luna luna, terra terra et quodvis id, quod est et nec aliud, nec maius, nec minus; quippe si statim haec scirem, non ego essem creatura et portio universi, quia ratio mea esset ars universi creativa ita et suiipsius creatrix; quare ipsum 'non aliud' comprehendo, quando quidem universi rationem non esse comprehensibilem video, cum antecedit omne comprehensibile. »</p>	<p>« Cycloidis inventionem, ego (cum hoc Authore) Galileo potius tribuerim quam Mersenno; quamvis et hic potuerit, suo marte, id ipsum cogitasse. Sed multo adhuc antiquiorem hanc figuram reperio, inter Cardinalis Cusani opera quae habemus <i>Manuscripta</i> (circiter Annum 1454), pulchre delineatam; eadem forma quae est apud Dettonvillium; posito Circulo Genitore in ejusdem altero vel utroque extremo. In Manuscripto, dico: Nam in Codicibus editis perperam describitur. Atque apud Bovillum extare dicitur circa Annum 1510. » [ref. <i>Manuscripta</i>: Wallis a reçu de son neveu, Stephan Bate, un Mss en 1694 (Oxford Bodleian Library MS Savile 55) d'écrits de Nicolaus Cusanus, en particulier le Mss De mathematicis complementis, redonné en 1696 à la Savilian Library].</p> <p>AK III, 7, N. 85, <i>Lettre de Leibniz à John Wallis</i>, 29 mars 1697, p. 352 : « Jucundum lectu mihi fuit et ad Historiam Scientiae locupletandam notatu dignum videtur quod indicas Cycloeidis aliquam descriptionem jam extare apud Cardinalem de Cusa. Manuscriptum operum ejus Codicem quem apud vos haberi memoras, Oxonii ni fallor extare eo ipso indicasti. Ut vicem aliquam reddam (nam Cusanus fuit natione Germanus) admonebo in recensione eorum qui calculo valere olim, quos tua memorat Algebra, praetermitti Johannem Suisset vestratem, <i>kat'exochèn</i> dictum <i>Calculatorem</i>, quod gradus qualitatum seu formarum calculo subjecisset. Memini me nonnulla ejus Msa videre in meis itineribus quae vel ob tempus auctoris edi digna videbantur. Scis a Jul. Caesare Scaligero aliisque magni fuisse factum et alios quosdam Scholasticos quaedam semimathematica ejus exemplo dedisse quae extant. »</p>
<p><b>Nicolas de Cuse (1401-1464)</b>  SLA+SAOC.112/1444-1446- <i>Responsio De Intellectu Evangelii Ioannis quomodo ratio divina sit vita</i>, in Nicolai de Cusa De aequalitate (vita erat lux hominum) et appendicem <i>Responsio de intellectu evangelii Ioannis (quomodo ratio divina sit vita)</i>. Edidit Iohannes Gerhardus Senger, XXXIX, 109 paginae, Hamburgi, in aedibus Felicis Meiner, 2001. <i>Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita</i>, Volumen X, Fasciculus 1 = Nicolai</p>	<p><b>Nicolas de Cuse (1401-1464)</b>  SLA+SAOC.112- <i>Responsio De Intellectu Evangelii Ioannis quomodo ratio divina sit vita Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita</i>, Volumen X, Fasciculus 1 = Nicolai de Cusa <i>Opuscula II</i>, Fasciculus 1, num. 1-8, pp. 97-101 (1444-1446).</p> <p>Pas de mention de l'œuvre.</p>

de Cusa, Opuscula II, Fasciculus 1, num. 1-8.

pp. 97-101, § 2-3 : « Scis omnem illius scripturae sanctae causam theologum Ioannem affirmare Christi notitiam, ut ostendatur dei filius, in quo credentes vitam habent sempiternam. Ad hanc ipsam assertionem omnes, qui rationis discursu gaudent, perducere satagens, primum quid per dei filium velit, ostendit, scilicet ipsum esse absolutam rerum omnium rationem seu patris sapientiam. *Nihil enim omnium sine ratione esse potest*, sicuti enim in homine alia est ratio oculi et alia auris et alia manus, ut nullum membrum absque *legitima ratione* existat, quae quidem singulorum membrorum rationes in simplici ipsa totius hominis ratione complicantur, quae est ratio una omnium rationum, ita est una simplicissima universi ratio, in se omnium membrorum universi rationes complicans, quae est ratio, sine qua nec universum nec quidquam universi esse potest.

Haec autem ratio absoluta omnium, quae vel verbum vel logos vel sapientia dicitur, extra principium non est. Esset enim principiata, si extra principium foret. Omne autem principiatum, cum a se esse nequeat, sine ratione non est. Et non est suiipsius ratio, quia principiatum. Implicat enim suiipsius rationem pariter et principiatum existere. Hinc absoluta ratio, cum se neget principiatam, se in principio esse fatetur. Est igitur in absoluto rerum principio verbum, logos seu ratio rerum ... »

§ 5: « Quapropter cum absoluta ratio sit, per quam «deus fecit et saecula», erit deus qui saecula fecit, ut pater saeculi erit ratio absoluta omnia patris habens, patris sapientia, ratio seu filius, ut ipse sit filius aeternus aeterni patris, per quem fecit universa. Sic itaque absoluta rerum ratio est

<p>patris filius, quia nihil nisi a patre et omnia quae et pater habet. Oportet enim absolutam rationem adaequari potentiae creativae, cum nihil sine ratione in esse prodire possit. Sic omnipotentia creativa perfectissime relucet in absoluta ratione. Nam cum sine ratione nihil esse possit et absoluta ratio sit omnium creabilium adaequatissima, perfectissima atque sufficientissima ratio, manifestum est omnipotentiam creativam in perfectissima sui relucentia absolutam generare rationem omnium creabilium complicativam. Logos igitur absolute prolatum est deus, filius dei patris, non alius in deitatis natura, quia «deus erat verbum», nec eadem quae dei patris persona, quia logos, licet sit «in principio», quod est in potentia creativa. Non tamen ipse deus pater, sed apud ipsum, ut ait theologus. Haec autem omnium creabilium absoluta ratio est omnia, ut viva omnium ratio. Omnia igitur, ut sunt in ipsa ratione, sunt ipsa vita absoluta. »</p>	
<p><b>Nicolas de Cuse (1401-1464)</b>  SLA+SAOC.113/1450- <i>Idiota Dialogi de sapientia</i>, (1450), in <i>Nicolai de Cusa Idiota de sapientia – de mente</i>. Editionem post Ludovicum Baur alternam curavit Renata Steiger, duas appendices adiecit Raymundus Klibansky. [Nicolai de Cusa Idiota] de staticis experimentis ex editione Ludovici Baur, brevem dissertationem addiderunt Carolus Bormann et Iohannes Gerhardus Senger. LXXXIV, 315 paginae, Hamburgi, in aedibus Felicis Meiner, 1983 ; <i>Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita</i>, Volumen V, lib.II, num. 34-35.</p> <p><i>Dialogi de sapientia</i> (II, 34-35), pp. 67-68 :  « Idiota : Qualitercumque a doctis dicatur, in eo conceptu</p>	<p><b>Nicolas de Cuse (1401-1464)</b>  SLA+SAOC.113- <i>Idiota Dialogi de sapientia</i></p> <p>Pas de mention de l'oeuvre.</p>

<p>sunt omnia, sicut illa, quae sine ratione praevia non prodeunt in esse, dicimus in ratione prioriter existere. Omnia autem, quae esse conspiciamus, rationem sui esse habent, ut sint modo quo sunt et non aliter. Qui igitur in simplicitatem absolutae rationis in se omnia prioriter complicantis intuetur profunda mente, hic facit conceptum de per se seu absoluto conceptu. Et hoc erat primum, quod praemisi. »</p>	
<p><b>Nicolas de Cuse (1401-1464)</b>  SLA+SAOC.114/1463-1464- <i>Compendium</i> (1463-1464), in <i>Nicolai de Cusa Compendium</i>. Edidit Bruno Decker†, cuius post mortem curavit Carolus Bormann. XVII, 46 paginae. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1964, <i>Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita</i>,  « Volumen XI, Fasciculus 3, cap. XI, num. 35, p. 28 : Formare et informare agere quoddam est. Cum autem <i>nihil fiat sine ratione</i>, intellectus est principium actionum, quae sunt ad finem. Facit autem omnia aut per se aut per naturam ; ideo opus naturae est opus intelligentiae. »</p>	<p><b>Nicolas de Cuse (1401-1464)</b>  SLA+SAOC.114- <i>Compendium</i>  Pas de mention de l'oeuvre.</p>
<p><b>Nicolas de Cuse (1401-1464)</b>  SLAO+SAOC.115/1441ou1445- <i>Sermon 24 Sur le Notre Père</i> (1° janvier 1441 ou 1° janvier1445), in <i>Nicolai de Cusa Sermones I</i> (1430-1441). A Rudolf Haubst (instituti societatis Cusanae praeside) et Martin Bodewig, Werner Krämer, Heinrich Pauli editi, Hamburgi, in aedibus Felicis Meiner, 1991 ; <i>Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita</i>. Sermones XI-XXVI Ediderunt Rudolf Haubst et Martin Bodewig, paginae 333-451 + 4, Hamburgi, 1984, Volumen XVI, Fasciculus 4, <i>Sermo</i></p>	<p><b>Nicolas de Cuse (1401-1464)</b>  SLAO+SAOC.115- <i>Sermon 24 sur le Notre Père</i>  Pas de citation spéciale de l'oeuvre.</p>

<p>24(1), p. 391-392 / Predigt 24 (<i>Jhesus in eyner allerdemutichster menscheit</i>), § 6.</p> <p><i>Proemium</i>, p. 391-392. Predigt XXIV : « §.6. [p.392] Die nature, die gnade vnd die glorie vnd alles, das der mensch begert zu wissen, wie vns das moglich ist off dijsem ertrich in der ordenung, als die meister von den hochsten synnen das begrifenmogen, ist alles zu finden in dijsem heylichsten gebede, dae yn nichtz vberentzich, nichts gebresten ist, nichts zu swer, nichts zu licht, nichts zu lang, nichts zu koertz, <u>nicht aen fach vnd recht ordenung ist</u>, dae das eerste das eerste muß syn, das leste das leste. »</p> <p>Sermo XXIV (1), §. 6 : « Natura, gratia, gloria omniaque, quae homo scire desiderat, quantum nobis possibile est scire in hac terra eo ordine, quo Magistri altissimi sensus hoc intellegere possint, haec omnia in hac sanctissima oratione inveniuntur, in qua nihil superfluum, nihil deficiens, nihil nimis difficile, nihil nimis facile, nihil nimis longum, nihil nimis breve, <u>nihil sine causa et vero ordine est</u>, ubi primum oportet esse primum, ultimum ultimum. »</p>	
<p><b>Nicolas de Cuse (1401-1464)</b>  SLAOT.116/1453- <i>Sermon 129 Filius huius saeculi</i> (Luc. 16,8), 1er août 1453, in <i>Nicolai de Cusa Sermones III</i> (1452-1455). Ediderunt Silvia Donati, Rudolf Haubst†, Isabelle Mandrella, Heinrich Pauli†, Harald Schwaetzer, Franz-Bernhard Stammkötter. Indices contulit Johannes Leicht Heidi Hein comite. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2007 ; <i>Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita</i>. Sermones CXXII-CXL ediderunt Rudolf Haubst et Heinrich Pauli. Paginae 1-91 + 4,</p>	<p><b>Nicolas de Cuse (1401-1464)</b>  SLAOT.116- <i>Sermon 129, Filius huius saeculi</i> (Luc. 16,8), 1er août 1453.</p> <p>AK VI, 4, N.330. <i>Nota : Nicolaus Cusanus egregie</i> [janvier jusqu'à août 1677], p. 1677 : “Nicolaus Cusanus egregie: id est creare primae Menti, quod numerare est nostrae.”</p> <p>Dans <i>De dato patris luminum</i>, in <i>Opera</i>, Paris 1514, vol. 1, p. 149, v° : « Hoc facile capitur, si consideratur quomodo ab aeterna ratione descendit pluralitas rerum. Sed pluralitas numerus est. Et hoc ipsum est creatoris creare, quod est rationis ratiocinari seu numerare. Numerus vero a ratione descendens principium habet, scilicet unitatem.</p>

<p>Hamburgi, 1995, Volumen XVIII, Fasciculus 1, § 3. p. 40 et sq. Sermo 129, § 3 : « Lux illa, a qua procedit omne lumen et dicitur &lt;Pater luminum&gt;, «vidit lucem, quod esset bona» etc. Sic vidit, sicut video in ratione bonum esse habere navem, ut possim transire aquam, et id, quod vidi, facio. Vidi navem in ratione, ubi navis non habuit malum nec ligna etc. Sed ibi navis fuit, et secundum quod ibi vidi, facio de lignis. Sed sic ex materia prima seu chaos, quod praecedit secundum Moysen, facta est lux. Nam quia vidit lucem in ratione et ipsam apprehendit bonam, tunc dixit: «Fiat lux»! «Et facta est lux». Sicut igitur verbum vocale gerit intra se verbum mentale, sine quo esse nequit, sic facta lux verbum est lucis conceptae. Modo videamus ex hoc, quod «lux lucis» est ratio. Et quia nihil sine ratione et ratio lux, nulla creatura caret luce. «Lux est forma». Nam forma «illuminat tenebras» materiae, et educitur lux de tenebra et confusione, sicut Paulus ait «Deum facere splendescere tenebras in lucem» et Psalmista: «Sicut tenebrae eius, ita et lumen». Sicut potentia in tenebra, ita actus in luce. Lux enim est discretio, sic est et forma. Nam per formam discretio. Et lux est nomen, quia «nomen» concurret cum forma et «a notamine dicitur». Et sic nihil est sine luce, sicut nihil est sine «forma, quae dat esse rei». Et quanto res est nobilior, tanto lucidior. Et quanto lucidior, tanto in natura sua deiformior, quae est «lux lucis».</p>	<p>Sed non habet finem, cum non sit dabilis numerus, ultra quem alius dabilis non existat. Numerus igitur est aeternitas principiata, et absoluta ratio aeternitas absoluta. Ratio enim causa est, et absoluta ratio se negat principiata seu causatam, cum sit causa absoluta. Descendit igitur creatura de aeternitate, in qua semper fuit.»</p>
<p><b>Nicolas de Cuse (1401-1464)</b> SLAO+SAOC.117/1454. <i>Sermon 141 Verbum caro factum est</i> (Jo 1,14), 1er janvier 1454, in <i>Nicolai de Cusa Sermones III</i> (1452-1455). Ediderunt Silvia Donati, Rudolf Haubst†, Isabelle Mandrella, Heinrich Pauli†, Harald Schwaetzer, Franz-Bernhard Stammkötter. Indices contulit</p>	<p><b>Nicolas de Cuse (1401-1464)</b> SLAO+SAOC.117- <i>Sermon 141 Verbum caro factum est</i> (Jo 1,14), 1er janvier 1454.  Pas de citation spéciale de l'oeuvre.</p>

<p>Johannes Leicht Heidi Hein comite. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2007 ; <i>Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita</i>. Sermones CXLI-CLX, edidit Heinrich Pauli. Paginae 93-185 + 4, Hamburgi, 2001, Volumen XVIII, Fasciculus 2, § 4.</p> <p>p. 94, § 4 : «In mundo erat, et mundus per ipsum factus est.» Nota, quo modo nihil sine causa et ratione est. Ideo ubicumque aliquid est, illud cum sine ratione non sit, ideo verbum semper «in mundo erat». Nam «mundus per ipsum factus est», «sed mundus non cognovit eum». Nota: Dicit «ipsum» et «eum», et hoc ideo, quia logos est generis masculini apud Graecos, unde translatio facta est. »</p>	
<p><b>Nicolas de Cuse (1401-1464)</b>  SLAO+SAOC.118/1455- <i>Sermon</i> 193, <i>Relictis omnibus secuti sunt eum</i> (Lc 5, 1-11), 6 juillet 1455, in <i>Nicolai de Cusa Sermones III</i> (1452-1455). Ediderunt Silvia Donati, Rudolf Haubst†, Isabelle Mandrella, Heinrich Pauli†, Harald Schwaetzer, Franz-Bernhard Stammkötter. Indices contulit Johannes Leicht Heidi Hein comite, Hamburgi, in aedibus Felicis Meiner, 2007 ; <i>Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita</i>. Sermones CXCI-CCIII ediderunt Silvia Donati et Isabelle Mandrella. Paginae 389-455 + 4, Hamburgi, 2005, Volumen XVIII, Fasciculus 5, §3.</p> <p>p. 390, § 3 : «Nihil sine causa magna et praegnanti censeatur factum. »</p>	<p><b>Nicolas de Cuse (1401-1464)</b>  SLAO+SAOC.118- <i>Sermon</i> 193 <i>Relictis omnibus secuti sunt eum</i> (Lc 5, 1-11), 6 juillet 1455.</p> <p>Pas de citation spéciale de l'oeuvre.</p>
<p><b>Nicolas de Cuse (1401-1464)</b>  SLAO+SAOC.119/1455 - <i>Sermo</i> 196, <i>Respice de caelo et vide et visita vineam istam</i> (Ps 79,15), 20 juillet 1455, in <i>Nicolai de Cusa Sermones III</i> (1452-1455). Ediderunt</p>	<p><b>Nicolas de Cuse (1401-1464)</b>  SLAO+SAOC.119- <i>Sermon</i> 196 <i>Respice de caelo et vide et visita vineam istam</i> (Ps 79,15), 20 juillet 1455.</p>

<p>Silvia Donati, Rudolf Haubst†, Isabelle Mandrella, Heinrich Pauli†, Harald Schwaetzer, Franz-Bernhard Stammkötter. Indices contulit Johannes Leicht Heidi Hein comite. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2007 ; <i>Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita</i>. Sermones CXCI-CCIII ediderunt Silvia Donati et Isabelle Mandrella. Paginae 389-455 + 4, Hamburgi 2005, Volumen XVIII, Fasciculus 5, §7.</p> <p>p. 411, §7 : « Qui sic contra Deum disputant non habent fidem sicut illi, qui credunt <i>quod sine causa Deus nihil facit aut permittit</i>, licet «indicia» eius « abyssus multa », sicut in exemplo eremitaе. Vide indisciplulo 108 et 110 sermone. »</p>	<p>Pas de citation spéciale de l'oeuvre.</p>
<p><b>Nicolas de Cuse (1401-1464)</b> SLAO+SAOC.120/1455 - <i>Sermo 208, Induimini Dominum Iesum Christum</i> (Rm 13,14), 30 novembre 1455, in <i>Nicolai de Cusa Sermones IV</i> (1455-1463). Ediderunt Marc-Aeilko Aris, Silvia Donati, Walter Andreas Euler, Isabelle Mandrella, Klaus Reinhardt, Heide Dorothea Riemann†, Harald Schwaetzer, Franz-Bernhard Stammkötter. Indices contulit Johannes Leicht, Heidi Hein comite. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2008 ; <i>Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita</i>. Sermones CCIV-CCXVI ediderunt Klaus Reinhardt et Walter Andreas Euler. Paginae 1-96 + 4, Hamburgi, 1996, Volumen XIX, Fasciculus 1, §2.</p> <p>p. 19, § 2 : « Haec igitur adaptatio corporis ab intellectu procedit, qui agit per rationem et causam et propter finem.</p>	<p><b>Nicolas de Cuse (1401-1464)</b> SLAO+SAOC.120- <i>Sermo 208, Induimini Dominum Iesum Christum</i> (Rm 13,14), 30 novembre 1455.</p> <p>Pas de citation spéciale de l'oeuvre.</p>

<p>Nam intellectus sibi corpus adaptans se finem constituens omnia corporis membra ad totum ordinat, <i>et sine ratione nihil reperitur factum.</i> »</p>	
<p><b>Nicolas de Cuse (1401-1464)</b>  SLAO+SAOC.121/1456- <i>Sermo</i> 242, <i>Quaerite ergo primum regnum Dei et iustitiam eius</i> (Mt 6,24-33), 5 septembre 1456, in <i>Nicolai de Cusa Sermones IV</i> (1455-1463). Ediderunt Marc-Aeilko Aris, Silvia Donati, Walter Andreas Euler, Isabelle Mandrella, Klaus Reinhardt, Heide Dorothea Riemann†, Harald Schwaetzer, Franz-Bernhard Stammkötter; Indices contulit Johannes Leicht, Heidi Hein comite. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2008 ; <i>Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita</i>. Sermones CCXXXII-CCXLV ediderunt Walter Andreas Euler et Harald Schwaetzer. Paginae 179-278 + 4, Hamburgi, 2002, Volumen XIX, Fasciculus 3, §21.</p> <p>p. 249, § 21 : « ... cum ratione enim omnia disponit aedificando, finem autem se constituit operis. Et quia voluntas Dei in se habet omnipotentem artem seu verbum sive conceptum Patris, tunc quod vult fit non sine ratione, quia in voluntate ratio, in ratione praeceptor seu imperii rex. Et haec est superbene dicta trinitas, quae est Deus unus omnia ut vult faciens. »</p>	<p><b>Nicolas de Cuse (1401-1464)</b>  SLAO+SAOC.121- <i>Sermon</i> 242 <i>Quaerite ergo primum regnum Dei et iustitiam eius</i> (Mt 6,24-33), 5 septembre 1456.</p> <p>Pas de citation spéciale de l'oeuvre.</p>
<p><b>Nicolas de Cuse (1401-1464)</b>  SLAO+SAOC.122/1456- <i>Sermon</i> 253 <i>Venite post me</i> (Mt 4,18-22), 30 novembre 1456, in <i>Nicolai de Cusa Sermones IV</i> (1455-1463). Ediderunt Marc-Aeilko Aris, Silvia Donati, Walter Andreas Euler, Isabelle Mandrella, Klaus Reinhardt, Heide Dorothea Riemann†, Harald Schwaetzer, Franz-Bernhard Stammkötter; Indices contulit Johannes</p>	<p><b>Nicolas de Cuse (1401-1464)</b>  SLAO+SAOC.122- <i>Sermon</i> 253 <i>Venite post me</i> (Mt 4,18-22), 30 novembre 1456.</p> <p>Pas de citation spéciale de l'oeuvre.</p>

<p>Leicht, Heidi Hein comite. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2008 ; <i>Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita</i>. Sermones CCXLVI-CCLVII ediderunt Isabelle Mandrella et Heide Dorothea Riemann Heidi Hein comite. Paginae 279-375 + 4, Hamburgi, 2004, Volumen XIX, Fasciculus 4, § 8.</p> <p>p. 337, .§ 8 : « Et hoc dubio caret, cum sine ratione nihil sit et per rationem omnia; et ideo relucet in omnibus. Sed ubi habitet et maneat ipsa ratio, cuius in omnibus vestigia videntur, est difficile apprehendere, nam nulli dici potest ubi habitet, cum omnis locus sit in ipsa. »</p>	
<p><b>Nicolas de Cuse (1401-1464)</b>  SLAOT.123/1458- <i>Sermon 288 Qui me invenerit inveniet vitam et hauriet salutem a domino</i> (Prv 8,22-35), 8 septembre 1458, in <i>Nicolai de Cusa Sermones IV</i> (1455-1463). Ediderunt Marc-Aeilko Aris, Silvia Donati, Walter Andreas Euler, Isabelle Mandrella, Klaus Reinhardt, Heide Dorothea Riemann†, Harald Schwaetzer, Franz-Bernhard Stammkötter; Indices contulit Johannes Leicht, Heidi Hein comite. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2008 ; <i>Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita</i>. Sermones CCLXXXIII-CCXCIII ediderunt Silvia Donati et Heide Dorothea Riemann. Paginae 613-691 + 4. Hamburgi 2005. Volumen XIX, Fasciculus 7, §1, p. 644 et sq.</p> <p>p. 644 : « <i>Qui me invenerit inveniet vitam et hauriet salutem a domino</i> [Prv 8,22-35 est lectio in die nativitatis Mariae sec. Missale Brix., fol. 175vb.]»</p>	<p><b>Nicolas de Cuse (1401-1464)</b>  SLAOT.123- <i>Sermon 287 Qui me invenerit inveniet vitam et hauriet salutem a domino</i> (Prv 8,22-35), 8 septembre 1458.</p> <p>AK VI, 4, N.330. <i>Nota : Nicolaus Cusanus egregie</i> [janvier jusqu'à août 1677], p. 1677 : “Nicolaus Cusanus egregie: id est creare primae Menti, quod numerare est nostrae.”</p> <p>Dans <i>De dato patris luminum</i>, in <i>Opera</i>, Paris 1514, vol. 1, p. 149 v° : « Hoc facile capitur, si consideratur quomodo ab aeterna ratione descendit pluralitas rerum. Sed pluralitas numerus est. Et hoc ipsum est creatoris creare, quod est rationis ratiocinari seu numerare. Numerus vero a ratione descendens principium habet, scilicet unitatem. Sed non habet finem, cum non sit dabilis numerus, ultra quem alius dabilis non existat. Numerus igitur est aeternitas principiata, et absoluta ratio aeternitas absoluta. Ratio enim causa est, et absoluta ratio se negat principiata seu causatam, cum sit causa absoluta. Descendit igitur creatura de aeternitate, in qua semper fuit.»</p>

Proverbiorum 8o et in lectione officii missae. Salomon de sapientia loquitur, quam omnia creata praecessisse per hoc ostendit, quia per sapientiam omnia creata sunt. Prior igitur erat omnibus, et ideo aeterna. Sed ipsam dicit conceptam. Hanc conceptionem intelligo modo quo intellectus concipit seu de se generat verbum internum. Sicut si quis primo invenisset numerum et per illum omnia numerasset, numerus ille fuisset conceptio rationis seu intellectus; et quia ante omne numerabile, ideo non fuisset quicquam numerabilium, quare nec tempus nec aetas nec saeculum nec duratio nec substantia nec quantitas nec quicquam omnium numerabilium. Principium enim numerabilium nihil est omnium numerabilium seu principiatorum suorum. Numerare est ratiocinari. Omnia quae bene fiunt per rationem fiunt. Sic dicit hic Salomon Deum per rationem seu sapientiam omnia creasse; nam appendere seu ponderare, mensurare, determinare, ordinare, locare, quae in creaturis experimur praecessisse situm universi, illa prius in ratione concepta fuerunt. Et dum in esse cuncta prodirent, unica lege omnia subsistebant, scilicet gravia circa centrum, levia in circumferentia et media in medio. (...) Et si debet esse bona pictura, oportet quod per rationem sit facta, ita quod sapientia et ratio pictoris perfectam artem habentis bene resplendeat in tota imagine et simul in qualibet parte eius. Sapientia igitur seu ratio est, « *sine qua nihil factum est* [cf. Jean 1,3.] et in qua omnia sunt ipsa vita [sine - vita: cf. Jean 1,3.] », quia tempus in ratione illa est aeternitas et breviter creatura est creator. Omnia autem per hoc subsistunt, per quod in esse prodeunt. Unde patet quod omne bene subsistens in ratione subsistit, uti bene declarant Salomon; nam consilia

<p>sapientum et bonum regimen, quod rem publicam conservat, non habet aliunde suam bonitatem nisi a ratione. Quando enim a ratione deviaret, iret in interitum. Sapientia igitur omnibus praestat vitam seu durationem. »</p>	
<p><b>Agricola, Rodolphus (1443-1485)</b>  SLAO+SAOC.124/1470-1479- <i>De inventione dialecticae</i>, 1470-1479.  Lib. I. p. 9 : « Inest tamen omnibus (tametsi suis quaeque discreta sint notis) communis quaedam habitudo, et cuncta ad naturae tendunt similitudinem, ut quod est omnibus substantia quaedam sua, omnia ex aliquibus oriuntur : omnia aliquid efficiunt ».  p. 101. Lib. I., cap. XIV. <i>De causa efficiente</i> : « Adeo nihil fit in rerum natura temere, et cui ratio non constet, omniaque propositum sibi destinatumque finem habent, propter quem faciant cuncta ».</p>	<p><b>Agricola, Rodolphus (1443-1485)</b>  SLAO+SAOC.124- <i>De inventione dialecticae</i>  AK VI, 2, pp. 423, 454, 465/ GP IV: 152, 153, 154, 155 (Nizolius – sur les erreurs d’Aristote).  AK VI, 2, <i>Dissertatio praeliminaris, De alienorum operum editione, de Scopo operis, de Philosophica dictione, de lapsibus Nizolii</i>, p. 422 : « Et licet Gaza et Trapezuntius Aristotelem graecum resuscitantes, pugnarent inter se, Bessario autem Platonius cum utroque, in Barbaros tamen aequali animi impetu itum est. Ab his instructi Johannes Picus de Mirandula, sui aevi phoenix, Astrologorum hostis, Hermolaus Barbarus ἐντελεχειᾶς interpres, Nicolaus Leoniceus Patavinus, cujus et Nizolius noster lib. 4. cap. 8. meminit, cujus opera, ut Erasmus ait, Medicina iterum loqui coepit, Marsilius Ficinus Bessarionis in affectu erga Platonem haeres, certamen pro vera sapientum eloquentia contra corruptores utriusque susceptum, acriore impetu, et recentibus armis continuarunt. Tandem Angelus Politianus, Joh. Franciscus Picus de Mirandula, Rudolphus Agricola...</p>
<p><b>Pico della Mirandola, Giovanni (1463-1494)</b>  SLAO+SAOC.125/1492- <i>Disputationes Joannis Pici Mirandule litterarum principis adversus astrologiam divinatricem quibus penitus subnervata corrui</i>, 1492, 1<sup>ère</sup> éd. posthume, Bononiae (Bologne), 1496. Texte latin et trad. italienne Eugenio Garin, Vallecchi, Firenze 1946-1952, [I, 426].   Vol. 1, Lib. IV, Cap. II, III et IV, p. 208 et sq.  p. 208, Cap. II. Fortuita a caelo non esse : « Nam quae per se causas proximas habent, ut conditiones animi et corporis, non exigere adeo superiorem causam occultioemque videntur, quam quae temere fieri casuque dicimus, cum fieri sine proxima causa videantur ....  p. 208. Cap III. Quomodo rerum fortuitarum causa sit</p>	<p><b>Pico della Mirandola, Giovanni (1463-1494)</b>  SLAO+SAOC.125- <i>Disputatione astrologiam divinatricem</i>, rédigé en 1492, mais publication posthume par son frère Jean François, Bononiae (Bologne), 1496.   AK VI, 2, <i>Dissertatio praeliminaris, De alienorum operum editione, de Scopo operis, de Philosophica dictione, de lapsibus Nizolii</i>, p. 422 : « Et licet Gaza et Trapezuntius Aristotelem graecum resuscitantes, pugnarent inter se, Bessario autem Platonius cum utroque, in Barbaros tamen aequali animi impetu itum est. Ab his instructi Johannes Picus de Mirandula, sui aevi phoenix, Astrologorum hostis, Hermolaus Barbarus ἐντελεχειᾶς interpres, Nicolaus Leoniceus Patavinus, cujus et Nizolius noster lib. 4. cap. 8. meminit, cujus opera, ut Erasmus ait, Medicina iterum loqui coepit, Marsilius Ficinus Bessarionis in affectu erga Platonem haeres, certamen pro vera sapientum eloquentia contra corruptores utriusque susceptum, acriore impetu, et recentibus armis continuarunt. Tandem Angelus Politianus, Joh. Franciscus Picus de Mirandula, Rudolphus Agricola, Joh. Reuchlinus, Hadrianus Cardinalis, Erasmus Roterodamus,</p>

Deus, quomodo angeli, quomodo caelum, quomodo nos, quomodo fortuna : « Cum de fortuitis rebus mentio fiat, opere precium fuerit altius explicare quae sint illarum causae apud philosophos atque theologos; nam ex his quidem quae hactenus diximus existimari posset in casum nos illam dumtaxat temeritatemque referre, nec improbandos esse astrologos qui servare in his quoque extraordinariis ordinem et certas causas conarentur, ut nihil temere in natura, nihil sine causa legitima fieret. Quae si qua cogitanda est, illa videtur potissimum eligenda quam astrologi accipiunt, caelum scilicet, cum nec infra caelum talis ulla iudicetur potens, [p.210] scilicet rerum omnium quae sub caelo fiunt, nec supra caelum dicunt, videlicet cum multa indigne praeter meritum et rationem fieri videantur, quae potius corporalis causae quandam necessitatem quam providentiam arguant eligentis.

Quare, ut hos scrupolos extrudamus, disserere quaedam latius super his rebus utile fuerit, ut postquam a caelo gubernari haec non posse monstravimus, nunc unde et quo modo gubernentur aperiamus. Fortuita fieri dicimus quae praeter intentionem operantis eveniunt; quare tantum in rebus humanis fortuna dicitur, ut quae solae consilio ratio neque fiunt; exemplum tale quo superius etiam usi : proposuit agricultor terram fodere, culturam soli cogitans, non thesaurum; accidit ut thesaurum inveniatur; fortuito factum dicimus, nec reperti thesauri causam aliam damus quam fortunam. Fortunam vero non intelligimus aut numen, aut naturam, aut rem omnino aliquam causam talis eventus, sed potius excludimus, tantum fortuna factum dicentes ac si dicamus «ita evenit forte, non ex aliqua causa». Nam fossio quidem terrae causa dici non potest ; non sit terra, quatenus terra est locus; sed accidit eundem

Paulus Cortesius, Joh. Ludovicus Vives, Philippus Melanchthon, Joachimus Camerarius, et multi consimiles, perrupere hostiles ordines, et late stragem dedere. Hos qui toto orbe secuti sunt philosophi eloquentissimi, tam multi sunt, ut brevibus chartis non capiantur. Barbarum porro dicendi genus peculiaribus scriptis multi oppugnarunt. Et exstant Epistolae amoeboeae Johannis Pici **Mirandulani** et Hermolai Barbari, quorum hic acerrime in Scholasticos invehitur, ille mollire eorum vitia ac tegere magis quam defendere, non improbabili pietate conatur. Tanti fecit eas Epistolas Philippus Melanchthon [in *Elementorum rhetorices*], ut addita dispositione edi in Germania curaverit ».

AK IV, 7 N. 57, *Annotata de Persona Christi et aliis rebus* (1698), p.355 : « Picus Mirandulanus libro *de Ente et uno* » [ad Angelum Politianum, in: DERS., *Opera omnia*, Vol. 1, 1572, pp. 241–313, c. 4, p. 245].

Même référence en AK IV, 7 N. 79, *Unvorgreifliches bedencken*, p. 457.

*Lettre de Leibniz à Th. Burnett* (début 1697) : « Du temps des Scholastiques on a fait plusieurs bons livres contre les Juifs et les Mahometans, à quoy on peut ajouter ce que Thomas d'Aquin a fait contra Gentes. Lorsque les lettres ont esté ressuscitées, Pic de Mirande et Reuchlin ont profité des livres des Cabalistes Juifs » (GP III p. 191).

<p>locum terram simul esse latebramque thesauri. Quapropter si quaeras qua causa factum, ut eruerit iste thesaurum, nullam est afferre, cum non una causa, sed fortuitus concursus plurium hoc causarum effecerit. Propterea errabant qui fortunam in rebus esse negabant, quam opinionem secundo physicae auscultationis et sexto primae philosophiae libro convellit Aristoteles. Errabant autem, non quia putarent quae nobis improvisa fortuitaque sunt, ea nota provisaeque esse posse superioribus mentibus, quare nihil absolute simpliciterque esse fortunam, sed quod arbitrarentur huiusmodi eventa ».</p> <p>p. 218. Cap. IV. Ad caelum non esse referendum, si quid nobis fit quod nostras vires excedere videatur, sed potius, vel ad angelos, vel ad Deum. Atque inibi de fato multa, utque divina praevidentia nostram libertatem non tollat : « Profecto vel insanus adduci eo non poteris, <u>ut sine ratione fieri quicquam suspiceris in rebus humanis</u>, proptereaque non a Deo optimo sapiente, sed vel a daemone malo cum Manichaeis, vel a corpore, sideralis revolutionis necessitate cum astrologis, vel a casu fortuito necessitateque gubernari, cum non multis male philosophantibus credas.»</p>	
<p><b>Pomponazzi, Pietro (1462-1525)</b> SLAOT.126/1557- <i>De Fato</i> (publication posthume : Bâle, 1557).</p> <p><i>Lib. I., Cap. decimum in quo continentur contenta in decimo capitulo Alexandri :</i> p. 62 : « Alexander itaque primo suam ponit intentionem dicens illos male dicere qui eisdem existentibus circumstantiis dicunt: Si modo hoc fieret, modo oppositum, aliquod sine causa fieret. »</p>	<p><b>Pomponazzi, Pietro (1462-1525)</b> SLAOT.126- <i>De Fato</i></p> <p><i>Essais de Théodicée</i>, GP VI, p.57 : « §.11. J'y fait cette petite digression, parce qu'elle m'a paru de saison, dans un temps où l'on n'a que trop de disposition à renverser jusqu'aux fondemens la Religion Naturelle: et je reviens aux Averroistes, qui se persuadoient que leur dogme étoit démontré suivant la raison, ce qui leur faisoit avancer que l'ame de l'homme est mortelle selon la Philosophie, pendant qu'ils protestoient de se soumettre à la Théologie Chrestienne, qui la déclare immortelle. Mais cette distinction passa pour suspecte, et ce divorce de la Foy et de la Raison fut</p>

*Caput tertiumdecimum in quo continentur contenta in tertio decimo et quartodecimo capitulis Alexandri.*

p. 94 : « Tertio Alexander respondet ad unum quod in ratione Stoica quaerebatur, an scilicet aliquid sit factum sine causa? Et dicit quod sermo suus hoc conciliat. Ut existimo per haec verba intelligit Alexander quod istud est verum et concedendum. (...) Dicit secundo: An aliter dicendum est, concedendo scilicet quod omne factum habet causam: si enim est factum per se, causam habet per se; si autem factum est per accidens, habet et causam per accidens; verum si causam habet per accidens, non tamen necessariam, neque semper, neque ut in pluribus causantem, sed rarer. Quare si factum non habet causam necessariam, neque ipsum est necessarium; non igitur inevitabiliter factum est, quare non fato (siquidem fatum est inevitabile)... »

p. 95 : « Quarto impugnat Alexander illud, scilicet: Si quod Sequitur ad alterum, illud ex quo sequitur esse ipsi sequenti causam: « Videmus nanque quae se tempore consecuntur, non omnia ex prioribus et prius genitis fieri, nec enim est ambulatio propter surrectionem, nec nox propter diem... nec hyems propter aestatem ». Ratio autem ipsos movens ad hoc monstruosum placitum nullius est momenti. Dicunt enim quod nisi sic esset, aliquid esset sine causa. Alexander autem hoc non hic declarat, puto tamen sic esse deducendum: Videmus Socratem aliquando sedere, aliquando vero surgere. Aut igitur eadem est causa utriusque, aut haec sunt sine causa, aut altera est causa sessionis et altera surrectionis. Si detur ultimum, habetur intentum; quoniam oportet alterum praecessisse, et illud alterum, et sic in infinitum. Si detur primum, hoc est impossibile, quoniam ab una causa non provenit nisi unus

rejeté hautement par les Prelats et par les Docteurs de ce temps-là, et condamné dans le dernier Concile de Lateran sous Leon X, où les savans furent exhortés à travailler pour lever les difficultés qui sembloient commettre ensemble la Theologie et la Philosophie. La doctrine de leur incompatibilité ne laissa pas de se maintenir incognito: Pomponace en fut soubçonné, quoyqu'il s'expliquât autrement, et la Secte même des Averroistes se conserva par tradition. On croit que Cesar Cremonin, Philosophe fameux en son temps, en a été un des arcabouts. »

... « §.74. C'est ainsi que les peines des damnés continuent, lors même qu'elles ne servent plus à détourner du mal; et que de même les recompenses des bienheureux continuent, lors même qu'elles ne servent plus à confirmer dans le bien. ... l'un et l'autre étant fondé sur le principe de la convenance, qui a fait que les choses ont été réglées en sorte que la mauvaise action se doit attirer un chatiment. Car il y a lieu de juger suivant le parallelisme des deux regnes, de celui des causes finales, et de celui des causes efficientes, que Dieu a établi dans l'univers une connexion entre la peine ou la recompense, et entre la mauvaise ou la bonne action, en sorte que la premiere soit toujours attirée par la seconde, et que la vertu et le vice se procurent leur recompense et leur chatiment, en consequence de la suite naturelle des choses, qui contient encor une autre espece d'harmonie préetablie, que celle qui paroît dans le commerce de l'ame et du corps. Car enfin, tout ce que Dieu fait est harmonique en perfection, comme j'ay déjà remarqué. Peut-être donc que cette convenance cesseroit par rapport à ceux qui agiroient sans la veritable liberté, exemte de la necessité absolue; et qu'en ce cas la seule justice corrective auroit lieu, et point la justice vindicative. C'est le sentiment du celebre Conringius, dans une dissertation qu'il a publiée *de ce qui est juste*. Et en effect, les raisons dont Pomponace s'est déjà servi dans son livre *du destin*, pour prouver l'utilité des chatimens et des recompenses, quand même tout arriveroit dans nos actions par une fatale necessité, ne regardent que l'amendement, et point la satisfaction, kólasin ou timwrián. Aussi n'est ce que par maniere d'appareil qu'on detruit les animaux complices de certains crimes, comme on rase les maisons des rebelles, c'est à dire pour donner de la terreur. Ainsi c'est un acte de la justice corrective, où la justice vindicative n'a point de part » (GP VI p. 142).

« Aristote a paru à plusieurs d'une opinion approchante, qui a esté renouvelée par

<p>effectus. Ergo dabitur tertium quod intendebatur videlicet, quod aliquid est factum sine causa.</p> <p>Cui respondent quod ab una causa possunt provenire diversi effectus immo et contrarii. Idem nanque homo est causa sessionis et surrectionis, idemque caelum est causa noctis, et diei; neque si non sic fiat ut Stoici dicunt, non tamen mundi et eorum quae in ipso fiunt divellitur unio. Sufficiunt nanque divina corpora et horum circulatio ad servandam eorum quae in mundo fiunt continuationem. Verum neque ambulatio est causa surrectionis neque e converso, quoniam ex surrectione ambulatio non habet causam: « Quare haec causarum series a Stoicis dicta nullam affert rationalem causam huius quod nihil absque causa fiat. Nam quemadmodum motus ipsi et tempora causam aliquam habent, sed nec motus motum qui eum precedit, nec tempus tempus &lt;ipso&gt; prius, sic se habent et quae in ipsis et per ipsa res fiunt. Nam continuationis eorum quae fiunt est aliqua causa propter quam mundus unus et sempiternus secundum idem et eodem modo dispositus hanc ipsam eorum quae fiunt continuationem servat; et hanc oportet quaerere et assumere causam, quae tamen non eiusmodi putanda est ut ex antiquiori, fiat recentius, ut videmus in generationibus fieri ipsorum animalium. »</p>	<p>Averroes, celebre philosophe Arabe. Il croyoit, qu'il y avoit en nous un <i>intellectus agens</i>, ou entendement actif, et aussi un <i>intellectus patiens</i> ou entendement passif; que le premier, venant au dehors, estoit eternal et universel pour tous, mais que l'entendement passif, particulier à chacun, s'éloignoit dans la mort de l'homme. Cette doctrine a esté celle de quelques Peripateticiens depuis deux ou trois siecles, comme de Pomponatius, Contarenus et autres; et on en reconnoist les traces dans feu M. Naudé, comme ses lettres et les Naudaeana qu'on a imprimés depuis peu, le font connoistre. Ils l'enseignoient en secret à leur plus intimes et plus habiles disciples, au lieu qu'en public ils avoient l'adresse de dire, que cette doctrine estoit en effect vraye selon la philosophie, par laquelle ils entendoient celle d'Aristote par excellence, mais qu'elle estoit fausse selon la foy, d'où sont venues enfin les disputes sur la double verité, qui a esté condamnée dans le dernier concile de Latran » (<i>Considerations sur la doctrine d'un Esprit Universel Unique</i>, écrites en 1702 à Luzembourg près de Berlin, GP VI, p. 529).</p> <p><i>Lettre de Leibniz à Arnauld</i> : « Sed et quae Proclus et Simplicius, Pomponatius et Averroës et ceteri Semichristiani objecere; tum liberiores Christianorum, Lullius, Valla, Pici, Savonarola, Wesselus Groningensis, Trithemius, Vives, Steuchus, Patricius, Mostellus, Naclantus, de Dominis, Paulus Servita, Campanella, Jansenius cum suis, Honor. Fabri, Valerianus M., Thomas Bonartes, Thomas Anglus; et alia parte Bibliander, Jordanus Brunus, Acontius, Taurellus, Arminius, Herbertus, Episcopus, Grotius, Calixtus, Jorelli, Jo. Valent. Andreae, Hobbes, Claubergius, auctor Philosophiae scripturae interpretis, auctor de Libertate philosophandi, qui duo nuper Batavos turbarunt, aliique innovavere, curiose satis sum persecutus.». (GP I, p. 76)</p>
<p><b>Reisch, Gregor (vers 1467-1525)</b> SLAO+SAOC.127/1496-1503 <i>Margarita philosophica</i>, Freiburg 1503; <i>Cum additionibus novi</i>, Basel, 1517.</p> <p>Liber VIII. <i>De principiis rerum naturalium</i>, caput XVII. <i>De casu et fortuna secundum opinionem philosophorum</i> [page BII, après la gravure de la Fortune] : « Magister : ... Verumtamen nihil sic evenit fortuite aut casualiter qui</p>	<p><b>Reisch, Gregor (vers 1467-1525)</b> SLAO+SAOC.127- <i>Margarita philosophica</i>, Freiburg 1503; <i>Cum additionibus novis</i>. Basel 1517</p> <p>AK I, 5, p. 442 ,Bibliothèque universelle AK VI, 1, p. 288-289 : Reyher, A., <i>Margarita philosophica in anulo</i>, Gotha, 1669.</p> <p>AK VI, 4B, <i>Extraits d'Alsted</i>, p. 1122 : "Joh. Henricus Alstedius Encyclopaediae suae</p>

<p>etiam eveniat a causa per se intendente hoc fieri. Nam ut Plato asseruit : nihil est cujus ortum non praecesserit legitima causa [Plato in <i>Tymeo</i>]. (...) Ita Augustinus de academicis quaestionibus dixisse patet, cum ait: Nihil aliud in rebus casum vocamus nisi cujus ratio secreta est. nomine aut casus fortunam comprehendit. Idem Aristoteles de fortuna bona scribens affirmat ».</p>	<p>Editionem secundam anno 1630 fol. Gabrieli Bethleno Transsylvaniae principi dedicat. In ea dedicatione libros recenset suos inde ab anno 1608 editos. In praefatione citat Fortii Ringelbergii <i>Encyclopaediam</i>, Autorem <i>Margaritae philosophicae</i> et <i>Catena scientiarum</i>, Th. Freigii Paedagogum, Petri Gregorii Tolosani Syntaxin, Corn. Gemmae Cyclognomica, [Jac.] Lorhardi Heptadem philosophicam, Matth. Martinii <i>Encyclopaediam</i>, Keckermanni et Timpleri <i>Systemata</i>, Rob. Fluddi <i>Macrocosmum</i> et <i>Microcosmum</i>...”</p>
<p><b>Zwingli, Ulrich (1484-1531)</b> SLA+SAOC.128/1545- <i>In Evangelium Lucae</i> (Werke VI. 12 pp. 583-84)</p> <p>Evangile de Luc : « Exiit in montem ad orandum » [Lc 6, 12] commenté par Zwingli en ces termes : « O Domine, novi providentiam, sapientiam, potentiam, ac bonitatem suam, scio te nihil sine causa facere, nihil quod nobis non prosit magnopere. »</p>	<p><b>Zwingli, Ulrich (1484-1531)</b> SLA+SAOC.128- <i>In Evangelium Lucae</i> (Werke VI. 12 pp. 583-84)</p> <p>Auteur mentionné à propos des controverses sur l’Eucharistie notamment.</p>
<p><b>Scaliger, Jules-César (1484-1558)</b> SLAO+SAOT.129/1557- [anonyme] <i>Electa Scaligerea, hoc est, J. C. Scaligeri Sententiae, Praecepta, Definitiones, Axiomata.</i>, Hanovre, 1634.</p> <p>p. 98 : « Causa, finis, scopus, efficiens, forma, materia, effectus. ... Omnes res causam habent quandam, adeoque ipsae quidem causae carreant causis. Omnium enim rerum naturae ad unum deum referuntur (3. Poet. 8.). ... Quicquid est extra deum per causam est, ex causis et in causis » (<i>Exotericarum exercitationum liber quintus decimus, de subtilitate</i>, ad Hieronymum Cardanum. Paris 1557 : Exerc. 307. sect. 27)</p> <p>Citations de Leibniz :</p>	<p><b>Scaliger, Jules-César (1484-1558)</b> SLAO+SAOT.129- [anonyme] <i>Electa Saligerea, hoc est, J. C. Scaligeri Sententiae, Praecepta, Definitiones, Axiomata.</i>, Hanovre.1634.</p> <p><i>Lettre de Leibniz à Thomasius</i>, AK II, 1, p. 30 : « Et haec quidem exempla mihi de meo inter scribendum succurrerunt, innumera alia ab aliis per totam philosophiam naturalem congeruntur. Neque vero vereor, ut quae dixi hactenus, ex Raeo descripta aut hujus auctoritatem me sequi amplius putes. Dudum talia a me cogitata sunt, antequam de Raeo vel audivi. Legi Raeum quidem, sed ita ut nunc eorum quae disserit vix recorderi. Neque vero Raeus conciliatorum inter Aristotelem et recentiores primus solusque est. Primus Scaliger mihi viam stravisse videtur; nostris temporibus Kenelmus Digbaeus et ejus assecla Thomas Anglus, ille in libro <i>de animae immortalitate</i>, hic in institutionibus peripateticis, idem longe ante Raeum ex professo egere. Nec abludunt tum Abdias Trew, tum imprimis Erhardus Weigelius » (GP I, p. 20). Ibidem. p. 35 : Rectius igitur Campanella in libro de Sensu rerum et Magia, et Marcus Marci de Ideis operatricibus, falso quidem, congruenter tamen suis Hypothesisibus</p>

AK III, 7, p. 353 : *Lettre de Leibniz à Wallis* sur les mathématiciens, en particulier le passage de Scaliger sur Suisset, in *Exercit. CCCXXIII J. C. Scaliger, Exotericarum exercitationum liber quintus decimus, de subtilitate*, 1557, citation : « Joanni Suisset calculatori, qui pene modum excessit ingenii Humani »).

*Conversation avec Sténon* : « Cum dicitur oportet, id est necesse est scandala esse (scandala autem utique peccata sunt sive in accipiente, sive in dante), utique dicitur necessaria esse peccata, sed hoc intelligitur haud dubie de necessitate non per se, seu in terminis; sed per accidens, seu in externis circumstantiis posita [note de Leibniz : « De necessario per accidens. [Citation : ] Quod non est per se necessarium est per accidens necessarium. Scal. exerc. 39.»] (1677 AK VI, 4B, p. 1380).

formis istis substantialibus rerum inanimatarum, extensione carentibus, sensum, scientiam, imaginationem, voluntatem tribuerunt. Nec abludit Agrippae occulta Philosophia Angelum cuilibet rei ascribentis quasi obstetricatorem, nec quae Scaliger περι δυνάμεως πλαστικῆς ejusque sapientia disseruit [*Exotericarum exercitationum liber XV., de subtilitate, ad Hieronymum Cardanum*, Paris 1557, 107, 17; voir AK. VI, 2 S. 442]. Ita reditur ad tot deunculos quot formas substantiales, et gentilem prope polyjðeïsmón. Hinc enim attributus illis appetitus, et instinctus ille naturalis ex quo et sequitur cognitio naturalis, hinc illud Axioma: Natura nihil facit frustra, omnis res fugit sui destructionem, similia similibus gaudent, materia appetit formam nobiliorem, et alia id genus, cum tamen revera in natura nulla sit sapientia, nullus appetitus, Ordo vero pulcher ex eo oriatur, quia est horologium Dei. Ex his patet, hypotheses philosophiae reformatae Hypothesibus Scholasticis eo praevalere, quod non superfluae, contra tamen clarae sunt » (GP I p. 25).

*Conversation avec Sténon* : « Cum dicitur oportet, id est necesse est scandala esse (scandala autem utique peccata sunt sive in accipiente, sive in dante), utique dicitur necessaria esse peccata, sed hoc intelligitur haud dubie de necessitate non per se, seu in terminis; sed per accidens, seu in externis circumstantiis posita [note de Leibniz : « De necessario per accidens. Quod non est per se necessarium est per accidens necessarium. Scal. exerc. 39.»] (1677 AK VI, 4B, , p. 1380 ).

*Lettre de Leibniz à Alberti* AK II, 2, p. 306 : « Je me suis assés arrêté à Florence, où j'ay trouvé ...un livre imprimé vers la fin du 15 siecle que j'avois désiré de voir il y a longtemps, sçavoir Johannis Suisset *Calculationes de Motu et intensionibus et remissionibus formarum seu quantitatum*. Il estoit fameux sous le nom de Calculator. Et Scaliger *adversus Cardanum* en fait mention avec eloge. C'estoit quelque chose de singulier qu'un scholastique raisonnât Mathématiquement » (GP VII p. 445).

AK III, 7, p. 353 : *Lettre de Leibniz à Wallis* sur les mathématiciens, en particulier le passage de Scaliger sur Suisset In *Exercit. CCCXXIII J. C. Scaliger, Exotericarum exercitationum liber quintus decimus, de subtilitate*, 1557, citation : « Joanni Suisset calculatori, qui pene modum excessit ingenii Humani »).

AK IV, 7, N. 57, *Annotata de persona Christi et aliis rebus*, p. 355 : « Picus Mirandulanus libro de Ente et uno, Julius Caesar Scaliger Exercitatione 365. sect. 6. [*Exotericarum exercitationum liber XV., de subtilitate, ad Hieronymum Cardanum*, 1634, exercitatio 365, sectio 6, p. 1071sq.], Keckermannus lib. 1. Metaphysicae c. [2.] et 8 negant DEum esse Ens, nempe volunt esse super ens. Calovius et alii Witebergenses videntur velle peccatum originis esse formaliter aliquid positivi. Unde sequeretur DEum esse causam peccati. Statuunt per traducem propagari animam, sed ita tollitur immaterialitas »

ibid pp.456-457 : « Julius Caesar Scaliger wil in seinen *Exercitationibus contra Cardanum* nicht zugeben, daß man in concreto Gott Almächtig, Gerecht und Weise, sondern in abstracto die Allmacht, Gerechtigkeit und Weißheit selber nennen solte: Er hat aber nicht beobachtet, daß dadurch die Allmacht, Gerechtigkeit und Weißheit Gottes auffgehoben werde: Dan wer verbi gratia nicht Almächtig genandt werden kan, illi omnipotentia, davon er Allmächtig genennet werden könnte, formaliter non inest, cui autem omnipotentia formaliter non inest, der hat gahr keine Allmacht, geschweige, daß er die Allmacht selbst seyn könnte: Gleichwie ein ignorant, den man nicht gelehrt nennen kan, nothwendig keine erudition oder Gelahrtheit bey sich haben muß, dan sonst könnte man ihn ab eruditione eruditum nennen, Ist er aber nicht gelehrt, so hat er keine gelehrtheit bey sich, wie könnte man ihn dan die gelehrtheit selber nennen? Einige Theologi haben statuiret, daß die Erbsünde formaliter aliquid positivi sey, daraus dann folgen würde, daß gott ein urheber der Sünde sey, weil Gott alle entia positiva geschaffen, weil aber solche Theologi diese consequentz leugnen, so were es unziemlich ihnen diese Lehre beyzumeßen, daß Gott ein Uhrheber der Sünden sey. Oberwehnter Scaliger *loco citato exercitatione 365*, Picus Mirandulanus libro de Ente et Uno, Keckermannus l. 1. Metaphysicarum cap: 2. et 8 und andere mehr leugnen, daß Gott mit Recht ein Ens genant werden könne, daraus dan per facillimam hanc consequentiam der Atheismus selbst folgen würde. »

AK VI, N. 162, *Lettre de Leibniz à Henri Justel* (1692), p. 555 : « J'avois cherché longtemps les oeuvres du celebre Suisset, scholastique Anglois, dont Jules Cesar

Scaliger et autres parlent avec grandissime eloge; il avoit introduit les Mathematiques dans la Scholastique; et on l'appelloit pour cela le Calculateur. Mais ses ouvrages sont devenus si rares, à cause de l'oubli sans doute, et du mépris qu'on a eu depuis pour ces études, que je ne les ai vus qu'à Florence. Mais je crois qu'ils se trouveront assez en Angleterre. Cependant je remarquay qu'il y avoit des pensées profondes; et Mons. Wallis ne devoit pas oublier dans son *traité Historique de l'Algebre* cet ornement de l'Angleterre et du Calcul » (Voir AK III, 7, p. 353 : *Lettre de Leibniz à Wallis* sur les mathématiciens, en particulier le passage de Scaliger sur Suisset In Exercit. CCCXXIII J. C. Scaliger, *Exotericarum exercitationum liber quintus decimus, de subtilitate*, 1557, citation : « Joanni Suisset calculatori, qui pene modum excessit ingenii Humani »).

AK II, 3, N. 22, *Lettre de Leibniz datée du 25 juin 1695 adressée à Vincent Placcius*, p. 7827 : “Nunc Ratisbonense Ministerium consilia Theologorum corrogat ad se tuendum. Inter alia mire exaggerant quod Bohmistae dicere videantur *omnia esse ex divina essentia*, ut olim quidam David de Dinanto dixerat, Deum esse materiam primam rerum. Julium Caes. Scaligerum [*Exotericarum exercitationum liber XV., de subtilitate, ad Hieronymum Cardanum*, Paris, 1557, p. 404 v°] memini statuere res potius ex potentia activa agentis, quam passiva patientis educi. Ego controversias istas inanes puto, nec intelligi quid dicatur. Interea sunt quaedam interdum in Mysticis illis mire audacia et plena translationibus duris et pene vergentia ad impietatem, qualia notavi in Germanicis Carminibus (caetero elegantibus interdum) cujusdam qui se Johannem Angelum Silesium vocat, et vereor, ne Molinosius quoque ad talia inclinarit. Miratus sum tamen Angelum illum sine nota laudari in quodam nuperorum scriptorum nostrae partis, nescio an Colero Amstelodamensi.”

AK II, 3, N. 219, *Lettre de Leibniz à Ernst Salomon Cyprian*, p. 8334 : « In Scholasticis nihil magis culpo quam quod distinguere quam definire maluerunt. Recentiores magis in definitionibus studium posuere. Melanchthoni aliquando successerunt non male, sed saepe justo popularior vim rei non satis aperit. Julius Scaliger etsi plerumque meteorologus, tamen aliquando non male definit. Ramistae magis ad divisiones curam transtulere. Cartesius et Hobbius, et ex nostris Joachimus

Jungius et Johannes Feldenus multas habent definitiones ingeniosas. Perutilem ergo rem ageret, qui non tantum colligeret definitiones passim dispersas ordinaretque, sed etiam suppleret. Nec tantum ea quae vulgo obscura creduntur, et pro artium vocabulis habentur, sed etiam obvias voces definiri velimus. Etsi enim nemini non intellecta censeantur, tamen a paucis distincte intelliguntur. »

AK VI, 1, *De principio individui*, p. 18 : «§. 26. IV. Inexplicabile est, quomodo accidentia individualia ab Haecceitate orientur, ex nostra enim sententia facile explicari potest, quia dantur dispositiones materiae ad formam, nullae vero speciei ad Haecceitatem. Vid. Herveum quodlib. 3. q. 9. contra Scot. apud Perer. l. c. et Scalig. Exerc. 307. ad Cardan. n. 17. Atque ita Divina ope adjuti sententias generales absolvimus. » (GP IV p. 26)

AK VI, 1, *Notes sur Stahl* (tabula XIX de Universali et singulari), p. 40 : « Contrariam tamen sententiam, nempe universalia esse in rebus ante vel citra omnem mentis operationem de professo defendit et explicat eruditissimus Johannes Monlorius peculiari tractatu de universalibus [notes 49 de Leibniz : « defendit et Scaliger in Exerc. mihi falsa videtur »].

AK VI, 1, N.4, *Specimen quaestionum philosophicarum*, p.79 : (quaestio V) la solidité du Ciel selon Scaliger Exerc. 67/ p. 81 : (quaestio VI) 5. Adversus haec omnia objici postest : « speciem unam verumque mixtum hic nullum, sed tantum Crama ensque per accidens constitui », quia nulla sit forma substantialis, quae diversas partes unit, neque praecedant alterationes, sed opere humano artificialis tantum forma introducatur, de qua Unione imperfecta vid ; Scaliger Exerc. 101 contr Cardan et Seb. Basson Phil. Nat. Lib. I intend. 3. ». /p. 87 : (quaestio XI où Leibniz utilise Scaliger pour réfuter le scepticisme de Cardan, et également de Sanchez et Basson)

GP. I, p. 15 (*Lettre de Leibniz à Thomasius*) = GP IV (*Lettre préface à Nizolius*), p. 163 : *Epistola ad exquisitissimae doctrinae virum [Jacobum Thomasium] de Aristotele recentioribus reconciliabili* : « ... Ceterum mihi videntur sententiae illius de Deo, prima rerum materia, parentes esse Scaliger, Sennertus et Sperlingius, nam et hujus

discipulum se profitetur, qui statuunt formas educi non e potentia materiae passiva, sed e potentia efficientis activa ».

*Conversation avec Sténon* : « Cum dicitur oportet, id est necesse est scandala esse (scandala autem utique peccata sunt sive in accipiente, sive in dante), utique dicitur necessaria esse peccata, sed hoc intelligitur haud dubie de necessitate non per se, seu in terminis; sed per accidens, seu in externis circumstantiis posita [note de Leibniz: « De necessario per accidens. Quod non est per se necessarium est per accidens necessarium. Scal. exerc. 39. »] (1677, AK VI, 4B, p. 1380).

AK VI, 6, *Nouveaux Essais sur l'entendement Humain*, p. 49 : « Il s'agit de savoir, si l'Ame en elle même est vuide entierement comme des Tablettes, où l'on n'a encor rien écrit (Tabula Rasa) suivant Aristote et l'Auteur de l'Essay, et si tout ce qui y est tracé vient uniquement des sens et de l'experience, ou si l'ame contient originairement les principes de plusieurs notions et doctrines que les objets externes reveillent seulement dans les occasions, comme je le crois avec Platon et même avec l'Ecole et avec tous ceux qui prennent dans cette signification le passage de S. Paul (Rom. 2, 15) où il marque que la loy de Dieu est écrite dans les coeurs. Les Stoiciens appelloient ces Principes Prolepses, c'est à dire des assumptions fondamentales, ou ce qu'on prend pour accordé par avance. Les Mathematiciens les appellent Notions communes (κοινὰς ἐννοίας). Les Philosophes modernes leur donnent d'autres beaux noms, et Jules Scaliger particulièrement les nommoit *Semina aeternitatis*, item *Zopyra*, comme voulant dire des feux vivans, des traits lumineux, cachés au dedans de nous, mais que la rencontre des sens fait paroistre comme les etincelles que le choc fait sortir du fusil. Et ce n'est pas sans raison qu'on croit que ces eclats marquent quelque chose de divin et d'éternel qui paroist surtout dans les verités nécessaires. »

GP V, pp. 97-98 : “Je crois que les songes nous renouvellent souvent ainsi d'anciennes pensées. Jules Scaliger, ayant célébré en vers les hommes illustres de Verone, un certain soy disant Brugnolus, Bavaois d'origine mais depuis établi à Verone, luy parut en songe et se plaignit d'avoir esté oublié. Jules Scaliger ne se souvenant pas d'en avoir oui parler auparavant, ne laissa point de faire des vers Elegiaques à son honneur sur ce

songe. Enfin le fils Joseph Scaliger, passant en Italie, apprit plus particulièrement qu'il y avoit eu autresfois à Verone un celebre Grammairien ou Critique savant de ce nom, qui avoit contribué au retablissement des belles lettres en Italie. Cette histoire se trouve dans les Poëmes de Scaliger le pere avec l'Elegie, et dans les lettres du fils. On la rapporte aussi dans les Scaligerana, qu'on a recueilli des conversations de Joseph Scaliger. Il y a bien de l'apparence, que Jules Scaliger avoit sceu quelque chose de Brugnol dont il ne se souvenoit plus, et que le songe avoit esté en partie le renouvellement d'une ancienne idée, quoyqu'il n'y ait pas eu cette reminiscence proprement appellée ainsi, qui nous fait connoistre que nous avons déjà eu cette même idée. Du moins je ne vois aucune necessité qui nous oblige d'asseurer qu'il ne restent aucunes traces d'une perception, quand il n'y en a pas assés pour se souvenir qu'on l'a eue.]”

GP I, p. 174 , *Lettre à Conring* : « Est enim Demonstratio nil nisi catena definitionum. Arte definiendi nescio an a multis retro seculis, Aristotele et ICTis veteribus et Jul. Caesare Scaligero et Jacobo Cujacio demtis, conferri Thomae Hobbesio quisquam possit. Idem tam multa praeclara theoremata mihi demonstrasse videtur, quam ipse Aristoteles, omnium licet mortalium, si a Mathematicis et ICTis veteribus abieris, ἀποδεικτικώτατος».

GP III, p. 625, *Lettre à Rémond de 1714* « à propos de Suisset qui avait utilise les mathématiques pour démontrer les verities théologiques – du bien qu’en dit Jules Scaliger, et du mal qu’en dit Vivès ».

*De ipsa natura sive de vi insita actionibusque Creaturarum, pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque* : « (2) Duo potissimum quaeri puto, primum, in quo consistat Natura, quam rebus tribuere solemus, cujus attributa passim recepta aliquid Paganismi redolere judicat celeberrimus Sturmius; deinde utrum aliqua sit in creaturis *energeia*, quam videtur negare. ... Itaque et calidum omniscium Hippocratis, et Cholcodeam animarum datricem Avicennae, et illam sapientissimam Scaligeri aliorumque virtutem plasticam, et principium hylarchicum Henrici Mori, partim impossibilia, partim superflua puto; satisque habeo, machinam rerum tanta sapientia

esse conditam, ut ipso ejus progressu admiranda illa contingent, organicis praesertim (ut arbitror) ex praedelineatione quadam sese evolventibus » (GP IV, p. 505 ).

*Essais de Théodicée* : « § 88. Or les Philosophes se sont fort tourmentés au sujet de l'origine des formes substantielles. Car de dire que le composé de Forme et de Matière est produit, et que la Forme n'est que produite, ce n'étoit rien dire. L'opinion commune a été, que les formes étoient tirées de la puissance de la matière, ce qu'on appelle Education: ce n'étoit encor rien dire en effet, mais on l'éclaircissoit en quelque façon par la comparaison des figures; car celle d'une statue n'est produite, qu'en ôtant le marbre superflu. Cette comparaison pourroit avoir lieu, si la forme consistoit dans une simple limitation, comme la figure. Quelques uns ont cru que les formes étoient envoyées du ciel, et même créées expres, lorsque les corps sont produits. Jules Scaliger a insinué qu'il se pouvoit que les formes fussent plustost tirées de la puissance active de la cause efficiente (c'est-à-dire, ou de celle de Dieu en cas de création, ou de celle des autres formes en cas de génération), que de la puissance passive de la matière; et c'étoit revenir à la Traduction, lorsqu'une génération se fait. Daniel Sennert, Medecin et Physicien celebre à Wittenberg, a cultivé ce sentiment, sur tout par rapport aux corps animés, qui sont multipliés par les semences. Un certain Jules Cesar della Galla, Italien demeurant aux Pays-Bas, et un Medecin de Groningue nommé Jean Freitag, ont écrit contre luy d'une manière fort violente; et Jean Sperling, Professeur à Wittenberg, a fait l'Apologie de son maître, et a été enfin aux prises avec Jean Zeisold, Professeur à Jena, qui defendoit la création de l'ame humaine » (GP. VI, p. 150).

*Considerations sur les Principes de Vie, et sur les Natures Plastiques, par l'Auteur du Systeme de l'Harmonie préétablie* : « ...je n'ay pas besoin de recourir avec M. Cudworth à certaines Natures Plastiques *immaterielles*, quoyque je me souviene, que Jules Scaliger et autres Peripateticiens, et aussi quelques sectateurs de la doctrine Helmontienne des Archées, ont crû, que l'ame se fabrique son corps. J'en puis dire, Non mi bisogna, e non mi basta, par cette raison même de la preformation et d'un organisme à l'infini, qui me fournit des natures plastiques *materielles* propres à ce qu'on demande; au lieu que les principes plastiques immatériels sont aussi peu nécessaires, qu'ils sont peu capables d'y satisfaire » (GP VI, p.544).

	<p><i>Eclaircissement sur les Natures Plastiques et les Principes de Vie et de Mouvement, par l'Auteur du Systeme de l'Harmonie préétablie</i> : « 10 : Quant à ces substances immatérielles plastiques, je ne voy pas bien ny comment elles y suffisent, ny en quoy elles ayent de l'avantage sur le Mechanisme. Il semble qu'il leur faudroit une intelligence toute divine pour former les organes des animaux avec la connoissance d'un architecte: mais si elles n'ont point cette connoissance architectonique, et s'il faut que Dieu y supplée et les dirige particulièrement, à quoy bon ces intelligences, et quelle raison de les établir? sur tout si elles différent des ames, à qui Jules Scaliger et autres Peripateticiens accordoient autres fois la faculté plastique, comme si elles se formoient leur corps. En quoy pourtant je ne saurois estre de leur sentiment, car Dieu dirigerait aussi aisement le mechanisme, que ces intelligences ou ames occupées à se bastir leur corps, s'il falloit le faire intervenir par miracle. Mais dans le fonds le mechanisme ne forme pas de nouveau des animaux, et n'a point besoin d'un autre concours de Dieu que de celui qu'il preste à toute la nature, apres luy avoir donné sa constitution prealable, conformément à cette merveilleuse sagesse qui y fait aller toutes choses depuis avec autant d'ordre, que si des intelligences particulieres les conduisoient par tout. » (GP VI, p. 554).</p>
<p><b>Rabelais, François (né entre 1483/1494- 9 avril 1553)</b>  SLA+SAOC.130/1535- <i>Almanach pour l'an 1535</i> (Bibliothèque de La Pleïade, Oeuvres complètes, éd. Jacques Boulenger, 1934),  p. 929-930 : « Et Nature n'a rien fait sans cause, ny donné appétit ou désir de chose qu'on ne peut quelquefois obtenir, autrement seroit iceluy appétit ou frustratoire ou dépravé, s'ensuit qu'une autre vie est après cette-cy, en laquelle ce désir [de connaître, selon la <i>Métaphysique</i> d'Aristote] sera assouvi »</p>	<p><b>Rabelais, François (né entre 1483/1494- 9 avril 1553)</b>  SLA+SAOC.130- <i>Almanach pour l'an 1535</i> (Bibliothèque de La Pleïade, Oeuvres complètes, éd. Jacques Boulenger, 1934)*  AK, I, 5, p. 440, Bibliothèque universelle : « Dans la philosophie pratique, une place pour les satires ».</p>
<p><b>Agricola, Georgius (1494-1555)</b>  SLAO+SAOC.131/1530- <i>De ortu et causis subterraneorum</i> lib. V in: <i>Bermannus sive de re metallica dialogus. Interpretatio Germanica vocum rei metallica,</i></p>	<p><b>Agricola, Georgius (1494-1555)</b>  SLAO+SAOC.131- <i>De ortu et causis subterraneorum lib. V. De natura eorum, quae effluunt ex terra lib. IV. De natura fossilium lib. X. De veteribus et novis metallis libri duo. Bermannus sive de re metallica dialogus. Interpretatio Germanica vocum rei</i></p>

<p>Wittenberg, 1612.</p> <p>Liber V, Cap. I. : <i>de ortu metallorum Philosophorum, Chymistarum, Astrologorum sententiae approbantur, vulgi opinio refutatur,</i>  p.125 : « Sed Philosophi, Chymistae, Astrologi et ortus metallorum causas perquirunt, quia <i>nihil sine causa fiat</i> ; et metalla nunc, ut quondam, ortu generari recte adserunt. »</p>	<p><i>metallicae</i>. Basel. 1546.</p> <p>AK I, 5, p. 444 : mention dans la “bibliothèque universelle”</p>
<p><b>Melanchthon, Philipp (1497-1560)</b>  SLAOT.132/1547- °<i>Erotemata dialectices</i>, (Leipzig, 1547, Wittenberg, 1565 lib. IV p. 292, et <i>Corpus Reformatorum</i> vol. XIII, 1846).</p> <p>p. 680 : « Regulae de causis.  Prima. Platonis regula est in <i>Timaeo</i>, <i>nihil fit sine causa</i>, quod universaliter verum est de causa efficiente, id est, omnium effectuum bonorum et malorum, oportet aliquam esse efficientem causam. De finali tantum verum est in agentibus secundum rectam rationem. Hinc igitur regula [p. 681] consequentiae sumitur, non positis causis sufficientibus, id est, totalibus et ordine conjunctis non sequitur effectus, ut non valet consequentia :  Habeo exercitum, Ergo vincam. Quia ad victoriam multo plura requiruntur, quam numerus militum. Oportet enim accedere auxilium divinum et occasionem, et in militibus oportet esse robur et voluntatem pugnandi, laboris patientiam, et caetera ».  (...) Quarta. Positis causis naturalibus sufficientibus et non impeditis, si sit admota materia, sequitur necessitate physica. Valet igitur consequentia : Stipulae conjectae sunt in ignem, Ergo urentur. Epar multos crudos succos attrahi</p>	<p><b>Melanchthon, Philipp (1497-1560)</b>  SLAOT.132- °<i>Erotemata dialectices</i>, (Leipzig, 1547, Wittenberg, 1565 lib. IV p. 292, et <i>Corpus Reformatorum</i> vol. XIII, 1846).  AK, VI, 1, <i>Specimen quaestionum philosophicarum</i>, p. 94 : (quaestio XVI) 6. Ad Relationis igitur praedicamentum omnia Jura seu res incorporales refert Phil. Melanchthon in <i>Dialect. Praedic. Relat.</i> Qui praedicamentum hoc propterea Politicum vocat, .vid. Victorin. Strigel, et Jac. Schechehium Comm. Ad Categ. Aristot. Ib. Et lib. 6 Topic. Aristot. L. 57 qui tamen minus accurate relationes relationis appellat”. (...) Quaestio XVII.1. Fundamentum Relationis est, per quod inest subjecto, Ratio fundandi, per quod inducitur”.</p> <p>AK, VI, 2, <i>Dissertation préliminaire du Nizolius</i>, p. 423 (et GP IV pp. 152-153) : « Tandem Angelus Politianus, Joh. Franciscus Picus de Mirandula, Rudolphus Agricola, Joh. Reuchlinus, Hadrianus Cardinalis, Erasmus Roterodamus, Paulus Cortesius, Joh. Ludovicus Vives, Philippus Melanchthon, Joachimus Camerarius, et multi consimiles, perrupere hostiles ordines, et late stragem dedere. Hos qui toto orbe secuti sunt philosophi eloquentissimi, tam multi sunt, ut brevibus chartis non capiantur. Barbarum porro dicendi genus peculiaribus scriptis multi oppugnarunt. Et exstant Epistolae amoeboeae Johannis Pici Mirandulani et Hermolai Barbari, quorum hic acerrime in Scholasticos invehitur, ille mollire eorum vitia ac tegere magis quam defendere, non improbabili pietate conatur. Tanti fecit eas Epistolas Philippus Melanchthon, ut addita dispositione edi in Germania curaverit. (...) His addi possunt, qui ex Cicerone et Quintiliano et Boethio philosophati sunt: Freigius, Buscherus, Jason</p>

in ebriosis, qui non possunt percoqui nec effluere. Igitur calor et virtus epatis languefient, et paulatim epar putrescet. »

Denores, Ramusque et Ramei aut Philippo-Ramei prope omnes; Hadrianus item Cardinalis libris 4. de vera philosophia ex 4. Ecclesiae doctoribus: Ambrosio, Hieronymo, Augustino et Gregorio Magno. De caetero ut Theologiam Scholasticam Melchior Canus in locis, et Paulus Cortesius in libros sententiarum (nuper Petavius, opere dogmatum Theol.) ita Dialecticam Valla, Rudolphus Agricola, Polichius, Melanchthon, Caesarius, Hunnaeus, Cornelius Valerius, Perionius, Coelius Secundus Curio, Joan. Sturmus, Hottomannus; Metaphysicam Vives, Niphus, Javellus (etiam Nizolio nostro laudatus lib. 2. cap. 10), Fonseca, Brunus, Monlorius; Physicam Hermolaus Barbarus, Cornelius Valerius, Franciscus Vicomercatus, Hieron. Fracastorius, Hieron. Cardanus, Jul. Caesar Scaliger, Scipio Capucius, Titelmannus, et nuper Gassendus, dictionis elegantia illustrare coeperunt. Qui tamen terminos in Scholis receptos sic ad vivum in caeteris philosophiae partibus resecurit, ut fecit in Logica Nizolius noster, nondum comperi. Nizolium igitur, quo hactenus fuit ignoratior, hoc magis dignum putavi, qui in exemplum dictionis philosophicae reformatae proponatur.».

*Essais de Théodicée, discours préliminaire* : « §.12. Les Reformateurs, et Luther surtout, comme j'ay déjà remarqué, ont parlé quelques fois, comme s'ils rejettoient la Philosophie, et comme s'ils la jugeoient ennemie de la foy. Mais à le bien prendre, on voit que Luther n'entendoit par la Philosophie que ce qui est conforme au cours ordinaire de la Nature, ou peut-être même ce qui s'enseignoit dans les écoles; comme lorsqu'il dit qu'il est impossible en Philosophie, c'est-à-dire dans l'ordre de la nature, que le verbe se fasse chair; et lorsqu'il va jusqu'à soutenir, que ce qui est vray en physique, pourroit être faux en morale. Aristote fut l'object de sa colere, et il avoit dessein de purger la philosophie dès l'an 1516, lorsqu'il ne pensoit peut-être pas encor à reformer l'Eglise. Mais enfin il se radoucit, et souffrit que, dans l'Apologie de la Confession d'Augsbourg, on parlât avantageusement d'Aristote et de sa morale. Melanchthon, esprit solide et modéré, fit de petits Systèmes des parties de la philosophie, accommodés aux verités de la Revelation, et utiles dans la vie civile, qui meritent encor presentement d'être lûs. Apres luy, Pierre de la Ramée se mit sur les rangs: sa philosophie fut fort en vogue, la Secte des Ramistes fut puissante en Allemagne, et fort suivie parmy les Protestans, et employée même en Theologie,

	jusqu'à ce que la Philosophie corpusculaire fut ressuscitée, qui fit oublier celle de Ramus, et affoiblit le credit des Peripateticiens » (GP VI p.57).
<p><b>Anonyme</b> SAOT.133/ca.1541- <i>Aristotelis sententiae omnes undiquaque selectissimae</i>, Bâle, 1541; Paris, 1553. Voir Aristote. p. 43 : « Nihil scitum, nisi quando omnes ejus causa propinqua et remota sunt scitae. » (Commentarius Livre I. Physicorum).</p>	<p><b>Anonyme</b> SAOT.133- <i>Aristotelis sententiae omnes undiquaque selectissimae</i>, Bâle, 1541; Paris, 1553.  Pas de mention.</p>
<p><b>Perion[ius], Joachim (1499-1559).</b> SLAO+SAOC.134/1545- <i>De dialectica libri tres</i>, Bâle, 1545.  Lib. II, p. 245 : « Atque ut summatim dicam, tum hic valet argumentum, cum ab eo effectu progredimur, qui sine causa sua stare nullo modo potest. Sunt enim duo genera causarum, unum sine quo non solum esse, sed conservari etiam id quod ab ea efficitur, non potest. Ut si ne solis lumine, dies esse nequit; alterum sine quo ut esse effectus nequeat (siquidem <i>nihil sine causa potest esse</i>) conservari certe sine eo potest, quod genus patet latissime. »</p>	<p><b>Perion[ius], Joachim (1499-1559).</b> SLAO+SAOC.134- <i>De dialectica libri tres</i>  GP VI, 2, p. 423 : « ita Dialecticam Valla, Rudolphus Agricola, Polichius, Melanchthon, Caesarius, Hunnaeus, Cornelius Valerius, Perionius, Coelius Secundus Curio, Joan. Sturmius, Hottomannus... »</p>
<p><b>Sturm, Johann (1507-1589)</b> SLAOT.135/1543- <i>Partitionum Dialecticarum libri III</i>, Straßburg, 1560.  Lib. I, cap. XXI : <i>Causae</i>. p. 46, r° : « Copiosus hic locus est, nihil enim fit sine causa. » Lib. III, Caput XXII : <i>Causae</i>, et XXIII, <i>de Causarum accommodatione</i>, pp. 227-228. p. 227 r° : « M. Est ne igitur fortuna aut casus caussa etiam rerum ? S. Non est nulla, sed fortuita : itaque etiam hoc</p>	<p><b>Sturm, Johann (1507-1589)</b> SLAOT.135- <i>Partitionum Dialecticarum libri III</i>, Straßburg 1549, 1560.  GP VI, 2, p. 423 : « ita Dialecticam Valla, Rudolphus Agricola, Polichius, Melanchthon, Caesarius, Hunnaeus, Cornelius Valerius, Perionius, Coelius Secundus Curio, Joan. Sturmius, Hottomannus; Metaphysicam Vives, Niphus, Javellus (etiam Nizolio nostro laudatus lib. 2. cap. 10), Fonseca, Brunus, Monlorius ».</p>

<p>genus, cum voluntariis rejiciendum est et tenendum primum. Et ex secundo videndum quid queat deligi. Omnia tamen ejusmodi sunt, [p. 227 v°] ut quid fit, id non sine causa fiat. »</p> <p>Caput XXIII. « De causarum accommodatione ad ipsam quaestionem, et quomodo causae quaedam simul sint cum effectis, quaedam vero non sint simul.</p> <p>M. Quoniam ergo Nihil fit absque causa, necesse est esse etiam nihil, aut fuisse absque causa. S. Recte dicis, nam causae accomodatio ad ipsam conclusionem, una cum quaestione mutatur. M. Non teneo quid dicas. S. Praesentis temporis est, cur fit crystallus, ideoque respondendum : quia ita aqua congela scit, ut omnis calor excludatur à frigore. Praeteriti, qua de caussa crystallus extitit, atque idcirco dicendum : quia ita aqua congelavit, ut a frigore omnis calor sit exclusus. Futuri : quare crystallus fiet : quia calor omnis congelascendo excludetur : consimilis ratio est, [p. 228 r°] si roges cur sit aliquid, aut fuerit, aut sit futurum. M. Verum enim vero, quoniam <i>nihil fit absque causa</i>, sunt ne causae semper ubi effectus : aut potest ne alterum genus absque altero esse. S. Forma naturaliter cum effecto est, et commutatur cum eodem in concludendo... »</p>	
<p><b>Calvin, Jean (1509-1564)</b>  SLAOT.136/1536-1541- °<i>Christianae religionis institutio, totam fere pietatis summam, &amp; quicquid est in doctrina salutis cognitu necessarium : complectens: omnibus pietatis studiosis lectu dignissimum opus, ac recens editum : Praefatio ad Christianissimum regem Franciae, qua hic ei liber pro confessione fidei offertur</i>, [per Thomam Platterum et Balthasarem Lasium, Basileae, 1536, 1539<sup>2</sup> ; <i>Instituts de la religion Chrétienne</i>, Genève, 1541],</p>	<p><b>Calvin, Jean (1509-1564)</b>  SLAOT.136- °<i>Christianae Religionis Institutio, Instituts de la religion chrétienne.</i></p> <p><i>Nouveaux Essais sur l'entendement Humain</i>, Livre IV, chapitre XX, GP V, p. 496, :  « Théophile: Il paroist bien, Monsieur, que vous n'estes pas assés instruit des sentimens des Evangeliques, qui admettent la presence réelle du corps de notre Seigneur dans l'Eucharistie. Ils se sont expliqués mille fois qu'ils ne veulent point de consubstantiation du pain et du vin avec la chair et le sang de Jesus Christ, et encor moins qu'une même chose est chair et pain ensemble. Ils enseignent seulement qu'en recevant les symboles visibles, on reçoit d'une maniere invisible et surnaturelle le corps du Sauveur, sans qu'il</p>

«...Qui huic doctrinae invidiam facere volunt, calumniantur esse dogma Stoicorum de fato; quod et Augustino [*Ad Boni.*, lib. II, 6 et alibi] exprobatum aliquando fuit. Nos etsi de verbis inviti litigamus, Fati tamen vocabulum non recipimus : tumquia est ex eorum genere, quorum profanas novitates refugere nos Paulus docet (I. *Tim.* 6, 20) : tum quia ejus odio conantur gravare Dei veritatem. dogma vero ipsum falso nobis ac malitiose objectatur. Non enim cum Stoicis necessitatem comminiscimur ex perpetuo causarum nexu et implicita quadam serie, quae in natura contineatur : Sed Deus constituimus arbitrum ac moderatorem omnium, qui pro sua sapientia, ab ultima aeternitate, decrevit quod facturus esset : et nunc sua potentia, quod decrevit, exsequitur. Unde ejus providentia non coelum modo ac terram, et creaturas inanimatas, sed hominum etiam consilia et voluntates gubernari sic asserimus, ut ad destinatum ab ea scopum recta ferantur. Quid ergo ? inquires : nihilne foruito, nihil contingenter accidit ? Respondeo, vere a Basilio Magno dictum esse, Fortunam et Casum, Ethnicorum esse voces, quarum significatione piorum mentes occupari debeant. Nam si successus omnis Dei benedictio est, calamitas et adversitas, ejus maledictio : fortunae jam in rebus humanis ut casui nullus relinquitur locus. Et movere nos quoque illud Augustini debet [lib.1. *Retract.* Cap. 1.] : « In libris *Contra Academicos*, inquit, non mihi placet toties me appellasse fortunam, quamvis non aliquam deam voluerim hoc nomine intelligi, sed fortuitum rerum eventum vel in corporis nostri vel in externis bonis aut malis. Unde et illa verba sunt, quae nulla religio dicere prohibet: forte, forsan, forsitan, fortasse, foruito, quod tamen totum ad divinam revocandum est

soit enfermé dans le pain. Et la presence qu'ils entendent n'est point locale, ou spatiale pour ainsi dire, c'est à dire déterminée par les dimensions du corps present: de sorte que tout ce que les sens y peuvent opposer ne les regarde point. Et pour faire voir que les inconveniens qu'on pourroit tirer de la raison, ne les touchent point non plus, ils déclarent que ce qu'ils entendent par la substance du corps ne consiste point dans l'étendue ou dimension; et ils ne font point difficulté d'admettre que le corps glorieux de Jesus Christ garde une certaine presence ordinaire et locale, mais convenable à son Estat dans le lieu sublime où il se trouve, toute differente de cette presence sacramentale, dont il s'agit icy, ou de sa presence miraculeuse avec laquelle il gouverne l'Eglise, qui fait qu'il est non pas par tout comme Dieu, mais là où il veut bien estre: ce qui est le sentiment des plus moderés... (...) Et Calvin, après avoir refuté ceux qui se contentent d'une participation metaphorique de pensée ou de sceau et d'une union de foy, ajoute qu'on ne pourra rien dire d'assés fort pour etabli la realité, qu'il ne soit pret à signer, pourveu qu'on evite tout ce qui regarde la circonscription des lieux ou la diffusion des dimensions; de sorte qu'il paroist que dans le fonds sa doctrine estoit celle de Melanchton et même de Luther (comme Calvin le presume luy même dans une de ses lettres) excepté qu'outre la condition de la perception des Symboles dont Luther se contente, il demande encor la condition de la foy, pour exclure la participation des indignes. Et j'ay trouvé Calvin si positif sur cette communion réelle en cent lieux de ses ouvrages, et même dans les lettres familiares, où il n'en avoit point besoin, que je ne voy point de lieu de soupçonner d'artifice. ».

*Essais de Théodicée* : « § 18. Les deux partis Protestans sont assés d'accord entre eux, quand il s'agit de faire la guerre aux Sociniens: et comme la philosophie de ces sectaires n'est pas des plus exactes, on a reussi le plus souvent à la battre en ruine. Mais les mêmes Protestans se sont brouillés entre eux à l'occasion du Sacrement d'Eucharistie, lorsqu'une partie de ceux qui s'appellent Reformés (c'est à dire ceux qui suivent en cela plustost Zwingle que Calvin) a paru reduire la participation du corps de Jesus Christ dans la Sainte Cene, à une simple representation de figure, en se servant de la maxime des Philosophes, qui porte qu'un corps ne peut être qu'en un seul lieu à la fois: au lieu que les Evangeliques (qui s'appellent ainsi dans un sens particulier, pour se distinguer des Reformés) étant plus attachés au sens literal, ont jugé avec Luther, que

providentiam. Neque hoc tacui, dicens, etenim fortasse quae vulgo Fortuna nuncupatur, occulto quoque ordine regitur: nihilque aliud in rebus casum vocamus, nisi cuius ratio et causa secreta est. Dixi quidem hoc; verumtamen paenitet me sic illic nominasse fortunam, cum videam homines habere in pessima consuetudine, ubi dici debet: hoc Deus voluit, dicere: hoc voluit fortuna ». Denique passim docet, si quid Fortunae relinquatur, temere versari mundum. Et quanquam alicubi definit [lib. 83 quaestionum] partim libero hominis arbitrio, partim Dei providentia omnia geri, huic tamen subesse homines et ab ea regi, satis paulo post ostendit, principium illud sumens, nihil esse absurdius quam fieri quicquam nisi ordinante Deo : quia temere accideret. Qua ratione et contingentiam, quae ab hominum arbitrio pendet, excludit : mox vero clarius causam esse quaerendam negans voluntatis Dei. Quoties autem permissionis ab ipso mentio fit, quomodo hoc intelligi debeat ex uno loco optime patebit [lib.3 de Trin. cap. 4], ubi Dei voluntatem, summam esse probat et primam omnium causam : quia nihil nisi ex jussu ejus vel permissione accidit. Certe non fingit Deum otiosa specula cessantem, dum cedit, quae alioqui non posset censerī causa. »

Livre I, Chapitre XVI : « Que Dieu ayant créé le monde par sa vertu, le gouverne et entretient par sa providence, avec tout ce qui y est contenu.

[§ 8] Ceux qui veulent rendre ceste doctrine odieuse, calomnient que c'est la fantasie des Stoïques, que toutes choses adviennent par nécessité. Ce qui a esté reproché aussi bien à saint Augustin [*Ad Boni.*, lib. II, 6 et alibi]. Quant à nous, combien que nous ne débattons pas

cette participation étoit réelle, et qu'il y avoit là un Mystere surnaturel. Ils rejettent, à la verité, le dogme de la Transsubstantiation qu'ils croient peu fondé dans le Texte; et ils n'approuvent point non plus celuy de la Consubstantiation ou de l'impanation, qu'on ne peut leur imputer que faute d'être bien informé de leur sentiment, puisqu'ils n'admettent point l'inclusion du corps de Jesus Christ dans le pain, et ne demandent même aucune union de l'un avec l'autre: mais ils demandent au moins une concomitance, en sorte que ces deux substances soyent reçues toutes deux en même temps. Ils croient que la signification ordinaire des paroles de Jesus Christ dans une occasion aussi importante que celle où il s'agissoit d'exprimer ses dernieres volontés, doit être conservée; et pour maintenir que ce sens est exempt de toute absurdité qui nous en pourroit éloigner, ils soutiennent que la maxime philosophique, qui borne l'existence et la participation des corps à un seul lieu, n'est qu'une suite du cours ordinaire de la nature. Ils ne detruisent pas pour cela la presence ordinaire du corps de nostre Sauveur, telle qu'elle peut convenir au corps le plus glorifié. Ils n'ont point recours à je ne say quelle diffusion d'Ubiquité, qui le dissiperoit et ne le laisseroit trouver nulle part; et ils n'admettent pas non plus la Replication multipliée de quelques Scolastiques, comme si un même corps étoit en même temps assis icy et debout ailleurs. Enfin ils s'expliquent de telle sorte, qu'il semble à plusieurs que le sentiment de Calvin, autorisé par plusieurs confessions de foy des Eglises qui ont reçu la doctrine de cet Auteur, lors qu'il établit une participation de la substance, n'est pas si éloigné de la Confession d'Augsbourg, qu'on pourroit penser; et ne diffère peutêtre qu'en ce que pour cette participation il demande la veritable foy, outre la reception orale des Symboles, et exclut par consequent les indignes. » (GP VI pp. 60-61).

-ibid-, *Discours préliminaire*, pp. 77-78 : « § 49. Le Livre de Luther contre Erasme est plein d'observations vives contre ceux qui veulent soumettre les verités revelées au Tribunal de nostre Raison. Calvin parle souvent sur le même ton, contre l'audace curieuse de ceux qui cherchent de penetrer dans les conseils de Dieu. Il declare dans son *Traité de la Predestination*, que Dieu a eu de justes causes pour reprouver une partie des hommes, mais à nous inconnues. Enfin M. Bayle cite plusieurs Modernes, qui ont parlé dans le même sens (Reponse aux Questions d'un Provincial, chap. 161 et suivans).»

-ibid-, *Première partie*, p. 145 : « § 79. Je ne sais s'il y a peutêtre encor des gens, qui

volontiers pour les paroles, toutesfois nous ne recevons pas ce vocable dont usoyent les Stoïques, asçavoir, Fatum : tant pource qu'il est du nombre des vocables desquels saint Paul enseigne de fuir la vanité profane 1*Tim.* 6.20, qu'aussi que nos ennemis taschent par la haine du nom grever la vérité de Dieu. Quant est de l'opinion, c'est fausement et malicieusement qu'on nous la met sus. Car nous ne songeons pas une nécessité la quelle soit contenue en nature par une conjonction perpétuelle de toutes choses, comme faisoient les Stoïques : mais nous constituons Dieu maistre et modérateur de toutes choses, lequel nous disons dès le commencement avoir selon sa sagesse déterminé ce qu'il devoit faire, et maintenant exécuté par sa puissance tout ce qu'il a délibéré. Dont nous concluons que non-seulement le ciel et la terre, et toutes créatures insensibles sont gouvernées par sa providence, mais aussi les conseils et vouloirs des hommes : tellement qu'il les adresse au but qu'il a proposé. Quoy doncques ? dira quelqu'un : ne se fait-il rien par cas fortuit ou d'aventure ? Je respon que cela a esté trèsbien dit de Basilius le Grand, quand il a escrit que Fortune et Adventure sont mots de Payens : desquels la signification ne doit point entrer en un cœur fidèle. Car si toute prospérité est bénédiction de Dieu, adversité, sa malédiction : il ne reste plus lieu à fortune en tout ce qui advient aux hommes. D'avantage les paroles de saint Augustin nous doivent esmouvoir. Il me desplaist, dit-il, qu'au livre que j'ai fait contre les *Académiques* [*Retract.*, cap.], j'ay si souvent nommé Fortune : combien que par ce nom je n'ay point signifié quelque Déesse, comme les Payens ; mais l'événement fortuit des choses, comme en commun langage nous disons, Possible, Paradvantage : combien qu'il faut rapporter tout à la

s'imaginent que Dieu étant le maitre absolu de toutes choses, on peut en inferer que tout ce qui est hors de luy, luy est indifferent; qu'il s'est regardé seulement soy même, sans se soucier des autres, et qu'ainsi il a rendu les uns heureux et les autres malheureux, sans aucun sujet, sans choix, sans raison. Mais enseigner cela de Dieu, ce seroit luy ôter la sagesse et la bonté. Et il suffit que nous remarquions qu'il se regarde soy même, et qu'il ne neglige rien de ce qu'il se doit, pour que nous jugions qu'il regarde aussi ses creatures, et qu'il les employe de la maniere la plus conforme à l'ordre. Car plus un grand et bon Prince aura soin de sa gloire, plus il pensera à rendre ses sujets heureux, quand même il seroit le plus absolu de tous les Monarques, et quand ses sujets seroient des esclaves nés, des hommes propres (comme parlent les Jurisconsultes), des gens entierement soumis au pouvoir arbitraire. Calvin même, et quelques autres des plus grands defenseurs du Decret absolu, ont fort bien déclaré que *Dieu a eu de grandes et de justes raisons de son election et de la dispensation de ses graces, quoyque ces raisons nous soyent inconnues en detail*: et il faut juger charitablement que les plus rigides Predestinateurs ont trop de raison et trop de pieté pour s'eloigner de ce sentiment. »

-*ibid.*, *Seconde partie*, p. 223 : « § 182. M. Bayle a mis un chapitre exprès dans sa continuation des *Pensées diverses* (c'est le chap. 152), où il fait voir que les Docteurs Chrétiens enseignent qu'il y a des choses qui sont justes antecederment aux decrets de Dieu. Des Theologiens de la confession d'Augsbourg ont blamé quelques Reformés qui ont paru être d'un autre sentiment, et on a considéré cette erreur comme si elle étoit une suite du Decret absolu, dont la doctrine semble exemter la volonté de Dieu de toute sorte de raison, *ubi stat pro ratione voluntas*. Mais, si je l'ay remarqué plus d'une fois cy dessus, Calvin même a reconnu que les decrets de Dieu sont conformes à la justice et à la sagesse, quoyque les raisons qui pourroient montrer cette conformité en detail, nous soyent inconnues. Ainsi, selon luy les regles de la bonté et de la justice sont anterieures aux decrets de Dieu. M. Bayle, au même endroit, cite un passage du celebre M. Turretin, qui distingue les loix Divines naturelles et les loix Divines positives. Les morales sont de la premiere espece, et les ceremonielles de la seconde. M. Samuel Desmarests, Theologien celebre autres fois à Groningue, et M. Strinesius qui l'est encor à Francfort sur l'Oder, sont enseigné la même chose: et je crois que c'est le sentiment le plus receu même parmy les Reformés. Thomas d'Acquin et tous les Thomistes ont été

providence de Dieu. En cecy mesme je ne l'ay point dissimulé, disant, La Fortune qu'on appelle communément, est possible conduite par un gouvernement caché : et appelons seulement Fortune, ce qui se fait sans que la cause et la raison nous en apparaisse. Or combien que j'aye dit cela, toutesfois je me repens d'avoir usé en ce livre-là du mot de Fortune : d'autant que je voy que les hommes ont une trèsmauvaise coustume, qu'au lieu de dire, Dieu l'a ainsi voulu : ils disent, La Fortune l'a ainsi voulu ». Brief ce saint docteur enseigne par tout, que si on laisse rien à la fortune, le monde sera tourné, et viré à la volée. Et combien qu'il enseigne quelquesfois que toutes choses se font partie par le franc arbitre de l'homme, partie par l'ordonnance de Dieu, toutesfois il montre bien que les hommes sont sujets à icelle et sont par icelle, adressez. Car il prend ce principe, qu'il n'y a rien plus hors de raison, que d'estimer que rien se face sinon comme Dieu l'a décrété : pource qu'autrement il adviendroit à la volée. Par laquelle raison il exclud tout ce qui pourroit estre changé du costé des hommes : et tantost après encores plus clairement, en disant qu'il n'est licite de chercher la cause de la volonté de Dieu. Or quand il use de ce mot de Permission, il nous sera bien liquide par un passage comment il entend, disant que la volonté de Dieu est la première cause et souveraine de toutes choses, pour ce que rien n'advient sans sa volonté ou permission [*Quæstion.*, lib. LXXXIII ; *De Trinitate*, lib. III, cap. IV.]. Il ne forge pas un Dieu qui se repose en quelque haute tour pour spéculer, en voulant permettre cecy ou cela, veu qu'il luy attribue une volonté actuelle, laquelle ne pourroit estre réputée cause, sinon qu'il décrétast ce qu'il veut.

du même sentiment, avec le commun des Scolastiques et des Theologiens de l'Eglise Romaine. Les Casuistes en sont aussi: je compte Grotius entre les plus eminens parmi eux, et il a été suivi en cela par ses commentateurs. M. Puffendorf a paru être d'une autre opinion, qu'il a voulu soutenir contre les censures de quelques Theologiens: mais il ne doit pas être compté et il n'étoit pas entré assés avant dans ces sortes de matieres. Il crie terriblement contre le Decret absolu dans son *Fecialis divinus*, et cependant il approuve ce qu'il y a de pire dans les sentimens des defenseurs de ce Decret et sans lequel ce Decret (comme d'autres Reformés l'expliquent) devient supportable. Aristote a été tres orthodoxe sur ce chapitre de la justice, et l'Ecole l'a suivi: elle distingue aussi bien que Ciceron et les Jurisconsultes, entre le droit perpetuel, qui oblige tous et par tout, et le droit positif, qui n'est que pour certains temps et certains peuples. J'ay lu autres fois avec plaisir l'Euthyphron de Platon, qui fait soutenir la Verité là dessus à Socrate, et M. Bayle a remarqué le même passage. »

-ibid-, p. 315 : « § 338. S'il y a des gens qui croient que l'Election et la Reprobation se font du côté de Dieu par un pouvoir absolu despotique, non seulement sans aucune raison, qui paroisse, mais veritablement sans aucune raison, même cachée, ils soutiennent un sentiment qui detruit egalemeent la nature des choses, et les perfections Divines. Un tel decret absolument absolu (pour parler ainsi) seroit sans doute insupportable: mais Luther et Calvin en ont été bien éloignés; le premier espere que la vie future nous fera comprendre les justes raisons du choix de Dieu; et le second proteste expressement, que ces raisons sont justes et saintes, quoyqu'elles nous soyent inconnues. Nous avons déjà cité pour cela le traité de Calvin de la predestination, dont voicy les propres paroles: *Dieu avant la cheute d'Adam avoit deliberé ce qu'il avoit à faire, et ce pour des causes qui nous sont cachées ..... Il reste dont qu'il ait eu de justes causes pour reprouver une partie des hommes, mais à nous INCONNUES.* »

-ibid-, Index des *Essais* (numéro des §) : « Calvin n'est pas tout à fait contre la realité dans l'Eucharistie, *Discours préliminaire*, § 18 ; [Calvin] admet dans l'Election des raisons conformes à la justice, § 79, § 115, § 176 et § 338 ».

AK IV, 5, N. 63, *Excerpta ex disquisitionibus de gradibus unitatis*, p. 536 : « ref. A *Institutio christianae religionis*, 1559, lib. 3, c. 2, § 25 ».

<p>Livre III, Chapitre VIII, avant le § 8, Calvin pose la question de l'élection et de la réprobation de Jacob et Esaü : il n'y a pas d'autre raison à chercher que la volonté de Dieu.</p>	<p>AK IV, 7, p. 337/347 : « <i>Sur les articles concernant la prédestination de la Kurtze Vorstellung / Vorausedition AK IV, 7, p. 157-163 [C3 139a.] : Bey dem andern Artikel von der Verderbniss menschlicher Natur durch Adams Fall und der allen Menschen angebohrnen Erbsünde.</i> Deux versions : la première est très corrigée (LBr. 655 [Molanus] Bl. 47 v°), et la seconde correspond au texte définitif (LBr 655 Bl. 50–51). Après le 24 Décembre 1697 [Communication de la <i>Kurtze Vorstellung</i> par Spanheim] ou au commencement de l'année 1698 ; Grua donne „Janvier-Mars1698“ (in <i>Textes inédits</i>, 1948, I, pp. 418-421) : « [47 v°] Calvinus scheinat diese fatalem [(I) Stoicam] necessitatem, zu behaupten, ad Acta 4. verwirfft er die meinung derer die da sagen, quod tametsi Deus praevidet omnia, nullam tamen creaturis necessitatem imponat. Et lib. 1. institutionum c. 18. n. 1. <i>quod autem nihil efficient homines nisi arcano dei nutu, nec quicquam deliberando agitent, nisi quod ipse jam apud se decreverit, et arcana sua directione constituat, innumeris et claris testimoniis probatur.</i> Et lib. 3. c. 23. n. 8 <i>non dubitabo (...) cum Augustino simpliciter fateri voluntatem dei esse rerum necessitatem, atqve id necessario futurum esse quod ille voluerit.</i> Beza volum 1. p. 351. Spectata immutabili dei voluntate omnia quae fiunt necessario fiunt. Et <i>responsionis... ad Acta Colloquii Montisbeligardensis pars 2. p. 152. ut consilium a voluntate divina, sic etiam praescientiam a praedestinatione divelli nullo modo posse.</i> »</p> <p>AK IV, 7, N.61, <i>Loca quaedam Calvinii, quibus in Eucharistia aliquid supernaturale et miraculosum agnoscit</i> (vers le 5 octobre 1698), p. 370-371 : « Ex locis Calvinii <i>Institutionum lib. 4., cap. 17, §. 7. 24. 32. et aliis apparet illum credidisse in Eucharistia per fidei instrumentum miraculosa quadam, incomprehensibili et ineffabili mysterii ratione realiter uniri nos cum corpore Christi etsi longe dissito. Ut revera sensisse videatur duplicem quandam corporis Christi praesentiam, immediatam, incontactum, vel unionem: unam dimensionalem, quam rejecit merito, alteram hyperphysicam per immediatam applicationem virtutis vivificae atque adeo substantiae Corporis Christi, etsi praesentiam non appellant, quod naturam substantiae corporeae non satis distincte percepisset; aut praesentiam restricte accepisset.</i> <i>Loca quaedam Calvinii, quibus in Eucharistia aliquid [supernaturale] et miraculosum agnoscit Ex Institutionum lib. 4. c. 17.</i></p> <p>§. 7. Si tamen ullis verbis complecti tantum mysterium licet, quod ne animo quidem</p>
---	--

satis me comprehendere video, et libenter adeo fateor, ne quis ejus sublimitatem Infantiae (...) modulo metiatur (...) potius lectores hortor, ne intra istos nimium angustos fines mentis sensum contineant, sed multo altius assurgere contendant quam meo ductu possint, nam ego... ».

AK IV, 7, N.78, *Unvorgreiffliches Bedencken*, p. 519 [et p.542] : « 3) Daß Unser D. Lutherus in seinem buch contra Erasmum, *de Servo arbitrio*, von dem absoluto praedestinationis decreto in einem und anderen fast noch herter geredet alß Calvinus selbst.»

-ibid-, p. 624 : « Calvinus verwirfft eodem §. die ubiquität der jenigen, welche dafür halten, daß der leib Christi im brodt seinen orth habe. Wir auch; und wissen auch unter den unsrigen keine so genante ubiquitisten, qui in pane locent corpus Christi, wie Calvinus redet. Calvinus improbiret loco citato die lehr der jenigen, welche die worth sub pane dahin deüten, als ob unter dem brodt der leib Christi verborgen liege. Wir auch. Denn weil wir dafür halten, daß wer das gesegnete brodt empfanget, der empfahe zugleich den Leib Christi auff eine unbegreifliche weise, so wollen wir ja ex hypothesi keinen modum noch orth da er verborgen liege determiniren.»

-ibid-, p. 636 : « Christi in nos transfundat. Idem, Calvinus, *Epistola ad Polonos Ecclesiarum Ministros* [p. 116] : Ubi clare fuerit exposita mysterii vis et efficacia, luculenta etiam definitio tradita fuerit de vera carnis et sanguinis participatione, qua constet Christum non ludere inanibus figuris, nec [quicquam] fallaciter promittere, sed praestare re ipsa quod per externa symbola testatur, saltem addenda esset exceptio, quod caro Christi nobis datur in cibum et sanguis in potum arcana et incomprehensibili Spiritus Sancti virtute id fieri, nec ideo fingendam esse immensitatem, quae palam naturae humanae repugnat : hiemit sind die Evangelischen gantz eins : Nos certe libenter recipimus, panem et vinum non modo esse symbola vel arrhas sed certa testimonia, quibus conjuncta est vera rerum exhibitio. Ita fatemur panem esse corpus Christi, et vinum sanguinem, quia haec Symbola nobis porrigendo Christus vere animas nostras carne sua sanguineque pascit. Libenter etiam ferimus, dum Spiritualis vocatur haec communicatio interpretationem adjungi: hac voce non debere intelligi imaginarium nescio quod, ac si cogitatione tantum essemus Christi participes, sed potius intelligi coelestem virtutem, quae crassa terrenae praesentiae figmenta excludat,

nihil autem minuat de ipsa veritate. (Diese crassam terrenam, hoc est localem vel dimensionalem praesentiam, billigen wir eben so wenig als Calvinus) . . . Itaque ne fingatur immensum esse Christi corpus (das fingiren und approbiren wir keines weges) et esse ubique quasi naturam exuisset (: wie die multipraesentia non localis sed substantialis per absolutam dei potentiam salva corporis natura et essentia statt habe, und von uns ein mehrers nicht als von Calvino selbst dazu erfordert werde, ist aus obigem zu sehen :) explicandus est communicationis modus quod scilicet Christus secundum Corpus suum in coelo manens (: nehmlich praesentia locali vel dimensionali, nach welcher wir, wie oberwehnet auch glauben, daß Christus im himmel bleibe :) admirabili Spiritus sui virtute (: und also modo incomprehensibili et ineffabili, wie er anderwärts diese phrasin expliciret :) ad nos descendat et simul nos ad se sursum attollat (: also daß nehmlich eine unio, et communication substantiarum entstehe :) ».

OCC.191- *Leibniz à Naudé, 29 décembre 1707* : « A mon avis, tout sage a une vraie inclination à tout bien, qui est un objet de sa connaissance et de son pouvoir, en sorte qu'il le produirait si d'autres considérations plus puissantes ne l'en empêchaient. C'est ce qu'on appelle volonté antécédente. Mais le résultat de toutes les inclinations jointes ne semble fait la volonté conséquente ou le décret, qui est toujours effectif en Dieu ; au lieu que la volonté antécédente est souvent empêchée de sauver tous les hommes. Je ne condamne point ceux qui croient un décret absolu d'élection de dieu, pourvu qu'ils conviennent selon eux que ce décret, qui est absolu en tant qu'il est antérieur à la condition de la prévision de nos bonnes actions ou dispositions, ne l'est pas absolument, c'est-à-dire sans raison – quod stare pro ratione voluntas – mais qu'il est fondé en raisons saintes et justes, quoiqu'à nous inconnues. C'est ainsi que l'explique Calvin, qui est assez raisonnable. Cependant je trouve plus convenable à la raison et à la sainte Ecriture de dire que Dieu a élu ceux dont il a eu la foi finale prévue pour motif de son élection, conformément à ce qu'il avait ordonné en Jésus-Christ, mais qu'il faut avouer pourtant que, lorsqu'on cherche les raisons que Dieu peut avoir eu de disposer les circonstances d'une manière qui a contribué à faire que les uns sont parvenus à la foi et les autres non, on est obligé enfin de recourir à la profondeur de sa Sagesse ; c'est-à-dire à des raisons bonnes, saintes et justes, mais à nous inconnues. Ainsi la foi prévue peut être conçue comme la raison de l'élection ; mais non pas comme la raison

	<p>dernière ; parce que la foi elle-même a aussi ses causes et raisons, où entre la bonté gratuite de Dieu » (in Grua, <i>Textes inédits</i>, t. 2, p 502).</p>
<p><b>Hemmingsen, Niels (1513-1600)</b>  SAOC.137/1562- <i>De lege naturae apodicta methodus concinnata</i>, Wittenberg, 1562.  - Folio « F2 v° : « Principia contemplationis ... complexa principia sunt notiones compositae: ut esse aliquid, aliquid non esse, hoc esse, aliud esse. Huc axiomata plurima pertinent, [folio “F3r°”] qualia sunt haec: Totum quodlibet est majus qualibet sua parte: <i>nihil fit sine causa</i>: natura nihil facit frustra. »</p>	<p><b>Hemmingsen, Niels (1513-1600)</b>  SAOC.137- <i>De lege naturae apodicta methodus concinnata</i></p> <p>Pas de mention.</p>
<p><b>Gesner, Conrad (1516-1565)</b>  SLAO+SAOC.138/1555- <i>Historiae animalium liber III qui est de Avium natura</i> - 1555  <i>Historiae animalium libri quinque</i>. Zürich 1551-1587.</p> <p><i>Epistola nuncupatoria</i> : « Ita ad res nobis proximas, quaeque nostris sensibus usurpantur, ratione non indigemus, ut neque lumine per meridiem accenso. At si quid remotius est, si obscurius, nihil absque ratione perficitur. »</p>	<p><b>Gesner, Conrad (1516-1565)</b>  SLAO+SAOC.138- <i>Historiae animalium liber III qui est de Avium natura</i> - 1555  <i>Historiae animalium libri quinque</i>. Zürich 1551-1587.</p> <p>Leibniz cite surtout sa « bibliothèque universelle ».</p> <p>AK I, 5, N. 247, <i>Bibliothèque universelle</i>, p. 445 : “Gesnerus (qui et de fossilibus et plantis)..”</p> <p>AK VI, 2, N. 53, <i>De ratione perficiendi Encyclopaediam Alstedii</i>, p. 396 : “Historia Physica consistit in physica speciali, nucleo Aldovrandi, Gesneri, Bauhini, additamentis ad eos, tum mathematica mixta, quia nimirum et specierum et qualitatum historia habenda est”.</p> <p><i>Nouveaux Essais sur l’entendement Humain</i>, livre IV, cap. XXI : « Il y a encor une division civile des sciences selon les facultés et les professions. On s'en sert dans les Universités et dans les arrangemens des Bibliothèques; et Draudius avec son Continuateur, Lipenius, qui nous ont laissé le plus ample, mais non pas le meilleur catalogue de livres, au lieu de suivre la methode des <i>Pandectes</i> [voir <i>Bibliotheca universalis</i>] de Gesner qui est toute systematique, se sont contentés de se servir de la grande division des matieres (à peu près comme les Libraires) suivant les quatre</p>

	facultés (comme on les appelle) de Theologie, de Jurisprudence, de Medecine et de Philosophie » (GP V, p. 507).
<p><b>Neander, Michael (1525-1595):</b>  Voir Pline.  SLA+SAOC. 139/1581- <i>Ethice vetus et sapiens veterum latinorum sapientium sive Praecepta veterum sapientum...</i>  Leipzig, 1590.</p> <p>p. 85: [Plinius Major, in <i>Hist. Nat.</i>] « Nihil a rerum natura sine aliqua occultiore caussa gignitur. Lib. 22 in <i>Prooemio.</i> »</p>	<p><b>Neander, Michael (1525-1595):</b>  Voir Pline. SLA+SAOC. 139- <i>Ethice vetus et sapiens veterum latinorum sapientium sive Praecepta veterum sapientum...</i> Leipzig, 1590.</p> <p>AK VI, 4, N.36 <sup>2</sup>, <i>Notae logico-grammaticae et tabula autorum ad definitiones omnium condendas</i> (Erbst oct.nov. 1678 ?), p. 108 : « TABULA AUTORUM Ex quibus condendae definitiones omnium. GRAMMATICA : ... Neandri [<i>Compendium Grammaticae Latinae Phil. Melanchthonis pro incipientibus</i>, Wittenberg 1582.] ».</p>
<p><b>Fox de Morzillo, Sebastianus (1528-1560)</b>  SAOC.140/1554- <i>De naturae philosophia, seu de Platonis et Aristotelis consensione. Libri V</i>, Louvain, 1554.</p> <p>Livre I, cap. II, p. 6 : « Axiomata :</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Ex nihilo nihil fit.</li> <li>2. Quicquid fit, in tempore fit.</li> <li>3. Quodcunque corpus locum obtinet.</li> <li>4. Quicquid mutatur, in temporis decursu mutatur.</li> <li>5. Quicquid fit, ab aliqua causa fit.</li> <li>6. Quicquid movetur, ab alio movetur.</li> <li>7. Nihil sine motu fit. (...)</li> </ol> <p>« Hypotheses :</p> <p>[p.7] 5. Nihil est in natura redundans.</p> <p>7. Naturam nihil frustra efficere.</p> <p>pp. 8-9 : « Unde et Cicero et ante illum Aristoteles usum rationis eidem adscribunt, quod illa dum omnia providenter / efficiat, sine ratione efficere illud non posse videatur ».</p>	<p><b>Fox de Morzillo, Sebastianus (1528-1560)</b>  SAOC.140- <i>De naturae philosophia, seu de Platonis et Aristotelis consensione. Libri V</i>. Louvain, 1554.</p> <p>Pas de mention.</p>
<p><b>Fox de Morzillo, Sebastianus (1528-1560)</b>  SAOC.141/1554- <i>In Platonis Timaeum commentarii</i>, Bâle,</p>	<p><b>Fox de Morzillo, Sebastianus (1528-1560)</b>  SAOC.141-</p>

<p>1554.</p> <p>p. 54 : « <i>Quicquid autem gignitur, ex aliqua causa necessario gignitur</i> (Platon <i>Timée</i> 28a).</p> <p>[Commentaire] : Cum in his <i>Timaeus</i> investigaturum se dixisset de mundo, esset ne aeternus, an principio aliquo constans, duoque totius tractationis principia proposuisset : nunc demum tractationem ipsam auspicatur, in qua velut Pythagoricus, et geometriae studiosus, ordinem geometrarum, ut ait Proclus, sequitur. (...) [p. 55] Quicquid factum est, seu suo opinioneque cognoscitur sine ratione : <i>Quicquid fit, ab aliqua causa fit</i> : Quicquid ab aliqua causa non productum est, factum non est : Cujuscunque exemplar aeternum est, id pulchrum necessario est : Cujuscunque exemplar est factum, id minime est pulchrum : Universum coelum mundus vocatur. Ex his igitur principiis, totius tractationis probatio stabilitur, eademque tum in praecedentibus, tum in his Plato proponit, cum hoc loco, Quicquid factum est (inquit) ab aliqua causa fieri necesse est, <i>nihil enim sine causa fit</i> : et si fit, <i>efficiens aliqua causa praecessit</i>. Quo fit, ut cum effectus et causa ad se mutuo referantur, naturaque simul esse debeat, si effectus est, necessario causa antecessit. Quamvis ediverso ratio non valeat, Si causa est, ergo et effectus. Quapropter cum in hoc loco, Plato efficientem, necessariamque causam omnium, hoc est Deum velit proponere, merito quidem dixit, Quicquid fit, ab aliqua causa fit : siquidem causa vi sua efficiens necessario agit, ut Deus, anima et universales causae. Quod axioma Platonem a Pythagoricis accepisse, Proclus [voir <i>supra</i> Comm. In <i>Timaeum</i>] refert : quoniam ipsi, quaecunque fiunt, ab aliqua causa necessario fieri dixerunt, ita ut in</p>	<p><i>In Platonis Timaeum commentarii</i>, Bâle, 1554.</p> <p>Pas de mention.</p>
---	---

<p>Deo efficiendi vim necessariam collocarint. Sed haec quidem hactenus, ad loci hujus explicationem. Quamvis enim aliqui causarum omnia genera hic adducant, satis est unumquodque genus suo loco ostendere, cum causas omnes antea nos proposuerimus, nec eas opus sit iterum repetere ».</p> <p>p. 57 : « Atqui prima forma, sive Deus, materiam semper informat : ergo in illo est idea, seu potius ipsemet idea est. Deinceps si mundus ab aliqua determinata causa, et non temere est factus : et quicquid efficit, aliquod in efficiendo propositum sequitur, nec temere agit : ideam esse in Deo, qui ita efficiat, concluditur ».</p> <p>p. 253 : « [Seconde partie, commentant la phrase : « Maximum vero opus cujus gratia utiliter nobis a deo donati sunt »] In rebus omnibus finis semper proponendus est. <i>Nihil enim a ratione fit, quin aliquem in finem referatur</i> ».</p>	
<p><b>Patrizi, Francesco (1529-1597)</b>  SLAOT.142/1591- <i>Nova de universis philosophia, Deinde nova quadam . . . divinitas. Postremo methodo platonica rerum universitas, a conditore Deo deducitur. ...Quibus ...adjecta Zoroastis oracula CCCXX, ex Platonice collecta. Hermetis Trismegisti libelli, et fragmenta, ...Asclepii discipuli tres libelli, Mystica Aegyptiorum, a Platonice dictata, ab Aristotele excerpta, et perscripta philosophia. Platonice dialogorum novus ...ordo scientificus. Capita demum multa in quibus Plato concors, Aristoteles vero catholicae fidei adversarius ostenditur, Pampsychia, Lib. V, Ferrariae, 1591.</i></p> <p><i>Pampsychie Lib. V : De animis irrationalibus, cap. IV, 59 r°</i> : « An sine ratione agunt ? Si sine ratione, nihil</p>	<p><b>Patrizi, Francesco (1529-1597)</b>  SLAOT.142- <i>Nova de universis philosophia.</i></p> <p>AK VI, 4C N. 409, <i>Rationale fidei catholicae</i>, p. 2307 : « Eadem fuit sententia Philosophorum qui ob sublimes cogitationes celebrantur, Pythagoricorum scilicet et Platonice. vid. Poemander, aliique veteres (in quos Ficinus et Patritius), Plotinus, Dionysius Areopagita, Agubinus <i>perenn. philos.</i>[E. Steucho, <i>De perenni philosophia libri X</i>, Lyon 1540], Mornaeus <i>de ver. relig. Christ.</i> . [P. Mornay, <i>De veritate religionis christianae</i>, Leiden 1587, Herborn 1600<sup>2</sup>] ; Hermes Trismegistos, <i>Mercurii Trismegisti Pymander, de potestate et sapientia Dei; item Asclepius de voluntate Dei</i>, [in M. FICINO, <i>Opera... omnia</i>, tom. 2, Basel 1561 et 1576].</p> <p><i>Dissertatio praeliminaris : De alienorum operum editione, de Scopis operis, de Philosophica dictione, de lapsibus Nizolii</i> : « Sed et illud obstitisse Nizolii progressibus videtur, quod in Italia scripsit, in qua etiam nunc Aristoteles cum Scholasticis addictius</p>

pulchrum in rebus erit, nihil ordinatum. At et in coelis pulchritudo ingens, et in terris. Et illic circuitus lucis ordinatissimus. Et in elementis temporum vicissitudines suos habent, et certos terminos. Ergo ratione agunt. Contrariorum enim effectuum, contraria sunt causae, et eorundem eadem et similium similes. Si ratione illae animae agunt, rationem igitur habent. Et eam quidem non accidentariam quia non accedit, nec recedit; sed perennem. Ergo (p. II, 1v) Vel ergo animus brutorum dicatur illa edere opera, quae viri illi recensuerunt, sive natura ipsorum efficere soleat, a sine ratione fieri, nullo modo poterunt dici. Nam et natura, recta admodum ratione opera sua cuncta peragere videtur. Unde illa tot Aristotelica fere axiomata. Deus, et natura nihil frustra faciunt, *hoc est nihil sine recta ratione*. Natura semper ad aliquem finem agit. Eorum quae a natura fiunt, nihil est inordinatum. Natura semper intendit, et facit optimum. Natura nihil facit casu. Natura semper melius desiderat. Natura nihil agit temere. Et his similia non pauca. Quae cum ita sint revera, et ea omnes fateantur, quid nam horum, sine ratione, aut irrationale poterit dici? Si horum, nihil est irrationale. »

regnat. Quid enim Francisco Patricio, quid Cardano, quid Galileo, quid Apologistae ejus Campanellae, quid ipsi Joanni Francisco Pico venerit, notius est, quam ut recenseri mereatur. Accessit illius seculi ratio, in quo veritas incipiebat tantum velut per rimam sese ostendere et scintillis quibusdam emicare, instar facularum ignearum quae inter maculas solares nonnunquam ebulliunt, et favillarum quae cum fumo subvolant. Nostro tempore largior lux, et vel hoc saltem in confesso est, Aristotelem errare posse ». (...) « Mihi genuitatem operum Aristoteleorum, quicquid dicant Joh. Franciscus Picus in Examine Vanitatis doctrinae gentium, quicquid Nizolius, quicquid Petrus Ramus, quicquid Patricius, quicquid in Apologia magnorum virorum Magiae suspectorum, ubi et hunc Nizolius librum citat, Naudaeus; satis superque persuadet perspecta hypothesium » (GP IV, p. 137 et 159).

*Lettre preface à Thomasius ou "Epistola ad exquisitissimae doctrinae virum [Jacobum Thomasium] de Aristotele recentioribus reconciliabili"* : « Sed illum arbitror fere Mathematices et Mechanices et Physices illius curiosioris tantum periodos secuturum, ita tibi, opinor, praeripuit nihil. Utinam vero ad recentiorem hanc aetatem stylum filumque producas, et admoneas inconsultam juventutem nostram neque omnia neque nihil novatoribus tribuenda esse. Sunt Patricii, Telesii, Campanellae, Bodini, Nizolii, Fracastorii, Cardani, Galilaei, Verulamii, Gassendi, Hobbii, Cartesii, Bassones, Digbaei, Sennerti, Sperlingii, Derodones, Deusingii, et multa alia nomina, in quae philosophiae pallium distrahitur. De his admonere orbem, tibi ludus, publico fructus erit. Iudicio tuo de sententia, Deum primam rerum materiam fingente, quis non assentiatur? Nulla in Hypothesibus ejus concinnitas, nulla rationum connexio, sententiae prorsus monstrosae, nisi aliqua in physica speciali observatu utilia auctor habet, rectius silebit » (GP IV, p. 163).

AK VI, 4, N. 107, *De Republica litteraria*, mai 1681, p. 431 : « Sed mihi argumenti impetu propecto ad superius seculum redeundum est, ubi Cardanum praeterire piaculum duco, tanta enim in illius viri operibus rerum est ubertas, tanta praeclararum meditationum magis subinde inanibus mixtarum multitudo, ut ingens operae pretium facturum putem, qui Cardanum enucleatum nobis daret. Nec caeteros in philosophando novatores oblivisci oportet, Franciscum Patricium, Bernardum Tilesium, Thomam

Campanellam aliosque id genus. Sed ante omnes eminent Galilaeus, Gassendus et Cartesius. De quibus accurate admodum dicendum esset, imprimis de Galilaeo et Cartesio, qui res vere magnas gesserunt, et quibus sane obstrictum est genus humanum. Uterque sectam reliquit, ille in Italia, hic in Batavis Galliisque, sed sectatores plerique nihil memorabile post magistros egerunt, et vitia potius eorum quam virtutes imitati sunt » (GP VII pp. 67-68).

*Extrait de ma lettre à M. Foucher en 1686* : « Lipse et Scioppius ont taché de resusciter la philosophie des Stoïciens; Gassendi a travaillé sur Epicure; Schaefferus a ramassé ce qu'il a pû de la philosophie de Pythagore; Ficinus et Patritius ont ensuivi Platon, mais mal à mon avis, parce qu'ils se sont jettés sur les pensées hyperboliques, et ont abandonné ce qui estoit plus simple et en même temps plus solide. Ficinus ne parle partout que d'idées, d'Ames du monde, de Nombres Mystiques et choses semblables, au lieu de poursuivre les exactes definitions, que Platon tâche de donner des notions. Je souhaiterois que quelqu'un tirât des anciens le plus propre à l'usage et le plus conforme au goust de nostre siecle, sans distinction de secte, et que vous en eussiez le loisir, comme vous en avés la faculté, d'autant que vous les pourriés concilier et même corriger quelquefois, en joignant quantité de belles pensées de vostre fonds » (GP I, p. 380-381).

AK II, 2, N.50, *Lettre de Leibniz à Simon Foucher*, juillet 1687, p. 218 : « J'ay vu Augustinus Steuchus Eugubinus *de perenni philosophia*, [(Variante) ouvrages de Patritius] mais son dessein est principalement d'accommoder les anciens au christianisme (ce qui est en effect tres beau), plustost que de mettre les pensées de philosophie dans leur jour ».

AK VI, 4, N. 114, *Ad constitutionem Scientiae generalis*, p. 479 : « De magno fructu qui ex Platonis philosophia capi potest, circa cognitionem Dei et animae : ... Qui vero ad Platonem ipsum idoneus lector accedet; profecto sanctissima praecepta, profundissimas meditationes, dicendi vero genus plane divinum, quod cum sublime sit, claritate tamen maxima simplicitatem praefert, agnoscere cogetur, magnamque inde percipiet voluptatem. Itaque saepe miratus sum nondum extitisse quendam qui systema

	philosophiae Platonicae sanioris daret, nam Franciscus Patritius, non contemnendi vir ingenii Pseudo-Platoniorum lectione animum praecorruperat. In Platone autem ».
<p><b>Buonamici, Francesco (1533-1603)</b> SAOC.143/1591- <i>De motu</i>, Ad responsiones eorum qui asserunt fatum, nonnulla dicuntur. (1591).</p> <p>Cap. XXXXIII : « ... quia sine causa fierent : <u>at nihil sine causa fieri posse putant</u>: namque nostrorum motuum causam fingunt ipsi phantasiam, haec vero ab externis obiectis, et a continente agitur; sed cum etiam fato obediant, faciunt quidem, vt fato phantasia moueatur; et sic nos ab ea necessariò mouemur. Opinionem hanc plurib. locis agitauit Alexander, atque conclusit demum, vt res est; non esse motus eosdem in nob. et qui à phantasia fieri solent. Tum quia sæpe phantasiæ repugnamus, tùm etiam, quòd sic à bestiis non differremus. Testabatur idem Plotinus: quoniam si ita ageremus, vti dicunt, fieret, vt moueremur assidue ad corporis motus: at nos sæpe etiam aduersus eius propensionem mouemur. Multa quoque dicit Alexander ad ostendendum, vt in nob. est motus; sed de hoc aliàs. Quod adiungunt illi, <i>quoniam fieri posset aliquid sine causa</i>; animaduersum est etiam ab Alexandro; et hoc soluere conatur ipse bifariam; primò per anti-parastasin aliquid sine causa fieri concedens: nam quod per accidens est, vere non est :</p> <p>a. unde causa per accidens causa non est, in quo etiam probabat Arist.</p> <p>b. eos qui <i>nihil à fortuna fieri dicerent</i>, quia non fieret quicquam ab ipsa per se. Propterea falsum est, id quod fit, habere semper causas per se, et subinde necessarium nexum cum illis. præterquam quae etiam fieret ex hoc ordine, ut consequentia omnia forent, atque antecedentia:</p>	<p><b>Buonamici, Francesco (1533-1603)</b> SAOC.143- <i>De motu</i>, Ad responsiones eorum qui asserunt fatum, nonnulla dicuntur. Cap. XXXXIII (1591).</p> <p>Pas de mention chez Leibniz.</p>

<p>quandoquidem, ut hoc ex illo; ita ex hoc aliud existit: ut enim ante hoc illud ».</p>	
<p><b>Molina, Luis (ou Ludovic) (1536-1600)</b>  SLAOT+SAOT.144/1588-1595- <i>Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione</i> (Lisboa, 1588 ; avec un <i>Appendice publié en 1595</i>)</p> <p>Ad articulum XIII ejusdem quaestionis 14, Disputatio 1 : <i>de fato</i>, p. 3sq. ; Ad articulum XIII ejusdem quaestionis 14 Disputatio 47 : « <i>de radice contingentiae</i> ». Pour Duns Scot, la racine de la contingence, c'est la volonté de Dieu (voir la disputatio 35). Molina trouve cette proposition dangereuse.</p> <p>Application d'une contingence à la fraction indifférente de l'eau d'un vase (à partir de St Thomas, la secundae q. 13, art.2 et livre IV de la <i>Physique</i> d'Aristote) :  p.199-200 : « Tunc enim si vas omni ex parte fuerit uniforme, et aequalis omnino resistentiae, cum non sit major ratio quare hac parte potius quam illa frangatur necessario vero frangendum sit, ne detur vacuum, profecto qua parte fractio acciderit, dicetur casu et fortuna, ac proinde contingenter fieri... »  pp. 199-200. Disputatio 49 : Sur la prévision des futurs selon St Thomas.  p. 206 : « Secundo, quoniam si D. Thomas crederet rationes solas Idearum sufficere, ut Deus futura certo cognosceret antequam vel in tempore vel in aeteritate essent extra suas causas, id amplius explicasset, descendissetque ad explanandum modum, quo rationibus idearum posset Deo certo cognoscere quae in facultate sunt liberi arbitrii creati, declarassetque quonam pacto inde</p>	<p><b>Molina, Luis (ou Ludovic) (1536-1600)</b>  SLAOT+SAOT.144- <i>Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione</i> (Lisboa, 1588, (avec un <i>Appendice</i> publié en 1595)</p> <p>AK II, 2, <i>Lettre de Leibniz au Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels</i>, datée du 12 août 1686, p. 85 : « V.A.S. sait mieux que je ne luy saurois dire, qu'il y a des erreurs tolerables. Et même qu'il y a des erreurs, dont on croit que les consequences detruisent les articles de foy, et neantmoins on ne condamne pas ces erreurs, ny celuy qui les tient, parcequ'il n'approuve pas ces consequences, par exemple les Thomistes tiennent que l'Hypothese des Molinistes detruit la perfection de Dieu, et à l'encontre les Molinistes s'imaginent que la predetermination des premiers detruit la liberté humaine. Cependant l'Eglise n'ayant rien encor determiné là dessus, ny les uns ny les autres ne sauroient passer pour heretiques, ny leur opinions pour des heresies. Je croy qu'on peut dire la même chose de mes propositions, et je souhaiterois pour bien de raisons d'apprendre, si Mons. Arnaud ne le reconnoist pas maintenant luy même.»</p> <p>AK VI, 1, <i>Von der Allmacht</i> (1671), p. 546 : « § 19. D'autres s'efforcent, sous prétexte du libre-arbitre humain, de briser la chaîne adamantine des raisons qui se suivent les unes les autres et de maintenir comme justification de Dieu sa propre nature qui est d'être la première et la dernière raison de toutes choses. A cause de cela, bien que les gens en général distordent et falsifient également leurs sentiments à propos des lubies déraisonnables des philosophes, ils considèrent que celui qui a assez de libre-arbitre peut faire ce qu'il veut et veut ce qui lui semble bon. Pourtant ces honnêtes gens qui ont compris qu'une chaîne composée de raisons qu'ils ne peuvent pas envelopper en découle également (la volonté se détermine en effet selon le bien apparent, et pourtant une telle volonté enveloppent d'autres circonstances, comme un effet enveloppe sa raison pleine) ont impliqué toutes les forces de leur sentiment pour annuler une explication naturelle qu'ils auraient pu tirer de leurs sentiments. Cela ils l'ont obtenu par leurs élèves, et ils pensent maintenant aux miracles, de la même façon qu'ils croient</p>

libertas arbitrii cum divina praescientia, ea ratione spectata, conciliaretur... »

p. 211 : « Ex dictis patet id quod in calce articuli noni hujus decimae quartae quaestionis asseruimus. Nempe scientiam Dei, eorum, quae adhuc in tempore sunt contingenter futura, nondum habere proprie rationem scientiae visionis, quousque illa actu in tempore existant, sed simpliciter duntaxat intelligentiae ; eo quod res objectae nondum existant. At quoniam duratio propria illius scientiae est aeternitas, et in aeternitate, ut coexistet tempori futuro, illae tandem erunt praesentes, simpliciter scientia divina appellari potest scientia visionis comparatione omnium, quae erunt in differentia temporis : atque ita eam communi Doctorum sententia... »

pp.226-227. Disputatio 52 : St Thomas aurait nié qu'il y avait en Dieu la science des futurs contingents, selon Molina.

p. 227 : « Triplicem scientiam oportet distinguamus in Deo, nisi periculose in concilianda libertate arbitrii nostri et contingentia rerum cum divina praescientia hallucinari velimus. Unam mere naturalem, quae proinde nulla ratione potuit esse aliter in Deo, per qua mea cognovit ad quae divina potentia sive immediate sive interventu causarum secundarum esse extendit, tum quoad naturas singulorum et complexiones eorum necessarias, tum etiam quoad contingentes, non quidem quod futurae essent, vel non essent determinate, sed quod indifferenter esse et non esse possent, quod eis necessario competit, atque adeo sub scientiam Dei naturalem etiam cadit. Aliam mere liberam, qua Deus post liberum actum suae voluntatis absque hypothesi et conditione aliqua cognovit absolute et determinate ex complexionibus omnibus contingentibus,

avoir aidé à la justification de Dieu. Conformément à cela, ils disent que le libre-arbitre est une certaine force d'un créateur doué de raison. Ils l'appellent maintenant "indifférence pure", lui donnent noms, titre et distinctions extraordinaires, et agitent d'innombrables lubies et autres merveilles philosophiques, comme on peut facilement en juger d'après ce que l'on vient de voir. Mais, parce que la chaîne des raisons a été ainsi rompue, ils ne savent plus comment ils doivent expliquer l'omniscience de Dieu qui repose sur cette chaîne, dont Dieu est la raison première (" L'Être par soi, par lequel sont toutes choses ", comme ils l'enseignent eux-mêmes). Par exemple, lorsque Ebyatar [1 Sam. 30, 7-10] prophétise, sous l'inspiration divine, à David que si Saül venait à çiq̄lag, les habitants le livreraient aux assiégeants, ils ne savent plus comment cela se fait, c'est-à-dire, comment Dieu a toujours pu en savoir davantage à propos de ce que les habitants de çiq̄lag aurait fait autrefois, alors que leur libre-arbitre a réalisé une chose parfaitement indifférente, liée à aucune raison, dont Dieu n'a pas pu avoir la moindre connaissance (et Dieu même aurait-il contemplé justement toutes les circonstances, que les hommes auraient pris soin, et cela inmanquablement, de recourir au libre-arbitre), et comment Dieu a pu savoir avec certitude de quel côté aurait penché la balance de leur libre-arbitre. Mais maintenant, ils se demandent comment Dieu a été dans l'obligation de faire plus que de découvrir ce mystère : sa toute-puissance, par laquelle il connaît tout ce qu'il a créé, n'a pas pu l'aider ici, alors qu'il abandonne sa propre nature déliée du libre-arbitre et qu'il n'a pas eu le moindre effet sur ce type de liberté, comme ils le croient, par laquelle l'inclination a été causée. Et Dieu tient aussi son Infinité et sa Présence totale de ce que les choses futures dépendent, pour ainsi dire, actuellement de lui, qu'en l'occurrence, sans Dieu rien n'est possible. Donc la question n'était pas ce qu'il pouvait arriver dans le futur, mais bien ce qu'il serait arrivé si Saül était venu et si David était resté, quoique ni David n'est resté, ni Saül n'est venu. Et là l'esprit incomparable de deux Espagnols, Fonseca et Molina, est venu en aide, à bon droit, à l'omniscience indigente de Dieu, et il a permis au genre humain de savoir par une science sûre que Dieu a mélangé à toutes consécutions des choses du libre-arbitre - et je crois que cette science a été nommée au ciel " science moyenne ". De plus cet esprit n'a rien découvert,

*“ et le reste, les Parques en interdisent la connaissance à Helenus, et la Saturnienne Junon défend qu'on en parle ” (Enéide,*

quaenam re ipsa essent futurae, quae non item. Tertiam denique MEDIAM scientiam, quae ex altissima et inscrutabili comprehensione cujusque liberi arbitrii in sua essentia intuitus est, quid pro sua innata libertate, si in hoc, vel in illo, vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset, cum tamen posset, si vellet, facere re ipsa oppositum, ut ex dictis disput. 47 et 48 manifestum est. (...) Dicendum ergo est partim habere conditionem scientiae naturalis, quatenus praevent actum liberum voluntatis divinae, neque in potestate Dei fuit aliud scire, partim habere conditionem scientiae liberae, quatenus quod sit unius potius partis quam alterius, habet ex eo quod liberum arbitrium, ex hypothesi quod crearetur in uno aut altero ordine rerum, esset potius facturum unum quam aliud ; cum utrumvis indifferenter posset facere ... »

Appendix Disputatio 53. Ut dilucidior haec disputatio sit, ac ne longitudine fastidium pariat ; secunda erit in quatuor membra. Aliorum de utraque re sententia. MEMBRUM 1. p. 241 : [conditionata futura contingentia quae.] Movent iidem auctores quaestionem, utrum Deus cognoscat futura fuisse ea contingentia, quae nunquam erunt, de quibus scriptura commemorat futura fuisse ex quadam conditione quae neque exstitit, neque existet : eaque proinde hi auctores appellant futura contingentia conditionata. De horum numero sunt illa, de qui bus disputatione 49 mentionem fecimus, nempe poenitentia Tyrionum et Sidoniorum, si apud eos factae fuissent virtutes quae Corozain et Bethsaidae factae sunt : descensus Saulis in Ceilam : tradendumque Davidem in manus Saulis, nisi David inde aufugeret : et justos aliquos lapsuros in peccata lethalia, nisi morte de hoc seculo nequam misericorditer a

Livre III, v. 379-380).

Comme les hommes se montrent aveugles ! On a célébré cette science comme une grande subtilité, une invention extraordinaire, un chef-d'œuvre de l'entendement humain, dont on ne comprend rien d'autre que le son du mot même. La difficulté se tient là : comment en arriver à une telle prévision à partir des attributs divins, et spécialement de cet attribut principal que l'on tire de notre entendement, à savoir que *Dieu est la première raison de toutes choses* ; ceci n'a pas été montré (comment donc le démontrer de toute éternité si l'explication du libre-arbitre demeure controversée ; en revanche si le libre-arbitre est ramené à sa raison, c'est-à-dire le bien apparent par lequel il possède les circonstances et les objets qui se présentent à lui, alors la preuve sera à la vérité exacte, parce que Dieu connaît les circonstances qui ont incliné la pensée des habitants de çiqlag [Kegila ou Ceila], parce que Dieu connaît inmanquablement à partir de la situation présente ce qu'il a créé - exactement comme un maître d'arithmétique qui a à multiplier 4 avec 8 et à diviser le produit par 2, et qui en arrive au résultat de 16, peut savoir que s'il place dans un autre ordre ces nombres, et multiplie 8 par 2 et divise le produit par 4, il arrivera à 4 - à la seule différence près que Dieu considère à la fois toutes les transformations possibles et leurs innombrables consécutives, alors que le maître de calcul doit prendre de son temps pour chaque opération), mais, au lieu de la science d'une telle matière, dont personne ne doute, ils ont seulement donné ce nouveau nom de " science moyenne ", et ils s'opposent sur ce sujet, comme s'ils voulaient renier l'omniscience de Dieu ou le libre-arbitre de l'homme : Dieu *fulmine*. »

AK VI, 4C N. 246, Extraits du *Leptotatos* de Caramuel de Lobkowitz, p. 1339 : « [p. 271] Etsi scientia media in Deo non detur, ipse tamen cognoscit futura conditionata liberata; verum ea cognoscit in decreto suo, quod est absolutum formaliter et entitative seu objective conditionatum. Deus dicere intelligitur hunc actum: si decrevero (praedeterminando aut permettendo prout ratio et circumstantiae postulent) quod Saul resciat Davidem confugisse ad Ceilatas, decernam quod Saul ascendat Ceilam, et quod Ceilitae ipsum tradent. Quaestio igitur coram Clemente VIII agitata 1604 est utrum Deus futura libera ante omne decretum suae voluntatis cognoscat. Falso imputatur Thomistis aliquos statuisse Deum futura contingentia solum nosse conjecturaliter.

Deo praeeriperentur.  
 Rejecta vero tanquam periculosa sententia eorum, qui negant Deum cognoscere futura ea fuisse ex hypothesi seu conditione, merito hi auctores partem tuentur contrariam. Addunt tamen, quia nunquam futura erant, Deum solum cognoscere ea, ut possibile, perinde atque caetera quae esse possunt et futura non sunt. Renuunt namque concedere medium inter futurum simpliciter et possibile merum, idque ut mediam scientiam effugiant : cum tamen in re posita, nisi incidere velint in periculosam aliorum sententiam, quam rejiciunt, et manifeste verbis Christi Matthaei II repugnare velint, medium illud sit concedendum, nempe futurum ex illa conditione, quod proximius accedit ad futurum simpliciter, quam si futurum ex eadem conditione non esset, solumque ea hypothesi data esset possibile. Etenim cum possibilis esset poenitentia tam Tyrionum et Sidoniorum quam habitatorum Corozain et Bethsaidae, et ex hypothesi quod eadem virtutes utrobique fierent, asserverit Christus poenitentiam Tyrionum et Sidoniorum futuram fuisse : cum tamen poenitentia habitatorum Corozain et Bethsaidae ex eadem hypothesi non fuerit, sed solum permanserit intra limites rei possibilis ; sane concedendum est medium quod intendimus inter futurum simpliciter et mere possibile : quod quia in Tyris et Sidoniis, data ea hypothesi, proveniebat ex minore duritie et culpa proprii arbitrii, quam fuerit culpa et durities habitatorum Corozain et Bethsaidae, idcirco Christus ea in parte praetulit Tyrionum et Sidonios habitatoribus Corozain et Bethsaidae, tolerabiliusque dixit futurum illis in iudicio, quam hi aliis. Dixi, concedendum esse illud medium, nisi incidere velint in periculosam sententiam, quam rejiciunt, quoniam

[p. 272 sq.] Cabrera cui hoc imputant tantum dixit, quod futura conditionata, quae cum conditione non habent infallibilem connexionem, vi talis conditionis cognoscantur solummodo probabiliter secundum efficaciam et inclinationem conditionis positae (+ ut in alea, si quis ex praesente statu judicare velit de eventu futuro +) sed ex vi aliarum rationum (+ connexionem totius universi +) Deus ea cognoscet certo scilicet ex vi auxilii efficaci et praedeterminationis. Non suppeditamus nos formulas in dialecto Metaphysicae pro Scientia Media, objectum visionis est *Sere*, objectum simplicis intelligentiae est *Sare*, scientiae mediae nullum objectum damus, quia nulla est. Si quis tamen omnino vellet nomen et per impossibile posset dici *Saere*. Quicquid est in rerum natura quod non est Deus, esse recipit a Deo, Paul. 1, ad Corinth. IV. 7. Quid habes quod non accepisti.

[p. 274–276] Te alloquor *sans*, te *sens*, te *suns*. Tu *sans* *sas* quia Deus te *samit*. Tu *sens* *ses* quia Deus te *semit*; et tu *suns* *sus* quia Deus te *sumit*. Ergo futura libera conditionata suum *Saere* similiter recipiunt a Deo. Jam recipiunt suum esse seu *saere* vel ante decretum vel post decretum. Non ante decretum quia tunc non est libera sed necessaria, quae non distinguitur a scientia simplicis intelligentiae. Dices dari duplicem scientiam Dei naturalem et necessariam, quia vel intelligit possibile, et tunc est simplex intelligentia, vel futura conditionata libera, et tunc est scientia media, Deus enim cognoscit voluntates liberas angelorum et hominum. Respondeo non cognoscit nisi per suum decretum. Vult Deus ut Petrus resipiscat, vult permittere Judam manere impenitentem. S. Doctor igitur ponit ( enim ) dari Petro gratiam efficacem, et Judae gratiam sufficientem, ita poterit converti sed non convertetur. Et ita Paulo interroganti quis te discernit, respondetur Deus est qui discernit Petrum a Juda. At Molinae gratia eadem est efficax vel sufficiens non ex se, sed ex conditione subjecti. Ergo inquam homo se discernit. Negat consequentiam Molina, quod scilicet Deus discernat Petrum a Juda, dando eis aequalem gratiam physice sed non moraliter, quia dedit eam Petro sub circumstantiis quibus erat assensurus. Respondeo primo dicendum quae circumstantiae, quid enim si ponantur in eodem tempore et loco, tum enim nullae externae circumstantiae eos discernunt, secundo gratia per tales circumstantias modificata est, erit respectu Petri efficax et respectu Judae inefficax (alioqui Petrus et Judas operabuntur eodem modo, contra Hypothesin Molinae et experientiam); Ergo a Petro et Juda differentia proveniet seu ipsi se discernent. Qui scientiam mediam tuentur singuli

assertores periculosae illius sententiae sane non negabant Deum cognoscere ut possibile ejusmodi futura conditionata, sed solum ut media inter futura simpliciter et mere possibile per facultatem arbitrii, hoc est, ut futura, non simpliciter, sed secundum quid, videlicet, ex hypothesi illa nunquam futura ».

(...) Membrum II.

p. 249 : « Etenim descensus Saulis in Ceilam ad Davidem capiendum ac interficiendum si David in Ceila maneret, peccatum erat lethale Saulis ; traditio item Davidis innocentis, a quo viri Ceilae tantum beneficium acceperant, similiter videbatur lethale eorum peccatum : denique peccata in quae justis lapsuri erant, nisi morte praeriperentur, lethalia etiam erant : quae proinde omnia Deus praefiniri non potuit, neque ad ea efficaciter movere et determinare arbitrium creatum, ut in talibus et ex talibus et ex talibus praefinitionibus certo scire posset ea futura : sed illa erat certitudo scientiae mediae circa peccata, ex hypothesi quod conditiones illae implerentur. »

Ad articulum VI, quaestionis XIX.

Disputatio 1. A propos de la distinction de Damascène volonté antécédente et conséquente et de son emploi par Duns Scot et Occam :

p. 273 : « Quare licet dicant Deum voluntate antecedente velle omnes homines salvos fieri, non vero voluntate consequente, nomine tamen voluntatis antecedentis intelligunt voluntatem efficacem... ». Ref à Damascène, *De fide orthodoxa* lib. II, cap. 29. On retrouve cette distinction aussi chez Grégoire d'Arrimini : *Distinctio* 46, q.1.

alia atque alia fundamenta supponunt, quod hodie plerisque placet, si non omnibus, creaturas possibile in se ipsis cognoscibile esse et non posse a scientia infinita nesciri, id rotunde a Molina scientiae mediae inventore negatur. Alii subeunt opinionum divortia, suarizantibus vasquizantes obsistunt, viam alii comminiscuntur mediam, alii se ab aliisque subducunt. ».

OCC.046- AK, VI, 4, N.261, *Scientia media* (Novembre 1677), p. 1374 : « Principium illud summum: *nihil esse sine ratione*, plerasque Metaphysicae controversias finit. Illud enim videtur negari non posse a 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 introducere Fonseca et Molina, idem dici potest. Scit Deus quid infans fuisset facturus si adolevisset, sed et scientiae hujus suae si vellet rationem reddere posset, et convincere dubitantem; cum id homo quoque aliquis imperfecte possit. Non ergo in quadam Visione consistit Dei scientia, quae imperfecta est et a posteriori; sed in cognitione causae, et a priori. Ponamus Petrum in certis quibusdam circumstantiis constitui, cum certo quodam gratiae auxilio; et Deum mihi permittere ut a se quaeram, quid facturus sit Petrus in hoc statu. Non dubito quin Deus respondere possit aliquid certum et infallibile, quanquam aliquos Scholasticos ea de re dubitare ausos mirer. Ponamus ergo Deum respondere, quod Petrus gratiam sit rejecturus. Quaero porro an Deus hujus sui pronuntiati rationem reddere possit, ita ut me quoque possit reddere scientem hujus eventus. Si dicimus id Deum non posse imperfecta erit ejus scientia, si dicimus Deum id posse, manifesto eversa erit scientia media. » REF. Molina : qu. 14, art. 13, disp. 50, pp. 329-333.

AK VI, 4C, N. 441, *Extraits de la Manuductio de Baronius*, p. 2625 : « Pennae Historia prohibita non ob suspicionem corruptionis sed pacis gratia. Domini le Bossu Historiam pater le Golu Generalis Fuliensium in Galliam deportavit, sed nescio quo casu incidit in Petri a S. Josepho Fuliensis acerrimi Molinae defensoris manus, qui copiam habuit, sed nobis invidit, quia ut ait disp. 4. concordiae, sect. 4. num. 4. aperte favebant Dominicanis. [p. 404] ».

*Essais de Théodicée* : « § 39. C'est cette difficulté qui a fait naître deux partis: celui

<p>In quaestionem XXII de Providentia  Articulus 1.  Disputatio I Quid sit ptovidentia et an Deo conveniat.  p. 289 : « Est ergo providentia divina non aliud, quam ratio seu conceptio ordinis rerum in suos fines in mente divina existens cum proposito eum per se, vel etiam interventu causarum secundarum, executioni mandandi ».  pp.296-97 : fatum et nécessité de conséquence.  Membrum VI  p.327 : alii vero fuerint reprobati, ratio, inquit [T Thomas réponse à la troisième], fuit, ut in praedestinitis divina bonitas per modum misericordiae eluceret, clementer parcendo ; in reprobis per modum justitiae, illos juste puniendo ».</p> <p>APPENDIX ad Concordiam Liberi arbitrii... (1589)  p. 446 : « Et quidem Doctores Hispani qui a viginti annis scripserunt, cum rerum difficultates merito plus persequi voluerint, quam ante nostra tempora fieri consueverat ; nec tamen invenerint modum, quo Deus ex sua aeternitate, salva arbitrii nostri libertate rerumque contingentia, certissimam de futuris scientiam habuit ; tales Dei Optimum Maximum ad ejus praescientiae certitudinem, nec non praedestinationis, quae ex eadem praescientia, quam includit, certa est, tales, inquam, praedestinationes, praedeterminationes ejus ad singulos actus voluntatis humanae exercendos invexerunt, ut libertatem nostram de medio tollere, ac rem de solo titulo facere videantur » (cité par Leibniz dans les Annotations à la dissertation de G. Burnet sur le 17<sup>ème</sup> article de la Confession anglicane)</p>	<p>des Predetermineurs, et celui des défenseurs de la science moyenne. Les Dominicains et les Augustins sont pour la predetermination, les <i>Franciscains et les Jesuites modernes sont plustost pour la science moyenne</i>. Ces deux partis ont éclaté vers le milieu du seizieme siecle, et un peu apres. Molina luy même (qui est peutêtre un des premiers avec Fonseca qui a mis ce point en Systeme, et de qui les autres ont été appellés Molinistes) dit dans le livre qu'il a fait <i>de la concorde du libre arbitre avec la Grace</i>, environ l'an 1570, que les Docteurs Espagnols (il entend principalement les Thomistes) qui avoient ecrit depuis vingt ans, ne trouvant point d'autre moyen d'expliquer comment Dieu pouvoit avoir une science certaine des futurs contingens, avoient introduit les predeterminations comme necessaires aux actions libres.</p> <p>§ 40. Pour luy, il a cru avoir trouvé un autre moyen. Il considere qu'il y a trois objets de la science divine, les possibles, les evenemens actuels, et les evenemens conditionnels qui arriveroient en consequence d'une certaine condition, si elle étoit reduite en acte. La science des possibilités est ce qui s'appelle la science de simple intelligence; celle des evenemens qui arrivent actuellement dans la suite de l'Univers, est appellée la science de Vision. Et comme il y a une espece de milieu entre le simple possible, et l'evenement pur et absolu, savoir l'evenement conditionnel, on pourra dire aussi, selon Molina, qu'il y a une science moyenne entre celle de la vision et celle de l'intelligence. On en apporte le fameux exemple de David qui demande à l'Oracle divin, si les habitans de la ville de Kegila, où il avoit dessein de se renfermer, le livreroient à Saul, en cas que Saul assiegeat la ville: Dieu repondit qu'ouy, et là dessus David prit un autre parti. Or quelques defenseurs de cette science considerent, que Dieu prevoyant ce que les hommes feroient librement, en cas qu'ils fussent mis en telles ou telles circonstances, et sachant qu'ils useroient mal de leur libre arbitre, il decerne de leur refuser des graces et des circonstances favorables; et il le peut decerner justement, puisque aussi bien ces circonstances et ces aides ne leur auroient de rien servi. Mais Molina se contente d'y trouver en general une raison des decrets de Dieu, fondée sur ce que la Creature libre feroit en telles ou telles circonstances.</p> <p>§ 41. Je n'entre point dans tout le detail de cette controverse; il me suffit d'en donner un echantillon. Quelques anciens, dont S. Augustin et ses premiers disciples n'ont pas été contens, paroissent avoir eu des pensées assés approchantes de celles de Molina. Les Thomistes et ceux qui s'appellent disciples de S. Augustin (mais que leur adversaires</p>
--	--

appellent Jansenistes) combattent cette doctrine philosophiquement et theologiquement. Quelques uns pretendent que la science moyenne doit être comprise dans la science de simple intelligence. Mais la principale objection va contre le fondement de cette science. Car quel fondement peut avoir Dieu de voir ce que feroient les Kegilites ? Un simple acte contingent et libre n'a rien en soy qui puisse donner un principe de certitude, si ce n'est qu'on le considere comme predeterminé par les decrets de Dieu, et par les causes qui en dependent. Donc la difficulté qui se trouve dans les actions libres actuelles, se trouvera aussi dans les actions libres conditionnelles, c'est à dire, Dieu ne les connoitra que sous la condition de leur causes et de ses decrets, qui sont les premieres causes des choses. Et on ne pourra pas les en detacher pour connoitre un evenement contingent, d'une maniere qui soit independante de la connoissance des causes. Donc il faudroit tout reduire à la predetermination des decrets de Dieu, donc cette science moyenne (dirat-on) ne remediera à rien. Les Theologiens qui professent d'être attachés à S. Augustin, pretendent aussi que le procedé des Molinistes feroit trouver la source de la grace de Dieu dans les bonnes qualites de l'homme, ce qu'ils jugent contraire à l'honneur de Dieu et à la doctrine de S. Paul » (...)

§ 48. Par cette fausse idée d'une indifference d'equilibre, les Molinistes ont été fort embarrassés. On leur demandoit non seulement comment il étoit possible de connoitre à quoy se determineroit une cause absolument indeterminée, mais aussi comment il étoit possible qu'il en resultât enfin une determination, dont il n'y a aucune source: car de dire avec Molina, que c'est le privilege de la cause libre, ce n'est rien dire, c'est luy donner le privilege d'être chimerique. C'est un plaisir de voir comment ils se tourmentent pour sortir d'un labyrinthe, où il n'y a absolument aucune issue. Quelques uns enseignent qu'avant que la volonte se determine formellement, il faut qu'elle se determine virtuellement pour sortir de son état d'equilibre; et le Pere Louis de Dole, dans son livre du Concours de Dieu, cite des Molinistes, qui tachent de se sauver par ce moyen: car ils sont contraints d'avouer qu'il faut que la cause soit disposée à agir. Mais ils n'y gagnent rien, ils ne font qu'éloigner la difficulté: car on leur demandera tout de même, comment la cause libre vient à se déterminer virtuellement. Ils ne sortiront donc jamais d'affaire, sans avouer qu'il y a une *predetermination* dans l'état precedent de la creature libre, qui l'incline à se déterminer » (GP VI, p. 124-129).

« § 92. [sur le baptême des enfants] Les Scolastiques, au lieu de les envoyer dans les

flammes de l'enfer, leur ont assigné un Limbe expres, où ils ne souffrent point, et ne sont punis que par la privation de la vision beatifique. Les Revelations de Sainte Brigitte (comme on les appelle) fort estimées à Rome, sont aussi pour ce dogme. Salmeron et Molina, apres Ambroise Catharin et autres, leur accordent une certaine beatitude naturelle; et le Cardinal Sfondrat, homme de savoir et de pieté, qui l'approuve, est allé dernièrement jusqu'à preferer en quelque façon leur état, qui est l'état d'une heureuse innocence, à celui d'un pecheur sauvé, comme l'on voit dans son *Nodus praedestinationis solutus*: mais il paroît que c'est un peu trop. Il est vray qu'une ame éclairée comme il faut ne voudroit point pecher, quand elle pourroit obtenir par ce moyen tous les plaisirs imaginables: mais le cas de choisir entre le peché et la veritable beatitude est un cas chimerique, et il vaut mieux obtenir la beatitude (quoyqu'apres la penitence) que d'en être privé pour tousjours » (GP VI, pp. 153-154).

« § 135.... Bayle remarque (*Rep. au Prov.* ch. 161. p.1024) que Molina, s'il a accordé le libre arbitre avec la prescience, n'a point accordé la bonté et la sainteté de Dieu avec le peché » (GP VI, p. 189).

« § 330. Si les Scotistes et les Molinistes paroissent favoriser l'indifference vague, (ils le paroissent, dis je, car je doute qu'ils le fassent tout de bon, apres l'avoir bien connue) les Thomistes et les Augustiniens sont pour la predetermination. Car il faut necessairement l'un ou l'autre. Thomas d'Aquin est un auteur qui a coutume d'aller au solide; et le subtil Scot, cherchant à le contredire, obscurcit souvent les choses, au lieu de les éclaircir. Les Thomistes suivent ordinairement leur maitre, et n'admettent point que l'ame se determine sans qu'il y ait quelque predetermination qui y contribue. Mais la predetermination des nouveaux Thomistes n'est peutêtre pas justement celle dont on a besoin. Durand de Saint Pourçain qui faisoit assés souvent bande à part, et qui a été contre le concours special de Dieu, n'a pas laissé d'être pour une certaine predetermination; et il a cru que Dieu voyoit dans l'etat de l'ame, et de ce qui l'environne, la raison de ses determinations » (GP VI, p. 310).

« § 361. Durand de Saint Portien entre autres l'a fort bien remarqué, lorsqu'il dit que les futurs contingens se voyent d'une maniere determinée dans leur causes, et que Dieu qui sait tout, voyant tout ce qui pourra inviter ou rebuter la volonté, verra là dedans le parti qu'elle prendra. Je pourrais alleguer beaucoup d'autres auteurs qui ont dit la même chose, et la raison ne permet pas qu'on en puisse juger autrement. Monsieur Jaquelot

insinue aussi (Conform., p.318 et seqq.) comme Monsieur Bayle le remarque (Rep. au Provincial, chap. 142, tom. 3, p.796) que les dispositions du coeur humain, et celles des circonstances, font connoître à Dieu infailliblement le choix que l'homme fera. Monsieur Bayle ajoute que quelques Molinistes le disent aussi, et renvoie à ceux qui sont rapportés dans le Suavis Concordia de Pierre de S. Joseph Feuillant, p.579-580 » (GP VI, p. 329).

« §. 370. Monsieur Bayle continue : « *Sur la matiere de la liberté il n'y a que deux partis à prendre: l'un est de dire que toutes les causes distinctes de l'ame qui concourent avec elle, luy laissent la force d'agir ou de n'agir pas; l'autre est de dire, qu'elles la determinent de telle sorte à agir, qu'elle ne sauroit s'en defendre. Le premier parti est celui des Molinistes, l'autre est celui des Thomistes et des Jansenistes et des Protestans de la confession de Genève. Cependant les Thomistes ont soutenu à cor et à cri, qu'ils n'estoient point Jansenistes; et ceux-ci ont soutenu avec la même chaleur, que sur la matiere de la liberté ils n'estoient point Calvinistes. D'autre costé, les Molinistes ont pretendu que Saint Augustin n'a point enseigné le Jansenisme. Ainsi les uns ne voulant point avouer qu'ils fussent conformes à des gens qui passoient pour heretiques, et les autres ne voulant point avouer qu'ils fussent contraires à un Saint Docteur, dont les sentimens ont tousjours passé pour orthodoxes, ont joué cent tours de souplesse etc ».*

« §. 371. Les deux partis que Monsieur Bayle distingue icy, n'excluent point un tiers parti, qui dira que la determination de l'ame ne vient pas uniquement du concours de toutes les causes distinctes de l'ame, mais encor de l'etat de l'ame même et de ses inclinations qui se melent avec les impressions des sens, et les augmentent ou les affoiblissent. Or toutes les causes internes et externes prises ensemble font que l'ame se determine certainement, mais non pas qu'elle se determine necessairement: car il n'impliqueroit point de contradiction, qu'elle se determinât autrement, la volonté pouvant être inclinée, et ne pouvant pas être necessitée. Je n'entre point dans la discussion de la difference qu'il y a entre les Jansenistes et les Reformés sur cette matiere. Ils ne sont pas peutêtre tousjours bien d'accord avec eux mêmes quant aux choses, ou quant aux expressions, sur une matiere où l'on se perd souvent dans des subtilités embarrassées. Le P. Theophile Raynaud dans son livre intitulé: Calvinismus religio bestiarum, a voulu piquer les Dominicains, sans les nommer. De l'autre côté,

ceux qui se disoient sectateurs de Saint Augustin reprochoient aux Molinistes le *Pelagianisme*, ou du moins le *Semipelagianisme*; et l'on outroit les choses quelques fois des deux côtés, soit en defendant une indifferance vague, et donnant trop à l'homme, soit en enseignant *determinationem ad unum secundum qualitatem actus licet non quoad ejus substantiam*, c'est-à-dire, une determination au mal dans les non-regenerés, comme s'ils ne faisoient que pecher. Au fond, je crois qu'il ne faut reprocher qu'aux Sectateurs de Hobbes et de Spinoza, qu'ils detruisent la liberte et la contingence; car ils croient que ce qui arrive est seul possible, et doit arriver par une necessite brute et geometrique. Hobbes rendoit tout materiel, et le sousmettoit aux seules loix mathematiques; Spinoza aussi ôtoit à Dieu l'intelligence et le choix, luy laissant une puissance aveugle, de laquelle tout emane necessairement. Les Theologiens des deux partis Protestans sont egalemeut zelés pour refuter une necessite insupportable: et quoyque ceux qui attachés au Synode de Dordrecht, enseignent quelques fois qu'il suffit que la liberte soit exemte de la contrainte, il semble que la necessite qu'ils luy laissent n'est qu'hypothetique, ou bien ce qu'on appelle plus proprement certitude et infallibilite: de sorte qu'il se trouve que bien souvent les difficultés ne consistent que dans les termes. J'en dis autant des Jansenistes, quoyque je ne veuille point excuser tous ces gens là en tout » (GP VI, p. 335-336).

Référence dans les *Annotationes* de Leibniz à la dissertation *de Praedestinatione* de Gilbert Burnet, Article 16 note (a), §. 16 : « Scientia simplicis intelligentiae posset ita sumi ut mediam complecteretur. Nam scientia possibilium involvit eorum connexiones: unde complectitur, quid uno in actum posito esset consecuturum; nec tantum connexiones necessaries, sed et contingentes, seu quae tantum, inclinant: neque enim talis causarum series obest libertati. Interim nihil prohibet hanc partem scientiae divinae mediam appellare inter scientiam necessariorum et scientiam contingentium actualium seu visionis. Et mirum est doctos quosdam hujus scientiae adversaries negasse futura conditionalia esse determinatae veritatis. Aut enim dicendum est (nullo colore) intelligibilia non esse, aut fatendum, alterutram contradictoriarum in tali etiam quaestione veram esse. Nec refert, si jam olim hac scientia abusi Pelagianizantes. Exempla Dei de [talibus] <conditionatis contingentibus> pronunciantis complura producuntur ex Scriptura Sacra, velut Gen. XI, 6. Ex. XXXIV, 16. Deut. VII, 3.4. et I

Sam. XXIII, 12. et I Reg. XI, 2. et II Reg. II, 10. XIII, 19. Ezech. II, 16. Matth. XXVI, 53. Caeterum Praedeterminationis Physicae vox, cujus doctrina est Thomistarum recentiorum vix viginti annis scientiae mediae vocabulum antecessit, si Molinae ipsi credimus scribenti circa ann. 1570. Sic enim fere loquitur: Doctores Hispani qui a viginti annis scripserunt, cum non alium invenirent modum, quo Deus futurorum contingentium certissimam scientiam haberet, praedeterminationes ejus ad singulos actus liberos invexere. Sed cum ipse Molina putaret, hoc modo libertatem de medio tolli, scientiam suam Mediam cum Fonseca proposuit. Ita patet, ipsum libertati, sed illos praescientiae consulere voluisse. Et tunc datum est inter Dominicanos et Jesuitas belli Theologici signum. Caeterum nescio, an non melior sit via, quam ingressi sumus totam seriem Universi hujus actualis semel ex omnibus universis possibilibus electam considerantes ; ita et infallibilitas sibi constat praescientis Dei id quod delegit, et libertas praesciti adjutique hominis, qualem Deus in possibilibus naturis invenit. Tametsi Durandi quoque sequens sententia et verissima sit, et nostrae insit, qui notavit [~~ad secundum sententiarum Lombardi librum (d. 26. qu. 3.)~~] etiam futura contingentia ex suis causis determinate cognosci, omnibusque perspectis, quae vel impellent vel absterrebunt voluntatem, exinde ab omniscio intelligi, quorsum se sit conversura. Hoc ille recte, (add. §43.a) modo adjiciatur, determinationem esse inclinantem non necessitantem, adeoque ut alias ita hic quoque distinguendam esse determinationem (seu certitudinem objectivam) a necessitate, quod male in Cajetano reprehendit Catharinus opusculo *de praescientia et Providentia* add. hic § 74. et §11. e. fin. Interim etsi Deus eventa in suis causis videat, eo ipso, dum omnes rerum connexiones intelligit ; non ideo tamen minus ex alio capite (totius scilicet possibilis seriei simul spectatae) et causas et eventa aequaliter videt in eodem rationis signo. Caeterum verendum est, ne tota doctrina sive de Physicis Praedeterminationibus <ad praescientiam contingentium necessariis (ultra emanationem perfectionum creaturarum a Deo extensa) quemadmodum et sententia> de uno quodam et unice admittendo perfecto auxilio interno actuali per se victorioso ; nova sit et post Concilium demum Tridentinum increbuerit, non minus quam scientiae mediae appellatio et expressior usus. Augustinus et Thomas videntur efficaciam gratiae hominem convertentis quaesisse in variorum auxiliorum internorum externorumque concursu ab omniscio conversionis autore ad hominem convertendum circumstantiasque ita accommodato, ut

	<p>effectum secuturum esse constaret. Legi meretur Thomas qu. 6. <i>De veritate</i> art. 8. Distinguendaque sunt auxilia ab ipsa gratia sanctificationis, quae eo ipso, quod infunditur, jam est per se efficax, victoriosa irresistibilisque ; omnibus utique obstaculis infusionis complanatis. In universum enim omnis (hoc sensu) infusio, imo naturalis introductio qualitatis aut formae, irresistibilis est [<del>ex ipso statu subjecti</del>] &lt;nempe hypothetice, ex ipso statu subjecti, utique ut par est praeparati : Add. §4. a. »</p>
<p><b>Beurhaus, Friedrich (1536-1609)</b>  SLA+SAOC.145/1587- <i>Rami Dialecticae libri duo et his e regione comparati Philippi Melancthonis Dialecticae libri quatuor, cum explicationum et collationum Notis, ad utramque conformationem uno labore addiscendam</i>, Francfort, 1587.</p> <p>p. 81 : « 1. Regulae de caussis.  Prima.  2. Platonis regula est in Timaeo : <i>Nihil fit sine causa</i>.  3. Hinc igitur regula consequentiae sumitur : Non positis caussis sufficientibus, i.e. totaliter et ordine conjunctis, non sequitur effectus : ut, Non valet consequentia, <i>Habeo exercitum : Ergo vincam</i>.  Secunda.  4. Posito effectu, necesse est caussam esse, vel fuisse.  Tertia  5. Causa ordine naturae praecedit effectum : ut, <i>Sol naturae ordine prior est quam sparsio radiorum</i>.  6. Positis caussis naturalibus sufficientibus, et non impeditis, si sit admota materia, sequitur effectus necessitate Physica. Valet igitur consequentia ».</p>	<p><b>Beurhaus, Friedrich (1536-1609)</b>  SLA+SAOC.145- <i>Rami Dialecticae libri duo et his e regione comparati Philippi Melancthonis Dialecticae libri quatuor, cum explicationum et collationum Notis, ad utramque conformationem uno labore addiscendam</i></p> <p>AK VI, 4B, N. 234, <i>Extraits de l'Encyclopédie d'Alsted</i>, p. 1122 : « Titulis majoribus subjecti subtituli ut Miles eques pedes, volo etc. Castrastatio, praesidia, subsidium, signa [Note marginale de Leibniz : “male”] impedimenta. In fine operis index Alphabeticus. Hunc secutus Adrianus Junius; cujus titulos in meliorem ordinem digessit Theoph. Golius. Inde Nicod. Frischlinus secutus praedicamenta ordine artium, et hominum genera. Velle se ait manum dialecticae porrigere. Frid. Beurhusius in nomenclatura observavit seriem artium Liberalium et Mechanicarum, et Joh. Benzius edidit Thesaurum pure scribendi graeco-latinum in quo digessit vocabula in 76 locos communes velut totidem universitatis rerum capita, in quavis classe primum abstracta seu substantiva, inde concreta seu adjectiva, tum verba, et adverbia, adjicit sub aliis titulis specialibus primum exempla pro inflectendi ratione cognoscenda et selectis sententiis annotavit, deinde συνθετα seu conjuncta, tum επιθετα seu adjuncta, postremo praxes seu actiones. »</p>
<p><b>Sirenus, Julius Carrarius ( ? - 1593).</b>  SAOC.146/1563- <i>De Fato, libri novem. In eosdem libros Periochae, cum rerum, et verborum insignium indice locupletissimo</i>. Venice, ex Officina Iordani Ziletti 1563.</p>	<p><b>Sirenus, Julius Carrarius ( ? - 1593).</b>  SAOC.146- <i>De Fato, libri novem. In eosdem libros Periochae, cum rerum, et verborum insignium indice locupletissimo</i>.</p>

[f. 47 V°] Opinio Epicuri adversus Democritum et Leucippum de rerum eventu ponitur ; et ex Plotino et Firmiano, Epicurus reicitur.

Cap. LIII. « VERUM Epicuro multa objecit Plotinus cap. primo libri *De Fato* ; et illud in primis. « Nihil sine causa fieri, quod tanquam axioma Physici cuncti ultro confessi fuerunt, praeter unum Epicurum, qui motum hunc, quem introduxit, et minimum appellavit, fieri sine causa asseruit. Nam si quidpiam (inquit Plotinus) sine causa posset fieri ; animi prorsus tolleretur arbitrium fieri (inquit ex interprete Plotinus) sine causa, nullo modo admittere debemus ; patefacientes videlicet aditum, vel inclinationibus, incursionibusque vanis ; vel repentinae corporum motioni ; nullo praecedente, duceque prodeunti ; vel impetu animae temerario, atque subito, nullo videlicet animam incitante ad aliquid agendum, eorum, quae antea non agebat ; forte vero ex hoc ipso, major animam astringet necessitas ; quos sui ipsius minime sit... »

[f. 94 V°. Livre VI.] Ad secundam pro Stoicis rationem, quae fuit Chrysippi ; et ex philosopho, et ex theologo respondetur. Et argumentum Chrysippi nullum esse declaratur.

Cap. VII. « A secundum rationem, quae est Chrysippi, quoniam omnia, antecedentibus causis fiunt, hoc est, certa causarum serie fiunt omnia ; quae autem ex antegressa causarum complicatione fiunt ; inevitabili necessitate fiunt, cuncta igitur inevitabili necessitate eveniunt. De causarum connexionem exemplum est, apud D. Thomam, lib. tertio, *Contra gentes*, Cap XCIII [94, voir Thomas d'Aquin], quod sumpsit ab Aristotele lib. sexto, *Metaph.* Parte VII, ut

Pas de mention.

si dixerimus fore quempiam inevitabili necessitate a latronibus occidendum; quoniam huius effectus praecedet causa occursum latronum; huius etiam effectus causa praecedit, domo exire; huius alia causa aquam inquirere; huius causa erit sitis; cuius causa erit salsorum comestio. Nam si posita causa, necesse fit effectum poni, qui effectus fit alterius causa, necessum erit; ut qui comedint salsa, sitiatur; si sitierit, quod aquam, velit inquirere, quam si inquisierit, quod domo exeat; si domo exierit, quod occurrant ei latrones; si latrones occurrerint, quod eum occidant.

Ad hoc igitur argumentum respondemus; adque quodlibet, ex antecedente aliqua causa, vel etiam ex aliquo causarum ordine, fieri, cum Philosophis et Theologis omnibus, ultro concedimus. Non enim probamus, in hoc loco, Alex. Aphrod. qui in lib. *De Fato* cap. VII., visus est hoc negasse, quod non Chrysippus tantum, et Stoici, sed omnes (ut diximus) sentiunt Philosophi, et Theologi: omnia videlicet ex antejactis causis proficisci. Cicero lib. Secundo *De Divinatione* subscripsit propositioni (inquiens) « quicquid enim oritur quaecumque est; causam habeat a natura necesse est ». Et paulo post. « Illud exploratum habeto; nihil fieri potuisse sine causa ». Plotinus in principio lib. *De Fato*, admonet, « ut fieri aliquid sine causa, nullo modo debeamus admittere ». Plato in *Timaeo*. « Quicquid (ait) gignitur, ex aliqua causa necessario gignitur, sine causa vero oriri quidquam, impossibile est ». B. Augustinus libro primo *De Ordine* cap. IV. « Nescio (inquit) quomodo animum non latet; nihil fieri sine causa. » *Job* cap. V. « Nihil in terra sine causa fit ». « Nec minus cum rerum naturae ratione fieri quidpiam sine causa pugnat (ut docte et copiose prosa prima libri quinti de

*Consol. Philos.* demonstravit Boethius) quam ex nihilo aliquid fieri, quod Physici omnes semper negaverunt ». Galenus libro primo *Methodi medendi* cap. VII. « Nihil absque causa fieri, axioma (inquit) est indemonstrabile ». Verum et si cum philosophis (ut diximus) et Theologis omnibus, proloquium istud admittamus, ex antegressisque causis et causarum complicationibus, fieri unumquodque afferamus; non tamen inevitabili necessitate, unumquodque fieri, cum Physicis plurimus et omnibus cordatis Theologis, recte putamus. Quoniam ex priora causa aut etiam connexione, inevitabili necessitate, posterius non sequitur. Unde necessum est, ut argumentum Diodori prostratum jaceat. Ut enim libro tertio dictum et fuse declaratum fuit; in his, quae vel natura, vel arte fiunt, non colligitur effectus ex causa; sed contra, causa ex effectu. Si igitur connexus ille causarum, in eo sensu sumatur, in quo, illum [f. 95 R<sup>o</sup>] sumpsit Chrysippus; ita ut ex causa inferre liceat effectum tanquam qui a sua causa, inevitabili necessitate, producat; nullo modo acquiescendum est Chrysippo dicenti; unum quodque ex antegressa causa fieri ».

Cap. VIII [f. 95 V<sup>o</sup>]. « Ad quem modum nitatur tueri arbitrium Chrysippus, et praeterea quam inepte illud tueatur, ostenditur... SECUNDO. Quoniam secundum Chrysippum fit nihil, cujus non praecesserit legitima causa, aliqua ergo est causa motus animi, si visum non est, alia igitur, sed quaecumque sit illa, non potest, ad Stoicorum decreta, modo movere modo non movere, aut nunc uno, nunc altero modo movere. Hoc enim asserere inquit Stoici est motum sine causa introducere, et Mundi administrationem evertere ».

<p><b>Jehan Du Quesnoy d'Evreux (?- ?)</b>  SAOC.147/1575- <i>De Fati expugnatione libellus in quo tam veterum quam recentiorum fati assertorum opiniones necessariis pariter ac luculentis rationibus evertuntur...</i>  Paris : ex officina T. Brumennii, 1575.</p> <p>f° 14 v° : « Praeterea philosophorum naturalium nemine reffragante, hoc affirmabimus <i>nihil sine causa fieri</i>. Nam nihil videtur ineptius quam factum quicquam esse ponere, nulla cur ita factum sit causa assignata. Omnis vero causa secum necessario producit effectum. Ex quo efficitur necessaria cuncta esse, et caeteris quae contingenter aut fortuito fieri dicuntur nihil quicquam loci superesse, adeoque ante immensa temporum spatia, idipsum quod modo accidit, eventurum tuto ac vere poterat affirmari. Itaque fatum est quod imperat, quod praeest, quod inchoat, quod agit perficitque universa ».</p>	<p><b>Jehan Du Quesnoy d'Evreux (?- ?)</b>  SAOC.147- <i>De Fati expugnatione libellus in quo tam veterum quam recentiorum fati assertorum opiniones necessariis pariter ac luculentis rationibus evertuntur...</i></p> <p>Pas de mention.</p>
<p><b>Juste Lipse ou Justus Lipsius (1547-1606)</b>  SLAOC.148/1604- <i>Physiologiae Stoicorum liber</i>, Anvers, 1610.</p> <p>Livre I, Dissertatio XI : Denique Deum Providum et curatorem omnium esse, atque etiam singulorum. Qui aliter, rejecti.</p> <p>p. 26 : « Ita enim et Platonicis, et nostri, omnia minima, maxima, Providentiae subjici : <i>nec sine ratione, quamvis subita, accidere</i> [Sénèque, <i>De providentia</i> cap. I, §3 édition des « <i>Œuvres complètes</i> » de Sénèque, cur. Lemaire, 1826, tome 4, Livre I, cap. 11 p. 508.]. Nihil est a casu, ubi casus maxime apparet : sed occultum aliquid</p>	<p><b>Juste Lipse ou Justus Lipsius (1547-1606)</b>  SLAOC.148- <i>Physiologiae Stoicorum liber</i>, Anvers, 1610 (édition des « <i>Œuvres complètes</i> » de Sénèque, cur. Lemaire, 1826, tome 4, Livre I, cap. 11 p. 508).</p> <p>AK VI, 1, N. 4, <i>Specimen quaestionum philosophicarum</i>, p. 84 : (Physiologie des Stoïciens, lib.1 dissertatio 6 sur l'âme du monde et Dieu).</p> <p>AK VI, 4C, N. 421, <i>Sur la religion des Grands Hommes</i>, p. 2460 : « Huc pertinent illi qui dicere visi sunt futurorum contingentium non esse determinatam veritatem ne respectu Dei quidem, adeo ut Deus ea ignoret (ut Aristoteles sentire visus est), vel saltem futura conditionata; quo inclinatur etiam Caramuel item Thomas Bonartes ex S. J. Hos possis dicere Agnoetas. Sequuntur qui contrarium his errorem errant, quod omnia eveniant bruta quadam et indomita necessitate, cui ipse Deus subjiciatur, qui non male appellabuntur <i>Fatalistae</i>. Hujus erroris accusantur Stoici quos J. Lipsius defendit, cum</p>

divini consilii est, quo diriguntur ».

tamen omnia ex divinis decretis liberaque vel Dei vel creaturarum voluntate eveniant, etsi certo ordine, quem Deus infallibiliter novit. Imputatur hoc et Augustino a quibusdam, et S. Augustini discipulis, ut Jansenio, sed male. Item S. Thomae et Thomistis, videatur Raynaudi *Religio brutorum*, et responsio Vinc. Baronii aliorumque. Revera hujus sententiae videntur fuisse Hobbes et Spinoza, quorum ille omnia fecit corporea, hic nihil aliud esse putavit Deum quam ipsam naturam seu substantiam Mundi. Ad Logica paradoxa pertinet eorum sententia qui volunt nos omnia videre in Deo, et Deum esse intellectum agentem, Lucem Mentium, addatur P. Valeriani philosophia.».

*Lettre de Leibniz à Simon Foucher* (GP I p. 381) : « Lipse et Scioppius ont taché de resusciter la philosophie des Stoïciens... »

*Essais de Théodicée* : « §.332. Ciceron a taché de nous expliquer le milieu de Chrysippe; mais Juste Lipse a remarqué dans sa *Philosophie Stoïcienne*, que le passage de Ciceron étoit tronqué, et qu'Aulu-Gelle nous a conservé tout le raisonnement du Philosophe Stoïcien (Noct. Att. Lib. 6. c. 2) ; le voici en abrégé: Le destin est la connexion inevitable et eternelle de tous les evenemens. On y oppose, qu'il s'ensuit que les actes de la volonté seroient necessaires, et que les criminels étant forcés au mal, ne doivent point être punis. Chrysippe repond, que le mal vient de la premiere constitution des ames, qui fait une partie de la suite fatale; que celles qui sont bien faites naturellement, resistent mieux aux impressions des causes externes; mais que celles dont les defauts naturels n'avoient pas été corrigés par la discipline, se laissoient pervertir. Puis il distingue (suivant Ciceron) entre les causes principales et les causes accessoires, et se sert de la comparaison d'un cylindre, dont la volubilité et la vistesse ou la facilité dans le mouvement vient principalement de sa figure, au lieu qu'il seroit retardé, s'il étoit raboteux. Cependant il a besoin d'être poussé, comme l'ame a besoin d'être sollicitée par les objets des sens, et reçoit cette impression selon la constitution où elle se trouve.

« §333... Juste Lipse repond, que selon les Stoïciens, le mal venoit de la matiere; c'est (à mon avis) comme s'il avoit dit que la pierre sur laquelle l'ouvrier a travaillé étoit quelques fois trop grossiere et trop inegale pour donner un bon cylindre... » (GP VI,

	<p>pp.312-313).</p> <p>« §353. ...Mais enfin il ne faut point douter pour douter, il faut que les doutes nous servent de planche pour parvenir à la vérité. C'est ce que je disois souvent à feu l'Abbé Foucher, dont quelques echantillons font voir qu'il avoit dessein de faire en faveur des Academiciens, ce que Lipse et Scioppius avoient fait pour les Stoïciens, et Monsieur Gassendi pour Epicure, et ce que Monsieur Dacier a si bien commencé de faire pour Platon. Il ne faut point qu'on puisse reprocher aux vrais Philosophes, ce que le fameux Casaubon repondit à ceux qui luy montrèrent la salle de la Sorbonne, et luy dirent qu'on y avoit disputé durant quelques siecles: Qu'y at-on conclu? leur dit il » (GP VI, pp. 324-325).</p> <p>« § 379... « Suivant Plutarque (de Iside et Osiride, et Tr. de animae procreatione ex <i>Timaeo</i>) Platon reconnoissoit dans la matiere une certaine ame ou force malfaisante, rebelle à Dieu: c'étoit un vice réel, un obstacle aux projets de Dieu. Les Stoïciens aussi ont cru que la matiere étoit la source des defauts, comme Juste Lipse l'a montré dans le premier livre de la <i>Physiologie des Stoïciens</i>. » (GP VI, p. 430-431).</p>
<p><b>Goclenius (Gockel), Rodolphus (1547-1628)</b>  SLA+SAOC.149/1598- <i>Isagoge in peripateticorum et Scholasticorum Primam Philosophiam, quae dici consuevit Metaphysica.</i>  Accesserunt disputationes hujus generis aliquot.  (Francfort, 1598).</p> <p>p. 171 : [Disputatio X. De caussa mali et vitii] : « 4. Nam si vitium caret essentia, an non nihil est? Si efficiente, quomodo verum istud? <i>Nihil est sine caussa.</i> Si efficiente per se quomodo homo sponte vitiosus ab Aristotele in Ethicis dici potest. Si fine cur adeo appetitur?... »</p>	<p><b>Goclenius (Gockel), Rodolphus (1547-1628)</b>  SLA+SAOC.149- <i>Isagoge in peripateticorum et Scholasticorum Primam Philosophiam, quae dici consuevit Metaphysica.</i>  Accesserunt disputationes hujus generis aliquot.  Francfort, 1598.</p> <p>AK I, 5, N. 247, <i>La bibliothèque Universelle</i>, p. 442 : « <i>Lexica Philosophica Goclenii et Micraelii</i> ». cf. <i>Dictionarium philosophicum</i>.</p> <p><i>Troisième écrit à S. Clarke</i>, GP VII, p. 365 : « §10. Il sera difficile de nous faire accroire, que dans l'usage ordinaire, Sensorium ne signifie pas l'organe de la sensation. Voicy les paroles de Rudolphus Goclenius, dans son <i>Dictionarium Philosophicum v. Sensiterium: Barbarum Scholasticorum</i> (dit il) qui interdum sunt simiae Graecorum. Hi dicunt <i>alsjðht@rion</i>, ex quo illi fecerunt Sensiterium pro Sensorio, id est, organo sensationis. »</p> <p>GP VII, p. 374-375 (4<sup>ème</sup> écrit à Clarke) : « 24. Je serois bien aise de voir des passages</p>

	<p>des Philosophes, où Sensorium se prenne autrement que chez Goclenius. J'ay eu raison d'alleguer le <i>Dictionnaire philosophique</i> de cet auteur, pour montrer comment le mot sensorium a coutume d'être pris; c'est proprement l'usage des dictionnaires.</p> <p>(...) 28. Quoyqu'il s'agisse du sens de M. Newton, et non pas de celui de Goclenius, on ne me doit point blamer d'avoir allegué le <i>Dictionnaire Philosophique</i> de cet auteur, parce que le but des Dictionnaires est de marquer l'usage des termes. »</p>
<p><b>Suarez, Francisco (1548-1617)</b>  SLAOT.150/1597- <i>Disputationes Metaphysicae</i> (version internet en ligne : <a href="http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/michael.renemann/suarez/index.html">http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/michael.renemann/suarez/index.html</a>), 1597.</p> <p>DISPUTATIO XII. De causis entis in genere.  Postquam dictum est de essentiali ratione et proprietatibus entis in quantum ens est, priusquam ad divisiones eius descendamus, oportet de causis eius exacte disputare. Nam licet physicus de causis disputet, id tamen est nimis contracte et imperfecte, quatenus ratio causae in physica materia vel cum aliquo motu aut physica mutatione exercetur; ratio autem causae universalior est et abstractior; nam secundum se abstrahit a materia tam sensibili quam intelligibili; et ideo propria eius consideratio ad metaphysicum pertinet. Primo quidem quatenus ipsamet ratio causae seu causalitas (ut aiunt) aliquem gradum entis participat; de quo oportet declarare quid et quo modo sit. Secundo quia ipsa causalitas est veluti proprietas quaedam entis ut sic; nullum est enim ens quod aliquam rationem causae non participet. Tertio, quia ad scientiam pertinet considerare causas sui obiecti. Quamvis autem non omne ens comprehensum sub obiecto huius scientiae habeat veram ac propriam causam, nam Deus causam non habet, tamen omnia alia praeter ipsum causam habent; et in eis non solum determinatae seu</p>	<p><b>Suarez, Francisco (1548-1617)</b>  SLAOT.150- <i>Disputationes Metaphysicae</i> (version internet en ligne), 1597.</p> <p>« Interea in Zabarella et Rubio et Fonseca aliisque scholasticis non minori quam antea in Historicis voluptate versabar et eousque profeceram, ut Suaesium non minore facilitate legerem, quam Milesias fabulas solemus quas vulgo Romanos vocant. »  G.W. LEIBNIZ, Vita Leibnitii a se ipso breviter delineata, in G.E. GUHRAUER, <i>Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz. Eine Biographie</i>, Bde. 2, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1966 [Breslau, Hirt, 1846], tome II, p. 55.</p> <p><i>Essais de Théodicée</i>, Partie III, §§. 331-336 : « §.331. Les anciens <i>Stoïciens</i> ont été à peu pres en cela du sentiment des <i>Thomistes</i>: ils ont été en même temps pour la détermination, et contre la nécessité, quoyqu'on leur ait imputé qu'ils rendoient tout nécessaire. Ciceron dit dans son livre <i>de Fato</i>, que Democrite, Heraclite, Empedocles, Aristote, ont cru que le destin emportoit une nécessité; que d'autres s'y sont opposés (il entend peut-être Epicure et les Academiens) et que Chrysippe a cherché un milieu. Je crois que Ciceron se trompe à l'égard d'<i>Aristote</i>, qui a fort bien reconnu la contingence et la liberté, et est allé même trop loin, en disant (par inadvertence, comme je crois) que les propositions sur les contingens futurs n'avoient point de verité déterminée; en quoy il a été abandonné avec raison par la plupart des Scolastiques. Cleanthe même, le maitre de Chrysippe, quoyqu'il fût pour la verité déterminée des evenemens futurs, en nioit la nécessité. Si les Scolastiques, si bien persuadés de cette détermination des futurs contingens, (comme l'étoient par exemple les Peres de Coimbre, auteurs d'un <i>Cours celebre de Philosophie</i>) avoient vu la liaison des choses, telle que le systeme de l'Harmonie generale la fait connoitre, ils auroient jugé qu'on ne sauroit admettre la certitude prealable, ou la détermination de la futurition, sans admettre une</p>

particulares rationes entis, sed etiam ipsa entis ratio per se ac proprie causatur, ita ut verum sit dicere ens in quantum ens specificative, etsi non reduplicative, habere causam. Eo vel maxime quod eiusdem doctrinae est rationem causae et effectus contemplari; nullum autem est ens quod non sit vel effectus vel causa. Accedit quod, licet Deus non habeat veram et realem causam, quaedam tamen rationes eius concipiuntur a nobis ac si essent causae aliarum, ad quas melius declarandas utile etiam erit veras rationes causandi praeoscere. Ob has ergo rationes ad metaphysicum pertinet causarum consideratio. De quibus pauca prius in communi dicemus de ratione causae et membris eius; deinde fusius de singulis; postremo eas inter se et cum effectibus variis modis conferemus (...)

DISPUTATIO XVIII. De causa proxima efficienti ejusque causaitate, et omnibus quae ad causandum requirit.  
 SECTIO I. Utrum res creatae aliquid vere efficiant.  
 SECTIO II. Quodnam sit principium quo substantia creata efficit aliam.

Quarta assertio : « ... 28. Dico quarto: quando accidentia a sua forma disiuncta ita efficiunt substantialem formam ut non possint a propria forma iuvare, necesse est ut influxus propriae formae, qui ibi deest, per concursum alicuius superioris causae suppleatur, quae causa esse non potest aliqua intelligentia creata, sed esse debet aliqua causa corporea, ut sol vel alia similis; vel, si haec etiam desit aut insufficiens inveniatur, per concursum primae causae totus ille defectus supplendus est. Haec conclusio, quoad priorem partem, necessaria consecutione sequitur ex praecedentibus; nam forma accidentalis sola et destituta ope formae substantialis non est sufficiens principium in

predeterminatione de la chose dans ses *causes* et dans ses *raisons*.

AK VI, 1, p. 36 (notes sur Stahl – sur la définition de l’objet de la métaphysique, Suarez disput. 1, Fonseca IV. Metaph. Q.1., Javellus I. Metaph. Q. 1, Soncinas in IV. Metaph. Q. X.

AK VI, 2, p. 418 (Nizolius, sur la définition de la cause comme influence dans *la Dispute 12*).

AK VI, 4C, Extraits de la *Manuductio* de Baronius, p. 2624-25 : « Ex notione agentis universalissimi solvitur argumentum in speciem urgens ex Suarez proleg. 2. de grat. c. 8. Vana et irrisoria est promissio ea conditione quae a nudo sponsoris arbitrio pendeat quam nolit apponere ut si quis dicat dabo tibi 100 aureos si voluero, si eo die venero et statuat se aut noliturum aut non venturum. Atqui secundum nos (+ Thomistas +) ille sensus est promissionum Dei : sponsor sum tuae salutis si te praedestinavero etc. et decernit se non praedestinaturum. Difficile in speciem argumentum, sed vires habet ab angusta et demissa cogitatione nostra qua Deum ut particulare Ens concipimus, more aliorum quae nobis sunt familiaria, et aegre possumus assurgere ad universalissimi gubernatoris providentiam nullo fine cohibitam. Ad quam pertinet non solum diversa sed et contraria ordinare. Licet otiosa videatur hujusmodi promissio et ordinatio si effectum qui decernitur et promittitur nec futurus est spectemus, utilis tamen et necessaria est ad alios fines consequendos qualis est certa veritas futurorum quae in scriptura revelantur, manifestatio, inclinationis causarum secundarum. Atque eo consilio decernenda fuit Tyrionum conversio, si apud illos edita fuissent miracula a Judaeis visa licet apud ipsos nunquam facienda, ut prae illis agnoscerentur peiores Judaeis esse. p. 198 » (édition des œuvres de Suarez avec Théophile Raynaud).

AK VI, 4, N. 161 : *Recommandation pour instituer la science générale*, écrite entre avril et octobre 1686 (version définitive), p. 707 : « Ce precepte que je viens d’expliquer, qu’il faut tousjours chercher des raisons et de les exprimer distinctement avec toute exactitude possible, s’il estoit observé avec rigueur, suffiroit tout seul, et en le pratiquant on decouvriroit tout le reste sans avoir besoin d’autres conseils. Mais

ratione causae proximae substantialis formae, ut in secunda assertione probatum est; ergo quando deest influxus formae substantialis non potest consummare effectum principalis agentis nisi influxus ille aliunde suppleatur, quia nunquam potest fieri effectus sine sufficienti causa. Contingit autem saepe accidentia sine influxu propriae formae pertingere actione sua usque ad substantialem effectum; ergo tunc suppletur ille influxus per concursum alicuius causae superioris, quia non est aliud principium in quod talis actio referri possit, quia inferior causa non sufficit, propter eandem rationem saepe repetitam, et aequalia nulla intervenit. »

DISPUTATIO XLVIII. De Actione. SECTIO VI. Quot sint genera et species actionum, et quomodo sub uno genere collocentur. Prima divisio actionis in substantialem et accidentalem :

« 2. Primo igitur dividi potest actio in substantialem et accidentalem. Substantialem appello quae ad substantiam terminatur; accidentalem, quae ad accidens. De qua divisione dubitari non potest quin merito tradatur et sit sufficiens; *in rebus enim nihil fieri potest nisi substantia aut accidens*, ut constat ex supra dictis de divisionibus entis; utrumque autem horum potest per se et per propriam actionem fieri, ut etiam constat ex dictis de causa efficienti et per se est satis notum. Recte ergo et sufficienter dividitur actio in illa duo membra. »

comme l'esprit humain a de la peine à se gêner longtemps, dans un ouvrage de longue haleine, on ne trouvera pas aisément un homme capable d'achever tout d'un trait un cours démonstratif des sciences indépendantes de l'imagination, tel que je viens de décrire. Quoique je ne desespere de rien, quand je considère le travail, la pénétration et le loisir d'un Suarez ou de quelque autre de ce caractère. Mais comme il est rare que toutes ces circonstances se trouvent jointes à ces belles et grandes vues de la véritable méthode, il faut croire, que ce ne sera que peu à peu, à diverses reprises, ou par le travail de plusieurs qu'on viendra à ces *Elemens démonstratifs de toutes les connoissances humaines*, et cela plus ou moins tard selon la disposition de ceux qui peuvent avancer les bons desseins par leur autorité.»

*Nouveaux Essais sur l'entendement Humain* : « De dire, par exemple, que la Métaphysique est la science de l'Être en général, qui en explique les principes et les affections qui en émanent; que les principes de l'Être sont l'Essence et l'Existence; et que les affections sont ou primitives, savoir l'un, le vrai, le bon, ou derivatives, savoir le même et divers, le simple et le composé etc., et en parlant de chacun de ces termes, ne donner que des notions vagues, et des distinctions des mots, c'est bien abuser du nom de Science. Cependant il faut rendre cette justice aux Scolastiques plus profonds, comme Suarez (dont Grotius faisoit si grand cas) de reconnoître qu'il y a quelquefois chez eux des discussions considérables, comme sur le continuum, sur l'infini, sur la contingence, sur la réalité des abstraits, sur le principe de l'individuation, sur l'origine et le vuide des formes, sur l'ame et sur ses facultés, sur le concours de Dieu avec les Créatures etc. et même en Morale, sur la nature de la volonté et sur les principes de la justice; en un mot, il faut avouer qu'il y a encore de l'or dans ces scories, mais il n'y a que des personnes éclairées qui en puissent profiter; et de charger la jeunesse d'un fatras d'inutilités, parce qu'il y a quelque chose de bon par cy par là, ce seroit mal ménager la plus précieuse de toutes les choses, qui est le temps » (GP V, p.412).

*Lettre de Des Bosses à Leibniz* : « Quod scientiam conditionatam quam mediam vocamus ad simplicis intelligentiae scientiam revocas, non repugnamus. Audi Franciscum Suarez in Prolegomenis secundi Tomi de gratia cap. 6. n. 7. Divisio Scientiae divinae in scientiam simplicis intelligentiae et scientiam visionis est adaequata; et scientia conditionata simpliciter loquendo sub scientia simplicis

	<p>intelligentiae continetur, ..... quia licet per illam videatur effectus contingens non tantum ut contingens, sed etiam ut determinatum ad alteram partem ex hypothesi, tamen quia illa hypothesis nondum supponitur futura ex aliquo decreto Dei, totum id manet subesse possibili, et ideo tota illa cognitio ad simplicem intelligentiam pertinet. Hucusque Suarez. Satis itaque habemus quod juxta te Scientia illa conditionata decretum nullum divinum praerequirat subjective absolutum et objective conditionatum quale Thomistae statuunt, in quo maxima nobis cum illis controversia sita est. Praedeterminationem moralem quam ponis cum libertate posse consistere certum habeo, nec aliquem ex nostris facile reperies qui neget; plurimos reperies qui id ex professo asserant. Fatemur insuper quotquot sumus, e societate saltem, voluntatem nisi aliqua causa motam agere non posse, alioquin extra objecti sui sphaeram quae bonum ut sic est, ageret. An vero semper et ubique praedeterminationem admittere necesse sit, necdum statuere possum. An dices Adamo innocenti moralem peccandi necessitatem fuisse impositam, quae imposita sane fuit si praedeterminatus hoc pacto fuit Adamus, et ratio praevalens praedeterminat; atqui si Augustinum audimus, peccandi necessitas non nisi a malo est, bonum certe Deum autorem habere non posse videtur » (GP II pp. 417-418).</p>
<p><b>de La Cerda, Melchior (1550-1615)</b> SAOC.151/1598- <i>Usus et exercitatio demonstrationis</i>, Hispalis (Sevilla), Rodrigo de Cabrera, 1598. p. 1. « Atque imprimis a causis ordiar, quod <i>sine causa nihil fieri</i> queat ab hominibus et illi finem sibi rerum agendarum proponant ratione ducti, qua cum bruta careant, conatus et impetus habent omni ratione vacuos. »</p>	<p><b>de La Cerda, Melchior (1550-1615)</b> SAOC.151- <i>Usus et exercitatio demonstrationis</i>, Hispalis (Sevilla), Rodrigo de Cabrera, 1598. Pas de mention.</p>
<p><b>Giannini, Tomaso (1550-1630)</b> SAOC.152/1594- <i>De providentia ex sententia Platonis</i>, Padoue, 1588 in <i>Platonis "Timaeum", sive in naturalem omnem atque divinam Platonis et Aristotelis philosophiam decades tres...</i>, Romae, ex typographia Gabiana, 1594, p. 585 et p. 623. Cap. I. Providentiam quibus rationibus Platonici confirmant :</p>	<p><b>Giannini, Tomaso (1550-1630)</b> SAOC.152- <i>De providentia ex sententia Platonis</i> Pas de mention.</p>

<p>p. 5 : "...Cum omnibus, quae in hac rerum descriptione continentur, proprii certique fines sint destinati, raroque in illis quippiam temere ac fortuito evenire deprehendatur, oportet in mundo providentiam constituere, cujus vi omnia administrentur, atque in his <i>nihil fit sine caussa</i>, nihil supervacuum, et unumquodque proprium usum habeat, finemque peculiarem, in quem proficiscatur. »</p>	
<p><b>Beni, Paolo (1552-1627)</b>  SLA+SAOC. 153/1594- <i>Pauli Benii,... in Platonis "Timaeum", sive in naturalem omnem atque divinam Platonis et Aristotelis philosophiam decades tres...</i>, Romae, ex typographia Gabiana, 1594.</p> <p>p. 585 : « III. Quicquid fit necessario fit ab aliqua causa ».</p> <p>Livre 9 de la première décade :</p> <p>p. 623 : « Part. III [Ponit secundam sumptionem ad invenienda initia Universitatis] : Πᾶν δὲ αὐτὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν εἶναι :</p> <p>Ficinus : Quicquid autem gignitur ex aliqua causa necessario gignitur. Sine causa vero oriri quicquam, impossibile est. Novus Interpres : Quicquid autem gignitur ex aliqua causa gigni necesse est, fieri enim nullo modo potest ut quicquam sine causa gignatur, aut fiat. Benius : Omne autem quod gignitur, ex aliqua causa gigni necesse est, neque enim fieri ullo modo potest, ut sine causa aliquid procreetur ».</p> <p>Comm. III. Jacit secundum fundamentum ac positionem : in qua contendit <i>omnino esse necessarium, ut quicquid fit ab aliqua causa fiat</i>. Haec vero sumptio atque positio</p>	<p><b>Beni, Paolo (1552-1627)</b>  SLA+SAOC. 153- <i>Pauli Benii,... in Platonis "Timaeum", sive in naturalem omnem atque divinam Platonis et Aristotelis philosophiam decades tres...</i></p> <p>AK, I, 5, <i>Bibliothèque Universelle</i>, p. 456 : allusion à <i>L'Anticrusca; ovvero il Paragone dell' Italiana Lingua</i>. Padua 1613.</p>

(quemadmodum patebit infra) pertinet ad ostendendum Mundum habuisse causam efficientem perinde ac prima. Et eodem spectat id quod statim subditur ; nimirum *fieri nullo modo posse ut sine causa aliquid oriatur*. Quae sententia vel est ratio prioris : vel certe, si non tam loquendi modus, quam res ipsa spectetur, est expolitio : pertinet enim ad illustriorem ejus explicationem : etsi enim aliud quoquo modo dicere videtur, re tamen ipsa in eodem loco manet. Nam id quod fit, necessario a causa proficisci ; et fieri non posse ut sine causa aliquid oriatur, in idem tandem recidunt. Quanquam non me latet Proclum velle has esse duas κοινὰς ἐννοίας, communes animi conceptiones, easque diversas : nam posterior, inquit, « ἀνεργέσερόν ἐστι. τὸ δὲ ἕτερον ἢ τις οὐ γνώριμον καὶ σαφές » clarior est : prius minus perspicua, sed errat : nam, si recte reputemus, praeter quam quod non videtur fingi posse aut concipi quomodo prior sententia obscurior sit aut diversa, immo omnino videtur cum posteriore converti, ipsemet Plato in conclusione deinde, qua statuit Mundum pendere ab effectrici causa, unicam tantum ex his sententiis recolit ac citat, dum dicit : « quicquid autem gignitur ab aliqua causa necessario gigni asseruimus » ; alterius autem ne verbum quidem (...). Siquidem Proclus cum dixisset « τὸ μὲν ἕτερον τινῶν ῥηθεντων τὸ τῶν ἀνεργέσερόν ἐστι. τὸ δὲ ἕτερον ἢ τις οὐ γνώριμον καὶ σαφές ».

horum quidem dictorum clarius est alterum : alterum minus clarum et perspicuum, e vestigio subdebat. « Τὸ μὲν ὡς μέσον, τὸ δεξιῆς συμπέρασματίθησι, τὸ μὲν γὰρ πᾶν τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου γίγνεσθαι τινὸς ἐξ ἀνάγκης συμπέρασμα ἐστι, τὸ δὲ παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν μέσον, ἢ ὁ συλλογισμὸς ἢ κατηγορικὸς ἐν τῷ πρώτῳ σχήματι τοιοῦτος. τὸ γιγνόμενον ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γίγνεσθαι. Πᾶν δὲ, ὁ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γίγνεσθαι, τοῦτο ὑπ' αἰτίου τινὸς

ἀνάγκη γίγνεσθαι. Πᾶν ἄρα τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεται. Κάλλιω γὰρ ὄντως συναγον ὅσπερ καὶ ὁ Ἰάμβλιχος ὑπὸ κρινεν, ἢ ὅσπερ ἄλλοι τινες ὑποθετικὸν ποιεῖν συλλογισμόν. Hoc est: “*Et illus quidem ut medium: hoc vero tanquam conclusionem posuit, etenim illud omne quod gignitur, a causa aliqua gignatur necesse est, conclusio est. Hoc vero; fieri nullo modo potest ut aliquid sine causa procreetur; medium est ac ratio conclusionis. Ut propterea syllogismus sit in prima figura et Categoricalus hoc pacto. Quod gignitur non potest non a causa aliqua gigni, sed e contrario a causa aliqua necessario gignitur. Omne igitur quod fit ab aliqua causa necessario fit. Pulchrius enim est sic concludere, quemadmodum censuit concludendum Jamblichus: quam hypotheticum facere syllogismum cum aliis*”- Sic, inquam, Proclus : et ante illum fortasse Jamblichus.

(...) Nam si objicias in priore sententia qua asseritur, quicquid gignitur, ex aliqua causa necessario gignitur, causam vere ut necessarium principium proponi : in posteriore vero dum dicitur si e causa oriri nihil potest, causam veluti conditionem sine qua non (ut Peripatetici loquuntur) proferri tantum, ac propterea sententias non nihil differre, id vero hoc in loco in quo causae fit mentio, temere objicitur. Nam si diceret sine tempore, vel sine motu, aut sine actione et passione gigni nihil potest, tunc tempus vel motus, aut etiam actio et passio obtinerent quidem locum conditionis sine qua non : sed cum dicitur sine causa oriri nihil potest, causa non potest in conditionem converti. Quod si adhuc pugnaciter urgeas. Si non ut conditio, ac certe ut causa, sine qua non, proponitur in posteriore sententia, [625] quasi vero non excludatur dispositionum (quas vocant) atque huiusmodi aliorum, si quae sunt, necessitas ad alicujus rei ortum, id ipsum de

priore cavillabor ego. Nam dum dicit, quicquid gignitur, ex aliqua causa gignitur, non excludit ipse dispositiones. Ut propterea velit nolit Proclus hae duae sententiae vel apud perpugnacem Peripateticum, ne dum apud justum rerum aestimatorem, in idem recidant necesse sit: cum praesertim non veluti rigidus Philosophus atque adeo cavillator disserere soleat noster Plato, sed tanquam aequus disputator ac gravis. At vero quicquid gignitur, a causa gigni, nihilque fieri posse sine causa, satis per se videri posset apertum et exploratum. Nam si quae gignuntur, efficiuntur; effecta quoque erunt: quod si effecta, causam necessario habebunt, cum sint relata: neque alterum sine altero reperiri possit. Huc accedit quod generatio est mutatio quaedam: ac propterea necesse est ut suas et ipsa causas habeat, quemadmodum caeteras mutationes omnes habere constat. Et sane si ea quae arte fiunt, quaeve casu aut fortuna fieri dicuntur, causas in suo genere habere cernimus, in rebus quae gignuntur ac naturaliter fiunt, stultum esset causam non admittere. Denique in rebus ipsis naturalibus inductione ostendi potest, quicquid fit, causam existendi habere. Quamobrem dum Aristoteles libro VII *Metaphysices* cap. 7 docet, quaecunque fiunt, ab aliquo et ex aliquo fieri, additque, si nihil praeexistat (id autem quia causa esse debet) fieri nullo modo posse, ut aliquid fiat, ac 1. *Physiologiae* libro, *ex nihilo nihil fieri asserit*, contra vero quicquid fit, ex causa fieri, omnesque mutationes habere suas causas, id sane quod attinet ad causam efficientem (nam de materiali plane dissentimus) libentissime illius sententiam sequimur. Debet autem effectrix haec causa intelligi distincta ab eo quod fit: nam nihil potest sibi ipsi esse causa ut sit: si enim est, quomodo se efficit ac gignit? ac propterea debet efficiens

<p>causa praeexistere vel tempore, vel natura. Quanquam cujusmodi sit in aliquibus haec distinctio, dum causa effectrix motus apud Peripateticos non usque adeo apparet distincta ab eo quod movetur in locali motu, non est hujus loci. Etenim in praesentia unam effectricem generationis causam quaerit Plato, quae causa hujusmodi dubitationem non habet. Nisi tamen velis aut id effici quod est et dum est : ac rursus idem suo eodemque tempore, ac respectu sui ipsius et in se ipso agere et pati : eodemque modo idem esse in actu et in potentia : et (ut dicam brevi) esse, agere et pati antequam sit aut fiat ».</p> <p>p. 673 : « Plato autem, cum hanc ipsam effectricem Universitatis causam statuere vellet, has duas positiones praemisit, primam cum diceret : « Id quod gignitur, neque est unquam, per irrationalem sensum attingitur ». Secundam vero asserens, « <i>Quicquid gignitur, ex aliqua causa gignitur</i> ». Ex quibus sane collegit quaecunque hoc Mundo continentur ; causam efficientem habere, idque his verbis : « Quae sensus movent opinione per sensum percipiuntur. Haec vero talia esse constat, ut gignantur, et genita sint. <i>Quicquid autem gignitur, ex aliqua causa gigni asseveravimus</i> ». Haec Plato : ex quibus perspicue videre est, ex iisdem principiis eandem coligere conclusionem ; atque a Trismegisto vix differe, quia ille duas hujusmodi positiones ad conclusionem quoque jacens, rationem latius proposuit : hic vero alteram earum tantum repetens, paulo pressius loquutus est ».</p>	
<p><b>Gesner, Salomon (1559-1605)</b> SAOC.154/1594- <i>M.T.Ciceronis liber De fato commentatione</i>, Wittenberg, 1594, p. 44 et sq.</p>	<p><b>Gesner, Salomon (1559-1605)</b> SAOC.154- <i>M.T.Ciceronis liber De fato commentatione</i>.  Pas de mention.</p>

p. 44 : « ... Nihilque ita in mundo fiat, ut non statim ad ipsum sequatur aliud quiddam, quod ei annexum sit, ut caussae, quodque vicissim non possit aliquid sequentium dissolvi a praecedentibus, ut non sequatur ad ea aliquid tanquam annexum : sed ad omne, quod fit, aliud quoddam sequi connexum ipsi ex necessitate, tanquam caussae, et omne quod fit, habere aliquid ante se, cui tanquam caussae annexum est : *nihil enim absque causa aut esse aut fieri*, eorum, quae sunt in mundo, propterea, quod nihil omnino in mundo sit solutum et separatum ab omnibus antecedentibus. Distrahi etenim et dividi et non amplius unum manere mundum perpetuo secundum unum ordinem et gubernationem administratum, si motus aliquis causa carens introducatur : talem vero motum introduci, si non omnia, quae sunt et fiunt, habeant aliquas causas praecedentes, ad quas necessario sequantur. Simile autem dicunt esse et similiter [p. 45] impossibile, ut aliquid fiat absque causa, ac si dicatur, ex non ente aliquid fieri. Hanc autem universi administrationem ex infinito in infinitum evidenter et incommutabiliter manere ».

p. 74 : « 1. Cum Fatum nihil aliud efficiat, quam hae caussae, neque aliter eveniant, quam si [p. 75] cum Fato evenire dicantur ».

Contre la divination ou le fatum astrologicum. Seconde partie (argument de Diodore Chronos, la « raison paresseuse »)

p. 160 : « NEC CUM HAEC. Quarto, quomodo Epicurus fatalem Stoicorum necessitatem effugerit, et libertatem motus rerum et voluntatis nostrae retinere conatus fuerit, indicat.

Cum enim Epicurus videret Stoicos uti duobus principiis :

Uno : *Nihil fieri absque causa* : altero ; *Omne enunciatum aut verum, aut falsum esse* : utrumque principium simpliciter negavit. Cum itaque intelligeret ex primo primo principio Stoicos nectere catenam caussarum, ex qua extruant : omnia fieri necessario propter praecedentes causas, quae ab aeternis caussis dependeant, tum ille hanc catenam rupit, dicendo ; primo falsum esse, quod omnia habeant aeternas causas, (multa enim fieri absque causa temere et fortuito :) deinde, non semper praecedens alterius cujusdam sequentis esse causam, ita ut series sit ab aeternitate dependens : sed declinare principia a suo perpetuo et innato motu. Cum enim naturale sit atomis, ut recta linea ferantur, fieri, ut aliquantulum, sed *ἐλάχιστον* ad latus inclinent, ex qua inclinatione subinde novi motus absque causa existant, et rem item generentur, et nostrae voluntates libere agant... »

p. 161 : « ...Nam et ipsa declinatio ad libidinem fingitur (ait enim declinare atomum sine causa, quo nihil turpius physico, quam fieri sine causa quidquam dicere)... »

p. 162 : [« Epicurus tollit principium physicum : *nihil fit sine causa* »] « Hoc est effugium Epicuri, in quo duae insunt res inenodabiles : quas ipse Epicurus explicare non potest, sed absurdis implicantur, id quod ita patet : Primo enim quod dicit, declinationem illam fieri absque causa, quo axioma sublato tollitur principium physicum : ex nihilo nihil fit. Si enim aliquid fit absque causa, vel fit absque efficiente, vel materia, vel forma, vel fine, et de quacunque causa dicatur, est absurdum, quod nullus physicus concedit. De efficiente enim dicunt, nihil moveri absque movente. De materia : nihil fieri ex nihilo. De fine : Deus et natura nihil facit frustra. Absque forma vero quomodo [p. 163] quid potest fieri ? Cum illa det esse rei ?

Omnes autem physicos isto principio uti, Ex nihilo nihil fit, ex primo libro Physicorum et primo de generatione manifestum est: ipse vero etiam Epicurus id inculcat, ut videre est apud Lucretium, qui semper in ore habet :

*Principium hinc cujus nobis exordia sumet,*

*Nullam rem e nihilo gigni divinitus unquam.*

*Quam sententiam multis etiam argumentis confirmat. »*

p. 164 : « LICET ENIM EPICURO ... Quia quicquid verum est, causam habeat aeternam, propter quam verum est, oportet. Sicut enim verum aliquid absque causa dicere non possumus : ita et verum esse absque causa non potest : et enunciati veritas causa est, cur res ista ita se habeat. Jam antecedens est verum. Ergo et consequens. »

pp. 164-165 : « NEC TU. Sed diceret aliquis : Ergo absque causa Carneades descendit in Academiam : Itaque nunc porro homonymiam committi in eodem [p. 165] connexo dicit in voce caussarum. Caussae sunt duplices : aliae sunt fortuito antegressae *ἐνδεχομένως προηγούμεναι* ut quod quis, antequam in Academiam venit, amicum in via convenit, a creditore pecuniam recipit : aliae sunt cohibentes in efficientiam naturalem, *ἐνεργησικῶς προηγούμεναι ἢ προκαταρητικαί*, quae ita antecedunt, ut aliquid efficiant.

Nihil quidem fit absque caussis fortuito antegressis : potest autem aliquid fieri absque caussis efficientibus antegressis. Verbi gratia, non potest quis ingredi nisi prius surgat : Surrectio tamen non est causa ambulationis. Quod Cicero exemplo historico declarat : semper verum fuit : Moriatur Epicurus cum 72. annos vixerit, Archonte Pitarato. Hoc, inquam, enunciatum semper fuit verum, et non sine caussis fortuito antegressis. Non tamen ab aeterno habuit caussas cohibentes in se efficientiam naturalem, ita ut ab aeterno

una caussa alteram ferens, mortem Epicuri efficiat.»  
pp. 166-167 : [Catena Stoicorum] « Dicunt... habere administrationem rerum sempiternam procedentem secundum vinculum et ordinem quendam, ita ut priora et antegressa posteriorum et sequentium sint caussa, et hoc pacto omnia sibi invicem connexa sint, et nihil omnino fieri in mundo, ad quod non semper aliud sequatur, tamquam ad caussam: et omne quod fit, habere ante se aliquid, cur annexum sit, ut caussar ab omni aeternitate. Mundum enim distrahi et non amplius unum manere secundum gubernationem, si aliquid fiat sine caussa antegressa.

p. 166 : « AT QUI INTRODUCUNT. Alterum argumentum, [p. 167] quod deinceps refutabitur, ex altero principio deduxerunt, quod *nihil fiat absque caussa*: estque tale: *Nihil fit sine caussa*. Est igitur sempiterna caussarum series. Sed sempiterna caussarum series est fatum. Est igitur fatum. Antecedens argumenti est perspicuum: Si enim nihil fit sine caussa, necesse est hujus esse caussam, et hujus iterum, atque ita in infinitum series caussarum nectetur, et ad primam caussam nunquam pervenietur... »

Caput V. Texte de Cicéron :

p. 169. Cicero (sur Chrysippe) : « Quod si ita est, omnia quae fiunt, caussis fiunt antegressis, id si ita est, omnia fato fiunt, efficitur igitur fato fieri quaecunque fiant. »

p. 170: « [Cicero] Sic Chrysippus metuit, ne si non obtinerit, omne quod enunciatur aut verum esse, aut falsum, non teneat, omnia Fato fieri, et ex caussis aeternis rerum futurarum”. Puis la déclinaison des atomes “sans cause. »

p. 171 : « Cum enim concessissent motum nullum est sine caussa, non concederent, omnia quae fierent, fieri caussis antecedentibus. (...) Sic cum sine caussa animum moveri dicimus, sine antecedente et externa caussa moveri, non omnino sine caussa, dicimus : de ipsa atomo dici potest, (...) sine caussa moveri... »

p. 173 : « Si dicamus quicquam fieri sine caussa, distingendum est. (...) Siquidem tibi concedendum est, aut Fato omnia fieri, aut quicquam posse fieri sine caussa. »

Commentaire de Gesner :

p. 175 : « CAUSSAS ENIM. Connexum probatur tali ratione: Quicquid est verum aut falsum, id caussas efficientes veritatis et falsitatis habet. Sed motus, qui est sine caussa, non habet caussas efficientes veritatis et falsitatis. Ergo motus sine caussa, non est verus aut falsus : seu, si quid movetur et fit sine caussa, non erit aut verum aut falsum de eo pronunciare quod motum sit. In prima figura ita concludimus, id quod Cicero facit : Id quod non habet caussas efficientes, nec verum nec falsum est. Sed motus, qui fit sine caussa antecedente, non habet caussam efficientem. Ergo motus, qui fit absque antecedentibus caussis, non est verus aut falsus. Et si motus non est verus aut falsus, neque enunciatio, quae est de illo motu, vera aut falsa erit. Minor syllogismi hujus non est negativa, sed affirmativa, habens praedicatum *ἀόριστον* et idem est ac si dicam : Motus, qui fit absque antecedentibus caussis, est talis, qui caret caussa efficiente, seu absque caussa efficiente. »

Ibidem. « QUOD SIT ITA SI. Hoc posito prosyllogismo, deinceps Chrysippus Fatum ita probat. Quodcunque non

est absque caussa, id habet caussas antegressas. Sed nullus motus est absque caussa. Ergo omnis motus habet caussas antegressas. Minor iterum est *ἀόριστος*, quoad praedicatum, non *ἀποφατική*, et eadem cum ista : Omnis motus habet caussam. »

p. 176 : « ID SIT ITA EST. Tertio, principale argumentum concluditur hoc pacto : Quodcunque habet caussas antegressas, Fato fit. Sed omnis motus habet caussas antegressas. Ergo omnis motus Fato fit. Omnia igitur Fato moventur et fiunt. Major est manifesta ex definitione Fati. Fatum est enim caussarum *είρμος* antecedentium. Cui igitur competit definitio, eidem etiam tribuitur definitum. Sed omni motui tribuitur definitio Fati, quod fiat caussis antegressis et *είρμῳ* connexis. Ergo omnis motus fit Fato. »

p. 188 : « QUO DEFENSO ... Qua dicebat Chrysippus : Nullum motum esse sine caussa, et ex quo deinde extruebat : Omnia fieri caussis antegressis, et Fato connexis. » ; p. 189 : « [*Nihil fieri sine caussa*, quomodo fit intelligendum] « Hac distinctione caussarum observata, jam *ἡγούμενον* illud Stoicorum : *Nihil fit sine caussa*, intelligi debet et concedi, de caussis primo *internis*, deinde etiam *externis* proximis et propriis : quod nimirum quicquid fit, fiat ab aliquo movente. Sed illud movens non semper est extra rem, verum est saepe ipsa rei interna forma. Etsi enim movens a mobili differt : tamen subjecto saepe idem est, et *λόγῳ* diversum, 7. Phys. 1 : *ἅπαν τὸ κινούμενον ὑπὸ τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι : εἰ μὲν γὰρ ἐν ἑαυτῷ μὴ ἔχει τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως, φανερόν ὅτι ὑφ' ἑτέρου κινεῖται* : Item de fortuitis [p. 190] quod nihil aliud aliquid antecedit, sed illud antecedens non est propterea caussa antecedens efficiens consequentis : interdum enim est quoadmodo adjuvans et *ἄιτιον ὃν οὐκ ἄνευ* interdum per

accidens et fortuita causa : saepissime nullius omnino causae rationem habet : tertio de fine etiam accipi debet ; *quia natura et Deus nihil frustra faciunt* : Postremo maxime de internis, materia nimirum et forma. Absque his causis jam enumeratis nihil potest fieri, ac de istis vera est sententia : *Nihil fit absque causa*.

Stoici autem ex hoc concessio inferebant : Omnes res habere causas ab aeternitate connexas antecedentes. Quae consequentia vitiosa est, et plus concludit, quam fuit concessum in praemissis. Nam si antecedens volunt intelligi de causis *εἰρημῶ* connexis, idipsum assumunt pro argumento, quod in quaestione est, atque ita principium petunt ».

p. 193 : « COMMUNI IGITUR... Cum enim dicimus, velle aut nolle quempiam aliquid sine causa, externam et antecedentem causam, quae in hominum oculos incurrat, eam solemus *κατ' ἐξοχτῶ* (?) causam appellare, non quod si nulla fit ejusmodi externa causa antecedens, plane absque omni causa velimus et nolimus : non enim possumus velle aut nolle absque causa determinante et informante voluntatis facultatem... »

pp. 196-197 : « RURSUS... Atque haec quidem est responsio Ciceronis vere peripatetica, / tanquam pro Epicureis faceret, exposita : in qua illud notatu dignissimum est, quo modo axioma physicum intelligendum sit : Nihil fit sine causa. [quomodo Stoici accipiant : nihil fit sine causa] Stoici hoc axioma, ut ex argumento intelleximus, interpretantur, quemadmodum ALEXANDER scribit : Quod omnes res in mundo inter se tam arcte connexae sint, et quodvis antecedens cujusvis sequentis sit causa, et quidem quod propter antecedens alterum necessario sequatur, et nisi hoc ita sit, tum aliquid

fieri sine causa, quod aequè sit absurdum, ac si dicatur, aliquid ex nihilo fieri. Peripatetici vero illam sententiam interpretantur inquirendo causas, ut praecipit Aristoteles per *ἀνατομῶν τοῦ πράγματος*, non ab externis antecedentibus ut Stoici. Dicunt itaque nihil fieri absque causa, sed causam rei non esse quaerendam extra rem, quaevis antecedentia, sed ea quae habent efficientiam naturalem. Inesse enim causas in rerum ipsarum naturis. Qua de re sic scribit Alexander : Potest itaque conservari, quod nihil fiat absque causa eorum, quae fiunt, etiam ita se habentibus rebus... »

p. 207 : « Atque haec responsio Carneadis ad argumentum Chrysippi, in qua Chrysippus concessit : Omne enunciatum esse aut verum, aut falsum, contra Epicureos, qui hoc negant. Interum tamen ostendit : non sequi ex hoc concesso id quod Stoici inferunt : *Omnia fieri causis antecedentibus aeternis*. Quod vero instant et occurrunt : si non fiat aliquid causis aeternis, fieri id sine causa: id etiam est dissolutum, et ostensum, esse causas rerum internas, item esse quasdam fortuitas, atque id non fieri absque causis, quod has habeat... »

Caput VI. Texte de Cicéron sur la raison paresseuse (*Nihil est in nostra potestate, si omnia Fato fiat*).

Commentaire de Gesner :

pp. 214-215 : « Hoc igitur caput, ut de statu dicam, directum est contra alterum Stoicorum argumentum, ex illo principio deductum : *Nihil fit sine antecedente aliqua causa*. Argumentum est ejusmodi : Quodcunque verum est propter causas ab omni aeternitate connexas, id Fato evenit. Sed omnia futura vera sunt propter causas ab omni

aeternitate connexas, et ordine sese consequentes. Ergo omnia futura Fato eveniunt. Minorem probant: Si nihil fit absque causa, necesse est aeternam esse caussarum seriem (nam si hoc eveniat, caussam habeat necesse est, aut sine causa fiat. Sed sine causa nihil fit: Ergo habet caussam. Haec causa iterum aut [p. 215] habet caussam, aut non habet: sed non potest non habere caussam: habet ergo caussam, et haec causa iterum habet caussam, et sic deinceps in infinitum). Jam vero nihil fit absque causa. Ergo quaecunque fiunt, caussis antecedentibus fiunt: sed hoc nihil aliud est, quam Fato fieri. Fato igitur fieri, quaecunque fiunt. »

p. 217 : « SIC ENIM INTERROGANT... « Sed si non est Fatum, non etiam omnia fiunt antecedentibus caussis, sequitur hoc absurdum. Ergo illud principium: omnia fieri caussis antecedentibus, et nihil fieri absque causa, est falsum.

Ibidem. « LICET ETIAM. Quoniam prior argumenti expositio fuit contra illud principium : *Nihil fit absque antecedente causa*’.. »

p. 224 : « CUJUS ERAT... Quaecunque fiunt fato, fiunt caussis antecedentibus. Sed omnia in hoc mundo fiunt Fato. Ergo omnia quae fiunt, habent caussas antecedentes. »

p. 225 : « ...Quaecunque fiunt antecedentibus caussis, illa naturali colligatione conferte contexteque fiunt. Sed omnia fiunt antecedentibus caussis. Ergo omnia fiunt naturali colligatione conferte et contexte. »

p. 227 : « HAEC ARCTIUS... si illud principium : Nihil fieri sine causa, more solito de caussis antecedentibus et ab aeternitate nexis accipiant [Stoici], in angustias adducuntur, et coguntur fateri, nihil esse in nostra potestate

... »

p. 228 : « Quoniam enim Stoici duobus utuntur principiis, ut dixi, eaque male interpretantur, ideo ex utroque, possunt ad absurdum deduci. Prius quidem est illud: Nihil fieri absque causa. Ex hoc absurdum dupliciter concluditur, quod nihil sit ἐφ' ἡμῶν. Uno quidem modo, quo alii sunt usi, ut in ignava ratione patuit, qui modus vitiosus est ».

Caput VII. Commentaire de Gesner :

p. 244 : « QUOD SI CONCEDATUR. Prima capitis pars est: in qua de eo principio disserit, ex quo catenam caussarum antecedentium Stoici connectunt, quod est: *Nihil fit sine antecedente causa*: de eo principio bipartita est dissertio: Primo enim ostendit, eo concesso non posse extrui caussarum aeternam seriem: deinde illud principium explicat. Primum ita proponit: Etsi concedatur Stoicis, nihil posse fieri nisi causa antecedente; tamen nisi ostendant caussas ab aeternitate connexas esse, nihil proficiunt, et fatum minime stabiliunt. Jam vero Stoici non possunt ostendere causam rei ab aeternis caussis, quarum una ut causa alteram seriat, dependere, Ergo fatum Stoici non confirmant”.

Caput VIII. Commentaire de Gesner,

p. 278 : « CHRYSIPPUS AUTEM... Enim *totius ratiocinationis fundamentum* est : *Quaecunque fato fiunt, illa fiunt causa antecedente* ».

Ibidem. « QUAMOBREM. Applicatio hujus divisionis ad propositum. Major illa propositio, qua dicimus: *Quaecunque fato fiunt, illa fiunt caussis antecedentibus*, non intelligi debet, quod omnes res antecedent caussae perfectae et principales, seu, quod omnium rerum externae

sint caussae illas antecessae ab omni aeternitate: sed quo omnia fiant caussis antecedentibus, adjuvantibus et proximis. Verbi gratia: arborem dicimus [p. 279] nasci antecedente causa. Agricola enim plantavit et reliqua adhibunt, quae adjuvant naturam: ipsa autem interna vis et natura causa est perfecta et principalis, minime foris antecessa. »

p. 279 : « ITAQUE ILLI RATIONI... Si enim dicatur : omnia quidem fato fieri et caussis antecedentibus, verum non principalibus et perfectis : sed caussis antecedentibus, adjuvantibus et proximis : easque in nostra potestate non esse, tamen minime sequitur illud absurdum. (...) Quare hoc absurdum non sequitur, si dicatur, *causas antecessas tantum esse adjuvantes, non etiam principaliter efficientes* : Sin vero dicatur omnia fieri caussis antecedentibus, perfectis et principalibus, ita ut caussae principaliter efficientes foris antecedant, et in nobis non sint, tum omnino [p. 280] sequeretur, appetitum non esse in nostra potestate : intelligenda et vera est de caussis principaliter efficientibus : de adjuvantibus non est vera. »

pp. 281-282 : « QUOD SI. Generalis haec est argumenti Chrysippeus conclusio. His ita se habentibus manifestum est, si quid fiat absque antecedente causa, etsi hoc possent adversarii obtinere, tum sequi, non omnia fato fieri et falsum esse, omnia fieri fato. Iam vero cum illud ostendere non possint ; sed contrarium potius verisimile sit, omnia fieri antecedente causa aliqua, non quidem principali, sed adjuvante et proxima. In creta concluditur, omnia fieri fato, modo intelligatur, quae sit caussarum distinctio et dissimilitudo. »

**Libau (Libavius), Andreas (1560-1616)**

SLAOC.155/1595- *Dialogus logicus secundus, continens*

**Libau (Libavius), Andreas (1560-1616)**

SLAOC.155- *Dialogus logicus secundus, continens declarationem Dialecticae P. Rami*

<p><i>declarationem Dialecticae P. Rami facilem et explicatam adhibitis una praeceptis et regula D. Philippi Melanchthonis, Francfort, 1595.</i></p> <p>p. 32 : « <i>Pol[iticus] : Parum refert quibus utaris verbis, modo sententiam teneas, quanquam laus non exigua sit loqui cum artificibus. Recenseri et aliae solent regulae, [titre imprimé en marge : Alie regulae de causis], ut : Nihil fit sine causa : quae sumpta est ex correlato habitu, effecti ad causam. Omnis enim effectus est ex causis. Alia est : Posito effectu necesse est causam esse vel fuisse. Haec eadem est cum superiore. Alia : Et sufficientibus causis sequitur effectus : quae ex definitione dimanat eamque declarat. Alia : Qualis causa, talis effectus. Haec proprietatem aliquam causae et effectus ostendit ; quin et communem in arguendo virtutem indicat. Nam utrumque est argumentum absolutum. Alia : In causis est ordo quidam, nec in infinitum processus. Hoc est enunciatum ex methodo causarum iustaque distributione, quam necesse [p. 33] est alicubi exordiri et desinere. Ordo autem rerum methodi est. Alia : Causa est fons omnis scientiae, adeo ut sciri id credatur, cujus causae cognoscuntur. Hanc sententiam Aristoteles in praecipuis habet. Requirit autem potissimum causas proprias et immobiles, qualis est materia et forma, et proprii fines.</i></p> <p><i>Phil[osophus].... ».</i></p>	<p><i>facilem et explicatam adhibitis una praeceptis et regula D. Philippi Melanchthonis, Francfort, 1595.</i></p> <p>Marginalia : Leibniz possède un exemplaire de cet ouvrage annoté. Il souligne la formule juste au-dessus de la formulation du principe de raison (Leibn. Marg. 141).</p> <p>AK IV, 1, N.44, <i>Bedenken...</i> p. 546 : « Die Transfusionem sangvinis, man streite nun auch darumb so sehr man wolle, hat doch ein Teütscher nehmlich Libavius zu erst gesehen, ob er gleich derselben gespottet. » (note p. 690 : Andreas Libau, <i>Defensio Syntagmatis Chymici contra reprehensiones Henningi Scheunemanni Paracelsistae</i>. In: <i>Appendix necessaria Syntagmatis Arcanorum Chymicorum</i>, cap. IV, 1615, p. 7).</p> <p>AK III, 4, p. 363 : ref. au <i>Syntagma selectorum undiquaque ... traditorum Alchymiae arcanorum</i>, 2 tomes. Frankfurt 1655.)</p> <p>AK III, 5, <i>Lettre de Leibniz à Von Bodenhausen</i>, datée du 23 mars 1691, p. 79 : « Der Cinober process finndet sich in Libavio (<i>Alchymia</i>, tract. I, cap. XXI, Frankfurt a. M. 1606) und andern, machen stratum super stratum cinabaris et Lunae, und soll in caementatione sich finden, dass luna etwas von cinabari (quasi spirituum transmissione) contingiret, hingegen ipsa) fast so viel abgenommen, doch geben sie vor, es sey ein überschuss dabey.»</p>
<p><b>Bacon, Francis (1561-1626)</b>  SLAOT.156/1623- <i>De dignitate et augmentis scientiarum libri novem</i>, in Argentorati (Strasbourg), sumptibus Iohann Ioachimi Bockenhofferi, 1654, Lib. 2, cap. 13, § 3, pp. 117-118 : « Cum ex ordine naturae, nil tam exiguum sit, quod sine causa fiat. »</p>	<p><b>Bacon, Francis (1561-1626)</b>  SLAOT.156- <i>De dignitate et augmentis scientiarum libri novem</i></p> <p>AK I, 5, <i>Bibliothèque universelle</i>, p. 441 : œuvre mentionnée.</p> <p>AK II, 1, N.153, <i>Lettre de Vincent Placcius à Leibniz</i>, datée du 17 (27) juillet 1677, [à propos du livre de Placcius sur Bacon : <i>De morali scientia augenda commentarium in</i></p>

*Francisci Baconi, Baronis de Verulamio, ... de dignitate et augmentis scientiarum librum septimum. Ethicae doctrinae originem, incrementa, decremента, fortunamque per varias gentes variam ab orbe condito hucusque summatim exhibens: indeque causas imperfectae, media perficiendae, perfectaeque ideam repraesentans.* Frankfurt 1677] p. 556 : « Quamvis enim in Mathematicis ego parum prae tua illa, uti video, accurata scientia cognoverim, attamen in practica philosophia tanto minus desperem tuae curiositati aliquatenus respondere. De Logicis accessionibus quid animo conceperim, ex edito postremis nundinis commentario in Verulamium p. 198 et seqq. conjicies. Quamvis et hac in parte longe plura Tibi ab honoratissimo Collega meo Joh. Vagetio, discipulo Jungiano, Fogeliique successore dignissimo, ac ad ipsius moribundi commendationem nostri collegii totius unanimi voto, precibusque ad superiores devolutis suffecto, promittere possim, ad cujus amicitiam me pararium offero, si prius ad tuam intromittere me non fueris dedignatus...»

*Lettre de Leibniz à Conring* : « De arte Apodictica plane tecum sentio, paucis satis perspectam esse. Ego semper putavi, Demonstrationem nihil aliud esse quam catenam definitionum vel pro definitionibus, propositionum jam ante ex definitionibus demonstratarum aut certe assumtarum. Analysis autem nihil aliud est quam resolutio definiti in definitionem, aut propositionis in suam demonstrationem, aut problematis in suam effectiorem. Sed quando plures ejusdem rei effectiones fingi possunt, tunc nova quaerenda sunt data sive experimenta, quibus excludantur eae effectiones sive causae quae non sunt hujus loci. Si vero ejusmodi data nova (qualia Verulamius *instantias crucis* vocat) non sint in promptu, tunc non possumus praecise designare causam effectus veram, sed contenti esse cogimur hypothesi sive causa possibili, quae quo simplicior et concinnior, hoc probabilior, ut in Astronomicis Copernicana, in quibusdam Physicis Cartesiana » (GP I, pp. 185-186).

*Lettre de Leibniz à Simon Foucher* (fin 1675) : « Mais quoyque l'existence des necessitez soit la premiere de toutes en elle même et dans l'ordre de la nature, je demeure pourtant d'accord qu'elle n'est pas la premiere dans l'ordre de nostre connoissance. Car vous voyez que pour en prouver l'existence, j'ay pris pour accordé que nous pensons et que nous avons des sentimens. Ainsi il y a deux veritez generales

absolues, c'est à dire qui parlent de l'existence actuelle des choses, l'une que nous pensons, l'autre qu'il y a une grande variété dans nos pensées. De la première il s'ensuit que nous sommes, de l'autre il s'ensuit qu'il y a quelque autre chose que nous, c'est à dire autre chose que ce qui pense, qui est la cause de la variété de nos apparences. Or l'une de ces deux vérités est aussi incontestable, est aussi indépendante que l'autre, et Mons. des Cartes ne s'estant attaché qu'à la première dans l'ordre de ses méditations a manqué de venir à la perfection qu'il s'estoit proposée. S'il avoit suivi exactement ce que j'appelle *filum meditandi*, je croy qu'il auroit achevé la première philosophie. Mais le plus grand génie du monde ne sauroit forcer les choses, et il faut entrer de nécessité par les ouvertures que la nature a faites pour ne se pas égarer. De plus un homme seul n'est pas d'abord capable de tout, et pour moy quand je pense à tout ce que Mons. des Cartes a dit de beau et de luy même, je m'étonne plus tost de ce qu'il a fait que de ce qu'il a manqué de faire quelque chose. J'avoue que je n'ay pas pû lire encor ses écrits avec tout le soin que je me suis proposé d'y apporter; et mes amis savent qu'il s'est rencontré que j'ay leu presque tous les nouveaux philosophes plus tost que luy. Bacon et Gassendi me sont tombés les premiers entre les mains, leur style familier et aisé estoit plus conforme à un homme qui veut tout lire; il est vray que j'ay jetté souvent les yeux sur Galilée et des Cartes, mais comme je ne suis Geometre que depuis peu, j'estois bientôt rebuté de leur manière d'écrire qui avoit besoin d'une forte méditation. Et moy quoyque j'aye tousjours aimé de méditer moy même, j'ay tousjours eu de la peine à lire des livres, qu'on ne sauroit entendre sans méditer beaucoup, parce qu'en suivant ses propres méditations on suit un certain penchant naturel, et on profite avec plaisir, au lieu qu'on est gésné furieusement, quand il faut suivre les méditations d'autrui. J'aimois tousjours des livres qui contenoient quelques belles pensées, mais qu'on pouvoit parcourir sans s'arrester, car ils excitoient en moy des idées, que je suivois à ma fantaisie et que je pousois où bon me sembloit. Cela m'a encor empêché de lire avec soin les livres de Geometrie, et j'ose bien avouer que je n'ay pas encor pu gagner sur moy de lire Euclide autrement qu'on a coutume de lire les histoires. J'ay reconnu par l'expérience que cette méthode en general est bonne; mais j'ay bien reconnu neantmoins qu'il y a des auteurs qu'il en faut excepter, comme sont parmy les anciens philosophes Platon et Aristote, et des nostres Galilée et Mons. des Cartes. Cependant ce que je sçay des méditations metaphysiques et physiques de Mons. des

Cartes, n'est presque venu que de la lecture de quantité de livres écrits un peu plus familièrement, qui rapportent ses opinions. Et il peut arriver que je ne l'aye pas encor bien compris. Neantmoins autant que je l'ay feuilleté moy même, j'entrevoiy au moins, ce me semble, ce qu'il n'a pas fait, ny entrepris de faire, et c'est entre autres la resolution de toutes nos suppositions. C'est pourquoy j'ay coustume d'applaudir à tous ceux qui examinent la moindre verité jusqu'au bout; car je scay que c'est beaucoup d'entendre une chose parfaitement, quelque petite et quelque facile qu'elle paroisse. C'est le moyen d'aller bien loin, et d'establis enfin l'art d'inventer qui depend d'une connoissance, mais distincte et parfaite des choses les plus aisées » (GP I, p. 370-372).

AK VI, 1, *De arte combinatoria* (1666), Usus Probl. I et II, §62, p. 194 : « [62]...Unum hoc opto, ut ingenio vir vastissimo altius quam vel Lullius vel Tholosanus penetret in intima rerum, ac quae nos praeconcepimus, quorum lineamenta duximus, quae inter desiderata ponimus, expleat, quod de fatali ejus in illustrandis scientiis felicitate desperandum non est. Ac nos profecto haec non tam Arithmeticae augendae, et si et hoc fecimus, quam Logicae inventivae recludendis fontibus destinavimus, fungentes praeconis munere, et quod in catalogo desideratorum suis augmentis Scientiarum Verulamius fecit, satis habituri, si suspicionem tantae artis hominibus faciamus, quam cum incredibili fructu generis humani alius producat ».

AK VI, 1, N. 10, *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, p. 284 : « §32. Historia igitur est mater observationum. De cujus natura, constitutione, partitione egregie Fr. Baconius Verulamio in tractatu *incomparabili de Augmentis Scientiarum*, nec minus praeclare in *novo suo scientiarum organo* ».

p. 307 : « §21. Nec omittenda hoc loco, quae de Jurisprudentia Polemicae inclusione in Promoeria Didacticae magni viri consulere. Si extantiores controversiae publica auctoritate decidantur, formeturque novum juris corpus accurate dispositum. Quam in rem illustrissimi Baconi, tum in *Sermonibus fidelibus*, tum in *Augmentis Scientiarum* praeclarae meditationes extitere. Mihi breviter videtur tria in novo Corpore requirenda. Ut scilicet conscriptum sit plene, breviter, ordinate. Ita aberit repetitio, obscuritas, contradictio ».

*Confessio naturae contra Atheistas*, GP IV, pp.105-106 : « Pars I. Quod ratio phaenomenorum corporalium reddi non possit, sine incorporeo principio, id est Deo. [incipit] Divini ingenii Vir Franciscus Baconus *de Verulamio* recte dixit [*novum organon*], *philosophiam obiter libatam a DEO abducere, penitus haustam reducere ad eundem*. Experimur hoc seculo nostro, feraci pariter scientiae et impietatis. Cum enim excultis egregie mathematicis artibus, et rerum interioribus per Chemiam et Anatomiam tentatis appareret, plerorumque rationes ex Corporum figura motuque velut mechanice reddi posse, quod Veteres vel ad solum Creatorem vel ad nescio quas incorporales formas retulerant; tum vero ingeniosi quidam primum tentare coeperunt, possentne Phaenomena naturalia, seu ea quae in corporibus apparent, salvari et explicari, Deo non supposito, nec ad ratiocinandum assumto: mox ubi paulum res successit (antequam scilicet ad fundamenta et principia venissent) velut gratulantes securitati suae permature prodiderunt, se neque DEUM, neque immortalitatem Animae naturali ratione reperire. sed fidem ejus rei vel praeceptis civilibus vel historiarum relationi deberi; ita censuit subtilissimus Hobbes, Inventis suis meritis hoc loco sileri, nisi auctoritati ejus in deterius valiturae nominatim obviam eundum esset. (...)

Ac principio hodiernis philosophis, Democriti et Epicuri resuscitatoribus, quos Robertus de Boyle *corpusculares* non inepte appellat, ut Galilaeo, Bacono, Gassendo, Cartesio, Hobbesio, Digbaeo facile condescendendo assensus sum, in reddendis corporalium Phaenomenorum rationibus neque ad Deum, neque aliam quamcumque rem, formamque aut qualitatem incorporealem sine necessitate confugiendum esse, (*Nec Deus intersit, nisi dignus vindice nodus inciderit*) sed omnia quoad ejus fieri possit, ex natura corporis, primisque ejus qualitibus, Magnitudine, Figura et Motu deducenda esse. »

AK VI, 2, p. 548 (référence de la note 4 de AK VI, 1, N.7, *Notes sur Bisterfeld, sur le Phosphorus catholicus, seu de Artis meditandi epitome* : « III. Ars meditandi generalis constat parte theoretica et practica ; nam praxis praesupponit theoriam, et tantum homo potest, quantum de natura ordine observavit : « quodque in natura verissimum, illud in praxi utilissimum est » [note 4 de Leibniz : « v. Verulam » cf. *De augmentis* lib. I]. Pars theorica explicat rei meditandae et mentis meditantis naturam, ac utriusque congruam unionem ac communionem ».

AK VI, 3, N. 10, *De vera methodo philosophiae et theologiae*, p. 157 : « Et video magnos Viros, cum juventutem in mathematicis aut humaniori literatura posuissent, aetatem experimentis naturae aut negotiis impendissent, in flexu vitae jam inclinantis ad scientiam Mentis excolendam rediisse, qua propriae felicitati consulitur. Sapienter dictum est a *Viro egregio Francisco Bacono*, *Philosophiam obiter libatam a DEO abducere, profundius haustam reddere Creatori* [*Novum Organon*]. Idem seculo auguror fore ut pretium *sanctioris philosophiae* redeuntibus ad se hominibus agnoscat, et mathematica studia tum ad severioris iudicii exemplum tum ad cognoscendam harmoniae ac pulchritudinis velut ideam, naturae vero experimenta ad auctoris qui imaginem idealis mundi in sensibili expressit admirationem, studia denique omnia ad felicitatem dirigantur » (GP VII, p. 325).

AK VI, 3, N. 49, *De arte inveniendi*, p. 430 : « post dictionaria Apparatus quidam proponuntur juventuti, in quibus fabulas, historias, nomina propria, et quaedam scientiarum rudimenta discant : ita opus erit accurato laore, multisque conspirantibus Historiam fieri generalem qualem imprimis Baconus [*de augmentis lib. II, 8*] optavit ; quae dum fit, aut etiam ubi facta erit, poterit compendium condi historiarum selectiorum ».

AK VI, 4A, N. 107, *De Republica litteraria*, p. 430 : « At cogitationum novitate ac splendore facile priores omnes vicit Franciscus Baconus Cancellarius Angliae, edito pulcherrimo opere *De augmentis Scientiarum*. Sed Viro summo defuisse otium, et interiores literas, et denique mathematici rigoris amissim, iudicatu facile est, quae tamen omnia ingenii magnitudine compensabantur. Itaque dicere potuit quae facienda essent, ignoravit tamen saepe quae jam facta essent, deinde nimium tribuit philosophiae empiricae, per quam longum nimis iter est, cum multa rationibus certis inveniri ac demonstrari possint, quae ille experimentorum sumtibus vix regi ferendis investiganda commendabat » (GP VII, p. 67).

AK VI, 4 N. 374, *Remarques sur la doctrine cartésienne*, p. 2050 : « Après cela on ne s'étonnera point qu'il [Descartes] n'a pas nommé Gilbert, auteur de la Philosophie

magnetique, dont les pensées sans doute luy ont donné des ouvertures considerables. Et encore moins le Chancelier Bacon, et Galilei qu'il consideroit comme des rivaux de la gloire de la restauration de la philosophie. Il dit malignement de Bacon que les voyes qu'il propose pour la connoissance de la nature demanderoient les revenus de trois grands Rois, mais les illustres Sociétés fondées par des grands princes ont bien fait voir qu'on peut reussir à meilleur marché en suivant les avis de cet illustre Chancelier, qui n'avoit garde de donner dans le visionnaire. Il est bien vray que les experiences demandent des frais que les particuliers le plus souvent ne sont pas en estat de fournir, mais il est vray aussi que c'est une temerité d'esperer la connoissance du detail des corps naturels sans faire, ou savoir beaucoup d'experiences.»

AK VI, 4C, p. 2119 : «Cum Platone, Aristippo, Epicuro, regulam veritatis in perceptione clara et distincta collocasse, exemplo Baconi Causas finales rejecisse.» ref. *De dignitate et augmentis scientiarum libri IX*, London 1623, III, 4.

AK VI, 4, N. 289, *De la philosophie cartésienne*, p. 1480 : «Les fondateurs de la philosophie moderne sont Bacon, Galilei, Kepler, Gassendi et des Cartes. Le Chancelier Bacon fait des belles reflexions sur toute sorte de doctrines et s'attache principalement à faciliter les experiences. Galilei a commencé la science du mouvement et a embelli l'Astronomie particulièrement dans l'Hypothese de Copernic. Et on luy peut joindre Kepler dont les suivans ont fort profité. Gassendi a ressuscité les sentimens de Democrite et d'Epicure, que des Cartes a corrigés en y joignant quelques opinions d'Aristote (touchant le plein et le contenu), et la morale des Stoiciens » (GP IV p. 343).

*Essais de Théodicée* : « § 296. Ces paroles me font souvenir de celles du Chancelier Bacon, qui dit que *la philosophie goustée mediocrement nous éloigne de Dieu, mais qu'elle y ramene ceux qui l'approfondissent*. Il en est de même de ceux qui reflexissent sur leur actions: il leur paroît d'abord, que tout ce que nous faisons n'est qu'impulsion d'autrui; et que tout ce que nous concevons vient de dehors par les sens, et se trace dans le vuide de nostre esprit, tanquam in tabula rasa. Mais une meditation plus profonde nous apprend, que tout (même les perceptions et les passions) nous vient de nostre propre fonds, avec une pleine spontanéité » (GP VI, p. 292).

*Wilhelmus Pacidius* (1671-1672) : ... « interea feliciter accidit ut consilia magni viri Francisci Baconi, Angliae Cancellarii, *de augmentis scientiarum* et cogitata excitatissima Cardani et Campanellae, et specimina melioris philosophiae Kepleri et Galilaei et Cartesii ad manus adolescentis pervenirent » (AK VI, 2, N. 59, p. 511/ et GP VII, p. 53 [Gerhardt donne, à tort, le titre de « plus ultra » à cet opuscule]).

*Guilielmi Pacidii PLUS ULTRA sive initia et specimina scientiae generalis, de instauratione et augmentis scientiarum, ac de perficienda mente, rerumque inventionibus ad publicam felicitatem* (avril à octobre 1686). (AK VI 4, N 158 et 159, pp. 673 et 679)

3ème écrit à Clarke : “ §2. On m'accorde ce Principe important, que rien n'arrive sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoy il en soit plustost ainsi qu'autrement. Mais on me l'accorde en paroles, et on me le refuse en effect. Ce qui fait voir qu'on n'en a pas bien compris toute la force. Et pour cela on se sert d'une instance qui tombe justement dans une de mes Demonstrations contre l'Espace reel absolu, idole de quelques Anglois modernes. Je dis idole, non pas dans un sens theologique, mais philosophique, comme le Chancelier Bacon disoit autresfois, qu'il y a *idola tribus, idola specus* [*Novum Organon*]”.

*Lettre III de Leibniz à J. Thomasius*, 6 Cal. Octobr. 1668 : « Neque ea res Aristotelis placitis oberit quicquam. Satis ostendit Raeus in *Clave philosophiae naturalis*, tenebras Aristotelis a scholastico fumo esse, Aristotelem ipsum Galilaeo, Bacono, Gassendo, Hobbesio, Cartesio, Digbaeo mire conformari » (GP I, p.10).

*Lettre VI de Leibniz à Thomasius*, 29-30 avril 1669 : « Tu non Philosophorum, sed philosophiae historiam dabis. Narrant in Anglia sub prelo esse Josephi Glanvilli Historiam crescentium inde ab Aristotele scientiarum. Sed illum arbitror fere Mathematices et Mechanices et Physices illius curiosioris tantum periodos secuturum, ita tibi opinor praeripuit nihil. Utinam vero ad recentiore hanc aetatem stilum filumque producas et admoneas inconsultam juventutem nostram neque omnia neque

nihil novatoribus tribuenda esse. Bagheminus non solus est cui censor debeare; sunt Patricii, Telesii, Campanellae, Bodini, Nizolii, Fracastorii, Cardani, Galilaei, Verulamii, Gassendi, Hobbii, Cartesii, Bassones, Digbaei, Sennerti, Sperlingii, Derodones, Deusingii, et multa alia nomina in quae philosophiae pallium distrahitur. De his admonere orbem, tibi ludus, publico fructus erit. (...)

De Cartesio et Claubergio prorsus tecum sentio, discipulum magistro clariorem esse. Illud tamen rursus dicere ausim, nullum fere ex Cartesianis, inventis magistri quicquam addidisse. Certe Claubergius, Raëus, Spinoza Clerselier, Heerbord, Tobias Andreae, Henricus Regius nihil aliud quam Ducis sui paraphrastas egerunt. Cartesianos vero eos tantum appello, qui Cartesii principia sequuntur, ex quo numero magni illi viri Verulanius, Gassendus, Hobbiius, Digbaeus, Cornelius ab Hoghelande etc. prorsus eximi debent, quos vulgus Cartesianis confundit, cum tamen vel Cartesio aequales vel etiam superiores aetate et ingenio fuerint, me fateor nihil minus quam Cartesianum esse. Regulam illam omnibus istis philosophiae Restauratoribus communem teneo, nihil explicandum in corporibus nisi per magnitudinem, figuram et motum » (GP I, pp.15-16).

*Lettre de Leibniz à Thomas Burnett vers mars 1697* : « Et cela fait qu'on tourne tousjours en rond, et qu'on traite tousjours les mêmes questions d'une maniere problematique et sujette à mille exceptions. On mena un jour Mons. Casaubon le pere dans une vieille salle de la Sorbonne, et on luy dit qu'il y avoit plus de 300 ans qu'on y disputoit: il repondit: qu'a-t-on décidé? Et c'est justement ce qui nous arrive dans la pluspart de nos études. Vostre grand Bacon a fait la même remarque. Les hommes n'étudient ordinairement que par ambition et par interest, et l'eloquence leur sert pour obtenir leur but, au lieu que la verité demande des meditations profondes, qui ne s'accommodent pas avec les vues interessées de la pluspart de ceux, qui se donnent aux études (GP III, p. 192) ».

OCC.220- *Leibniz à Rémond, 27 mars 1716* : « M. Clarke, Chapelain du Roy de la Grande Bretagne, attaché à M. Newton, dispute avec moy pour son Maitre, et Madame la Princesse de Galles a la bonté de prendre connoissance de notre dispute. Je luy envoyay dernièrement une demonstration que l'Espace, qui est *idolum tribus* de

	<p>plusieurs, comme parle Verulamius, n'est plus une Substance, ny un Etre absolu, mais un ordre comme le temps. C'est pour cela que les Anciens ont eu raison d'appeler l'Espace hors du monde, c'est à dire l'Espace sans le corps, imaginaire. Je crois que M. l'Abbé Conti prend connoissance de notre Dispute, et en a communication, quoyqu'il ne me dise plus rien depuis ce que vous m'avés envoyé de sa part Jusqu'ici on n'a pas bien vu les conséquences de ce grand principe que rien n'arrive sans une raison suffisante, et il s'ensuit, entre autres, que l'espace n'est pas un être absolu » (GP III, p. 674).</p>
<p><b>Kepler, Johannes (1571-1630)</b>  SLAOC.157/1619- °°<i>Harmonices Mundi libri V</i>, Excudebat Iohannes Plancus, Lincii Austriae, 1619, Liber V, Cap. 9 : Posteriores Rationes (Propositio 26), pp. 342-343 :</p> <p>« <i>Quaeritur utrum summa sapientia creatrix occupata fuerit in tenuibus istis ratiunculis conquirendis?</i> Respondeo, fieri posse, ut multae me rationes lateant. At si ponderosiores Natura Harmonices non tulit, quippe in proportionibus, infra omnium concinnorum quantitatem descendentes: absurdum non est, Deum vel istas, utcunque appareant tenues, esse secutum, cum nihil sine causa ordinaverit. Absurdius non longe esset affirmare, Deum has quantitates; infra quideri praescriptum iis terminum Toni minoris, fortuito arripuisse. Nec sufficit dicere; Tantas sumpsit, quia tantae placuerunt: in geometricis enim, libertati electionis subiectis, nihil Deo placuit sine causâ geometricâ qualicunque; ut apparet in oris foliorum, in squamis piscium, in pellibus ferarum, earumque maculis et macularum ordine, et similibus. »</p>	<p><b>Kepler, Johannes (1571-1630)</b>  SLAOC.157- °°<i>Harmonices Mundi libri V</i>, 1619.</p> <p>GP VII, p. 53 (<i>Wilhelmus Pacidius</i>) : « Interea feliciter accidit ut consilia magni viri Francisci Baconi, Angliae Cancellarii, de augmentis scientiarum et cogitata excitatissima Cardani et Campanellae, et specimina melioris philosophiae Kepleri et Galilaei et Cartesii ad manus adolescentis pervenirent » (AK VI, 2, N. 59, p. 511).</p> <p>AK VI, 1, N. 8, <i>de arte combinatoria</i> (1666), p. 187: “[34] Nam VIImus est in complicandis figuris geometricis usus, qua in re glaciem fregit Joh. Keplerus lib. 2. <i>Harmonicvn...</i>” (GP IV, pp. 56-57).</p> <p>AK VI, 4, N. 86 <i>De instauratione scientiarum</i>, p. 361 : « Pars II. Specimina Scientiae Generalis... Optime erit speciminum dare libros hos: Algebraica et Arithmetica. Geometrica et Optica. Mechanica; Physica, Chymica, Medica; Civilia et Juridica; Sacra. Addantur : Vives. Verulamius. Cartesius. Hobbes. Jungius. Campanella. Cardanus. Becher. Weigel. Feldenius. Honoratus Fabry. Lullus. Ivo. Leo Carmelitanus. Kircher. Fluddus. Kepleri Harmonia Mundi. Mea notitia ad Becherum. »</p> <p>AK VI, 4B, <i>Notes sur E. Weigel</i>, p. 1188 : « Principia integralia sunt: semina, et seminata sunt Moleculae primae regulariter figuratae ex quibus corpora componuntur et in quae forsitan ultimo resolvuntur. Suntque vel simplicia tam regularia quam corregularia; Regularia nempe Globuli, Tetraëdra seu pyramidulae, Hexaëdra seu cubuli, octaëdra, dodecaëdra, icsaëdra; vel corregularia, qualibus 13 illa corpora Archimedeae cum duobus aliis a Keplero descriptis in <i>Harmonica Mundi</i>, sunt instructa,</p>

	<p>vel duplicia triplicia ex meris cardinalibus aut meris succenturiatis coalescentia quae stellas Keplerianas referunt.” (ref. Harmon. lib. II, prop. 28).</p> <p>AK VI, 4C, N. 377, <i>De praestantia systematis Copernicani</i>, p. 2069 : “Cum nempe viderem Keplerum ex Tyconicis observationibus et meditationibus propriis leges quasdam generales pulcherrimas Motuum Coelestium invenisse, phaenomenis valde satisfaciens, unde facile apparebat physicas quasdam rationes subesse debere; ego diu in causarum investigationem incubui, tandemque subita quadam luce hausta prope supra ipsam spem mihi visus sum magna voti parte positus. Leges planetariae hae sunt 1) Planetam (primarium) ferri in Ellipsi in cuius foco sol, 2) tempora ejusdem planetae esse Sectoribus Ellipticis ex sole abscissis proportionalia, 3) quadrata a temporibus periodicis diversorum planetarum esse ut cubos mediarum a sole distantiarum.” ref. Kepler, <i>Astronomia nova</i>, [Prag] 1609, III, 40 et IV, 58, et <i>Harmonices mundi</i>, Linz 1619, V, 3. ref. J. Kepler, <i>Strena</i>, 1611, p. 12 (KW IV p. 270) et <i>Harmonices mundi</i>, 1619, p. 76 f. et 183 (KW VI p. 175 f. u. 294) voir A. Girard in S. Stevin, <i>L'arithmétique</i>, 1634, p. 169 f.</p>
<p><b>Kepler, Johannes (1571-1630)</b>  SLAOC.158/1611- ∞ <i>Strena seu de nive sexangula</i>, Francforti ad Moenum, apud Godefridum Tambach, 1591, in TheLatinLibrary.com.</p> <p>« Itaque omnibus examinatis, quae occurrebant, sic ego sentio, causam figurae in nive sexangulae non aliam esse, quam quae est figurarum in plantis ordinarum numerorumque constantium. Ac cum in his nihil fiat sine ratione summa, non quidem quae discursu ratiocinationis inveniatur, sed quae primitus in creatoris fuerit consilio et ab eo principio hucusque per mirabilem facultatum animalium naturam conservetur, ne in nive quidem hanc ordinatam figuram temere existere credo. »</p>	<p>Kepler, Johannes (1571-1630)  SLAOC.158- ∞ <i>Strena seu de nive sexangula</i>, 1591.</p> <p>AK VII, 3, p. 524 : « Si recta secatur in extrema et media ratione observatum est, a quibusdam, hanc seriem seu rationem numerorum, <math>1 \frac{1}{2}</math> <math>\frac{2}{3}</math> <math>\frac{3}{5}</math> <math>\frac{5}{8}</math> <math>\frac{8}{13}</math>, continue accedere ad rationem minoris termini ad maiorem ». (ref. J. Kepler, <i>Strena</i>, 1611, p. 12 (KW IV p. 270) et <i>Harmonice mundi</i>, 1619, p. 76 f. Et p.183 (KW VI p. 175 f. u. 294) voir A. Girard in S. Stevin, <i>L'arithmétique</i>, 1634, p. 169 f.)</p> <p>OCC.211- <i>Lettre de Leibniz à Hartsoeker</i>, le 8 février 1712, pp.532-533 : « Pourquoi donc soutenir une chose si extraordinaire et si miraculeuse, sans apparence de raison (...) et en un mot toutes les qualités occultes primitives imaginaires de feus Messieurs les philosophes de l'Ecole. Elles sont toutes ensemble <i>les Antipodes du pourquoi suffisant, c'est-à-dire de la droite raison</i>. La volonté de Dieu n'est pas un suffisant pourquoi dans les choses naturelles, si des raisons de vouloir ne se trouvent dans l'objet et des moyens conformes à l'ordre de la nature. Ces qualités primitives sont</p>

	<p>ordinairement les Asyles ou de l'ignorance déguisée sous un beau nom ou de la paresse, parce qu'on est bien aise de borner la recherche et de se tirer d'affaire à peu de frais, ou enfin de la confiance avec laquelle on s'applaudit d'être venu au fond des choses, au lieu que la nature exprimant l'infinité de son auteur, ne reçoit point ces sortes de bornes, où notre esprit cherche à s'arrêter. On suit la raison plus ou moins, selon qu'on est prévenu. (...) Et apres cela, pourquoy ne dirons nous pas avec l'auteur de la Philosophie Mosaique (Robert Flud) qu'il ne faut point soutenir que la foudre vient de quelques exhalaisons, qui ayent du rapport au nitre et au soufre, ny chercher avec Kepler, comment se forment les hexagones de la neige ou ce qui peut regler les mouvemens des planetes; mais qu'on doit se contenter de dire que Dieu le veut, et que c'est Dieu qui tonne, qui neige, qui gouverne les astres... ».</p>
<p><b>Keckermann, Bartholomé (1572-1609)</b>  SLAOT.159/1602-1613- <i>Systema systematum ... omnia hujus autoris scripta philosophica uno volumine comprehensa ... quorum prior disciplinas instrumentales sive propedeuticas una cum tractatibus ad eas pertinentibus complectitur. Posterior ipsam paediam philosophicam sive scientias et prudentias philosophicas ipsas convenienti ordine continet</i>, Ed. J. H. Alsted, 2 tomes, Hanovre, 1613.</p> <p>[p. 118] <i>Systema logicum maius</i>, Lib. 1, Chap. XIV, Canones causae sunt tres ... 2 : <i>Ut sine causa nihil fit ita etiam sine ea nihil distincte cognoscitur. Ideo Deus primum Ens est sine causa ; quia nec factus, nec fit, sed existit a se : exstat hic Canon, in lib. Jobi, cap. 5, ver. 6, et apud Platonem in Timaeo. Caeterum ea, quae per causam fiunt, distincte sine hac cognosci non possunt, substantiae enim distinctae noscuntur per materiam et formam : Accidentia vero ex efficiente inprimis et fine ideo Arist. saepe inculcat, Scire est rem per causam cognoscere, I. Poster. Cap. 2, § I et cap. 10 item 2. Post. II etc., 2 Phys.</i></p>	<p><b>Keckermann, Bartholomé (1572-1609)</b>  SLAOT.159- <i>Systema systematum ... omnia hujus autoris scripta philosophica uno volumine comprehensa ... quorum prior disciplinas instrumentales sive propedeuticas una cum tractatibus ad eas pertinentibus complectitur. Posterior ipsam paediam philosophicam sive scientias et prudentias philosophicas ipsas convenienti ordine continet</i>. Ed. J. H. Alsted, 2 tomes Hanovre, 1613.</p> <p>AK I, 5, p. 442 : citation dans la <i>Bibliothèque universelle</i>.</p> <p>AK VI, 1, N. 10 <i>Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae</i>, p. 289 (inventaire de toutes les compilations et de toutes les encyclopédies) : « Etiam Keckermanni systema systematum spernendum non est... »</p> <p>AK VI, 4B, <i>Extraits d'Alsted</i>, p. 1122 : « Joh. Henricus Alstedius Encyclopaediae suae Editionem secundam anno 1630 fol. Gabrieli Bethleno Transsylvaniae principi dedicat. In ea dedicatione libros recenset suos inde ab anno 1608 editos. In praefatione citat Fortii Ringelbergii Encyclopaediam, Autorem Margaritae philosophicae et Catenae scientiarum, Th. Freigii Paedagogum, Petri Gregorii Tolosani Syntaxin, Corn. Gemmae Cyclognomica, Jac. Lorhardi Heptadem philosophicam, Matth. Martini Encyclopaediam, Keckermanni et Timpleri Systemata, Rob. Fluddi Macrocosmum et Microcosmum; Joh. Colle De idea et theatro imitabilium et imitaticium ad omnes</p>

Cap. 3 et I. *Metaph.*, Cap 2, 3 et 4. Et haec quidem cognitio causae tollit admirationem, quae est animi quaedam suspensio, cum effectu aliquo rariori in natura viso, causam eius ignoramus ; *ταυμάζον αἰτίας ἀγνοεῖν* inquit Aristot. I. *Met.* Cap. 2. quae res ab omni aevo movit excellentia ingenia ad philosophandum, id est, causas effectuum in natura inquirendum, sicut testatur Aristot. eodem lib., Cap. I et 2, Plato in *Theaeteto* de eodem differens, innuit tum demum perfectam Philosophiam fore, cum omni admiratione de posita perfectam causarum noticiam complectetur. Pythagoras dixit, finem Philosophiae esse nihil admirari, id quod Horatius expressit lib. I, *Epist.* .:

Nil admirari properes est una Numici,  
Solaque, quae possit facere et servare beatos.  
Unde alius Poeta ex Hesiodi *ἔργα καὶ ἡμέραι*  
Felix qui potuit rerum cognoscere causas.

Item.

Disciteque, ô miseri et rerum cognoscite causas. »

intellectus facultates scientias et artes, Theod. Zwingeri *Theatrum*, Cardani *Varia et Subtilitates*, Petr. Ramum in *Professione regia*, Wowerii *Polymathiam*. (...)

p. 1133 : “*Metaphysica*. Keckermannus disp. pract. 22. vult modos entis non esse entia, quia alioqui daretur processus in infinitum, sed revera is datur. Quinque rerum genera apud Platonem in *Sophista*. *Essentia*, idem, alterum, status, motus, qui sunt modi essentiae. *Logica et Metaphysica* Alstedii mihi parum satisfaciunt. »

AK VI, 4B, *Notes sur notions de Jungius*, p. 1242 : « De reduplicativis synnoematibus vid. Enuntiatio reduplicativa. Particulae valde homonymae sunt, ut quatenus, qua, secundum, *κατα*. Utile est, ut distinguamus utrum universalis conceptus sumatur distributive an praecise, seu ut singulare aliquod, nam hac ratione syllogismum expository, illa ratione universalem ingreditur. Verum non debemus uti Keckermannus [lib. II, sect. I, cap. 4, p. 337] facere videtur una appellatione et definitione eas complecti Enuntiationes in quibus hae particulae adhibentur quia satis aequivocus est earum usus, sed potius mentaliter (non verbaliter) omnia resolvere, et secundum conceptuum et enuntiationum mentalium differentiam Enuntiationes logicas distinguere. ».

*Dissertatio praeliminaris, De alienorum operum editione, de Scopis operis, de Philosophica dictione, de lapsibus Nizolii*, GP IV, p.146 : « Gemina huic distinctioni distinctio est inter praecepta et commentaria, quam Bartholomaeo Keckermanno et Johanni Henrico Alstedio utiliter placuisse video, et tenuit quoque vir summae doctrinae Gerhardus Johannes Vossius in suis artium liberalium ac popularium partitionibus. ».

Ibid., p. 150 : « Quemadmodum igitur illi non probantur, qui Oratoriam a Rhetorica divellunt, oratoriamque de movendis affectibus, Rhetoricam de elegantia dictionis praecipere jubent: quod faciunt Ramistae quidam aut Semi-Ramistae, viri caetera doctissimi, Keckermannus, Alstedius, Conr. Dietericus, Caspar. Bartholinus; quemadmodum, inquam, illi non probantur, cum ita implexus sit verbis omnis cogitandi volendique actus, ut vix unquam nisi tacito intra nos verborum usu fiat, cum verba sint proximum cogitandi instrumentum, docendi autem cogitata nostra prope unicum; cum denique iisdem regulis simul et movendorum affectuum regendarumque

cogitationum ratio, et, quibus prope solis id fit, verborum ad hoc apte collocandorum praecepta contineantur: ita non improbandum arbitror, qui simul et de cogitandi praeceptis, et genere dicendi ad docendum apto tractare ad Logici partes pertinere tuebitur. Quare nec Nizolius peccavit, quod in Logica tractatione dicendi rationem exactam passim urget, nec fortasse, qui ante Nizolium eo de argumento tam in omni Encyclopaediae parte necessario, paulo fusius praefati sumus ».

Ibid., p. 154 : « Habeo ex narratione doctissimorum virorum, ipsum illum magnum Cartesium non mediocriter confusum fuisse, cum esset ei monstratum, complura ejus philosophemata, quae noviter inventa credebantur, in Platone et Aristotele aliisque veteribus, quorum tamen ille contemtum praeferebat, tum in naturalibus, tum in ethicis clare tradita, contineri; Keckermannus ostendit ex collatione verborum sibi parallelismo quodam oppositorum, pleraque Petri Rami dogmata dudum vidisse Ludovicum Vivem. Addo ego, quae nunc nostro tempore a scriptoribus praeclaris Hobbesio, Cartesio, Iungio, Claubergio, Raeo, Antonio Arnoldo Theologo, quem Gallicae Logicae, libelli sane elegantissimi, autorem ferunt, acerrime urgetur terminorum technicorum ad populares reductio, eam jam tum Nizolio nostro in votis ac scopo unice fuisse, longe meliore, quam Rami consilio, qui Aristoteleis subversis alios terminos technicos substituit, multiplicavitque non scientiam, sed laborem ».

*Nouveaux Essais sur l'entendement Humain* : Livre IV, Chapitre XVIII, *De la Foy et de la Raison et de leur bornes distinctes* : « Nicolaus Vedelius, Professeur de Geneve et depuis de Deventer, a publié autresfois un livre intitulé *Rationale Theologicum*, à qui Jean Musaeus, Professeur de Jena (qui est une Université Evangelique en Thuringue), opposa un autre livre sur le même sujet, c'est à dire, sur l'usage de la Raison en Theologie. (...) Ces deux auteurs que je viens de nommer disputent encor sur l'entreprise de Kekermann, qui vouloit demonstrer la Trinité par la raison, comme Raimond Lulle avoit aussi taché de faire autresfois. Mais Musaeus reconnoist avec assés d'equité que si la demonstration de l'Auteur Reformé avoit esté bonne et juste, il n'y auroit rien eu à dire; qu'il auroit eu raison de soutenir par rapport à cet article que la lumiere du S. Esprit pourroit estre allumée par la Philosophie » (GP V, p. 482).

*Essais de Théodicée, Discours préliminaire* : « § 59. Il est bon aussi de remarquer que celui qui prouve une chose a priori, en rend raison par la cause efficiente; et quiconque

peut rendre de telles raisons d'une maniere exacte et suffisante, est aussi en état de comprendre la chose. C'est pour cela que les Theologiens Scholastiques avoient déjà blâmé Raymond Lulle d'avoir entrepris de demontrer la Trinité par la Philosophie. On trouve cette pretendue demonstration dans ses Ouvrages, et Barthelemi Keckerman, auteur celebre parmy les Reformés, ayant fait une tentative toute semblable sur le même Mystere, n'en a pas été moins blâmé par quelques Theologiens modernes. On blâmera donc ceux qui voudront rendre raison de ce mystere et le rendre comprehensible, mais on louera ceux qui travailleront à le soutenir contre les objections des adversaires » (GP VI, p.83).

AK VI, 4A N. 107, *De Republica litteraria*, p. 430 : « Fuere tamen autores non contemnendi, qui methodum rebus junxere, ut Theodorus Zwingerus, Ioh. Thomas Freigius, Barthol. Keckermannus, et diligentissimus Ioh. Henr. Alstedius, cujus *Encyclopaedia* mihi pro captu illorum temporum certe laudanda videtur. Sane jam olim Angelus Politianus in panepistemone artes scientiasque adumbrare tentaverat, et Christophorus Milaeus in libro de conscribenda rerum universitatis Historia non pauca utiliter admonuit, et Conradus Gesnerus, et Sixtus Senensis et Ant. Possevinus multos bonos libros in omni studiorum genere collegere, additis non contemnendis observationibus. At cogitationum novitate ac splendore facile priores omnes vicit Franciscus Baconus Cancellarius Angliae, edito pulcherrimo opere *de augmentis Scientiarum* » (GP VII, p. 67).

Musaeus, J., *De usu principiorum rationis et philosophiae in controversiis theologicis libri tres, Nicolai Vedelii rationali theologico potissimum oppositi. Quibus accessere disputationes duae: una contra Keckermannum, altera contra Molinaeum*. Jena, 1644, 1665<sup>2</sup>.

AK IV, 7, N. 57, *Annotata de persona Christi et aliis rebus*, p. 355 : « Picus Mirandulanus libro de Ente et uno, Julius Caesar Scaliger Exercitatione 365. sect. 6. [*Exotericarum exercitationum liber XV., de subtilitate, ad Hieronymum Cardanum*, 1634, exercitatio 365, sectio 6, p. 1071sq.], Keckermannus lib. 1. Metaphysicae c. [2.] et 8 negant DEum esse Ens, nempe volunt esse super ens. Calovius et alii

	<p>Witebergenses videntur velle peccatum originis esse formaliter aliquid positivi. Unde sequeretur DEum esse causam peccati. Statuunt per traducem propagari animam, sed ita tollitur immaterialitas. »</p> <p>AK IV, 7, N.78, <i>Unvorgreiffliche Bedenken</i>, p.204-205 : « Merckwürdige worthe seyn des Keckermanni Systemate Theologiae l. 3. c 1. darauß so viel abzunehmen zu seyn scheint, daß die supralapsarii selbst salva sua hypothesi ein positivum decretum reprobationis zu lehren nicht eben nötig haben. Non seqvitur, inquit, Deus habet absolutum jus annihilandi qvod creavit, ergo etiam habet absolutum jus damnandi; qvia creare et annihilare sunt effecta potentiae, damnare autem est effectum justitiae. Potentia dei est virtus absoluta, sed justitia est virtus respectiva [. . .] creaturae vel peccatum vel innocentiam necessario includens. Cum ergo damnatio sit summa et extrema poena creaturae, non potest fieri damnandi decretum sine respectu et conditione peccati, qvod solum est causa proxima damnationis. Nemo ergo perit nisi sua culpa, et recte qvidem dicitur propter aeternam Electionem nos salvari, sed non aeqve commode dicitur propter reprobationem qvodsam damnari: Qvia Electio est principium [. . .] salutis, reprobatio vero proprie loqvendo non est principium, sed remotio principii, nec proprie etiam dici potest homines ad damnationem ab aeterno ordinatos esse, nisi hoc addamus propter peccatum. »</p> <p><i>Annotations</i>, §39 (f) « Caeterum pulchre Keckermannus : <i>electionem esse actum gratiae ; ideo posse positivam esse et absolutam a consideratione dignitatis aut meriti ; Sed Reprobationem esse Actum justitiae, ideo non esse sic absolutam, sed merito vel potius demerito inniti. Deus igitur mala culpae permittit tantum, cum consequentiis suis nempe poenis : mala poenae vult, sed praesuppositis culpis. »</i></p>
<p><b>Rhenius, Johannes (1574-1639)</b> SLAO+SAOC.160/1621- <i>Logica peripatetica</i> ou <i>Compendium logicae peripateticae ex Phil. Melanchthone et Aristotele concinnatum</i>, Eisleben, 1621.</p> <p><i>De syllogismo dialectico Causae</i> (10<sup>ème</sup> des 22 « Lieux » de la <i>Dialectique</i>), pp..579-580 et p. 597.</p>	<p><b>Rhenius, Johannes (1574-1639)</b> SLAO+SAOC.160- <i>Logica peripatetica</i> ou <i>Compendium logicae peripateticae ex Phil. Melanchthone et Aristotele concinnatum</i>, Eisleben, 1621.</p> <p>Cet ouvrage figurait dans la bibliothèque de Jungius (voir <i>Lettre de Vincent Placcius à Leibniz</i>, in AK II, 3, N. 26, p. 7841)</p>

pp. 579-580 [Regulae generales de causis] : « 6. *Positis causis naturalibus sufficientibus ad effectum producendum et non impeditum, sequitur effectus, necessitate physica* ;  
Ut ignis admota materia semper uxit, nisi vic ignis prohibeatur, puta a Deo.

7. *Nihil fit sine causa.*

Est Regula Platonis, quae Philippo ateste universaliter vera est de causis efficientibus ; De finali autem in agentium ordinate. »

(...) [canones de causa efficiente]

p. 597 : « 1. *Nihil est sine causa efficiente, excepto solo Deo.* Solus enim Creator, sive Deus, est Ens independens, qui a nullo est, et a quo sunt omnia caetera. *Fortuitum*, quamvis nostrae cognitionis respectu fieri a nullo videatur, tamen in se consideratum a certis causis dependere necesse est. 2. *Physica*, cap. 8 et 9. »

**Sagittarius, Thomas (1577-1621)**

SLAOT.161/1615- °*Axiomatum logicorum centuriae Sex*, Jena, 1621.

Decuria IV. *De causis in genere*, pp. 44-46 : Axioma I. *Sine causa nihil distincte cognoscitur* (Arist., Lib. 2, *Metaph.*, Cap. 1. Fol. 494 ; Lib. 1, *Phys.*, Cap. 1. In primo ; Goclenius in *Lex. Philosoph.*, Cap. 14, p. 125).

p. 45 : « II. Omnes res causam habent quamprimum, adeo, ut ne ipsae quidem causae careant causis, *Scal. L. 3 poëtic. C. 8.* Quicquid est extra Deum, per causas est, ex causis et in causis, *Scal. Exerc. 307. sect. 27.* Etsi nihil fit sine causa, *ex Platone in timaeo, Philip. [Melanchthon] l. 4 Dial. p. 292.* Fundamentum hujus nostri est hoc : *Nihil est a seipso : Nihil est causa sui ipsius*, ex dicendis. E. quicquid est, ab alio est. Illud ALIUD non est nisi causa. E.

**Sagittarius, Thomas (1577-1621)**

SLAOT.161- °*Axiomatum logicorum centuriae Sex*

Nous avons des Marginalia sous la cote « Leibn. Marg. 112 »,

AK VI, 1, N.10 *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, p. 350 : « Angli, ut audio, moliuntur in philosophia curiosa simile aliquid, quod inscribent Bibliothecam Philosophicam, in quam variorum scripta philosophica, Physica, Mechanica, Mathematica, curiosa, selectis contemplationibus et experimentis plena compingent. Sed ut ad tractatus juridicos redeam, confectis illis pandectis juris, de quibus mox poterimus tractatibus facile carere. Praesertim cu in iis saepissime vix dimidia pars ad ipsam materiam pertineat. Legat mihi aliquis exempli gratia *Thomas Sagittarii* de Comitibus palatinis tractatum, mirabor, si decimam partem de proposita materia agere dicet » (ref. *Disputatio inauguralis de jure et privilegiis comitum palatinorum Caesareorum*. Jena 1620<sup>2</sup>).

Voir aussi Johann Christian et Caspar Sagittarius.

quicquid est, a causa est. Ubi tamen probè notanda distinctio, quam et innuit *Scal. D. exerc. 307 sect. 27* ibi : EXTRA DEUM. Est enim vel *increata et infinita : vel creata et finita*. Jam nullum increatum et infinitum [folio « F3v° »] est ab alio : Esset enim necessario ab alio infinito et increato. At duo infinita nequeunt esse neque in natura, neque extra naturam. Essent enim duo principia prima, *Scal. Exerc. 359 sect. 3*. E. Nec increati et infiniti ulla datur causa. E. Nec Dei. E. Deus vere est causa sine causa, et ens absque ente, ut docet *Scal. D. exerc. 359 sect. 2 et 254*. E. contra vero creatum et finitum omne ab alio est. Nullum enim tale est a seipso *Timpler 2. Metaph. C. 1 quaest. 4 f. 73*. Unum infinitum ab aeterno est inquit *Taurell. 2. Alp. Caes. Q. 6 n. 18*. E. contra omnia quae extra hoc, erunt non ab aeterno, et ex consequenti aliquando esse caeperunt. E. Ab aliquo esse caeperunt. Nullum enim quod factum est inquit *Scal. Exerc. 77. sect. 5*. cum effectore suo coevum est . E. sic limitanda sunt haec. Omnes res causam habent quamquam scilicet praeter Deum et extra Deum. Nam et Deum rei nomine contineri posse non dubium. Et *quicquid est per causas est, et ex causis et in causis* sc. praeter et extra unum Deum. Et : *Nihil fit sine causa* : sc. in hisce creatis. Quamquam FIERI proprie loquendo Deo non competat. Est enim simpliciter, non fit. Esset enim in ipso potentia. At in Deo nihil in potentia, sed in actu omnia imo ipse purus, primus, medius, ultimus actus *Scal. Exerc. 6 sect. 2*. Quod primum. Addo secundum, quod monet etiam *Philippus d. 1*. Nihil fit sine causa, quod universaliter verum est, inquit de causa efficiente h. e. omnium effectuum bonorum et malorum oportet aliquam esse causam efficientem. Bene si particula FIT retineatur : Deus enim non fit. E. nec

<p>magnopere necessum est, ut distinctio reddatur. Quod si particula EST substituatur, id quod fit non raro sic : Nihil est sine causa, quo frequentissime utuntur Philosophi, ex ipsa etiam Platonis mente, qui sic effert : οὐδὲν ἄνευ αἰτίας necessario supra posita addenda est vel subintellegenda limitatio. Nihil est sine causa, scil. Excepto Deo. Ethic vere est, neque tamen causam habet ullam ex d. pergit <i>Philippus</i> : De finali tantum verum est, in agentibus ordinate, ut de natura et voluntariis agentibus secundum rectam rationem. Bona exceptio. Hoc vult <i>Philippus</i>. Agentia sunt duplicia <i>vel ordinate vel minus ordinate agentia</i>. <i>Ordinate</i> [p. 47] <i>agentia</i> nihil agunt sine causa, seu nihil agunt sine fine, seu nihil agunt frustra aut temere, ut supra de natura probatum est et aequae de voluntariis agentibus, quae deliberant, verum est. MINUS ORDINATE <i>agentia</i> etiam sine causa temere et frustra agere possunt ut videre est in monstris, quae a natura impedita fiunt, ut et furiosis et ebriis, qui multa committunt, in quibus causam veram finalem nemo facile invenerit ».</p>	
<p><b>Wille, Johann (vers 1580 ? -1640)</b> SAOC.162/1632- <i>Praecepta metaphysicae</i>, Brême, 1632.</p> <p>Lib. Quartus, De relationis generibus, cap. 2 De causa in causato in genere 8. Theoremata p. 230 : « III. <i>Nihil fit sine causa</i>. Sensus est : quicquid est ens finitum, id ipsum habet causas suas. Nihil enim a se ipso produci potest. IV. <i>Causa est fons omnis scientiae</i>. »</p>	<p><b>Wille, Johann (vers 1580 ? -1640)</b> SAOC.162- <i>Praecepta metaphysicae</i>, Brême, 1632.</p> <p>Pas de mention, si ce n'est des Marginalia sur le <i>De religione</i> de Marcile Ficin dans l'édition de Bentheim et de Johann Wille sous la cote T-A 2112.</p>
<p><b>Petau, Denis (1583-1652)</b> SLAO+SAOT.163/1644-1650- <i>Dionysii Petavii, Theologica dogmata</i>, 1644.</p>	<p><b>Petau, Denis (1583-1652)</b> SLAO+SAOT.163- <i>Dionysii Petavii, Theologica dogmata</i></p> <p><i>Lettre de Leibniz à Des Bosses</i>, datée du 8.2.1708 : « Utinam esset aliquis qui Petavii</p>

<p>Tomus 1. <i>De Deo</i>, p. 537 : § XII. « Videmus enim <i>summa ratione omnia esse facta</i>, etiam tenuissima quaeque et abjectissima. »</p>	<p>ac Thomasini dogmata theologica absolveret et continuaret, non tantum addendo locos Theologicos ab illis praeteritos, sed et pergendo a Patribus ad Scholasticos sed tale aliquid non potest suscipi nisi in loco, ubi magnae sunt Bibliothecae » (GP II p.47).</p> <p>AK IV, 5, N. 56, <i>De justificatione</i>, (1693-1694), p. 500 : « Dionysius Petavius jesuita celeberrimus Theologicorum, [D. PETAU, <i>Theologicorum dogmatum tomus I-IV</i>, 5 tom. 1644–1650, tom. 1, lib. 9, c. 7, n. 6, p. 602] <i>Dogmatum</i> T. 1, lib. 9, p. 602. [...] illud quod per Christi merita tribuitur donum, non solum, dat posse si velint, sed etiam velle quod possunt, et est tale, ut eo dato non nisi perseverantes sint, id est ut certo, et quod in scholis dicitur infallibiliter perseverent, tametsi libere gratiae illi donoque consentiant, non necessario sed ita ut dissentire possint si velint quod Tridentina sciscit synodus quamvis ut non dissentire velint eodem illo perseverantiae dono perficitur. His calculum suum adjicit Germain docteur de Theologie in Tom. 3. Traditionis Ecclesiae Romanae de gratia [P.QUESNEL, <i>Tradition de l'église romaine</i>, vol. 3, 1690, 1. partie, c. 8, p. 126] Acta Lipsiensis julii 1690 quanquam alias jesuitis contrarius ».</p>
<p><b>Lippe (Lippius) Johannes (1585-1612)</b>  SAOC.164/1614-1615- <i>Philosophiae verae ac sincerae Synopticae I. Preparatio per Musicam Diam : II. Perfectio 1. interior: - Realis per metaphysicam et – Rationalis per logicam; 2. exterior: - Realis per Ethicam et – Rationalis per Rhetoricam</i>, Erfurt, 1614-1615.  Synopsis Metaphysicae sincerae ex Aristotelis et Scaligeri Monumentis praecipue concinatae; Complectitur hic partem Metaphysicae generalem. De principio entis cognoscendi ; Prolegomena quaedam in Metaphysicam Libellus prior.  Cap. I. De principiis seu causis entis.  [2 pages après « A7 »] : « Axiomata :  1. Omne ens est ab aliquo, scil. Efficiente, et quidem creatum a Deo, sive immediate, sive mediate.  2. NIHIL EST SINE CAUSSA EFFICIENTE.  3. Efficiens proprie agit primo.</p>	<p><b>Lippe (Lippius) Johannes (1585-1612)</b>  SAOC.164- <i>Philosophiae verae ac sincerae Synopticae I. Preparatio per Musicam Diam : II. Perfectio 1. interior: - Realis per metaphysicam et – Rationalis per logicam; 2. exterior: - Realis per Ethicam et – Rationalis per Rhetoricam</i></p> <p>Pas de mention.</p>

<p>4. Omnis efficiens agit propter certum aliquem finem. 5. Nihil agit frustra (vel ut habet Arist. Omnia agunt propter finem). »</p>	
<p><b>Stahl, Daniel (1585-1654)</b> SLAOC.165/1616-1657- °° <i>Regulae philosophicae</i>. Disputatio IV. Regula 2. <i>Nihil fit sine causa</i> : p. 66 : « N. 1 : Galenus: <i>de methodo medendi</i> Lib. I. Cap. 7. : “<i>Nihil absque causa fieri</i>”. N. 2 : Et sane sine causa efficiente aliquid fieri, absolute est impossibile. Quicquid videtur ab aliquo videtur; quicquid aedificatur, ab aliquo aedificatur; quicquid calefit, ab aliquo calefit. Ergo et in communi, quicquid efficitur vel fit, ab aliquo efficitur vel fit. Illud autem à quo aliquid fit vel efficitur, causa efficiens vocatur. p. 67 : N. 3 : Eorum, qui primi Philosophati sunt, plurimi causam materialem solum agnoverunt, neque ullum aliud principium vel causam rerum esse credierunt. Verum haec ipsa causa, quae est “ta hules eidei?”, viam fecit, eosque quaerere coegit de causa efficiente. Si enim quam maxime omnis corruptio et generatio ex aliquo, ut ex uno, aut etiam pluribus existit, cur id evenit, et quaenam ejus rei causa est? Neque enim id quod subjicitur suam ipsius mutationem efficit, neque lignum, verbi gratia, neque aes, suae utrumque mutationis est causa, nec lignum quidem lectum, aes vero statuam efficit; sed aliquid aliud mutationis causa est. Hoc autem quaerere, aliud principium quaerere est, quod nos dicamus licet, unde est principium motus. Ita ARISTOTELES, 1. <i>Metaph.</i> Cap. 3. Ibidem. N. 4 : Quantum ad causas internas, potest aliquid fieri nempe virtute creatrice Dei, ut nulla adsit materia; Quemadmodum ex nihilo à Deo facti sunt Angeli vel substantiae separatae, et materia prima; quae ipsae res</p>	<p><b>Stahl, Daniel (1585-1654)</b> SLAOC.165- °° <i>Regulae philosophicae</i> Disputatio IV. Regula 2. <i>Bibliothèque universelle</i> AK I, 5, p. 442 : ref. [Jakob Thomasius] <i>Dilucidationes Stahlianæ, hoc est, in partem priorem Regularum philosophicarum Danielis Stahlî praelectiones</i>. Leipzig 1676 ; <i>Regulae philosophicae explicatae, et orationes aliquot</i>. Ed C. Posner. 2 parties, Jena 1657.</p> <p>AK VI, 1, N. 2, <i>Notes sur le Compendium Metaphysicae in XXIV Tabellas redactum</i>. Jena 1655, de Stahl. 12-18, pp. 21-41.</p> <p>AK VI, 2, p. 542 : notes de l'édition de l'Académie sur les prises de notes de Leibniz sur Stahl.</p> <p>AK I, 21, N. 361, <i>Lettre de Hodann à Leibniz</i> (28 octobre 1702), p. 593 : « Addam etiam paucis, quae circa Metaphysicam nova mihi inciderunt. In primo statim principio, quod Aristotelici ponunt, quaedam desidero. Est illud: <i>Impossibile est idem simul esse et non esse</i>. Non puto, principium id esse omnium primum, sed aliud aliquod principium supponere. Erunt quidam principium illud hoc modo: Impossibile est idem armari et negari de eodem. Vide Stalii <i>Instit. Metaph.</i> edit. anni 1664 p. 31. Supponit illud principium, de rebus aliquid armari et negari posse. Itaque forte hoc esset primum principium: de omnibus rebus aliquid dici potest ».</p> <p>AK VI, 4, N. 194, <i>De definitionibus characterisandis et propositionibus demonstrandis</i> (été 1688), p. 924 : « Optima Methodus perveniendi ad Analysin notionum, a posteriori, est quaerere demonstrationes propositionum maxime Axiomaticarum, quae videntur aliis per se notae. Itaque meliora excerpantur ex <i>regulis philosophicis</i> Stahlî et Thomasii, ex Anima scientiarum Novarini, Brocardicis Jurisconsultorum [ajout : « addantur Vigelius Menochius et Mascardus »] et sententiis ethico-politicis quae in proverbiiis, dictis poetarum, et historicorum, ac similibus aliis continentur. Percurrantur</p>

etiam nullam formam agnoscunt, cum substantiae Angelorum ipsae actus sint et formae simplices, et materia prima licet concreata cum forma, imo nunquam fit sine forma, forma tamen non est causa ejus, sed una cum ipsa est causa compositi. Sermo autem est de forma, ut est causa formalis.

Ibidem. N. 5 : Aristoteles, 1. PHYS. Cap. 7 et 12 METAPH. Cap. 2 demonstrat quicquid fit, ex praesupposita fieri materia; et in 7 METAPH. Tit. 22 causam efficientem et materialem conjugens, *omnia*, inquit, *quae fiunt et ab aliquo, et ex aliquo, et aliquid fiunt*. Quod quidem verissimum de causis secundis et creatis: earum enim virtute quicquid fit, materiam vel subjectum requirit, ex quo fiat.

Ibidem. N. 6 : De forma alia est ratio: potest aliquid à causis secundis, et naturalibus etiam fieri, ut nullam habeat causam formalem. Nam formas ipsas informantes, tum substantiales, tum accidentales, fieri, non omnino negari potest: formae tamen non habent causam formalem, sed ipsae sunt causae formales corporum naturalium, aut compositorum per accidens.

Ibidem. N. 7 : Verum quidem esse censemus quod Philosophus / [p. 68] 7 METAPH. C. 8 de professo disputat, compositum fieri, non formas; et 1 PHYS. Cap. 7 Tit. 64 “to gignomenon”, ait, “apan aei suntheton esti”. Unde et in isto capite, omnia quae sunt, ex materia vel subjecto et forma fieri, docet. Non tamen simpliciter negari potest, formas quoque suo modo fieri: Educuntur enim per generationem de potentia materiae, et sic cum antea non essent actu, sed potentia solum, in generatione accipiunt esse actu. Quidni igitur fieri quoque dici possent? Ipse Philosophus, 2. PHYS. Tit. 14 dicit, generationem esse

praeterea scripta Platonis, Aristotelis, Cardani, Galilei, Jungii, Cartesii, Fabrii, Hobbii, Feldeni, Spinosae. Addantur Campanella, Valerianus M., Arnaldus, Malebranchius ».

<p>viam ad formam. Quod Averroes explicat ita: <i>quod generatio sit via ad hoc, ut forma fiat</i>, et 3. Meteorol. C. 8 dicitur terrae motus fieri: 7. METAPH. C. 8 dicuntur quaedam arte et casu fieri, ut valetudo, ut plura alia loca omittam.</p> <p>p. 68. N. 8 : An autem et creationem rerum agnoverit Philosophus, et ex nihilo aliquid à Deo factum esse, vel fieri posse statuerit, de eo inter interpretes discrepat, quos qui vult, videat. »</p>	
<p><b>Langer, Johann (élève de D. Stahl)</b>  SAOC.166/1616- <i>Decas regularum philosophicarum circa doctrinam causarum</i>  Pres.Stahl, Daniel ; Resp. Langer, Johann (de Streufdorf.), Jenae, Beithmann, 1616.</p> <p>Première décade (pages A2 v°-A3 r°).  « <u>Regula II. Nihil fit sine causa</u> :  1. In universum hoc verum est de causa efficiente. Sine efficiente nihil fit. De fine videbimus infra. De materia et forma certe universaliter verum non est. Potest enim aliquid fieri, ut nec causam materialem, nec formalem habeat. Patet hoc de Angelis sive Spiritibus, qui a Deo creati sunt, et tamen nec ex materia, nec ex forma constant. Unde graviter erant illi, qui omne Ens finitum ex causis intrinsicis compositum esse asserunt.  2. Vidit hanc veritatem aliquo modo <i>Timplerus</i>, sed non sine magno errore conjuncto. Nam 3. <i>Metaph. c.2. q.10.</i> ita philosophatur: “<i>causa alia sunt substantiae, / alia accidentiae. Et illae, quae sunt substantiae, alia immediate sunt ex nihilo, alia ex aliquo. Quae igitur immediate sunt ex nihilo, illa destituuntur materia, et per consequens forma; cum nulla materia possit esse absque forma, neque</i></p>	<p><b>Langer, Johann (élève de D. Stahl)</b>  SAOC.166- <i>Decas regularum philosophicarum circa doctrinam causarum</i>  pres.Stahl, Daniel, resp. Langer, Johann (de Streufdorf.), Jenae, Beithmann, 1616.</p> <p>Pas de mention.</p>

*forma absque materia. Quae vero sunt ex aliquo, illa sicut habent materiam, ita etiam formam. Hinc non tantum omnis substantia incorporea caret materia et forma, sed etiam prima substantia corporea, nempe materia prima, ex qua corpora naturalia fuerunt producta, utraque causa destituta fuit, ut infra in speciali parte Metaphysica probabitur. Causata vero, quae sunt accidentia, plerumque materia et forma proprie dicta carent*". Haec Timpleri.

3. Quid in hisce veri vel falsi insit, examinabimus: Primo igitur quod dicit; Substantias quae immediate sunt ex nihilo, destitui materia, et per consequens forma, falsum est. Coelum et Terra habent materiam et formam, Coelum et Terra sunt immediate ex nihilo, *Genes.1.* Ergo. Quaedam quaedam quae sunt immediate ex nihilo habent materiam et formam. Ita, si Deus crearet hominem immediate ex nihilo, annon haberet corpus et animam?

4. Distinguat ergo *Timpl.* inter materiam alterationis, sive transmutationis, et compositionis. Materia transmutationis est id, ex quo corrupto aut alterato fit aliquid, sicut ex caseo tanquam materia, fit vermis. Materia compositionis est, quae componit aliquid, nulla in ea mutatione existente, ut literae sunt materia compositionis syllabae. *Vide Tolet.2. physic. text. 31.* Quod fit immediate ex nihilo, destituitur materia transmutationis. Si enim ex materia transmutationis esset, non esset immediate ex nihilo. At quod fit immediate ex nihilo, potest habere materiam compositionis, sicut demonstratum est.

5. Secundo: Quod dicit, Substantias, quae sunt ex aliquo, habere materiam, et ita etiam formam, id quoque universaliter intellectum falsum est, siquidem loquitur *Timpler* de materia compositionis, quae est pars rei. Nam animae brutorum et formae inanimatorum sunt ex aliquo:

Educuntur enim e potentia materiae et tamen non habent materiam et formam, scilicet tanquam partes componentes”. (...)

[Br°] Regula V. *Sine causa nihil cognoscitur* :

1. Scilicet cognitione distincta, quae dicitur scientia. Disitnguendum autem inter res, quae cognoscuntur. Quaedam habent causam, quaedam non habent: Quae causam habent, non possunt disitncte cognosci, nisi per causam. Quae vero causam non habent, perfecte cognoscuntur absque causa. Ita principia prima cognoscuntur statim cognitis terminis.

2. Nota autem hic, cum dicitur, scientiam esse per causam, non solum debere intelligi veram causam, quae secundum rem distincta est ab effectu, sed intelligitur etiam omne id, quod concipitur per modum causae, etiamsi sola ratione distinctum sit ab alio. Ita habemus scientiam perfectissimam de Deo, exempli gratia quod fit voluntarie agens, quia est agens per intellectum, et tamen esse agens, per intellectum in Deo non est revera causa, quod fit agens voluntarium. In Deo enim causa et effectus locum non habent. Concipitur igitur / solum per modum causae. *Vid Ruv .1. Post. c.2. quaest.1.*

3. Sed estne scientia per quamlibet causam?

Resp. Per causam remotam nihil scimus. Est igitur scientia solum per causam proximam.

4. Ulterius vero sciendum, causam proximam esse duplicem: Vel in certo genere, vel simpliciter. In certo genere proxima est, inter quam quidem et effectum nulla causa alia ejusdem generis, (sive fit in genere causarum efficientium, sive finalium, etc.) intercedit, non tamen satisfacit quaestioni propter quid. Causa autem proxima simpliciter est, quae satisfacit quaestioni propter quid, id

est, qua data quiescit animus quaerentis, propter quid aliquid fit. Unde et ab Aristotele appellatur causa propter quam. Per causam proximam in certo genere non fit scientia, sed solum per causam simpliciter. *Crell. Part. Prop. Lib. 1. Capl.*

5. Ad hoc declarandum, tale proponit exemplum. Proficiscitur Studiosus Francofurtum ad nundinas, ejus profectionis causae sunt plures. In genere causarum efficientium est anima, item membra vitalia, ut pedes. Anima est causa remota. Quod habeat pedes, est proxima. Per neutram est scientia. Si enim quaeras ex Studioso, cur Francofurtum abeat, ille respondeat, quia habeat animam, vel pedes, non acquiesceres, sed ridiculam ipsius judicares responsionem. Unde habens pedes non est causa proxima simpliciter, ut quis abeat Francofurtum. Si autem respondeat, se ideo Francofurtum proficisci, ut accipiat ibi pecuniam. Hic jam acquiescit animus quaerentis. Accipere igitur pecuniam, quod est finis profectionis, est causa ejus proxima simpliciter.

/6. Sed objicias: Causa proxima in certo genere non est proximam simpliciter. Sed affere pecuniam est proxima causa profectionis in certo genere, nempe causae finalis. E.[=ergo] Non est causa proxima simpliciter.

7. Resp. Ad majorem negando. Potest esse causa proxima in certo genere, quae simul sit proxima simpliciter. Imo omnis causa proxima simpliciter, est etiam proxima in certo genere, ut igitur vera sit major, debet formari cum exclusione sic: Causa proxima in certo genere *tantum* non est proxima simpliciter. Atque hoc modo etiam debet intelligi proposita distinctio, nempe prius membrum debet intelligi cum exclusione. Cum enim dicitur, quandam causam esse proximam in certo genere, intelligendum est,

quod non sit simul proxima simpliciter. Posterius vero est intelligendum cum inclusione prioris, causa proxima simpliciter est etiam in certo genere. Sed sic negatur minor. Accipere enim pecuniam non est profectionis illius causa proxima in certo genere tantum, quia alias non satisfaceret quaestioni propter quid.

8. Caeterum hic ulterius observa, cum dictum est, per causam remotam et proximam in certo genere non esse scientiam, intelligendum hoc esse de scientia simpliciter, quae est positiva. Nam negative etiam per remotam causam et proximam in certo genere est scientia. Ita colligis: Pisces non habent animam sensitivam. Ergo non respirant. Ratio hujus discriminis est, quia remota causa quavis, effectus removetur, at ponitur effectus, non quavis causa posita, sed posita proxima simpliciter.

[B2] 9. Porro ut per causam scientia habeatur, oportet primo cognoscere causam, quid sit causa. Quo significatur, causam non tantum secundum se debere cognosci, sed etiam respectu effectus, cujus scientia quaeritur. Quemadmodum enim, inquit *Zabarella 1Post. thes. 7* in com. Possum cognoscere alicujus patrem, non tamen ut illius patrem, ita possum cognoscere causam alicujus rei, non tamen ut illius causam, quod quidem non est rem illam scire. Secundo, oportet scire rem aliter se habere non posse. Sic enim animus cognoscentis debet omnino esse certus et indubius. Ut maxime enim aliquid fit causa alterius, propter quam et res se aliter habere non possit, si tamen cognoscens id non ut necessarium, sed ut probabile solum judicet, scientia non erit. Vide *Fonsecam lib. 7. Inst. Log. c. 9.*

10. Omnia quae dicta sunt, comprehendit *Aristoteles 1. Post. text. 7* his verbis: *Scire arbitramur unum quodque*

<p><i>simpliciter, et non Sophistico modo, qui est secundum accidens, cum et causam arbitramur cognoscere, propter quam res est, quod illius causa sit, et quod aliter se habere non contingat</i>”.</p> <p><u>Regula VI.</u> <i>Posita causa, ponitur effectus.</i> (...)</p> <p><u>Regula VII.</u> <i>Sublata causa tollitur effectus.</i> (...)</p> <p><u>Regula VIII.</u> <i>Qualis causa talis effectus :</i></p> <p>1. <i>Intelligendum est haec regula solum de causa efficiente, non tamen omni, sed distinguendum inter causam univocam et aequivocam.</i></p>	
<p><b>Alsted, Johann-Heinrich (1588-1638)</b></p> <p>SLAOC. 167/1630- ∞ <i>Encyclopaedia septem tomis distincta ... Serie praeceptorum, regularum, et commentariorum perpetua</i>, Lyon, 1649. [Nous avons utilisé les 2 volumes en fac-similé de la 1<sup>ère</sup> éd., Herborn, 1630 ainsi que les 4 volumes de <i>l'Encyclopédie</i>, dans l'édition de Lyon, 1649].</p> <p><i>Encyclopaediae, Logica</i>, Lib. VIII, Sect. I., cap. VII, de causa efficiente.</p> <p>Regulae. I. De causa efficiente sunt hi canones :</p> <p>1. <i>Nihil fit sine causa efficiente</i>, p. 412.</p> <p><i>Encyclopaediae, Metaphysica</i>, Lib. XI, pars I, cap. XLI, de necessario et non necessario.</p> <p>Ex efficiente oritur necessitas : I. Infallibilitatis ... II. Sufficientiae ; cum causis sufficientibus positis, aliquid necessario producitur. Quo pertinet necessitas pro ratione servati ordinis naturalis. <i>Ita posito sole supra horizontem ponitur dies</i>. p. 615-616.</p> <p><i>Encyclopaediae, Archelogia</i>, Liber tertius exhibens</p>	<p><b>Alsted, Johann-Heinrich (1588-1638)</b></p> <p>SLAOC. 167- ∞ <i>Encyclopaedia septem tomis distincta ... Serie praeceptorum, regularum, et commentariorum perpetua</i>. Lyon, 1649, [2 volumes dans la 1<sup>ère</sup> éd., Herborn, 1630 ; puis 4 volumes, dans l'édition de Lyon, 1649].</p> <p>Extraits de « <i>La vie de monsieur Gottfried Wilhelm Von Leibniz</i> » par Christian Wolff : « Leibniz avait alors entrepris [vers 1669-70], avec l'aide du savant Magnus Heinrich Hesenthaler (1621-1681), de réexaminer <i>l'Encyclopédie</i> de Alsted, de la corriger et de l'augmenter. Quoique de nouvelles affaires empêchèrent qu'il menât à bien son projet, il était toujours de cet avis en son âge mûr. En effet, lorsque, environ trois mois avant sa mort, il s'entretint avec le Professeur Wolf à Halle, il lui dit qu'il aurait vu avec bien du contentement l'un de nos nouveaux savants, après tant de découvertes, compiler une encyclopédie suivant l'exemple de Alsted, dans laquelle on pourrait introduire les fondements wolffiens de l'ensemble des mathématiques » (traduction de Jean-Marc Rohrbasser, In <i>Philosophique</i> [En ligne], 5, 2002, mis en ligne le 06 avril 2012, <a href="http://philosophique.revues.org/190">http://philosophique.revues.org/190</a>)</p> <p>AK VI, 1, N. 53, <i>De ratione perficiendi et emendandi Encyclopaediam Alstedii</i> (1669-1671), p. 395 : « Cogitata quaedam de ratione perficiendi et emendandi Encyclopaediam Alstedii. Operae pretium esset, <i>Encyclopaediam</i> Alstedii perfici et emendari. Defuit viro optimo non labor, non iudicium, sed materia, sed nostri temporis felicitas. Ego vero ad ejusmodi encyclopaediam constituendam haec nobis comportanda puto.</p>

<p><i>Archelogiam ; id est doctrinam de principiis disciplinarum.</i></p>	<p>Quicquid sciri dignum est, distingo in Theoremata seu rationes, et observationes seu historiam rerum, historiam locorum et temporum. Encyclopaediae igitur necessaria sunt primo elementa verae philosophiae accurate demonstrata. Haec inserendus Thomas Hobbes <i>de Corpore</i> et <i>de Cive</i> integer, passim tamen emendatus. Inserenda huc <i>Elementa</i> Euclidis, et quae iis addita ab eo tempore inventa, similiter demonstrata. Pro vera Theologia nostra <i>Elementa philosophica de mente</i>, pro vera Jurisprudencia <i>nostrae demonstrationes juris naturalis</i>, pro vera Politica <i>nostrae demonstrationis tum de utili in genere, tum de optima civitate possibili</i>. Interea pro philosophia de mente adhibenda <i>Excerpta</i> quaedam ex Cartesio et Digbaeo et Bonarte, et Logica (nam et illa est pars philosophiae de mente) Jungii cum excerptis ex Claubergiana et Arnaldiana, et mea <i>arte combinatoria</i>. Pro vera Physica supplendo Hobbio addendenda Galilaena et Hugeniana de motu, et mea etiam nonnulla, imo et Aristotelica et Digbaena quaedam, quae in meris rationationibus non experimentis consistunt. (...) Historia temporum est inuversalis, illaprorsus necessaria nostro scopo. Hic jugendi Calvisius, Patavius, Alstedius, Labbaeus : particularis vero accurate nostrorum temporum, cum absolutissimo indice ad exempla cuilibet statim casui similia reperienda. Historia locorum est geographia tum vetus tum recens.</p> <p>(...) Partes Encyclopaediae : Theoremata, Historiae, Observationes, Hypotheses, Problemata, Theoremata sunt Propositiones universales, sumtae ex ratione tantum. Historiae sunt propositiones singulares contingentes, sumtae a sensu composito seu inductione. Hypotheses sunt propositiones sive universales sive singulares theoreticae, sumtae ex sensu et ratione. Problemata sunt propositiones sive universales, sive singulares practicae. Sumtae itidem ex sensu et ratione. Illud in arbitrio est, miscere sibi invicem an separatim ponere praestet ; et quidem si scientialis ordo prorsus severe teneri debet, separari decet, si consuetudo, jungi. Sed optimum est parallela quadam forma proponere, quae separat simul et jungit. His accedat coronis, Index seu Lexicon vocabulorum prorsus accuratum, quo et vocabulorum confinitates explicantur, ut, quod in hoc non invenies, in cognato petere admonearis. Haec demum distributio mihi satisfecit.</p> <p>Theorema est : si quid semel cogitat, perpetuo cogitabit.</p> <p>Historia : Titius cum jaceret in apoplexis vel sopore, expertus est, semper sibi cogitationes, confusa tamen, observatas ;</p>
---	--

(...) Necessaria propositio est quae non potest non esse. Contingens est, quam non implicat non esse. Universalis propositio est, quae non tantum certo loco tempore vera est. Singularis, cujus veritas est certo loco et tempore existere, extitisse vel extituram. Theoretica est quae non continet quid sit bonum cogitanti, sive absolute seu quid sit justum, sive hypothetica quid sit. Nunc demum in partiendo satisfactio... ».

AK VI, 1, N. 10, *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, p. 289 [Inventaire de toutes les compilations et de toutes les encyclopédies] : « Etiam Keckermanni systema systematum spernendum non est. Sed maxime hic laboravit Alstedius (anagr. Sedulitas) tum in *Encyclopaedia*, tum in variis scriptis separatis, quae quod miratus sum ipse non satis expressit in *Encyclopaedia* ut adeo adjungi mereantur. Fatendum tamen saepe eum magis in putaminibus distinctionum quam nucleo canonum versari. Dicendi artes laudabiliter, Historica et mathematica mediocriter pro temporis sui captu; in Facultatibus superioribus (quas vocant) minus satisfacit. »

AK VI, 1, *De arte combinatoria* Usus Probl. I et II, p. 192 : « §56....Eadem ex Lullio pleraque exequitur, sed brevius Joh. Henr. Alstedius in *Architectura Artis Lullianae*, inserta *Thesauro ejus Artis Memorativae* pag. 47 et seqq. [*Thesaurus artis memoriae*. Braunschweig 1612].... » (GP IV, p. 62)

p. 203 : « §96. Construxit et rotas Raym. Lullius, et in *Thesauro artis memorativae* Ioh. Henr. Alstedius, cujus rotis, in quibus res et quaestiones, adjecta est norma mobilis, in qua loci Topici, secundum quos de rebus disseratur, quaestiones probentur; et fraternitas Roseae Crucis in Fama sua promittit grandem librum titulo *Rotae Mundi*, in quo omne scibile contineatur... » (GP IV, pp. 74-75).

AK VI, 2, N 54, Nizolius, *Dissertatio praeliminaris, De alienorum operum editione, de Scopo operis, de Philosophica dictione, de lapsibus Nizolii*, GP IV, p.146 : « Gemina huic distinctioni distinctio est inter praecepta et commentaria, quam Bartholomaeo Keckermanno et Johanni Henrico Alstedio utiliter placuisse video, et tenuit quoque vir summae doctrinae Gerhardus Johannes Vossius in suis artium liberalium ac popularium partitionibus.».

Ibid. p. 150 : « Quemadmodum igitur illi non probantur, qui Oratoriam a Rhetorica

divellunt, oratoriamque de movendis affectibus, Rhetoricam de elegantia dictionis praecipere jubent: quod faciunt Ramistae quidam aut Semi-Ramistae, viri caetera doctissimi, Keckermannus, Alstedius, Conr. Dietericus, Caspar. Bartholinus; quemadmodum, inquam, illi non probantur, cum ita implexus sit verbis omnis cogitandi volendique actus, ut vix unquam nisi tacito intra nos verborum usu fiat, cum verba sint proximum cogitandi instrumentum, docendi autem cogitata nostra prope unicum; cum denique iisdem regulis simul et movendorum affectuum regendarumque cogitationum ratio, et, quibus prope solis id fit, verborum ad hoc apte collocandorum praecepta contineantur: ita non improbandum arbitror, qui simul et de cogitandi praeceptis, et genere dicendi ad docendum apto tractare ad Logici partes pertinere tuebitur. Quare nec Nizolius peccavit, quod in Logica tractatione dicendi rationem exactam passim urget, nec fortasse, qui ante Nizolium eo de argumento tam in omni Encyclopaediae parte necessario, paulo fusius praefati sumus ».

AK VI, 3, N. 23, *Collectanea de inventione et studiis generalibus* (août 1676), p. 333 [*Compendium logicae harmonicae*. Herborn 1615] :

p. 335 : « In *Alstedii Encyclopaedia*, disciplinae, artes mechanicae, farragines disciplinarum.

LOCI COMMUNES. (...)

Notanda : *regulae* ; id est definitiones, theoremata, canones, sententiae : Biblicae, patrum, *philosophicae*, poeticae : Apophthegmata, Adagia. Similitudines Ecclesiastico-Philosophicae, Exempla sacra profana. Picturae : Aenigmata, Hieroglyphica, Emblemata, Apologi. Quaestiones. Potiora artis capita in synopsis redige.

Fons erroris inter caetera, quod non cogitamus res mutationi obnoxias, seu alias fieri potuisse aut esse factas. Erramus a personis, cum attendimus quis dicat non quid dicatur. Cum judicamus fieri per se quod fit per accidens. Quod aliis id et nobis licere. Quid fiat non a quo fiat, semper in te redeas, cogitesque omnino clare, videas id quod dicis aut putas, aliter se habere non posse. Elegans adscriptus catalogus formularum.

Definitio constet ex verbis affirmativis, litera sit a nunc et tunc. Investigantur via divisionis cum reducimus definitum ad sedem praedicamentalem, et ita paulatim genus et differentiam via notationis cum abstracta definiuntur per concreta et vicissim. Via contrarii cum res innotescit ex opposito (+Utilis lectio Platonis ad artem definiendi+)

(...) [p. 336] Substantiae definiuntur formis, proprietatibus, effectis ; quantitates genere et differentia specifica ; qualitates genere, subjecto, efficiente, fine. Actio ut qualitas, passio eodem modo ; Relatio genere, duobus extremis, fundamento, termino ; ut conjugium est unio mariti et foeminae mutuo consensu sancita ad proles procreationem et vitae bonorumque jucundam communionem. Relatum per suum correlatum et vicissim, ut filius qui patrem habet et pater qui filium (+Rectius eadem definitio pro alioque ut pro : majus et minus+). Imperfectae definitiones sunt descriptiones, genus omittitur vel metaphoricum adhibetur ut Magistratus est lex loquens ; differentia imperfecta, ut homo est animal politicum. abstracta definiuntur per concreta vel vicissim, ut Ens est, quod essentiam habet. Necessario imperfecte definiuntur seu describuntur tantum ; individua e propriis effectis et adjunctis, ut Adam est primus homo conditus ad imaginem Dei, prolapsus in peccatum. Generis generalissimi, ut Entis collectivi, quod ea definitur genera, ipsa ordinatione, efficiente, situ, pars respectu ad totum, ut anima. Imago describetur ex genere, relatione, fundamento. Figmenta quoque erudita describuntur imperfecte ut Campi Elysii. Privatio destructiva definitur genere, habitu, objecto, causa efficiente ut caecitas. Item per oppositum ut caecitas est privatio visus.

Modus inveniendi dum res ducitur vel per praedicamenta vel etiam per omnes disciplinas. Item per loca topica et praedicabilia. Divisionis : divisio habeat partes inter se distinctas saltem animo et cogitatione clara eoque divisio accuratior, et divisum captu facilius redditur ; inprimis si inter se dissideant toti autem consentiant. Distributio constet partibus paucissimis quantum licet, sufficientibus tamen, non sit aequivoci in aequivocata, sed generis in species ; itaque male divides spiritum in materialem et immaterialem, ut angelum et spiritum salis. Si qua de re tabellam conficere desideras omnes eius species conquire vel per Te, vel ex iis qui argumentum tractavere, et indicibus aliorum quoque conquisitorum divisiones eme e causis effectis, subjectis adjunctis. Distributio est vel verbalis vocis in significatus vel realis, eaque est vel perfecta vel imperfecta. Perfecta divisio generis in species, et partitio totius in partes. Imperfecta est quadruplex Causae in Causata, ut Efficiens in Effecta, ut animalium alia vivipara alia ovipara. Finis in finita, materiae in materiata, ut argilla alia est apta urceis alia cacabis. Formae in formata, ut anima alia est in planta alia in animali. Causati in causas, effecta in Efficientia, scriptura alia prophetica alia

Apostolica, Finitum in fines, homo alius felix alius damnatus. Materiatur in materias, ut sicutus legis alius aureus alius argenteus. Formatur in formas, ut linea est recta vel obliqua. Subjecti in adjuncta : quantitate, homo est gigas aut pigmaeus, vel mediae staturae ; qualitate, doctus vel indoctus ; relatione, dominus vel servus ; actione, miles, causidicus, concionator ; et passione, martyr vel patiens poenam debitam ; tempore, puer, juvenis, senex ; loco Europaeus Asiaticus ; situ, sedens stans ambulans ; habitu, armatus inermis, togatus sagatus.

Poterit distributio et sic dividi, ut sit vel primaria totius essentialis, ut divisio in corpus et animam, integrati seu integri in membra, corporis in ossa nervos etc., universalis totius seu generis in species, ut hominis in Petrum et Paulum, vel secundaria, substantiae per attributa, ut causa in causata, subjecti in adjuncta, vel Attributorum in substantias, effecta per causas, adjuncta per subjecta ; denique attributa unius per alia, ut causata per adjuncta et adjuncta per causata (+ Videndum annon adjiciendum, subjecta per causas, et causae per subjecta.+)

Inventio per praedicabilia praedicamenta locos topicos. Quod attinet ad locos hos, cum quaeritur de causa, effectu, subjecto, adjuncto : versus *quis quid ubi* etc; Adjumento huic inquisitioni ab Alstedio additae in ejus *logica* notae, florilegia variorum autorum, quae suppeditant magnam farraginem effectorum et adjunctorum, quod usum habet maximum in collationibus et antithesibus formandis. Subjecta adjuncta, contraria, similia dissimilia.

(...) Media inveniendi argumenta sunt vel Logica vel ethica etc. Logica seu docentia dato problemate considerant subjectum et praedicatum ; in primis tamen praedicatum. Ducantur ambo per omnia inventionis loca. Haec in tres classes distribuuntur ; quaecumque probant sunt vel antecedentia, ut species, *causae*, subjectum ; vel consequentia, ut *effectum* adjunctum definitio ; vel repugnantia seu dissentanea. Tunc argumentum juxta sequentes quatuor regulas : 1) Si quaestio universalis affirmativa confirmanda quaerendum est antecedens praedicati et consequens subjecti 2) Si particularis affirmativa, querendum est medium, quod sit aut consequens praedicati et antecedens subjecti, aut antecedens praedicati et subjecti 3) Si quaestio universalis negativa, quaerendum argumentum quod sit consequens subjecti et repugnans praedicati, aut contra consequens praedicati repugnans subjecti. 4) Si probanda quaestio particularis negativa quaerendum est aliquid quod idem sit antecedens subjecti

et repugnans praedicati. Quaestio *an peccatum damnet*. Subjecti, *peccati*, consequentia defectus, actio contra legem, cogitatio mala; antecedentia adulterium homicidium desperatio, indignatio sub cruce; repugnantia justificatio, consequi vitam aeternam; praedicati, *damnat*, consequentia ira Dei, aeternum supplicium; antecedentia peccatum et flagitium; repugnantia, ut gratia, gaudium coeleste. Jam medium sumamus verbi gratia, quod est subjectio consequens et antecedens praedicati, ut Actio contra legem Dei. Hoc medium primo conjungo cum praedicato cuius est antecedens et fit major; omnis actio contra legem Dei damnat; deinde cum subjecto cuius est consequens, ut sit minor propositio, peccatum est contra legem Dei ».

AK VI, 4A N. 107, *De Republica litteraria*, p. 430 (GP VII, p. 67) : « Fuere tamen autores non contemnendi, qui methodum rebus junxere, ut Theodorus Zwingerus, Ioh. Thomas Freigius, Barthol. Keckermannus, et diligentissimus Ioh. Henr. Alstedius, cujus *Encyclopaedia* mihi pro captu illorum temporum certe laudanda videtur. Sane jam olim Angelus Politianus in panepistemone artes scientiasque adumbrare tentaverat, et Christophorus Milaeus in libro de conscribenda rerum universitatis Historia non pauca utiliter admonuit, et Conradus Gesnerus, et Sixtus Senensis et Ant. Possevinus multos bonos libros in omni studiorum genere collegere, additis non contemnendis observationibus. At cogitationum novitate ac splendore facile priores omnes vicit Franciscus Baconus Cancellarius Angliae, edito pulcherrimo opere de augmentis Scientiarum ».

AK VI, 4B, *Extraits d'Alsted*, p. 1122 : « Joh. Henricus Alstedius Encyclopaediae suae Editionem secundam anno 1630 fol. Gabrieli Bethleno Transsylvaniae principi dedicat. In ea dedicatione libros recenset suos inde ab anno 1608 editos. In praefatione citat Fortii Ringelbergii *Encyclopaediam*, Autorem *Margaritae philosophicae* et *Catena scientiarum*, Th. Freigii Paedagogum, Petri Gregorii Tolosani Syntaxin, Corn. Gemmae Cyclognomica, [Jac.] Lorhardi Heptadem philosophicam, Matth. Martini Encyclopaediam, Keckermanni et Timpleri Systemata, Rob. Fluddi Macrocosmum et Microcosmum; Joh. Colle De idea et teatro imitabilium et imitaticium ad omnes intellectus facultates scientias et artes, Theod. Zwingeri Theatrum, Cardani Varia et Subtilitates, Petr. Ramum in Professione regia, Wowerii Polymathiam. (...) »

Deus [Archelog.] est primum nomen, sum est primum verbum. Itaque primum cognitum diverso respectu Deus et Ens. Ivum, ile, are, tria principia incompleta, creativum, creabile, creare. (...)

Augustini libri De ordine.

Lumen mentium esse dixerunt Platonici ad discenda omnia per eundem ipsum Deum a quo facta sunt omnia. Augustin. De Civ. Dei lib. 8. c. 7. Hinc Deus intellectus agens.

Libri Necromantici non legendi: liber Picatricis, Anselmus Parmensis.

Facultates mentis sunt cognoscendi conservandi (+ imo reminiscendi, vel potius s'aviset, animadvertendi +). Cognoscendi sensitiva intellectiva; sensitiva externa interna, haec sensus communis et phantasiae; intellectiva est ευμαθεια, αγγινοια, δυναμις κριτικη apprehensionis, inventionis, iudicii facilitas. Conservandi facultas memoria est. (+ Putem esse in homine sensuum externorum facultatem, imaginandi vim, [vim] consequentias ducendi, vim reperiendi discrimina inter duo data cognata, vim reperiendi cognationem inter data diversa; vim non data in rem praesentem accomodandi, [vim] memoriae. Vis illa conferendi data indiget subtilitate quadam exquisiti ut ita dicam tactus in animo; sed vis reperiendi non data, sed apta ad rem, indiget celeritate cogitandi seu per multa subito discurrendi et simul illo ipso exquisito sensu, ut subito in transcursu quod ad rem discernas. Haec omnia suppleri possunt Methodo, et per Tabulas, ubicunque non est opus extemporalitate. +) Cuique harum facultatum octo vel ut alii 4 gradus assignari possunt.

(...)

Syllogismus imperfectus seu crypticus deficit, abundat vel transponitur. Deficit, ut enthymema, inductio, exemplum, redundat et ubi plures quam tres propositiones; dilemma, sorites (+ male: sunt plures syllogismi, in unum conjuncti. Ergo potius [La phrase s'interrompt]

Analysis logica, apud Amandum Polanum lib. de ratione autores cum fructu legendi.

Joh. Tesmari elegans Institutio eloquentiae generalis (communis oratoriae et poeticae) et specialis.

Melchior Junius lib. De ratione movendorum animorum. Is et formulas exhibet ex bonis autoribus, addatur et Nathan Chytraeus de hoc argumento.

Alstedius in sua Oratoria lib. 9 Encycl. sect. 2. cap. 13 exhibet Catalogum orationum selectarum generis didascalici, demonstrativi, deliberativi et judicialis quae extant apud

autores.

p. 1133 : “Logica et Metaphysica Alstedii mihi parum satisfaciunt.»

AK VI, 4B, N. 235, *De distinctionibus seu fundamentis divisionum : Alstedii Encyclopaediae excerptum annotatum*, pp. 1134-1150 : « Non videor male facturus si, ut olim ex Theatro Zwingeri ita tunc ex Alstedii Encyclopaedia fundamenta divisionum seu oppositiones excerptam. Habet enim ut alibi notavi η μεριστική τεχνη (quae logices pars est) usum insignem ad inveniendum, etsi mihi non aequae apta semper ad docendum videatur. Primum percurramus Tabulas ejus totius operi praemissas et ejus oeconomiam exhibentes.

... In Tabula tertia Technologiae habet proprietates convenientiam et differentiam concernentes; ordinem et divisionem. In divisionibus disciplinarum generalibus rursus opponit internum seu habituale externo seu systematico, Archetypum Ectypo, Architectonicum subdito, subalternans subalternato, purum misto, proprium improprie dicto, acroamaticum exoterico, simplex composito et simplex totale partiali, objectivum (circa notiones primitivas) directivo (circa secundas), mensurans mensurato, accuratum conjecturali, reale instrumentali, docens utenti. In ipsa disciplinarum enumeratione per partitionem opponit inferiores philologiam et philosophiam, superioribus, Theologiae, Jurisprudentiae, Medicinae. [Habitibus dicuntur necessarii vel contingentes non ratione subjecti sed formae, nam et de rebus necessariis notitiae contingentes.] ...

In Archelologiae Tabula ait principia esse Essentiae et Notitiae. Essentiae esse Causas externas et internas. Externas finem Efficientem. Finis ipsi per se per accidens, finis per se est cognitio ejusque usus ad gloriam Dei hominum salutem etc. per accidens honor, opes, amici, quibus frustra addit gloriam et auctoritatem. Efficiens prima Deus secunda princeps et minus princeps, princeps remota sensus, lumen, proxima observatio, experientia inductio. Minus princeps impellens indigentia, discendi desiderium, discendorum pulchritudo (+ haec potius ad finem +), instrumentalis magistri, patroni, bona corporis et fortunae. Internae causae Materia et forma. Materia remota termini, praecepta, regulae, distinctiones, quaestiones; propinqua systema Methodicum, forma dispositio Methodica (+ potius probationum exhibitio +).

Principia notitiae (+ quae proprie erant in Archelologia exponenda cum priora potius ad

Technologiam generalem spectarent +) divisione generali distinguit. Ubi opponitur incomplexum (Deus primum nomen, sum primum verbum ) complexo; per se ei quod per accidens, naturale supernaturali; immediatum mediato, commune multis disciplinis proprio, reale notionali, ut in logica et astronomia, notius natura, notiori nobis, generalissimum subalterno, principium verum principio ex conventionem seu hypothesi, φυσικον θετικωι ; illa sunt axiomata quibus mens per se assentitur, thetica (Aristoteli theses ), vel esse Definitiones Hypotheses, Postulata, principia confessa vel dubia, regulativa, regulata. Demonstrabile indemonstrabile. Proto-noematica et deuteronoematica.

...

In logica : Thema, argumentum, Axioma, syllogismus, methodus, argumenti (id est loci) connexio cum themate necessaria vel contingens, immediata vel mediata, communis vel propria. Praedicatio est vera vel falsa, realis vel notionalis, directa vel indirecta, primaria vel secundaria. Argumentum servit ad explicandum in expositione, probandum in syllogismo, amplificandum in methodo. Tot fallaciae quot argumenta. Praedicatio notionalis: Deus et homo sunt disparata. Indirecta praedicatio, v.g. causae de effectu, directa 5 praedicabilium. (NB).

Argumentorum dispositio: Argumentum insitum seu artificiale, vel inartificiale. Artificiale primum vel ortum. Primum simplex (quod arguit suum thema sine collatione in tertio) vel comparatum, simplex consentaneum quod arguit affirmative, dissentaneum quod negative. Consentaneum primum (causa et effectus) secundarium (subjectum adjectum, antecedens concomitans consequens). Primum consentit cum themate absolute, estque causa vel causatum. Causa dat Essentiam. Causa per se vel per accidens potentia vel actu, universalis vel particularis prima vel secunda, principalis minus principalis, remota proxima, totalis seu solitaria, partialis seu socia; ordinaria extraordinaria quae non trahitur in exemplum, agens vel non vel cum passione; supernaturalis naturalis. Externae Efficiens finis; interna Materia forma. Efficiens procreans conservans corrumpens. Minus principalis: impellens impulsa instrumentalis. Impellens intra vel extra efficientem. Efficiens per se naturalis, voluntaria; per accidens, per coactionem, imprudentiam, ignorationem, casum.

Amplificatio fit antithesi, syncrisi, [conglotatione, autoritate], quia v.g. causae inter se (imo et cum aliis argumentis ) possunt conferri oppositione, comparatione,

conglobatione dum conjunguntur simul multa; denique singula possunt testimoniis confirmari. (+ Quidni et exemplis? +)

Finis principalis, minus principalis, ille summus, [hic] subordinatus.

Materia sensilis intelligibilis, permanens seu compositionis, transiens seu transmutationis. Forma substantialis accidentalis, generica specifica numerica. Interna externa, haec naturalis artificialis. Hactenus de causa et causato. Argumento scilicet consentaneo primario, sequitur secundarium quod minus arcte cohaeret, estque vel primi ordinis vel secundi. Primi subjectum et adjunctum, secundi, antecedens concomitans, consequens. Subjectum adjunctum, sunt per se vel per accidens, proprium, commune; primarium secundarium; necessarium contingens; remotum, propinquum, totale partiale; absolutum, limitatum; substantiale accidentale. Subjectum est vel recipiens vel occupans (tractationis). Recipiens vel in se, vel ad se. Simile adjunctum est [receptum vel occupatum] inhaerens adhaerens; inhaerent homini bona interna, adhaerent externa.

Adjunctum est separabile vel inseparabile, amicum vel inimicum; quicquid alicui inest accidentaliter, communiter, etc. alicui inest essentialiter, proprie etc. Locus ad subjectum, tempus ad adjunctum.

Antecedentia, concomitantia, consequentia relationem dant a priore diversam. Ex his argumentis consentaneis convenientia est causalis, effectiva, subjectiva, accidentalis. Dissentaneum diversum (quod potest esse in eodem subjecto) oppositum. Opposita mediatum immediatum compatibile incompatible; in specie disparatum, vel contrarium...

Thema et Argumentum erant inventionis; sequuntur instrumenta dispositionis: Axioma (enuntiatio ) Syllog[ismus] Methodus. Canones Enuntiationis *κατα παντος, καθ' αυτο, καθολου πρωτον*.

Enuntiatio simplex, copulata (saccarum est dulce et album), connexa (si Deus est providentia est), discreta (quibusdam occupativa ) (quamquam Deus permittit peccatum tamen non est ejus autor), disjuncta (aliis alternativa ) [(]aut dies est aut nox est[)]. Hae sunt species principales ex forma; minus principales sunt: quod est purum vel [modale]; synonymicum vel paronymicum (ubi praedicatum aequivoce de subjecto), identicum, non identicum, naturale supernaturale. E materia enuntiatio est generalis specialis, singularis; absolutum vel determinatum, et hoc exclusivum (omne animal

praeter homines est irrationale), restrictivum (homo quatenus animal sentit). De affectionibus Enuntiationis seu axiomatis transferantur huc quae in aliis excerptis ex hoc autore erster bogen pag. 4.

Syllogismus compositus duplex conditionalis vel disjunctivus. Uterque affirmativus vel negativus. In conditionali, affirmato antecedente sequitur affirmari consequens, negato consequente, sequitur negari antecedens. Disjunctivo affirmato membro negatur alterum; negato uno membro affirmatur alterum. Post syllogismum Methodus, quae vel inventionis quo disciplinae constitutae, vel doctrinae, quo docentur. Estque vel perfecta seu acroamatica vel imperfecta seu exoterica. Methodi perfectae dantur leges et species...

In Metaphysicis principia Essentia Existentia, affectiones seu modi Entis uniti et disjuncti. Uniti primarii unitas veritas bonitas, secundarii numerus et ordo, perfectio et pulchritudo. Disjuncti ex principiis et ex modis primariis. Ex principiis: per se per accidens, universale singulare, Actu potentia, independens dependens. Non creatum creatum; a se ab alio, absolutum respectivum, incorruptibile corruptibile, completum incompletum, naturale non naturale. Ex unitate, simplex compositum, Totum pars, prius connexum posterius; idem diversum, illoca locale, permanens successivum. Ex veritate mensura mensuratum, possibile impossibile, infinitum finitum, reale rationis, abstractum concretum. Ex bonitate principium principiatum, causa causatum, necessarium non necessarium, subjectum adjunctum; signum signatum, communicabile incommunicabile.

Unum simpliciter vel secundum quid, per se vel per accidens, genere, specie, numero subjecto vel aggregatione, eaque ordinata vel inordinata, et continua contigua.

Unum ordinarium extraordinarium praeter vel supra naturam. Unum essenziale, personale, accidentale; essentia, analogia.

Verum necessarium vel contingens.

Bonum per essentiam vel participationem. Tres gradus, transcendentalis bonitas, naturalis, moralis.

Ordo universalis vel particularis; archetypus vel ectypus.

Perfectio, transcendentalis, naturalis, moralis, spiritualis. Item est simpliciter vel in suo genere, prima vel secunda, essentialis vel accidentalis; debita, indebita; unde imperfectio negativa privativa.

Pulchritudo creata vel increata.

Ens per se vel per accidens est tale ratione entitatis [incomplexum] (quod in uno est praedicamento), effectus [incomplexum] (quod dependet ab ente naturali vel voluntario), praedicationis [complexum] (quod essentialiter cum alio cohaeret).

Universale incomplexum complexum. Incomplexum in distribuendo signum universale, ut omnis, significando, vox appellativa ut homo, repraesentando species hominis, causando causa indifferens ad plures effectus. In Essendo genus universale, in praedicando synonymum vel analogum. Complexum est propositio universalis. Deinde universale ante multa seu metaphysicum, [idea] in multis physicum, [natura communis] post multa logicum [conceptus].

Actus purus ut Deus, impurus creaturae. Perfectus ut creator, qui simul totus.

Permanens qui continuatur ut mundi administratio, transiens ut creatio. Definitus est numero Unus, indefinitus est repetitus subinde primus est forma, secundus operatio.

Metaphysicus vel physicus. Entitativus quem etiam habet materia prima, vel quidditativus qui determinat. Essentiae, Existentiae qui posterior continet durationem et subsistentiam. Actus absolutus, vel respectivus qui est alterius. Actus absolutus qui in se subsistit, ut intelligentia, respectivus seu alterius ut anima. Signatus principium agendi, exercitus vis agendi. Potentia objectiva (est rei possibilitas) activa et passiva.

Potentia infinita Dei, huc ordinaria; physica cum motu, Metaphysica sine motu ut creatio. Propinqua remota, mediata immediata. Naturalis voluntaria. Prima, secunda.

Prima a forma, secunda a temperamento in homine. Innata adventitia. Potentia passiva est subjectiva, receptiva, effectiva. Negativa, positiva, naturalis. Naturalis obediens, propinqua, remota, substantialis accidentalis, Physica, Metaphysica, ut in actu.

Ens independens quod non indiget priori ad suum esse, absolute nec [a] causa nec a subjecto, nec a termino [dependet], secundum quid substantia non dependet a subjecto, accidens absolutum non dependet a termino, dependentia igitur est effectiva, subjectiva objectiva. Huc ens a se et ab alio. Creatum non-creatum. Ab sol ut um rursus, effective, subjective objective. Respectivum transcendens vel praedicamentale.

Completo quod [ad] alterius perfectionem non est ordinatum; estque absolute tale quod ita per se subsistit, ut compositionem non ingrediatur; comparate quod potest eam ingredi, ut elementa.

Naturale non naturale quod artificiale vel miraculum.

Simplex interdum respectu magis compositi. Compositio est rei vel rationis, ordinaria, extraordinaria (ut in Christo ), Generalis (Metaphysica vel logica).

Metaphysica ex ente et essentia, ex essentia et existentia, ex natura et supposito, ex potentia et actu, ex materia et forma metaphysica, ex subjecto et accidente. Logica ex genere et differentia; compositio specialis ex partibus quantitativis, ex materia et forma naturali.

Totum vel improprie vel proprie. Improprie perfectionale, potestativum, perfectionale quod habet totam perfectionem ut Deus, potestativum ex facultatibus ut anima; Totum proprium habet partes per se per accidens, per se actu potentia. Actu Essentiale integrale. Essentiale rationis metaphysicum ex genere et differentia, rei physicum ex materia et forma. Integrale, numerale collectivum est homogeneum vel heterogeneum. Item totum essentiale vel integrale est vel substantia ut homo, vel accidens ut oratio. Totum potentia, quod continet partes (subjectivas) potentia non actu ut genus. Totum per accidens est causa, effectum, subjectum, adjunctum.

Prius connexum posterius. Prius natura, perfectione seu intentione naturae, tempore, loco, virtute, cognitione seu nobis notius; analogia. Connexum quod simul.

Idem diversum identitate primaria vel secundaria, primaria ordinaria in creatis et extraordinaria in divinis (quae Essentialis et personalis), ordinaria est formalis et numerica, secundaria subordinata (generica vel specifica), coordinata causalis et cohaesiva, haec subjectiva vel adjunctiva seu Accidental, principalis paritas, minus principalis similitudo. Diversitas est distinctio oppositio. Distinctio est absque pugna. Estque rationis et rei. Rationis pura rationis ratiocinantis vel eminens rationis ratiocinatae seu ex natura rei. Pura est, ubi non est fundamentum in re, sed tantum in collatione ut dextrum et sinistrum in columna. Distinctio ex natura rei est formalis, virtualis, modalis.

Formalis inter ea quorum unum in definitione alterius. Virtualis ex effectibus diversis conclusa, ut vis exsiccandi et calefaciendi in sole; modalis inter rem modum, modum et modum, haec distinctio gradualis. Distinctio realis est inter rem et rem citra operationem mentis ordinaria extraordinaria. Ordinaria in creatis quae subordinata et coordinata. Illa quae numerica generica specifica. Coordinata est causalis cohaesiva, haec subjectiva adjunctiva.

Oppositio est diversitas cum pugna. Estque negativa cum unum extremum est

negativum vel positiva. Negativa est contradictoria vel privativa. Positiva est disparata, contraria relativa. Quae separari possunt distinguuntur.

Possibile impossibile absolute vel comparate.

Infinitum actu vel potentia, hoc secundum non Entitatem, est negatio infinitans ut non homo, secundum imperfectionem omne materia quae indifferens ad infinitas formas, secundum quantitatem est vel extensive (magnitudine vel duratione), [vel] intensive.

Abstractum concretum, abstractio, metaphysica a materia sensili et intelligibili, logica a particulari, mathematica a materia sensibili, physica a singulari seu signata.

Principium Essendi seu fiendi, operandi quod et quo. Cognoscendi.

Causa per se per accidens, prima, secunda, potentia actu, universalis, particularis, subordinata essentialiter accidentaliter, conjuncta simplex. Adaequata inadaequata (quae non reciproca effectui), remota proxima, vera, et sine qua non. Agens patiens.

Ordo causarum perpetuus varius; dignitatis, inventionis, explicationis, intentionis, originis.

Causa efficiens dividitur ex vi efficiendi et ordine. Ex vi, procreans conservans corrumpens. Procreans est univoca, aequivoca; item emanativa transmutativa; ordine principalis minus principalis, item solitaria socia, utraque primaria secundaria, quae impellens instrumentalis. Instrumenta necessaria vel non, per se agens vel non; conjunctum ut manus sejunctum ut malleus, activum ut manus passivum ut securis.

Finis per se per accidens. Per se cujus cui, adaequatus inadaequatus; principalis minus principalis; operationis, operis, operationis finis est opus.

Materia sensilis intelligibilis; permanens, transiens, totalis partialis, prima secunda, remota, propinqua.

Forma substantialis accidentalis, materialis immaterialis. Totalis partialis (illa metaphysica seu Essentia), generalis specialis, remota propinqua.

Necessitas incomplexa absoluta vel ex hypothesi, ex causis externis vel internis.

Necessitas infallibilitatis, *sufficientiae* (*causis sufficientibus positis*), violentiae; dispositionis seu praeparationis, meriti, ordinationis seu praecepti, obligationis ut promissa cadunt in debitum, indigentiae, expedientiae. – Contingens absolutum quod raro, mixtum ut plurimum, vel aequaliter, naturale voluntarium.

Subjectum per se, ut vinum est bonum; febris mala; per accidens febris bona, proprium seu reciprocum vel commune, totale vel partiale, ut albus [quoad] dentes, primum

Deus sapiens, secundarium homo sapiens. In specie subjectum recipiens vel occupans, illud inhaesionis adhaesionis, circumstantiae, occupans vel objectum.

Internum, ut arithmeticae numerus, externum, ut res numerabilis. Item informationis tractationis, operationis usus. Liberum astrictum.

Signum physicum θετικον, memorativum, demonstrativum praesentis, prognosticum, nudum efficax.

Ad praedicamenta reducuntur analogice Deus, collateraliter differentiae; reductive entia concreta; per accidens complexa, intentionalia, notiones secundae, relationes rationis privationes ficta possibilis. Quidam addidere undecimum praedicamentum, notionum.

Relationis praedicamentum has divisiones habet. Relatio est natura, instituto. Natura est relatio mensurae, identitatis ordinis. Mensurae internae (causalitas cognatio affinitas, locatio interna, temporalitas interna). Externae (norma, locus externus, [tempus] externum). Identitatis, ordinis. Ex instituto divino humano. Divino regimen mundi et Ecclesiae, signum commune et sacramentale. Ex humano ordo oeconomicus scholasticus Ecclesiasticus politicus; in quibus omnibus res, personae, actiones.

Actio substantialis vel accidentalis, haec non nisi accidens producit vel conservat. Est circa praesuppositum, vel non praesuppositum subjectum. Est immanens, transiens; instantanea successiva; perfectiva destructiva; corporalis spiritalis, naturalis voluntaria; physica vel metaphysica seu sine motu, physica vel moralis sine fluxu, univoca aequivoca; productiva reproductiva, adductiva.”

AK VI, 4, N. 236, *Loci logico-pragmatici ex Alstedii Encyclopaedia* [1682 jusqu'en 1696 (?)], pp . 1151-1162 :

« Loci logico-pragmatici

...Complexi ab Axiomate, Syllogismo Methodo.

A Themate

(1. a proposito autoris

2. a subjecta materia

(ita verba secundum eam intelligenda) )

Ab argumento in genere

(3. a correlativis

	<p>affirmative negative qualitates attribuere ab uno ad aliud</p> <p>4. a sufficienti</p> <p>5. a principali ad accessorium quod sequitur naturam principalis</p> <p>6. a fortioribus rationibus</p> <p>7. ab absurdo vel inconvenienti, scandalo, inhumanitate) CONSENTANEA sunt Causa, Effectus, Subjectum, Adjunctum, Adsitum. Causa in genere, in specie. Efficiens, finis, materia forma. A causa in genere</p> <p>(8. qualitate causae ad qualitatem effectus.</p> <p>9. cessatione rationis.</p> <p>10. cessante lege.</p> <p>11. Subordinatis subordinata se includunt) Ab Efficiente</p> <p>(12. a causa exemplari a qualitate ideae</p> <p>13. impellente.</p> <p>14. sine qua non</p> <p>15. instrumentali) A Fine</p> <p>(16. ab ordinatione seu destinatis * ordinatum ad unum, non trahendum ad alium</p> <p>17. a virtute finis * uti finis ita res) A Materia</p> <p>(18. a conditione materiae. * ( (ex qua, de qua) ) ) A Forma.</p>
--	--

- (19. a differentia  
\* specifica.
20. a significatione verborum
21. a proprietate verborum
22. a scripto
23. a sententia.
24. a defectu formae
25. ab expresso ad tacitum  
\* implicitum aequipollet expresso
26. a tacito ad expressum
27. ab idea  
\* vel definitione)  
Ab Effecto
- (28. ab efficacia effectus  
\* ad potentiam efficientis
29. ab effectu eorum quae simul requiruntur ad esse
30. ab effectu verborum  
\* quae accipimus cum effectu
31. ab utili,
32. ab inutili
33. a jucundo
34. ab injucundo)  
A Subjecto
- (35. a materia in qua
36. circa quam,
37. a re ad modum  
\* negative,
38. signato ad signum,
39. vi surrogationis  
\* surrogatum sapit naturam prorogantis)  
Ab Adjuncto.
- 40... »

<p><b>Alsted, Johann-Heinrich (1588-1638)</b>  SLA+SAOC. 167bis/1612- <i>Philosophia digne restituta : libros quatuor PRAECOGNITORUM PHILOSOPHICORUM complectens : quorum :</i>  <i>I. ARCHELOGIA, de principiis disciplinarum</i>  <i>II. HEXILOGIA, de habitibus intellectualibus</i>  <i>III. TECHNOLOGIA, de natura et differentiis disciplinarum</i>  <i>IV. CANONICA, de modo discendi,</i>  <i>Cursui philosophico LAMPADIS instar praemissa et emissa, Herbornae Nassoviorum, 1612</i></p> <p>Cap. 7. « Sententia Hemmingii de principiis.  pp. 25-26: “[principia] Complexa, sunt notiones compositae: ut <i>esse aliquid, aliquid non esse, hoc esse, aliud esse: totum [p. 26] quodlibet est majus qualibet sua parte: nihil fit sine causa : natura nihil facit frustra.</i> »</p>	<p><b>Alsted, Johann-Heinrich (1588-1638)</b>  SLA+SAOC. 167bis- <i>Philosophia digne restituta : libros quatuor PRAECOGNITORUM PHILOSOPHICORUM complectens ... cursui philosophico LAMPADIS instar praemissa et emissa</i></p> <p>Pas de mention de l’œuvre.</p>
<p><b>Hobbes, Thomas (1588-1679)</b>  SLA+SAOC.168/1630- <i>A short tract on First Principles</i> (1630, British Museum, Harleian MS 6796, ff. 297-308) in <i>Court traité des premiers principes</i>, textes, traduction et commentaire par Jean Bernhardt, Paris, PUF, 1988.</p> <p>Principle 13 : « A necessary cause is that which cannot but produce the effect.  Principle 14 : A sufficient cause is that which hath all things requisite to produce the effect.  Conclusion 11: A sufficient cause is a necessary cause. »</p>	<p><b>Hobbes, Thomas (1588-1679)</b>  SLA+SAOC.168- <i>Short Tract</i> (ca. 1630)</p> <p>Pas de mention de l’œuvre, puisque le texte était inédit.</p>
<p><b>Hobbes, Thomas (1588-1679)</b>  SLA+SAOC.169/1642- <i>Critique du De mundo de Thomas White</i> (vers 1642)</p>	<p><b>Hobbes, Thomas (1588-1679)</b>  SLA+SAOC.169- <i>Critique du De mundo de Thomas White</i> (vers 1642)  Manuscrit édité par Jean Jacquot et H. W. Jones, Vrin-CNRS, 1978.</p>

Manuscrit édité par Jean Jacquot et H. W. Jones, Vrin-CNRS, 1978.

CAP.27. Ad nodum secundum, Dialogi 3 : Motum universi a principio externo esse.

§ 2. p. 315 : « Hi itaque actus (quorum quilibet ita est necessario requisitus ad productionem et susceptionem, vel destructionem alicujus actus, ut *sine eo* non posit produci) omnes simul dicuntur *causa integra*, productus autem actus quatenus productus appellatur *effectus* illius causae. Unusquisque autem actus sigillatim eorum qui concurrunt *ad causam integram*, dicitur, *causa sine qua non*, sive *necessarium per hypothesim*. (...) Causa itaque simpliciter, sive integram, sic definio, Causa est actus unus, vel plures, per quem alius actus producit vel destruitur, causam efficientem sic, Causa efficiens est agentis actus, simul omnes, per quos actus alius producit vel destruitur, causam materialem sic, Causa materialis est patientis omnes actus simul, per quos producit in ipso patiente actus alius. (...) »

§ 4. p. 316 : « Causa integra semper et necessario producit effectum, modo ille effectus sit omnino possibilis. Cum enim effectus sit possibilis potest produci; si ergo producat, deest aliquis actus vel in agente vel in patiente necessario requisitus ad ipsum producendum; illi autem actus qui sic requiruntur vocantur singuli, causae sine qua non; deest igitur aliqua causa sine qua non, verum causa integra definitur esse, omnes causae sine qua non simul sumptae, non est ergo causa integra, contra id quod supponebatur. Quare si causa est integra, effectus non potest non sequi. (...) »

CAP. 30. Ad nodum quintum Dialogi 3 : Ens a se unicum esse et caeterum causam.

Pas de mention puisque le texte était inédit.

§ 27. p. 361 : « Voluntas est ultimus actus deliberantis. (...) »

§ 29. (ibid.) : « Voluntarium est nomen quod competit solis actionibus. Actio voluntaria ea est ad cuius causam requiritur agentis voluntas; voluntas ipsa ergo voluntaria non est, quia non est actio; neque nisi absurde et ridicule potest dicere, “volo cras sic velle”, vel “Volo cras habere voluntatem faciendi hoc aut illud”, si enim dicere possum “Volo velle” quidem, et “volo velle velle” et sic in infinitum. (...) »

§ 34. pp. 364-365 : « ... Ratio autem quare initium mundi non dependisse existimat a libero Dei arbitrio huiusmodi est: ante mundi Creationem, etsi tempus et successionem extitisse concedatur, nulla tamen re temporis illius momenta (nondum nata rerum varietate) distingui aut ut tanquam differentia inter se considerari potuerunt. Itaque a quo momento temporis mundus initium sumeret omnino indifferens erat. Nulla ergo ratio erat quare Deus mundum crearet magis eo tempore quam alio. Deus ergo, si unum momentum ad mundi Creationem ex libero suo arbitrio coeteris omnibus per totam aeternitatem momentis praetulisset, cum nulla esset ratio quare unum alteri praeferretur, sine ratione fecisset quod est contra naturam voluntatis quam definit esse motum, vel principium motus cum ratione, non sine ratione (...)... quod autem Deus facit ideo est bonum quia Ille facere voluit ; nil ergo obstat quin causa quare mundus certum et determinatum initium habuerit, potuerit esse libera voluntas Dei, utque voluntas Divina ipsa (utpote aeterna) causam omnino non habuerit ; neque si dicamus voluntatem Dei esse sine causa, atque voluntatem faciendi et rationem propter quam in homine quidem diversa, in Deo autem idem esse, nihil absurdi

dicemus, aut voluntatis Divinae naturam inconceptibilem esse absurdum dictu sit ».

CAP. 31. Ad nodum sextum, Dialogi 3 : Mundum qui est, esse creabilium optimum.

§ 3. p. 368 : « Concludit tandem aut Deum mundum creasse perfectissimum omnium quos potuerat, aut actionem Ejus ab alio principio procedere, quam a ratione, flagitium quidem affirmare quicquam a Deo factum esse contra rationem aut absque ratione recta »...

§ 5. Hobbes pense que cette idée de mondes possibles limite l'omnipotence divine... »

CAP. 33. Ad nodum 8, Dialogi 3 : Deum liberum mundum condidisse.

§ 1. p. 376 : « Nescio quis primus liberum definierit illud esse quod positis omnibus ad agendum requisitis potest agere et non agere. Sed quisquis fuerit, libertatem omnem sustullit, nihil est quod, quando omnia ad agendum requisita praesto sunt, non statim agit, nam in agentibus quae voluntatem nullam habent manifestum est quod agens omne agit tota potentia quam habet, sicut ignis calefacit et grave descendit quantum potest. »

CAP. 35. Ad nodos 10 et 11, Dialogi 3 : Fundamentum fati Stoicorum, et Deum nullius mali esse causam.

§ 3. p.388 : « Horum actuum unusquisque per se vocari solet *causa sine qua non* ; cum enim necessario requiratur talis actus ad producendum effectum, manifestum est effectum non posse produci sine illo, quare recte vocatur causa sine qua non, et est pars causae integrae ; eadem vocatur non verius, sed doctius, *necessarium per hypothesim*, quia supponimus effectum sine ipsa impossibilem... »

§ 5. p. 389 : « His ita explicatis, manifestum est 1° *causam*

*integram non posse non producere effectum suum*, nam si effectum non producat, tunc abest aliquid eorum quae ad productionem ejus necessario requiruntur, quare causa non integra, ut supponitur ; 2° quo instante concurrentibus omnibus tam in agentibus quam in patiente necessariis ad effectum producendum causa fit integra, eodem instante produci effectum. Nam si non tunc producitur, non tunc aderant omnia necessaria per hypothesim, neque ergo erat *causa illa integra*, ut supponebatur. Et quia causa integra nihil aliud est praeter potentiam plenam ex potentia activa omnium agentium, et potentia passiva patientis conflata, sequitur quoque quotiesque potentia ad actum aliquem plena est, actus non potest non produci, ideoque potentiam plenam fieri, et actum incipere in uno et eodem instante ».

§ 6. p. 389 : « Necessarium illud dicitur quod non potest non esse, et necessario evenisse quod non potuit non evenire, et necessario eventum, quod non potest non evenire, et propositio necessario esse vera, quando non potest esse falsa. Quare autem aliquid non possit aliter esse, quare non possit non evenire, et quare propositio aliqua non possit esse falsa, dependet ex antecedentibus, nimirum a causis ; ita ut *necessitas*, sive, ut *stoici* appellabant *fatum* nihil aliud sit quam consequentia succedentibus ad praecedentia. »

§ 7. p. 390 : « His intellectis, facile ostenditur 1° omnem eventum praeteritum fuisse necessarium non modo ex vi propositionis hujus : quicquid est, necessario est, sed ex vi causae antecedentis. Quicquid enim factum est, aut habuit causam integram collactam ex omnibus causis sine quibus non, sive ex omnibus per hypothesim necessariis, vel non habuit talem causam.

Cela vaut des futurs (contingents) également. »

§ 10. p. 391 : « Itaque qui recte loquuntur nihil in eventibus praeteritis « necessarium » appellant, nisi quod sciunt jam evenisse, neque in futuris, cujus necessitatem, hoc est consequentiam et connexionem cum praesentibus, jam perspectam habent ; neque ullam propositionem, aut necessariam aut veram esse dicunt cujus praedicatum non sit subjecto consequens ex ipsa vocabulorum constitua aut recepta significatione »...

§ 14. p. 393 : « Ponit hic nubem pro causa sufficiente ad pluviam efficiendam, quod ad rem praesentem nihil facit, non enim putabant Stoici necesse esse ut quotiescunque et ubicunque nubes esset, ibi sequeretur pluvia. Effectus omnes ita esse arbitrabantur in causa quide integra ac omnibus requisitis collecta ut necessario evenirent, non autem in causae particula, multa enim ut nubes in pluviam dissolvatur, praeter ipsam nubem »...

§16. p. 395 : « Deum tamen mali causam non esse. Argumentum ejus in eam rem sumitur ab eo quod malum sive peccatum est non-ens, et proinde non est effectus, quare, etsi Deus omnium effectuum causa sit, non tamen dici potest causa mali, quod non est effectus, sed defectus ».

CAP. 37. Ad nodos 13, 14 et 15. Dialogi 3 : Terram in usus hominum esse conditam. Homines libero arbitrio gaudere. Et libertatem non repugnare providentiae.

§ 5. p. 406 : « Quoniam autem libertatem in eo plerique ponunt ut quis possit facere et possit non facere, id est ut simul et utramque habeat potestatem, licet non possit et simul facere et non facere, distinguendum est de usu vocum, *possibile* et *impossibile*, quae interdum de eventibus futuris usurpantur, interdum de propositionibus, id est affirmationibus, vel negationibus, prout verae sunt

<p>aut falsae. “Impossibile” de eventibus dicitur simpliciter, propter necessitatem quae derivatur ex rerum natura et causis, quomodo diximus cap. 35, ubi disputabatur de fato Stoicorum, quaeque ex sententia auctoris, si consideretur collectio causarum omnium simul, facit ut eventus omnes sint necessarii, cum impossibile sit ut aliquid fiat nisi ex causa sufficiente, cui nulla deest causarum quae appellantur <i>sine qua non</i>, aut rursus ut aliqua illarum causarum fiat nisi ex aliis causis integris, et sic ascendendo ad tempus praesens, in quo necesse sit ut causae omnium causarum sequentium contineantur, unde ut eventus sic impossibilis simpliciter impossibilis sit, et eventus possibilis necessario aliquando futurus sit... »</p> <p>§ 12. p. 410 : « Post libertatem arbitrii talem stabilitam ut homo non possit non eligere id quod eligit, ad sententiam progreditur, pag. 397, eorum qui liberum arbitrium in eo collocant ut homo <i>ex mero motu voluntatis in alteram resideat partem praecise quia vult</i>; quam sententiam merito oppugnat, tum propter alia quae ipse enumerat incommoda, tum propter hoc quod principio repugnat huic “nihil esse sine causa” ; <i>quod qui negat facit</i>, inquit, <i>primae causae injuriam, propterea quod ponitur haec determinatio voluntatis tam absoluta ut neque a Deo pendeat</i>. Et recte quidem talem arbitrii libertatem eo nomine reprehendere videtur, sed infertur inde, non recte, eum facere quod voluntatem a seipsa moveri et determinari dicat, quod cum eodem incommodo conjectum est, quicquid enim motus sui initium sibi dat, id motus sui causa prima est. Movere autem seipsum nihil dici potest nisi quod sibi dat motus sui initium ».</p>	
<p><b>Hobbes, Thomas (1588-1679)</b> SLAOC.170/1655- °° <i>Elementorum philosophiae, sectio</i></p>	<p><b>Hobbes, Thomas (1588-1679)</b> SLAOC.170- °° <i>Elementorum philosophiae sectio prima De corpore (1655)</i></p>

*prima : De corpore (1655)*

*DE CORPORE:*

Pars II, cap. IX, art. 3 : « Accidens autem, sive agentis sive patientis sine quo effectus non potest produci, vocatur causa sine qua non et *necessarium per hypothesin* ; et requisitum ad effectum producendum. Causa autem simpliciter sive causa integra est aggregatum omnium accidentium tum agentium quotquod sunt, tum patientis, quibus omnibus suppositis, intelligi non potest quin effectus una sit productus, et suppositio quod unum eorum desit intelligi non potest quin effectus non sit productus ».

Pars II, cap. X, art. 4–5 : « 4. Actus enim impossibilis est ad quem productus est ad quem producendum nulla unquam erit potentia plena ; nam cum potentia plena ea sit in qua concurrunt omnia, quae ad actum producendum requiruntur, si potentia plena numquam erit, semper deerit aliquod eorum sine quibus produci actus non potest ; actus ergo ille nunquam produci poterit, id est, actus ille impossibilis est. Actus autem, qui impossibilis non est, ille possibilis est ; ideoque actus omnis possibilis aliquando producet, nam si nunquam producet nunquam concurrent omnia, quae ad productionem ejus requiruntur ; est itaque actus ille impossibilis, (per definitionem) quod est contra suppositum.

5. « Quem autem actum impossibile est non esse, ille actus necessarius est non esse, ille actus necessarius est ; itaque quicumque actus futurus est, necessario futurus est ; nam ut futurus non sit impossibile est ; propterea quod, ut modo demonstratum est, omnis actus possibilis aliquando producet. Imo vero non minus necessaria propositio est

Les marginalia retrouvées sur les exemplaires des *Opera Omnia* de Hobbes de la Bibliothèque du Baron de Boinebourg concernent essentiellement les questions scientifiques, les lectures « philosophiques » ayant été faites auparavant. Ref. aux Oeuvres latines, par exemple AK I, 5, *Bibliothèque universelle*, p. 441 : *Opera*.

AK II, 1, N. 25 *Lettre de Leibniz à Hobbes* (1670), p. 90-94. C'est Oldenburg qui a communiqué la première lettre à Hobbes en août 1670 (AK II, 1, p.100) ; *Seconde lettre de Leibniz à Hobbes*, en 1674 (AK II, 1 p. 383 et sq).

AK VI, 4, N. 205, *Projet d'un art d'inventer*, p. 965 : « Thomas Hobbes, entreprit d'écrire d'une manière démonstrative tant en Morale, qu'en physique. Il y a un mélange chez Hobbes d'un esprit merveilleusement pénétrant, et étrangement foible incontinent après. C'est qu'il n'avoit pas assez profité des Mathématiques pour se garantir des paralogismes ».

AK, II, 1, N. 222, *Lettre de Leibniz à Christian Philipp* (janvier 1680), p. 787-788 :

« Si la matière reçoit toutes les formes possibles successivement, il s'en suit qu'on ne se puisse rien imaginer d'assez absurde ny d'assés bizarre et contraire à ce que nous appellons justice qui ne soit arrivé et qui n'arrive un jour. Ce sont justement les sentimens que Spinoza a expliqués plus clairement sçavoir que justice, beauté, ordre, ne sont que des choses qui se rapportent à nous, mais que la perfection de Dieu consiste dans cette amplitude de son operation en sorte que rien ne soit possible ou concevable, qu'il ne produise actuellement. Ce sont aussi les sentimens de M. Hobbes qui soutient que tout ce qui est possible, est passé ou present ou futur, et il n'y aura pas lieu de se rien promettre de la providence, si Dieu produit tout et ne fait point de choix parmy les estres possibles » (GP IV, p. 283-284).

*Lettre de Leibniz à Nicaise*, datée du 15.2.1697 : « [à propos des *Principes* de Descartes] Mais si ce qu'il dit est vray, si tout possible doit arriver et s'il n'y a point de fiction possible (quelque absurde et indigne qu'elle soit) qui n'arrive en quelque temps et en quelque lieu de l'univers, il s'ensuit qu'il n'y a ny choix ny providence, que ce qui

« futurum est futurum », quam « homo est homo ».

Quaeret autem hoc loco aliquis utrum futura, quae appellari solent contingentia, necessaria sint ? Dicimus igitur in universum omnia, quae contingunt, contingere a *causis necessariis*, ut ostensum est capite praecedente, vocari autem contingentia, respectu aliorum eventuum a quibus non dependent; ut pluvia quae erit cras, necessario (id est a necessariis causis) producetur ; contingere autem fortuito eam pluviam putamus et dicimus, quoniam causas ejus, quae nunc sunt, nondum videmus ; nam fortuita sive contingens vulgo vocant, cujus causam necessariam non perspiciunt, quemadmodum etiam de praeteritis loqui solent, cura dicunt possibile esse ut non sit factum, si factum esse nesciant.

Propositio itaque omnis de futuro contingente, vel non contingente, qualis est haec, cras pluet, vel haec, cras sol oriatur, necessario vera est, vel necessario falsa ; sed quoniam utrum vera an falsa sit, nondum scimus, ideo vocamus eam contingentem ; cum tamen veritas ejus non a nostra scientia, sed ab anteitione causarum dependeat. Sunt autem, qui etsi totam hanc, cras pluet vel non pluet, necessariam esse fateantur, neutrum tamen seorsim, velut, cras pluet, vel cras non pluet veram esse volunt ; quoniam, inquirunt, nec haec, nec illa determinate vera est. Sed quid est hoc determinate vera, nisi cognite, id est, evidenter vera ? Itaque eandem rem dicunt, nimirum, nondum sciri, an sit vera necne, obscurius tamen, dura quibus verbis inscientiam suam tegere conantur, iisdem rei evidentiam simul opprimunt ».

n'arrive point est impossible, et que ce qui arrive est nécessaire, justement comme Hobbes et Spinoza le disent en termes plus clairs. Aussi peut-on dire que Spinoza n'a fait que cultiver certaines semences de la philosophie de M. des Cartes, de sorte que je crois qu'il importe effectivement pour la religion et pour la piété, que cette philosophie soit châtiée par le retranchement des erreurs qui sont mêlées avec la vérité. »

*Lettre de Leibniz à Thomasius* du 29 avril 1669 : « Quare dicere non vereor plura me probare in libris Aristotelis perì fõysik<sup>2</sup>V ÂroásewV, quam in meditationibus Cartesii; tantum abest ut Cartesianus sim. Imo ausim addere totos illos octo Libros, salva philosophia reformata ferri posse. Qua ratione illis ipso facto occurreretur, quae tu, Vir clarissime, de Aristotele irreconciliabili disputas. Quae Aristoteles enim de materia, forma, privatione, natura, loco, infinito, tempore, motu ratiocinatur, pleraque certa et demonstrata sunt, hoc uno fere demto, quae de impossibilitate vacui et motus in vacuo asserit. Mihi enim neque vacuum neque plenum necessarium esse, utroque modo rerum natura explicari posse videtur. Pro vacuo pugnant Gilbertus, Gassendus, Gerickius; pro pleno Cartesius, Digbaeus, Thomas Anglus, Clerk in libro de plenitudine mundi. Pro possibilitate utriusque Thomas Hobbes et Robertus Boyleus. Et fateor, difficulter quidem, posse tamen sine vacuo rerum rarefactiones explicari. Vidi nuper Johannis Baptistae du Hamel, eruditi Galli, librum de consensu veteris et novae philosophiae, Parisiis non ita pridem editum, ubi celeberrimorum aliquot veterum et recentiorum hypotheses et exponit eleganter et saepe acute dijudicat. Is quoque de divortiis circa vacuum non pauca habet » (GP I, pp. 16-17/GP II p. 563).

*Lettre de Leibiz à Bayle* datée du 5.12.1702 : « Ce docte Anglois, qui m'avoit apporté vos compliments obligeans, va retourner en Hollande: il m'a montré ce qu'il vous a écrit sur un passage de vostre *Dictionnaire* à l'endroit de Dicearque, qui selon Cicéron nioit que l'ame est une chose substantielle, et la reduisoit à une temperature ou modification de la matiere ou de la masse etendue, à peu près comme faisoit quelcun des Interlocuteurs dans le *Phedon* de Platon, qui disoit que l'ame estoit une harmonie. Il me semble qu'Epicure, Hobbes et Spinoza sont dans le même sentiment. Epicure n'admet qu'un jeu de petits corps. Hobbes reduit tout aux corps, et explique le sentiment par la reaction, comme celle d'un ballon enflé. Et Spinoza veut, que l'ame est

l'idée du corps, de sorte qu'elle seroit comme ce que la figure ou le corps mathématique est à l'égard du corps physique » (GP III p. 68).

*Lettre de Leibniz à Th Burnett* datée d'août 1702 : « On vient de m'envoyer de Londres deux livres écrits en Anglois dont je me pouvois passer, mais qui ont fait grand bruit. Ils ont esté publiés tous deux cette année et sont d'un même auteur: l'un est intitulé *The grand Essay or a Vindication of raison and religion against impostures of philosophy* 1. That the existence of any immaterial substance is a philosophic imposture and impossible to be conceived 2. that all matter hat in it a principle of internat and self-motion 3. that matter and motion must be the foundation of thought in men and brutes, to which is added a brief answer to Mr Broughtons *psychologie*, by W. C. M. D. C. M. L. C. Il semble que cet auteur veut comme Mons. Hobbes que Dieu même est materiel, quoyqu'il semble manifeste, qu'un tel Dieu est impossible. Cet auteur abuse aussi de la doctrine des idées, et il confond non seulement ce qui est au dessus et contre la raison, mais même ce qui est au dessus de la raison et ce qui est au dessus de l'imagination, et je m'etonne qu'il ne voit pas que le principe of self-motion qu'il donne à la matiere doit estre dans le fonds une substance immatérielle jointe à la matiere... » (GP III p. 298 ).

*Lettre de Leibniz à Bourguet* du 11.4.1710 : « Illa maximi momenti veritas, quod res ex delectu Sapientis, atque ita nec bruta necessitate naturae, nec mero rationisque experte arbitrio, sed ob convenientiam sint ortae, nulla re magis illustratur, quam Legum naturae origine, praesertim quae in Motu apparent. Cartesiani quidam putant, Leges naturae constitutas esse arbitrio quodam nudo, cui nulla subsit ratio, idque Bailius alicubi propugnat; alii sentiunt, demonstrari eas posse ex quadam Geometrica necessitate. Neutrum verum est; oriuntur enim ex rationibus quidem, at non necessitatis, sed convenientiae seu Optimi. Hobbis et Spinoza et aliquando fortasse etiam Cartesius nimis in partem necessitatis inclinant, ut metuendum sit, ne Deum aut tollant, aut instar potentiae brutae considerent, sublato principio convenientiae seu finalibus causis. At Poiretus, ni fallor, nimis in alterum extremum abit, dum merum quoddam arbitrium Deo adscribit, quasi omnes veritates ab ejus voluntate essent profectae. Medium inter haec tenendum est, distinguendaeque veritates necessariae a contingentibus » (GP III, p. 550).

Réponse de Bourguet : « Je me contenterai seulement de vous indiquer en passant quelques endroits de vôtre systeme qui me font encore de la peine. Le premier est, qu'il y a une infinité de Mondes possibles. Ne pourroit-on pas dire, que comme il y a une regle certaine des actions de Dieu, il ne reste qu'un seul sujet qui lui soit conforme. Vous appellés cette regle la suprême Raison, et le sujet la collection de toutes les existences. Cette proposition se pourroit expliquer d'une maniere bien moins dure et bien plus conforme à la verité, que ne l'ont fait Diodore le Stoicien, Abailard, Wicief et Hobbes, que vous citez. A moins qu'on ne veuille admettre en Dieu une certaine liberté que vous desaprouvez dans Mr. Poiret, c'est à dire que l'existence des creatures et leur maniere d'exister, sont entierement arbitraires à la Divinité. Ce qui est non seulement contraire à la droite raison, mais aussi à l'idée que nous avons de la sagesse de Dieu. Et c'est ici où a lieu la belle reflexion que vous faites sur ce qui affligeoit le pauvre Bredembourg, dans sa demonstration pretendue Spinosistique » (GP III, p. 556).

Réplique de Leibniz en décembre 1714 : « Je n'accorde, point que pour connoistre, si le Roman de l'Astrée est possible, il faille connoistre sa connexion avec le reste de l'Univers. Cela seroit necessaire pour savoir, s'il est compossible avec luy, et par consequent, si ce Roman a été, ou est, ou sera dans quelque coin de l'Univers. Car asseurement sans cela, il n'y aura point de place pour luy. Et il est tres vray que ce qui n'est point, et n'a point été, et ne sera pas, n'est point possible, si possible est pris pour compossible, comme je viens de le dire. Et peutetre que Diodore, Abailard, Wicief, Hobbes ont eu cette idée en teste, sans la bien demeler. Mais autre chose est, si l'Astrée est possible absolument. Et je dis qu'ouy, parce qu'elle n'implique aucune contradiction. Mais pour qu'elle existât effectivement, il faudroit que le reste de l'Univers fût aussi tout autre qu'il n'est, et il est possible qu'il soit autrement » (GP III, p. 572).

*De arte combinatoria* (1666) : « [§16] V. Th. Hobbes *Element. de Corpore* p. I. c. 5 Res, quarum dantur Termini in propositionem ingredientes, seu suo stylo, Nominata, quorum dantur nomina, dividit in Corpora (id est substantias, ipsi enim omnis substantia corpus), Accidentia, Phantasmata et Nomina, et sic nomina esse vel Corporum v.g. homo, vel Accidentium v.g. omnia abstracta, rationalitas, motus, vel Phantasmatum, quo refert spatium, Tempus, omnes Qualitates sensibiles etc., vel Nominum, quo refert secundas intentiones. Haec cum inter se sexies com2nentur,

totidem oriuntur genera propositionum, et additis iis ubi termini homogenei com2nantur (corpusque attribuitur corpori, accidens accidenti, phantasma phantasmati, notio secunda notioni secundae), nempe 4, exsurgunt 10. Ex iis solos terminos homogeneos utiliter combinari arbitratur Hobbes » (GP IV p. 46).

Ibidem. [Usus Probl. I et II] : « [63] Quare age tandem artis complicatoriae (sic enim malumus, neque enim omnis complexus combinatio est) uti nobis constituenda videatur, lineamenta prima ducemus. Profundissimus principiorum in omnibus rebus scrutator Th. Hobbes merito posuit omne opus mentis nostrae esse computationem, sed hac vel summam addendo vel subtrahendo differentiam colligi *Elem. de Corp. p.1. c. 1 art. 2.* » (AK VI, 1, p. 194).

*Dissertatio sur le Nizolius* : ... « Ex hac jam regula Nominales deduxerunt, omnia in rerum natura explicari posse, etsi universalibus et formalitatibus realibus prorsus careatur; qua sententia nihil verius, nihil nostri temporis philosopho dignius, usque adeo, ut credam ipsum Occamum non fuisse Nominaliorem, quam nunc est Thomas Hobbes, qui, ut verum fatear, mihi plusquam nominalis videtur. Non contentus enim cum Nominalibus universalia ad nomina reducere, ipsam rerum veritatem ait in nominibus consistere, ac, quod majus est, pendere ab arbitrio humano, quia veritas pendeat a definitionibus terminorum, definitiones autem terminorum ab arbitrio humano. Haec est sententia viri inter profundissimos seculi censendi, qua, ut dixi, nihil potest esse nominalius. Sed quae tamen stare non potest. Uti in Arithmetica, ita et in aliis disciplinis manent eadem veritates etsi notae mutantur, nec refert decadica an duodenaria progressio adhibeatur. Idem dicendum est de nostri temporis philosophiae Reformatoibus, eos si non plusquam Nominales tamen Nominales esse fere omnes. Tanto igitur aptior his temporibus Nizolius erit » (GP IV, p. 158).

*Remarques sur l'abregé de la vie de Mons. des Cartes par Baillet* : « que Descartes a montré trop de mépris pour Hobbes et Gassendi dans ses objections » (GP IV, p. 319-321).

*Reponse aux reflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le systeme de l'Harmonie préétablie* : « Je reconnois que

le temps, l'étendue, le mouvement, et le continu en general de la maniere qu'on les prend en Mathematiques, ne sont que des choses ideales, c'est à dire, qui expriment les possibilités, tout comme font les nombres. Hobbes même a defini l'espace par *phantasma existentis*. Mais pour parler plus juste, l'Etendue est l'ordre des coëxistences possibles, comme le Temps est l'ordre des possibilités inconsistentes, mais qui ont pourtant de la connexion. Ainsi l'un regarde les choses simultanées ou qui existent ensemble, l'autre celles qui sont incompatibles et qu'on conçoit pourtant toutes comme existentes, et c'est qui fait qu'elles sont successives. Mais l'Espace et le Temps pris ensemble font l'ordre des possibilités de tout un Univers, de sorte que ces ordres (c'est à dire l'Espace et le Temps) quadrent non seulement à ce qui est actuellement, mais encor à ce qui pourroit estre mis à la place, comme les nombres sont indifferens à tout ce qui peut estre res numerata. Et cet enveloppement du possible avec l'Existent fait une continuité uniforme et indifferente à toute division » (GP IV, p. 568).

*Essais de Théodicée* : « §67. Mais enfin, quelque dependance qu'on conçoive dans les actions volontaires, et quand même il y auroit une necessité absolue et mathematique (ce qui n'est pas), il ne s'ensuivroit pas qu'il n'y auroit pas autant de liberté qu'il en faudroit pour rendre les recompenses et les peines justes et raisonnables. Il est vray qu'on parle vulgairement, comme si la necessité de l'action faisoit cesser tout merite et tout demerite, tout droit de louer et de blamer, de recompenser et de punir; mais il faut avouer que cette consequence n'est point absolument juste. Je suis tres éloigné des sentimens de Bradwardin, de Wiclef, de Hobbes et de Spinoza, qui enseignent, ce semble, cette necessité toute mathematique, que je crois avoir suffisamment refutée, et peutêtre plus clairement qu'on n'a coutume de faire: cependant il faut tousjours rendre temoignage à la verité, et ne point imputer à un dogme ce qui ne s'ensuit point. Outre que ces argumens prouvent trop, puisqu'ils en prouveroient autant contre la necessité Hypothetique, et justifieroient le Sophisme paresseux. Car la necessité absolue de la suite des causes n'ajouterait rien en cela à la certitude infaillible d'une necessité hypothetique » (GP VI, p. 139).

*Essais de Théodicée* : « § 172. Il semble que la pretendue necessité de Wiclef, condamnée par le Concile de Constance, ne vient que de ce même mal-entendu. Je

crois que les habiles gens font tort à la Verité et à eux mêmes, lorsqu'il affectent d'employer sans sujet des expressions nouvelles et choquantes. De nos jours, le fameux M. Hobbes a soutenu cette même opinion, que ce qui n'arrive point est impossible. Il la prouve, parce qu'il n'arrive jamais que toutes les conditions requises à une chose qui n'existera point (*omnia rei non futurae requisita*) se trouvent ensemble: or la chose ne sauroit exister sans cela. Mais qui ne voit que cela ne prouve qu'une impossibilité hypothetique? Il est vray qu'une chose ne sauroit exister, quand une condition requise y manque. Mais comme nous pretendons pouvoir dire que la chose peut exister, quoyqu'elle n'existe pas, nous pretendons de même pouvoir dire que les conditions requises peuvent exister, quoyqu'elles n'existent point. Ainsi l'argument de M. Hobbes laisse la chose où elle est. Cette opinion qu'on a eue de M. Hobbes, qu'il enseignoit une nécessité absolue de toutes choses, l'a fort decrié, et luy auroit fait du tort, quand même c'eût été son unique erreur » (GP VI, pp. 216-217).

Ibidem. « §371. Les deux partis que Monsieur Bayle distingue icy, n'excluent point un tiers parti, qui dira que la determination de l'ame ne vient pas uniquement du concours de toutes les causes distinctes de l'ame, mais encor de l'etat de l'ame même et de ses inclinations qui se melent avec les impressions des sens, et les augmentent ou les affoiblissent. Or toutes les causes internes et externes prises ensemble font que l'ame se determine certainement, mais non pas qu'elle se determine necessairement: car il n'impliqueroit point de contradiction, qu'elle se determinât autrement, la volonté pouvant être inclinée, et ne pouvant pas être nécessitée. (...)Au fond, je crois qu'il ne faut reprocher qu'aux Sectateurs de Hobbes et de Spinoza, qu'ils detruisent la liberté et la contingence; car ils croient que ce qui arrive est seul possible, et doit arriver par une nécessité brute et geometrique. Hobbes rendoit tout materiel, et le sousmettoit aux seules loix mathematiques; Spinoza aussi ôtoit à Dieu l'intelligence et le choix, luy laissant une puissance aveugle, de laquelle tout emane necessairement » (GP VI p. 336)

*Remarques sur le Livre de l'origine du mal, publié depuis peu en Angleterre* : « §13. La Section premiere de ce Chapitre doit faire connoitre la nature des Elections. L'auteur expose premierement le sentiment de ceux qui croient que la volonté est portée par le jugement de l'entendement, ou par des inclinations anterieures des appetits, à se determiner pour le parti qu'elle prend. Mais il mêle ces auteurs avec ceux qui

soutiennent que la volonté est portée à sa résolution par une nécessité absolue, et qui prétendent que la personne qui veut, n'a aucun pouvoir sur ses volitions, c'est à dire qu'il mêle un Thomiste avec un Spinosiste. Il se sert des aveus et des déclarations odieuses de M. Hobbes et de ses semblables, pour en charger ceux qui en sont infiniment éloignés, et qui prennent grand soin de les réfuter: et il les en charge, parce qu'ils croient comme M. Hobbes, et comme tout le monde (quelques Docteurs exceptés qui s'enveloppent dans leur propres subtilités) que la volonté est mue par la représentation du bien et du mal: d'où il leur impute qu'il n'y a donc point de contingence, et que tout est lié par une nécessité absolue » (GP VI, p. 405, 412).

*Causa Dei* : « §22. Itaque errant aut certe incommode admodum loquuntur, qui ea tantum possibilia dicunt, quae actu fiunt, seu quae Deus elegit; qui fuit lapsus Diodori Stoici apud Ciceronem et inter Christianos Abailardi, Wiclefi, Hobbii. Sed infra plura de libertate dicentur, ubi humana tuenda erit » (GP VI, p. 442).

*Lettre de Leibniz à Wolff* du 13.7.1712, Gehrhardt Briefwechsel, p. 148 : « Posses haud dubie perpulchre retundere censorem libelli mei Jenensem, multumque Tibi debeo, quod ea de re cogitas. Sed ego vellem prius Theologos nostros sententiam suam aperire de paradoxo Dn. Buddaei, quod (ex sententia supralapsariorum) nulla sit naturalis actionum moralitas nullumque adeo proprie jus Naturae, sed quod omnis justitia pendeat a divino arbitrio. Unde revera Deo justus appellandus non esset. Idem statuit, nihil esse possibile quod non actu fit, quod olim in Abaelardo fuit improbatum. Et hanc sententiam renovavit Hobbiius, manifesteque hinc sequitur omnia necessario fieri».

AK II, 1, N 21, p. 76 : *Lettre de Velthuysen à Leibniz* (mai 1670), sur le droit naturel dans le *de cive* de Hobbes

AK II, 1 N. 61b, pp.192-199, *Lettre de Leibniz à Velthuysen* date du 7.5.1671/7.6.1671 dans laquelle est un résumé de la philosophie politique de Hobbes.

AK II, 1, *Leibniz à Oldenburg* (23.9.1670), p. 102 : « Gassendus videtur vidisse difficultatem; igitur ut atomos suas connecteret, hamos atque uncos commentus est; sed

ubi jam ipsarum atomorum, ipsorum hamorum consistentia et durities explicanda est, confugiendum est ipsi ad Voluntatem Creatoris, perpetuo igitur ad continendas atomos miraculo opus est. Cartesius qui nihil insecabile admittit, sed gradus quosdam duritiei ac tenacitatis in rebus statuit, causam tamen, quod ego quidem sciam, reddit nullam. Ipse Hobbis consistentiam seu cohaesionem in rebus velut quiddam ἀρρηκτον assumpsit; unde pag. 240. edit. Londinensis Elementorum de Corpore, statuit, fluidum durumque aequae esse homogenea atque ipsum vacuum: Et pag. 271. Definit durum, ac recte quidem, quod sit corpus, cuius pars moveri non potest sensibiliter nisi moto toto; et addit, ex molli fieri durum tali partium subtili motu, ut partes simul omnes impingenti resistent, sed qualis sit ille motus, neque ipse, neque quisquam alius hactenus explicuit. ».

AK II, 1, N. 59, *Lettre de Leibniz à Johann Frierich de Hanovre*, p. 182 : « (§. 14.) Mihi igitur animus est componere *Elementa de Mente*, quemadmodum Euclides de Magnitudine et Figura, et Hobbis de Corpore seu Motu fecit. Parva mole erunt, virtute magna, cum affectuum, virtutum, Reipublicae, felicitatis, Jurisprudentiae, Theologiaeque naturalis prima principia contineant; cum Jurisprudentiae arbitrariae seu positivae Legibus civilibus expressae, interpretandae, perficiendae applicandaeque modum; cum Theologiae arbitrariae seu a Deo revelatae contra imputatas contradictiones defensionem suppeditent; et Hypothesin praebeant, qua salvari omnia haec fidei phaenomena seu mysteria, qua non veritas eorum (nam ut naturae phaenomenorum a sensu ita horum a revelatione pendet: Revelationem autem vindicare, ad separatam pertinet doctrinam ex Historiarum luce evincendam, de Veritate Religionis Christianae) possibilitas tamen demonstrari possit...».

AK II, 1, p. 5, première *lettre de Leibniz à Thomasius* datant du 2 Septembre 1663 : « Demum vivus undique aut Hobbes aut Hobbesianus elucet. Cum enim utilitatem aequi matrem habeat, igitur prout illi velificabitur jus omne, stabit cadetque: cum cuilibet principum absolutum det imperium, sola suspicio principi ad supplicia jus dabit: demum quia a civili lege omnis justitia propullulat, necessario obligatio omnis ac foederum servandorum necessitas ruet inter civitates. Haec in Hobbesio saepe reprehendentem V.E. audivi. Quare cepit me quaedam de Hobbesio a V.E. quod ejus

pace fiat, sciscitandi cupiditas, quis ille, an adhuc superstes, an Antagonistam nactus, an habuerit, qui in jure naturae illustrando paria fecerint, meliora aut aequalia, si subtilitatem spectes. Unus mihi Dominus Pufendorfius notus est, qui tamen sua elementa jurisprudentiae ex Weigelii nostri Ethica Euclidea manuscripta dicitur fere tota efformasse ».

*Lettre de Leibniz à Gallois de fin novembre 1672, (AK III, 1, N. 2, Accessio ad arithmetica infinitorum, fin 1672, p. 13, 16 et AK II, 1p. 350 : « At vero cum Hobbius [De corpore, II, 8, 8 et I, 3, 8], quod unum ego ab eo inprimis recte praeclareque factum arbitror, demonstraverit atque in numerum theorematum hoc axioma reducerit totum esse majus parte; Ego audacter inde colligo Numerum infinitum esse 0, quod non fecerat Galilaeus. In eo vero lapsus est Hobbius, quod colligit veritatem omnium propositionum esse ab arbitrio humano.*

Primum enim eae quae sensu constant, ut me a me sentiri sentientem, excipiendae sunt: sed et eae quae ex sensu cognitae, adhibitis definitionibus, demonstrantur, ut quae ex praecedenti demonstrantur: me sentire seu cogitare, item: me esse. Sensu enim certum est me a me sentiri sentientem. Ergo me sentientem sentiri immediate, seu sine medio, inter me enim et me, in mente scilicet, medium nullum est. Quicquid immediate sentitur, id immediate sensibile est. Quicquid immediate sensibile est, sine errore sensibile est (omnis enim error a medio sentiendi, ut alibi demonstrandum suppono). Quicquid sensibile est sine errore, id est, hinc sequitur me esse sentientem, seu veram esse propositionem: ego sum sentiens, ac per consequens reflecto: sentiens ego sum.

Excipiendae etiam sunt propositiones identicae seu ejusdem affirmatio de seipso, verbis iisdem. At cum idem dicitur de seipso verbis aequipollentibus ut definitio de definito, aut definitiones diversae ejusdem definiti de se invicem, aut pars definitionis unius de definito, vel alia ejusdem definiti definitione, manifestum est propositionis veritatem esse ab arbitrio humano. Definitio enim ab arbitrio humano est. At vero omnia axiomata quae a sensu non pendent, imo omnia scientiarum a sensu et experimentis independentium theoremata sunt propositiones ejusmodi, quod et Aristoteles animadvertit, qui unicum posuit demonstrandi principium: definitionem. Et vero Axiomata omnia quae Euclides velut principia praemisit Elementis ex definitionibus demonstrabilia sunt...».

AK IV, 6, p. 760 : « Est alius scriptor Anglus, Batavo illo anterior, ingeniosus fateor argutaeque eloquentiae et in rebus civilibus non contemnendus, sed cujus in Mathematicis crassi errores, profundae meditationis hominem parum capacem ostenderunt. Hic omnem substantiam putat esse corpus, unde facile agnoscas illi Deum dicis gratia tantum relinqui. Nam quod Tertullianus aliique veteres omnia corporea dixere, id de hominibus aphilosophis mirari non debemus. Hanc propositionem tanti momenti argumento demonstrare suscipit perquam infirmo, scilicet, quicquid existat esse partem Universi, ergo esse corporeum. Recte si universum non nisi corporeorum aggregatum est, sed hoc est principium petere. Verum tantum abest ut omnia sint corporea, ut potius de corporum quam rerum incorporearum existentia dubitari possit quemadmodum jam et veteres observarunt et qui rem attentius considerat, facile agnoscit impossibile esse ut unquam explicetur, quomodo ex sola magnitudine, figura et motu sensus, memoria, intellectus, voluntas, conscientia, derivari possit ».

AK VI, 1, N.2, *Notes sur Stahl*, p. 22, note 2 : « Metaphysica, scilicet Prima Philosophia est Systema Theorematum, Theorema a. est propositio vera etiamsi nihil existeret ; scilicet tantum hypothetica, aut n hypotheticas resolubilis. Ita definiunt Philosophiam primam Honoratus Fabri, cujus Scientiam rationum universalium edidit Mosnerius. Et Th. Hobbius qui suum *opus de corpore* in duas partes, in Philosophiam primam, scilicet abstractam ab existentia, et Physicam scilicet causas rerum in mundo stantium divisit. Metaphysica est merae rationis opus, et fluit ex definitionibus; Physicae fundamenta ponit Sensus”. (...) et p. 25, sur les Signes, *De corp. I, cap. 2, n.2*.

AK VI, 1, *Notes sur Thomasius*, p. 60, note 57 : « Experientia est praeteritorum memoria, prudentia est futurorum Expectatio, similitum nimirum iis quae jam experti sumus. Hobb. Init ; de corp. P. 1. c.1 n. 2. »

AK VI, 1, N. 4, *Specimen quaestionum philosophicarum*, Q. VIII, p. 84 : Sur l’omnipotence.

AK VI, 1, N. 10, *Nova methodus...* p. 278 : « Verba enim non tantum signa sunt cogitationis meae praesentis ad alios, sed et notae cogitationis meae praeteritae ad me ipsum, ut demonstravit Th. Hobbes principio Elementorum de corpore (*De corp. I, cap. 2, n.2*)... »

AK VI, 2, *Hypothesis physica nova*, theoria motus concreti, p. 229 : « Examinavi demonstrationes Digbaei, Cartesii, Hobbii (at quatorum Virorum ?)... ». Ibidem, p. 235 : citation du *de corpore*, cap. 28.

AK VI, 2, N. 41, *Theoria motus abstracti*, p. 275 : « Hobbiius tollit mentes incorporeas, tollit indivisibilia vera » et nie l'invention de Pythagore 47 au 1<sup>er</sup> livre des *Eléments* d'Euclide.

AK VI, 2, N. 42.1, *De somnio et vigilio* (1669-1670), p.277 : « Hobbiius ait (de corp. cap. 25 §9.) omnia in somnis ut praesentia apparere, hinc nec iudicium, nec admiratio, sed solus specierum occurus, qualis rerum oculis vigilantis non clausis observantium. At inquires certe iudicium seu reflexionem ac praeteriti cogitationem, quam omne iudicium continet, in somnis saepe habemus, nam et deliberamus et recordamur ; sed respondeo, hoc non fieri a nobis nunc de novo super oblata speciei, sed tum demum in somniis iudicium aliquod adhiberi, cum ipsi speciei occurrenti iudicium a priori cogitatione, nunc tota recurrente, quam tamen priorem esse nescimus inest. Integrae sermocinationes, quae certe sine iudicio non sunt, colloquia, disputationes, nobis occurrunt, non quod nunc de iis iudicemus, sed quod iudicium de iis factum cum speciebus recurat ».

AK VI, 2, *Du perfectionnement de l'Encyclopédie d'Alsted*, 1669-1671, p. 395 : Leibniz veut insérer le *De corpore* et le *De cive* de Hobbes.

AK VI, 2, N. 57, *Demonstratio propositionum primarum*, p. 480-482 : Démonstration de l'axiome : « le tout est plus grand que la partie » (contre Hobbes) ; démonstration suivie du « Rien n'est sans raison ».

AK VI, 3, p. 173 : *Notes sur l'art des signes* de Dalgarno qui raconte comment il a lu le *De corpore* pour tester les deux « maximes » : 1. Dieu existe et 2. L'âme humaine est immortelle.

AK VI, 3, p. 279 : Commentaire de la Lettre de Spinoza transmise par Schuller sur temps et espace. *Fantasmata*.

AK VI, 3, *Summa rerum, De materia, de motu*, p. 466 : « Etre n'est rien d'autre que pouvoir être perçu » (« esse nihil aliud quam percipi posse »).

AK VI, 3, N. 73, *De reminiscentia*, p. 517 : « atque adeo et memoriam, percipere enim perceptionem seu sentire se sensisse est meminisse, ut ait *Hobbes* ».

AK VI, 4A, N. 113, *Pour la préface des Elements de la vérité éternelle*, p. 447 : « Thomas Hobbes quaedam in moralibus, metaphysicis et physicis egregie scripsit mathematica servata forma, idem dici potest de Honorato Fabry, Thoma Anglo, et Benedicto Spinosa, sed innumera intercurrunt, in quibus apprensus potius quam vera est severitas, et in his quoque quae admitti possunt, propositiones satis sunt perturbatae, ut taceam multitudinem propositionum confundere mentem. »

AK VI, 4A N. 129, *De la synthèse et de l'analyse*, p. 542 : « Si rigorosa debet esse haec demonstratio, praedemonstranda est possibilitas. Et scilicet non possumus de ulla Notione secure texere demonstrationes, nisi sciamus eam esse possibilem, nam de impossibilibus seu contradictionem involventibus etiam contradictoria possunt demonstrari, quae est ratio a priori cur ad definitionem realem requiratur possibilitas. Unde etiam satisfit difficultati Hobbesianae; Hobbesius scilicet cum videret omnes veritates posse demonstrari ex definitionibus, autem omnes definitiones esse arbitrarias et nominales crederet, quia in arbitrio est nomina rebus imponere, volebat et veritates in nominibus consistere, et arbitrarias esse. Sed sciendum est, non posse pro arbitrio conjungi notiones, sed debere ex iis conceptum formari possibilem, ut habeatur definitio realis; unde patet omnem realem definitionem continere affirmationem aliquam saltem possibilitatis; deinde etsi nomina sint arbitraria, tamen iis semel positis

consequentiae sunt necessariae et oriuntur veritates quaedam, quae etsi ex characteribus impositis pendeant, tamen reales sunt... ».

AK VI, 4, N. 141, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, p. 589 : Sur l'arbitraire des définitions.

084- AK VI, 4B, N.273, *De libertate a necessitate in eligendo*, Grua I, pp. 298-302 : *Réflexions sur Bellarmin (de gratia et libero arbitrio lib. 3. c. 8)*, daté entre l'été 1680 et l'été 1684, p. 1452 : « Occurrendum ergo sententiae Hobbii et Wiclefi, dicentium nihil esse possibile, nisi quod actu fiat seu omnia esse necessaria. Si dixissent omnia esse certa et infallibilia, recte dixissent. Nam infinita sunt possibilia quae non fiunt ».

AK VI, 4, N.288, *Periculosa in Cartesio*, [été 1683 - hiver 1684/85], pp. 1475-1478 : « Cartesius *Princip.* part. 1. Artic. 38. (...) Hoc est defendere absolutum quoddam decretum, et Deo tribuere jus in omnia ex sola omnipotentia, quemadmodum et Hobbes facit; ita ut tyrannus ideo tantum culpandus sit, quia a superiore puniri potest; Deo autem impune (absit verbo blasphemia) liceat esse tyranno, quia neminem habet quem metuat. Si voluisset fines rerum *cum Platone et Aristotele* inspicere, intellexisset Deum non absoluto decreto, sed optimo modo, et fine quodam proposito omnia agere: ideoque non potentiam tantum ejus, sed et ipsam justitiam sive sapientiam et caritatem qua omnes creaturas racionales complectitur, in causa esse cur ita egerit quemadmodum egit. Quin ipse melius philosophatur in *meditatione IV* ».

AK VI, 4<sup>2</sup>, *Origo veritatum contingentium ex processu in infinitum*, p. 1663 : « (...) Veritates contingentes dari, in quarum rationibus reddendis processus in infinitum fiat, vel hinc intelligitur, quod infinitae sunt actu creaturae in qualibet parte universi; et unaquaeque substantia individualis in notione sua completa totam seriem rerum involvit, et cum aliis omnibus consentit adeoque aliquid infiniti continet. (...) Si omne quod fit, necessarium esset sequeretur sola quae aliquando existunt esse possibilia (ut volunt Hobbes et Spinoza) et materiam omnes formas possibles suscipere (quod volebat Cartesius). Ita nullus fingi posset Romaniscus, qui non aliquando aut alicubi existeret. Quod absurdum est. Itaque potius dicemus ex infinitis seriebus

	<p>possibilibus unam elegisse Deum, propter rationes captum creaturarum superantes. Causa mali est a limitatione originali creaturarum ante omne peccatum; nec a Deo decernitur, nisi id solummodo quod pure positivum est, seu in perfectione consistit, et ideo malum permittitur tantum a Deo; quod secus est in hominibus qui per se ad majus bonum generale non tendunt.</p> <p>Omnis veritas quae identica non est, probationem recipit; necessaria ostendendo contrarium implicare contradictionem; contingens ostendendo plus rationis esse pro eo quod factum est quam pro opposito. Nam ut sapientis ita et Dei primum decretum sive propositum est omnia agere cum summa ratione...».</p> <p>AK VI, 4C, N. 421, <i>Sur la religion des Grands Hommes</i>, p. 2460 : « Huc pertinent illi qui dicere visi sunt futurorum contingentium non esse determinatam veritatem ne respectu Dei quidem, adeo ut Deus ea ignoret (ut Aristoteles sentire visus est), vel saltem futura conditionata; quo inclinatur etiam Caramuel item Thomas Bonartes ex S. J. Hos possis dicere Agnoetas. Sequuntur qui contrarium his errorem errant, quod omnia eveniant bruta quadam et indomita necessitate, cui ipse Deus subjiciatur, qui non male appellabuntur Fatalistae. Hujus erroris accusantur Stoici quos J. Lipsius defendit, cum tamen omnia ex divinis decretis liberaque vel Dei vel creaturarum voluntate eveniant, etsi certo ordine, quem Deus infallibiliter novit. Imputatur hoc et Augustino a quibusdam, et S. Augustini discipulis, ut Jansenio, sed male. Item S. Thomae et Thomistis, videatur Raynaudi Religio brutorum, et responsio Vinc. Baronii aliorumque. Revera hujus sententiae videntur fuisse Hobbes et Spinoza, quorum ille omnia fecit corporea, hic nihil aliud esse putavit Deum quam ipsam naturam seu substantiam Mundi. Ad Logica paradoxa pertinet eorum sententia qui volunt nos omnia videre in Deo, et Deum esse intellectum agentem, Lucem Mentium, addatur P. Valeriani philosophia.».</p>
<p><b>Hobbes, Thomas (1588-1679)</b> SLAOC.171/1646-1656- °° <i>The Questions concerning liberty, necessity and chance</i>, London, 1656 (mais composé en 1646)</p>	<p><b>Hobbes, Thomas (1588-1679)</b> SLAOC.171- °° <i>The Questions concerning liberty, necessity and chance</i>, London, 1656.</p> <p>Première Lecture de la controverse mentionnée par Leibniz dans la Préface des <i>Essais de</i></p>

p. 313. «(H) [num. 34] For the 7th point, that all events have necessary causes, it is there proved in that they have sufficient causes.

Further, let us in this place also suppose any event never so casual at for example, the throwing Ambs-Ace upon a paire of Dice, and see if it must not have been necessary before it was thrown; for, seeing it was thrown, it had a beginning, and consequently a sufficient cause to produce it, consisting partly in the Dice, partly in the outward things, as the posture of the parties hand, the measure of force applied by the caster, the posture of the parts of the table, and the like; in sum, there was nothing wanting that was necessarily requisite to the producing of that particular cast, and consequently that cast was necessarily thrown. For if it had not been thrown, there had wanted somewhat requisite to the throwing of it, and so the cause had not been sufficient. (...)

If therefore it be not necessary it shall rain, it is necessary it shall not rain. Otherwise it is not necessary that the proposition “it shall rain or it shall not rain” should be true.  
p. 343 : That all external causes depend necessarily on the first eternal cause God Almighty, who works in us both to will and to do, by the mediation of seconds causes; that seeing neither man nor any thing else can work upon itself, it is impossible that any man in the framing of his own will should concur with God, either as an actor or as an instrument; That there is nothing brought to passe by fortune as by a cause, nor any thing without a cause or concurrence of causes sufficient to bring it to pass, and that every such cause and their concurrent do proceed from the providence, good pleasure, and working of God and consequently though I do with others call many events

*Théodicée* : Première version de la Préface des *Essais de Théodicée*, Leibniz souligne qu’après avoir lu, « encore petit garçon », le *Dialogue* de Lorenzo Valla contre la *Consolation* de Boèce et le traité *Sur le Serf-arbitre* de Luther contre le traité *Sur le libre arbitre* d’Erasmus, il a « lu aussi avec soin le livre ingénieux du célèbre Hobbes contre l’Evêque Bramhal qui n’a paru qu’en Anglais » (Grua, *op. cit.* p. 497).

Deuxième version : « Et j’ai consulté depuis les écrits de beaucoup d’autres Théologiens et Philosophes, mais particulièrement celui du célèbre Hobbes contre l’Eveque Bramhall, qui n’a paru qu’en Anglois, sans parler de Bradwardine Archeveque de Cantorbery dans le quatorzieme siecle, et de beaucoup d’autres, qui ont soutenu une nécessité absolue de toutes choses, ou qui se sont distingués en exaltant le droit de Dieu sur les Créatures, jusqu’à dire qu’il a celui de damner des innocens » (ibid.).

Troisième version : « J’ay encor depuis lû toute sorte de bons auteurs sur ces matieres, et j’ay tâché d’avancer dans les connoissances qui me paroissent propres à écarter tout ce qui pouvoit obscurcir l’idée de la souveraine perfection qu’il faut reconnoître en Dieu. Je n’ay point négligé d’examiner les auteurs les plus rigides, et qui ont poussé le plus loin la nécessité des choses, tels que Hobbes et Spinosa, dont le premier a soutenu cette nécessité absolue, non seulement dans ses *Elemens Physiques* et ailleurs, mais encor dans un livre exprès contre l’Evêque Bramhall. Et Spinosa veut à peu près (comme un ancien Peripateticien nommé Straton) que tout soit venu de la premiere cause ou de la Nature primitive, par une nécessité aveugle et toute geometrique, sans que ce premier principe des choses soit capable de choix, de bonté, et d’entendement » (GP VI, p. 43-44).

Autres mentions :

« Pars III. Demo. Possibilitatis Mysteriorum Fidei. Cap. 3. Modus omnipotentiae, contra Wiclefum et Hobbes. De sola possibilitate futurorum » (*Demonstrationum catholicarum conspectus*, AK VI, I, p. 495).

Dans la première lettre à Hobbes, Leibniz déclare qu’il croit avoir lu « la plupart de [ses] œuvres éditées » (« Opera Tua partim sparsim, partim junctim edita pleraque me legisse credo », GP I, p. 82).

AK VI, 1, *Notes* sur le livre 3, chapitre 1 de l’*Enchiridion Ethicum* de Henry More

contingent, and say they happen, yet because they had every of them their several sufficient causes, and those causes again their former causes, I say they happen necessarily; And though we perceive not what they are, yet there are of the most contingent events, as necessary causes as of those events whose causes we perceive, or else they could not possibly be foreknown, as they are by him that foreknoweth all things... »

(1676), p. 360 : « Hobbis lib. *De libertate et necessitate* tollere conatus est liberum arbitrium cujus, inquit Morus, argumentis respondi in *de immortalitate animae* [lib. 2. cap. 3] ». Leibniz a lu entre 1677-1678 le traité *On the Immortality of the Soul* (« De l'immortalité de l'âme », traduit par P. Briot, AK VI, 4 N. 331) de Henry More, où se trouve la réfutation complète de l'idée de Hobbes selon laquelle toute cause suffisante est une cause nécessaire. Voici le passage de la réfutation : “So that we see that every *sufficient* cause rightly understood without captiosities is not a *necessary* cause, nor will be sure to produce the effect; and that through there be a sufficiency of power, yet there may be something wanting, to wit, the exertion of the will; whereby it may come to pass, that what might have acted if it would, did not: but if it did, will being added to sufficient power, that it cannot be said to be *necessary* in any other sense, then of that Axiome in Metaphysicks, *Quicquid est, quamdiu est, necesse est esse*: The reason whereof is, because it is impossible that a thing should be and not be at once”.

AK I, 16, N. 33, *Lettre de Lorenz Hertel à Leibniz* datée du 10/20 décembre 1698, p. 50 : « Dites-moy s'il vous plait Monsieur le livre de Hobbes *of Liberty and necessity* [marg. de Leibniz : « j'ay ce livre »] a-t-il été traduit en latin ou en une autre langue [marg. de Leibniz : « jamais que je sçache »] ».

AK I, 16, N. 38, *Lettre de Leibniz à Lorenz Hertel*, décembre 1698/janvier 1699, p. 56 : « J'ai vu le livre de Hobbes *de libertate et necessitate*. Je crois meme de l'avoir. Mais je ne me souviens point de l'avoir vu traduit de l'anglois dans une autre langue. ».

AK VI, 4B, p. 1208 (voir *Bibliographia Hobbesiana cum notis Leibnitii*). Seconde Lecture entre avril 1701 et décembre 1705 : Leibniz « résume le livre de Hobbes contre Bramhall (annexe à la *Théodicée*) » (Grua p. 470) à l'occasion de ses *Annotations* au §22 de la traduction latine du commentaire de Gilbert Burnet sur l'article 17 de la *Confession anglicane* : « §. 22. (a) Hobbisius <vir utique peringeniosus> in peculiari libro contra Bramhallum Episcopum et alibi quaedam non spernenda dixit; sed in eo inprimis lapsus est, quod contingentia <omni> ex rebus sublata, <quaecunque eveniunt> absolute necessaria esse putavit, tanquam omnia existentia essent necessaria, aut <tanquam> sola existentia essent possibilia, quae res

delectum et sapientiae usum tolleret in autore rerum ; ineptis injustisque omnibus extituris aequae ac caetera meliora : quale quid etiam ex Cartesii illo dogmate derivatum est, quo materiam omnes successive motus recipere fortasse incogitanter dixit, quod arreptum est a Spinoza. ((a) Hobbes, homme tout à fait ingénieux, a dit certaines choses qui ne doivent pas être méprisées dans un livre spécial contre l'Evêque Bramhall et ailleurs ; mais il s'est trompé avant tout en ce qu'il a pensé que, toute contingence ayant été retirée des choses, celles qui se produisent, quelles qu'elles soient, sont absolument nécessaires, comme si toutes les choses existantes étaient nécessaires ou comme si les choses existantes seules étaient possibles, ce qui détruirait l'usage et le choix de la sagesse dans l'Auteur des choses, [puisque] toutes les choses ineptes et injustes existeraient à égalité avec le reste des choses meilleures : ce qui est dérivé aussi de ce dogme de Descartes selon lequel, a-t-il dit peut-être sans y réfléchir, la matière reçoit successivement tous les mouvements – ce dont s'est saisi Spinoza) ».

Remarques marginales de Leibniz sur l'exemplaire des *Questions concerning liberty, necessity and chance, clearly stated and debated between Dr. John Bramhall Bishop of Derry and Thomas Hobbes of Malmesbury* (London, 1656) qui se trouve dans la Bibliothèque régionale de Hanovre, Gottfried Wilhelm Leibniz (GWLb – cote : Leibn. Marg. 163),

Notes de lecture prises à partir de l'exemplaire des *Questions* (Leibn. Marg. 163) intitulées : « *Quelques extraits de la dispute entre M. Bramhal Evêque de Derry et Monsieur Hobbes* » (LH 1, 1, 4, Bl. 18-19 ; daté 1705). Voir la transcription de ces Notes et Remarques en ANNEXE.

Brouillon préparatoire (cote : LH 1, 1, 3, 1 Bl. 1-4 ; daté de 1710) des *Réflexions* sur Hobbes, où se trouvent quelques variantes par rapport à l'édition définitive.

Essais de Théodicée : Dans la préface des *Essais*, Leibniz déclare qu'il a « suivi encor le conseil de quelques amis, qui ont crû à propos qu'[il] ajoutasse deux *Appendices* : l'un sur la *Controverse agitée entre M. Hobbes et l'Evêque Bramhall, touchant le Libre et le Necessaire*, l'autre sur le savant Ouvrage de *l'Origine du Mal*, publié depuis peu

en Angleterre » (GP VI, p. 47). Leibniz a effectivement consacré un des Appendices des *Essais de Théodicée* à l'étude de cet ouvrage : *Reflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en Anglois, de la Liberté, de la Necessité et du Hazard* (GP VI, pp. 388-399).

Ibidem, pp. 141-142 : « §72. Il y a eu une grande dispute entre l'Eveque Bramhall et M. Hobbes, qui avoit commencé quand ils étoient tous deux à Paris, et qui fut continuée apres leur retour en Angleterre; on en trouve toutes les pieces recueillies dans un volume in 4o publié à Londres l'an 1656. Elles sont toutes en Anglois, et n'ont point été traduites que je sache, ny insérées dans le Recueil des Oeuvres Latines de M. Hobbes. J'avois lû autres fois ces pieces, et je les ay recouvrées depuis; et j'avois remarqué d'abord qu'il n'avoit point prouvé du tout la necessité absolue de toutes choses, mais qu'il avoit fait voir assés, que la necessité ne renverseroit point toutes les regles de la justice divine ou humaine, et n'empêcheroit point entierement l'exercice de cette vertu.

§73. Il y a pourtant une espece de justice et une certaine sorte de recompenses et de punitions, qui ne paroît pas si applicable à ceux qui agiroient par une necessité absolue, s'il y en avoit. C'est cette espece de justice qui n'a point pour but l'amendement, ny l'exemple, ny même la reparation du mal. Cette justice n'est fondée que dans la convenance, qui demande une certaine satisfaction pour l'expiation d'une mauvaise action. Les Sociniens, Hobbes et quelques autres n'admettent point cette justice punitive, qui est proprement vindicative, et que Dieu s'est reservée en bien des rencontres: mais qu'il ne laisse pas de communiquer à ceux qui ont droit de gouverner les autres, et qu'il exerce par leur moyen, pourvu qu'ils agissent par raison, et non par passion. Les Sociniens la croyent être sans fondement; mais elle est tousjours fondée dans un rapport de convenance, qui contente non seulement l'offensé, mais encor les Sages qui la voyent, comme une belle musique ou bien une bonne architecture contente les esprits bien faits. Et le sage Legislatteur ayant menacé, et ayant, pour ainsi dire, promis un châtiment, il est de sa constance de ne pas laisser l'action entierement impunie, quand même la peine ne serviroit plus à corriger personne. Mais quand il n'auroit rien promis, c'est assés qu'il y a une convenance qui l'auroit pu porter à faire cette promesse, puisqu'aussi bien le sage ne promet que ce qui est convenable. Et on peut même dire qu'il y a icy un certain dedommagement de l'Esprit, que le desordre

offenseroit, si le châtement ne contribuoit à rétablir l'ordre. On peut encor consulter ce que Grotius a écrit contre les Sociniens, de la Satisfaction de Jesus Christ, et ce que Crellius y a repondu. ».

Après les *Essais de théodicée* :

GP III, *Lettre de Coste à Leibniz* de 1711, pp. 405-406 : « A l'heure qu'il est, je me trouve fort loin du lieu où j'ai laissé votre lettre avec la plûpart de mes livres, ce qui me privera du plaisir de vous parler en détail de votre belle Dissertation sur la Liberté. Il me souvient en général que j'y admirai la maniere fine et délicate dont vous expliquez cette Matiere qui a exercé tant de bons Esprits depuis qu'il y a des Philosophes dans le Monde. Je ne doute pas, Monsieur, que vous n'ayiez vû un Traité d'Hobbes sur ce grand Point. C'est, je croi, l'un de ses meilleurs ouvrages. Son Antagoniste ne sauroit tenir devant lui. Mais, si je ne me trompe, les raisonnemens d'Hobbes vont à établir une veritable Nécessité; et autant qu'il m'en peut souvenir, je croi que votre sentiment tend, à peu près, à la même chose, puisque vous admettez une Espece d'harmonie préétablie qui doit amener chaque événement à point nommé. C'est là, ce me semble, un enchainement de Causes qui produisent nécessairement leur Effect. Et si l'on suppose que les actions de l'Homme sont sujettes à cette Harmonie, il en faudra conclure qu'elles sont toutes nécessaires. La conséquence me paroît incontestable. Pour moi, je vous avouerai franchement, qu'il ne me semble guere plus possible de raisonner sur la Morale et sur la Theologie que sur la Physique, sans supposer une Espece d'harmonie préétablie. Avec tout cela peut-être que je n'entre pas exactement dans votre pensée. Si cela est, Monsieur, vous m'obligerez de m'en avertir, afin qu'en consultant de nouveau votre lettre, je puisse redresser mes idées. »

GP III, *Lettre de Leibniz à Coste* datée du 8.7.1711, p. 419: « Mais venons des belles lettres à la philosophie. J'ay les écrits échangés entre M. Hobbes et le docteur Bramhall, Evêque de Derry, sur la liberté, et j'en ay donné une espece de recension dans mon ouvrage). Hobbes est plein de bonnes pensées, mais il a coûtume de les outrer. Je distingue le Certain du Necessaire. Tout est certain par avance, par la prevision, et par les raisons determinantes: mais necessaire est seulement une verité dont le contraire implique contradiction. Plusieurs n'ont gueres bien distingué ces choses, et M. Bayle luy meme, demandant pourquoy Dieu n'a pas fait moins ou plus

	<p>que trois dimensions, comme il pouvoit donner d'autres ordres à la nature, n'a point considéré, que le premier est nécessaire, d'une nécessité aveugle et Geometrique, mais que les loix de la nature ont été choisies par la sagesse et sont une suite de ce qui est le plus convenable. Ce choix est libre, quoiqu'il soit indispensable au plus sage: car le contraire qui n'a point été trouvé convenable, ne laisse pas d'être possible. »</p> <p>GP IV, <i>Lettre de Leibniz à Coste</i>, Réplique du 30.5.1712, p. 422 : « Il y a quelque chose de fort bon dans tous les ouvrages de M. Hobbes, excepté peut-être les géométriques, et sur tout ce qu'il a fait sur la liberté et la nécessité est profond. Mais il a outré les choses, et j'ay inséré dans l'appendice de mon ouvrage une petite réfutation du sien. Mon but principal étoit de satisfaire aux objections de M. Bayle. ».</p>
<p><b>White (Albius), Thomas (1593-1676)</b>  SLAO+SAOC.172/1642- <i>De mundo dialogi tres</i>, Paris, Denis Moreau, 1642.  <i>Dialogus tertius, de causis Mundi seu de Principio Gubernatione et interitu ipsius.</i>  Nodus XV. Libertatem non repugnare providentiae,  p. 397 : « Ereunius : ... libertatem in eo sitam esse, ut homo postquam in utramque partem proposita sibi libaverit, ex mero motu voluntatis in alteram resideat partem, praecise quia vult ». (...)  p. 398 : « Rursus in hac sententia nihil est in ipsa voluntate prius electione et servato actu, quo determinetur ad ipsum secundum actum, i.e. ad utrum duorum propositorum sese porrigat. Ego ut hoc magis illo acceptet, causam nullam habet. Vides itaque primo huic principio (<i>nihil esse sine causa</i>) libertatis tuae notionem intrinsecus repugnare. Repugnat etiam virtutum habitibus. Omnes enim habitus et maxime virtutum hoc habent, ut non tantum ex iis sequatur hominem posse, sed secundum earum modum etiam velle &amp; facere illud ad quod inclinant : at si voluntatis determinatio nullam priorem causam habeat, hoc</p>	<p><b>White (Albius), Thomas (1593-1676)</b>  SLAO+SAOC.172- <i>De mundo dialogi tres</i>, Paris, Denis Moreau, 1642.  AK VI, 4C N.439. Marginalia 29 sur le livre de Thomas Anglus : <i>Staterae aequilibrium</i>, p. 2581sq.</p> <p>AK IV, 5, N. 54, <i>De Huthmanni dissertatione</i>, p. 497 : « Memini olim legere libellum Roberti Otreb de vita morte et resurrectione, cujus autor creditur Robertus Fluddus, in quo videtur corruptio nostra ad causas quasdam corporales referri. Et alius Anglus, (ni fallor Thomas Albius) si bene memini, statuit pomum ab arbore vitae decerptum fuisse venenum, quod et vitalia infecerit, hominemque reddiderit mortalem, et totam humani corporis massam corruperit; humanosque adeo sensus obnubilavit, atque in hoc consistere peccati originalis naturam. » (ref. Dans <i>l'Appendix theologica de origine mundi</i>, c. 12, n. 7, p. 50 est mentionné un empoisonnement par une pomme directement en lien avec la découverte de la nudité - voir 1. Mos 3,7).</p> <p>AK II, 1, <i>Lettre de Leibniz à Thomasius</i> du 20/30 avril 1669, p. 30 : « Quare dicere non vereor plura me probare in libris Aristotelis <i>peri physikês aroaseôs</i>, quam in meditationibus Cartesii; tantum abest ut Cartesianus sim. Imo ausim addere totos illos octo Libros, salva philosophia reformata ferri posse. Qua ratione illis ipso facto occurreretur, quae tu, Vir clarissime, de Aristotele irreconciliabili disputas. Quae Aristoteles enim de materia, forma, privatione, natura, loco, infinito, tempore, motu</p>

impossibile erit. Tandem ipsi primae causae injuria fit. Ponitur enim haec determinatio voluntatis tam absoluta, ut neque a Deo pendeat, quantum ad ipsam speciem : si enim penderet ; jam in Deo prae haberetur quo versus sese inclinatura foret. Immo praevenit ipsam cognitionem Dei, ut eam neque cognoscere possit, nisi ex suppositione quod futura sit, et quasi ex ipsa jam actu. Neque tam cito crediderim te oblitum quomodo Asphalius demonstraverit futuritionem effectus, nisi ex Deo pendeat, fatalitatem absolutam et Stoicam inferres. Vide quantis incommodis implicetur illa sententia ».

rationatur, pleraque certa et demonstrata sunt, hoc uno fere demto, quae de impossibilitate vacui et motus in vacuo asserit. Mihi enim neque vacuum neque plenum necessarium esse, utroque modo rerum natura explicari posse videtur. Pro vacuo pugnant Gilbertus, Gassendus, Gerickius; pro pleno Cartesius, Digbaeus, Thomas Anglus, Clerk in libro de plenitudine mundi. Pro possibilitate utriusque Thomas Hobbes et Robertus Boylius. Et fateor, difficulter quidem, posse tamen sine vacuo rerum rarefactiones explicari. (...)

Et haec quidem exempla mihi de meo inter scribendum succurrerunt, innumera alia ab aliis per totam philosophiam naturalem congeruntur. Neque vero vereor, ut quae dixi hactenus, ex Raeo descripta aut hujus auctoritatem me sequi amplius putes. Dudum talia a me cogitata sunt, antequam de Raeo vel audivi. Legi Raeum quidem, sed ita ut nunc eorum quae disserit vix recorder. Neque vero Raeus conciliatorum inter Aristotelem et recentiores primus solusque est. Primus Scaliger mihi viam stravisse videtur; nostris temporibus Kenelmus Digbaeus et ejus assecla Thomas Anglus, ille in libro *de animae immortalitate*, hic in *institutionibus peripateticis*, idem longe ante Raeum ex professo egere. Nec abludunt tum Abdias Trew, tum imprimis Erhardus Weigelius » (GP I p. 16-20 et AK VI, 2, Nizoilius, p. 438 ; ref. *Institutionum Peripateticarum ad mentem summi viri clarissimique philosophi Kenelmi Equitis Digbaei pars theoretica. Item appendix theologica de origine mundi*. Lyon 1646 [Marg.]).

*Theoria motus concreti, seu Hypothesis de rationibus phaenomenorum nostri Orbis*, GP IV, p. 207: « 55. Qui negat motum terrae, motu aetheris cum sole seu luce circateram contentus esse potest: sed et Vacuum affirmes negesve perinde est, cum sponte fatear, quicquid aëre exhauritur, aethere repleti; prorsus an relictis inanitatulis, nihil ad hypotheseos summam. Nec Aristoteles ejusque germanus interpres cum subtilissimo Thoma Anglo illustris Digbaeus mihi indignari possunt. Illi elementa quatuor habent: terram, aquam, aërem, ignem; ego pro igne aetherem, qua nisi vocis distantia ? »

*Leibniz à Arnauld* : « Sed et quae Proclus et Simplicius, Pomponatius et Averroës et ceteri Semichristiani objecere; tum liberiores Christianorum, Lullius, Valla, Pici,

Savonarola, Wesselus Groningensis, Trithemius, Vives, Steuchus, Patricius, Mostellus, Naclantus, de Dominis, Paulus Servita, Campanella, Jansenius cum suis, Honor. Fabri, Valerianus M., Thomas Bonartes, Thomas Anglus; et alia parte Bibliander, Jordanus Brunus, Acontius, Taurellus, Arminius, Herbertus, Episcopus, Grotius, Calixtus, Jorelli, Jo. Valent. Andreae, Hobbes, Claubergius, auctor Philosophiae scripturae interpretis, auctor de Libertate philosophandi, qui duo nuper Batavos turbarunt, aliique innovavere, curiose satis sum persecutus » (GP I, p. 76).

*Essais de Théodicée* : « §86. Plusieurs ont entrepris de faire comprendre ce comment, et de prouver la possibilité des mysteres. (...) Il est arrivé quelque chose de semblable autres fois à Pierre Abailard, à Gilbert de la Porrée, à Jean Wiclef, et de nos jours à Thomas Albius Anglois, et à quelques autres qui se sont trop enfoncés dans l'explication des mysteres » (GP VI, p. 100).

GP IV, p. 343 : « Primus Democritus quod constet, cum Leucippo purgare Physicam conatus est a qualitatibus ἀρρήτοις, dixitque ποιότητος νόμῳ εἶναι, qualitates esse ex opinione, quasi in speciem, non veras res. Unam tamen qualitatem ἀρρητον reliquit duritiem insuperabilem in Atomis suis, utique fictitiam, qua etiam ad vacuum tuendum coactus est, ut sunt errores pariendis erroribus foecundi. Epicurus duo figmenta adjecit, gravitationem Atomorum et declinationem sine causa, quam eleganter irrisit Cicero. Aristoteles in libris de Physico auditu rectissime processit, et plane jam ea docuit quae renovavere Cartesius et Hobbesius contra vacuum et Atomos. Alia opera ubi crassius philosophatus videtur, vel non sunt ipsius vel scripta ἐξωτερικῶς. Gassendus quoque Atomos et vacuum (duo ἀρρητα καὶ ἄλογα) retinuit. Kenelmus Digbaeus cum Thoma Anglo caetera non male philosophatus in opere majore (nam mirabiles narratiunculas libelli sympathetici non moror) unam retinuit absolutam condensationem et rarefactionem, quemadmodum et fecit Honoratus Fabrius, qui ideo et vim elasticam praeter gravitatem assumpsit ut rem primitivam. Galilaeus Galilaei, Joachimus Jungius, Renatus Cartesius, Thomas Hobbesius, quibus demtis Atomis et Vacuo Gassendum addere possis et qui hos secuti sunt, plane purgarunt Physicam ab inexplicabilibus chimaeris, et revocato Archimedeo usu Matheseos in Physicis plane purgarunt Philosophiam ab inexplicabilibus chimaeris, et docuerunt omnia in natura corporea

debere explicari Mechanice. Sed (ut jam taceam Hypotheses Mechanicas parum firmas quibus nimium sibi indulgere) non satis agnovere vera Metaphysica principia et rationes motus legesque naturae quae inde pendent’.

AK II, 1, N. 162, *Lettre de Leibniz à Conring* (3.1.1678), p. 583 : « Omnes ergo propositiones certae demonstrari possunt praeter identicas et empiricas. Jungium non injuria a te laudari arbitror. Metaphysicas demonstrationes extare puto, multas etiam apud Scholasticos, modo illa barbarie inutilium terminorum exuerentur. Vidi cujusdam Thomae Angli *Euclidem Metaphysicum*, quem etsi non contemnam (scio enim autorem esse ingeniosum) nec commendare tamen magnopere possum. Renatus Cartesius aggressus est demonstrare existentiam Dei et immaterialitatem nostrae mentis, ejusque ratiocinationes in formam mathematicam redegit Benedictus Spinoza, idem ille qui tractatum politicum de libertate philosophandi passim refutatum scripsit. Examinavi diligenter Cartesianam ratiociniam, praesertim cum nuper cum erudito ex vicina Academia professore, Cartesio (mea sententia) nimium tribuente prolixè per literas de illis contulisset » (GP I p. 188).

AK VI, 4A, N. 113, *Ad praefationem Elementorum veritatis aeternae*, p. 447 : « Cartesius cum sibi videretur existentiam Dei et discrimen animae a corpore demonstrasse in Meditationibus Metaphysicis, urgentibus amicis ratiocinationes suas redegit in formam demonstrationis, sed nulla magis ratione earum imperfectionem detexit, ut examinanti diligenter patebit. Thomas Hobbes quaedam in moralibus, metaphysicis et physicis egregie scripsit mathematica servata forma, idem dici potest de Honorato Fabry, Thoma Anglo, et Benedicto Spinoza, sed innumera intercurrunt, in quibus apparens potius quam vera est severitas, et in his quoque quae admitti possunt, propositiones satis sunt perturbatae, ut taceam multitudinem propositiuncularum confundere mentem ».

AK VI, 4, N. 161, *Recommandation pour instituer la science générale*, p. 705 : « Il est vray que plusieurs habiles hommes de nostre temps ont taché de raisonner Geometriquement hors de la geometrie, mais on en voit gueres qui y ait assez reussi pour nous donner moyen de nous reposer sur luy, et de le citer, comme on cite Euclide.

	<p>Pour s'en éclaircir on n'a qu'à examiner les pretendues démonstrations de M. des Cartes dans <i>une des reponses aux objections contre ses Meditations</i>, et celles de Spinosà dans l'essay sur les Principes de des Cartes, et dans l'ouvrage posthume de Deo, qui est si plein de manquemens que je m'en estonne. On a vu un <i>Euclide Metaphysique</i> de Thomas Albius, et Abdias Trew, habile Mathematicien d'Altorf a reduit la physique d'Aristote en forme de demonstration, autant que cet auteur en estoit susceptible, et le P. Fabry a pretendu d'habiller toute la Philosophie à la Geometrique. Mais souvent quand on y regarde de près, on ne trouve cette ressemblance que dans l'habillement, et on est bien loin de cette certitude qu'on demande, soit à cause des equivocations, ou à cause des mauvaises consequences contraires à la logique, ou enfin à cause de ces mechantes suppositions expresses ou tacites qu'on s'accorde, sans en faire des demandes en forme » (GP VII p. 166).</p> <p>AK VI, 4, N. 205, <i>Projet d'un art d'inventer</i>, p. 967 : « En Angleterre un Anonyme publie un <i>Tentamen Metaphysicum</i> [Seth Ward] fort ingenieux pour prouver que le monde n'a pu estre eternal, mais il suppose qu'un infini ne sauroit estre plus grand qu'un autre ou bien que l'infini est une grandeur, ce qui n'est pas assure. Le Chevalier Digby entreprit encor de donner des Demonstrations de l'immortalité de l'ame, et son fidus Achates Thomas Albius qui estoit aussi excellent en Geometrie et en Metaphysique, que M. Digby l'estoit dans la connoissance du Monde et dans la Chymie a donné quelques beaux ouvrages ecrits d'une maniere demonstrative. Je n'en ay veu que son <i>Euclide metaphysique</i>; il est assure qu'il y a des pensées profondes, mais il est trop obscur et il s'en faut beaucoup que ses demonstrations puissent ou convaincre ou eclairer ».</p> <p>AK VI, 4C, p. 2089-2116, référence au <i>Euclides physicus, seu de principiis naturae stoecheidea</i>, London, 1657.</p>
<p><b>Novarini, Luigi (1594-1650)</b> SLAOT.173/1644-1645- ° <i>Omnium scientiarum anima, hoc est Axiomata physiotheologica ex probae notae authoribus editis aut ineditis prompta et suo ordine distributa</i>, Lyon, 1644-1645.</p>	<p><b>Novarini, Luigi (1594-1650)</b> SLAOT.173- ° <i>Omnium scientiarum anima, hoc est Axiomata physiotheologica ex probae notae authoribus editis aut ineditis prompta et suo ordine distributa</i></p> <p>AK I, 5, p. 442 : mention du <i>Omnium scientiarum anima</i> (3 tomes. Lyon 1644-1645)</p>

Liber XL. « Axiomatum Physio-Theologicorum (tom. 2) :

p. 328 [col.2] : Axiom. 3869. *Aequali posita causa, aequalis ponitur effectus*. Argentinas 2. *Sent. Distinct. 33. Quaest. 1. in calce*, Dicendum, inquit, quod, quamvis haec propositio sit vera de effectu per se, non tamen est vera de effectu per accidens. Addit praeterea, sequi effectum aequalem in subjecto aequaliter se habente et similiter disposito : secus, si aequaliter non sit dispositum ».

Axiom. 3870. *Quod ex una causa aequali in omnibus est aequale* : Est apud Albertum Magnum 2. *part. sum. Tract. 17. Quaest. 108* qui in *resp. ad. I.* hanc coercionem indicat : nimirum esse verum summum, si sint eadem, et aequales dispositiones in subjectis : secus, si diversae sint.

Axiom. 3871. *CAUSA SUFFICIENS et efficax satis est ad effectum* : Verum est in eodem genere causae : secus in diverso ordine, ut et Suarez notat in *Met. Disp. 18. sect. 1. num. 2*. Nam Deus, quando concurrat cum causa secunda, est quidem efficax et sufficiens in ratione causae primae : non autem in omni alio genere. Ex quo colligitur, quod est sufficiens et efficax in aliquot genere et ordine, sufficit, et satis est ad producendum effectum secundum illum ordinem: non vero est sufficiens juxta alios ordines, ut inductione patet etiam in aliis, sic accipiendum et illud : *Posita causa sufficienti non oportet aliam ponere* ; ita est apud Hervaeum *Tract. De materia coeli q.5.* quod explicat in *resp. ad 5.* valere de causa sufficienti simpliciter et universe, secus si sit sufficiens in suo genere et ordine, tunc enim requireretur etiam alia causa, ut patet de causa

dans la *Bibliothèque universelle*.

AK VI, 4A, N. 159, *Guilelmi Pacidii Plus Ultra*, (1686) Praefatio p. 683 : « Universalistae, Izquierdo pharus scientiarum, Kircheri Ars combinatoria, Melles combinatoria, Ars Kircheri Analogica, alterius cujusdam typica, Leonis Carmelitae liber. Ivonis Parisini digestum sapientiae universalis. Aloysii Novarini [NB] *Anima scientiarum*. Keckermann. Alstedii Encyclopaedia. Lullus. Lavinheta. Bruno. Schenckel. Beckeri Orator extemporaneus. Zwingeri Theatrum. Beyerling Theatrum. Becher, Jonston, Wilkins. Pexenfelder. Jesuitae Fabry, Chaise, Chales, Messieurs de port royal. Cartesiani Galliae et Hollandiae, Galilaeani Florentinae Academiae. Baconiani Angliae ».

AK VI, 4, N. 194, *De definitionibus characterisandis et propositionibus demonstrandis* (été 1688), p. 924 : « Optima Methodus perveniendi ad Analysin notionum, a posteriori, est quaerere demonstrationes propositionum maxime Axiomaticarum, quae videntur aliis per se notae. Itaque meliora excerptantur ex regulis philosophicis Stahlis et Thomasiai, ex *Anima scientiarum* Novarini, Brocardicis Jurisconsultorum [ajout : « addantur Vigelius Menochius et Mascardus »] et sententiis ethico-politicis quae in proverbis, dictis poetarum, et historicorum, ac similibus aliis continentur. Percurrantur praeterea scripta Platonis, Aristotelis, Cardani, Galilei, Jungii, Cartesii, Fabrii, Hobbii, Feldeni, Spinosae. Addantur Campanella, Valerianus M., Arnaldus, Malebranchius ».

AK I, 16, p. 307 : référence aux *Deliciae divini amoris, hoc est : de occultis Dei beneficiis, Dei amori excitando ac fovendo*. Lyon 1641)

*Essais de Théodicée* : « §119... Ainsi rien ne nous empêche d'admettre que Dieu fait des biens qui tournent en mal par la faute des hommes, ce qui leur arrive souvent par une juste punition de l'abus qu'ils ont fait de ses graces. Aloysius Novarinus a fait un livre *de occultis Dei beneficiis*; on en pourroit faire un *de occultis Dei poenis* » (GP, VI, p. 171).

« §260 ... pour mieux juger de nos biens, et de nos maux, il sera bon de lire Cardan de utilitate ex adversis capienda, et Novarini de occultis Dei beneficiis » (GP VI, p. 271).

secunda respectu primae.

Axiom. 3872. *Causa libera est, quae positis omnibus requisitis potest agere et non agere* : Requisite sunt in duplici differentia, uno modo dicitur aliquid requisitum ad actionem, et antecedenter se habens, alio modo tanquam intrinsece et essentialiter inclusum in actione, quod dicitur praerequisitum concomitanter, seu in ipso actu secundo. Cum dicitur liberum esse quod positis omnibus requisitis potest agere, et non potest agere, intelligendum est de praerequisitis antecedenter, et in actu primo, non vero de praerequisitis concomitanter, et in actu secundo, quia tunc nulla daretur libertas, et requisita concomitanter includuntur in ipsa actione ; ergo sicut actio non est ad agendum, et non agendum, sed tantum ad agendum, neque requisita concomitanter debent liberam facultatem relinquere indifferentem ad utrumque, sed determinare ad unum tantum. Meminit hujus regulae Suarez *In Metaph. Disp. 19. sect. 4. num. 8*, ubi plura in ejus explicationem adducit. »

p. 329 [col.1] : « Axiom. 3875. *Causa indifferens ut indifferens non potest aliquid determinate operari* : (...) [deux types de détermination] Notant [Thomas, *Contra Gentiles*, I. cap.82 et Suarez, *in metaph.*, Disp.30, sect.16, num. 31] aliqui duplicem esse determinationem, una est sufficiens, et ratione objectorum, et quasi metaphysica, et haec potest esse ab alio sine laesione indifferentiae et libertatis, unde voluntas, quae de se est indifferens ad volendum, sed illud objectum, potest ab intellectu determinari, et allici, non efficaciter, sed metaphysice, et sic omnis causa indifferens debet determinari ab alio ad

hoc agat. Secunda est determinatio efficax, qua posita non potest non sequi effectus, et haec determinatio in causa libera et in voluntate semper est a se ipsa, non ab alio, quia posito quocunque extrinseco, voluntas est libera, et potest agere et non agere, posita vero sua determinatione non potest non agere ».

Axiom. 3878. *Causa determinans aliam causam est principalior determinata* : Est apud Tataretum in *I. dist. 17. q. 2* ubi ait determinate agens stare dupliciter, uno modo dando illi aliquam causalitatem, alio quia non coagit illi, sed tantum dat inclinationem. Concedit, si determinans sit causa illimitata, sed negat de causa determinate limitata, quo pacto habitus determinat potentiam, nec est principalior potentia ipsa.

Axiom. 3879. *A causa determinata nihil contingenter evenit.*: Ita Scotus 2. *Sent. Dist. 14. q.2.* quod intelligitur respectu illius causae, sicque agat, ut determinata est; non a se ipsa, nam etiam causa libera se determinat libere, sed ex natura sua ».

p. 334. [col.1.], Axiom. 3911. « *Nihil est sibi ipsi sufficiens causa, ut sit* : Ita docet Cajetanus 1. part. quaest. 3. art. 4. quod colligit ex S. Thomas in eodem art. Ubi ait : Nulla res sufficit, quod sit sibi causa essendi. Hinc et illud : Idem non est causa sui ipsius ; circa quod ait Salas 1.2. tract. 1. disp. 4. sect. 2. num.27. in causa finali non esse inconueniens, ut idem sit causa sui, quia habet diversos modos essendi: ut est in apprehensione, vel intentione, est causa sui ipsius, ut est in executione.

Notat Georgius Reeb *Litt. C. num. 26.* id esse

intelligendum de individuo; nam idem (inquit) potest esse causa sui quo ad speciem.

[col.2], Axiom. 3920. *Posita causa necessaria, ponitur effectus* : Habet hanc regulam Toletus *lib.5. Introd. Cap.6.* ut, sol est: ergo dies est. Quod intelligitur, si causa sit adaequata, et nullum adsit impedimentum.

p. 351 [col. 2.], Axiom. 4113. *Omnis conditio reducitur ad aliquam causam* : Ad illam scilicet, quae tali conditione indiget ad suam causalitatem, sicut approximatio passi ad causam efficientem: possibilitas finis et cognitio finis ad causam finalem; dispositio materiae ad causam materialem; et sic de reliquis, ut notabat etiam Smisinghius *Tom. 1. tract. 1. disp. 2. q.1. num. 44.*

p. 354, [col.1.], Axiom. 4150. *Quicquid est causa sufficiens et totalis habitus, illius privatio est etiam causa sufficiens privationis illius habitus* : Ut si praesentia lucidi est causa totalis et sufficiens essendi lumen in medio, subtractio lucidi erit causa privationis illius ex medio ; meminit hujus axiomatis Marsilius *2 Sent. Quaest. 24. art.1.*

p.357, [col.1.], Axiom. 4189. *Posita causa, necesse est poni effectum* : Sanctus Thomas *1. part. quaest. 115. art. 6. in corp.* ait, id non esse universaliter verum et tantum valere de causa, a qua necessario pendet effectus et naturaliter fit; non vero de causis, quae non necessario ordinantur ad suos effectus, sed ut in pluribus. Addit, hoc intelligendum de illo, quod est per se: nam quod est per accidens non habet causam; quia non est vere ens, nec unum. Sic etiam effertur : *Posita causa sufficienti ponitur effectus* ; ita producitur ab eodem S. Thoma *1. part. quaest. 46. art.1.*

qui *In resp. ad 9.* ait, id esse verum in causa naturaliter agente, non vero agente libere per voluntatem: sed sequitur, inquit, esse ex hac effectus secundum formam ab agente praeconceptam et definitam. Alii concipiunt ita : *Posita causa efficienti et actuali, ponitur effectus* ; circa quod S. Bonaventura *In 2. dist. 1. quaest.2.* notat, id intelligi non de causa, ut in se est, sed de causa actu causante. Alii denique sub hac formula : *Posita causa propria, ponitur effectus.* Alensis *1. part. summ. Quaest. 28. memb. 4. art.1.* ait, non esse universe verum, quia causa potest esse domina sui actus : ut patet in voluntate, qua posita, non semper oportet poni actum.

p. 358, [col. 2.], Axiom. 4197 : *Quae per accidens eveniunt, non habent causam* : Licet omnis effectus necessario habeat aliquam causam, quae tamen fortuito contingunt, dicuntur causam non habere; quia non habent certam et determinatam. Ut notavit etiam Henricus Marcellius *tit. 14. dist. 2. num. 5.*

p. 361, [col.2] Axiom. 4240. *Posito effectu, necesse est causam praeexistisse* : Nam alioquin effectus sine cause esse potest, quod repugnat. Habet hoc pronuntiatum S. Thomas *1. part. Quaest. 2 art.1.*

Ibidem. Ax. 4244: *Posita causa sufficienti alicujus rei, superflue ad eandem ponitur alia causa.* Notat S. Thomas *in 1. dist. 45. quaest. Art.3 ad 7.* id non valere in Deo, qui, licet per se ipsum posset omnia producere, non tamen superflue producit cum causis secundis.

p. 362, [col.1], Axiom. 4252. *Ex causa insufficienti*

*nunquam sequitur effectus* : Quia non est causa potens causare, nec adest necessaria proportio inter effectum et causam. Indicat istuc S. Thomas *De Malo quaest. 4. art.1.*

p. 363, [col.1], Axiom. 4262. *Ex causa insufficienti nunquam sequitur effectus* : Ut nimirum insufficientis est, nec aliunde ejus insufficientia suppletur : quia alioquin sufficiens esset, si effectus sufficienter ab ea sequeretur. Colligitur hoc principium ex S. Thomas *De Malo quaest. 4. art.1.*

Pars 3. De causa per accidens, casum, et fortunam).

p. 368, [col. 1], Axiom. 4342. *Quod casu fit, temere fit* : (...) Albertus Magnus *in summa tract. 17 quaest. 67. membr. 3.* ubi notat a S. August. Vocari « temere fieri », quo omnino sine causa et sine ordine causarum fit temeritate voluntatis alicujus, quia aliter quod vere casu fit, non temere fit.

Ibidem. Axiom. 4343. *Ibi minus est fortuna, ubi plus est intellectus* : Ita tradit Aristoteles 2. *Magno Morali. Cap. 8* et recendet Suarez *in Metaph. Disp. 19. sect. 12. n. 4.* explicatur effectus casualis et fortuitus requirit ut si praeter voluntatem et praeter scientiam et opinionem operantis (...). Unde quia Deus omniscius est, respectu ejus non datur effectus fortuitus, vel casualis.

p. 369, [col. 1], Axiom. 4345. *Quae semper eveniunt infallibiliter, naturaliter eveniunt, et non casu* : Ita Peramatus, Valerius et Garsia apud Hurtado *disp. 1 de generat. Subsect. 2. sect. 10 §. 65.* qui hanc propositionem

ita probat : quia, si casu, posset aliquando ille casus vitari.  
[col. 2] Ax. 4350 : *Nihil, quod fit a causa determinata, fit a casu, vel fortuna.*

Ratio est, quia casus et fortuna sunt causae indeterminatae; ergo quod praecise fit a causa determinata, non fit a casu, aut fortuna, quod habet etiam Petrus Perugonateus *lib. 1. De lib. Arb. 1. cap. 6.* quod est intelligendum quatenus fit a causa determinata, ut ipse eodem capite indicat.

Liber 41. pars 1. de effectu

p. 375, [col. 1], Axiom. 4407. *Si ignoretur totalis aut sufficiens causa, necesse est ignorari ejus effectus :* Andreas de los Rios de Sandoual *art. 3 quaest. 1 ad quaesitum 8 in Philosophia naturali astrologiae judiciariae* ait, id esse verum de notitia perfectissima, qua non solum effectus in generali, sed in propria forma, et secundum omnem modum cognoscitur: secus de cognitione imperfecta.

p. 376, [col. 1], Axiom. 4424. *Posita causa totali et sufficienti et necessaria alicujus effectus, ponitur effectus, omni alio circumscripto :* Richardus *lib. 2 Sent. Dist. 33 q.1. art.2 in resp. ad 2.* ait requiri praeterea causam sine qua non.

p. 386, [col. 2], Axiom. 4556. *Nunquam potest fieri effectus sine sufficienti causa :* Attingitur a Suarez *in Metaph. Disp. 18. sect.2. num. 27.* Ratio est, quia causa insufficientis non potest effectum producere, ad quem est insufficientis; nam alioquin esset sufficiens: ergo neque effectus potest produci a causa, quae sit insufficientis ad talem effectum, quia se habet effectus ad produci et fieri,

<p>ut causa ad producere: sine causa igitur sufficienti effectus non potest.</p> <p>p. 387, [col. 1], Axiom. 4561. <i>Quilibet effectus habens causam sufficientem, potest ab ea causari</i> : Nam alioquin insufficientis esset. Quod intelligitur, si sufficiens esset quo ad intrinseca requisita et quo ad extrinseca. Habet hanc regulam Scotus <i>in 2 dist. 42. quaest. 4.</i></p> <p>p.389, [col.2], Axiom. 4599. <i>Quilibet effectus habens causam sufficientem, potest ab ea causari</i> : Si nimirum causa sit sufficiens in omni genere; secus autem, si in uno tantum genere : unde effectus non potest provenire ab efficienti causa sufficienti, nisi etiam concurrant aliae causae. Habet hoc principium Scotus <i>in 2 dist. 42. quaest. 4. »</i></p>	
<p><b>Scharf, Johannes (1595-1660)</b>  SLA+SAOC.174/1630- <i>Theoria transcendentalis Primae Philosophiae, quam vocant Metaphysicam, Disputationibus Methodicis comprehensa, in qua</i>  <i>I. Termini, eorumque distinctiones,</i>  <i>II. Principia metaphysica,</i>  <i>III. Canones seu axiomata generalia perspicue proponuntur.</i>  <i>IV. Usus et abusus ... (?) sub finem additur Coronis de Accurato Philosophandi genere: nunc et de novo in multis aucta, atque emendata, et secunda vice edita, Wittenberg, 1630.</i></p> <p>pp. 620-621: « [Disput. X Appendix II. De causa et causato – Axiomata] „ Axioma 3. <i>Nihil fit sine causa.</i> Loquitur hoc universaliter de Causis externis, non vero</p>	<p><b>Scharf, Johannes (1595-1660)</b>  SLA+SAOC.174- <i>Theoria transcendentalis Primae Philosophiae, quam vocant Metaphysicam, Disputationibus Methodicis comprehensa, in qua</i>  I. Termini, eorumque distinctiones,  II. Principia metaphysica,  III. Canones seu axiomata generalia perspicue proponuntur.  IV. Usus et abusus ... (?) sub finem additur Coronis de Accurato Philosophandi genere: nunc et de novo in multis aucta, atque emendata, et secunda vice edita. Wittenberg, 1630.</p> <p>Pas de mention, si ce n'est des Marginalia sur l'édition de son <i>Lutherus Reformator</i>, Wendt, 1650, sous la cote T-A 4149.</p>

<p>semper valet in internis. Nam Angeli et Spiritus a Deo creati sunt sine materia et forma ».</p>	
<p><b>Descartes, René (1596-1650)</b>  SLAOC175/1641- °° <i>Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur</i>, Paris, 1641 ; puis nouvelle édition, <i>Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur. His adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes; cum responsionibus authoris. Secunda editio septimis objectionibus antehac non visis</i>, Amsterdam, 1642 ; puis en troisième édition, Amsterdam, Ludwig Elzevier, 1650 [Leibn. Marg. 6]</p> <p>In <i>Œuvres complètes</i>, Adam et Tannery, T. VII, p. 108 :</p> <p>Primae responsiones :  « ... Dictat autem profecto lumen naturae nullam rem existere, de qua non liceat petere cur existat, sive in ejus causam efficientem inquirere, aut, si non habet, cur illa non indigeat, postulare »...</p> <p>Secundae responsiones :  « Axiomata sive Communes notiones.  I. Nulla res existit de qua non possit quaeri quaenam sit causa cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest, non quod indigeat ulla causa ut existat, sed quia ipsa ejus naturae immensitas est <i>causa sive ratio</i>, propter quam nulla causa indiget ad existendum » (op. cit. pp. 164-165)</p>	<p><b>Descartes, René (1596-1650)</b>  SLAOC+SAOC.175- °° <i>Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur. His adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes; cum responsionibus authoris. Secunda editio septimis objectionibus antehac non visis</i>, Amsterdam 1650 [3<sup>e</sup> édition] [Marg.]</p> <p>AK II, 1, N. 207, <i>Lettre de leibniz à Malebranche</i>, datée du 22.6.1679, pp. 721-723 [GP I p.338 et sq.) : « Et puisque nous sommes en train, je vous diray Monsieur, ce que je trouve à redire au raisonnement de M. des Cartes lors qu'il pretend de reduire ses pensées en forme de demonstration à la fin de sa reponse aux troisièmes objections, car je les y trouve ramassées en petit. A l'égard des definitions dont il s'y sert je fais cette remarque generale qu'on ne peut pas faire des demonstrations exactes sans estre assure que les definitions qui servent de base à ces demonstrations, sont possibles. Car si ces definitions ou si vous voulés, ces choses definies sont impossibles, elles enfermeront contradiction, et si elles enferment contradictions, on en peut tirer des consequences contradictoires en même temps, et par consequent toutes les demonstrations qu'on en tirera ne serviront de rien, car peut estre, que le contradictoire de ce que nous avons démontré, ne laissera pas d'estre vray. Puisque le principe (quod contradictoria non possint simul esse vera), a seulement lieu dans les notions possibles. On voit par là que les definitions ne sont pas absolument arbitraires comme plusieurs ont cru.</p> <p>Je ne dis rien aux definitions en particulier, car l'occasion s'en presentera dans la suite et il n'est pas necessaire icy d'examiner les demandes, car elles n'entrent pas dans la demonstration ne servant qu'à preparer l'esprit.</p> <p>Je viens aux axiomes, et je trouve que le deuxième (tempus praesens a proxime praecedenti non pendere etc.) a besoin de demonstration; car posant une fois qu'une chose existe, elle ne cessera pas d'exister sans quelque nouvelle raison. On peut dire au quatrième axiome, quicquid est perfectionis in re, est in prima ejus causa: pourveu qu'il y en ait une. Car s'il y avoit un progrès des causes à l'infini, il n'y auroit point de</p>

premiere cause. J'avoue que cette objection n'auroit pas lieu, si le 2<sup>ème</sup> axiome estoit prouvé. Il y a quelque difficulté à l'égard du 7<sup>me</sup> axiome. Res cogitans si norit cogitationes quibus careat, eas sibi statim dabit si sint in sua potestate. Il faut ajouter cette limitation: si noverit esse perfectiones ac in sua potestate esse, ac denique se illis carere. La verité du 9<sup>me</sup> axiome depend du 2<sup>me</sup> et par consequent il soufre la même difficulté. Il semble que le dixième axiome peche pour ainsi dire par obreption: prenant comme pour accordé que l'existence necessaire et l'existence parfaite ne sont qu'une même chose.

Passons maintenant aux demonstrations mêmes. La premiere proposition ou preuve de l'existence de Dieu, peche manifestement contre deux remarques que nous venons de faire.

Premierement parce qu'elle donne lieu à l'obreption que j'ay remarqué au 10<sup>me</sup> axiome dont elle se sert, et en deuxième lieu, parce qu'elle se sert de la definition de Dieu pour prouver qu'il existe, n'ayant pas prouvé que cette definition est possible. »

Ibidem, p. 726 : « Cependant je suis persuadé de toutes les verités susdites non obstant l'imperfection des preuves ordinaires à la place des quelles je croy de pouvoir donner des demonstrations rigoureuses. Comme j'ay commencé à mediter lors que je n'estois pas encor imbu des opinions Cartesiennes, cela m'a fait entrer dans l'interieur des choses par une autre porte, et decouvrir des nouveaux pays. Comme les estrangers qui font le tour de France suivant la trace de ceux qui les ont precedés, n'apprennent presque rien d'extraordinaire; à moins qu'ils soyent fort exacts, ou fort heureux: mais celuy qui prend un chemin de travers, mêmes au hazard de s'égarer, pourra plus aisément rencontrer des choses inconnues aux autres voyageurs » (GP I, p. 341).

OCC.205- *Lettre de Leibniz à Hartsoeker*, datée du 6 février 1711 : « ... C'est aussi en cela que pêchent ceux qui introduisent [en plus des qualités occultes] une indifférence d'équilibre, comme si jamais la volonté se déterminait, lorsque tout est égal de part et d'autre intérieurement et extérieurement : ce cas n'arrive jamais et il y a toujours plus d'inclination d'un côté que de l'autre, et la volonté est toujours inclinée par quelque raison ou disposition, quoiqu'elle ne soit jamais nécessitée par ces raisons ; et j'ose dire qu'une grande partie des fautes qu'on fait dans le raisonnement vient de ce qu'on n'observe pas bien ce grand principe que rien n'arrive dont il n'y ait une raison

suffisante ; *principe dont monsieur Descartes même, et quantité d'autres habiles gens, n'ont pas assez envisagé la force et les suites.* Ce principe suffit lui seul pour détruire le vide, les atomes, les qualités occultes, et même le premier élément de M. Descartes avec ses globes, et quantité d'autres fictions » (GP III pp. 518-19).

AK VI, 4, N. 335, *Notes de lecture sur les œuvres complètes (Opera philosophica, Editio Secunda ab Auctore recognita, Amsterdam 1650: Leibn. Marg. 6) de Descartes, [entre 1677 et 1687 ?],*

AK VI, 4, N. 335.3. *Meditationes de prima philosophia atque objectiones variae* – textes soulignés et annotés : p. 1699 : « [p. 19 / 7, 41 sq.] Nec etiam debeo suspicari cum realitas quam considero in meis ideis sit tantum objectiva, non opus esse ut eadem realitas sit formaliter in causis istarum idearum, sed sufficere si sit in iis etiam objective; nam quemadmodum iste modus essendi objectivus competit ideis ex ipsarum natura, ita modus essendi formalis competit idearum causis, saltem primis et praecipuis, ex earum natura: et quamvis forte una idea ex alia nasci possit, non tamen hic datur progressus in infinitum, sed tandem ad aliquam primam debet deveniri, cujus causa sit instar archetypi in quo omnis realitas formaliter contineatur quae est in idea tantum objective; adeo ut lumine naturali mihi sit perspicuum ideas in me esse veluti quasdam imagines, quae possunt quidem facile deficere a perfectione rerum a quibus sunt desumptae, non autem quicquam majus aut perfectius continere (...)

[p. 19 sq. / 7, 43] Quantum autem ad ideas rerum corporalium, nihil in illis occurrit quod sit tantum ut non videatur a me ipso potuisse proficisci; nam si penitus inspiciam, et singulas examinem eo modo quo heri examinavi ideam cerae: animadverto perpauca tantum esse quae in illis clare et distincte percipio, nempe magnitudinem sive extensionem in longum, latum, et profundum; figuram quae ex terminatione istius extensionis exurgit; situm quem diversa figurata inter se obtinent; et motum, sive mutationem istius situs; quibus addi possunt substantia, duratio, et numerus : caetera autem ut lumen, et colores, soni, odores, sapes, calor, et frigus aliaeque tactiles qualitates, nonnisi valde confuse et obscure a me cogitantur, adeo ut etiam ignorem an sint verae, vel falsae, hoc est an ideae quas de illis habeo sint rerum quarundam ideae, an non rerum: quamvis enim falsitatem proprie dictam sive formalem nonnisi in judiciis posse reperiri paulo ante notaverim, est tamen profecto

quaedam alia falsitas materialis in ideis, cum non rem tanquam rem repraesentant: (...) [p. 20 sq. / 7, 45] Caetera autem omnia ex quibus rerum corporearum ideae conflantur, nempe extensio, figura, situs, et motus, in me quidem, cum nihil aliud sim quam res cogitans, formaliter non continentur; sed quia sunt tantum modi quidam substantiae, ego autem substantia, videntur in me contineri posse eminenter.

[p. 23 / 7, 49 sq.] Imo, ut jam ante dixi, perspicuum est tantumdem ad minimum esse debere in causa quantum est in effectu; et idcirco cum sim res cogitans, ideamque quandam Dei in me habens, qualiscunque tandem mel causa assignetur, illam etiam esse rem cogitantem, et omnium perfectionum quas Deo attribuo, ideam habere fatendum est; potestque de illa rursus quaeri an sit a se, vel ab alia; nam si a se, patet ex dictis illam ipsam Deum esse, quia nempe cum vim habeat per se existendi, habet proculdubio etiam vim possidendi actu omnes perfectiones quarum ideam in se habet, hoc est omnes quas in Deo esse concipio. Si autem sit ab alia, rursus eodem modo de hac altera quaeratur an sit a se, vel ab alia, donec tandem ad causam ultimam deveniatur quae erit Deus. Satis enim apertum est nullum hic dari posse progressum in infinitum, praesertim cum non tantum de causa, quae me olim produxit, hic agam, sed maxime etiam de illa quae me tempore praesenti conservat.

(...)

[p. 33 / 7, 67 sq.] Nam quamvis non necesse sit ut incidam unquam in ullam de Deo cogitationem, quoties tamen de ente primo, et summo libet cogitare, atque ejus ideam tanquam ex mentis meae thesauro depromere, necesse est ut illi omnes perfectiones attribuam, et si nec omnes tunc enumerem, nec ad singulas attendam: quae necessitas plane sufficit ut postea, cum animadverto existentiam esse perfectionem, recte concludam ens primum et summum existere: (...)

[p. 40 / 7, 79 sq.] . . . atqui cum Deus non sit fallax, omnino manifestum est illum nec per se immediate istas ideas mihi immittere, nec etiam mediante aliqua creatura in qua earum realitas objectiva non formaliter, sed eminenter tantum contineatur. Cum enim nullam plane facultatem mihi dederit ad hoc agnoscendum sed contra, magnam propensionem ad credendum illas a rebus corporeis emitti, non video qua ratione posset intelligi ipsum non esse fallacem, si aliunde quam a rebus corporeis emitterentur : Ac proinde res corporeae existunt. (...) Quantum autem attinet ad reliqua quae vel tantum particularia sunt, ut quod sol sit talis magnitudinis, aut figurae etc. vel minus clare

intellecta, ut lumen, sonus, dolor, et similia, quamvis valde dubia et incerta sint, hoc tamen ipsum quod Deus non sit fallax, quodque idcirco fieri non possit ut ulla falsitas in meis opinionibus reperiat, nisi aliqua etiam sit in me facultas a Deo tributa ad illam emendandam, certam mihi spem ostendit veritatis etiam in iis assequendae.

[p. 41 / 7, 81] Docet etiam natura per istos sensus doloris, famis, sitis, etc. Me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi arcissime esse conjunctum, et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam; alioqui enim cum corpus laeditur, ego, qui nihil aliud sum quam res cogitans, non sentirem idcirco dolorem, sed puro intellectu laesionem istam perciperem, ut nauta visu percipit si quid in nave frangatur; et cum corpus cibo, vel potu indiget, hoc ipsum expresse intelligerem, non confusos famis et sitis sensus haberem. Nam certe isti sensus sitis, famis, doloris, etc. Nihil aliud sunt quam confusi quidam cogitandi modi ab unione et quasi permixtione mentis cum corpore exorti.

[p. 76 / 7, 143] Quinimio etiam, quod majus est, ab ipso naturali instinctu, qui nobis a Deo tributus est, interdum nos realiter falli videmus, (...) sed qua ratione id cum Dei bonitate, vel veracitate non pugnet, in sexta Meditatione explicui.

In iis autem quae sic non possunt explicari, nempe in maxime claris, et accuratis nostris judiciis, quae si falsa essent, per nulla clariora, nec ope ullius alterius facultatis possent emendari, plane affirmo nos falli non posse.

[p. 83 / 7, 156] Synthesis e contra per viam oppositam, et tanquam a posteriori quaesitam (et si saepe ipsa probatio sit in hac magis a priori quam in illa) clare quidem id quod conclusum est demonstrat, utiturque longa definitionum, petitionum, axiomatum, theorematum, et problematum serie (...)

[p. 85 / 7, 160 sq.] II. Ideae nomine intelligo cujuslibet cogitationis formam illam, per cujus immediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis conscius sum; adeo ut nihil possim verbis exprimere intelligendo id quod dico, quin ex hoc ipso certum sit in me esse ideam ejus quod verbis illis significatur (...)

III. Per realitatem objectivam ideae intelligo entitatem [*possibilitatem*] rei repraesentatae per ideam, quatenus est in idea: eodemque modo dici potest perfectio objectiva, vel artificium objectivum, etc. Nam quaecumque percipimus tanquam in idearum objectis ea sunt in ipsis ideis objective.

[p. 178 / 8, 346 sq.] Adverto in titulo, non nudas assertiones de anima rationali sed ejus

explicationem promitti; adeo ut credere debeamus, omnes rationes, vel saltem praecipuas, quas author habuit, ad ea, quae proposuit, non tantum probanda, sed etiam explicanda, in hoc programme contineri: Nullaque alias ab ipso esse expectandas. Quod autem animam rationalem nomine mentis humanae appellet, laudo: sic enim vitat aequivocationem, quae est in voce animae, atque me hac in re imitatur.

In articulo primo, videtur velle istam animam rationalem definire, sed imperfecte: genus enim omittit, quod nempe sit substantia, vel modus, vel quid aliud; solamque exponit differentiam, quam a me mutuatus est: nemo enim ante me, quod sciam, illam in sola cogitatione, sive cogitandi facultate, ac interno principio (supple ad cogitandum) consistere asseruit.

[p. 179 / 8, 348] (...) primus enim sum, qui cogitationem tanquam praecipuum attributum substantiae incorporeae, et extensionem tanquam praecipuum corporaeae, consideravi. Sed non dixi, attributa illa inesse tanquam subjectis a se diversis: cavendumque est, ne per attributum nihil hic aliud intelligamus quam modum: nam quicquid alicui rei a natura tributum esse cognoscimus, sive sit modus qui possit mutari, sive ipsamet istius rei plane immutabilis essentia, id vocamus ejus attributum.

AK VI, 4, N.335.4. *Notes sur les OBJECTIONES QUINTAE ET SEPTIMAE,*

[p. 43 / 7, 325] Et quamvis dicas tam existentiam, quam perfectiones caeteras in idea entis summe perfecti comprehendi, id dicis, quod probandum est, et conclusionem pro principio assumis. Nam etiam alioquin dicerem in idea Pegasi perfecti contineri, non tantum perfectionem illam, quod habeat aleas; sed etiam illam, quod existat.

Sequentia ex Meditationibus.

[Med. 2.] Cogito ergo sum, et quidem res cogitans.

Quia dubitare possum an sint corpora quae sentio, non vero dubitare possum an ego sim, utique non sum ulla ex illis corporibus.

Res cogitans, id est dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, sentiens, imaginans.

Scio me esse eundem qui dubitat, intelligit, etc. Haec omnia vera sunt sive dormiam sive vigilem.

Cum ceram video et tango primum duram, deinde igne liquentem, video ad ejus naturam nihil pertinere ex illis quae mutata sunt, sed aliquid quod permanet, hoc unum

autem animadverto remanere, quod sit corpus, flexile seu mutabile. Flexile autem intelligo quod est innumerabilium figurarum capax, non possum tamen innumerabiles figuras percurrere imaginando, non ergo comprehensio haec ab imaginandi facultate proficiscitur. Video etiam quoad extensionem posse ceram plures admittere varietates quam unquam imaginando fui complexus. Dico igitur me non imaginari, sed sola mente percipere quid sit haec cera.

(+ Addendum hoc: ut argumentatio fiat accurata: Etsi cogitatione etiam percurrere non possim omnes varietates possibles, tamen cogitatione possum consequi plures ceram capere figuras quam ego possum cogitando percurrere. Quod sola imaginatione judicare non possum. +)

[Med. 3.] Si verum est me nunc esse, non poterit aliquando esse verum me nunquam fuisse.

Cogitationes sunt vel ideae, seu imagines, ut solis, chimaerae, mentis, Dei, vel alias formas habent, quae judicia appellantur, ut cum volo, timeo, affirmo, nego.

Imagines non esse necessario similes rebus vel inde judicari potest, quod Scenographia Circulos melius exhibet Ellipsisibus quam Circulis. [Dicit in Epistolis Tomo 2 illas ideas esse innatas quae nullum includunt iudicium].

Solis idea duplex est in nobis, una sensibus hausta, altera ratione collecta, quae valde inter se sunt dissimiles, ideo alterutra non est similis Soli; et illa maxime dissimilis est, quae quam proxime ab eo emanavit.

Plus est realitatis objectivae in idea substantiae quam in idea accidentis seu modi.

Tantundem ad minimum realitatis est in causa totali, quantum in effectu.

Nihil potest incipere esse, nisi producat ab alio in quo sit formaliter vel eminenter. (+ Addo vel aequipollenter, ut motus sequens productus a praecedente. +)

Si tantae perfectionis ideam habeo, ut pateat eam nec formaliter nec eminenter in me esse, sequitur non me solum esse in mundo, sed quid aliud cui formaliter insit perfectio quae in me sit objective.

Nam realitas quae in meis ideis est objective, debet in alio esse formaliter; non autem est in me. Ergo datur aliud extra me. (+ Probandum est quod in ideis est objective, id oriri debere a causa in qua sit non objective sed formaliter. Nam etsi fingas oriri hanc ideam ab alia in qua etiam sit objective, tamen non datur hic progressus in infinitum. Ita ille, sed mihi videtur; hoc fuisse probandum. An dicemus omne quod est imperfectum

oriri a causa, in qua est eminenter seu perfecte. Ideoque esse objectivum quod est imperfectum, oriri a formali, quod est perfectum. Sed hoc ipsum principium, quod ne allegat quidem, probandum erat. +)

Quae clare et distincte in aliquo corpore percipio haec sunt tantum: magnitudo sive extensio in longum latum et profundum, figuram quae ex terminatione istius extensionis exurgit, situm quem diversa figurata inter se obtinent, et mutationem istius situs. Quibus addi possunt substantia, duratio, numerus.

De lumine et aliis qualitatibus sensibilibus quas habeo ideas nescio an sint verae vel falsae, id est an sint rerum quarundam ideae. Est enim falsitas quidem formalis<sup>1</sup> tantum in iudiciis, materialis vero et in ideis.

Substantia est res quae per se apta est existere.

Cum percipio me nunc esse, et prius etiam fuisse recordor; cumque varias habeo cogitationes, quarum numerum intelligo: acquirō ideas durationis et numeri. Cartesius in medit. 3. pag. 21 dubitat an non idea corporis in idea [sui] seu rei cogitantis contineri possit eminenter. Unde sequitur de distinctione mentis et corporis eum non satis esse certum.

Prior est in me idea perfecti et infiniti, quam imperfecti et finiti, quomodo enim intelligerem mihi aliquid deesse, seu me non esse perfectum, nisi esset in me idea perfectioris. Non potest fingi ideam entis summe perfecti esse falsam materialiter seu nihil reale mihi exhibere, ut idea frigoris: maxime clara et distincta est, et plus realitatis objectivae quam ulla alia continet.

[Medit. 4] Indifferens est qui deliberat.

Erroris causa tum quod voluntas latius patet intellectu, tum quod non semper memini me non debere iudicare nisi de clare distincteque perceptis.

(+ Posterior solum causa mihi probatur. +)

(+ Substantia videtur cujus aliquod datur attributum quod non est alterius attributi modus. +)

(+ Deus causa sui positiva est, dum se conservat. +)

Remarquer : Leibniz a écrit des *Remarques critiques sur les Principia* où se trouve un développement sur le principe de raison. C'est donc que Leibniz ne reconnaît peut-être pas l'usage qu'en fait Descartes, ou bien qu'il le retourne contre Descartes lui-même.

Leibniz avait donné à Basnage de Beauval la copie de ses *Remarques* pour une édition qui n'a jamais été faite à ma connaissance (voir la *Lettre de Basnage à Leibniz*, datée du 27. Juin 1692 in AK II, 2 N. 158 ; demande de nouvelle de l'édition par Leibniz en AK II, 3, N.7, p.7787 dans une lettre de Leibniz à Basnage datée du 23 janvier/7 février 1695). Voilà le titre et le passage sur le principe de raison : *Statera Cartesianismi, seu Principiorum Cartesii Pars Generalis cum animadversionibus G. G. L. suo loco subjectis, ut post tantas lites tandem aliquando intelligi possit, quantum Doctrinae Cartesianae sit tribuendum*, 1691.

AK II, 3, N. 57, *Lettre de leibniz à Basnage* datée de mi avril 1696, p. 7930 : « Je luy ay demandé de me renvoyer par M. Morel mes animadversions sur M. des Cartes. » Basnage n'avait eu en effet aucun retour sur ce Manuscrit ; de plus Leibniz envisageait peut-être d'éditer le texte avec une réédition des *Censures d'Huet* sur Descartes !

Cet écrit est développé dans plusieurs versions (LH IV 1, 4a) et a été traduit par Schreker sous le titre : *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum* (GP IV, p. 350-392). 148- *Adnotationes sur Les principes de la philosophie* de Descartes, GP IV. pp. 390-392 : « [sur l'article 64] ... Sed summa illa substantia, quae causa est universalis omnium, pro infinita sua sapientia et potestate efficit, ut duae diversissimae series in eadem substantia corporea sese referant, ac perfecte consentiant inter se, perinde ac si una alterius influxu regeretur, et sive necessitatem materiae et ordinem effecientium intueare, nihil sine causa imaginationi satisfaciante aut praeter mathematicas mechanisimi leges contingere animadvertas, sive finium velut auream catenam et formarum orbem tanquam mundum intelligibilem contemplere, conjunctis in unum ob perfectionem Autoris supremi, Ethicae ac Metaphysicae apicibus, nihil sine ratione summa fieri animadvertas. Idem enim Deus et forma eminens et efficiens primum, et finis est sive ultima ratio rerum. Nostrum autem est, vestigia ejus in rebus adorare, nec tantum in instrumenta ipsius in operando rerumque materialium effectricem mechanicen, sed et admirandi artificii sublimiores usus meditari, et quemadmodum Architectum corporum, ita et maxime regem mentium Deum ejusque optime ordinantem omnia intelligentiam agnoscere, quae perfectissimam Universi Rempubicam sub potentissimi ac sapientissimi Monarchae dominatu constituit. Ita in singularibus naturae phaenomenis utriusque considerationis

conjunctione vitae pariter utilitatibus et perfectioni mentis, nec minus sapientiae quam pietati consulemus ».

AK II, 2, *Lettre de Huygens à Leibniz*, p. 545 : « Mr de Beauval m'a presté vos Remarques sur les 2 premières parties des *Principes* de Des Cartes, que j'ay examinées avec plaisir. Il y a ample matière de contredire à ce Philosophe, aussi voit on venir des objections de tous costez. Pour ce qui est de ses démonstrations Métaphysiques *de Existentia Dei, animae non corporeae, et immortalis*, je n'en ay jamais esté satisfait. Nous n'avons nullement cette Idea entis perfectissimi. Je n'approuve non plus son *kritèrion Veri*, et suis d'accord avec vous dans la pluspart de vos raisonnemens, quoyque non pas dans tous. Mais il seroit trop long d'entrer dans cette discussion. Je vois que vous alleguez souvent ce que vous auriez écrit *ailleurs*. Entendez vous parler d'autres traitez que ceux qu'on a vu dans les *Acta de Leipsich* ? »).

OCC.128- *Leibniz à Gerhard Meier* Mi-janvier 1691, AK II, 2, N. 99, p. 372 : « Recte reprehensus est Cartesius, quod inter veritates quas initio rejiciendas censebat, etiam eas collocavit quarum oppositum contradictionem implicare constat. Nam ut experimenta interna sunt fundamentum omnium veritatum facti, ita principium contradictionis est principium omnium veritatum rationis, eoque sublato omnis tollitur ratiocinatio, neque quicquam vel de Deo vel de ulla alia re colligere licet. Itaque nihil fuit absurdius, quam asserere mathematicas veritates non posse certo sciri nisi praecognito Deo. Adeo ut aliqui qui Cartesii acumen norunt, nescio quid scaevi artificii hic suspicentur. Pudet me seculi profecto quod sibi talibus illudi patitur. Sed bene habet quod vindices non desunt, praestante Huetio et aliis, ne aliquando posteritati ineptiisse videamur » (GP 4, pp. 325-330).

OCC.139- *Lettre de Leibniz à Pellisson*, 18/28 Mars 1692, AK II, 2, N. 143, p. 512 : « Je vous remercie fort de m'avoir indiqué le passage de vos réflexions où vous dites que la sagesse de Dieu est la source de nos connoissances. J'en suis fort persuadé. Les effects ne peuvent estre mieux connus que par leurs causes. Et Dieu est la cause et la dernière raison de toutes les choses de l'univers. *Ultima ratio rerum* ». Cf. *Pellisson*: L'endroit dont vous me demandez des nouvelles, où j'ay pris la sagesse Divine pour

fondement de toutes nos connoissances est au premier volume des *Réflexions [sur les différends de la religion]*, Paris, 1689, p. 62], où je parle de l'autorité du grand nombre, et de la certitude de nos sens fondée uniquement sur ce que nous sommes l'ouvrage d'un ouvrier tout intelligent, et tout bon, sur quoy je m'écrie si je m'en souviens bien: « *O principe tout intelligent et tout bon, non seulement il est certain que vous estes, mais que si vous n'estiez point, nous n'aurions rien de certain* ». J'avoue cependant que je suis entré dans cette pensée en lisant il y a plus de 25 ans les *meditations metaphysiques* de Mons. Des Cartes qui ne disent pas tout à fait la mesme chose, mais en jettent les semences et les fondements. »

*Essais de Théodicée* : « §305. Tous ceux qui admettent un libre arbitre proprement dit, n'accorderont pas pour cela à Monsieur Bayle cette determination venue d'une cause indeterminée. S. Augustin et les Thomistes jugent que tout est déterminé. Et l'on voit que leurs adversaires recourent aussi aux circonstances qui contribuent à nostre choix. L'experience ne favorise nullement la chimere d'une indifference d'Equilibre; et l'on peut employer icy le raisonnement que Monsieur Bayle employoit luy même contre la maniere des Cartesiens de prouver la liberté par le sentiment vif de nostre independance. Car quoyque je ne voye pas tousjours la raison d'une inclination qui me fait choisir entre deux partis qui paroissent egaux, il y aura tousjours quelque impression, quoyqu'imperceptible, qui nous determine. Vouloir faire simplement usage de sa liberté, n'a rien de specifiant, ou qui nous determine au choix de l'un ou de l'autre parti » (GP VI p. 298).

AK I, 18, N. 69-70, *Lettre de MOLANUS à Sophie*, en pièce jointe à une lettre adressée par Sophie à Leibniz, pp. 93-95 : « *Extrait d'une lettre du 2 juin 1700* : Je vous donne de quoy mediter sur la dispute que nous avons eue icy touchant la question si l'ame ou la pensée est materielle ou non. Nostre \*\*\* *Toland* a soutenu qu'elle est immaterielle. Mais on luy a objecté que la pensée est composée de choses, qui entrent en nous par les sens, et qu'on ne peut penser à rien, sans se faire une idée des choses qu'on a veues, ouïes, ou tastées. Un aveugle né à qui on demanda ce qu'il se figuroit de Dieu, repondit qu'il estoit comme du sucre. Je vous envoie ce que nostre \*\*\* *Toland* a repondu à tout cela; sans y bien repondre à nostre avis » :

« 1. ... J'entends par le mot de Corps, tout ce qui a une extension selon sa longueur, largeur et profondeur.

Personne ne doute de la vérité de cette définition, parce que non seulement on peut comprendre l'Extension de son corps mesme, mais aussy quant au parties exterieurs la voir et la taster.

J'entends par le mot de l'Ame, une chose ou un Estre qui pense. Personne ne pourroit savoir exactement ce que c'est qu'une Ame, si nous n'en eussions pas nous mesmes: Mais quand nous nous appercevons par une experience manifeste, que dans nostre machine, outre l'extension, se trouve quelque chose qui pense, c'est-à-dire, qui a de l'entendement, qui veut une chose, et ne veut pas l'autre, qui desire, qui affirme ou nie, qui juge et decide, qui doute d'une chose et croit savoir de science certaine l'autre. Quand nous nous appercevons de cela, dis-je, nous pouvons estre assureé que l'Ame est un Estre qui pense, ou du moins, qui est capable de penser, à moins qu'il n'en soit empeché par des raisons accidentelles.

2. Pour s'eclaircir, si l'Ame est un Estre qui a une distinction reelle d'avec l'Extension, il faut savoir qu'il faille, ou que la philosophie et la raison naturelle nous fournisse une marque certaine et infaillible, par laquelle une chose se distingue reellement de l'autre, ou que toutes les sciences et la conversation mesme cessent, car si tout estoit la meme chose et il n'y eut de distinction reelle entre quoy que ce soit, on ne pourroit rien prouver, ne raisonner de rien, et ne parler de rien, car si nous voulions, par exemple, parler d'une arbre, ce seroit autant, que de parler d'une montagne, de l'eau, de l'air, du Ciel, de la terre, d'un chateau, d'un clocher, ou de tout ce qui nous plaira.

Je pose donc, selon les regles de la Philosophie, pour marque veritable et unique d'une Distinction Reelle, qu'une chose est reellement distinguée de l'autre, quand on peut comprendre clairement et distinctement l'une, sans avoir besoin de songer, en meme tems à l'autre. (...)

Cela est si vray que je trouve possible aussy de concevoir de certaines choses corporelles clairement et distinctement, desquelles il est impossible de former une idée, c'est-à-dire, de représenter à nostre phantasie ou l'imagination une telle figure. Par exemple, je puis contempler parfaitement un Millange [Chiliogone de Descartes] regulier et meme en faire une definition exacte, à scavoir, que c'est une figure, qui a

*mille lignes egales, d'une certaine longueur chacune, et mille angles egaux, d'un certain nombre de degrés chacun, mais il est impossible de représenter à mon imagination la figure d'un Millange. Il n'y a même homme du monde, pour vivre que soit son imagination, qui soit seulement capable, de se représenter au juste un vingt-angle régulier. »*

Réponse de Leibniz à la même question (AK I, 18, p. 111) : « Pour juger si l'ame est matérielle ou immatérielle, il faut concevoir ce que c'est que la matière et l'ame. Tout le monde demeure d'accord que la matière a des parties et par conséquent c'est une multitude de plusieurs substances comme seroit un troupeau de brebis; mais puisque toute multitude suppose des véritables unités, il est manifeste que ces unités ne sauroient être de la matière; cependant il faut qu'il y ait de la force et de la perception dans ces unités mêmes; autrement il n'y en auroit point dans tout ce qui en est formé; les ames sont en effet des unités, et par conséquent elles sont à proprement parler, immatérielles, indivisibles, indefectibles et immortelles. Il est vray pourtant que les unités, quoiqu'elles soient toutes indefectibles, ne sont pas toutes des ames, car il y en a des unités moins nobles. Mais dans chaque corps organique l'ame est son unité principale et dominante. C'est le moy en nous. (Suit l'image de l'angle qui exprime tous les rapports dans un point)

*Extrait de la réponse du 12 Juin 1700 : J'approuve le sentiment du savant Monsieur \*\*\* Toland mais je prends une autre route pour l'établir, la sienne étant toute Cartesienne, où depuis longtemps je trouve quelques difficultés. Cependant je crois qu'il conviendra avec moy, que nous pensons non seulement à ce qui nous vient des sens, mais encor au penser même, qui ne nous en vient point; et que parmy les notions qui nous viennent avec celles des choses matérielles, il y a des idées des choses qui accompagnent la matière sans être corporelles pour cela: comme par exemple les notions de la force, de l'action, du changement; du temps, du même, de l'un, du vray, du bon, et mille autres. Et quant au matériel qui entre dans le cerveau par les sens, ce n'est pas ce matériel même, qui entre dans l'ame, mais son idée ou représentation, qui n'est pas un corps, mais une manière d'effort ou de réaction modifiée. Or il est constant que les efforts n'occupent point de place, et une infinité d'efforts ou de tendances peuvent être mises dans un même sujet sans se brouiller. Cela peut suffire à ceux qui n'aiment point une grande discussion... »*

AK I, 21, *Lettre de Toland à Sophie sur la même question de la nature de l'âme*, p. 633 : « Car je vous prie de vous arreter un moment sur ce prodige, c'est que parmi mille millions de pensées d'un être dont l'essence est de penser, et qui depuis sa creation n'a fait autre chose que se rouler dans ses pensées, comme le soleil tourne autour de son centre, il n'y en ait jamais eu aucune qui luy ait fait connoitre sa propre nature; Ce qui est si veritable, que pour expliquer la nature de l'ame, Descartes luy même a été obligé d'avoir recours au corps, et n'a pu connoitre son ame, toute Cartesienne qu'elle étoit, que par le moyen des sens et des choses sensibles. Car toute sa demonstration sur la nature de l'ame, consiste, en ce que n'ayant rien trouvé dans les propriétés du corps, dans les figures, ny dans les mouvements dont il est susceptible, qui eut le moindre rapport à la pensée, il a conclu que l'ame n'étoit pas corporelle. Je n'examine pas à present, si cette consequence est juste, ou si elle ne l'est pas, parce que je ne veux pas sortir de mon sujet; J'en tire seulement cette consequence, c'est qu'on ne connoit point l'ame par elle meme, mais seulement par le corps, et par consequent par les sens, et les choses sensibles ».

AK I, 21, *Réponse de Leibniz*, p. 671 : « On se forge des difficultés où l'on n'en trouve point, parce qu'on voudroit imaginer ce qui n'a point d'image, c'est vouloir voir les sons et ouir les couleurs. Le Dire que le moy ou ce qu'on conçoit par la réflexion sur soy même peut venir des choses sensibles ou du corps, c'est en quoy il n'y a aucune apparence. Qu'on mette dans le cerveau tant qu'on voudra de traces, machines, mouvemens on n'y trouvera jamais la source de la perception ou de la réflexion sur soy même, aussi peu qu'on en sauroit trouver dans une montre ou dans un moulin, car les machines grossieres ou subtiles ne diffèrent que du plus ou du moins ».

AK I, 18, *Lettre de Leibniz à un correspondant inconnu*, p. 374 : « Accedit quod ars demonstrandi extra Mathematica vix a quoquam hactenus ostensa est, et ipse *Cartesius* ubi hoc tentavit, scopo excidit, quemadmodum apparet ex *specimine demonstrationum Metaphysicarum responsionibus ad objectiones* inserto [cf. *Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes more geometrico dispositae*]. Nec felicius fuit *Spinosa*; ut de aliis nihil dicam ».

AK II, 1, *Lettre de Leibniz à Johann Friedrich de Hanovre*, pp. 179-180 : « (§. 7.) Sed idem Cartesius neque definivit quid sit cogitare, neque ideo quia omnis a definitione proficiscitur demonstratio, demonstravit ex cogitatione immortalitatem. Etsi enim recte dicat cum doctissimis sectatoribus Claubergio, Velthusioque cogitationem esse conscientiam quandam actionum suarum, non ideo tamen definivisse censendus est, quia aequè obscurum est, quid sit conscientia quid scire, quam quid cogitare. Quanquam enim cuilibet satis apud se de hac notione constet, confusae tamen ideae nisi distincte exponantur, quod fit definiendo, non possunt esse principia demonstrandi. »

AK II, 1, N. 138, *Lettre de Leibniz à Molanus à l'attention de Arnold Eckhard* [début Avril 1677], p. 478-479 : « Fateor tamen multa me in Cartesio desiderare etiam post multiplices atque accuratas meditationes, neque de summa rerum cum eo, tametsi vellem, convenire posse. Neque enim admitto corporis naturam consistere in extensione sola, neque illam ejus periculosam admodum sententiam probo, quod materia omnes formas quarum capax est, successive, suscipiat. Illud vero mihi videtur admodum incongrue dictum, quod divina voluntate factum sit ut triangulum habeat tres angulos duobus rectis aequales, aut ut circulus sit capacissima figura isoperimetrarum. Quasi Deus hoc velut privilegium circulo dederit, quod potuisset in quadratum transferre. Quae satis certe arguunt autorem nostrum in veritatis intimas rationes non penetrasse. Intelligere autem mihi videor quo argumento ad haec inductus sit. Statuerat ille veritatis criterium: claram distinctamque perceptionem nostram. Itaque quod verum est, circulum esse capacissimam figurarum ejusdem ambitus, non aliunde agnoscitur potest, quam quod hanc ejus esse proprietatem clare distincteque percipimus. Quod si jam Deus ita finisset naturam nostram, ut contrarium a nobis clare distincteque perciperetur; contrarium fuisset verum. Haec ille, quae minime probo. Sed nec Metaphysicum ejus principium universim verum est, quod eorum omnium de quibus cogitamus atque ratiocinamur, necessario in nobis sit idea; exempli causa, figurae mille laterum, aut entis perfectissimi: quo ille velut achilleo clypeo munitus omnes illos qui de ejus demonstrationibus existentiae divinae dubitavere, non sine supercilio sprevit. Eodem profecto argumento facile effecisset, impossibilium quoque in nobis esse

Ideam, exempli causa Motus celerrimi: quo in numero etiam ens perfectissimum esse dicent, qui ejus demonstrationibus resistere volent. Ego quidem scio aliam hic longe esse Entis perfectissimi, quam motus celerrimi rationem: Cartesii tamen ratiocinationes imperfectas esse arbitror; multaque alia de suo addere debere, qui eas absolvere velit ».

AK II, 1, N. 120, Première lettre de Leibniz à Monsieur l'Abbé Foucher, auteur de la *Critique de la recherche de la vérité* (séjour à Paris, 1675 ?), p. 386: « Vostre dessein est à ce que je vois d'examiner les veritez qui assurent qu'il y a quelque chose hors de nous. En quoy vous paroissez tres equitable, car ainsi vous nous accorderez toutes les veritez hypothetiques et qui assurent non pas qu'il y a quelque chose hors de nous, mais seulement ce qui arriveroit s'il y en avoit. Ainsi nous sauvons déjà l'Arithmetique, la Geometrie et un grand nombre de propositions de metaphysique, de physique et de morale dont l'expression commode depend de definitions arbitraires choisies, et dont la verité depend des axiomes que j'ay coustume d'appeler *identiques*, comme par exemple que deux contradictoires ne peuvent pas estre, qu'une chose dans un même temps est telle qu'elle est, par exemple, qu'elle est aussi grande qu'elle est, ou egale à elle même, qu'elle est semblable à elle même etc.

Or quoyque vous n'entriez pas ex professo dans l'examen des propositions hypothetiques, je serois pourtant d'avis qu'on le fist et qu'on n'en admist point qu'on n'eust démontré entierement et resolu jusqu'aux identiques.

Pour ce qui est des veritez qui parlent de ce qui est effectivement hors de nous, c'est là principalement le sujet de vos recherches. Or premierement on ne sçauroit nier que la verité même des propositions hypothetiques ne soit quelque chose qui est hors de nous et qui ne depend pas de nous. Car toutes les propositions hypothetiques assurent ce qui seroit ou ne seroit pas, quelque chose ou son contraire estant posé et par consequent que la supposition en même temps de deux choses qui s'accordent ou qu'une chose est possible ou impossible, necessaire ou indifferente, et cette possibilité; impossibilité ou necessité (car necessité d'une chose est une impossibilité du contraire) n'est pas une chimere que nous fassions puisque nous ne faisons que la reconnoistre et malgré nous et d'une maniere constante. Ainsi de toutes les choses qui sont actuellement, la possibilité même ou impossibilité d'estre est la première. Or cette possibilité et cette necessité forme ou compose ce qu'on appelle les *essences ou natures* et les veritez qu'on a coustume de nommer eternelles: et on a raison de les nommer ainsi, car il n'y a

rien de si éternel que ce qui est nécessaire. Ainsi la nature du cercle avec ses propriétés est quelque chose d'existant et d'éternel: c'est à dire il y a quelque *cause constante* hors de nous qui fait que tous ceux qui y penseront avec soin trouveront la même chose, et que non seulement leur pensées s'accorderont entre elles; ce qu'on pourroit attribuer à la nature seule de l'esprit humain, mais qu'encore les phénomènes ou expériences les confirmeront lorsque quelque apparence d'un cercle frappera nos sens. Et ces phénomènes ont nécessairement quelque cause hors de nous.

Mais quoique l'existence des nécessités soit la première de toutes en elle-même et dans l'ordre de la nature, je demeure pourtant d'accord qu'elle n'est pas la première dans l'ordre de notre connaissance. Car vous voyez que pour en prouver l'existence, j'ay pris pour accordé que nous pensons et que nous avons des sentiments. Ainsi il y a deux vérités générales absolues, c'est à dire qui parlent de l'existence actuelle des choses, l'une que nous pensons, l'autre qu'il y a une grande variété dans nos pensées. De la première il s'ensuit que nous sommes, de l'autre il s'ensuit qu'il y a quelque autre chose que nous, c'est à dire autre chose que ce qui pense, qui est la cause de la variété de nos apparences. Or l'une de ces deux vérités est aussi incontestable, est aussi indépendante que l'autre, et Mons. des Cartes ne s'estant attaché qu'à la première dans l'ordre de ses méditations a manqué de venir à la perfection qu'il s'estoit proposée. S'il avoit suivi exactement ce que j'appelle *filum meditandi*, je croy qu'il auroit achevé la première philosophie. Mais le plus grand génie du monde ne sauroit forcer les choses, et il faut entrer de nécessité par les ouvertures que la nature a faites pour ne se pas égarer. De plus un homme seul n'est pas d'abord capable de tout, et pour moy quand je pense à tout ce que Mons. Descartes a dit de beau et de luy même, je m'étonne plus tost de ce qu'il a fait que de ce qu'il a manqué de faire quelque chose. J'avoue que je n'ay pas pu lire encore ses écrits avec tout le soin que je me suis proposé d'y apporter; et mes amis savent qu'il s'est rencontré que j'ay leu presque tous les nouveaux philosophes plus tost que luy. Bacon et Gassendi me sont tombés les premiers entre les mains, leur style familier et aisé estoit plus conforme à un homme qui veut tout lire; il est vray que j'ay jetté souvent les yeux sur Galilée et Descartes, mais comme je ne suis Geometre que depuis peu, j'estois bientôt rebuté de leur manière d'écrire qui avoit besoin d'une forte méditation. Et moy quoique j'aye toujours aimé de méditer moy même, j'ay toujours eu de la peine à lire des livres, qu'on ne sauroit entendre sans méditer beaucoup, parce

qu'en suivant ses propres meditations on suit un certain penchant naturel, et on profite avec plaisir, au lieu qu'on est gésné furieusement, quand il faut suivre les meditations d'autrui. J'aimois tousjours des livres qui contenoient quelques belles pensées, mais qu'on pouvoit parcourir sans s'arrester, car ils excitoient en moy des idées, que je suivois à ma fantaisie et que je pousois où bon me sembloit. Cela m'a encor empeché de lire avec soin les livres de Geometrie, et j'ose bien avouer que je n'ay pas encor pu gagner sur moy de lire Euclide autrement qu'on a coustume de lire les histoires. J'ay reconnu par l'experience que cette methode en general est bonne; mais j'ay bien reconnu neantmoins qu'il y a des auteurs qu'il en faut excepter, comme sont parmy les anciens philosophes Platon et Aristote, et des nostres Galilée et Mons. Descartes. Cependant ce que je sçay des meditations metaphysiques et physiques de Mons. Descartes, n'est presque venu que de la lecture de quantité de livres écrits un peu plus familièrement, qui rapportent ses opinions. Et il peut arriver que je ne l'aye pas encor bien compris. Neantmoins autant que je l'ay feuilleté moy même, j'entrevoy au moins, ce me semble, ce qu'il n'a pas fait, ny entrepris de faire, et c'est entre autres la resolution de toutes nos suppositions. C'est pourquoy j'ay coustume d'applaudir à tous ceux qui examinent la moindre verité jusqu'au bout; car je scay que c'est beaucoup d'entendre une chose parfaitement, quelque petite et quelque facile qu'elle paroisse. C'est le moyen d'aller bien loin, et d'establir enfin l'art d'inventer qui depend d'une connoissance, mais distincte et parfaite des choses les plus aisées. Et pour cette raison je n'ay pas blamé le dessein de Mons. de Roberval, qui vouloit tout demonstrier en Geometrie, jusqu'à quelques axiomes. J'avoue qu'il ne faut pas vouloir contraindre les autres à cette exactitude, mais je croy qu'il est bon de nous contraindre nous mêmes.

Je reviens aux veritez premieres à nostre egard, entre celles qui assurent qu'il y a quelque chose hors de nous: sçavoir que nous pensons, et qu'il y a une grande varieté dans nos pensées. Or, cette varieté des pensées ne sçauroit venir de ce qui pense, puisqu'une même chose seule ne scauroit estre cause des changemens qui sont en elle. Car toute chose demeure dans l'estat où elle est, s'il n'y a rien qui la change: et ayant esté d'elle même indeterminée à avoir eu tels changemens plutôt que d'autres, on ne scauroit commencer de luy attribuer aucune varieté, sans dire quelque chose dont on avoue qu'il n'y a point de raison, ce qui est absurde. Et si on vouloit dire même qu'il n'y a point de commencement dans nos pensées, outre qu'on seroit obligé d'asseurer que

chacun entre nous ait esté de toute eternité, on n'eschapperoit point encor; car on seroit tousjours obligé d'avouer qu'il n'y a point de raison de cette varieté qui ait esté de toute eternité en nos pensées, puisqu'il n'y a rien en nous qui nous determine à celle cy plutôt qu'à une autre. Donc qu'il y a quelque cause hors de nous de la varieté de nos pensées. Et comme nous convenons qu'il y a quelques causes sous-ordonnées de cette varieté, qui neantmoins ont encor besoin de cause elles mêmes, nous avons établi des Estres ou substances particulieres dont nous reconnoissons quelque action, c'est à dire dont nous concevons que de leur changement s'ensuit quelque changement en nous. Et nous allons à grands pas à forger ce que nous appellons matière et corps. Mais c'est icy que vous avez raison de nous arrester un peu et de renouveler les plaintes de l'ancienne Academie. Car dans le fonds, toutes nos experiences ne nous assurent que de deux, sçavoir qu'il y a une liaison dans nos apparences qui nous donne le moyen de predire avec succès des apparences futures, l'autre que *cette liaison doit avoir une cause constante*. Mais de tout cela il ne s'ensuit pas à la rigueur qu'il y a de la matiere ou des corps, mais seulement qu'il y a quelque chose qui nous presente des apparences bien suivies. Car si une puissance invisible prenoit plaisir de nous faire paroistre des songes bien liés avec la vie precedente et conformes entre eux, les pourrions-nous distinguer des realitez qu'apres avoir esté éveillés? Or, qui est-ce qui empeche que le cours de nostre vie ne soit un grand songe bien ordonné, dont nous pourrions estre détrompés en un moment ? Et je ne voy pas que cette puissance seroit pour cela imparfaite, comme assure M. Descartes, outre que son imperfection n'entre pas en question. Car ce pourroit estre une certaine puissance sous-ordonnée ou quelque genie qui se pourroit mêler, je ne sçay pourquoy, de nos affaires, et qui auroit au moins autant de pouvoir sur quelqu'un que ce Calife qui fit transporter un homme yvre dans son palais, et le fit gouter du paradis de Mahomet, lorsqu'il fut éveillé, jusqu'à ce qu'il fut enyvré derechef et en estat d'estre rapporté au lieu où on l'avoit pris. Et cet homme estant revenu à luy même ne manqua pas de prendre pour une vision ce qui luy paroissoit inconciliable avec le cours de sa vie, et de débiter au peuple des maximes et des revelations qu'il croyoit avoir apprises dans ce paradis pretendu, et c'estoit ce que le Calife souhaitoit. Or, puisqu'une realité a passé pour une vision, qui est ce qui empeche qu'une vision passe pour une realité? Il est vray que d'autant plus que nous voyons de la liaison dans ce qui nous arrive, d'autant plus sommes nous confirmés dans l'opinion que nous avons

de la realité de nos apparences; et il est vray aussi que d'autant que nous examinons nos apparences de plus près, d'autant les trouvons-nous mieux suivies, comme les microscopes et autres moyens de faire des experiences font voir. Cet accord perpetuel donne une grande assurance, mais apres tout elle ne sera que *morale* jusqu'à ce que quelque homme decouvre *a priori l'origine du monde que nous voyons, et qu'il puise dans le fonds de l'essence pourquoi les choses sont de la maniere qu'elles paroissent*. Car cela estant, il aura demonstré que ce qui nous paroist est une realité, et qu'il est impossible que nous en soyons desabusés jamais. Mais je croy que cela approcheroit fort de la *vision beatifique*, et qu'il est difficile d'y pretendre dans l'estat où nous sommes. Cependant nous apprenons par là combien la connoissance que nous avons communement du corps et de la matiere doit estre confuse, puisque nous croyons d'estre assurés qu'il y en a, et que nous trouvons, au bout du compte, que nous pourrions nous tromper. Et cela confirme la belle pensée de Mons. Descartes de la preuve de la distinction du corps et de l'ame, puisqu'on peut revoquer en doute l'un sans pouvoir mettre l'autre en question. Car s'il n'y avoit que des apparences ou songes, on ne seroit pas moins assuré de l'existence de ce qui pense, comme dit fort bien Mons. Descartes, et moy j'ajoute qu'on n'en pourroit pas moins demonstrer l'existence de Dieu par des voyés differentes de celles de Mons. des Descartes, et qui, à ce que je croy, menent plus loin. Car on n'a nullement besoin de supposer un estre qui nous garantisse d'estre trompés, puisqu'il est en nostre pouvoir de nous detromper dans beaucoup de choses, et au moins sur les plus importantes. Je souhaite, Monsieur, que vos meditations là dessus ayent tout le succès que vous desirez; mais pour cet effet, il est bon d'aller par ordre et d'establir des propositions; c'est le moyen de gagner terrain et d'avancer seurement. Je croy que vous obligeriez encor le public en luy communiquant de temps en temps des pieces choisies de l'Academie et surtout de Platon, car je reconnois qu'il y a là des choses plus belles et plus solides qu'on ne pense. Je suis, Monsieur etc » (GP I, p. 369).

AK VI, 3, p. 314 (Lettre réponse à Simon Foucher à partir des Marginalia sur la critique de la recherche de la vérité).

AK II, 2, *Lettre à Simon Foucher* d'août 1686, p. 91-92 : « La Regle Generale que

plusieurs posent comme un principe des sciences, *quicquid clare distincteque percipio est verum*, est sans doute fort defectueuse, comme vous l'avez bien reconnu (voir aussi

AK VI, 1, N. 10, *Nova methodus*, p. 280 : « Car il faut avoir des marques de ce qui est clair et distinct. Autrement c'est autoriser les visions des gens qui se flattent et qui nous citent à tout moment leur idées ».

AK VI, 4C, *Notes sur Cudworth*, p. 1951-1954 : « [p. 646] Omnipotentiam Dei ridicule repraesentant Athei, ut nuper quidam, qui ironice dicebat, Deum vi omnipotentiae suae posse mutare hanc arborem in syllogismum. Et Cartesius pueriliter affirmat, omnia, etiam naturam boni et mali, veri et falsi, pendere ab arbitraria Dei voluntate. Nullum ullius philosophi veteris absurdum huic paradoxo superius. Et si quis persuadere mundo vellet Cartesium fuisse Hypocritam et Atheistam occultum non ex alio ejus scriptorum loco id majori specie probet ». (voir sixièmes objections des *Méditations*).

*Essais de Théodicée*, [Discours préliminaire] : « §68. Il est vray pourtant, que M. Bayle trouve quelques autorités qui luy sont plus favorables. Celle de Mr. Descartes en est une des principales. Ce grand homme dit positivement (1. *Part. de ses Principes art. 41*) que nous n'aurons point du tout de peine à nous delivrer de la difficulté (que l'on peut avoir à accorder la liberté de nostre volonté avec l'ordre de la providence éternelle de Dieu) si nous remarquons que notre pensée est finie, et que la science et la Toute-puissance de Dieu, par laquelle il a non seulement connu de toute éternité tout ce qui est ou qui peut être, mais aussi il l'a voulu, est infinie: ce qui fait que nous avons bien assés d'intelligence pour connoitre clairement et distinctement que cette science et cette puissance sont en Dieu; mais que n'en avons pas assés pour comprendre tellement leur étendue, que nous puissions savoir comment elles laissent les actions des hommes entierement libres et indeterminées. Toutes fois la Puissance et la Science de Dieu ne nous doivent pas empêcher de croire que nous avons une volonté libre, car nous aurions tort de douter de ce que nous appercevons interieurement, et savons par experience être en nous, parce que nous ne comprenons pas autre chose que nous savons incomprehensible de sa nature.

« §69. Ce passage de Mr. Descartes suivi par ses Sectateurs (qui s'avisent rarement de douter de ce qu'il avance) m'a tousjours paru étrange. Ne se contentant point de dire,

que pour luy, il ne voit point le moyen de concilier les deux dogmes, il met tout le genre humain, et même toutes les creatures raisonnables dans le même cas. Cependant pouvoit il ignorer qu'il est possible qu'il y ait une objection invincible contre la verité? puisqu'une telle objection ne pourroit être qu'un enchainement necessaire d'autres verités, dont le resultat seroit contraire à la verité qu'on soutient, et par consequent il y auroit contradiction entre les verités, ce qui est de la derniere absurdité. D'ailleurs, quoyque nostre esprit soit fini, et ne puisse comprendre l'infini, il ne laisse pas d'avoir des demonstrations sur l'infini, desquelles il comprend la force ou la foiblesse; pourquoy donc ne comprendroit il pas celle des objections? Et puisque la puissance et la sagesse de Dieu sont infinies et comprennent tout, il n'y a plus lieu de douter de leur etendue. De plus, Mr. Descartes demande une liberté dont on n'a point besoin, en voulant que les actions de la volonté des hommes soyent entierement indeterminées, ce qui n'arrive jamais. Enfin M. Bayle veut luy même que cette experience ou ce sentiment interieur de nostre independance, sur lequel M. Descartes fonde la preuve de nostre liberté, ne la prouve point, puisque de ce que nous ne nous appercevons pas des causes dont nous dependons, il ne s'ensuit pas que nous soyons independans. Mais c'est de quoy nous parlerons en son lieu » (GP VI, pp. 89-90).

[*partie I*] : « §.49... Et quoyque l'homme soit libre, ce que l'âne n'est pas, il ne laisse pas d'être vray par la même raison, qu'encor dans l'homme le cas d'un parfait equilibre entre deux partis est impossible, et qu'un ange, ou Dieu au moins, pourroit tousjours rendre raison du parti que l'homme a pris, en assignant une cause ou une raison inclinante, qui l'a porté veritablement à le prendre; quoyque cette raison seroit souvent bien composée et inconcevable à nous mêmes, parce que l'enchainement des causes liées les unes avec les autres va loin.

« §50. C'est pourquoy la raison que M. Descartes a alleguée, pour prouver l'independance de nos actions libres par un pretendu sentiment vif interne, n'a point de force. Nous ne pouvons pas sentir proprement nostre independance, et nous ne nous appercevons pas tousjours des causes, souvent imperceptibles, dont nostre resolution depend. C'est comme si l'éguille aimantée prenoit plaisir de se tourner vers le Nord; car elle croiroit tourner independamment de quelque autre cause, ne s'apercevant pas des mouvemens insensibles de la matiere magnétique » (GP VI p. 130).

« § 64. Il faut avouer que M. Descartes parle un peu cruement de la volonté de Dieu à

l'égard du mal, en disant non seulement que Dieu a sçu que nostre libre arbitre nous determineroit à telle ou telle chose, mais aussi qu'il l'a aussi voulu, quoyqu'il n'ait pas voulu pour cela l'y contraindre. Il ne parle pas moins durement dans la huitieme lettre du même volume, en disant qu'il n'entre pas la moindre pensée dans l'esprit d'un homme, que Dieu ne veuille et n'ait voulu de toute eternité qu'elle y entrât. Calvin n'a jamais rien dit de plus dur, et tout cela ne sauroit être excusé qu'en sous-entendant une volonté permissive. La solution de M. Descartes revient à la distinction entre la volonté du signe et la volonté du bon plaisir (inter voluntatem signi et beneplaciti) que les modernes ont prise des Scolastiques, quant aux termes, mais à laquelle ils ont donné un sens qui n'est pas ordinaire chés les Anciens. Il est vray que Dieu peut commander quelque chose, sans vouloir que cela se fasse, comme lorsqu'il commanda à Abraham de sacrifier son fils: il vouloit l'obeissance, et il ne vouloit point l'action. Mais lorsque Dieu commande l'action vertueuse et defend le peché, il veut veritablement ce qu'il ordonne, mais ce n'est que par une volonté antecedente, comme je l'ay expliqué plus d'une fois.

« §165. La comparaison de M. Descartes n'est donc point satisfaisante, mais elle le peut devenir. Il faudroit changer un peu le fait, en inventant quelque raison qui obligéât le Prince à faire ou à permettre que les deux ennemis se rencontrassent. Il faut, par exemple, qu'ils se trouvent ensemble à l'armée, ou en d'autres fonctions indispensables, ce que le Prince luy même ne peut empêcher sans exposer son etat, comme par exemple, si l'absence de l'un ou de l'autre étoit capable de faire eclipser de l'armée quantité de personnes de son parti, ou feroit murmurer les soldats, et causeroit quelque grand desordre. En ce cas donc, on peut dire que le Prince ne veut point le duel: il le sçait, mais il le permet cependant, car il aime mieux permettre le peché d'autruy que d'en commettre un luy même. Ainsi cette comparaison rectifiée peut servir, pourvu qu'on remarque la différence qu'il y a entre Dieu et le Prince. Le Prince est obligé à cette permission par son impuissance; un Monarque plus puissant n'auroit point besoin de tous ces egards: mais Dieu, qui peut tout ce qui est possible, ne permet le peché que parce qu'il est absolument impossible à qui que ce soit de mieux faire. L'action du Prince n'est peutêtre point sans chagrin et sans regret. Ce regret vient de son imperfection, dont il a le sentiment; c'est en quoy consiste le déplaisir. Dieu est incapable d'en avoir, et n'en trouve pas aussi de sujet; il sent infiniment sa propre

perfection, et même l'on peut dire que l'imperfection dans les creatures detachées luy tourne en perfection par rapport au tout, et qu'elle est un surcroit de gloire pour le Createur. Que peut on vouloir de plus, quand on possede une sagesse immense, et quand on est aussi puissant que sage; quand on peut tout et quand on a le meilleur? » (GP VI, p.208).

« §292. Comme ce systeme n'a pas été connu auparavant, on a cherché d'autres moyens de sortir de ce labyrinthe, et les Cartesiens mêmes ont été embarrassés au sujet du libre arbitre. Ils ne se payoient plus des facultés de l'Ecole, et ils consideroient que toutes les actions de l'ame paroissent être determinées 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 naissoit naturellement cette objection, qu'il n'y a donc point de liberté. A cela Monsieur Descartes repondoit, que nous sommes assurés de cette providence par la raison, mais que nous sommes assurés aussi de nostre liberté par l'experience interieure que nous en avons; et qu'il faut croire l'une et l'autre, quoyque nous ne voyions pas le moyen de les concilier.

« §293. C'étoit couper le noeud Gordien, et repondre à la conclusion d'un argument, non pas en le resolvant, mais en luy opposant un argument contraire. Ce qui n'est point conforme aux loix des combats philosophiques. Cependant, la plupart des Cartesiens s'en sont accommodés, quoyqu'il se trouve que l'experience interieure qu'ils alleguent ne prouve pas ce qu'ils pretendent, comme Monsieur Bayle l'a fort bien montré. Monsieur Regis (Philos. T. 1. Metaph. liv. 2. part. 2. c. 22) paraphrase ainsi la doctrine de M. Descartes: *La plupart des philosophes (dit il) sont tombés en erreur, en ce que les uns ne pouvant comprendre le rapport qui est entre les actions libres et la providence de Dieu, ont nié que Dieu fût la cause efficiente premiere des actions du libre arbitre, ce qui est un sacrilege: et les autres ne pouvant concevoir le rapport qui est entre l'efficacité de Dieu et les actions libres, ont nié que l'homme fût doué de liberté, ce qui est une impiété. Le milieu qu'on trouve entre ces deux extremités, est de dire (id. ibid. pag. 485) que quand nous ne pourrions pas comprendre tous les rapports qui sont entre la liberté et la providence de Dieu, nous ne laisserions pas d'estre obligés à reconnoître que nous sommes libres et dependans de Dieu, parce que ces deux verités sont également connues, l'une par l'experience, et l'autre par la raison, et que la prudence ne veut pas qu'on abandonne des verités dont on est assuré, parce*

*qu'on ne peut pas concevoir tous les rapports qu'elles ont avec d'autres vérités qu'on connoit* » (GP VI, pp. 290-291).

« §305. Tous ceux qui admettent un libre arbitre proprement dit, n'accorderont pas pour cela à Monsieur Bayle cette détermination venue d'une cause indéterminée. S. Augustin et les Thomistes jugent que tout est déterminé. Et l'on voit que leur adversaires recourent aussi aux circonstances qui contribuent à notre choix. L'expérience ne favorise nullement la chimère d'une indifférence d'Équilibre; et l'on peut employer icy le raisonnement que Monsieur Bayle employoit luy même contre la manière des Cartesiens de prouver la liberté par le sentiment vif de notre indépendance. Car quoique je ne voye pas tousjours la raison d'une inclination qui me fait choisir entre deux partis qui paroissent égaux, il y aura tousjours quelque impression, quoiqu'imperceptible, qui nous détermine. Vouloir faire simplement usage de sa liberté, n'a rien de spécifiant, ou qui nous détermine au choix de l'un ou de l'autre parti » (GP VI pp. 297-298).

Fin *Essais de théodicée*, GP VI, pp.331-332 : « § 365. Toute la difficulté n'est donc venu icy que d'une fausse idée de la contingence et de la liberté, qu'on croyoit avoir besoin d'une indifférence pleine ou d'équilibre: chose imaginaire, dont il n'y a ny idée ny exemple, et il n'y en sauroit jamais avoir. Apparemment Monsieur Descartes en avoit été imbu dans sa jeunesse dans le Collège de la Fleche: c'est ce qui luy a fait dire (1. part. de ses Principes art. 41): *Notre pensée est finie, et la science et toute puissance de Dieu, par laquelle il a non seulement connu de toute éternité tout ce qui est, ou qui peut être, mais aussi l'a voulu, est infinie; ce qui fait que nous avons bien assés d'intelligence pour connoistre clairement et distinctement que cette puissance et cette science est en Dieu; mais que nous n'en avons pas assés pour comprendre tellement leur étendue, que nous puissions savoir comment elles laissent les actions des hommes entièrement libres, et indéterminées.* La suite a déjà été rapportée cy dessus. *Entièrement libres*, cela va bien; mais on gaste tout, en ajoutant: *entièrement indéterminées*. On n'a point besoin de science infinie, pour voir que la prescience et la providence de Dieu laissent la liberté à nos actions, puisque Dieu les a prévues dans ses idées, telles qu'elles sont, c'est à dire libres. Et quoique Laurent Valle dans son Dialogue contre Boëce (dont nous rapporterons tantost le précis) qui entreprend fort bien de concilier la liberté avec la prescience, n'ose esperer de la concilier avec la

	<p>providence; il n'y a pourtant pas plus de difficulté, parce que le decret de faire exister cette action n'en change pas plus la nature, que la simple connoissance qu'on en a. Mais il n'y a point de science, quelque infinie qu'elle soit, qui puisse concilier la science et la providence de Dieu avec des actions d'une cause indeterminée, c'est à dire avec un être chimerique et impossible. Celles de la volonté se trouvent déterminées de deux manieres, par la prescience ou providence de Dieu, et aussi par les dispositions de la cause particuliere prochaine, qui consistent dans les inclinations de l'ame. Monsieur Descartes étoit pour les Thomistes sur ce point; mais il ecrivoit avec ses menagemens ordinaires, pour ne se point brouiller avec quelques autres Theologiens ».</p>
<p><b>Pierre Cally (1630-1709)</b>  SLA+SAOC.176/1674- <i>Universae philosophiae Institutio</i>, 1695, tome I, p. 3-4 : <i>Définition de la philosophie</i> : « Sapientia denique hic est <i>scientia causarum, quibus hae res continentur</i> : nam « <i>Nulla res existit, inquit recentior Philosophus [Descartes – voir supra], de qua non possit quaeri quatenam sit causa cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest, non quod indigeat ulla causa, ut existat, sed quia ipsa ejus naturae immensitas est causa sive ratio, propter quam nulla causa indiget ad existendum</i> » [Descartes]. Propterea <i>Nihil</i>, inquit Job, <i>in terra sine causa fit</i> [5, 6]. Ut ergo sine causa nihil est, sic nihil sine causa sapienter cognoscitur. Hinc Poeta :  <i>Felix, qui potuit rerum cognoscere causas.</i>  <i>Disciteque, ô miseri, et rerum cognoscite causas</i> [Virgile].  (p. 4) Propterea ignarus marini aestus differt ab ignaro, quod cum uterque sciat, mare aestuare, prior cognoscat eam, quam posterior ignorat, hujus reciproci motus causam. Id erat veteribus Sapientia. Junioribus vero philosophis, ut Aristoteli, Damasceno, et aliis Sapientia est <i>cognitio rerum ut sunt</i> : sive quoad rem spectat, sive quoad modum ; idque vel intrinsecus, vel extrinsecus : <i>qui enim maxime perspicit, inquit Cicero, quid in quaque re</i></p>	<p><b>Pierre Cally (1630-1709)</b>  SLA+SAOC.176- <i>Universae philosophiae Institutio</i>, 1695.</p> <p>Pas de mention directe, seulement une allusion dans un discours rapporté de Bayle dans les <i>Essais de Théodicée</i> : « §392. Mais nous voila de nouveau aux prises avec Monsieur Bayle. Il pretend qu'il n'y a point de tels accidens distingués de la substance. Les raisons, dit-il, que nos Philosophes modernes ont fait servir à demonstrier que les accidens ne sont pas des estres reellement distingués de la substance, ne sont pas de simples difficultés; ce sont des argumens qui accablent, et qu'on ne sauroit resoudre. Prenés la peine (ajoute-t-il) de les chercher ou dans le P. Maignan, ou dans le P. Mallebranche, ou dans Monsieur Calli (Professeur en Philosophie à Caen) ou dans les <i>Accidentia profligata</i> du P. Saguens, disciple du P. Maignan, dont on trouve l'extrait dans les <i>Nouvelles de la Republique des Lettres</i>, Juin 1702; ou si vous voulés qu'un seul auteur vous suffise, choisissés Dom François Lami, Religieux Benedictin, et l'un de plus forts Cartesiens, qui soyent en France. Vous trouverés parmy ses <i>Lettres Philosophiques</i>, imprimées à Trevoux l'an 1703, celle où par la methode des Geometres il demontre, que Dieu est l'unique vraye cause de tout ce qui est reel. Je souhaiterois de voir tous ces livres: et pour ce qui est de cette derniere proposition, elle peut être vraye dans un fort bon sens; Dieu est la seule cause principale des realités pures et absolues, ou des perfections. Causae secundae agunt in virtute primae. Mais lorsqu'on comprend les limitations et les privations sous les realités, l'on peut dire que les causes secondes concourent à la production de ce qui est limité. Sans cela, Dieu seroit la cause du peché, et même la cause unique » (GP VI, p. 348).</p>

<p><i>verissimum sit, quique et acutissime et celerrime potest et videre et explicare rationem, is sapientissimus rite haberi solet. Verum cum res non sint sine suis causis, idcirco res non cognoscuntur ut sunt, nisi earumdem rerum causae cognoscantur: quodcirca posterior haec Sapientiae descriptio a priore non differt; nisi quod prior magis explicata sit ». [tome I p. 3-4].</i></p>	
<p><b>Micraelius, Johann (1597 – 1658)</b>  SLAOT.177/1658- <i>Archelogia seu doctrina de scientiarum principiis</i>, Stettin, 1658.  p. 32 : « Cap. IV. De principiis, quae dicuntur maximae, ex locis topicis depromendis :  principe 4 : <i>Sine causa nihil fit, nec cognoscitur. Quando non datur causa, non datur effectus, non scientia. Sublata causa, tollitur effectus; tollitur scientia.</i>  Principe 5 : <i>Positis causis sufficientibus et non impeditis, sequitur effectus.</i>  Principe 6 : <i>Posito effectu, necesse est causam fuisse, vel esse. »</i></p>	<p><b>Micraelius, Johann (1597 – 1658)</b>  SLAOT.177- <i>Archelogia seu doctrina de scientiarum principiis</i>  Stettin, 1658</p> <p>MARGINALIA abundantes inédites sur son <i>De praedestinatione</i>.</p> <p>AK I, 5, p. 442 : bibliothèque universelle ref. Au <i>Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum</i>. Stettin 1662<sup>2</sup></p> <p>GP VII, p. 30 : « Has definitiones sive mavis descriptiones ex Matthiae Martini lexico philologico, thesauro latinae linguae, qui vulgo forum romanum vocatur et Burero nonnumquam adscribitur, forte quia corrector fuit, item ex Micraelii lexico philosophico, Auson. Popma de differentiis verborum aliisque secundum ductum Lexici Latino Philosophici, quod Dalgarno exhibuit in Arte Signorum vulgo Characteres Universali et lingua Philosophica ad mandatum Illustris atque Excellentissimi G. Gu. Leibnitii collegit propriasque addidit Joh. Frideric. Hodann S. S. Theol. Candidatus. Finis operi impositus anno 1704 d. 28 Maii ».</p>
<p><b>Gisbert ab Isendoorn (1601-1657)</b> prof. de Philosophie à Deventer (1634-1647), puis à Harderwijk (1647-1657)  SAOC.178/1636- <i>Collegii philosophici Daventriensis Pars prima, continens Exercitationes fere Logicas XXIV De quarum veritate disseruerunt studiosi aliquot juvenes</i>, Daventriae, 1636, [Relié avec Georg Ritschel (1616-1683) <i>Contemplationes metaphysicae, ex natura rerum et rectae rationis lumine deductae; quibus universales rerum</i></p>	<p><b>Gisbert ab Isendoorn (1601-1657)</b> prof. de Philosophie à Deventer (1634-1647), puis à Harderwijk (1647-1657)  SAOC.178- <i>Collegii philosophici Daventriensis Pars prima, continens Exercitationes fere Logicas XXIV De quarum veritate disseruerunt studiosi aliquot juvenes</i></p> <p>Pas de mention AK III, 3, p. 454: à propos de deux manuscrits de G. Ritschel : <i>Ethica Christiana</i> et <i>Exercitationes sacrae</i>.</p>

<p><i>habitudines et respectus atque dependentiae monstrantur, et notionum communium, ex illorum conjunctione surgentium exhibetur specimen</i>, Oxford, 1648], p.5 : « [Exercitatio I. De causa et definitione Philosophiae] « 12. Cum vero absque causa existat nihil ; non externas modo, sed et internas Philosophiae causas indagare jubemur, ut ita, ex earum cognitione, in ipsius penetralia deducamur ».</p>	
<p><b>Mauritius, Benedict (1602-1664)</b> SLA+SAOC.179/1628- <i>Principium principiorum Aliquid + Oratio de Nihilo</i> Leipzig, 1628. (brochure non numérotée)  F (en bas de page recto) : « [Nihil in logica] <i>Nihil</i> si tolles ex Logica, tollentur una generales illae maximae in foro logico usitatissimae. <i>Nihil</i> ex puris particularibus sequitur; <i>Nihil</i> ex puris negativis concluditur; <i>Nihil</i> sit in conclusione quod non fuit in praemissis : <i>Nihil</i> fit sine causa ; <i>Nihil</i> numero per se contrarium est. »</p>	<p><b>Mauritius, Benedict (1602-1664)</b> SLA+SAOC.179- <i>Principium principiorum Aliquid + Oratio de Nihilo</i> Leipzig, 1628.  AK VI, 2, N. 38.1, p. 166 : <i>Theoria motus abstracti</i> : Gassendi sur son lit de mort se fit apporter, aux dires de Mauritius, le livre <i>De corpore</i> de Hobbes, et dit : « Totus non nisi medulla est ».</p>
<p><b>Ursinus, Johann Heinrich (1608-1667)</b> SAOC.180/1665- <i>Encyclopaedia scholastica, Sive Artium quas vocant Liberalium Prima Rudimenta, quarum Catalogum versa pagina ostendet ; pro Gymnasio Ratisponensi</i>, 1665. [Le <i>Compendium topicae generalis</i> (1664) est une partie de l'Encyclopédie], p. 12 :  « Locus III : a caussis. 27. Maximae generales : (...) 8. Pertinent huc et illa: <i>Nihil fit sine causa. Nihil est causa sui ipsius, etc.</i> Nunc in specie. »</p>	<p><b>Ursinus, Johann Heinrich (1608-1667)</b> SAOC.180- <i>Encyclopaedia scholastica, Sive Artium quas vocant Liberalium Prima Rudimenta, quarum Catalogum versa pagina ostendet; pro Gymnasio Ratisponensi</i>, 1665.  Pas de mention</p>
<p><b>More (Morus), Henry (1614-1687)</b> SLAOC.181/1659- °° <i>The Immortality of the soul</i>, 1659. Livre II, chapitre III [à propos du traité <i>Of liberty and necessity</i> de Hobbes].</p>	<p><b>More (Morus), Henry (1614-1687)</b> SLAOC.181- °° <i>The Immortality of the soul</i>, 1659.  AK VI, 4B, More, H., <i>The immortality of the soul, so farre forth as it is demonstrable</i></p>

p. 71 [deux arguments de Hobbes: §1.« ...voluntary actions have all of them necessary causes, and therefore are necessitated” et §2. “I hold (saith he) that to be a sufficient cause, to which nothing is wanting that is needful to the producing of the effect: The same also is a necessary cause. For if it be possible that a sufficient cause shall not bring forth the effect, then there wanteth somewhat which was needful for the producing of it, and so the cause was not sufficient; but if it be impossible that a sufficient cause should not produce the effect, then is a sufficient cause a necessary cause, for that is said to produce an effect necessarily that cannot but produce it, or else it had not been”]

p. 73. Besides that the first part of this argumentation is groundless (as I have already intimated) the second is sophisticall, that sayes *That the will is the necessary cause of voluntary actions*: For by necessary may be understood necessitated, forced and made to act, whether it will or no; or else it may signify that the Will is a *requisite* cause of voluntary actions, so that there can be no voluntary actions without it. The latter whereof may be in some sense true, but the former is utterly false. So the conclusion being inferred from assertions whereof the one is groundless, the other sophisticall, the illation cannot be ridiculously weak and despicable. But if he had spoken in the *Concrete* instead of the *Abstract*, the sophistry had been more grossly discoverable, or rather the train of his reasoning languid and and contemptible. Omitting therefore to speak of the will separately, which of itself is but a blind Power or Operation, let us speak of that *Essence* which is endued with *Will, Sense, Reason*, and other faculties, and see what

*from the knowledge of nature and the light of reason*. London 1659 [non publiée, traduction du P. Briot: *L'immortalité de l'âme, démontrée autant qu'il est possible par les cognaissances naturelles et par la lumière de la raison*. [GWL.B. MS IV 320], pp. 1678-1680 : « Manuscrit de la traduction de l'immortalité de l'âme, de Mons. H. More, fait par M. Briot, dédié à Monsgr. le duc de Hanovre.

Mons. More dit que sa demonstration est assurée autant qu'il est possible par la raison. Il dit pourtant dans la preface, que sa demonstration n'est pas entierement parfaite.

[I 3] Il definit le corps une substance discernible par pieces et par morceaux, et impenetrable. Et l'esprit une substance indiscernible mais penetrable. Et il raisonne bien quand il dit, qu'une notion est aussi aisée à concevoir que l'autre.

[I 6] Il assure que les moindres parties de la matiere ont quelque grandeur, autrement leur repetition ne seroit pas l'étendu. Car un million de riens est rien. Mais ces parties pourtant sont indivisibles. Et il dit que telles sont les parties dans lesquelles un globe touche un plan, car la repetition des atouchemens par le mouvement fait une ligne. Cet indivisible ne laisse pas d'estre divisible intellectuellement. Il soustient qu'il y a un certain centre d'esprit, qui jette pour ainsi dire à l'entour de luy des rayons d'une sphere d'activité. Il dit que les parties des indivisibles, sont plustost essentielles, qu'integrantes pag. 47. (+ Cela à mon avis detruit son raisonnement, car n'estant pas integrantes elles sont sans étendue ou distance, et par consequent ne sauroient faire un étendu. De plus le raisonnement ne me paroist pas trop assuré, que l'étendue n'est pas composée de points, parce qu'elle seroit composée de riens d'étendue. Car les points sont un peu plus que riens, ayants une situation. Je ne voy pas quelle connexion ait l'entendement et la volonté avec la notion que nostre auteur donne à l'esprit. +)

[I 7 § 1-4] La matiere n'est pas active d'elle même, dit il, puisqu'elle peut estre reduite au repos. L'esprit se [peut] mouvoir soy même, et se penetrer, par une contraction.

[I 7 § 5] Il explique l'union de l'esprit avec la matiere en disant qu'il n'est pas plus difficile que l'union des parties de la matiere entre elles sans aucun ciment.

[I 8 § 1-7] Les Anges sont des estres composés d'esprit et de corps comme les hommes, bestes, plantes. Il pose une ame vegetante; vegetante et sensitive, vegetante sensitive et raisonnable

[I 8 § 9] Le raisonnement [de] des Cartes prouve bien que la notion de la pensée [est

face this argumentation of his will bear, which will then run thus”.

p. 74: “§11. [Hobbes] *Every cause is a sufficient cause, otherwise it could not produce its effect: Every cause is a necessary cause, tha is to say, will be sure to produce the effect, otherwise something was wanting thereto, and it was no sufficient cause: and therefore every cause is a necessary cause, and consequently every effect or action, even those that are termed voluntary, are necessitated.*

[More] This reasoning looks smartly at first view; but if we come closer to it, we shall find it a pitifull piece of sophistry, which is easily detected by observing the ambiguity of that proposition: *Every sufficient is a necessary cause*: For the force lyes not so much in that it is said to be *sufficient*, as in that it is said to be a *cause*; which if it be, it must of necessity have an *effect*, whether it be *sufficient* or *insufficient*; which discovers the sophisme. For these relative terms of *cause* and *effect* necessarily imply one another. But every being that is *sufficient* to act this or that *if it will*, and so to become the *cause* thereof, doth neither act, nor abstain from acting *necessarily*. And therefore if it do act, it addes *Will* to the *Sufficiency* of its power; and if it did not act, it is not because it had not sufficient power, but because it would not make use of it. So that we see that every *sufficient* cause rightly understood without captiosities is not a *necessary* cause, nor will be sure to produce the effect; and that through there be a sufficiency of power, yet there may be something wanting, to wit, the exertion of the will; whereby it may come to pass, that what might have acted if it would, did not: but if it did, will being added to sufficient power, that it cannot be said to be *necessary* in

different] de la notion de l'étendue, et partant, qu'il est possible, qu'il y ait une chose pensante sans étendue, mais il ne prouve pas que l'étendue et la pensée ne peuvent estre des proprieté d'une même substance, pag. 66.

[II 16] Il cite son traité de l'athéisme, dans lequel lib. 3. il a rapporté quantité d'histoires des apparitions.

[II 7 § 4–7] Helmont a cru que l'orifice superieur de l'estomac estoit le siege du sens commun.

[II 7 § 8–9] Le Coeur n'est pas le siege du sens, car dit Mons. More, on a remarqué que le Crocodile sent combat et se defend assez long temps après qu'on luy a osté le coeur, et Chalcidius rapporte la même chose de la tortue de mer, et du Bouc sauvage; à quoy on peut adjouster ce que Galien dit des bestes que l'on sacrifioit. C'est-à-dire, qu'après que leur coeur estoit osté, et mis sur l'autel, on les voyoit dans le meme temps non seulement respirer et meugler bien haut, mais encor courir et s'enfuir assez loin, jusqu'à ce que la perte de leur sang les fist tomber. Ce qui [me] paroist d'autant plus croyable, que j'ay veu de mes propres yeux, une grenouille tout à fait eventrée, et dont un de mes amis fort adroit anatomiste avoit tiré hors du corps le coeur, l'estomac et les boyaux qui après tout cela ne laissoit pas assez long temps de voir, d'éviter les objets qui se rencontroient dans son chemin, et de sauter avec autant d'agilité qu'auparavant, au lieu qu'une petite playe à la teste prive de vie et de mouvement ces animaux là, en un moment.

[II 7 § 10] Laurent anatomiste dit qu'un nerf estant lié le mouvement et la sensation ne laissent pas continuer depuis la ligature jusque à la teste, mais ils se perdent au dessous.

[II 7 § 12] Il paroist evidemment par les playes et les taillades que le cerveau recoit sans que cette fonction là soit abolie, qu'il n'est pas tout entier le siege de la sensation commune, car comme l'observe Galien ces coups là n'ostent pas la sensation ny le mouvement à moins qu'ils ne penetrent jusque dans ses ventricules. »

*Lettre de Leibniz à Burnett* datée du 7/17 mars 1696 : « Puisque vous avés la bonté de m'offrir vos faveurs en Angleterre, je prends la liberté de vous supplier de jeter les yeux sur un memoire ou Papier que je vous donnay, si par malheur il ne s'est point égaré, comme cela se fait aisement dans les voyages. Nous avons eu icy Mons. Helmont durant quelques jours; luy et moy nous nous rendimes tous les matins vers les

any other sense, then of that Axiome in Metaphysicks, *Quicquid est, quamdiu est, necesse est esse*: The reason whereof is, because it is impossible that a thing should be and not be at once. But before it acted, it might have chosen whether it would have acted or no; ut it did determine it self. And in this sense is it to be said to be a free agent, and not a necessary one. So that it is manifest, that though there be prettie perversness of wit in the contriving of this argument, yet there is no solidity at all at the bottome. »

9 heures dans la chambre de Madame l'Electrice; Mons. Helmont tenoit le bureau, et moy j'estois l'auditeur, et de temps en temps je l'interrogeois, car il a de la peine à s'expliquer clairement. Il a des opinions bien extraordinaires; avec tout cela je trouve qu'il a des tres bons sentimens pour la pratique, et qu'il seroit ravi de contribuer au bien general, en quoy il est entierement de mon humeur; il a esté ami particulier de Mad. la Comtesse de Kennaway, et il me conta l'histoire de cette Dame extraordinaire. Il me parla fort aussi de M. Henry Morus, qui a aussi esté de ses amis » (GP III, p. 177).

*Lettre de Leibniz à Remond* datée du 10.1.1714 : « J'ay trouvé que la plupart des Sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient. Les Formalistes, comme les Platoniciens et les Aristoteliciens ont raison de chercher la source des choses dans les causes finales et formelles. Mais ils ont tort de negliger les efficientes et les materielles, et d'en inferer, comme faisoit M. Henri Morus en Angleterre, et quelques autres Platoniciens, qu'il y a des phenomenes qui ne peuvent être expliqués mechaniquement. Mais de l'autre coté les Materialistes, ou ceux qui s'attachent uniquement à la Philosophie Mechanique, ont tort de rejeter les considerations Metaphysiques, et de vouloir tout expliquer par ce qui dépend de l'imagination » (GP III, pp. 606-607).

*Lettre de Leibniz à Remond* du 22.6.1715 : « J'ay oublié de vous dire, Monsieur, qu'autresfois Milady Masham, fille de M. Cudworth, grande Patrone de M. Locke, m'envoya le systeme intellectuel de feu M. son Pere, où je trouvay beaucoup de savoir, mais non pas assez de meditation. M. Morus etoit Platonicien et Origeniste; mais il avoit de plaisantes opinions sur la nature de l'Ame, qu'on peut voir dans son Livre de *l'Immortalité de l'Ame*, traduit de l'Anglois » (GP III, p. 645).

*Nouveaux Essais sur l'entendement Humain* (livre II, chapitre 27) : « Feu Monsieur Henri Morus, Theologien de l'Eglise Anglicane, estoit persuadé de la préexistence, et a écrit pour la soutenir. Feu Monsieur Van Helmont le fils alloit plus avant, comme je viens de le dire, et croyoit la transmigration des ames, mais tousjours dans des corps d'une même espece, de sorte que selon luy l'ame humaine animoit tousjours un homme. Il croyoit avec quelques Rabbins le passage de l'Ame d'Adam dans le Messie comme

dans le nouvel Adam. Et je ne scay s'il ne croyoit pas avoir esté luy même quelque ancien, tout habile homme qu'il estoit d'ailleurs. Or si ce passage des ames estoit veritable, au moins de la maniere possible que j'ay expliquée cy dessus (mais qui ne paroist point vraisemblable) c'est à dire que les ames gardant des corps subtils passassent tout d'un coup dans d'autres corps grossiers, le même individu subsisteroit tousjours dans Nestor, dans Socrate et dans quelque moderne, et il pourroit même faire connoistre son identité à celuy qui penetreroit assés dans sa nature, à cause des impressions ou caractères qui y resteroient de tout ce que Nestor ou Socrate ont fait, et que quelque genie assés penetrant y pourroit lire » (GP V, p. 222).

...« Feu Monsieur Henri Morus, Theologien de l'Eglise Anglicane, tout habile homme qu'il estoit, se monstrois un peu trop facile à forger des Hypotheses, qui n'estoient point, intelligibles ny apparentes, témoin son principe Hylarchique de la matiere, cause de la pesanteur, du ressort et des autres merveilles qui s'y rencontrent. Je n'ay rien à vous dire de ses vehicules Etheriens, dont je n'ay point examiné la nature » (GP V, p. 324).

*Essais de Théodicée* : « § 86. La premiere difficulté est, comment l'ame a pu être infectée du peché originel, qui est la racine des pechés actuels, sans qu'il y ait eu de l'injustice en Dieu à l'y exposer. Cette difficulté a fait naitre trois opinions sur l'origine de l'ame même: celle de la préexistence des ames humaines dans un autre monde, ou dans une autre vie, où elles avoient peché et avoient été condamnées pour cela à cette prison du corps humain, opinion des Platoniciens qui est attribuée à Origene, et qui trouve encor aujourdhuy des sectateurs. Henry Morus, Docteur Anglois, a soutenu quelque chose de ce dogme dans un livre expres. Quelques uns de ceux qui soutiennent cette préexistence, sont allés jusqu'à la Metempsychose. Monsieur van Helmont le fils étoit de ce sentiment, et l'Auteur ingenieux de quelques Meditations metaphysiques publiées en 1678 sous le nom de Guillaume Wander, y paroist avoir du penchant » (GP VI, p.149).

*Considération sur la doctrine d'un esprit universel* : GP VI, p. 531 : « Ils croient que c'est Dieu même, soit qu'ils croient avec les Cabalistes, que Dieu l'a créé, qui estoit aussi l'opinion de Henri Morus Anglois et de quelques autres nouveaux philosophes et

	<p>particulièrement de certains Chymistes, qui ont crû, qu'il y a un Archée Universel ou bien une ame du monde, et quelques uns ont soutenu, que c'est cet esprit du Seigneur, qui se remuoit sur les eaux, dont parle le Commencement de la <i>Genese</i>. »</p> <p><i>Antibarbarus Physicus</i> : « Nec defuere etiam qui advocaverunt substantias quasdam incorporeas in corporibus operantes, velut Animam Mundi, animas rebus quibuslibet particulares, velut qui omnibus sensum affixere, uti Campanella in libro de sensu rerum et magia, Henricus Morus etiam principium hylarchicum dedit quod animae mundi respondet, contra quod Sturmius scripsit. Et Natura quaedam sapiens ob fines agens nihilque frustra faciens jam veteribus memorata est, laudanda si de Deo intelligatur vel artificio in rebus a Deo praestabilito, alias vana. Quidam addunt varios Archaeos in rebus, quasi totidem animas vel spiritus, imo deunculos, substantias quasdam plasticas mire intelligentes quae corpora organica struant et moderentur... » (GP VII, p. 340).</p>
<p><b>Thomasius, Jakob (1622-1684)</b> SLAOC.182/1676- °° <i>Dilucidationes stahlianæ</i>, 1676</p> <p>p. 127: « Disp. IV. Reg. 2. p. 101. NIHIL FIT SINE CAUSA.</p> <p>N.1. Canon hic profertur ex Galeno, th.1.</p> <p>N.2. Valet autem sine exceptione de causa efficiente, ut sensus sit : <i>Omne ens, quod fieri dicitur, habet causam efficientem.</i></p> <p>N.3. Quo quidem in sensu tam evidens est Canon, ut demonstrationem à priori non admittat, th. 1. potest autem probari per inductionem, th.2.</p> <p>N.4. Dixi primo: <i>Omne ens, quod fieri dicitur.</i> Fiendi enim vocabulum, quod in ipsa regula ponitur in praedicato, retrahi debet ad subjectum quoque, cum talia sint subjecta, qualia permittuntur esse à suis praedicatis. Intelligis hinc, Canonem non posse applicari Deo. <i>Fieri</i> enim est traduci à non esse ad esse, seu ab esse potentia ad esse actu, id quod soli enti creato et omni (adeoque et ipsi formae suo modo,</p>	<p><b>Thomasius, Jakob (1622-1684)</b> SLAOC.182- °° <i>Dilucidationes stahlianæ</i>, 1676, p. 127 : Disp. IV. Reg. 2., p. 101. AK I, 5, <i>Bibliothèque universelle</i>, p. 442 : référence [Jakob Thomasius] <i>Dilucidationes Stahlianæ, hoc est, in partem priorem Regularum philosophicarum Danielis Stahlii praelectiones.</i> Leipzig 1676 ; <i>Regulae philosophicae explicatae, et orationes aliquot.</i> Ed C. Posner. 2 parties, Jena, 1657.</p> <p>AK VI.1, N. 2, <i>Notes sur le Compendium Metaphysicae in XXIV Tabellas redactum.</i> Jena, 1655, de Stahl, pp. 12-18 et pp. 21-41.</p> <p>AK VI, 1, <i>Notes sur les Tabulae philosophiae practicae (1661) de Thomasius</i>, p. 55 et sq. Par ex. : Tab. Phil. Pract., XXX, lin. 58.</p> <p>AK VI, 2, p. 542 : Notes de l'édition de l'Académie sur les prises de notes de Leibniz sur Stahl et Thomasius.</p> <p>Première <i>Lettre de Leibniz à Thomasius</i> datée du 2.9.1663 à Jena (AK II, 1, p. 5sq.).</p> <p>OCC.001- AK I, N.3, <i>Notae ad Philosophiam practicam Jac. Thomasii</i> (1664), p. 60 :</p>

<p>th.7) convenit.  N.5. Dixi secundo: <i>habet causam efficientem</i>. Non enim procedit canon universaliter de <i>materia</i>, cum Deus possit aliquid facere, et multa fecerit ex pure nihilo th. 4 (quicquid hic tenuerit Aristoteles, th. 5 et 8) nisi limites subjectum de illis tantum fientibus, quorum causae efficientes sunt secundae et creatae, th. 5.  N.6. Neque procedit universaliter de <i>forma</i> [p. 128] quatenus est causa formalis, cum entia simplicia, ut angeli, formae, materia prima, fieri quidem dicantur, sed non habeant causam formalem, quippe quod solis compositis entibus proprium est, th. 4 et 6.  N.7. De <i>causa finali</i> plane hic tacet autor. Et Galenum quidem non dubium est, Axioma hoc ad finem universaliter extendere non voluisse, quia Fortunam, eo ipso sensu, quo Aristoteles, agnovit, cum eaque nihil divinae Providentiae negotii esse est arbitratus. Sed cum haec opinio sit Ethnica, Christianis omnino statuendum est, Canoni praesenti locum esse quoque universaliter <i>in causa finali</i>. Atque ita faciunt doctissimi Expositores, Schertzerus, p. 26. et Zapfius, p. 276.</p>	<p>« Porismata Thomasii etiam ex hoc schemate deduco, et primum probo, quia linea LM prius fit punctata, quam intellectus se determinet, de secundo idem ex eodem patet, quia non solum non determinatio, sed ne intellectio quidem distincta praecessit. Voluntatem a. seu <i>Rationem</i> ut ego appello <i>determinantem</i> esse primum movens morale et dignissimum, patet, quia ejus radii sunt cyphrati ».</p> <p>AK VI, 1, p. 9 : Préface du <i>principe d'individuation</i> sous la présidence de J. Thomasius.</p> <p>AK VI, 1, <i>Specimen quaestio. Philo.</i> p. 83 : quaestio VIII à propos du droit et de son application aux hommes (et pas aux animaux) : droit naturel voir Tab. Phil. Pract. XXV.5.</p> <p>AK VI, 1, <i>De arte combinatoria</i>, p. 186 : le mode Daropti observé à partir de la dialectique scholastique de Ramus, lib. 7, cap. 6, page m. 214. Ibid., p. 207 : <i>Sur le plaisir de l'esprit</i>, voir : Tab. Thomasius, XXX, lin. 58.</p> <p>AK VI, 1, N. 10, <i>Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae</i> (Francfort 1667) §24. Sur la forme des préceptes, en particulier des premiers préceptes<sup>3</sup> très généraux dit « Brocardiques » [du nom de Burchard ou Brocard – cf. les « sentences brocardiques »]. C'est Scherzer, dans son <i>Manuale philosophicum</i>, qui se fait</p>
---	---

<sup>3</sup> *Discours touchant l'art d'inventer* : « Il faudroit aussi des Repertoires universels tant Alphabetiques que Systematiques, pour y indiquer sur chaque matiere les endroits des auteurs dont on peut profiter le plus. Cela se pratique déjà assez en matiere de droit, mais c'est justement là où il est moins necessaire, puisque la raison et les loix suffiroient quand il n'y auroit point d'autre auteur, et quand nous serions les premiers à y écrire; mais dans la Medecine on ne sçauroit avoir trop de livres de pratique ny en trop profiter, tout y roule sur les observations, et comme un seul ne peut observer que peu, c'est là où l'on a le plus de besoin de l'experience et des lumieres d'autrui, et même de plusieurs temoins d'une observation importante, puisqu'une grande partie de cette doctrine est encor empirique. Cependant c'est là où on manque le plus de repertoires, au lieu que les Jurisconsultes en fourmillent. C'est aussi dans la Medecine, qu'il seroit fort necessaire de faire et tirer des auteurs des Regles ou Aphorismes en aussi grand nombre qu'il seroit possible, quand mêmes ces Regles ne seroient encor certaines ny assez universelles et quand elles ne seroient formées que sur des conjectures pourveu qu'on avoue de bonne foy quel degré de certitude ou d'apparence on leur doit attribuer et sur quoy on les a appuyées; puis avec le temps on y joindroit les exceptions et on verroit bientost si la regle n'a peustre plus d'exceptions que d'exemples, ou bien si elle peut estre de quelque usage. Cependant les Medecins ne le font pas assez, et quelques Ictes de la premiere race (depuis Irnerius jusqu'à Jason) le font trop, car ils nous accablent par le grand nombre de regles ou brocardiques qu'ils ramassent outre toute mesure, avec leur exceptions ou fallences, jointes aux ampliatiions, limitations, restrictions, distinctions, pour ne rien dire des replications repliquées. Ces sortes de renversemens et periergies sont fort ordinaires aux hommes, ils ont la coustume de faire trop ou trop peu, et de ne pas employer les bonnes methodes là où elles pourroient le plus servir » (GP VII p. 179).

N.8. Veritas autem hujus extensionis unice petenda videtur è sana doctrina de Providentia DEI. Quae quia se porrigit absque exceptione ad omnia, quaecunque fiunt, etiam ad ea, quae respectu nostri fortuito fieri aut casu dicuntur, imo etiam ad mala culpae seu peccata, quae alias ratione formalis sui cooperationem sanctissimi Numinis excludunt, saltem ordinando ea in finem bonum: fieri non potest, quin omnia, quae fiunt, habeant quoque finem, si non ex intentione creaturae operantis, certe ex ordinatione DEI. Quapropter et B. Autor, cap. 25, Comp. Metaph., p. 252, concedit, Actiones agentium cognitionis expertium, licet ipsa non agant propter finem, esse tamen ipsas propter finem. »

« brocarder » ici à propos de la règle « qualis causa, talis effectus ». C'est Thomasius qui doit le corriger !

Ibidem, p. 310 : « Idem vitium et in philosophicis vulgo regulis regnat, unde et in Juridicas manavit. Nam, ut Celeberrimus vir Joh. Adamus Scherzerus in Manualis philosophici praefatione monuit, dicta quaedam inter regulas exposita sunt, quae plures habeant limitationes quam exempla, verbi gratia « *qualis causa, talis effectus* ». Quod ubi multis distinctionum saepibus defendere conati sunt, tandem tamen huc recurrunt, scilicet : *in causis univocis*. Quid autem est causa univocal? Ea nempe ubi qualis causa, talis effectus. Regula igitur sic concipienda erit : Ubi qualis causa, talis effectus ; ibi qualis causa, talis effectus. Spectatum admissi risum teneatis amici! Qua re Regularum Philosophicarum accuratam explicationem non inutiliter molitur Celeberrimus Thomasius, et, ut spero, propediem publico donabit. Nos quoque, si Deus vires dederit, Reformationem Brocardicorum quam primum concipiemus, redigentes ad perfectam Universalitatem omnia, et quae hoc non patientur tanquam inepta rejicientes. Interea illas limitationes non est opus regulae allinere, quae ex aliis regulis in eodem libro traditis aut tradendis, per combinationem sumuntur, verbi gratia « Qui promisit, praestet ; nisi praestiterit, nisi liberatio ei legata sit, nisi compensare possit, etc. Qui haec addere opus est ? Per se ex regulis postea tradendis constant, et coacervantur hac ratione tantum inutiles repetitiones et grandes libri »...

AK VI, 1, *Conspectus demonstrationum catholicarum*, p. 496 : « cap. 18. DEUM mali culpae causam plane non esse, mali poenae tantum per accidens esse. Jac. Martini et Jac. Thomasius ».

AK VI, 2, N. 24, *De collegiis*, statut du collège schola mentis et cordis, (1665), p. 7 définition de cette société à partir des quatre causes : la finalité est le bien ; l'école de l'esprit cultive la philosophie et la philologie ; l'école du cœur est celle de la vertu ; la matière, c'est aussi les membres – chiffre trois selon Thomasius *Exerc. Antibodiniana de minimo numero personarum familiae itemque civitatis*, 1663.

AK VI, 2, *Notes sur le Manuscrit de Bodin Heptaplomeres*, 1668, p. 138 : référence à la *Dissertatio de quaest. an deus sit materia prima*, 1668.

OCC.008- Lettre publiée dans *Sur la philosophie de Nizolius* (1669-1670) sous le titre : « *Epistola ad exquisitissimae doctrinae virum [Jacobum Thomasium] de Aristotele recentioribus reconciliabili* ». AK VI, 2, p. 443 (GP IV, p.173) : « Nihil sit in rebus sine causa, nihil etiam poni debet in corporibus, cujus causa reddi non possit ex primis eorum constitutivis ».

OCC.013- *Lettre à Thomasius* (19-29.12.1670). Trad. « On trouve la même pensée chez les Physiciens Modernes, qui, en quête des causes matérielles, négligent les causes rationnelles des choses, alors que si la sagesse du créateur respandit quelque part de tous ses feux, c'est bien dans le fait d'avoir réglé l'horloge du monde de telle sorte que tout, par la suite, comme sous l'effet d'une certaine nécessité, conspire à la plus haute harmonie de l'ensemble » (AK II, 1, p. 119)

AK VI.4, N. 194, *De definitionibus characterisandis et propositionibus demonstrandis* (été 1688), p. 924 : « Optima Methodus perveniendi ad Analysin notionum, a posteriori, est quaerere demonstrationes propositionum maxime Axiomaticarum, quae videntur aliis per se notae. Itaque meliora excerptantur ex regulis philosophicis Stahlii et Thomasiai, ex *Anima scientiarum* Novarini, Brocardicis Jurisconsultorum [ajout : « addantur Vigelius Menochius et Mascardus »] et sententiis ethico-politicis quae in proverbiiis, dictis poetarum, et historicorum, ac similibus aliis continentur. Percurrantur praeterea scripta Platonis, Aristotelis, Cardani, Galilei, Jungii, Cartesii, Fabrii, Hobbii, Feldeni, Spinosae. Addantur Campanella, Valerianus M., Arnaldus, Malebranchius ».

*Essais de Théodicée* : « §. 184. Feu M. Jacques Thomasiaus, celebre Professeur à Leipzig, n'a pas mal observé dans ses eclaircissemens des regles philosophiques de Daniel Stahlius, Professeur de Jena, qu'il n'est pas à propos d'aller tout à fait au delà de Dieu: et qu'il ne faut point dire avec quelques Scotistes, que les verités eternelles subsisteroient, quand il n'y auroit point d'entendement, pas même celui de Dieu. Car c'est à mon avis l'entendement Divin qui fait la realité des Verités eternelles: quoyque sa volonté n'y ait point de part. Toute realité doit être fondée dans quelque chose d'existant » (GP VI, p.226).

AK II, 3, N.21, *Lettre de Leibniz à Vincent Placcius* datée du 25 juin/7 juillet 1695, p. 7822 : « Videris mihi aptissime vocabulo Consortii uti et quicquid ejus perfectioni (universim) conducit, juri naturali tribuere. Tametsi enim egregie V. Cl. Jacobus Thomasius jus naturae pro norma optimae Reipublicae acceperit, opposueritque rationi status, quae norma est corruptae; idque omnino sufficiat si ea accedat interpretatio ut more meo intelligamus Universum comprehendi unico imperio cujus Monarcha est Deus... ».

AK VI, 4, p. 11 : *Erotemata Rhetorica pro incipientibus. Accessit pro adultis consilium de locis communibus eloquentiae studioso comparandis, Rhétoriques pour les débutants*), Leipzig, 1670.

*Lettre de Leibniz à Bourguet* datée du 3 janvier 1714 : « Je ne meprise presque rien (excepté l'Astrologie judiciaire et tromperies semblables), pas même les Mystiques (...) les pensées approchantes des anciens Philosophes donnent du lustre et bien souvent du crédit à la vérité. Un M. Horbius, eleve de ce celebre M. Jacobus Thomasius, qui allioit savamment les Sectes chrestiennes et celles des philosophes, a donné une jolie dissertation sur les Manichéens; mais il y a plus de 40 ans qu'elle est imprimée, et on aura de la peine à la trouver aujourd'hui. Ce Jacob Thomasius, pere de Christianus Thomasius, Jurisconsulte, qui écrit beaucoup et a de l'esprit et veut aussi se meler de Philosophie, a été un de mes maitres, et M. Horbius a été de mes amis. » (GP III, pp. 562-563).

*De arte combinatoria* (1666), GP IV, p. 78 : « [Probl. III. §.14 Quin et voluptatem animi pro S. B. habendam censet Laurentius Valla in lib. de Vero Bono, et ejus Apologia ad Eugenium IV, Pontificem Maximum, ac P. Gassendus in Ethica Epicuri, idque et Aristoteli excidisse VII. Nicomach. 12 et 13 observavit Cl. Thomasius Tab. Phil. Pract. XXX. lin. 58. Ad voluptatem animi gloriam, id est triumphum animi internum, sua laude sibi placentis, reducit Th. Hobbes initio librorum de cive. Fuere qui contemplationem actioni praeferrunt, alii contra, alii utramque aequali loco posuere. Breviter quotquot bonorum imae sunt species, quotquot ex illis complexiones, tot sunt

summi boni possibles sectae numerandae ».

AK VI, 2, N.8, *Dissertatio praeliminaris sur Nizolius*, p. 426 : « Quod consilium cum sit optimum, et rei literariae necessarium, ne utilia cum vanis aboleantur, et nonnullorum somnia de abjiciendo prorsus Aristotele in animis incautae juventutis invalescant, visus est hic locus opportunus, cui excerpta quaedam mea ex proluxa aliqua Epistola non ita dudum ad celeberrimum Peripateticum Germanum, Virum praeter accuratissimam philosophiae cognitionem (aliquot jam praeclaris speciminibus orbi declaratam, et quod opto, multo pluribus, quorum illi ingens copia suppetit, declarandam) in omni eruditione exquisitissimum data, adjiciantur: quae proinde praefationi huic nostrae statim subnectemus, nihil veriti, ne post praefationem jam tam proluxam, patientia lectoris abutamur. Qui si aequus est in re tam necessaria etiam proluxiores nos facile feret; sin iniquus, sciat nihil ad nos judicia sua pertinere. In Morali ac Civili philosophia Aristotelem profundius rimati sunt prae caeteris polymajdæstatoV Conringius, Joh. a Felden ICTus notis in Grotium et Elementis Jurisprudentiae universalis et Analyti politicorum Aristotelis celebris, ac denique Clarissimus Vir Jacobus Thomasius, cum in multis varii argumenti diatribis, tum imprimis in *Tabulis philosophiae practicae* exquisitissimis ac plane a caeterarum inanitate alienis, cujus etiam in physica Aristotelica tum praeclara introductio, tum de Origine formarum disquisitio, tum de laudibus Aristotelis oratio insignis extat, ut de Heinsii paraphrasi nihil dicam, qui libros Aristotelis politicos disjectos et hiatibus deformes, in alium longe ordinem redegit, eumque ipsius Aristotelis fuisse multis argumentis acutissimis ostendit, ut de caeteris ejus in illa philosophiae parte scriptis limatissimis nihil dicam. » (GP IV, p. 156).

*Nouveaux Essais sur l'entendement Humain*, Livre IV, Chapitre 19 : *de l'enthousiasme* : « Ce que fait voir non seulement le peu de fondement, mais aussi de danger de ces entetemens. Les histoires sont pleines du mauvais effect des propheties fausses ou mal entendues, comme l'on peut voir dans une scavante et judicieuse dissertation *De officio viri boni circa futura contingentia*, que feu M. Jacobus Thomasius, Professeur celebre à Leipzic, donna autrefois au public. Il est vray cependant que ces persuasions font quelquesfois un bon effect et servent à de grandes choses: car Dieu se peut servir de

l'erreur pour établir ou maintenir la vérité. Mais je ne croy point qu'il soit permis facilement à nous de se servir des fraudes pieuses pour une bonne fin. Et quant aux dogmes de Religion, nous n'avons point besoin de nouvelles revelations: c'est assés qu'on nous propose des regles salutaires pour que nous soyons obligés de les suivre, quoyque celuy qui les propose ne fasse aucun miracle. Et quoyque Jesus Christ en fût muni, il ne laissa pas de refuser quelquesfois d'en faire pour complaire à cette race perverse qui demandoit des signes, lorsqu'il ne prechoit que la vertu et ce qui avoit déjà esté enseigné par la raison naturelle et les prophetes » (GP V, p. 491).

*Essais de Théodicée* : « §184. Feu M. Jacques Thomasius, celebre Professeur à Leipzig, n'a pas mal observé dans ses eclaircissemens des regles philosophiques de Daniel Stahlus, Professeur de Jena, qu'il n'est pas à propos d'aller tout à fait au delà de Dieu: et qu'il ne faut point dire avec quelques Scotistes, que les verités eternelles subsisteroient, quand il n'y auroit point d'entendement, pas même celuy de Dieu. Car c'est à mon avis l'entendement Divin qui fait la realité des Verités eternelles: quoyque sa volonté n'y ait point de part. Toute realité doit être fondée dans quelque chose d'existant. Il est vray qu'un Athée peut être Geometre. Mais s'il n'y avoit point de Dieu, il n'y auroit point d'objet de la Geometrie. Et sans Dieu, non seulement il n'y auroit rien d'existant, mais il n'y auroit rien de possible. Cela n'empêche pas pourtant que ceux qui ne voyent pas la liaison de toutes choses entre elles et avec Dieu, ne puissent entendre certaines sciences, sans en connoitre la premiere source qui est en Dieu. Aristote, quoyqu'il ne l'ait gueres connu non plus, n'a pas laissé de dire quelque chose d'approchant et de tres bon, lorsqu'il a reconnu que les principes des sciences particulieres dependent d'une science superieure, qui en donne la raison; et cette science superieure doit avoir l'être, et par consequent Dieu, source de l'être, pour objet. M. Dreier de Königsberg, a bien remarqué que la vraye *Metaphysique* qu'Aristote cherchoit, et qu'il appelloit τὴν ζητουμένην, son desideratum, étoit la Theologie » (GP VI, pp. 226-227).

Ibidem.« §220... Feu M. Jacques Thomasius disoit dans ses belles *Tables de la Philosophie pratique* que le πρώτον ψεῦδος, le principe des erreurs de ce livre de M. Hobbes étoit qu'il prenoit *statum legalem pro naturali*, c'est à dire que l'etat corrompu luy servoit de mesure et de regle, au lieu que c'est l'etat le plus convenable à

	<p>la nature humaine, qu'Aristote avoit eu en vue. Car selon Aristote, on appelle naturel ce qui est le plus convenable à la perfection de la nature de la chose: mais M. Hobbes appelle l'estat naturel celuy qui a le moins d'art, ne considerant peutêtre pas que la nature humaine dans sa perfection porte l'art avec elle. Mais la question de nom, c'est à dire de ce qu'on peut appeller naturel, ne seroit pas de grande importance, si Aristote et Hobbes n'y attachoient la notion du droit naturel, chacun suivant sa signification. J'ay dit cy dessus, que je trouvois dans le livre de la Fausseté des vertus humaines, le même défaut que M. Descartes a trouvé dans celuy de M. Hobbes de Cive » (GP VI, p. 250).</p>
<p><b>Scherzer, Johann, Adam (1628-1683)</b>  SLAOC.183/1654-<sup>oo</sup> <i>Vademecum sive manuale philosophicum</i>, 1658  Axiomata. Regula II. pp. 26-27 : « Nihil fit sine causa (<i>omni. Vel : omne quod fit, habet ad minimum unam ex quatuor causis</i>).  Sine causa efficiente nil posse fieri, non eget probatione. Sine omni fine aliquid fieri, est etiam improbable. Quaedam fiunt sine materia, ut illa, [p. 27] quae creantur. Quaedam sine forma, ut materia prima, et ipsae formae. Materia prima nullam habet formam secundum esse absolutum: Forma vero ex alia forma fieri nequit, quia sic prima forma esse non potuisset, et processus in infinitum esset admittendus. »</p>	<p><b>Scherzer, Johann, Adam (1628-1683)</b>  SLAOC.183-<sup>oo</sup> <i>Vademecum sive manuale philosophicum</i>, 1658.</p> <p>AK VI, 1, <i>Principe d'individuation</i> de 1663, p. 15 : « §. 13. Tertia sententia est, Existentiam esse principium Individuationis. Hanc Fr. Murcia cuidam Carthusiano in 2. sent. d. 3., qui an sit Dionysius Rikelius (sane hunc in sententias scripsisse certum est) dicere non habeo; Fonseca Nicolao Boneto 8. Met. c. 1. id defendenti tribuit V. Met. c. 6. q. 2. §. 1. Dupliciter autem capi potest, partim ut existentia realis aliquis sit modus rem intrinsece individuans ab ejus essentia a parte rei distinctus, quod si ita est, defendi minime potest, ut mox patebit. Sin ab essentia solum ratione differt, nobiscum egregie coincidit, et exprimit praeterea, quo respectu essentia sit principium individuationis. Atque ita intelligo Excell. Scherzerum, Praeceptorem meum summo studio observandum q. 43. <i>Breviar. Metaph. Eustachii de S. Paulo</i> [Breviarium Eustachianum, Leipzig 1663] » (GP IV, pp. 21-22).</p> <p><i>Essais de Théodicée</i>, in <i>Discours préliminaire</i> : « §17. Calovius et Scherzerus, auteurs bien versés dans la philosophie de l'Ecole, et plusieurs autres Theologiens habiles ont amplement repondu aux Sociniens, et souvent avec succès; ne s'étant point contentés des réponses generales un peu cavalieres dont on se servoit ordinairement contre eux, et qui revenoient à dire que leur Maximes étoient bonnes en philosophie et non pas en theologie; que c'étoit le défaut de l'Hétérogénéité qui s'appelle μεταβασις εις άλλο γένος, si quelqu'un les employoit quand il s'agit de ce qui passe la Raison; et que la Philosophie devoit être traitée en servante, et non pas en maîtresse, par rapport à la Théologie, suivant le titre du livre de Robert Baronius Ecossois, intitulé: <i>Philosophia</i></p>

*Theologiae ancillans*. Enfin que c'étoit une Hagar auprès de Sara, qu'il falloit chasser de la maison avec son Ismael, quand elle faisoit la mutine. Il y a quelque chose de bon dans ces réponses; mais comme on en pourroit abuser, et commettre mal à propos les verités naturelles et les verités révélées, les Savans se sont attachés à distinguer ce qu'il y a de nécessaire et d'indispensable dans les verités naturelles ou philosophiques, d'avec ce qui ne l'est point » (GP VI, p. 60).

AK VI, 1, N. 10, *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* (Francfort 1667) : « §24 Sur la forme des préceptes, en particulier des premiers préceptes très généraux dit « Brocardiques » [du nom de Burchard ou Brocard – cf. les « sentences brocardiques »]. C'est Scherzer, dans son *Manuale philosophicum*, qui se fait « brocarder » ici à propos de la règle « qualis causa, talis effectus ». C'est Thomasius qui doit le corriger !

p. 310 : « Idem vitium et in philosophicis vulgo regulis regnat, unde et in Juridicis manavit. Nam, ut Celeberrimus vir Joh. Adamus Scherzerus in *Manualis philosophici praefatione* monuit, dicta quaedam inter regulas exposita sunt, quae plures habeant limitationes quam exempla, verbi gratia « *qualis causa, talis effectus* ». Quod ubi multis distinctionum saepibus defendere conati sunt, tandem tamen huc recurrunt, scilicet : *in causis univocis*. Quid autem est causa univoca ? Ea nempe ubi qualis causa, talis effectus. Regula igitur sic concipienda erit : Ubi qualis causa, talis effectus ; ibi qualis causa, talis effectus. Spectatum admissi risum teneatis amici! Qua re Regularum Philosophicarum accuratam explicationem non inutiliter molitur Celeberrimus Thomasius, et, ut spero, propediem publico donabit. Nos quoque, si Deus vires dederit, Reformationem Brocardicorum quam primum concipiemus, redigentes ad perfectam Universalitatem omnia, et quae hoc non patientur tanquam inepta rejicientes. Interea illas limitationes non est opus regulae allinere, quae ex aliis regulis in eodem libro traditis aut tradendis, per combinationem sumuntur, verbi gratia « Qui promisit, praestet ; nisi praestiterit, nisi liberatio ei legata sit, nisi compensare possit, etc. Qui haec addere opus est ? Per se ex regulis postea tradendis constant, et coacervantur hac ratione tantum inutiles repetitiones et grandes libri »...

AK VI, 6, p. 174, Référence. au *Qâsur seu Philosophia in ceraso*, Leipzig, 1676. *Annotationes de praedestinatione et gratia*: §14. (d) [Alia sic loqui malant (haec res...)] Eadem res redit cum distinguitur inter necessitatem hypotheticam, ex posita semel atque praestabilita serie, et absolutam ; quae <posteriori> si absit, libertas semper salva est. Connexio quoque causarum in mentibus deliberantibus, finium scilicet et mediorum consideratione constans, non est necessitans, sed inclinans. In utroque igitur <capite> merito dissentimus a Bradwardino, cujus velut Ismaelis manum contra omnes fuisse (inducta non obscure necessitate) scribit Grotius, credo, quia Anselmum, Lombardum, Thomam et alios scholae proceres impugnare non dubitavit. Ejus opinor autoritate et doctrina, excitatus Wiclefus, crudius adhuc omnia ex necessitate evenire mox scripsit : quod dogma <vel potius loquendi genus> deinde in alios non nullos Romani Dominatus Antagonistas propagatum, sed [posteriorem] eruditorum virorum prudentia cohibitum est. Recte Thomas (qu. 23. *De veritate*, artic. 5.) « Compossibilia sunt haec : Deus decernit istum salvari, et ipse potest damnari. Sed non sunt compossibilia haec : Deus decernit istum salvari, et iste damnatur ». Nempe ita absolute loquendo et in sensu diviso, possibile est fieri, quod certum est non esse futurum. Et Schertzerus (*Disp. 5. Contra Calvinian.*) cum scientiam mediam defendit, bene agnoscit, non omne, quod infallibile est, necessarium esse ».

AK I, 21, p. 498 : “Es ist alhier bey dem Königlichen Ministerio mit sonderbarn nachdruck anbracht worden, als ob ein buch des Seel. Herrn Scherzeri gegen die Reformirten [*Collegium Anti-Calvinianum, Quadraginta Disputationibus Publicis excussum lucique publicae expositum. Cum praefatione ... a D. Johanne Schmidio, Lipsiae 1704*] so überaus hizig seyn solle, und man dem angeben nach deswegen zu publiciren bisher bedencken gehabt, numehr zu Leipzig ohngeacht einiger Theologorum widerspruch zum Druck verstattet werden wolle. Deswegen man alhier fast zu einem ressentiment geneigt im falle solches buch dem anbringen nach, denen guthen ordnungen und Reichs-Constitutionen zuwieder lauffen solte. Ich habe dagegen angeführt, dass ich von dem seel. Herrn Scherzer dergleichen Excessen nicht vermuthen köndte, sonstn aber wohl glaubte dass er die gewöhnliche offft etwas scharffe Libertatem Elenchi würde beybehalten haben, so auch ehe und bevor die dinge in einen andern Stand bracht, nicht wohl zuhemmen”.

<p><b>Schubartus, Andreas-Christophorus (1629-1689)</b>  SAOC.184/1662- <i>Collegium axiomaticum sive synopsis regularum philosophicarum, quae antehac in celeberrima Academia Jenensi consensus amplissimi et spectatissimi Collegii Philosophici studiosae juventuti praelegit M. Andr. Christophorus Schubartus (Hallis), Jenae, 1662.</i>  p. 18., Reg. II : « Nihil fit sine causa.  Sensus est : Quicquid fit aut effecitur in rerum natura, illud ab aliquo fit aut effecitur ; Quicquid enim videtur, ab aliquo videtur ; quicquid edificatur, ab alio aedificatur ; quicquid calefit, ab aliquo calefit ; illud autem à quo aliquid fit vel efficitur, causa efficiens dicitur.  Unde hoc modo regula <i>limitanda</i> : <i>nihil fit sine causa efficiente</i>. Potest tamen aliquid fieri <i>sine causa materiali</i>, quemadmodum à Deo facti sunt Angeli, qui ipsi etiam <i>nulam formam agnoscunt</i>. Imò à causis secundis et natura libera aliquid etiam fieri potest, ut <i>nullam habeat causam formalem</i>. Nam formas ipsas informantes, tum substantiales tum accidentales fieri, non omnino negari potest : formae tamen non habent causam formalem, sed ipsae sunt causae formales corporum naturalium, aut compositorum per accidens.»</p>	<p><b>Schubartus, Andreas-Christophorus (1629-1689)</b>  SAOC.184- <i>Collegium axiomaticum sive synopsis regularum philosophicarum, quae antehac in celeberrima Academia Jenensi consensus amplissimi et spectatissimi Collegii Philosophici studiosae juventuti praelegit M. Andr. Christophorus Schubartus (Hallis), Jenae, 1662.</i></p> <p>Pas de mention.</p>
<p><b>Spinoza, Baruch (1632-1677)</b>  SLAOC.185/1677- °° <i>Ethique (Opera posthuma, 1677, Trad. B. Pautrat, Seuil, 1988)</i></p> <p>p. 16 : « Pars I. <i>De Deo</i>.  Axioma 3 : Ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra si nulla detur determinata causa, impossibile est ut effectus sequatur. (...)  p. 27 : Propositio XI. Demonstratio  « Aliter ... Cujuscunque rei assignari debet causa, seu</p>	<p><b>Spinoza, Baruch (1632-1677)</b>  SLAOC.185- °° <i>Ethique (Opera posthuma, 1677)</i></p> <p>AK II, 1, p. 196, <i>Lettre de Leibniz à Velthuysen en 1671</i> : « Hoc posito, an credemus Esdram omnibus autoritate sua libros nove confectos pro Mosaicis, pro prophetis, pro sacris obtendere potuisse. Autor libri memoratur Spinosa, judaeus quondam, eruditionis non illaudatae, vidi <i>olim</i> ejus in <i>Cartesii meditationes quaedam</i>: etiam naturae indagazione excellere audio. Quod Tu, Vir Illustris, noveris rectius ».</p> <p>AK VI, 4, N. 393, p. 2198 : « ...prouver les Principes de Mons. des Cartes par des</p>

ratio, tam cur existit, quam cur non existit. Exempli gratia si triangulus existit, ratio seu causa dari debet cur existit ; si autem non existit, ratio etiam seu causa dari debet quæ impedit quominus existat sive quæ ejus existentiam tollat. Hæc vero ratio seu causa vel in natura rei contineri debet vel extra ipsam. Exempli gratia rationem cur circulus quadratus non existat, ipsa ejus natura indicat ; nimirum quia contradictionem involvit. Cur autem contra substantia existat, ex sola etiam ejus natura sequitur quia scilicet existentiam involvit (vide propositionem 7). At ratio cur circulus vel triangulus existit vel cur non existit, ex eorum natura non sequitur sed ex ordine universæ naturæ corporeæ ; ex eo enim sequi debet vel jam triangulum necessario existere vel impossibile esse ut jam existat. Atque hæc per se manifesta sunt. Ex quibus sequitur id necessario existere cujus nulla ratio nec causa datur quæ impedit quominus existat. Si itaque nulla ratio nec causa dari possit quæ impedit quominus Deus existat vel quæ ejus existentiam tollat, omnino concludendum est eundem necessario existere. At si talis ratio seu causa daretur, ea vel in ipsa Dei natura vel extra ipsam dari deberet hoc est in alia substantia alterius naturæ. Nam si ejusdem naturæ esset, eo ipso concederetur dari Deum. At substantia quæ alterius esset naturæ, nihil cum Deo commune habere (per 2 propositionem) adeoque neque ejus existentiam ponere neque tollere posset. Cum igitur ratio seu causa quæ divinam existentiam tollat, extra divinam naturam dari non possit, debet necessario dari, siquidem non existit, in ipsa ejus natura, quæ propterea contradictionem involveret. Atqui hoc de Ente absolute infinito et summe perfecto affirmare absurdum est ; ergo nec in Deo nec extra Deum ulla causa seu ratio datur quæ ejus existentiam tollat ac

demonstrations. Je ne sais si les siennes seront meilleures, car dans le livre que nous avons de luy intitulé : *Renati des Cartes principiorum philosophiæ pars I et II more Geometrico demonstratæ per Benedictum Spinosam* et dans l'appendix qu'il appelle *Cogitata Metaphysica* je remarque des raisonnemens ou je crois qu'il est allé trop viste, faute d'observer la rigueur des demonstrations. C'est pourquoy nous aurons jamais les veritables principes bien asseurez que lors que nous nous resoudrons à la derniere rigueur dans la forme du raisonnement. Car les Geometres mêmes s'en éloignent quelques fois; par ce qu'ils voyent, que c'est sans danger, à cause des figures qui suppléent à ce defaut des paroles, mais lors que l'objet du raisonnement est immateriel, on ne sauroit estre trop exact ».

GP I, p. 121-123 : *Correspondance* entre Leibniz et Spinoza, à partir du 5 Octobr., Stylo Novo, 1671.

AK II, 1, N. 165, *Lettre de Leibniz à Henri Justel*, datée 4/14 février 1678, p. 592 : « Les oeuvres posthumes de feu M. Spinoza ont esté enfin publiées. La plus considerable partie est *Ethica*, composée de 5 traités, de Deo, mente, affectibus, servitute humana seu de affectuum viribus, libertate humana seu de potentia intellectus. J'y trouve quantité de belles pensées conformes aux miennes, comme savent quelques uns de mes amis qui l'ont aussi esté de Spinoza. Mais il y a aussi des paradoxes que je trouve ny veritables ny même plausibles. Comme par exemple non nisi unicum esse substantiam, nempe Deum, Creaturas esse Modos seu accidentia Dei. Mentem nostram nihil amplius percipere post hanc vitam. Deum ipsum cogitare quidem sed tamen nec intelligere nec velle. *Omnia fieri fatali quadam necessitate*. Deum non agere ob finem sed quadam naturæ necessitate. Quod est verbo relinquere, re tollere providentiam et immortalitatem. Je tiens ce livre dangereux pour des gens qui se voudront donner la peine de l'approfondir. Car les autres n'ont garde de l'entendre ».

AK I, 18, N. 194, *Lettre de Leibniz à Jablonski*, datée du 23 janvier/2 février 1700, p. 322 : « Ich habe von meiner zarten Jugend an, als ich kaum solcher Dinge fähig, über diese Materie meditiret, da mir, ehe ich noch ein *Academicus* worden, eines Theils Lutheri Buch *de servo arbitrio*, andern Theils *Jacobi Andreae Colloquium*

proinde Deus necessario existit. Q.E.D. »

*Mompelgardense* und des *Aegidii Hunni scripta* zu Handen kommen. Worauf ich ferner nicht nur viele Streitschriften der unsrigen und Reformirten darüber zu lesen begierig gewesen, sondern nach der Hand auch theils der Jesuiten und Arminianer, theils der Thomisten und Jansenisten Bücher zu Rath gezogen, hernach auf meinen Reisen mit viel vornehmen *Theologis* und andern, sonderlich dem berühmten Arnaud, darüber conferiret. Habe aber von dem 16ten Jahr meines Alters, aus sonderbarer Schickung Gottes, wie es scheint, mich zu einer sonst an sich selbst schwehren, und dem Ansehen nach, unannehmlichen Untersuchung angetrieben gefunden, aber für wenig Jahren erst mich völlig vergnüget, als ich *rationes contingentiae* recht ausgefunden, da ich zuvor des *Hobbii* und *Spinosae argumentis pro absoluta omnium, quae fiunt, necessitate* nicht so vollkommen Genüge thun können, als ich gewollt. Ich hatte mir einsmahls vorgenommen eine *Theodicaeam* zu schreiben, und darinnen Gottes Gütigkeit, Weisheit und Gerechtigkeit, so wohl als höchste Macht und unverhinderliche Influentz zu vindiciren. Aber es wird besser angewendet seyn, wenn mir Gott einsmahls die Gnade verleihen solte, solche Gedanken (davon sie noch nur kleine *Echantillons* gesehen) bey mündlicher Conferentz mit vortrefflichen Leuten, zu Gewinnung der Gemüther und Beförderung der Einigkeit der Protestirenden Kirchen, glücklich anzubringen. Nur werden bequeme Gelegenheiten dazu erfordert ».

*Essais de Théodicée* : « §173. Spinosa est allé plus loin: il paroît avoir enseigné expressement une nécessité *aveugle*, ayant refusé l'entendement et la volonté à l'auteur des choses, et s'imaginant que le bien et la perfection n'ont rapport qu'à nous, et non pas à luy. Il est vray que le sentiment de Spinosa sur ce sujet a quelque chose d'obscur. Car il donne la pensée à Dieu, apres luy avoir ôté l'entendement, *cogitationem, non intellectum* concredit Deo. Il y a même des endroits, où il se radoucit sur le point de la nécessité. Cependant, autant qu'on le peut comprendre, il ne reconnoit point de bonté en Dieu, à proprement parler, et il enseigne que toutes les choses existent par la nécessité de la nature Divine, sans que Dieu fasse aucun choix. Nous ne nous amuserons pas icy à refuter un sentiment si mauvais et même si inexplicable. Et le nostre est établi sur la nature des possibles, c'est à dire des choses qui n'impliquent point de contradiction. Je ne crois point qu'un Spinosiste dise que tous les Romains qu'on peut imaginer, existent réellement à present, ou ont existé, ou existeront encor

dans quelque endroit de l'Univers. Cependant on ne sauroit nier que des Romans, comme ceux de Mademoiselle de Scudery, ou comme l'Octavia, ne soient possibles. Opposons luy donc ces paroles de M. Bayle, qui sont assés à mon gré, p.390. *C'est aujourd'hui (dit il) un grand embarras pour les Spinosistes, que de voir que selon leur hypothese il a été aussi impossible de toute éternité que Spinosa, par exemple, ne mourût pas à la Haye, qu'il est impossible que deux et deux soient six. Ils sentent bien que c'est une consequence necessaire de leur doctrine, et une consequence qui rebute, qui effarouche, qui souleve les esprits par l'absurdité qu'elle renferme, diametralement opposée au sens commun. Ils ne sont pas bien aises que l'on sache qu'ils renversent une maxime aussi universelle et aussi evidente que cellecy: Tout ce qui implique contradiction est impossible, et tout ce qui n'implique point contradiction est possible* » (GP VI, pp. 216-217).

Ibidem. « §174. On peut dire de M. Bayle: Ubi bene, nemo melius, quoyqu'on ne puisse pas dire de luy, ce qu'on disoit d'Origene, ubi male, nemo pejus. J'ajouteray seulement que ce qu'on vient de marquer comme une maxime, est même la definition du possible et de l'impossible. Cependant M. Bayle y joint icy un mot sur la fin, qui gêne un peu ce qu'il a dit avec tant de raison. Or quelle contradiction y auroit-il en ce que Spinosa seroit mort à Leide? la nature auroit elle été moins parfaite, moins sage, moins puissante? Il confond icy ce qui est impossible, parce qu'il implique contradiction, avec ce qui ne sauroit arriver, parce qu'il n'est pas propre à être choisi. Il est vray qu'il n'y auroit point eu de contradiction dans la supposition que Spinosa fût mort à Leide, et non pas à la Haye; il n'y auroit rien de si possible: la chose étoit donc indifferente par rapport à la puissance de Dieu. Mais il ne faut pas s'imaginer qu'aucun evenement, quelque petit qu'il soit, puisse être conçu comme indifferente par rapport à sa sagesse et à sa bonté. Jesus Christ a dit divinement bien, que tout est compté jusqu'aux cheveux de nostre tête. Ainsi la sagesse de Dieu ne permettoit pas que cet evenement dont M. Bayle parle, arrivât autrement qu'il n'est arrivé, non pas comme si par luy même il eût mérité davantage d'être choisi, mais à cause de sa liaison avec cette suite entiere de l'univers qui a mérité d'être preferée. Dire que ce qui est arrivé n'interessoit point la sagesse de Dieu, et en inferer qu'il n'est donc pas necessaire, c'est supposer faux et en inferer mal une conclusion veritable. C'est confondre ce qui est necessaire par une necessité morale, c'est à dire par le principe de la Sagesse et de la

Bonté, avec ce qui l'est par une nécessité métaphysique et brute, qui a lieu lorsque le contraire implique contradiction. Aussi Spinoza cherchoit il une nécessité métaphysique dans les événements, il ne croyoit pas que Dieu fût déterminé par sa bonté et par sa perfection (que cet auteur traitoit de chimères par rapport à l'univers), mais par la nécessité de sa nature: comme le demi-cercle est obligé de ne comprendre que des angles droits, sans en avoir ni la connaissance ni la volonté. Car Euclide a montré que tous les angles compris par deux lignes droites, tirées des extrémités du diamètre vers un point du cercle, sont nécessairement droits, et que le contraire implique contradiction » (GP VI, p. 218).

*Nouveaux Essais sur l'entendement Humain : Livre I. Des notions innées Chapitre I. S'il y a des Principes innés dans l'esprit de l'homme, :* « Outre cette nouvelle Analyse des choses, j'ay mieux compris celle des notions ou idées et des vérités. J'entends ce que c'est qu'idée vraie, claire, distincte, adéquate, si j'ose adopter ce mot. J'entends quelles sont les vérités primitives, et les vrais Axiomes, la distinction des vérités nécessaires et de celles de fait, du raisonnement des hommes et des conséquences des bêtes qui en sont une ombre. Enfin vous serez surpris, Monsieur, d'entendre tout ce que j'ay à vous dire, et surtout de comprendre combien la connaissance des grandeurs et des perfections de Dieu en est relevée. Car je ne saurois dissimuler à vous, pour qui je n'ay eu rien de caché, combien je suis pénétré maintenant d'admiration, et (si nous pouvons oser de nous servir de ce terme) d'amour pour cette souveraine source de choses et de beautés, ayant trouvé que celles que ce système découvre, passent tout ce qu'on en a conçu jusqu'icy. Vous savés que j'estois allé un peu trop loin ailleurs et que je commençois à pencher du côté des *Spinosistes*, qui ne laissent qu'une puissance infinie à Dieu, sans reconnoître ni perfection ni sagesse à son égard, et méprisant la recherche des causes finales dérivent tout d'une nécessité brute. Mais ces nouvelles lumières m'en ont guéri; et depuis ce temps là je prends quelquefois le nom de Théophile » (GP V, p. 65).

AK VI, 3, N. 33, Récit de ce que Tschirnhaus a dit à Leibniz de l'*Ethique*, p. 384.

AK VI, 3, N. 82, *Ad Ethicam Spinozae*, novembre 1676, p. 580 : « Propositiones

quarum desideratur demonstratio :

Prop. 2. Duae substantiae diversa attributa habentes nihil inter se commune habent.

Prop. 5. In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae eiusdem attributi.

[Prop.] 10. Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet.

[Prop.] 22. 23. De modis infinitis.

Sch. 31. Intellectus, voluntas, ad naturam naturatam non vero naturantem referri debet.

(Part. 2) [Prop.] 19. 22. pugnare videntur: attamen 26. Datur ergo idea ideae. 29.49. »

AK VI, 4B, p. 1372 : « « Spinoza utilise cette définition : *la Cause de soi est ce qui enveloppe une existence nécessaire*. Ensuite, poursuivant son raisonnement sur ce terme : "causa sui", il l'utilise selon le sens reçu. Ce n'est pas cela que doit faire le raisonnement, mais, au contraire, il doit faire comme si, à la place du terme "causa sui", il lui substituait celui de "Blitiri". Car s'il utilise la signification propre du terme "causa sui", il assigne par là même au terme une nouvelle valeur, au-delà de celle assignée à un seul terme, résolvant ainsi le terme "causa". Donc il doit d'abord montrer que ces deux significations coïncident, sans quoi il mésemploie le raisonnement.

Règle utile : non seulement la définition doit pouvoir être substituée à la place du défini, mais encore, chaque fois que c'est possible, nous avons assigné la définition à la place de l'arbitraire ; tout ce que l'on veut doit pouvoir être substitué au défini, selon l'exemple "Blitiri" - le raisonnement est sauf ».

OCC.054- *Ad Ethicam Benedicti de Spinoza* 1678 (?) AK, VI, 4, N. 336, p. 1770,

[Pars Prima, De Deo]

(...) [ad p. 8] [Prop. XI. Dem. Aliter] Debet ratio reddi posse non tantum cur res existat, sed et cur non existat.

[p. 9] [Prop. XI. Dem. Aliter ] . . . Cum igitur ratio, seu causa, quae divinam existentiam tollat, extra divinam naturam dari non possit, debet necessario dari, siquidem non existit, in ipsa ejus natura, quae propterea contradictionem involveret. Atque hoc de Ente absolute infinito et summe perfecto affirmare, absurdum est ; ergo nec in Deo, nec extra Deum ulla causa, seu ratio datur, quae ejus existentiam tollat, ac proinde Deus necessario existit. Q. E. D.

(...)Propositio 8. Omnis substantia est necessario infinita quia alioqui terminaretur ab

alia eiusdem naturae per defin. 2. et darentur duae substantiae eiusdem attributi contra prop. 5. Haec propositio ita intelligenda: res quae per se concipitur in suo genere infinita est, et ita admittenda. Demonstratio autem laborat tum obscuritate, quoad illud: terminatur, tum incertitudine ratione prop. 5. In Schol. elegantem habet ratiocinationem ad probandum rem quae per se concipitur esse unicam in suo scilicet genere, quia ponantur esse plura individua, ideo debet esse ratio in natura cur sint tot non plura. Eadem cum faciat cur sint tot, faciat cur sit hoc et hoc. Ergo et cur sit hoc. Ea ratio autem non est in uno horum potius quam in altero. Ergo extra omnia. Una objectio fieri posset, si dicatur numerum [eorum] esse interminatum, sive nullum, sive omnem numerum excedere. Verum corrigi potest, si aliqua tantum ex ipsis sumamus, et quaeramus cur illa extiterint, vel si sumamus plura aliquid commune habentia, v.g. in eodem loco existentia, cur illa in hoc loco extiterint.

Propositio 29. In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum.

Demonstratio obscura et praerupta est, ducta per propositiones praecedentes praeruptas obscuras et dubias. Res pendet a definitione contingentis, quam nusquam dedit. Ego cum aliis contingens sumo pro eo cuius essentia non involvit existentiam. Hoc sensu res particulares erunt contingentes secundum ipsum Spinosam per prop. 24. Sed si contingens sumas more quorundam Scholasticorum Aristoteli et aliis hominibus usuique vitae incognito; pro eo quod contingit, sic ut ratio reddi non possit ullo modo cur sic potius evenerit quam aliter, et cuius causa positis omnibus requisitis tam intra quam extra ipsam, aequae disposita fuit ad agendum quam non agendum; puto tale contingens implicare, omniaque esse sua natura, ex hypothesi voluntatis divinae statusque rerum, certa ac determinata, tametsi nobis inexplorata, neque in se ipsis sed per suppositionem sive hypothesin externorum suam determinationem habentia.

[ad p. 2] [Ax. III.] *Nihil est sine causa.*

[ad p. 2] [Ax. IV.] Effectus cognitio a cognitione causae pendet et eandem involvit.

partie IV. [p. 162] [Praef.] . . . Ostendimus enim in Primae Partis *Appendice* Naturam propter finem non agere; aeternum namque illud, et infinitum Ens, quod Deum, seu Naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit. Ex qua enim naturae necessitate existit, ex eadem ipsum agere ostendimus. (Prop. 16. p. 1.) Ratio igitur, seu causa, cur Deus, seu Natura agit, et cur existit, una, eademque est. Ut ergo nullius finis

causa existit, nullius etiam finis causa agit ; sed ut existendi, sic et agendi principium, vel finem habet nullum... ».

*Reponse aux reflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le systeme de l'Harmonie préétablie.*

Dico Bayle: « Je n'ay pû m'empecher de renouveler le plaisir, que j'avois eu autresfois, de lire avec une attention particuliere plusieurs articles de son excellent et riche *Dictionnaire*, et entre autres ceux qui regardent la Philosophie, comme les articles des Pauliciens, Origene, Pereira, Rorarius, Spinosa, Zenon » (GP IV, pp. 566-567).

*Eclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le systeme nouveau de l'union de l'ame et du corps :* « La consideration de ce systeme fait voir aussi que lorsqu'on entre dans le fonds des choses, on remarque plus de la raison qu'on ne croyoit dans la plupart des sectes des philosophes. Le peu de réalité substantielle des choses sensibles des Sceptiques; la reduction de tout aux harmonies ou nombres, idées et perceptions des Pythagoristes et Platoniciens; l'un et même un tout de Parménide et de Plotin, sans aucun Spinozisme... » (GP IV, pp. 523-524).

AK VI, 4B N. 161, *Recommandation pour instituer la science générale*, p. 705 : « ... Il est vray que plusieurs habiles hommes de nostre temps ont taché de raisonner Geometriquement hors de la geometrie, mais on en voit gueres qui y ait assez reussi pour nous donner moyen de nous reposer sur luy, et de le citer, comme on cite Euclide. Pour s'en éclaircir on n'a qu'à examiner les pretendues démonstrations de M. des Cartes dans une des reponses aux objections contre ses Meditations, et celles de Spinosa dans l'essay sur les Principes de des Cartes, et dans l'ouvrage posthume de Deo, qui est si plein de manquemens que je m'en estonne ».

*Essais de Théodicée* GP VI, p. 139 : « § 67. Mais enfin, quelque dependance qu'on conçoive dans les actions volontaires, et quand même il y auroit une necessité absolue et mathématique (ce qui n'est pas), il ne s'ensuivroit pas qu'il n'y auroit pas autant de liberté qu'il en faudroit pour rendre les recompenses et les peines justes et raisonnables. Il est vray qu'on parle vulgairement, comme si la necessité de l'action faisoit cesser tout merite et tout demerite, tout droit de louer et de blamer, de recompenser et de punir;

mais il faut avouer que cette consequence n'est point absolument juste. Je suis tres éloigné des sentimens de Bradwardin, de Wiclef, de Hobbes et de Spinosa, qui enseignent, ce semble, cette necessité toute mathematique, que je crois avoir suffisamment refutée, et peutêtre plus clairement qu'on n'a coutume de faire: cependant il faut tousjours rendre temoignage à la verité, et ne point imputer à un dogme ce qui ne s'ensuit point. Outre que ces argumens prouvent trop, puisqu'ils en prouveroient autant contre la necessité Hypothetique, et justifieroient le Sophisme paresseux. Car la necessité absolue de la suite des causes n'ajouterait rien en cela à la certitude infaillible d'une necessité hypothetique. »

GP VI, p. 335-336 : « §371. ... Au fond, je crois qu'il ne faut reprocher qu'aux Sectateurs de Hobbes et de Spinosa, qu'ils detruisent la liberté et la contingence; car ils croient que ce qui arrive est seul possible, et doit arriver par une necessité brute et geometrique. Hobbes rendoit tout materiel, et le sousmettoit aux seules loix mathematiques; Spinosa aussi ôtoit à Dieu l'intelligence et le choix, luy laissant une puissance aveugle, de laquelle tout emane necessairement. Les Theologiens des deux partis Protestans sont egalemeut zelés pour refuter une necessité *insupportable*: et quoyque ceux qui attachés au Synode de Dordrecht, enseignent quelques fois qu'il suffit que la liberté soit exemte de la contrainte, il semble que la necessité qu'ils luy laissent n'est qu'hypothetique, ou bien ce qu'on appelle plus proprement certitude et infallibilité: de sorte qu'il se trouve que bien souvent les difficultés ne consistent que dans les termes. J'en dis autant des Jansenistes, quoyque je ne veuille point excuser tous ces gens là en tout.

§372. Chez les Cabalistes Hebreux, Malcuth ou le Regne, la derniere des Sephiroth, signifioit que Dieu gouverne tout irresistiblement, mais doucement et sans violence, en sorte que l'homme croit suivre sa volonté, pendant qu'il execute celle de Dieu. Ils disoient que le peché d'Adam avoit été *truncatio Malcuth a caeteris plantis*, c'est a dire qu'Adam avoit retranché la derniere des Sephires, en se faisant un empire dans l'empire de Dieu, et en s'attribuant une liberté independante de Dieu; mais que sa cheute luy avoit appris qu'il ne pouvoit point subsister par luy même, et que les hommes avoient besoin d'être relevés par le Messie. Cette doctrine peut recevoir un bon sens. Mais Spinosa, qui étoit versé dans la Cabale des auteurs de sa nation, et qui dit (Tr. polit. c.

2. n. 6) que les hommes concevant la liberté comme ils font, établissent un empire dans l'empire de Dieu, a outré les choses. L'empire de Dieu n'est autre chose chez Spinoza, que l'empire de la nécessité, et d'une nécessité aveugle, (comme chés Straton) par laquelle tout emane de la nature Divine, sans qu'il y ait aucun choix en Dieu, et sans que le choix de l'homme l'exempte de la nécessité. Il ajoute que les hommes, pour établir ce qu'on appelle Imperium in Imperio, s'imaginoient que leur ame étoit une production immediate de Dieu, sans pouvoir être produite par des causes naturelles; et qu'elle avoit un pouvoir absolu de se déterminer, ce qui est contraire à l'expérience. Spinoza a raison d'être contre un pouvoir absolu de se déterminer, c'est à dire, sans aucun sujet; il ne convient pas même à Dieu. Mais il a tort de croire qu'une ame, qu'une substance simple, puisse être produite naturellement. Il paroît bien que l'ame ne luy étoit qu'une modification passagere; et lorsqu'il fait semblant de la faire durable, et même perpetuelle, il y substitue l'idée du corps, qui est une simple notion, et non pas une chose réelle et actuelle.

§373. Ce que Monsieur Bayle raconte du Sieur Jean Bredenbourg, bourgeois de Rotterdam (*Dictionn. artic. Spinoza, lit. H. pag. 2774*) est curieux. Il publia un livre contre Spinoza, intitulé: *Enervatio Tractatus Theologico-politici, una cum demonstratione geometrico ordine disposita, Naturam non esse Deum, cujus effati contrario praedictus Tractatus unice innititur*. On fut surpris de voir qu'un homme qui ne faisoit point profession des lettres, et qui n'avoit que fort peu d'étude (ayant fait son livre en Flamand, et l'ayant fait traduire en Latin), eût pu pénétrer si subtilement tous les principes de Spinoza, et les renverser heureusement, après les avoir réduits par une analyse de bonne foy dans un état où ils pouvoient paroître avec toutes leur forces. On m'a raconté (ajoute Monsieur Bayle) que cet auteur ayant réfléchi une infinité de fois sur la réponse, et sur le principe de son adversaire, trouva enfin qu'on pouvoit réduire ce principe en démonstration. Il entreprit donc de prouver qu'il n'y a point d'autre cause de toutes choses, qu'une nature qui existe nécessairement, et qui agit par une nécessité immuable, inevitable et irrevocable. Il observa toute la méthode des Geometres, et après avoir basti sa démonstration, il l'examina de tous les côtés imaginables, il tâcha d'en trouver le foible, et ne put jamais inventer aucun moyen de la détruire, ny même de l'affoiblir. Cela luy causa un véritable chagrin: il en gemit, et il prioit les plus habiles de ses amis de le secourir dans la recherche des défauts de cette démonstration.

Neantmoins il n'étoit pas bien aise qu'on en tirât des copies. François Cuper, Socinien (qui avoit écrit *Arcana Atheismi revelata contre Spinosa*, Roterodami 1676 in 4.) en ayant eu une, la publia telle qu'elle étoit, c'est à dire en Flamand, avec quelques reflexions, et accusa l'auteur d'être Athée. L'accusé se defendit en la même langue. Orobio, Medicin Juif fort habile (celuy qui a été refuté par Monsieur Limbourg, et qui a répondu, à ce que j'ay oui dire, dans un ouvrage posthume non imprimé) publia un livre contre la demonstration de Monsieur Bredenbourg, intitulé: *Certamen Philosophicum propugnatae veritatis Divinae ac naturalis, adversus J. B. principia*, Amsterdam 1684. Et Monsieur Aubert de Versé écrivit aussi contre luy la même année sous le nom de Latinus Serbattus Sartensis. Monsieur Bredenbourg protesta qu'il étoit persuadé du franc arbitre et de la religion, et qu'il souhaitoit qu'on luy fournît un moyen de répondre à sa demonstration.

§374. Je souhaiterois de voir cette pretendue demonstration, et de savoir si elle tendoit à prouver que la nature primitive, qui produit tout, agit sans choix et sans connoissance. En ce cas, j'avoue que sa demonstration étoit Spinosistique et dangereuse. Mais s'il entendoit peutêtre que la nature Divine est déterminée à ce qu'elle produit, par son choix et par la raison du meilleur, il n'avoit point besoin de s'affliger de cette pretendue nécessité immuable, inevitable, irrevocable. Elle n'est que morale, c'est une nécessité heureuse; et bien loin de detruire la religion, elle met la perfection Divine dans son plus grand lustre ».

AK VI, 4C, N. 421, *Sur la religion des Grands Hommes*, p. 2460 : « Huc pertinent illi qui dicere visi sunt futurorum contingentium non esse determinatam veritatem ne respectu Dei quidem, adeo ut Deus ea ignoret (ut Aristoteles sentire visus est), vel saltem futura conditionata; quo inclinatur etiam Caramuel item Thomas Bonartes ex S. J. Hos possis dicere Agnoetas. Sequuntur qui contrarium his errorem errant, quod omnia eveniant bruta quadam et indomita necessitate, cui ipse Deus subjiciatur, qui non male appellabuntur *Fatalistae*. Hujus erroris accusantur Stoici quos J. Lipsius defendit, cum tamen omnia ex divinis decretis liberaque vel Dei vel creaturarum voluntate eveniant, etsi certo ordine, quem Deus infallibiliter novit.

Imputatur hoc et Augustino a quibusdam, et S. Augustini discipulis, ut Jansenio, sed male. Item S. Thomae et Thomistis, videatur Raynaudi Religio brutorum, et responsio

Vinc. Baronii aliorumque. Revera hujus sententiae videntur fuisse Hobbes et Spinoza, quorum ille omnia fecit corporea, hic nihil aliud esse putavit Deum quam ipsam naturam seu substantiam Mundi. Ad Logica paradoxa pertinet eorum sententia qui volunt nos omnia videre in Deo, et Deum esse intellectum agentem, Lucem Mentium, addatur P. Valeriani philosophia.».

*Lettre VI de Leibniz à Thomasius*, 29-30 avril 1669, GP I, pp.15-16 : De Cartesio et Claubergio prorsus tecum sentio, discipulum magistro clariorem esse. Illud tamen rursus dicere ausim, nullum fere ex Cartesianis, inventis magistri quicquam addidisse. Certe Claubergius, Raëus, *Spinoza* Clerselier, Heerbord, Tobias Andreae, Henricus Regius nihil aliud quam Ducis sui paraphrastas egerunt... ».

AK, II, 1, N. 222, *Lettre de Leibniz à Christian Philipp* (janvier 1680), p. 788 : « Si la matiere reçoit toutes les formes possibles successivement, il s'en suit qu'on ne se puisse rien imaginer d'assez absurde ny d'assés bizarre et contraire à ce que nous appellons justice qui ne soit arrivé et qui n'arrive un jour. Ce sont justement les sentimens que Spinoza a expliqués plus clairement sçavoir que justice, beauté, ordre, ne sont que des choses qui se rapportent à nous, mais que la perfection de Dieu consiste dans cette amplitude de son operation en sorte que rien ne soit possible ou concevable, qu'il ne produise actuellement. Ce sont aussi les sentimens de M. Hobbes qui soutient que tout ce qui est possible, est passé ou present ou futur, et il n'y aura pas lieu de se rien promettre de la providence, si Dieu produit tout et ne fait point de choix parmy les estres possibles » (GP IV, p. 283-284).

*Lettre de Leibniz à Nicaise*, datée du 15.2.1697, GP II, p. 563 : « [Descartes] Mais si ce qu'il dit est vray, si tout possible doit arriver et s'il n'y a point de fiction possible (quelque absurde et indigne qu'elle soit) qui n'arrive en quelque temps et en quelque lieu de l'univers, il s'ensuit qu'il n'y a ny choix ny providence, que ce qui n'arrive point est impossible, et que ce qui arrive est necessaire, justement comme Hobbes et Spinoza le disent en termes plus clairs. Aussi peut-on dire que Spinoza n'a fait que cultiver certaines semences de la philosophie de M. des Cartes, de sorte que je crois qu'il importe effectivement pour la religion et pour la pieté, que cette philosophie soit

chastiee par le retranchement des erreurs qui sont melées avec la verité. »

*Lettre de Leibiz à Bayle* datée du 5.12.1702, GP III, p. 68 : « Ce docte Anglois, qui m'avoit apporté vos complimens obligeans, va retourner en Hollande: il m'a montré ce qu'il vous a écrit sur un passage de vostre *Dictionnaire* à l'endroit de Dicearque, qui selon Cicéron nioit que l'ame est une chose substantielle, et la reduisoit à une temperature ou modification de la matiere ou de la masse etendue, à peu près comme faisoit quelcun des Interlocuteurs dans le *Phedon* de Platon, qui disoit que l'ame estoit une harmonie. Il me semble qu'Epicure, Hobbes et Spinosa sont dans le même sentiment. Epicure n'admet qu'un jeu de petits corps. Hobbes reduit tout aux corps, et explique le sentiment par la reaction, comme celle d'un ballon enflé. Et Spinosa veut, que *l'ame est l'idée du corps*, de sorte qu'elle seroit comme ce que la figure ou le corps mathematique est à l'egard du corps physique. C'est ainsi en quelque façon, que les Cartesiens en effect conçoivent l'ame des bestes. Mais ils font bien, de ne luy point donner de perception, ils n'y reconnaissent que la machine. Ce savant Anglois semble pretendre aussi, que la matiere peut devenir pensante, comme elle peut devenir ronde, et qu'ainsi certaine organisation, ou bien certaine figure pourroit produire la pensée. Et cette organisation estant detruite, la pensée cesseroit. Mais j'ay pris la liberté de luy dire, que la pensée paroist estre d'un tout autre genre. »

*Lettre de Leibniz à Bourguet* du 11.4.1710, GP III, p. 550 : « Illa maximi momenti veritas, quod res ex delectu Sapientis, atque ita nec bruta necessitate naturae, nec mero rationisque experte arbitrio, sed ob convenientiam sint ortae, nulla re magis illustratur, quam Legum naturae origine, praesertim quae in Motu apparent. Cartesiani quidam putant, Leges naturae constitutas esse arbitrio quodam nudo, cui nulla subsit ratio, idque Bailius alicubi propugnat; alii sentiunt, demonstrari eas posse ex quadam Geometrica necessitate. Neutrum verum est; oriuntur enim ex rationibus quidem, at non necessitatis, sed convenientiae seu Optimi. Hobbius et Spinosa et aliquando fortasse etiam Cartesius nimis in partem necessitatis inclinant, ut metuendum sit, ne Deum aut tollant, aut instar potentiae brutae considerent, sublato principio convenientiae seu finalibus causis. At Poiretus, ni fallor, nimis in alterum extremum abit, dum merum quoddam arbitrium Deo adscribit, quasi omnes veritates ab ejus voluntate essent

profectae. Medium inter haec tenendum est, distinguendaeque veritates necessariae a contingentibus ».

*Préface des Essais de théodicée*, Troisième version: « J'ay encor depuis lû toute sorte de bons auteurs sur ces matieres, et j'ay tâché d'avancer dans les connoissances qui me paroissent propres à écarter tout ce qui pouvoit obscurcir l'idée de la souveraine perfection qu'il faut reconnoître en Dieu. Je n'ay point négligé d'examiner les auteurs les plus rigides, et qui ont poussé le plus loin la nécessité des choses, tels que Hobbes et Spinosa, dont le premier a soutenu cette nécessité absolue, non seulement dans ses *Elemens Physiques* et ailleurs, mais encor dans un livre exprès contre l'Evêque Bramhall. Et Spinosa veut à peu près (comme un ancien Peripateticien nommé Straton) que tout soit venu de la premiere cause ou de la Nature primitive, par une nécessité aveugle et toute geometrique, sans que ce premier principe des choses soit capable de choix, de bonté, et d'entendement » (GP VI, p. 43-44).

*Essais de théodicée* : « §187. M. Bayle, qui l'entend avec d'autres d'une liberté d'indifference, que Dieu avoit eue d'establi (par exemple) les Verités des nombres, et d'ordonner que trois fois trois fissent neuf, au lieu qu'il leur eût pu enjoindre de faire dix, conçoit dans une opinion si etrange, s'il y avoit moyen de la defendre, je ne say quel avantage contre les Stratoniciens. Straton a été un des chefs de l'Ecole d'Aristote et successeur de Theophraste; il a soutenu (au rapport de Ciceron) que ce monde avoit été formé tel qu'il est par la nature, ou *par une cause necessaire destituée de connoissance*. J'avoue que cela se pourroit, si Dieu avoit preformé la matiere comme il faut pour faire un tel effect par les seules loix du mouvement. Mais sans Dieu, il n'y auroit pas même aucune raison de l'existence, et moins encor de telle ou telle existence des choses: ainsi le systeme de Straton n'est point à craindre.

§188. Cependant M. Bayle s'en embarrasse: il ne veut point admettre les natures plastiques destituées de connoissance, que M. Cudworth et autres avoient introduites, de peur que les Stratoniciens modernes, c'est à dire les Spinosistes, n'en profitent. C'est ce qui l'engage dans les disputes avec M. de Clerc. Et prevenu de cette erreur, qu'une cause non-intelligente ne sauroit rien produire où il paroisse de l'artifice, il est éloigné de m'accorder la preformation, qui produit naturellement les organes des animaux, et le

systeme d'une harmonie que Dieu ait préétablie dans les corps, pour les faire repondre par leurs propres loix aux pensées et aux volontés des Ames. Mais il falloit considerer que cette cause non-intelligente qui produit de si belles choses dans les graines et dans les semences des plantes et des animaux, et qui produit les actions des corps comme la volonté les ordonne, a été formée par les mains de Dieu, infiniment plus habile qu'un horloger, qui fait pourtant des machines et des automates capables de produire d'assés beaux effets, comme s'ils avoient de l'intelligence » (GP VI, pp. 228-229).

« §393. Il est bon d'ailleurs qu'on prenne garde, qu'en confondant les substances avec les accidens, en ôtant l'action aux substances créées, on ne tombe dans le Spinosisme, qui est un Cartesianisme outré. Ce qui n'agit point, ne merite point le nom de substance: si les accidens ne sont point distingués des substances; si la substance créée est un être successif, comme le mouvement; si elle ne dure pas au delà d'un moment, et ne se trouve pas la même (durant quelque partie assignable du temps) non plus que ses accidens; si elle n'opere point non plus qu'une figure de mathematique, ou qu'un nombre: pourquoy ne dira-t-on pas comme Spinosa, que Dieu est la seule substance, et que les creatures ne sont que des accidens, ou des modifications? Jusqu'icy on a cru que la substance demeure, et que les accidens changent; et je crois qu'on doit se tenir encor à cette ancienne doctrine, les argumens que je me souviens d'avoir lus ne prouvant point le contraire, et prouvant plus qu'il ne faut » (GP VI, pp. 350-351).

Ibidem. « §67. Mais enfin, quelque dependance qu'on conçoive dans les actions volontaires, et quand même il y auroit une necessité absolue et mathematique (ce qui n'est pas), il ne s'ensuivroit pas qu'il n'y auroit pas autant de liberté qu'il en faudroit pour rendre les recompenses et les peines justes et raisonnables. Il est vray qu'on parle vulgairement, comme si la necessité de l'action faisoit cesser tout merite et tout demerite, tout droit de louer et de blamer, de recompenser et de punir; mais il faut avouer que cette consequence n'est point absolument juste. Je suis tres éloigné des sentimens de Bradwardin, de Wiclef, de Hobbes et de Spinosa, qui enseignent, ce semble, cette necessité toute mathematique, que je crois avoir suffisamment refutée, et peutêtre plus clairement qu'on n'a coutume de faire: cependant il faut tousjours rendre temoignage à la verité, et ne point imputer à un dogme ce qui ne s'ensuit point. Outre que ces argumens prouvent trop, puisqu'ils en prouveroient autant contre la necessité Hypothetique, et justifieroient le Sophisme paresseux. Car la necessité absolue de la

suite des causes n'ajouterait rien en cela à la certitude infaillible d'une nécessité hypothétique » (GP VI, p. 139).

*Remarques sur le Livre de l'origine du mal, publié depuis peu en Angleterre*, pp. 405-412 : « §13. L'auteur expose premièrement le sentiment de ceux qui croient que la volonté est portée par le jugement de l'entendement, ou par des inclinations antérieures des appetits, à se déterminer pour le parti qu'elle prend. Mais il mêle ces auteurs avec ceux qui soutiennent que la volonté est portée à sa résolution par une nécessité absolue, et qui prétendent que la personne qui veut, n'a aucun pouvoir sur ses volitions, c'est à dire qu'il mêle un Thomiste avec un Spinosiste. Il se sert des aveus et des déclarations odieuses de M. Hobbes et de ses semblables, pour en charger ceux qui en sont infiniment éloignés, et qui prennent grand soin de les réfuter: et il les en charge, parce qu'ils croient comme M. Hobbes, et comme tout le monde (quelques Docteurs exceptés qui s'enveloppent dans leur propres subtilités) que la volonté est mue par la représentation du bien et du mal: d'où il leur impute qu'il n'y a donc point de contingence, et que tout est lié par une nécessité absolue ».

AK VI, 4A, N. 113, *Pour la préface des Elements de la vérité éternelle*, p. 447 : « Thomas Hobbes quaedam in moralibus, metaphysicis et physicis egregie scripsit mathematica servata forma, idem dici potest de Honorato Fabry, Thoma Anglo, et Benedicto Spinosa, sed innumera intercurrent, in quibus apprensus potius quam vera est severitas, et in his quoque quae admitti possunt, propositiones satis sunt perturbatae, ut taceam multitudinem propositionum confundere mentem ».

AK VI, 4, Deuxième version. *Origo veritatum contingentium ex processu in infinitum*, p. 1663 : Si omne quod fit, necessarium esset sequeretur sola quae aliquando existunt esse possibile (ut voluit Hobbes et Spinosa) et materiam omnes formas possibles suscipere (quod volebat Cartesius). Ita nullus fingi posset Romaniscus, qui non aliquando aut alicubi existeret. Quod absurdum est. Itaque potius dicemus ex infinitis seriebus possibilibus unam elegisse Deum, propter rationes captum creaturarum superantes ».

*Annotations* au §22 de la traduction latine du commentaire de Gilbert Burnet sur l'article 17 de la *Confession anglicane* : « §. 22. (a) Hobbesius <vir utique peringeniosus> in peculiari libro contra Bramhallum Episcopum et alibi quaedam non spernenda dixit; sed in eo inprimis lapsus est, quod contingentia <omni> ex rebus sublata, <quaecunque eveniunt> absolute necessaria esse putavit, tanquam omnia existentia essent necessaria, aut <tanquam> sola existentia essent possibilia, quae res delectum et sapientiae usum tolleret in autore rerum ; ineptis injustisque omnibus extituris aequae ac caetera meliora : quale quid etiam ex Cartesii illo dogmate derivatum est, quo materiam omnes successive motus recipere fortasse incogitanter dixit, quod arreptum est a Spinoza ».

AK II, 1, N. 162, *Lettre de Leibniz à Conring* datée du 3.1.1678, p. 583 : « Omnes ergo propositiones certae demonstrari possunt praeter identicas et empiricas. Jungium non injuria a te laudari arbitror. Metaphysicas demonstrationes extare puto, multas etiam apud Scholasticos, modo illa barbarie inutilium terminorum exuerentur. Vidi cujusdam Thomae Angli *Euclidem Metaphysicum*, quem etsi non contemnam (scio enim autorem esse ingeniosum) nec commendare tamen magnopere possum. Renatus Cartesius aggressus est demonstrare existentiam Dei et immaterialitatem nostrae mentis, ejusque ratiocinationes in formam mathematicam redegit Benedictus Spinoza, idem ille qui tractatum politicum *de libertate philosophandi* passim refutatum scripsit. Examinavi diligenter Cartesianam ratiociniam, praesertim cum nuper cum erudito ex vicina Academia professore, Cartesio (mea sententia) nimium tribuente prolixè per literas de illis contulisset » (GP I, p. 188).

AK VI, 4, N. 205, *Projet d'un art d'inventer*, p. 967 : « Enfin Spinoza entreprit de donner des démonstrations, celles qu'il publia sur une partie des *Principes de Mr. des Cartes* furent bien reçues. Il faut avouer que cet auteur a eu quelques pensées belles, et profondes, mais il y en a d'autres si brouillées et si éloignées de la clarté des Mathématiciens qu'on n'en sait que dire, et cependant il les veut faire passer pour des démonstrations incontestables. Les démonstrations qu'il donne quelques fois sont extrêmement embarrassées, et souvent la proposition dont il se sert pour démontrer une autre proposition, est bien plus difficile que la conclusion ».

OCC.188- *Animadversiones ad Joh. Goergii Wachteri librum de Hebraeorum philosophia* (ouvrage connu également sous le titre de *Réfutation inédite*, Foucher de Careil, 1854/M. de Gaudemar, 1999), Ed. critique dans *The Leibniz review*, vol 12, 2002, cur. Philip Beeley, pp. 1-14.

[p. 5] « Autor deinde cap. 4, Spinosam cum Cabala comparat, is ait : *Eth.* pars. 2 schol. Prop. 10. Omnes concedere debent nihil sine Deo esse neque concipi posse. Nam apud omnes in confesso est, quod Deus omnium rerum tam earum essentiae, quam earum existentiae unica est causa ; hoc est Deus non tantum est causa rerum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Hoc Spinosam cui apparet autorem applaudere. Et verum est non esse de rebus creatis aliter pronuntiandum quam permittuntur a natura Dei. Sed hoc non puto assecutum Spinosam. Meo iudicio. Essentiae quodammodo sine Deo concipi possunt, sed existentiae Deum involvunt. Ipsaque realitas essentiarum qua scilicet in existentias influunt a Deo est. Essentiae sunt Deo coaeternae, velut numeri. Et Dei ipsa essentia complectitur omnes alias essentias, adeo ut Deus sine ipsis concipi non possit perfecte. Sed existentia sine Deo concipi non potest qui est ultima ratio rerum. Hoc Axioma : ad essentiam rei pertinere, sine quo nec esse nec concipi potest, adhibendum est in necessariis seu speciebus, non in individuis seu contingentibus, nam individua concipi distincte non possunt. Hinc cum Deo connexionem necessariam non habent, sed libere sunt producta. *Inclinatus* ad ea fuit Deus determinata ratione, sed non *necessitatus*.

*Ex nihilo fieri aliquid* ad fictiones refert Spinosam, *De Emend. Intell.* p. 374. Sed revera modi qui fiunt ex nihilo fiunt. Cum nulla sit modorum materia certe nec motus nec ejus pars praeeexistit, sed alius qui evanuit et cui hic successit ».

*Lettre de Leibniz à Arnauld* datée du 14.1.1688, GP. II, p. 133 : « Cependant il s'ensuit qu'il y a dans la nature quelqu'autre chose que l'étendue et le mouvement, à moins que de refuser aux choses toute la force ou puissance, ce qui seroit les changer de substances qu'ils sont, en modes; comme fait Spinosam, qui veut que Dieu seul est une substance, et que toutes les autres choses n'en sont que des modifications. Ce Spinosam est plein de reveries bien embarrassées et ses prétendues démonstrations de Deo n'en ont pas seulement le semblant. Cependant je tiens qu'une substance créée n'agit pas sur

une autre dans la rigueur metaphysique, c'est à dire avec une influence réelle. Aussi ne sçauroit on expliquer distinctement, en quoy consiste cette influence, si ce n'est à l'égard de Dieu, dont l'operation est une creation continuelle, et dont la source est la dependance essentielle des creatures. Mais à fin de parler comme les autres hommes, qui ont raison de dire qu'une substance agit sur l'autre, il faut donner une autre notion à ce qu'on appelle Action, ce qu'il seroit trop long de deduire icy, et au reste je me rapporte à ma dernière lettre qui est assez prolixé ».

*Lettre de Leibniz à De Volder*, GP. II, p. 257 : « Nec video ullum argumentum verisimile tanti paradoxi, nam quae B. de S. eo attulit, ne umbram quidem (si quid judico) demonstrationis habent. Praeterea ommissa disputatione de vocabulo substantiae sufficit ut diversa admittas subjecta seu res quibus insint modi, quo posito persistit argumentum jam allatum de modo limitante tantum, non augente. Ex his intelligitur, nec motum sufficere sine viribus, nec vires derivativas sine Entelechiis primitivis. »

*Lettre de Leibniz à Basnage* date du 3/13 février 1697 : « (...) Je diray seulement un mot sur la definition qu'il donne de la liberté, parceque Mad. l'Electrice tomba sur cette matiere. Il [Jaquelot] dit que la liberté signifie un pouvoir de faire ce que l'on veut, et parcequ'on le veut, de sorte que si on ne le vouloit pas, on ne le feroit pas; on feroit même toute autre chose que ce qu'on fait, si on le vouloit. Je crois que les plus obstinés adversaires de la liberté humaine sont obligés d'avouer que nous sommes libres en ce sens là. Et je ne sçay, si Spinoza même l'a jamais nié. Mais il semble que la contradiction consiste en quelque autre chose » (GP III, p.133).

*Lettre de Leibniz à Bourguet*, GP III, p. 545 : « Et licet errassent aliqui veteres, et DEUM in materiam rerum, vel saltem in materiam animarum transformassent; decebit tamen retineri dicta eorum insignia, quae commodam explicationem ferunt, ut illud de Divina in nobis particula aerae, quae comparari potest cum Mosaico spiraculo vitae. Verissimum est, Spinosam Cabala Hebraeorum esse abusum: et quidam qui ad Judaeos defecit et se Mosem Germanum vocavit, pravus ejus sententias prosecutus est, ut ex refutatione hominis Germanica a Dno. Wachtero, qui eum noverat, scripta patet. Sed fortasse Hebraei ipsi et alii veteres, praesertim Orientales, cum de rebus Philosophicis

notiones parum distinctas habuerint, commodum itidem sensum admittunt; Spinoza vero ex combinatione Cabalae et Cartesianismi, in extremitates corruptorum, monstruosum suum dogma formavit, neque intellexit naturam substantiae verae seu Monadis, quam aliquando in diario Parisino fusius cum meo systemate Harmoniae praestabilitae exposui, quod animae corporisque commercium intelligibili ratione explicat simulque ostendit, omnem substantiam veram, id est simplicem (nam compositum non substantia est, sed aggregatum substantiarum) summam habere spontaneitatem et ex suis omnia legibus (accedente ordinario DEI concursu) derivare, et Universi quandam expressionem esse perpetuam; solos autem spiritus, id est intelligentes substantias non Universi tantum esse imagines, sed et DEI, qui est substantia non unum tantum, quod revera existit, Universum, sed et omnia alia universa possibilea mente potestateque complectens, neque necessitate res, sed delectu producens. Hoc systema, quod necessariis veritatibus nititur, qui bene intellexerit, facile illas impias aut inanes doctrinas contemnet, quae Deum creaturae confundunt. Haec ideo notanda duxi, quia Dn. Bourgetum de hoc errore cavendo maxime sollicitum esse video ».

*Lettre de Leibniz à Bourguet*, date de décembre 1714 : « De la maniere que je definis perception et appetit, il faut que toutes les Monades en soient douées. Car perception m'est la representation de la multitude dans le simple; et l'appetit est la tendance d'une perception à une autre: or ces deux choses sont dans toutes les Monades, car autrement une Monade n'auroit aucun rapport au reste des choses. Je ne say, Monsieur, comment vous en pouvés tirer quelque Spinosisme; c'est aller un peu vite en consequences. Au contraire c'est justement par ces Monades que le Spinosisme est detruit, car il y a autant de substances veritables, et pour ainsi dire, de miroirs vivans de l'Univers tousjours subsistans, ou d'Univers concentrés, qu'il y a de Monades, au lieu que, selon Spinoza, il n'y a qu'une seule substance. Il auroit raison, s'il n'y avoit point de monades; alors tout, hors de Dieu, seroit passager et s'evanouiroit en simples accidens ou modifications, puisqu'il n'y auroit point la base des substances dans les choses, laquelle consiste dans l'existence des Monades » (GP III, p. 575).

AK II, 1, N. 219 à *Molanus?*, datée de 1679, p.778 : « Mais j'apprehende qu'on ne

nous trompe sous de belles paroles: car le Dieu ou l'estre parfait de des Cartes n'est pas un Dieu comme on se l'imagine, et comme on le souhaite, c'est à dire juste et sage, faisant tout pour le bien des Creatures autant qu'il est possible, mais plustost c'est quelque chose d'approchant du Dieu de Spinosa, sçavoir le principe des choses et une certaine souveraine puissance ou Nature primitive qui met tout en action et fait tout ce qui est faisable » (GP IV, p. 299, *Schreiben Leibnizens vielleicht an Molanus*).

*De ipsa natura sive de vi insita actionibusque Creaturarum, pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque* : « §15. ...Tantum enim abest, ut Dei gloriam augeat, tollendo idolum naturae: ut potius rebus creatis in nudas divinae unius substantiae modificationes evanescentibus, ex Deo factura cum Spinosa videatur ipsam rerum naturam, cum id quod non agit, quod vi activa caret, quod discriminabilitate, quod denique omni subsistendi ratione ac fundamento spoliatur, substantia esse nullo modo possit...» (GP IV, p. 515).

*Essais de Théodicée* : « §345. J'ay decouvert en même temps, que les loix du mouvement qui se trouvent effectivement dans la nature, et sont verifiées par les experiences, ne sont pas à la verité absolument demonstrables, comme seroit une proposition geometrique: mais il ne faut pas aussi qu'elles le soyent. Elles ne naissent pas entierement du principe de la necessité, mais elles naissent du principe de la perfection et de l'ordre; elles sont un effet du choix et de la sagesse de Dieu. Je puis demontrer ces Loix de plusieurs manieres, mais il faut tousjours supposer quelque chose qui n'est pas d'une necessité absolument geometrique. De sorte que ces belles loix sont une preuve merveilleuse d'un être intelligent et libre, contre le systeme de la necessité absolue et brute de Straton ou de Spinosa » (GP VI, p. 319).

AK II, 1, N. 158, *Lettre de Leibniz à Jean Gallois*, 1677, p. 568 : « Nous aurons icy M. Stenon en qualité d'Evesque in partibus et de Vicaire Apostolique en cette cour, à la place de feu M. l'Evesque de Marocco que S.A.S. entretenoit. Je ne say si vous avez veu les lettres de controverse de Mons. Stenon; il y en avoit une qui estoit adressée à M. Spinosa. Spinosa est mort cet hyver. Je l'ay veu en passant par la Hollande, et je luy ay parlé plusieurs fois et fort long temps. Il a une étrange Metaphysique, pleine de

paradoxes. Entre autres il croit que le monde et Dieu n'est qu'une même chose en substance, que Dieu est la substance de toutes choses, et que les creatures ne sont que des Modes ou accidens. Mais j'ay remarqué que quelques demonstrations pretendues, qu'il m'a monstrées ne sont pas exactes. Il n'est pas si aisé qu'on pense, de donner des veritables demonstrations en metaphysique ».

AK II, 1, N. 166, *Lettre de Leibniz à V. Placcius*, datée du 4.2.1678, p. 593 : « Quanquam Spinosa pulchra passim habeat cogitata, et a me demonstratis non abhorrentia, in summa tamen sententiae ejus capitales probari minime possunt, ac demonstratae non sunt, quicquid etiam promittat. Substantia illi non nisi unica est Deus. Creaturas putat esse modos seu affectiones Dei. Deum intellectu ac voluntate carere, nec propter finem agere sed quadam suae naturae necessitate, quemadmodum ex Circuli essentia sequuntur ejus proprietates. Mens nostra post mortem supererit quidem, sed non amplius percipiet praesentia aut volet futura, aut reminiscetur praeteritorum. Felicitas omnis secundum ipsum, exuta incrustamentis speciosis, huc redit, ut inevitabilem rerum necessitatem cogitantes, contenti simus illis quae eveniunt. Quanto meliora ac veriora Christiani ? De affectibus equidem multa dicit egregia. Sed cum verbo relinquat, re tollat providentiam et futuram vitam, nescio an ulla vitae officia hominibus persuadere possit. Tametsi non negem his etiam opinione sublatis quosdam virtutem coluisse, ut Stoicos nonnullos quorum vel eo magis laudanda probitas est, quod non aliis praemiis poenisque quam quae secum fert honesta aut prava vita, excitarentur. Sed de his omnibus ac de toto opere judicium tuum expectare malo. ».

AK II, 1, N. 241, *Lettre de Leibniz au Landgraff de Hesse*, datée du 4-14 août 1683, p. 844 : « A propos de Spinosa que Mons. Arnaud appelle le plus impie et le plus dangereux homme de ce siecle; il estoit veritablement Athée, c'est-à-dire, il n'admettoit point de providence dispensatrice des biens et des maux suivant la justice, et en croyoit avoir demonstration; le Dieu dont il fait parade, n'est pas comme le nostre, il n'a point d'entendement ny volonté. Il avoit une plaisante opinion de l'immortalité de l'ame, c'est qu'il concevoit que cette idée platonique de mon estre, qui est sans doute aussi eternelle que celle du cercle ou du triangle, fait proprement nostre immortalité; et qu'il faut tacher à se perfectionner en toute sorte de vertus, pour laisser après soy en mourant

une essence éternelle ou idée platonique d'autant plus parfaite. Comme si cette idée n'étoit déjà dans la nature soit que je tache de luy ressembler ou non; et comme s'il me serviroit après ma mort, si je ne suis plus rien, d'avoir ressemblé à cette belle idée. Ces pensées si estranges sont ajustées d'une telle façon dans son ouvrage posthume *de Deo*, qu'on les croiroit dire toute autre chose. Neantmoins quoyqu'il fasse grand bruit de ses demonstrations, il s'en faut beaucoup qu'il ait su l'art de demonstrier; et il n'avoit qu'une connoissance assez mediocre de l'Analyse et de la Geometrie, ce qu'il savoit de meilleur, c'estoit de faire des lunettes d'approche et des microscopes. Je l'ay entretenu quelques heures, passant à la Haye, et j'ay appris le reste, de quelques uns de ses sectateurs, que je connoissois assez familièrement » (GP II, p 5-6).

OCC.056- AK VI, 4, N. 264, *Deus nihil vult sine ratione*, p. 1389, : « Cartesius et Spinosus plane dissentiunt. Cartesius ait Deum non velle res quia sunt bonae, sed res intelligi bonas quia Deus vult. Quae opinio periculosissima est, sequitur enim nullam esse Dei justitiam sed stare voluntatem pro ratione. Spinosus ait eos longe minus errare, qui in Deo statuunt libertatem indifferentiae, quam qui putant Deum agere sub ratione boni ». [Ref. *Meditationes, Sextae Responsiones*, § 6 et § 8 : « res ideo esse bonas, quia Deus eas esse voluit, nec ullam esse rationem bonitatis, quae fecit, ut Deus illas potius eligeret. Deus voluit, inquit, trianguli tres angulos esse necessario aequales duobus rectis. ] (A.T. VII, pp. 431-433 et p. 435) et *Ethica*, pars I, prop. 33, schol. 2] ».

AK VI, 4C, N. 282 sur la *Médecine de l'esprit* de Tschirnhaus (1688), p. 2086 : « Spinosus sagt falsitas consistit in cognitionis privatione, ich meine falsitas consistit in impossibili conjunctione duarum rerum quae concipi possunt. »

AK VI, 4, N.415, *Conferentia ad apologiam catholicae veriatis* (1685), p. 2345 : « Cum primum philosophia nova in Batavorum gente liberrima recepta fuit, inventi sunt, qui ea ad pessimas sententias tuendas abuterentur, quos inter eminuit quidam Benedictus Spinosus gente judaeus, sed Christianum professus, qui tamen aperte negare ausus est Christi resurrectionem, omniaque miracula. Totum universum concipit ut unam substantiam, quam vocat Deum, creaturas autem vult tantum esse Dei modos, quemadmodum figurae sunt modi extensionis; hinc mens humana ipsi nihil aliud est

	<p>quam certus quidam cogitandi modus quatenus Deus determinatam hanc corporis humani figuram considerat, seu uno verbo animam Socratis esse ideam talis corporis seu figurae, quam habuit Socrates et immortalitas animae ipsi non in alia re consistit, quam in aeternitate hujus ideae. Deus apud ipsum proprie nec intellectum habet nec voluntatem, nec propter bonum pulchrumve aliumve finem operatur, sed ita ut producat omnia quae potest; quare non tantum mundus ipsi aeternus est et infinitus, sed et omnia possibile in eo existunt, non minus ea, quae bona et justa videntur, quam absurda et injusta, quoniam scilicet Deo non defuit materia ad omnia rerum genera producenda. Haec igitur opinio omnem pietatem et religionem tollit, quamvis loquendi formulis utatur, quae videntur eam retinere. Mihi cum hujus hominis sectatoribus crebra fuit colloquendi occasio, quanquam nonnullos totam dogmatis pravitatem perspexisse non arbitrer. Putant autem illi etiam Cartesium pleraque sensisse quae Spinoza tantum apertius fuit elocutus; in quo eis assentiri non ausim, etsi nonnulla Cartesii loca suspecta esse agnoscam.</p> <p>Porro non nisi unam esse substantiam, et omnia hujus substantiae esse modos, res est perabsurda, et primae omnium experientiarum adversa, nam id quod in se quisque agnoscit cum cogitat se ipsum id omnes vocant substantiam; Spinozae vero definitio valde vitiosa est, substantiam enim definit, quod in se est, et per se concipitur, primum enim obscurissimum est illud in se esse; si intelligit, non esse in alio tanquam in subjecto utique ego ero substantia, quis enim dicet me esse in Deo tanquam in subjecto seu Deum esse me, sin aliud quid intelligebat debebat explicare, deinde non attingit quid de illis rebus dicendum sit, quae in se sunt, etsi non per se concipiantur quales quidem communiter censentur esse substantiae, aut ostendendum illi erat, nihil posse in se esse, quin per se concipiatur. Sed haec subtiliora, illud vero utilius in conferendo cum his hominibus expertus sum, ut ostendatur illis quam absurdum sit omnia possibile existere, nihilque tam ineptum et injustum fingi posse, quin alicubi a Deo producat. Ostendi potest enim contradictionem ut omnia aliquando existant quae contradictionem non implicant».</p>
<p><b>Spinoza, Baruch (1632-1677)</b>  SLAOT.186/1677- <i>Epistolae</i> (trad. Charles Appuhn, <i>Œuvres</i>, tome IV, GF, 1966, p.162).  Lettre de Spinoza à Louis Meyer « <i>de infinito</i> » (Rijnsburg,</p>	<p><b>Spinoza, Baruch (1632-1677)</b>  SLAOT.186- <i>Epistolae (Lettres)</i>  Leibniz connaît l’Ethique (voir ses prises de notes sur les <i>Opera Posthuma</i>). Leibniz a aussi connu la pensée de Spinoza grâce à ses correspondants : Tschirnhaus, Meyer,</p>

le 20 avril 1663) :

« 17. Verum hic obiter adhuc notari velim, quod Peripatetici recentiores, ut quidem puto, male intellexerunt demonstrationem veterum, qua ostendere nitebantur Dei existentiam. Nam, ut ipsam apud Iudaeum quendam, Rab Ghasdai [Hasdai Crescas] vocatum, reperio, sic sonat: « Si datur progressus causarum in infinitum, erunt omnia, quae sunt, etiam causata. Atqui nulli, quod causatum est, competit vi suae naturae necessario existere. Ergo nihil est in natura, ad cuius essentiam pertinet necessario existere. Sed hoc est absurdum; ergo et illud » ; Quare vis argumenti non in eo sita est, quod impossibile sit, dari actu infinitum aut progressus causarum in infinitum; sed tantum in eo, quod supponatur, res, quae sua natura non necessario existunt, non determinari ad existendum a re sua natura necessario existente. »

Schuller (c'est par ce dernier qu'il a connaissance de la théorie de l'infini de Spinoza dans une lettre de 1663 à Louis Meyer).

OCC.029- *Communicata ex literis de Schulleri* (Février 1676, AK VI, 3, pp. 282-283) : *Lettre de Spinoza à Louis Meyer « Sur l'infini »* (2.4.1663) : « Je voudrais cependant noter encore que les Péripatéticiens [modernes] ont mal compris, à ce que je crois, une démonstration donnée par les Péripatéticiens anciens pour tenter d'établir l'existence de Dieu. Telle, en effet, que je la trouve dans un certain auteur juif appelé Rab Ghasdaj, voici comment elle s'énonce : « *il existe un progrès à l'infini des causes dans la nature, tout ce qui existe sera l'effet d'une cause. Or, à aucune chose qui dépend d'une cause, il n'appartient d'exister par la vertu de sa nature. Donc il n'existe dans la nature aucune à l'essence de laquelle il appartient d'exister nécessairement. Mais cette conclusion est absurde, donc la supposition d'où on la déduit l'est aussi* ». C'est pourquoi la force de l'argument ne réside pas en ce qu'il est impossible qu'un Infini en acte soit donné ou encore un progrès des causes à l'infini, mais seulement dans cette supposition que les choses qui n'existent pas nécessairement par leur propre nature ne sont pas déterminées à exister [note 25] par une chose existant nécessairement par sa propre nature ». (trad. Charles Appuhn, *Œuvres*, tome IV, GF, 1966, p.162).

« Note 25. Ceci est correctement observé et convient avec ce que j'ai l'habitude de dire, que *rien n'existe si ce n'est ce dont on peut rendre la raison suffisante de l'existence, raison dont on démontre facilement qu'elle ne se trouve pas dans le série des choses* ; car nous ne la trouvons pas même dans les choses singulières de quelque façon que nous y régressions, là où elle pourrait subsister, même si nous comprenions que toute la série rassemblée par une régression à l'infini était la raison suffisante des choses singulières qui suivent – ce qui peut être la seule issue à ces désaccords ; le contraire est facilement vaincu, puisque n'importe quelle chose singulière peut être divisée à partir de cette série, en sorte que, cependant, il reste une raison telle qu'elle doive exister pour les choses qui suivent. D'où il s'ensuit que toute la série en même temps, c'est-à-dire la somme de toutes les choses divisibles, puisse lui être retirée, en gardant sauve cette raison d'Exister que nous supposons en elle-même – ce qui est absurde ; ou plutôt ce qui s'oppose directement et est contraire à ce qui était supposé, à savoir que la raison d'exister se trouve en dehors de la série. On ne peut pas dire que

	<p>l'on puisse également énoncer ainsi l'argument, quand cette série régressant à l'infini, qui doit être la raison des séries suivantes, indéfinie à partir d'une partie, et définie par une autre, devrait commencer à partir d'une partie définie de soi-même ; de là certains singuliers peuvent être détruits par cette série, comme je l'ai dit, et la série elle-même peut être détruite par elle-même. De même, il apparaît de là que, puisque par ce moyen la série d'une grandeur définie et certaine qui contient la Raison des suivantes n'est pas, il n'y aura aucune série. Mais ces raisonnements sont plus subtils, quoique certains. Autrement, c'est l'évidence même que cet argument pour le quel toute la série ne contient pas la raison suffisante d'exister, puisqu'on aurait pu imaginer ou concevoir toute autre série, d'où on devrait rendre la raison, en dehors d'elle, pour laquelle elle existe ainsi. De cela suit quelque chose de vraiment mémorable ; que ce qui précède dans la série des causes n'est pas plus proche de la raison des choses, c'est-à-dire de l'être premier, que l'est ce qui succède ; l'être premier n'est pas non plus la raison de ce qui succède par l'intermédiaire de ce qui précède, mais il est plutôt la raison de tous de façon égale » (A.L. à partir d'une traduction partielle de Mogens Laerke, <i>Leibniz, lecteur de Spinoza</i>, p. 435).</p>
<p><b>Spinoza, Baruch (1632-1677)</b>  SLAOT.187/1663, <i>Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I, et II, more geometrico demonstratae. Accesserunt ... Cogitata metaphysica, in quibus difficiliores, quae tam in parte metaphysices generali, quam speciali occurrunt, quaestiones breviter explicantur</i>, Amsterdam, apud Johannem Riewerts, 1663, p. 18 [Leibn. Marg. 31]</p> <p>p. 18 : Axioma XI : « Nulla res existit, de qua non possit quaeri, quaenam sit causa (<i>sive ratio</i>) cur existat. Vide ax. I Cartesii [citation exacte de Descartes : « I. Nulla res existit de qua non possit quaeri quaenam sit causa cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest, non quod indigeat ulla causa ut existat, sed quia ipsa ejus naturae immensitas est <i>causa sive ratio</i>, propter quam nulla causa</p>	<p><b>Spinoza, Baruch (1632-1677)</b>  SLAOT.187, <i>Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I, et II, more geometrico demonstratae. Accesserunt ... Cogitata metaphysica, in quibus difficiliores, quae tam in parte metaphysices generali, quam speciali occurrunt, quaestiones breviter explicantur</i>, Amsterdam 1663 [Leibn. Marg. 31].</p>

<p>indiget ad existendum » (In <i>Oeuvres</i> de Descartes, AT t. VII. pp. 164-165)].</p> <p>Cum existere sit quid positivum, non possumus dicere, quod habeat nihil pro causa (per ax. 7 [« Nulla res, neque ulla rei perfectio actu existens potest habere nihil, sive rem non existentem, pro causa suae existentiae » (Gebhardt, t. I, p. 155)]); ergo aliquam positivam causam, sive rationem cur existat, assignare debemus, eamque externam, hoc est, quae extra rem ipsam est, vel internam, hoc est, quae in natura et definitione rei ipsius existentis comprehenditur. »</p>	
<p><b>Zapff, Gottfried (1635-1664)</b>  SAOC.188/1658- <i>Regulae philosophicae et Logicis, metaphysicis ac physicis diligenter congestae et compendiose explicatae</i>, Jenae, sumtibus Joh. Ludov. Reuenhans, Typis Caspari Freyschmids, Anno 1658.</p> <p>p. 272 : « Pars Metaphysicae/  Cap. III. De principio et principiatio, et causa efficiente in specie.</p> <p>p. 275: <i>Nihil h. e. nullum ens, fit sine causa efficiente vel finali</i></p> <p>Dicitur 1. h. e. <i>nullum ens</i>: de quo vid. Reg. Praeced. 2. <i>efficiente vel finali</i> : sine materia enim aliquid fieri de fide certum est (licet, si de composito loquaris, recte diceres, nullum compositum fit sine materia, etsi enim materia in prima rerum productione non praexistgerit ratione temporis, tamen ex ipsa composita omnia facta esse recte dicitur). De forma etiam regula non habet locum, ipsa enim forma fit (licet accuratius dicatur compositum fieri) et tamen fit sine alià forma. »</p> <p>NB : Pars III Physicae, Cap. I, Reg. 8 (p. 412: Ex non ente <i>negativo nihil fit, i.e. generatur</i>).</p>	<p><b>Zapff, Gottfried (1635-1664)</b>  SAOC.188- <i>Regulae philosophicae et Logicis, metaphysicis ac physicis diligenter congestae et compendiose explicatae</i>, Jenae, sumtibus Joh. Ludov. Reuenhans, Typis Caspari Freyschmids, Anno 1658.</p> <p>Pas de mention.</p>

<p><b>Malebranche, Nicolas (1638-1715)</b>  SLAOC. 189/1674-1675- °° <i>De la Recherche de la vérité</i>, édition 1712. in <i>Œuvres complètes</i>, éd. de Genoude et de Lourdoueix, t. 1<sup>er</sup>, Paris, 1837, pp. 108-109 :</p> <p>Livre III, Chapitre VI : « Que nous voyons toutes choses en Dieu.  Ainsi, l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu, supposé que Dieu veuille bien lui découvrir ce qu'il y a dans lui qui les représente. Or, voici les raisons qui semblent prouver qu'il le veut, plutôt que de créer un nombre infini d'idées dans chaque esprit.  Non seulement il est très conforme à la raison, mais encore il paraît par l'économie de toute la nature que Dieu ne fait jamais par des voies très difficiles, ce qui peut se faire par des voies très simples et très faciles ; car Dieu ne fait rien inutilement et sans raison. Ce qui marque sa sagesse et sa puissance n'est pas de faire de petites choses. »</p>	<p><b>Malebranche, Nicolas (1638-1715)</b>  SLAOC. 189- °° <i>De la Recherche de la vérité</i>, édition 1712.  025-Leibniz à Malebranche, Mars-Avril 1675 ?  [Leibniz-Malebranche, <i>Relations personnelles</i>, ed. A. Robinet] p. 42 : « Votre preuve, ce me semble, se réduisait à ceci :</p> <p>(1) deux choses réellement distinctes peuvent être étendues (pour <i>entendues</i>) parfaitement, l'une sans l'autre. J'ajoute ce mot, parfaitement, parce que je le croy conforme à votre sentiment.  (2) Deux choses intelligibles parfaitement l'une sans l'autre peuvent être l'une sans l'autre, ou sont séparables.  (3) Donc deux choses réellement distinctes sont séparables.  J'ai bien médité là-dessus, et voici de quelle manière je demeure d'accord de la 2de proposition de ce prosyllogisme : Si entendre parfaitement une chose, est entendre tous les réquisits suffisants à la constituer, alors j'avoue cette proposition : scavoir : <i>Quand tous les réquisits suffisants à constituer une chose peuvent estre entendus, sans qu'on entende tous les réquisits, suffisants à constituer l'autre ; l'une peut estre sans l'autre.</i> Mais ainsi je n'accorde pas la 1ère proposition de ce prosyllogisme, scavoir <del>que deux choses étant réellement distinctes, tous les réquisits de l'une peuvent estre toujours entendus, sans entendre tous les réquisits de l'autre</del>».</p> <p>OCC.026- <i>Leibniz à Malebranche</i> (Milieu de l'année 1675, selon <i>Leibniz-Malebranche, Relations personnelles</i>, éd. A. Robinet, p. 46, ou début 1676, d'après AK)  AK II, 1, N. 125, pp. 404-405 : « Mais il vous reste à prouver que deux estres, tels que sont les parties de l'espace, n'ont point de réquisits. Chez moi tout ce qui peut être produit, a des réquisits hors de luy, sçavoir ceux qui ont concourus à sa production. Or les parties de l'espace sont produites par le mouvement du corps qui le coupe. Donc elles ont des réquisits. Vous entreprenez pourtant de prouver le contraire, et cela ainsi : <i>les parties de l'étendue ne sont pas des manières d'être, ou estres respectifs, mais des estres absolus</i>  <i>les estres absolus ont une idée simple</i>  <i>les choses dont l'idée est simple n'ont point de réquisits</i></p>
--	--

*donc les parties de l'espace n'ont point de réquisits.*

De la manière que vous expliquez par ce raisonnement même, ce que vous appelez Estres absolus, je suis obligé de ne pas accorder, que les parties susdites sont des estres absolus : il n'y aura même que Dieu, et ses perfections ou attributs, qui seront absolus en ce sens là ».

OCC.056- AK VI, 4, N. 264 *Deus nihil vult sine ratione* (1678 jusqu'à 1681?), p. 1388 : « *Deus nihil vult sine ratione. Probatur generaliter ex eo, quod nihil fit sine ratione. Nam nihil existit nisi omnia existant ad naturam ejus requisita. Omnium autem requisitorum existentiae simul sumtae sunt ratio rei. Ubi illud obiter notandum est si qua res non nisi unicum habeat requisitum seu naturae sit plane simplicis, eam rem si quidem existit, per se ipsam existere, id est esse necessariam, sive essentiam ejus involvere existentiam: sive rem ejusmodi habere rationem existendi in se ipsa. Nam sit res A cujus omnia requisita sint b et c, patet rationem existentiae A esse existentiam b + existentiam c. Sed si res A habeat unicum tantum requisitum b, patet A aequivalere ipsi b, quia in A nihil concipi potest praeter b, adeoque rationem existentiae ipsius A esse existentiam ipsius b, id est ipsius A; adeoque A sibi ipsi rationem esse existendi, sive necessario existere.*

(...) Itaque dicere voluntatem aliquam sive in Deo, sive in aliquo alio, esse sine ratione, idem est ac dicere voluntatem in genere esse Ens per se, seu Ens carens requisitis. (...) Imo valde probabilis est, quia Essentiae rerum sunt ut numeri et non dantur duo Numeri aequales. Hac ergo hypothese admissa, utique manifestum est quod diximus Deum nunquam quicquam facere sine ratione.

Cartesius et Spinoza plane dissentiunt. Cartesius ait Deum non velle res quia sunt bonae, sed res intelligi bonas quia Deus vult. Quae opinio periculosissima est, sequitur enim nullam esse Dei justitiam sed stare voluntatem pro ratione. Spinoza ait eos longe minus errare, qui in Deo statuunt libertatem indifferentiae, quam qui putant Deum agere sub ratione boni ».

OCC.107- *Lettre de M. Leibniz sur un principe général utile à l'explication des lois de la nature par la considération de la sagesse divine, pour servir de réplique à la réponse du R.P.D. Malebranche* (Juin 1687) : « ...Cela n'est pas contraire à notre

principe, car on en peut rendre raison par les principes généraux mêmes, mais à l'égard des principes ou choses simples, rien de semblable ne saurait arriver, autrement la nature ne serait pas l'effet d'une sagesse infinie. On voit par là un peu mieux que dans ce qui s'en dit communément, comment la véritable physique doit être puisée effectivement de la source des perfections divines. C'est Dieu qui est la dernière raison des choses, et la connaissance de Dieu n'est pas moins le principe des sciences que son essence et sa volonté sont les principes des êtres. Les philosophes les plus raisonnables en demeurent d'accord, mais il y en a bien peu qui s'en puissent servir pour découvrir des vérités de conséquence. Peut-être que ces petits échantillons réveilleront quelques-uns pour aller bien plus loin. C'est sanctifier la philosophie que de faire couler ses ruisseaux de la fontaine des attributs de Dieu. Bien loin d'exclure les causes finales et la considération d'un être agissant avec sagesse, c'est de là qu'il faut tout déduire en physique » (GP III, p. 54).

OCC.159- *Leibniz à Malebranche*, 2/12 octobre 1698, AK II, 3, N. 186, p. 8226 : « Car je crois en effet que les lois de la nature ne sont pas si arbitraires qu'on pourrait bien s'imaginer. Tout est déterminé dans les choses, ou par des raisons [de la raison géométrique] comme géométriques de la nécessité, ou par des raisons comme morales de la plus grande perfection. [(1) Nous avons le même but, qui est d'exalter la gloire de Dieu (2)] Vos beaux écrits Mon Reverend Pere, ont rendus les hommes beaucoup plus capables qu'ils n'estoient auparavant d'entrer dans les verités profondes. »

AK I, 5, p. 442 : *Bibliothèque universelle*.

AK VI, 3, N. 321, *Marginalia de Leibniz sur la Critique de la recherche de la vérité par Simon Foucher*, pp. 312-326 ; p. 315-316 : « [p.39-40] Ce qu'on peut dire des idées quand on cherche encore la vérité. Article X...

Ad p. 39. L'idée peut être prise de deux façons savoir pour la forme ou qualité de la pensée, comme la vélocité ou la direction le sont [celles ?] du mouvement ou bien pro objecto immediato sive proximo perceptionis. Et de cette manière l'idée ne seait pas une façon d'être de notre âme. Et cela est apparemment le sentiment de Platon ou de l'auteur *De la recherche*. Car quand l'âme pense à l'être, à l'identité, à la pensée, à la

duration, elle a un certain objet immédiat ou cause prochaine de sa perception. Et de cette manière il se peut que nous voyions tout en Dieu, et que les idées ou objets immédiés soient les attributs de Dieu même. Ces formules ou façons de parler ont quelque chose de vrai, mais pour parler juste, il faut donner des significations constantes aux termes ».

AK VI, 4B, N. 348, *Marginalia* sur la *Recherche de la Vérité* de Malebranche, p. 1803-1938 : Malebranche, *Recherche de la Vérité Où l'on traite de la nature de l'Esprit de l'homme, et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences*. Quatrième édition revue et augmentée, Paris 1678-1679 : Leibn. Marg. 22.

Ibid. p. 1858 : « Dieu a en lui les idées de toutes choses. Il est très étroitement uni à nos âmes par sa présence et il est le lieu des esprits de même que l'espace est le lieu des corps. Ainsi, si Dieu le veut, l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu. Or cela est plus simple que de créer une infinité d'idées dans chaque Esprit. Cependant les esprits ne voient pas l'essence de Dieu. On ne voit pas proprement *l'idée*, mais ce qui est *représenté par l'idée*. Cela met les esprits créés dans une entière dépendance de Dieu. *Lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*.

[ad p. 366 / 1, 440] Le mot général de concours ne dit rien. Lorsque nous voulons penser à quelque chose, nous envisageons d'abord tous les êtres.

C'est la plus belle preuve de l'existence de Dieu (+ vera ratio, quia alioqui non consentirent substantiae +) ».

OCC.189- *Analyse et commentaire d'un jugement de Locke sur Malebranche* 1707, GP VI, p. 574-578 : « Il y a dans les œuvres posthumes de Mons. Lock, publiées à Londres en 1706, 8vo. un *Examen du sentiment du Père Malebranche, qui porte que nous voyons toutes choses en Dieu*. Il reconnoît d'abord qu'il y a quantité de pensées délicates et de réflexions judicieuses dans le livre de la *Recherche de la vérité*, et que cela l'a fait espérer d'y trouver quelque satisfaction sur la nature de nos idées. Mais il a remarqué d'abord (§.2) que ce Père se sert de ce que Mons. Lock *appelle argumentum ad ignorantiam*, en prétendant de prouver son sentiment, parce qu'il n'y a point d'autre moyen d'expliquer la chose: mais selon M. Lock cet argument perd sa force, lorsqu'on considère la faiblesse de notre entendement. Je suis pourtant d'avis, que cet argument

est bon, lorsqu'on peut faire un parfait denombrement des moyens et en exclure tous hormis un...

Après avoir considéré ce qu'il y a dans le premier chapitre de la 2de partie du livre 3me où le P. Malebranche prétend que ce que l'Esprit peut percevoir luy doit être uni immédiatement, M. Lock demande (§.3. 4) ce que c'est que d'être uni immédiatement, cela ne luy paroissant intelligible que dans les corps. Peut-être pourroit on répondre que c'est que l'un opère immédiatement sur l'autre. Et comme le P. Malebranche, avouant que nos corps sont unis à nos ames, ajoute que ce n'est pas d'une manière, qui fasse que l'ame s'en aperçoive, on luy demande (§.5) qu'il explique cette manière d'union, ou du moins en quoy elle diffère de celle qu'il n'accorde pas. Le P. Malebranche dira peut-être qu'il ne connoit l'union de l'ame avec le corps que par la foy et que la nature du corps, consistant dans l'étendue seule, on n'en peut rien tirer, qui serve à faire entendre son operation sur le corps. Il accorde une union inexplicable, mais il en demande une, qui serve à expliquer le commerce de l'ame et du corps.

Il prétend aussi de rendre raison, pourquoi les Etres materiels ne sauroient être unis avec l'ame comme on le demande; c'est parce que ces Etres étant étendus et l'ame ne l'estant point, il n'y a point de proportion entre eux. Mais c'est là, où M. Lock demande fort à propos (§.7) s'il y a plus de proportion entre Dieu et l'ame. En effet, il semble que le R. P. Malebranche devoit alleguer non pas le peu de proportion, mais le peu de connexion, qui paroît entre l'ame et le corps, au lieu qu'il y a une connexion entre Dieu et les creatures, qui fait qu'elles ne sauroient exister sans luy.

Lorsque ce Pere dit (§.6) qu'il n'y a point de substance purement intelligible que Dieu, j'avoue, que je ne l'entends pas assés bien moy même. Il y a quelque chose dans l'ame que nous n'entendons distinctement; et il y a bien des choses en Dieu, que nous n'entendons point du tout.

M. Locke (§.8) fait une remarque sur la fin du chapitre du Pere, qui revient à mes sentimens; car pour faire voir, que ce Pere n'a pas exclu tous les moyens d'expliquer la chose, il ajoute: si je disois qu'il est possible que Dieu ait fait nos ames en sorte et les ait tellement unies au corps que sur certaines motions du corps l'ame eût telles ou telles perceptions, mais d'une manière inconcevable à nous, j'aurois dit quelque chose d'aussi apparent et d'aussi instructif que ce qu'il dit. M. Locke en disant *cela paroît avoir envisagé mon Systeme de l'harmonie préétablie* ou quelque chose d'approchant.

M. Locke objecte (§.20) que le soleil est inutile, si nous le voyons en Dieu. Comme cet argument iroit aussi contre mon systeme, qui pretend que nous voyons le soleil en nous, je reponds que le soleil n'est pas seulement fait pour nous, et que Dieu veut nous faire represente des verités sur ce qui est hors de nous. Il objecte aussi (§.22) qu'il ne conçoit pas comment nous puissions voir quelque chose confusement en Dieu, où il n'y a point de confusion. On pourroit repondre que nous voyons les choses confusement, quand nous en voyons trop à la fois.

Le P. Malebranche ayant dit, que Dieu est la place des Esprits, comme l'espace est la place des corps, M. Locke dit (p.25) qu'il n'entend pas un mot de cela. Mais il entend au moins Espace, place, corps. Il entend aussi que le Pere met une analogie entre Espace, lieu, corps et Dieu, lieu, esprit.

Ainsi une bonne partie de ce qu'il dit icy est intelligible. (...)

Cependant M. Locke a raison de dire, que le sentiment du P. Malebranche est non-intelligible par rapport à ses autres sentimens, puisque chez luy Espace et corps est la même chose. La verité luy est echappée icy, et il a conçu quelque chose de commun et d'immuable, auquel les corps ont un rapport essentiel et qui fait même leurs rapports entre eux. Cet ordre donne lieu à faire une fiction et de concevoir l'Espace comme une substance immuable; mais ce qu'il y a de reel dans cette Notion regarde les substances simples (sous lesquelles les Esprits sont compris) et se trouve en Dieu qui les unit.

Le Pere disant que les idées sont des estres representatifs, M. Locke a sujet (§.26) de demander si ces estres sont des substances, des modes ou des relations. Je crois, qu'on peut dire que ce ne sont que des *rappports*, qui resultent des attributs de Dieu.

Quand M. Locke declare (§.31) qu'il ne comprend point comment la varieté des idées est compatible avec la simplicité de Dieu, il me semble qu'il n'en doit point tirer une objection contre le P. Malebranche; car il n'y a point de systeme, qui puisse faire comprendre une telle chose. Nous ne pouvons pas comprendre l'incommensurable et mille autres choses, dont la verité ne laisse pas de nous être connue, et que nous avons droit d'employer pour rendre raison d'autres, qui en sont dependantes. Quelque chose d'approchant a lieu dans toutes les substances simples, où il y a une varieté des affections dans l'unité de la substance.

... L'argument du Pere, que M. Locke examine §.40 (comptés §.35) n'est pas à mepriser, que Dieu seul, estant la fin des esprits, en est aussi l'objet unique. Il est vray

qu'il s'en faut quelque chose pour qu'on puisse l'appeller une demonstration. Il y a une raison plus concluante, qui fait voir que Dieu est le seul objet immediat externe des Esprits, et c'est qu'il n'y a que luy qui puisse operer sur eux.

On objecte §. 41 (comptés §. 36) que l'Apostre commence par la connaissance des créatures pour nous mener à Dieu, et que [l'auteur] le père fait le contraire. Je crois que ces méthodes s'accordent. L'une procède a priori, l'autre a posteriori, et la dernière est la plus commune. [Cependant] Il est vray que la meilleure [moyen] voye de connoitre les choses est celle qui va par leurs causes, mais ce n'est pas la plus aisée. Elle demande trop d'attention et les hommes ordinairement donnent leur attention aux choses sensibles.

En repondant au §.34, j'ay remarqué la difference qu'il y a entre image et idée. Il semble qu'on combat cette difference §.38, en trouvant de la difficulté dans la difference qu'il y a entre sentiment et idée. Mais je crois que le Pere entend par sentiment une perception d'imagination, au lieu qu'on peut avoir des idées des choses, qui ne sont point sensibles ny imaginables. J'avoue que nous avons une idée aussi claire de la couleur du violet, que de la figure (comme on objecte icy) mais non pas aussi distincte, ny aussi intelligible.

M. Locke demande, si une substance indivisible et non-étendue peut avoir en même temps des modifications differentes et même qui se rapportent à des objets inconsistans. Je reponds qu'ouy. Ce qui est inconsistent dans un même objet, n'est pas inconsistent dans la representation de different objets, qu'on conçoit tout à la fois. Il n'est point necessaire pour cela, qu'il y ait de differentes parties dans l'ame comme il n'est point necessaire qu'il y ait de differentes parties dans le point, quoyque de differens angles y aboutissent.

On demande avec raison §.43, comment nous connoissons les creatures, si nous ne voyons immediatement que Dieu. C'est que les objets, dont Dieu nous fait avoir la representation, ont quelque chose, qui ressemble à l'idée que nous avons de la substance, et c'est ce qui nous fait juger qu'il y a d'autres substances.

On suppose §.46, que Dieu a l'idée d'un angle, qui est le plus prochain de l'angle droit, mais qu'il ne montre à personne quelque desir qu'on puisse avoir de l'avoir. Je reponds qu'un tel angle est une fiction, comme la fraction la plus prochaine de l'unité, ou le nombre le plus prochain du Zero, ou le moindre de tous les nombres. La nature de la

continuité ne permet pas, qu'il y ait rien de tel.

Le Pere avoit dit, que nous connoissons notre ame par un sentiment interieur de conscience et que pour cela la connoissance de notre ame est plus imparfaite que celle des choses, que nous connoissons en Dieu. M. Locke y remarque fort à propos §.47, que *l'idée de notre ame étant en Dieu aussi bien que celle des autres choses, nous la devrions voir aussi en Dieu.* La verité est, que nous voyons tout en nous et dans nos ames, et que la connoissance que nous avons de l'ame est tres veritable et juste pourveu que nous y prenions garde; que c'est par la connoissance que nous avons de l'ame, que nous connoissons l'Estre, la substance, Dieu même et que c'est par la reflexion sur nos pensées, que nous connoissons l'etendue et les corps. Et qu'il est vray cependant que Dieu nous donne tout ce qu'il y a de positif en cela, et toute perfection y enveloppée *par une emanation immediate et continuelle* en vertu de la dependance, que toutes les creatures ont de luy, et c'est par là qu'on peut donner un bon sens à cette phrase que *Dieu est l'objet de nos ames, et que nous voyons tout en luy.*

Peutestre que le dessein du Pere, qu'on examine §.53, en disant que nous voyons les essences des choses dans les perfections de Dieu, et que c'est la raison universelle qui nous éclaire, tend à faire remarquer que les attributs de Dieu fondent les notions simples, que nous avons des choses, l'estre, la puissance, la connoissance, la diffusion, la durée, prises absolument, estant en luy et n'estant dans les creatures que d'une maniere limitée ».

*Lettre de Leibniz à Remond, 4 Novembre 1715, GP III, pp. 559-660 : « (9) J'en dis presque autant du sentiment du P. M. quand il assure, que nous voyons tout en Dieu. Je dis que c'est une expression qu'on peut excuser et même louer, pourveu qu'on la prenne bien, car il est plus aisé de s'y méprendre que dans l'article precedant des idées. Il est donc bon de considerer, que non seulement dans le systeme du P. M. mais encore dans le mien, Dieu seul est l'objet immediat externe des Ames, exerçant sur elles une influence réelle. Et quoyque l'Ecole vulgaire semble admettre d'autres influences par le moyen de certaines especes, qu'elle croit que les objets envoient dans l'ame, elle ne laisse pas de reconnoitre que toutes nos perfections sont un don continuel de Dieu, et une participation bornée de sa perfection infinie. Ce qui suffit pour juger qu'encore ce qu'il y a de vray et de bon dans nos connoissances est une emanation de la lumiere de*

Dieu, et que c'est dans ce sens qu'on peut dire que nous voyons les choses en Dieu ».

*Lettre de Leibniz à Bourguet* datée du 3.1.1714, GP III, p. 562 : « Le R. P. Malebranche luy meme m'a écrit une lettre où il temoigne de faire cas de mon livre. J'excuse et je reduis au bon chemin beaucoup d'Auteurs. Si par voir tout en Dieu ce Pere entend que Dieu seul est notre objet immédiat externe, on peut prendre sa phrase en bonne part. Un habile Cartesien m'a écrit un jour de Hollande, qu'ayant donné dans le systeme des Causes occasionnelles, il l'avoit entendu d'une maniere assés approchante du mien de l'Harmonie préétablie. Tant mieux. On peut dire aussi, que les Verités éternelles, lors meme que leur sujet n'existe point, ne laissent pas d'avoir leur realité dans l'entendement divin ou dans les connoissances de Dieu; et l'Etendue intelligible du P. Malebranche pourra etre prise pour le fondement des verités Geometriques qui se trouve dans l'entendement divin; et ainsi du reste. Je serois ravi de pouvoir voir un jour votre commerce literaire avec un défenseur du systeme du P. Malebranche ».

*Entretien de Philarete et d'Ariste, suite du premier entretien d'Ariste et de Theodore.* GP VI, p. 594 : « ARISTE. Ce n'est pas moy même que je vois en voyant l'espace, les figures; je vois donc quelque chose hors de moy.

PHILARETE. Pourquoi ne verrois je pas ces choses en moy? Il est vray que je vois leur possibilité, lors même que je ne m'apperçois point de leur existence, et que ces possibilités, lors même que nous ne les voyons point, subsistent tousjours comme des verités éternelles des possibles dont toute la realité est fondée dans quelque chose d'actuel, c'est à dire en Dieu: mais la question est, si nous avons sujet de dire que nous les voyons en Dieu. Cependant comme j'applaudis assez aux belles pensées de Theodore, voicy comment je crois qu'on peut justifier son sentiment là dessus, quoyqu'il passe pour fort paradoxe auprès de ceux qui n'elevent point l'esprit au delà des sens. Je suis persuadé que Dieu est le seul objet immediat externe des ames, puisqu'il n'y a que luy hors de l'ame qui agisse immediatement sur l'Ame. Et nos pensées avec tout ce qui est en nous, entant qu'il renferme quelque perfection, sont produites sans intermission par son operation continuée. Ainsi, entant que nous recevons nos perfections finies des siennes qui sont infinies, nous en sommes affectés

immédiatement, et c'est ainsi que notre esprit est affecté immédiatement par les idées éternelles qui sont en Dieu, lorsque notre esprit a des pensées qui s'y rapportent, et qui en participent. Et c'est dans ce sens que nous pouvons dire, que notre Esprit voit tout en Dieu.

ARISTE. J'espère que vos objections et vos éclaircissemens rejouiront Theodore, bien loin de luy déplaire: *il aime à se communiquer*. Et le recit que je luy en feray, luy donnera occasion de nous faire part de plus en plus de ses lumieres. Je me flatte même de vous pouvoir obliger tous deux en vous faisant connoître l'un à l'autre; et ce sera moy qui en profiteray le plus ».

*Lettre de Leibniz à Bourguet, 22.3.1714, GP III, p. 567* : « Je m'imagine que lors que le P. Malebranche dit que nous voyons tout en Dieu, il entend la perception de l'esprit, non seulement par rapport aux qualités visibles, comme sont les figures et les couleurs, mais encor par rapport aux sons et aux autres qualités sensibles. Vous avés fort bien remarqué que ce Pere reconnaissant toutes les mouches à miel enveloppées en quelque façon dans celle dont elles sont descendues, pouvoit croire que les perceptions suivantes d'une ame peuvent naitre du developpement de sa perception totale présentée. Et je crois qu'il le pouvoit reconnoître d'autant plus facilement, qu'il admet dans l'ame certaines pensées, qui naissent les unes des autres ».

*Lettre de Leibniz à Malebranche, 22 juin 1679, GP I, pp. 330-332* : « J'ay receu vostre lettre pour laquelle je vous ay de l'obligation; un peu après j'ay aussi receu les *Meditations sur la metaphysique*, que je ne puis aussi attribuer qu'à vous, ou au moins à ce M. l'Abbé Catelan, à qui vous donnés les *Conversations Chrestiennes*, qui doit estre habile homme, et qui est tout à fait entré dans vos sentimens. J'ay lu ces *Meditations*, non pas comme on lit un livre ordinaire, mais avec soin; et si vous agrées mon ingenuité, je vous diray ce que j'ay pensé là dessus. J'approuve merueilleusement ces deux propositions que vous avancés, sçavoir que nous voyons toutes choses en Dieu, et que les corps n'agissent pas proprement sur nous. J'en ay tousjours esté persuadé par des grandes raisons qui me paroissent incontestables, et qui dependent de quelques *axiomes* que je ne vois encor employés nulle part, quoyqu'on en puisse faire grand usage encor pour prouver quelques autres theses qui ne cedent gueres à celles

dont j'ay fait mention.

(...) Je trouve aussi fort veritable ce que vous dites de la simplicité des decrets de Dieu, qui est cause de ce qu'il y a quelques maux particuliers: autrement Dieu seroit obligé de changer les loix de la nature à tout moment. Il faut pourtant dire là dessus quelque chose de plus; et je me souviens d'avoir montré un jour un petit dialogue à Mons. Arnaud et à Mons. des Billettes, qui alloit fort avant, et qui, à mon avis, ne laissoit plus de doute sur la liberté, si ce n'est qu'on en veuille établir une notion absurde et contradictoire. *Quidquid agit, quatenus agit, liberum est.* Il faut dire aussi que Dieu fait le plus de choses qu'il peut, et ce qui l'oblige à chercher des loix simples, c'est afin de trouver place pour tout autant de choses qu'il est possible de placer ensemble; et s'il se servoit d'autres loix, ce seroit comme si on vouloit employer des pierres rondes dans un batiment, qui nous ostent plus d'espace qu'elles n'occupent.

(...) j'ay reconnu par une longue experience que nos pensées sont confuses, tandis que nous n'en avons pas des demonstrations rigoureuses. C'est pourquoy je croy qu'on pourroit raisonner un peu plus familièrement en mathematiques, où les choses se reglent d'elles mêmes, mais qu'on doit raisonner avec plus de rigueur en metaphysique, parce que nous y manquons du secours de l'imagination et des experiences, et que le moindre faux pas y fait des mechans effects dont il est difficile de s'appercevoir.

(...) Je tiens pour assuré que les preuves qu'il [Descartes] apporte de l'existence de Dieu sont imparfaites, tandis qu'il ne prouve pas que nous avons une idée de Dieu ou du plus grand de tous les estres. Vous me direz qu'autrement on n'en pourroit pas raisonner. Mais on peut raisonner aussi du plus grand de tous les nombres, qui ne laisse pas d'impliquer contradiction aussi bien que la plus grande de toutes les velocities; c'est pourquoy il faut encor beaucoup de meditations profondes pour achever cette demonstration. Mais quelcun me dira: *Je conçois le plus parfait de tous les estres, parce que je conçois mon imperfection et celle des autres estres imparfaits, quoyque plus parfaits peutestre que moy; ce que je ne scaurois sans scavoir ce que c'est que l'estre absolument parfait.* Mais cela n'est pas encor assés convainquant, car je puis juger que le binaire n'est pas un nombre infiniment parfait, parce que j'ay ou puis appercevoir dans mon esprit l'idée d'un autre nombre plus parfait que luy et encor d'un autre plus parfait que celuy. Mais apres tout je n'ay pas pour cela aucune idée du nombre infini, quoyque je voye bien que je puis tousjours trouver un nombre plus

grand qu'un nombre donné, quel qu'il puisse estre.

La distinction de l'ame et du corps n'est pas encor prouvée entierement. Car puisque vous avoués que nous ne concevons pas distinctement ce que c'est que la pensée, il ne suffit pas que nous pouvons douter de l'étendue (c'est à dire de celle que nous concevons distinctement) sans pouvoir douter de la pensée; cela, dis je, ne suffit pas pour conclure jusq'ou va la distinction de ce qui est étendu et de ce qui pense, parce qu'on peut dire que c'est peutestre nostre ignorance qui les distingue, et que la pensée renferme l'étendue d'une maniere qui nous est inconnue.

Cependant je suis persuadé de toutes les verités susdites, non obstant l'imperfection des preuves ordinaires, à la place des quelles je croy de pouvoir donner des demonstrations rigoureuses. Comme j'ay commencé à mediter lorsque je n'estois pas encor imbu des opinions Cartesiennes, cela m'a fait entrer dans l'interieur des choses par une autre porte et decouvrir des nouveaux pays, comme les estrangers qui font le tour de France suivant la trace de ceux qui les ont precedés, n'apprennent presque rien d'extraordinaire, à moins qu'ils soyent fort exacts ou fort heureux; mais celuy qui prend un chemin de travers, mêmes au hazard de s'égarer, pourra plus aisément rencontrer des choses inconnues aux autres voyageurs ».

*Lettre de Malebranche à Leibniz*, 31 Juillet 1679, GP I, pp. 339-340 : « L'auteur des Meditations Metaphysiques est Monsieur l'Abbé de Lanion. Quoiqu'il n'ait point mis son nom, il ne s'en cache point. Je le sçai parce qu'il me l'a dit et à plusieurs autres personnes que je connois. Ainsi, Monsieur, ne m'attribuez point, s'il vous plaist, cet ouvrage ... ».

*Lettre de Leibniz à Malebranche*, 4 Aoust 1679, GP I, p. 340 : « Je ne sçavois rien de la retraite de Messieurs Arnauld et Nicole, et je vous supplie de m'en faire sçavoir les particularités quand vous les sçaurés.

Les Conversations Chrestiennes de M. l'Abbé Catelan et les Meditations Metaphysiques de M. l'Abbé de Lanion ont tant de rapport à vos pensées de la Recherche de la Verité, que je ne croy pas m'estre fort trompé en vous joignant. Je vous supplie de me faire sçavoir un peu plus de particularités de ces Messieurs et de leurs semblables, car je prends grand plaisir à connoistre des personnes de cette force.

Je suis bien aise que des gens d'esprit et de merite s'appliquent à la metaphysique, car il y a encor des choses importantes à découvrir. Vous passés finement tout ce que j'avois mis en avant pour entrer en cette matiere ».

*Lettre de Leibniz en commentaire d'une lettre de Malebranche, 14.12.1692 :*

« 1) Les retractions ne coustent rien aux personnes dont le merite extraordinaire est reconnu de tout le monde. C'est ce qu'on peut dire sur le petit traité des loix de la communication des mouvemens que le fameux Auteur de la recherche de la verité vient de publier. Il y donne premierement les loix du mouvement telles qu'elles doivent estre, quand on considere les corps comme parfaitement durs sans ressort et dans le vuide; puis il parle de ce qui arrive dans les corps mous et à ressort; et enfin des empechemens qui viennent du milieu ambiant ou d'autres circonstances. Il conclut qu'il pourroit s'estre trompé dans les secondes loix, et qu'il ne pretend pas avoir rien établi dans les troisièmes. Mais il me semble, dit il, que j'ay suffisamment prouvé et expliqué les premieres.

2) Il faut avouer, que les Meditations qu'il donne là dessus sont profondes, et qu'il y a bien du solide. Il y a pourtant encor quelques endroits qui m'arrestent. Il faudroit employer beaucoup de paroles pour entrer dans le detail de cette discussion, mais je veux faire icy des remarques a posteriori, en employant mon principe de l'harmonie ou de la convenance, que j'avois expliqué dans les *Nouvelles de la Republique des lettres* ».

AK II, 2, N. 280 [et AK III, 6 N. 52], *Extrait de ma lettre à M. le Marquis de l'Hospital 6/16 Aoust 1694*, p. 837 : « Je croy que le R.P. Malebranche a raison de dire que nostre ame ne sauroit avoir d'autre objet immediat externe que Dieu seul. Cependant je ne voudrois pas dire pour cela que nous voyons tout en Dieu. C'est comme si on disoit, que les yeux voyent les objets dans les rayons du soleil. Mais comme ce n'est qu'une dispute sur la phrase, on peut permettre à chacun de s'expliquer comme il le trouve le plus à propos ».

AK VI, 4, N. 285, *Remarques sur la Methode de Mons. des Cartes et sur la recherche de la verité du R. P. de Mallebranche, ou bien Remarques sur les methodes des*

*modernes pour la recherche de la verité*, p. 1473 : « M. des Cartes parle avec exactitude, le R. P. Mallebranche a revestu ses pensées d'un stile d'orateur, ce que je ne blame point; car quand on a une fois pensé juste, les expressions figurées sont utiles pour gagner ceux à qui les meditations abstraites font peine. Cependant quand on a de l'indulgence pour les metaphores, il faut se bien garder de ne pas donner dans les illusions ».

AK VI, 4C, N. 370, *Remarque sur Malebranche* (septembre-décembre 1688), p. 2031 : « Le Père Malebranche a fort bien rapproché le Cartesianisme aux sentimens communs, en faisant voir que le repos est une privation du mouvement, que la dureté vient de la compression et non du repos; qu'un corps en repos peut estre remué par un moindre qui est en mouvement, que nous n'avons point d'idée claire de nostre ame, que les verités eternelles ne dependent pas de la volonté de Dieu ».

OCC.107- *Lettre de M. Leibniz sur un principe général utile à l'explication des lois de la nature par la considération de la sagesse divine, pour servir de réplique à la réponse du R.P.D. Malebranche* (Juin 1687 ?), GP III, pp. 51-54 : « J'ay veu dans les *Nouvelles de la Republique des lettres* ce que le R. P. de Malebranche repond à la remarque que j'avois faite sur quelques loix de la nature, qu'il avoit etablies dans la *Recherche de la Verité*. Il semble assés disposé à les abandonner luy même, et cette ingenuité est fort louable; mais comme il en donne des raisons et des restrictions qui nous feroient rentrer dans l'obscurité dont je crois d'avoir tiré ce sujet, et qui choquent un *Principe de l'ordre general* que j'ay remarqué, j'espere qu'il aura la bonté de permettre que je me serve de cette occasion, pour expliquer ce principe, qui est de grand usage dans le raisonnement, et que je ne trouve pas encor assés employé ny assés connu dans toute son étendue. Il a son origine de l'infini, il est absolument necessaire dans la Geometrie, mais il reussit encor dans la physique, parce que la souveraine sagesse, qui est la source de toutes choses, agit en parfait geometre, et suivant une harmonie à laquelle rien ne se peut adjouter. C'est pourquoy ce principe me sert souvent de preuve ou examen pour faire voir d'abord et par dehors le défaut d'une opinion mal concertée avant même que de venir à une discussion interieure. On le peut enoncer ainsi: *Lorsque la difference de deux cas peut estre diminuée au dessous de*

*toute grandeur donnée in datis ou dans ce qui est posé, il faut qu'elle se puisse trouver aussi diminuée au dessous de toute grandeur donnée in quaesitis ou dans ce qui en resulte, ou pour parler plus familièrement: Lorsque les cas (ou ce qui est donné) s'approchent continuellement et se perdent enfin l'un dans l'autre, il faut que les suites ou evenemens (ou ce qui est demandé) le fassent aussi. Ce qui depend encor d'un principe plus general, sçavoir: Datis ordinatis etiam quaesita sunt ordinata.*

(...) cela n'est pas contraire à notre principe, car on en peut rendre raison par les principes généraux mêmes, mais à l'égard des principes ou choses simples, rien de semblable ne saurait arriver, autrement la nature ne serait pas l'effet d'une sagesse infinie. On voit par là un peu mieux que dans ce qui s'en dit communément, comment la véritable physique doit être puisée effectivement de la source des perfections divines. C'est Dieu qui est la dernière raison des choses, et la connaissance de Dieu n'est pas moins le principe des sciences que son essence et sa volonté sont les principes des êtres. Les philosophes les plus raisonnables en demeurent d'accord, mais il y en a bien peu qui s'en puissent servir pour découvrir des vérités de conséquence. Peut-être que ces petits échantillons réveilleront quelques-uns pour aller bien plus loin. C'est sanctifier la philosophie que de faire couler ses ruisseaux de la fontaine des attributs de Dieu. Bien loin d'exclure les causes finales et la considération d'un être agissant avec sagesse, c'est de là qu'il faut tout déduire en physique. C'est ce que Socrate dans le *Phédon* de Platon a déjà admirablement bien remarqué, en raisonnant contre Anaxagore et d'autres philosophes trop matériels, lesquels après avoir reconnu d'abord un principe intelligent au-dessus de la matière, ne l'emploient point quand ils viennent à philosopher sur l'univers, et au lieu de faire voir que cette intelligence fait tout pour le mieux et que c'est là la raison des choses qu'elle a trouvé bon de produire conformément à ses fins, tâchent d'expliquer tout par le seul concours des particules brutes, confondant les conditions et les instruments avec la véritable cause... ».

*Essais de Théodicée, GP VI, pp. 239-245 : « §204. L'excellent Auteur de la Recherche de la Verité ayant passé de la Philosophie à la Theologie publia enfin un fort beau traité de la Nature et de la Grace; il y fit voir à sa maniere (comme M. Bayle l'a expliqué dans ses Pensées diverses sur les Cometes, §.234) que les evenemens qui naissent de l'execution des loix generales ne sont point l'objet d'une volonté*

particuliere de Dieu. Il est vray que quand on veut une chose, on veut aussi en quelque façon tout ce qui y est necessairement attaché, et par consequent Dieu ne sauroit vouloir les loix generales, sans vouloir aussi en quelque façon tous les effects particuliers qui en doivent naitre necessairement: mais il est tousjours vray, qu'on ne veut pas ces evenemens particuliers à cause d'eux mêmes; et c'est ce qu'on entend, en disant qu'on ne les veut pas par une volonté particuliere et directe. Il n'y a point de doute que quand Dieu s'est determiné à agir au dehors de luy, il n'ait fait choix d'une maniere d'agir qui fût digne de l'Etre souverainement parfait, c'est à dire qui fût infiniment simple et uniforme, et neantmoins d'une fecondité infinie. On peut même s'imaginer que cette maniere d'agir par des Volontés generales luy a paru preferable, quoyqu'il en dût resulter quelques evenemens superflus (et même mauvais en les prenant à part, c'est ce que j'ajoute), à une autre maniere plus composée et plus reguliere, selon ce Pere. Rien n'est plus propre que cette supposition (au sentiment de M. Bayle, lorsqu'il écrivoit ses Pensées sur les Cometes) à resoudre mille difficultés qu'on fait contre la providence Divine: *Demander à Dieu* (dit il) *pourquoy il a fait des choses qui servent à rendre les hommes plus mechans, ce seroit demander pourquoy Dieu a executé son plan (qui ne peut être qu'infiniment beau) par les voyes les plus simples et les plus uniformes, et pourquoy par une complication de decrets qui s'entrecoupassent incessamment, il n'a point empêché le mauvais usage du libre arbitre de l'homme. Il ajoute, que les miracles étant des volontés particulieres, doivent avoir une fin digne de Dieu.*

§205... *Quoy donc! il faudroit que Dieu, après avoir fait des causes libres et des causes necessaires, par un mélange infiniment propre à faire éclater les merveilles de sa sagesse infinie, eût établi des loix conformes à la nature des causes libres, mais si peu fixes, que le moindre chagrin qui arriveroit à un homme, les bouleverseroit entierement, à la ruine de la liberté humaine? Un simple Gouverneur de Ville se fera moquer de lui, s'il change ses reglemens et ses ordres autant de fois qu'il plait à quelqu'un de murmurer contre lui; et Dieu, dont les Loix regardent un bien aussi universel que peut être tout ce qui nous est visible, qui n'y a sa part que comme un petit accessoire, sera tenu de déroger à ses loix, parce qu'elles ne plairont pas aujourd'hui à l'un, demain à l'autre; parce que tantôt un superstitieux jugeant faussement qu'un monstre présage quelque chose de funeste, passera de son erreur à*

*un sacrifice criminel; tantôt une bonne ame, qui neanmoins ne fait pas assez de cas de la vertu, pour croire qu'on est assez bien puni quand on n'en a point, se scandalisera de ce qu'un mechant homme devient riche, et jouit d'une santé vigoureuse? Peut-on se faire des idées plus fausses d'une Providence generale? Et puisque tout le monde convient que cette loy de la nature, le fort l'emporte sur le foible, a été posée fort sagement, et qu'il seroit ridicule de prétendre que lorsqu'une pierre tombe sur un vase fragile, qui fait les délices de son maître, Dieu doit déroger à cette loi pour épargner du chagrin à ce maître là; ne faut-il pas avouer qu'il est ridicule aussi de prétendre que Dieu doit déroger à la même loi, pour empêcher qu'un méchant homme ne s'enrichisse de la dépouille d'un homme de bien? Plus le méchant homme se met au dessus des inspirations de la conscience et de l'honneur, plus surpasse-t-il en force l'homme de bien, de sorte que s'il entreprend l'homme de bien, il faut, selon le cours de la nature, qu'il le ruine: et s'ils sont employez dans les Finances tous deux, il faut, selon le même cours de la Nature, que le méchant s'enrichisse plus que l'homme de bien, tout de même qu'un feu violent dévore plus de bois, qu'un feu de paille. Ceux qui voudroient qu'un méchant homme devint malade, sont quelque fois aussi injustes que ceux qui voudroient qu'une pierre qui tombe sur un verre, ne le cassât point; car de la manière qu'il a ses organes composez, ni les alimens qu'il prend, ni l'air qu'il respire ne sont pas capables, selon les loix naturelles, de préjudicier à sa santé. Si bien que ceux qui se plaignent de sa santé, se plaignent de ce que Dieu ne viole pas les loix qu'il a établies; en quoi ils sont d'autant plus injustes, que par des combinaisons et des enchainemens dont Dieu seul étoit capable, il arrive assez souvent que le cours de la nature amene la punition du peché.*

§206. C'est grand dommage que M. Bayle a quitté si tost le chemin où il étoit entré si heureusement, de raisonner en faveur de la providence; car il auroit fait grand fruit, et en disant de belles choses, il en auroit dit de bonnes en même temps. Je suis d'accord avec le R. P. de Malebranche, que Dieu fait les choses de la maniere la plus digne de luy. Mais je vay un peu plus loin que luy, à l'égard des volontés generales et particulieres. Comme *Dieu ne sauroit rien faire sans raisons*, lors même qu'il agit miraculeusement, il s'ensuit qu'il n'a aucune volonté sur les evenemens individuels, qui ne soit une consequence d'une verité ou d'une volonté generale. Ainsi je dirois que Dieu n'a jamais de volontés particulieres telles que ce Pere entend, c'est à dire,

particulieres primitives.

§207. Je crois même que les Miracles n'ont rien en cela qui les distingue des autres evenemens, car des raisons d'un ordre superieur à celui de la nature le portent à les faire. Ainsi je ne dirois point avec ce Pere, que Dieu deroge aux loix generales, toutes les fois que l'ordre le veut: il ne deroge à une loy que par une autre loy plus applicable, et ce que l'ordre veut ne sauroit manquer d'être conforme à la regle de l'ordre, qui est du nombre des loix generales. Le caractere des miracles (pris dans le sens le plus rigoureux) est, qu'on ne les sauroit expliquer par les natures des choses creées. C'est pourquoy, si Dieu faisoit une loy generale, qui portât que les corps s'attirassent les uns les autres, il n'en sauroit obtenir l'execution que par des miracles perpetuels. Et de même, si Dieu vouloit que les organes des corps humains se conformassent avec les volontés de l'ame, suivant le systeme des causes occasionelles, cette loy ne s'executerait aussi que par des miracles perpetuels.

§208. Ainsi il faut juger que parmy les regles generales qui ne sont pas absolument necessaires, Dieu choisit celles qui sont les plus naturelles, dont il est le plus aisé de rendre raison et qui servent aussi le plus à rendre raison d'autres choses. C'est ce qui est sans doute le plus beau et le plus revenant; et quand le systeme de l'harmonie préetablie ne seroit point necessaire d'ailleurs, en ecartant les miracles superflus, Dieu l'auroit choisi, parce qu'il est le plus harmonique. Les voyes de Dieu sont les plus simples et les plus uniformes: c'est qu'il choisit des regles, qui se limitent le moins les unes les autres. Elles sont aussi les plus fecondes par rapport à la simplicité des voyes. C'est comme si l'on disoit qu'une maison a été la meilleure qu'on ait pu faire avec la même depense. On peut même reduire ces deux conditions, la simplicité et la fecondité, à un seul avantage, qui est de produire le plus de perfection qu'il est possible; et par ce moyen, le systeme du R. P. de Mallebranche en cela se reduit au mien. Car si l'effect étoit supposé plus grand, mais les voyes moins simples, je crois qu'on pourroit dire, que tout pesé et tout compté, l'effect luy même seroit moins grand, en estimant non seulement l'effect final, mais aussi l'effect moyen. Car le plus sage fait en sorte, le plus qu'il se peut, que les moyens soyent fins aussi en quelque façon, c'est à dire desirables, non seulement par ce qu'ils font, mais encor par ce qu'ils sont. Les voyes plus composées occupent trop de terrain, trop d'espace, trop de lieu, trop de temps, qu'on auroit pu mieux employer.

	<p>§209. Or tout se reduisant à la plus grande perfection, on revient à nostre loy du meilleur. Car la perfection comprend non seulement le bien moral et le bien physique des Creatures intelligentes, mais encor le bien qui n'est que metaphysique, et qui regarde aussi les creatures destituées de raison. Il s'ensuit que le mal qui est dans les creatures raisonnables, n'arrive que par concomitance, non pas par des volontés antecedentes, mais par une volonté consequente, comme étant enveloppé dans le meilleur plan possible; et le bien metaphysique qui comprend tout, est cause qu'il faut donner place quelques fois au mal physique et au mal moral, comme je l'ay déjà expliqué plus d'une fois. Il se trouve que les anciens Stoïciens n'ont pas été fort éloignés de ce systeme... (voir Chrysippe)</p> <p>§211. Etant en France, je communiquay à M. Arnaud un Dialogue que j'avois fait en latin sur la cause du mal et sur la justice de Dieu; c'étoit non seulement avant ses disputes avec le R. P. de Mallebranche, mais même avant que le livre de <i>la Recherche de la Verité</i> parut. Ce principe que je soutiens icy, savoir que le peché avoit été permis, à cause qu'il avoit été enveloppé dans le meilleur plan de l'univers, y étoit déjà employé; et M. Arnaud ne parut point s'en effaroucher. Mais les petits demelés qu'il a eus depuis avec ce Pere, luy ont donné sujet d'examiner cette matiere avec plus d'attention, et d'en juger plus severement... ».</p>
<p><b>Malebranche, Nicolas (1638-1715)</b>  SLAOT.190/1684- <i>Traité de morale</i>, in <i>Œuvres complètes</i>, éd. de Genoude et de Lourdoueix, t. 1<sup>er</sup>, Paris, 1837, p. 426 :  Livre I (de la vertu), chapitre 8, « VI. <i>Dieu n'agit jamais sans raison</i>, et il n'a que deux raisons générales qui le déterminent à agir : l'ordre qui est sa loi inviolable, et les lois générales qu'il a établies et qu'il suit constamment, afin que sa conduite porte le caractère de ses attributs. Ainsi, comme il n'arrive rien dans les créatures que Dieu ne le fasse en elles, et qu'à l'égard des pécheurs l'ordre immuable de la justice n'exige pas que Dieu leur fasse aucun bien ; le pécheur ne peut rien obtenir, et surtout la grâce, qu'il n'ait recours à la cause <i>occasionnelle</i> qui détermine la cause</p>	<p><b>Malebranche, Nicolas (1638-1715)</b>  SLAOT.190- <i>Traité de morale</i>, 1684.</p> <p>OCC.091, AK, VI, 4, N.345, Extraits de Pierre Poiret, <i>Cogitationes rationales de Deo, anima et malo libb. 4. editio altera ubi Spinosae Atheismus refutatur</i>. Amsterdam (1685 jusqu'en 1687?) : « Fundamentum tractatus Ethici Malebranchii esse quod ratio hominis sit verbum Dei imo ipse Deus, solum rationis omnem esse virtutem, fidem servire rationi et ad eam ducere, rationem esse mentium omnium legem summam. Autor [NB] inficeti tractatuli de ratione Humana ex Anglico Gallus et Belga redditus, viam salutarem ad Deum, veram Ecclesiam, omne sacrum in ratione fundari, art. 105. Fatetur tamen Poiretus, verum esse nil sine ratione fieri debere, Deum sine ratione nil facere, omnia suam rationem habere, sed ita per rationem intelligi aequitatem, causam, etc. ».</p>

<p><i>véritable</i> à la communiquer aux hommes. C'est donc une espèce de nécessité de savoir distinctement quelle est précisément cette cause occasionnelle, afin de s'en approcher avec confiance, et obtenir les secours, sans lesquels j'ai fait voir qu'il n'est pas possible de prendre seulement la résolution de sacrifier à la loi de Dieu sa passion dominante. »</p>	
<p><b>Poiret, Pierre (1646-1719)</b>  SLAOC.191/1685- °°<i>Cogitationes rationales de Deo, anima et malo libb. 4. editio altera ubi Spinosae Atheismus refutatur</i> de Pierre Poiret, Amsterdam, 1685.  [p. 59 :] « <i>Eversio rationis humanae imperii (a plurimis pessime stabiliendi) ejusque fundamentorum solidior via. Scopus hujus libri. Eruditorum purgatio.</i>  CV. Haec de rationis immodico exercitio, usu et abusu, ejusque sequelis, pluribus sum prosecutus eo liberius, quod hodie morbus incrementa capiat. Lamentabile est, hinc et inde tot inveniri et moveri, qui miseram rationem humanam in throno, imo supra thronum Dei, elevent, dum unus clamat, rationem esse scripturae interpretem ; alius, [Edoard Herbertus, <i>de Veritate</i>, pag. 159, ed. tertiae, anni, 1656, : « <i>Si fidem rationi praeponitis, nonne totam excutitis structura divina fabricam ?</i> »] fidem rationi praeponendam non esse ; alius, [vid. Malebranche, maxime in novissimo <i>Tractatu Ethico</i>, gallice edito, ubi hic error fundamenti instar substernitur, cap. 1 et 2] rationem hominis esse verbum Dei, sive ipsum Deum ; solum rationis amorem esse virtutem. Fidem servire rationi et ducere ad rationem. Rationem esse omnium mentium legem summam et similia (quae de ea ratione in qua rerum creatarum ideas, relationes, veritates vident, hoc est, de ratione hominis, intelligunt) alius, ut author inficeti</p>	<p><b>Poiret, Pierre (1646-1719)</b>  SLAOC.191/1685- °°<i>Cogitationes rationales de Deo, anima et malo libb. 4. editio altera ubi Spinosae Atheismus refutatur</i> de Pierre Poiret, Amsterdam, 1685.  OCC.091- <i>Poireti Cogitationum rationalium excerptum</i>  1685 jusqu'en 1687 (?)  AK, VI, 4, N.345, p. 1795[prises de notes de Leibniz]  <i>Fundamentum tractatus Ethici Malebranchii esse quod ratio hominis sit verbum Dei imo ipse Deus, solum rationis omnem esse virtutem, fidem servire rationi et ad eam ducere, rationem esse mentium omnium legem summam.</i> Autor [Martin Clifford, <i>Traité de la raison humaine, traduit de l'Anglois et augmentée d'une preface, qui contient plusieurs autorités justificatives des sentimens de l'auteur</i>, Poppel, Amsterdam 1682.] [NB] inficeti tractatuli de ratione Humana ex Anglico Gallus et Belga redditus, viam salutarem ad Deum, veram Ecclesiam, omne sacrum in ratione fundari, art. 105.  Fatetur tamen Poiretus, verum esse nil sine ratione fieri debere, Deum sine ratione nil facere, omnia suam rationem habere, sed ita per rationem intelligi aequitatem, causam, etc.</p>

tractatuli *de Ratione humana*, quem ex anglico Gallicum et Belgicum haud ita diu reddiderunt, viam salutarem ad Deum, ipsam salutem, veram ecclesiam, omneque sacrum, in ratione humana fundari et consistere...

[p. 62] CVIII. Non memini me unquam aliquid solidi pro ratione humana ad ea quae Divinae Fidei sunt extendenda, vidisse, praeter misera sophismata, qualia sunt ea quae author memorati tractatuli *de Ratione humana*, ejusque praefator, in medium coeae allegant, inter quae unum prae aliis eminens, eis omnibusque qui ad fidem coeci sunt, vulgo imponit. Si libellus is ad examen nunc vocandus esset, facile omnia ficulnea esse appareret : moneo tantum, authores ipsos nesciisse quid sit fides, ratio, facultas, lumen, objecta, actus fidei ; facultas, lumen, objecta, actus rationis : omnia in unum chaos confudisse : ipsos ubique fere abusos esse aequivocatione vocis *ratio*, quae vel facultatem illam de qua agimus, significat, vel veritatem, aequitatem, jus, causam rerum omnium, ut cum dicitur, *nil sine ratione fieri debere : Deum sine ratione nil facere : omnia suam rationem habere* : quae sane omnia vera sunt ; sed pro stabiliendo rationis humanae in omnia imperio, nil faciunt : nemo enim non videt vocem *ratio* in istis idem esse ac veritas, aequitas, jus, causa, : adeoque esset concludere a baculo ad angulum, si ex eo quod omnia, etiam essentialia Dei, in veritate, aequitate, justitia, causalitate summa, et a se, consisterent, concluderes inde, omnia et divinissima, et quae fidei, debere ab activitate facultatis illius quae non ad Deum ipsum, sed ad ejus opera perspicienda data est, perspici, examinari, tractari, judicari. An igitur Dei essentialia, actus, lux, omnia, eorumque realis, (non idealis) communicatio, non sunt sine ratione, hoc est, an sine facultate humana discursiva non constant ?

<p>Nugae ! Abutuntur et iidem interpretamentis vocum, νοῦς, λόγος, quae mentem ipsam, vel etiam verbum Dei aeternum, seu emanationem lucis Dei ad Deum et ad mentem significant ; quae cum interpretes per vocem <i>ratio</i> reddiderint, omnia mentis et intelligentiae ejus, fideive, item et omnia verbi aeterni, pessime ad rationem humanam detorquere et rapere volunt, quasi vero verbum Dei humana ratio esset ; aut quasi mens nostra, vel intelligentia nostra omnis, humana ratio esset, cum mens et intelligentia nostra, magis cum fide quam cum ratione connexae sint, ut supra vidimus.</p>	
<p><b>Bayle, Pierre (1647-1706)</b>  SLAOC.192/1697-1702- °Articles du <i>Dictionnaire historique et critique</i> (Rotterdam, 1702<sup>2</sup>) de consacrés à Chrysippe</p> <p>p. 923 : « H. <i>Plutarque l'accuse de faire Dieu auteur du péché : Lipse ayant entrepris de le laver...n'y a pas trop bien réussi.</i>]</p> <p>Vous trouverez l'accusation dans la remarque (G) de l'article Pauliciens. Ne la tirons point de cet endroit-là puisqu'elle y fut mise dans la première édition de cet ouvrage. Examinons seulement ici les moyens de justification que Juste Lipse a pris la peine d'avancer ; mais avant toutes choses, voyons la pensée de Chrysippe touchant la nature de Dieu. <i>Ait</i> (Chrysippus) <i>vim divinam in ratione esse positam, et universae naturae animo, atque mente : ipsumque mundum Deum dicit esse, et ejus animi fusionem universam : tum ejus ipsius principatum, qui in mente et ratione versetur, communemque rerum naturam universa atque omnia continentem, tum fatalem umbram,</i></p>	<p><b>Bayle, Pierre (1647-1706)</b>  SLAOC.191- °Articles du <i>Dictionnaire historique et critique</i> (Rotterdam, 1702<sup>2</sup>) de consacrés à Chrysippe</p> <p>Paragraphes des <i>Essais de Théodicée</i> de Leibniz consacrés à Chrysippe.</p> <p>REFLEXION DE LEIBNIZ : § 331. Les anciens Stoïciens ont été à peu pres en cela du sentiment des Thomistes: ils ont été en même temps pour la determination, et contre la nécessité, quoyqu'on leur ait imputé qu'ils rendoient tout nécessaire.</p> <p>EXTRAIT 1 : Ciceron dit dans son livre de Fato, que <i>Democrite, Heraclite, Empedocles, Aristote, ont cru que le destin emportoit une nécessité; que d'autres s'y sont opposés</i> (il entend peut-être Epicure et les Academiens) et <i>que Chrysippe a cherché un milieu.</i></p> <p>REFLEXION DE LEIBNIZ : Je crois que Ciceron se trompe à l'égard d'Aristote, qui a fort bien reconnu la contingence et la liberté, et est allé même trop loin, en disant (par inadvertence, comme je crois) que les propositions sur les contingens futurs n'avoient point de verité déterminée; en quoy il a été abandonné avec raison par la plupart des Scolastiques. Cleanthe même, le maitre de Chrysippe, quoyqu'il fût pour la verité déterminée des evenemens futurs, en nioit la nécessité. Si les Scolastiques, si bien</p>

*et necessitatem rerum futurarum, ignem praeterea, et eum quem antea dixi aethera : tum ea quae natura fluerent, atque manerent, ut aquam, et terram, et aera, solem, lunam, sidera, universitatemque rerum, qua omnia continerentur, atque homines etiam eos, qui immortalitatem essent consecuti. Idemque disputat, aethera esse eum, quem homines Jovem appellarent : quique aër per maria maneret, eum esse Neptunum : terram eam quae Ceres diceretur : similique ratione persequitur vocabula reliquorum deorum. Idemque etiam legis perpetuae et aeternae vim, quae quasi dux vitae, et magistra officiorum sit, Jovem dicit esse : eandemque fatalem necessitatem appellat, sempiternam rerum futurarum veritatem. Quorum nihil tale est, ut in eo vis divina inesse videatur. Et haec quidem in primo libro de Natura deorum. In secundo autem vult Orphei, Musaei, Hesiodi, Homerique fabellas accomodare ad ea quae ipse primo libro de diis immortalibus dixerat : ut etiam veterrimi poëtae, qui haec ne suspicati quidem sint, stoici fuisse videantur.*[Cicero, *de Natura deorum*, lib.1, chap. XV] Le procès serait vidé à sa confusion par ce seul passage, si c'était un homme qui se tint ferme sur ses principes ; mais comme il raisonnait au jour la journée, et qu'il soutenait tantôt le blanc, tantôt le noir, ses apologistes ont des ressources et à la faveur de ses contradictions et de ses inconséquences, ils peuvent, pendant quelque temps, le maintenir orthodoxe, et amuser le bureau. On voit dans le passage de Cicéron que j'ai rapporté, un galimatias incompréhensible, et un chaos plus confus que celui des poètes ; mais on ne laisse pas d'y voir clairement que, selon Chrysippe, Dieu était l'âme du monde, et que le monde était l'extension universelle de cette âme, et que

persuadés de cette détermination des futurs contingents, (comme l'étoient par exemple les Peres de Coimbre, auteurs d'un Cours celebre de Philosophie) avoient vu la liaison des choses, telle que le systeme de l'Harmonie generale la fait connoître, ils auroient jugé qu'on ne sauroit admettre la certitude préalable, ou la détermination de la futuration, sans admettre une prédétermination de la chose dans ses causes et dans ses raisons.

EXTRAIT 2 : § 332. Cicéron a taché de nous expliquer le milieu de Chrysippe; mais Juste Lipse a remarqué dans sa *Philosophie Stoïcienne*, que le passage de Cicéron étoit tronqué,

EXTRAIT 3 : et qu'Aulu-Gelle nous a conservé tout le raisonnement du Philosophe Stoïcien (Noct. Att. Lib. 6. c. 2); le voici en abrégé: *Le destin est la connexion inevitable et éternelle de tous les evenemens.*

EXTRAIT 4 : On y oppose, qu'il s'ensuit que les actes de la volonté seroient nécessaires, et que les criminels étant forcés au mal, ne doivent point être punis.

EXTRAIT 5 : *Chrysippe repond, que le mal vient de la premiere constitution des ames, qui fait une partie de la suite fatale; que celles qui sont bien faites naturellement, résistent mieux aux impressions des causes externes; mais que celles dont les défauts naturels n'avoient pas été corrigés par la discipline, se laissoient pervertir.*

EXTRAIT 6 : Puis il distingue (suivant Cicéron) entre les causes principales et les causes accessoires,

EXTRAIT 7 : et se sert de la comparaison d'un cylindre, dont la volubilité et la vîtesse ou la facilité dans le mouvement vient principalement de sa figure, au lieu qu'il seroit retardé, s'il étoit raboteux. Cependant il a besoin d'être poussé, comme l'ame a besoin d'être sollicitée par les objets des sens, et reçoit cette impression selon la constitution où elle se trouve.

EXTRAIT 8 : §333. Cicéron juge que Chrysippe s'embarrasse d'une telle maniere, que *bon gré mal gré il confirme la nécessité du destin.*

EXTRAIT 9 : M. Bayle est à peu pres du même sentiment (*Dictionn. artic. Chrysippe. lit. H.*). Il dit que ce Philosophe ne se tire point du borbier, puisque le cylindre est uni ou raboteux, selon que l'ouvrier l'a fait: et qu'ainsi Dieu, la providence, le destin, seront les causes du mal d'une maniere qui le rendra nécessaire.

EXTRAIT 10 : Juste Lipse repond, que selon les Stoïciens, le mal venoit de la matiere;

Jupiter était la loi éternelle, la nécessité fatale, la vérité immuable de toutes les choses futures. La conséquence nécessaire et inévitable de cela est que l'âme de l'homme est une portion de Dieu, et que toutes les actions n'ont point d'autre cause que Dieu même. Laissons néanmoins à ce philosophe la liberté de forger des distinctions tout à fait gratuites : il retombera enfin dans l'abîme après ses circuits et ses détours. Il suppose que l'âme de 'l'homme s'est sauvé de la fatalité générale' ; il l'exempte de la condition de toutes les autres choses ; il la fait libre. [Théod. § 331. Extrait 1] --> Ac mihi quidem videtur, quum duae sententiae fuissent veterum phioisophorum : una eorum qui censerent omnia ita fato fieri, ut id fatum vim necessitatis afferret, in qua sententia Democritus, Heraclitus, Empedocles, Aristoteles fuit : altera eorum quibus viderentur sine ullo fato esse animorum motus voluntarii : Chrysippus tanquam arbiter honorarius medium ferire voluisse ; sed applicat se ad eos potius, qui necessitate motus animos liberatos volunt ... Chrysippus autem cum et necessitatem improbaret, et nihil vellet sine praepositis causis evenire, causarum genera distinguit, ut et necessitatem effugiat, et retineat fatum.[Théod. § 332. Extrait 6] --> Causarum enim, inquit, aliae sunt perfecta et principales, aliae adjuvantes et proximae. Quamobrem quum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intelligi volumus, causis perfectis et principalibus, sed causis adjuvantibus, antecedentibus et proximis. [Cicero, *de Fato*, cap. XVII et seq.] Vous voyez qu'il ne nie point que chaque chose ne soit produite par une cause antécédente, mais il admettait deux sortes de causes, dont la dernière ne détruisait point la liberté. Les causes parfaites et principales, disait-il ne permettent pas que

c'est (à mon avis) comme s'il avoit dit que la pierre sur laquelle l'ouvrier a travaillé étoit quelques fois trop grossiere et trop inegale pour donner un bon cylindre.

EXTRAIT 11 : Monsieur Bayle cite contre Chrysippe les *fragmens* d'Onomaus et de Diogenianus, qu'Eusebe nous a conservés dans la *Preparation Evangelique* (lib. 6. c. 7. 8)

EXTRAIT 12 : et surtout il fait fond sur la refutation de Plutarque dans son *livre contre les Stoïciens*, rapportée artic. Pauliciens lit. G.

Mais cette refutation n'est pas grandchose.

*Plutarque pretend qu'il vaudroit mieux ôter la puissance à Dieu, que de luy laisser permettre les maux*; et il ne veut point admettre que le mal puisse servir à un plus grand bien. Au lieu que nous avons déjà fait voir que Dieu ne laisse pas d'être tout-puissant, quoyqu'il ne puisse point faire mieux que de produire le meilleur, lequel contient la permission du mal; et nous avons montré plus d'une fois, que ce qui est un inconvenient dans une partie prise à part, peut servir à la perfection du tout.

EXTRAIT 13 : § 334. Chrysippe en avoit déjà remarqué quelque chose, non seulement dans son 4. livre *de la providence* chés Aulu-Gelle (lib. 6. c. 1) où il pretend que le mal sert à faire connoitre le bien (raison qui n'est pas suffisante icy)

EXTRAIT 14 : mais encor mieux, quand il se sert de la comparaison d'une piece de theatre, dans son second livre de la nature (comme Plutarque le rapporte luy même) disant qu'il y a quelques fois des endroits dans une comedie, qui ne valent rien par eux mêmes, et qui ne laissent pas de donner de la grace à tout le poeme. Il appelle ces endroits des Epigrammes ou inscriptions. Nous ne connoissons pas assés la nature de l'ancienne comedie, pour bien entendre ce passage de Chrysippe, mais puisque Plutarque demeure d'accord du fait, il y a lieu de croire que cette comparaison n'étoit pas mauvaise. Plutarque repond premierement, que le monde n'est pas comme une piece de recreation; mais c'est mal repondre: la comparaison consiste seulement dans ce point, qu'une mauvaise partie peut rendre le tout meilleur. Il repond en deuxieme lieu, que ce mauvais endroit n'est qu'une petite partie de la comedie, au lieu que la vie humaine fourmille de maux. Cette reponse ne vaut rien non plus: car il devoit considerer que ce que nous connoissons est aussi une tres petite partie de l'univers.

EXTRAIT 15 : § 335. Mais revenons au cylindre de Chrysippe. Il a raison de dire que le vice vient de la constitution originaire de quelques esprits. On luy objecte que Dieu

l'action soit libre : mais les causes qui ne font qu'aider n'empêchent pas qu'elle ne le soit. Comme donc il prétendait que nos désirs ne dépendent pas d'aucune cause externe principale, mais seulement d'une cause externe non principale, et qui ne fait qu'exciter, il concluait que notre âme les produisait librement, et en était la maîtresse. Elle avait besoin d'être excitée par les objets, sans cela, elle n'eût pu former aucun acte de consentement ; mais les objets qui l'excitent ne produisent point les actes de sa volonté ; c'est par sa propre force qu'elle se détermine après que les objets lui ont donné un premier branle. .[Théod. § 332. Extrait 7] --> Il expliquait cela par une comparaison. Celui qui pousse un cylindre, disait-il, lui donne le premier mouvement, mais non pas la volubilité ; ce cylindre roule ensuite par sa propre force : ainsi notre âme ébranlée par les objets se meut ensuite d'elle-même. *Quamquam assensio non possit fieri nisi commota viso, tamen quum id visum proximam causam habeat non principalem, hanc habet rationem, ut Chrysippus vult, quam dudum diximus, non ut illa quidem fieri possit nulla vi extrinsecus excitata, necesse est enim assensionem viso commoveri, sed revertitur ad cylindrum, et ad turbinem suum, quae moveri incipere nisi pulsa non possunt. Id autem quum accidit, suapte natura, quod superest, et cylindrum volvi, et versari turbinem putat. Ut igitur, inquit, qui protrusit cylindrum dedit ei principium motionis, volubilitatem autem non dedit, sic visum objectum imprimet illud quidem, et quasi signabit in animo speciem suam, sed assensio nostra erit in potestate, eaque, quemadmodum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est suapte vi et natura movebitur.*[Cicero, de Fato, cap. XVIII] [Théod. § 333. Extrait 8] --> Prenez

les a formés, et il ne pouvoit repliquer que par l'imperfection de la matiere, qui ne permettoit pas à Dieu de mieux faire.

REFLEXION de Leibniz : Cette replique ne vaut rien, car la matiere en elle même est indifferente pour toutes les formes, et Dieu l'a faite. Le mal vient plustost des Formes mêmes, mais abstraites, c'est à dire des idées que Dieu n'a point produites par un acte de sa volonté, non plus que les nombres et les figures, et non plus (en un mot) que toutes les essences possibles, qu'on doit tenir pour eternelles et necessaires; car elles se trouvent dans la region ideale des possibles, c'est à dire dans l'entendement Divin. Dieu n'est donc point auteur des essences, en tant qu'elles ne sont que des possibilités; mais il n'y a rien d'actuel, à quoy il n'ait decerné et donné l'existence: et il a permis le mal, parce qu'il est enveloppé dans le meilleur plan qui se trouve dans la Region des possibles, et que la sagesse supreme ne pouvoit manquer de choisir. C'est cette notion qui satisfait en même temps à la sagesse, à la puissance, et à la bonté de Dieu, et ne laisse pas de donner lieu à l'entrée du mal. Dieu donne de la perfection aux creatures, autant que l'univers en peut recevoir.

(suite Extrait 15)

On pousse le cylindre, mais ce qu'il a de raboteux dans sa figure donne des bornes à la promptitude de son mouvement. Cette comparaison de Chrysippe n'est pas fort differente de la nostre, qui étoit prise d'un bateau chargé, que le courant de la riviere fait aller, mais d'autant plus lentement que la charge est plus grande. Ces comparaisons tendent au même but; et cela fait voir que si nous étions assés informés des sentimens des anciens Philosophes, nous y trouverions plus de raison qu'on ne croit.

EXTRAIT 16 : § 336. Monsieur Bayle loue luy même le passage de Chrysippe (Artic. Chrysippe, lit. T) qu'Aulu-Gelle rapporte au même endroit, où ce Philosophe pretend que *le mal est venu par concomitance*.

REFLEXION de Leibniz : Cela s'eclaircit aussi par nostre systeme; car nous avons montré que le mal que Dieu a permis, n'étoit pas un objet de sa volonté, comme fin ou comme moyen, mais seulement comme condition, puisqu'il devoit être enveloppé dans le meilleur.

Cependant il faut avouer que le cylindre de Chrysippe ne satisfait point à l'objection de la necessité. Il falloit ajouter premierement, que c'est par le choix libre de Dieu que quelques uns des possibles existent; et secondement, que les creatures raisonnables

garde que Cicéron avait dit que Chrysippe s'embarrassait de telle manière que bon gré mal gré qu'il en eût, il confirmait la nécessité du destin. [« *Dum autem verbis utitur suis, delabitur in eas difficultates ut necessitatem fati confirmet invitus* », id., ibid, cap. IX.] [Théod. § 331. Extrait 2] --> Cela ne paraît pas trop dans cet ouvrage de Cicéron, et c'est pourquoi je croirais facilement avec Juste Lipse qu'il manque certaines choses en cet endroit-là. [Lipsius, *Physique stoïcienne*, lib. I, dissert. XIV] comme il est certain qu'il en manque en quelques autres. Lipse s'adresse à Aulu-Gelle, qui nous a conservé plus exactement cette explication de Chrysippe. On me permettra, je m'assure, de rapporter un peu au long ce qu'il a dit ; car cette matière est si sublime, si embarrassée, si inexplicable, qu'il ne faut point se piquer de brièveté dans les citations. Les retranchements ne serviraient qu'à obscurcir ce qui n'eût pas été retranché. . [Théod. § 332. Extrait 3] --> Vous verrez d'abord dans le passage d'Aulu-Gelle la définition de la destinée selon Chrysippe, et puis la conséquence qu'on en tirait que l'homme ne péchait point, et qu'il fallait imputer tous les crimes à la destinée ; et enfin la réponse de ce philosophe. *Fatum, quod Graeci πεπρωμένην vel εἴμαρμένην vocant ad hanc ferme sententiam Chrysippus stoicae princeps philosophiae definit.* [Théod. § 332. Extrait 3] --> *Fatum est, inquit, sempiterna quaedam et indeclinabilis series rerum et catena, volvens semetipsa sese et implicans per aeternos consequentiae ordines, ex quibus apta connexaque est ....* [Aulus Gellius, lib. VI, cap. II] *Aliarum autem opinionum disciplinarumque auctores huic definitioni ita obstrepunt. Si Chrysippus, inquiunt, fato putat omnia moveri et regi, nec declinari transcendique*

agissent librement aussi, suivant leur nature originelle qui se trouvoit déjà dans les idées éternelles; et enfin, que le motif du bien incline la volonté, sans la nécessiter.

REFLEXION de Leibniz : §169. La question de la *possibilité des choses qui n'arrivent point*, a été déjà examinée par les anciens. Il paroît qu'Epicure, pour conserver la liberté et pour éviter une nécessité absolue, a soutenu après Aristote, que les futurs contingens n'étoient point capables d'une vérité déterminée. Car s'il étoit vrai hier que j'écrierois aujourd'hui, il ne pouvoit donc point manquer d'arriver, il étoit déjà nécessaire; et par la même raison, il étoit de toute éternité. Ainsi tout ce qui arrive est nécessaire, et il est impossible qu'il en puisse aller autrement. Mais cela n'étant point, il s'ensuivroit selon lui, que les futurs contingens n'ont point de vérité déterminée. Pour soutenir ce sentiment, Epicure se laissa aller à nier le premier et le plus grand principe des vérités de raison, il nioit que toute énonciation fût ou vraie ou fautive. Car voicy comment on le pouvoit à bout: Vous niés qu'il fût vrai hier que j'écrierois aujourd'hui, il étoit donc faux. Le bon homme ne pouvant admettre cette conclusion, fut obligé de dire qu'il n'étoit ny vrai ny faux.

EXTRAIT 17 : Après cela, il n'a point besoin d'être réfuté, et Chrysippe se pouvoit dispenser de la peine qu'il prenoit de confirmer le grand principe des contradictoires, suivant le rapport de Cicéron dans son livre *de Fato*: *Contendit omnes nervos Chrysippus ut persuadeat omne Ἀξίωμα aut verum esse aut falsum. Ut enim Epicurus veretur ne si hoc concesserit, concedendum sit, fato fieri quaecunque fiant; si enim alterutrum ex aeternitate verum sit, esse id etiam certum; si certum, etiam necessarium; ita et necessitatem et fatum confirmari putat; sic Chrysippus metuit, ne non, si non obtinuerit omne quod enunciatur aut verum esse aut falsum, omnia fato fieri possint ex causis aeternis rerum futurarum.*

EXTRAIT 18 : M. Bayle remarque (Diction. articl. Epicure let. T. p.1141) que ny l'un ny l'autre de ces deux grands Philosophes (Epicure et Chrysippe) n'a compris que la vérité de cette maxime, toute proposition est vraie ou fautive, est indépendante de ce qu'on appelle *fatum*: elle ne pouvoit donc point servir de preuve à l'existence du *fatum*, comme Chrysippe le prétendoit, et comme Epicure le craignoit. Chrysippe n'eût pu accorder sans se faire tort, qu'il y a des propositions qui ne sont ny vraies ny fautes;

*posse agmina fati et volumina : [Théod. § 332. Extrait 4] -- > peccata quoque hominum et delicta non sustentanda neque condicenda sunt ipsis voluntatibusque eorum ; sed necessitati cuidam et instantiae, quae oritur ex fato ; omnium quae sit rerum domina et arbitra ; per quam necesse sit fieri quicquid futurum est ; et propterea nocentium poenas legibus inique constitutas, si homines ad maleficia non sponte veniunt, sed fato trahuntur. Contra ea Chrysippus tenuiter multa et arguta disserit. Sed omnium fere, quae super ea re scripsit, sententia hujusmodi est. [Théod. § 332. Extrait 5] --> Quamquam ita sit, inquit, ut ratione quadam principali necessario coacta atque connexa sint fato omnia ; ingenia tamen ipsa mentium nostrarum proinde sunt fato obnoxia, ut proprietates eorum est ipsa et qualitas ; nam si sunt per naturam primitus salubriter utiliterque ficta, omnem illam vim, quae de fato extrinsecus ingruit, inoffensius tractabiliusque transmittunt. Sin vero sunt aspera et inscita et rudia, nullisque artium bonarum adminiculis fulsa ; etiam si parvo sive nullo fatalis incommodi conflictu urgeantur ; sua tamen scaevitate et voluntario impetu in assidua delicta et in errores ruunt. Idque ipsum ut ea ratione fiat naturalis illa et necessaria rerum consequentia efficit, quae fatum vocatur. Est enim genere ipso quasi fatale et consequens, ut mala ingenia peccatis et erroribus non vacent. [id ; ibid] Après cela, Aulu Gelle rapporte la comparaison du cylindre et la conclusion que Chrysippe inférait de son discours : c'est que personne ne doit être reçu à s'excuser sur la destinée, et qu'il ne faut pas exécuter les malfaiteurs qui recourent à un tel asile. Propterea negat oportere ferri audirique homines aut nequam aut ignavos et nocentes et audaces ; qui, cum in*

*mais il ne gagnoit rien à établir le contraire: car soit qu'il y ait des causes libres, soit qu'il n'y en ait point, il est également vray que cette proposition, le Grand Mogol ira demain à la chasse, est vraye ou fausse. On a eu raison de considérer comme ridicule ce discours de Tiresias: tout ce que je dirai arrivera, ou non, car le grand Apollon me confère la faculté de prophétiser. Si par impossible il n'y avoit point de Dieu, il seroit pourtant certain, que tout ce que le plus grand fou du monde prediroit, arriveroit ou n'arriveroit pas. C'est à quoy ny Chrysippe, ny Epicure ne prenoient pas garde. EXTRAIT 19 : Cicéron, lib. 1 de Nat. Deorum, a très bien jugé des échappatoires des Epicuriens (comme M. Bayle le remarque vers la fin de la même page) qu'il seroit beaucoup moins honteux d'avouer que l'on ne peut pas répondre à son adversaire, que de recourir à de semblables réponses. REFLEXION de Leibniz : Cependant nous verrons que M. Bayle lui-même a confondu le certain avec le nécessaire, quand il a prétendu que le choix du meilleur rendoit les choses nécessaires. EXTRAIT 20 : §170. Venons maintenant à la possibilité des choses qui n'arrivent point, et donnons les propres paroles de M. Bayle, quoiqu'un peu prolixes. Voici comment il en parle dans son Dictionnaire (article Chrysippe let. S. p.929): La très fameuse dispute des choses possibles et des choses impossibles devoit sa naissance à la doctrine des Stoïciens touchant le destin. Il s'agissoit de savoir, si parmi les choses qui n'ont jamais été et qui ne seront jamais, il y en a de possibles; ou si tout ce qui n'est point, tout ce qui n'a jamais été, tout ce qui ne sera jamais, étoit impossible. Un fameux Dialecticien de la secte de Megare nommé Diodore prit la négative sur la première de ces deux questions, et l'affirmative sur la seconde; mais Chrysippe le combattit fortement. Voici deux passages de Cicéron (epist. 4. lib. 9. ad familiar.): περί δυνατῶν με scito κατὰ Διόδωρον κρίνειν. Quapropter si venturus es, scito necesse esse te venire. Sin autem non es, τῶν ἀδυνατῶν est te venire. Nunc vide utra te κρίσις magis delectet, Χρυσιπεία ne, an haec; quam noster Diodorus (un Stoïcien qui avoit logé long temps chez Cicéron) non concoquebat. Ceci est tiré d'une lettre que Cicéron écrivit à Varron. Il expose plus amplement tout l'état de la question dans le petit livre de Fato. J'en vais citer quelque morceaux (Cic. de Fato p.m. 65): Vigila, Chrysippe, ne tuam causam, in qua tibi cum Diodoro valente Dialectico magna luctatio est, deseras ..... omne ergo quod falsum dicitur in futuro, id fieri non potest. At hoc,*

*culpa et in maleficio revicti sunt, perfugiunt ad fati necessitatem, tanquam in aliquod fani asylum ; et, quae pessime fecerunt, ea non suae temeritati, sed fato esse attribuenda dicunt. [id ; ibid] [Théod. § 333. Extrait 9] --> On voit sans peine que ce philosophe ne se tire point du borbier, que sa distinction entre les causes externes qui nécessitent, et celles qui ne nécessitent point, ne lui est d'aucun usage. Il ne fait que rôder autour du pot et enfin il se trouve au même lieu que ceux qui soumettaient tout à l'inévitable nécessité du destin. Il ne faut pour s'en convaincre que lier ensemble sa comparaison du cylindre à l'aveu qu'il fait que les qualités intérieures de l'âme qui la poussent vers le mal sont une suite naturelle et nécessaire du destin. [Idque ipsum, ut ea ratione, fiat, naturalis illa, et necessaria rerum consequentia efficit quae fatum vocatur, id, ibid] Il dit qu'il y a des âmes bien formées dès le commencement, qui essuient sans dommage la tempête qui tombe sur elles de la part du fatum ; et qu'il y en a d'autres si [Théod. § 332. Extrait 6]--> raboteuses et si mal tournées, que pour peu que le destin les heurte ou même sans aucun choc du destin, elles roulent vers le crime par un mouvement volontaire. C'est un certain travers naturel qui en est la cause. Or, il a dit que la fatale nécessité de toutes choses est le principe qui fait qu'il y a des âmes bien ou mal conditionnées, il faut donc qu'il dise qu'on peut et qu'on doit attribuer au destin tous les crimes que les hommes commettent ; de sorte que, reconnaissant d'ailleurs une providence divine, il fallait qu'en bien raisonnant, [Théod. § 333. Extrait 10 et Théod. § 335. Extrait 15] --> il regardât Dieu comme la cause de tous ces crimes, et par conséquent, l'accusation de Plutarque est très bien fondée ; car afin que la comparaison du cylindre*

*Chrysippe, minime vis, maximeque tibi de hoc ipso cum Diodoro certamen est. Ille enim id solum fieri posse dicit, quod aut sit verum, aut futurum sit verum; et quicquid futurum sit, id dicit fieri necesse est; et quicquid non sit futurum, id negat fieri posse. Tu etiam quae non sint futura, posse fieri dicis, ut frangi hanc gemmam, etiamsi id nunquam futurum sit: neque necesse fuisse Cypselum regnare Corinthi, quamquam id millesimo ante anno Apollinis Oraculo editum esset ..... Placet Diodoro, id solum fieri posse, quod aut verum sit, aut verum futurum sit: qui locus attingit hanc quaestionem, nihil fieri, quod non necesse fuerit: et quicquid fieri possit, id aut esse jam, aut futurum esse: nec magis commutari ex veris in falsa ea posse quae futura sunt, quam ea quae facta sunt: sed in factis immutabilitatem apparere; in futuris quibusdam, quia non apparent, ne inesse quidem videri: ut in eo qui mortifero morbo urgeatur, verum sit, hic morietur hoc morbo; at hoc idem si vere dicatur in eo, in quo tanta vis morbi non appareat, nihilominus futurum sit. Ita fit ut commutatio ex vero in falsum, ne in futuro quidem ulla fieri possit. Ciceron fait assez comprendre que Chrysippe se trouvoit souvent embarrassé dans cette dispute, et il ne s'en faut pas étonner: car le parti qu'il avoit pris n'étoit point lié avec son dogme de la destinée, et s'il eût sçû ou s'il eût osé raisonner conséquemment, il eût adopté de bon coeur toute l'hypothèse de Diodore. On a pu voir ci-dessus que la liberté qu'il donnoit à l'ame, et sa comparaison du cylindre, n'empêchoient pas qu'au fond tous les actes de la volonté humaine ne fussent des suites inevitables du destin; d'où il resulte que tout ce qui n'arrive pas est impossible, et qu'il n'y a rien de possible que ce qui se fait actuellement. Plutarque (de Stoicor. repugn. pag. 1053. 1054) le bat en ruine, tant sur cela que sur sa dispute avec Diodore, et luy soutient que son opinion de la possibilité est tout-à-fait opposée à la doctrine du fatum. Remarquez que les plus illustres Stoïciens avoient écrit sur cette matiere sans suivre la même route. Arrien (in Epict. lib. 2. c. 29. p. m. 166) en a nommé quatre, qui sont Chrysippe, Cleanthe, Archideme et Antipater. Il temoigne un grand mepris pour cette dispute, et il ne falloit pas que M. Menage le citât comme un ecrivain qui avoit parlé (citur honorifice apud Arrianum Menag. in Laert. l. 7. 341) honorablement de l'ouvrage de Chrysippe περί 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 paroît par ce qui precede et par ce qui suit. Denys d'Halicarnasse (de collocat. verbor. c. 17. p. m. 11) fait mention*

soit juste, il faut comparer la destinée, non pas au premier venu qui le pousse, mais au menuisier qui l'a fait, et qui ensuite lui donne du pied. Ce que le cylindre roule fort longtemps vient de sa figure, mais, parce que le menuisier lui a donné cette figure, cause nécessaire d'un mouvement durable, il est la véritable cause de la durée de ce mouvement. Toute la différence entre un cube qui ne roule point et un cylindre qui roule, toutes les suites, toutes les régularités ou irrégularités du repos de l'un et du mouvement continu de l'autre, doit être attribuée à l'ouvrier qui a donné à ces deux corps la forme d'où elles résultent nécessairement. Chacun peut faire l'application de cela aux âmes humaines. [Théod. § 333. Extrait 10] --> Lipse s'est bien aperçu de cet embarras ; c'est pourquoi il suppose, afin de tirer d'affaire son Chrysippe, que les stoïciens attribuaient à un vice réel et incorrigible de la matière, et non pas à Dieu, les défauts de l'âme de l'homme. *Sed heus Chrysippe si a natura haec constitutio aut devergium : Deum a malo qui excusas ? Quomodo non ille naturae auctor, atque ipsa natura, malum malosque genuit, si tales fecit ? Hoc caput est, et arx, ut sic dicam, caussae, nunc adeunda et occupanda. Aio stoïcos mali principium non in Deo, sed in materia (quae tamen Deo ut ipse aliique voluerunt, aevo aequalis et aeterna) in materia, inquam constituisset. Itaque cum Deus homines aliique faceret, omnia bona et in bonum finxisse, sed rapugnantem aliquam vim et malitiosam in illa fuisse, atque esse, quae alio traheret, atque hinc interna, atque etiam externa, mala extitisse.* [Lipsius, *Physique stoïcienne*, lib. I, dissert. XIV] [Théod. § 333. Extrait 11] --> Mais cette prétendue justification de Chrysippe a été si bien réfutée par Plutarque [Voyez la remarque G de

de deux traités de Chrysippe, où sous un titre qui promettoit d'autres choses, on avoit battu bien du pays sur les terres des Logiciens. L'ouvrage étoit intitulé *περί τῆς συντάξεως τῶν τοῦ λόγου μερῶν*, de partium orationis collocatione, et ne traitoit que des propositions vraies et fausses, possibles et impossibles, contingentes, et ambiguës etc. matière que nos Scholastiques ont bien rebattue et bien quintessentiée. Notez que Chrysippe reconnut que les choses passées étoient nécessairement véritables, ce que Cleanthe n'avoit point voulu admettre. (Arrian. ubi supra p. m. 165.) *Οὐ πᾶν δὲ παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον ἐστὶ, καθάπερ οἱ περὶ Κλεάνθης φερέσθαι δοκοῦσι.* Non omne praeteritum ex necessitate verum est, ut illi qui Cleanthem sequuntur sentiunt. Nous avons vû (pag. 562. col. 2) ci-dessus qu'on a prétendu qu'Abelard enseignoit une doctrine qui ressemble à celle de Diodore. Je crois que les Stoïciens s'engagerent à donner plus d'étendue aux choses possibles qu'aux choses futures, afin d'adoucir les conséquences odieuses et affreuses que l'on tiroit de leur dogme de la fatalité.

REFLEXION de Leibniz : Il paroît assés que Cicéron écrivant à Varron ce qu'on vient de copier (lib. 9. Ep. 4. ad familiar.) ne comprenoit pas assés la conséquence de l'opinion de Diodore, puisqu'il la trouvoit préférable. Il représente assés 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 servoient. Plutarque dans son traité des contradictions des Stoïciens et M. Bayle s'étonnent que Chrysippe n'étoit pas du sentiment de Diodore, puisqu'il favorise la fatalité. Mais Chrysippe, et même son maître Cleanthe, étoient là dessus plus raisonnables qu'on ne pense. On le verra cy dessous. C'est une question, si le passé est plus nécessaire que le futur. Cleanthe 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 effect 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 posséd, il ne pourra pas être changé non plus (GP VI, p. 216).

REFLEXION de Leibniz : § 171. Le fameux Pierre Abelard a été d'un sentiment approchant de celui de Diodore, lorsqu'il a dit que Dieu ne peut faire que ce qu'il fait. C'étoit la troisième des quatorze propositions tirées de ses ouvrages, qu'on censura

l'article Pauliciens, tome XI] qu'elle ne peut servir de quoi que ce soit. Eusèbe nous a conservé un fragment d'un philosophe péripatéticien nommé Diogenianus qui avait fort bien montré les défauts de la doctrine de Chrysippe sur ce point-ci. [Voyez Eusèbe, *Préparat. Evangel.* lib. VI, cap. VIII, page 262 et seq. Voyez aussi ce que dit Oenomaüs contre le même Chrysippe, *ibid.*, chap. VII.]

Notez que Calvin, par exemple, ni aucun autre défenseur chrétien de la prédestination absolue n'est point exposé à cette attaque, vu qu'ils déclarent qu'il n'y a eu dans l'âme du premier homme aucune qualité nécessitante du côté du mal. »

Lettre S

« p.929 : *Il n'oublia pas [Théod. § 170. Extrait 20] --> la très fameuse dispute des choses possibles et des choses impossibles.* ]

[Théod. § 170. Extrait 20] --> Elle devait sa naissance à la doctrine des stoïciens touchant le destin. Il s'agissait de savoir si parmi les choses qui n'ont jamais été et qui ne seront jamais, il y en a de possibles, ou si tout ce qui n'est point, tout ce qui n'a jamais été, tout ce qui ne sera jamais, était impossible ? Un fameux dialecticien de la secte de Mégare, nommé Diodore, prit la négative sur la première de ces questions, et l'affirmative sur la seconde ; mais Chrysippe le combattit fortement. Voici deux passages de Cicéron : *περὶ δυνατῶν Me scito κατὰ*

dans le Concile de Sens. On l'avoit tirée de son troisième livre de l'Introduction à la Théologie, où il traite particulièrement de la puissance de Dieu. La raison qu'il en donnoit, étoit que Dieu ne peut faire que ce qu'il veut: or il ne peut pas vouloir faire autre chose que ce qu'il fait, parcequ'il est nécessaire qu'il veuille tout ce qui est convenable: d'où il s'ensuit que tout ce qu'il ne fait pas n'est pas convenable, qu'il ne peut pas le vouloir faire, et par conséquent qu'il ne peut pas le faire. Abelard avoue luy même que cette opinion luy est particulière, que presque personne n'est de ce sentiment, qu'elle semble contraire à la doctrine des Saints et à la raison, et déroger à la grandeur de Dieu. Il paroît que cet Auteur avoit un peu trop de penchant à parler et à penser autrement que les autres: car dans le fonds, ce n'étoit qu'une logomachie, il changeoit l'usage des termes. La puissance et la volonté sont des facultés différentes, et dont les objets sont différens aussi; c'est les confondre, que de dire que Dieu ne peut faire que ce qu'il veut. Tout au contraire, entre plusieurs possibles, il ne veut que ce qu'il trouve le meilleur. Car on considère tous les possibles comme les objets de la puissance, mais on considère les choses actuelles et existantes comme les objets de sa volonté decretoire. Abelard l'a reconnu luy même. Il se fait cette objection: Un reprobé peut être sauvé; mais il ne le sauroit être, que Dieu ne le sauve. Dieu peut donc le sauver, et par conséquent faire quelque chose qu'il ne fait pas. Il y répond, que l'on peut bien dire que cet homme peut être sauvé par rapport à la possibilité de la nature humaine, qui est capable du salut: mais que l'on ne peut pas dire que Dieu peut le sauver par rapport à Dieu même, parce qu'il est impossible que Dieu fasse ce qu'il ne doit pas faire. Mais puisqu'il avoue qu'on peut fort bien dire en un sens, absolument parlant et mettant à part la supposition de la réprobation, qu'un tel qui est reprobé, peut être sauvé; et qu'ainsi souvent ce que Dieu ne fait pas, peut être fait; il pouvoit donc parler comme les autres qui ne l'entendent pas autrement, quand ils disent que Dieu peut sauver cet homme, et qu'il peut faire ce qu'il ne fait pas.

REFLEXION de Leibniz : § 172. Il semble que la prétendue nécessité de Wiclef, condamnée par le Concile de Constance, ne vient que de ce même mal-entendu. Je crois que les habiles gens font tort à la Vérité et à eux mêmes, lorsqu'ils affectent d'employer sans sujet des expressions nouvelles et choquantes. De nos jours, le fameux M. Hobbes a soutenu cette même opinion, que ce qui n'arrive point est impossible. Il la prouve, parce qu'il n'arrive jamais que toutes les conditions requises à une chose qui

Διόδωρον κρίνειν Quapropter, si venturus es, scito  
 necesse esse te venire. Sin autem non es τῶν ἀδυνάτων  
 est te venire. Nunc vide utra te κρίσις magis delectet,  
 Χρυσιππεία ne an haec, quam noster Diodorus [Un  
 stoïcien qui aurait logé longtemps chez Cicéron] non  
 concoquebat. [Cicéron, Epist. IV, lib. IX] Ceci est tiré  
 d'une lettre que Cicéron écrivit à Varron. Il expose plus  
 amplement tout l'état de la question dans le petit livre de  
 Fato. J'en vais citer quelques morceaux. *Vigila, Chrysippe,  
 ne tuam causam, in qua tibi cum Diodoro valente  
 dialectico magna luctatio est, deseras ... omne ergo quod  
 falsum dicitur in futuro, id fieri non potest. At hoc,  
 Chrysippe, minime vis, maximeque tibi de hoc ipso cum  
 Diodoro certamen est. Ille enim id solum fieri posse dicit ;  
 quod aut sit verum, aut futurum sit verum : et quicquid  
 futurum sit, id dicit fieri necesse esse : et quicquid non sit  
 futurum, id negat fieri posse. Tu etiam quae non sint futura  
 posse fieri edicis, ut frangi hanc gemmam, etiamsi id  
 nunquam futurum sit : neque necesse fuisse Cypaetum  
 regnare Corinthi, quanquam id millesimo ante anno  
 Apollinis oraculo editum esset ... Placet Diodoro, id solum  
 fieri posse, quod aut verum sit, aut verum futurum sit ; qui  
 locus attingit hanc quaestionem, nihil fieri quod non  
 necesse fuerit : et quicquid fieri possit, id aut esse jam, aut  
 futurum esse non magis commutari ex veris in falsa ea  
 posse quae futura sunt quam ea quae facta sunt : sed in  
 factis immutabilitatem apparere, in futuris quibusdam,  
 quia non apparent, ne inesse quidem videri : ut in eo qui  
 mortifero morbo urgeatur, verum sit hic morietur hoc  
 morbo : at hoc idem si vere dicatur in eo in quo tanta vis  
 morbi non appareat, nihilominus futurum sit. Ita fit ut  
 commutatio ex vero in falsum, ne in futuro quidem ulla*

n'existera point (omnia rei non futurae requisita) se trouvent ensemble: or la chose ne sauroit exister sans cela. Mais qui ne voit que cela ne prouve qu'une impossibilité hypothétique? Il est vray qu'une chose ne sauroit exister, quand une condition requise y manque. Mais comme nous prétendons pouvoir dire que la chose peut exister, quoyqu'elle n'existe pas, nous prétendons de même pouvoir dire que les conditions requises peuvent exister, quoyqu'elles n'existent point. Ainsi l'argument de M. Hobbes laisse la chose où elle est. Cette opinion qu'on a eue de M. Hobbes, qu'il enseignoit une nécessité absolue de toutes choses, l'a fort decrié, et luy auroit fait du tort, quand même c'eût été son unique erreur. (GP VI p. 217)

EXTRAIT 21 : § 173. Spinoza est allé plus loin: il paroît avoir enseigné expressement une nécessité aveugle, ayant refusé l'entendement et la volonté à l'auteur des choses, et s'imaginant que le bien et la perfection n'ont rapport qu'à nous, et non pas à luy. Il est vray que le sentiment de Spinoza sur ce sujet a quelque chose d'obscur. Car il donne la pensée à Dieu, après luy avoir ôté l'entendement, cogitationem, non intellectum concedit Deo. Il y a même des endroits, où il se radoucit sur le point de la nécessité. Cependant, autant qu'on le peut comprendre, il ne reconnoît point de bonté en Dieu, à proprement parler, et il enseigne que toutes les choses existent par la nécessité de la nature Divine, sans que Dieu fasse aucun choix. Nous ne nous amuserons pas icy à refuter un sentiment si mauvais et même si inexplicable. Et le nostre est établi sur la nature des possibles, c'est à dire des choses qui n'impliquent point de contradiction. Je ne crois point qu'un Spinosiste dise que tous les Romains qu'on peut imaginer, existent réellement à present, ou ont existé, ou existeront encor dans quelque endroit de l'Univers. Cependant on ne sauroit nier que des Romains, comme ceux de Mademoiselle de Scudery, ou comme l'Octavia, ne soyent possibles. Opposons luy donc ces paroles de M. Bayle, qui sont assés à mon gré, p.390. *C'est aujourd'huy (dit il) un grand embarras pour les Spinosistes, que de voir que selon leur hypothese il a été aussi impossible de toute éternité que Spinoza, par exemple, ne mourût pas à la Haye, qu'il est impossible que deux et deux soyent six. Ils sentent bien que c'est une consequence nécessaire de leur doctrine, et une consequence qui rebute, qui effarouche, qui souleve les esprits par l'absurdité qu'elle renferme, diametralement opposée au sens commun. Ils ne sont pas bien aises que l'on sache qu'ils renversent une maxime aussi universelle et aussi evidente que cellecy: Tout ce qui implique*

fieri possit [Ciceron, de Fato, cap. VI et seq.] Ciceron fait assez comprendre que Chrysippe se trouvait souvent embarrassé dans cette dispute et il ne s'en faut pas étonner, car le parti qu'il avait pris n'était point lié avec son dogme de la destinée; et s'il eût su, ou s'il eût osé raisonner conséquemment, il eût adopté de bon cœur toute l'hypothèse de Diodore. On a pu voir ci-dessus [Dans la remarque H] que la liberté qu'il donnait à l'âme, et sa comparaison du cylindre, n'empêchait pas qu'au fond tous les actes de la volonté humaine ne fussent des suites inévitables du destin, d'où il résulte que tout ce qui n'arrive pas est impossible, et qu'il n'y a rien de possible que ce qui se fait actuellement. Plutarque le bat en ruine, tant sur cela que sur sa dispute avec Diodore et lui soutient que son opinion de la possibilité est tout à fait opposée à la doctrine du *Fatum*. [Plut., de stoïcor. Repugn., pag. 1053-1054] Remarquez que les plus illustres stoïciens avaient écrit sur cette matière sans suivre la même route. Arrien en a nommé quatre qui sont Chrysippe, Cléanthe, Archédème et Antipater [Arrien, in *Epictet.*, lib. II, cap XIX, pag. m 166] Il témoigne un grand mépris pour cette dispute et il ne fallait pas que M. Ménage le citât comme un écrivain qui avait parlé honorablement de l'ouvrage de Chrysippe *περὶ δυνατῶν* [Citatur honorifico apud Arrianum, Ménag., in *Laërtium*, lib.VII, pag. 341]; car sûrement 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 paroît par ce qui precede et par ce qui suit. Denys d'Halicarnasse (de collocat. verbor. c. 17. p. m. 11) fait mention de deux traités de Chrysippe, où sous un titre qui promettoit d'autres choses, on avoit battu bien du pays sur les terres des Logiciens. L'ouvrage étoit intitulé

*contradiction est impossible, et tout ce qui n'implique point contradiction est possible.*  
EXTRAIT 22 : §174. On peut dire de M. Bayle: Ubi bene, nemo melius, quoyqu'on ne puisse pas dire de luy, ce qu'on disoit d'Origene, ubi male, nemo pejus. J'ajouteray seulement que ce qu'on vient de marquer comme une maxime, est même la definition du possible et de l'impossible.

Cependant M. Bayle y joint icy un mot sur la fin, qui gêne un peu ce qu'il a dit avec tant de raison. *Or quelle contradiction y auroit-il en ce que Spinoza seroit mort à Leide? la nature auroit elle été moins parfaite, moins sage, moins puissante?*

REFLEXION de Leibniz : Il confond icy ce qui est impossible, parce qu'il implique contradiction, avec ce qui ne sauroit arriver, parce qu'il n'est pas propre à être choisi. Il est vray qu'il n'y auroit point eu de contradiction dans la supposition que Spinoza fût mort à Leide, et non pas à la Haye; il n'y auroit rien de si possible: la chose étoit donc indifferente par rapport à la puissance de Dieu. Mais il ne faut pas s'imaginer qu'aucun evenement, quelque petit qu'il soit, puisse être conçu comme indifferente par rapport à sa sagesse et à sa bonté. Jesus Christ a dit divinement bien, que *tout est compté jusqu'aux cheveux de nostre tête*. Ainsi la sagesse de Dieu ne permettoit pas que cet evenement dont M. Bayle parle, arrivât autrement qu'il n'est arrivé, non pas comme si par luy même il eût mérité davantage d'être choisi, mais à cause de sa liaison avec cette suite entiere de l'univers qui a mérité d'être préférée. Dire que ce qui est arrivé n'interessoit point la sagesse de Dieu, et en inferer qu'il n'est donc pas nécessaire, c'est supposer faux et en inferer mal une conclusion veritable. C'est confondre ce qui est nécessaire par une nécessité morale, c'est à dire par le principe de la Sagesse et de la Bonté, avec ce qui l'est par une nécessité metaphysique et brute, qui a lieu lorsque le contraire implique contradiction. Aussi Spinoza cherchoit il une nécessité metaphysique dans les evenemens, il ne croyoit pas que Dieu fût déterminé par sa bonté et par sa perfection (que cet auteur traitoit de chimeres par rapport à l'univers), mais par la nécessité de sa nature: comme le demicercle est obligé de ne comprendre que des angles droits, sans en avoir ny la connoissance ny la volonté. Car Euclide a montré que tous les angles compris par deux lignes droites, tirées des extremités du diametre vers un point du cercle, sont nécessairement droits, et que le contraire implique contradiction.

§175. Il y a des gens qui sont allés à l'autre extrémité, et sous prétexte d'affranchir la

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 scolastiques ont bien rebattue et quintessenciée. Notez que Chrysippe reconnut que les choses passées étaient nécessairement véritables, ce que Cléanthe n'avait point voulu admettre. [Omnia enim vera in praeteritis necessaria sunt, ut Chrysippo placet dissentienti a magistro Cleanthe, quia sunt immutabilia, nec in falsum e vero praeterita possunt converti. Cicero, de Fato, cap. VII] Οὐ πᾶν δὲ παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον ἐστὶ, καθάπερ οἱ περὶ Κλεάνθης φερέσθαι δοκοῦσι. *Non omne praeteritum ex necessitate verum est, ut illi, qui Cleanthem sequuntur, sentiunt.* [Arrian., in Epictet., lib. II, cap. XIX, pag. m. 165] Nous avons vu ci-dessus [Dans la remarque M de l'article Berenger, tome III, pag. 339] qu'on a prétendu qu'Abélard enseignait une doctrine qui ressemble à elle de Diodore. 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. [Théod. § 173. Extrait 21] --> *C'est aujourd'hui un grand embarras pour les spinosistes, que de voir que selon leur hypothèse, il a été aussi impossible de toute éternité que Spinoza, par exemple, ne mourût pas à la Haye, qu'il est impossible que deux et deux soient six. Ils sentent bien que c'est une conséquence nécessaire de leur doctrine et une conséquence qui rebute, qui effarouche, qui soulève les esprits par l'absurdité qu'elle referme, diamétralement opposée au sens commun. Ils ne sont pas bien aises que l'on sache qu'ils renversent une maxime aussi universelle,*

nature divine du joug de la nécessité, ils l'ont voulu rendre tout à fait indifférente, d'une indifférence d'équilibre : ne considérant point qu'autant que la nécessité métaphysique est absurde par rapport aux actions de Dieu *ad extra*, autant la nécessité morale est digne de lui. C'est une heureuse nécessité qui oblige le sage à bien faire, au lieu que l'indifférence par rapport au bien et au mal serait la marque d'un défaut de bonté ou de sagesse. Outre que l'indifférence en elle-même qui tiendrait la volonté dans un parfait équilibre, serait une chimère, comme il a été montré ci-dessus : **elle choquerait le grand principe de la raison déterminante.** (GP VI, pp. 218-219)

Extrait 23 : §209. Or tout se réduisant à la plus grande perfection, on revient à nostre loy du meilleur. Car la perfection comprend non seulement le bien moral et le bien physique des Creatures intelligentes, mais encor le bien qui n'est que metaphysique, et qui regarde aussi les creatures destituées de raison. Il s'ensuit que le mal qui est dans les creatures raisonnables, n'arrive que par concomitance, non pas par des volontés antecedentes, mais par une volonté consequente, comme étant enveloppé dans le meilleur plan possible; et le bien metaphysique qui comprend tout, est cause qu'il faut donner place quelques fois au mal physique et au mal moral, comme je l'ay déjà expliqué plus d'une fois. Il se trouve que les anciens Stoïciens n'ont pas été fort éloignés de ce systeme. M. Bayle l'a remarqué luy même dans son *Dictionnaire* à l'article de Chrysippe let. T. : il importe d'en donner les paroles, pour l'opposer quelques fois à luy même, et pour le ramener aux beaux sentimens qu'il avoit débités autres fois. *Chrysippe (dit il pag. 930) dans son ouvrage de la Providence examina entre autres questions celle-ci: La nature des choses, ou la providence qui a fait le monde et le genre humain, a-t-elle fait aussi les maladies à quoi les hommes sont sujets? Il repond que le principal dessein de la nature n'a pas été de les rendre maladifs, cela ne conviendrait pas à la cause de tous les biens, mais en preparant et en produisant plusieurs grandes choses très-bien ordonnées et très-utiles, elle trouva qu'il en resulroit quelques inconveniens, et ainsi ils n'ont pas été conformes à son dessein primitif et à son but; ils se sont rencontrés à la suite de l'ouvrage, ils n'ont existé que comme des consequences. Pour la formation du corps humain, disoit-il, la plus fine idée, et l'utilité même de l'ouvrage demandoient que la tête fût composée d'un tissu*

aussi évidente que celle-ci : Tout ce qui implique contradiction est impossible, et tout ce qui n'implique point contradiction est possible. [Théod. § 174. Extrait 22] --> Or quelle contradiction y aurait-il en ce que Spinosa serait mort à Leyde ? La nature aurait-elle été moins parfaite, moins sage, moins puissante ?

Ne finissons pas sans remarquer que Chrysippe a mis parmi les événements possibles la résurrection des hommes et leur rétablissement au même état où chacun d'eux aurait paru. C'est Lactance qui nous l'apprend, et qui cite même ses paroles [Lactance, *Divin. Institut.*, lib. VII, cap. XXIII, pag. 506] *Melius Chrysippus ...qui in libris quos de providentia scripsit, cum de innovatione mundi loqueretur, haec intulit* Τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος, δὲλον ὡς οὐδὲν ἀδύνατον, καὶ ἡμᾶς μετὰ τὸ τελευτῆσαι, πάλιν περιοδῶν τινῶν εἰλεμμένον χρόνου εἰς ὃ νῦν ἐσμὲν κατασῆσεσθαι σχῆμα Le même père lui attribue un autre grand point d'orthodoxie qui le porta à une mauvaise action : il lui attribue d'avoir cru que son âme monterait au ciel en sortant du corps et de s'être tué pour aller jouir de cette béatitude [Diogène Laërce ne parle pas de cela ; il rapporte seulement, liv. VII, num. 184-185, qu'Hermippe a dit que Chrysippe invité à un sacrifice par ses écoliers, prit du vin doux pur et tomba dans un vertige, et mourut cinq jours après ; mais qu'il y en a qui disent qu'il mourut de rire en disant à sa servante de donner du vin à l'âne qui avait mangé ses figues] *Multis ex iis quia aeternas esse animas suspicabantur, tanquam in caelum migraturi essent, sibi ipsi manus intulerunt, ut Cleanthes, ut Chrysippus, ut Zenon* [Lactant. *Divin. Institu.*, lib. III, cap. XVIII, pag. 194] »

*d'ossemens minces et deliez; mais par là elle devoit avoir l'incommodité de ne pouvoir resister aux coups. La nature preparoit la santé, et en même tems il a fallu par une espece de concomitance que la source des maladies fût ouverte. Il en va de même à l'égard de la vertu; l'action directe de la nature qui l'a fait naître, a produit par contrecoup l'engeance des vices. Je n'ai pas traduit litteralement, c'est pourquoy je mets ici le Latin même d'Aulugelle, en faveur de ceux qui entendent cette langue (Aul. Gellius lib. 6. cap. 1): Idem Chrysippus in eod. lib. (quarto, περὶ προνοίας) tractat consideratque, dignumque esse id quaeri putat, εἰ αἱ τῶν ἀνθρώπων νόσοι κατὰ φύσιν γίνονται. Id est naturae ipsa rerum, vel providentia quae compagem hanc mundi et genus hominum fecit, morbos quoque et debilitates et aegritudines corporum, quas patiuntur homines, fecerit. Existimat autem non fuisse hoc principale naturae consilium, ut faceret homines morbis obnoxios. Nunquam enim hoc convenisse naturae auctori parentique rerum omnium bonarum. Sed quum multa, inquit, atque magna gigneret, pareretque aptissima et utilissima, alia quoque simul agnata sunt incommoda iis ipsis, quae faciebat, cohaerentia: eaque non per naturam, sed per sequelas quasdam necessarias facta dicit, quod ipse appellat κατὰ παρακολούθησιν. Sicut, inquit, quum corpora hominum natura fingeret, ratio subtilior et utilitas ipsa operis postulavit ut tenuissimis minutisque ossiculis caput compingeret. Sed hanc utilitatem rei majoris alia quaedam incommoditas extrinsecus consecuta est, ut fieret caput tenuiter munitum et ictibus offensionibusque parvis fragile. Proinde morbi quoque et aegritudines partae sunt, dura salus paritur. Sic Hercle, inquit, dum virtus hominibus per consilium naturae gignitur, vitia ibidem per affinitatem contrariam nata sunt. Je ne pense pas qu'un Payen ait pû rien dire de plus raisonnable dans l'ignorance où il étoit de la chute du premier homme, chute que nous n'avons pû savoir que par la revelation, et qui est la vraie cause de nos miseres: si nous avions plusieurs semblables extraits des Ouvrages de Chrysippe, ou plutôt si nous avions ses ouvrages, nous aurions une idée plus avantageuse que nous n'avons de la beauté de son genie. » (GP VI pp. 242-243)*

## Lettre T

« p. 930 : T. *Il débita... une pensée qu'on peut regarder comme une assez bonne ébauche d'un principe qu'un philosophe du XVII<sup>e</sup> s a éclairci*]

[Théod. § 209. Extrait 23] --> Chrysippe, dans son ouvrage de la Providence, examina entre autres questions celle-ci : *La nature des choses, ou la providence qui a fait le monde et le genre humain, a-t-elle fait aussi les maladies à quoi les hommes sont sujets ?* Il répond que le principal dessein de la nature n'a pas été de les rendre malades, cela ne conviendrait pas à la cause de tous les biens ; mais en préparant et en produisant plusieurs grandes choses très bien ordonnées et très utiles, elle trouva qu'il en résultait quelques inconvénients, et ainsi ils n'ont pas été conformes à son dessein primitif et à son but ; ils se sont rencontrés à la suite de l'ouvrage ; ils n'ont existé que comme des conséquences. Pour la formation du corps humain, disait-il, la plus fine idée, l'utilité même de l'ouvrage demandait que la tête fut composée d'un tissu d'ossements minces et déliés ; mais par-là elle devait avoir l'inconvénient de ne pouvoir résister aux coups. La nature préparait la santé, et en même temps il a fallu par une espèce de [Théod. § 336. Extrait 16] --> concomitance que la source des maladies fût ouverte. Il en va de même à l'égard de la vertu ; l'action directe de la nature qui l'a fait naître a produit par contre coup l'engendrement des vices. Je n'ai pas traduit littéralement ; c'est pourquoi je mets ici le latin même d'Aulu-Gelle en faveur de ceux qui entendent cette langue. [Théod. § 334. Extrait 13 et Théod. § 209. Extrait 23] --> *Idem Chrysippus in eodem libro (quarto περι προνοίας)*

*tractat consideratque, dignumque esse id quaeri putat, εἰ αἱ τῶν ἀνθρώπων νόσοι κατὰ φύσιν γίνονται. Id est, naturane ipsa rerum vel providentia, quae compagem hanc mundi et genus hominum fecit, morbos quoque et debilitates et aegritudines corporum, quas patiuntur homines, fecerit. Existimat autem non fuisse hoc principale naturae consilium, ut faceret homines morbis obnoxios : nunquam enim hoc convenisse naturae auctori parentique rerum omnium bonarum : sed quum multa, inquit, atque magna gigneret pareretque aptissima et utilissima, alia quoque simul agnata sunt incommoda iis ipsis, quae faciebat, cohaerentia : eaque non per naturam, sed per sequelas quasdam necessarias facta dicit, quod ipse appellat, κατὰ παρακολούθησιν, sicut, inquit, quum corpora hominum natura fingeret, ratio subtilior et utilitas ipsa operis postulavit ut tenuissimis minutisque ossiculis caput compingeret : sed hanc utilitatem rei majoris alia quaedam incommoditas extrinsecus consecuta est ; ut fieret caput tenuiter munitum et ictibus offensionibusque parvis fragile : proinde morbi quoque et aegritudines partae sunt, dum salus paritur ; sic hercle, inquit dum virtus hominibus per consilium naturae gignitur, vitia ibidem per affinitatem nata sunt [Aulus Gellius, lib VI, ca. I] Je ne pense pas qu'un païen ait pu rien dire de plus raisonnable dans l'ignorance où il était de la chute du premier homme, chute que nous n'avons pu savoir que par la révélation, et qui est la vraie cause de nos misères : si nous avons plusieurs semblables extraits des ouvrages de Chrysippe, ou plutôt si nous avons ses ouvrages, nous aurions une idée plus avantageuse que nous n'avons de la beauté de son génie.*

Le philosophe moderne dont j'ai voulu parler quand j'ai dit

qu'il a éclairci un très beau principe dont la pensée de Chrysippe était une bonne ébauche est l'auteur célèbre de *la Recherche de la vérité*. On pourrait voir le précis de son principe dans les *Pensées diverses sur les comètes* [Au paragraphe CCXXXIV, pag. 71 et seq.] et juger par-là si Chrysippe avait entrevu la même idée.

Quant aux autres choses qu'il avança pour disculper la providence [Voyez Aulu Gelle, liv. I, cap. I] vous en trouverez la discussion dans les remarques (E) et (G) de l'article Pauliciens. Voyez aussi la remarque (F) de l'article Déjotarus. »

#### EPICURE

*Lettre T.*

« p.1141 : *Il Rien de plus pitoyable que sa méthode ... d'expliquer la liberté* ]

Il n'y a point de système d'où la nécessité fatale de toutes choses sorte plus inévitablement que de celui qu'Epicure emprunta de Leucippe et de Démocrite ; car ce qu'ils disaient, que le monde s'était formé par hasard ou par rencontre fortuite des atomes, n'excluait que la direction d'une cause intelligente, et ne signifiait point que la production du monde ne fût la suite des lois éternelles et nécessaires du mouvement des principes corporels. Aussi est-il certain que Démocrite attribuait toutes choses à un destin nécessitant. *Quum duae sententiae fuissent veterum philosophorum ; una eorum qui censerent, omnia ita fato fieri, ut id fatum vim necessitatis afferret, in qua sententia Democritus, Heraclitus, Empedocles, Aristoteles fuit ; altera eorum, quibus viderentur sine ullo fato esse animarum motus voluntarii : Chrysippus tanquam*

*honorarius arbiter, etc.* [177. Cicero, *de Fato*, cap. XVII. Voyez aussi ci-dessous] Epicure ne pouvait s'accommoder d'une opinion qui paraissait renverser toute la morale et réduire l'âme humaine à la condition d'une machine, abandonna sur ce point le système des atomes, et se rangea du parti de ceux qui admettaient le franc arbitre dans la volonté de l'homme. Il se déclara contre la nécessité fatale, et il prit même des précautions inutiles ; car, de peur que l'on n'inférât que, si toute proposition est vraie ou fausse, tout arrive fatalement, il nia que toute proposition soit vraie ou fausse. [Voyez Cicéron, *de nat. Deor.*, lib. I, cap. XIX et seq. ; et *Quaest. Academ.*, lib. IV, cap. XIII] Cependant, il aurait pu accorder cela sans que personne en eût pu raisonnablement conclure la nécessité du *fatum*. Considérez bien de quelle manière Cicéron lui montre la vérité de ce que je viens de dire. *Licet enim Epicuro concedenti, omne enuntiatum aut verum aut falsum esse, non vereri ne omnia fato fieri sit necesse. Non enim aeternis caussis naturae necessitate manantibus, verum est id quod ita enunciatur : descendit in Academicam Carneades, nectamen sine caussis. Sed interest inter caussas fortuito antegressas, et inter caussas cohibentes in se efficientiam naturalem. Ita et semper verum fuit : Morietur Epicurus ; quum duo et septuaginta annos vixerit, archonte Pytharato : neque tamen erant caussae fatales cur ita accideret : sed quod ita cecidisset, certe casurum sicut cecidit fuit.* [id. *de Fato*, cap. IX] Cette doctrine de Cicéron a été amplement développée dans les cours de philosophie des Jésuites ; il n'y a point de philosophes plus ardents qu'eux à soutenir que *duorum propositionum contradictoriarum de futuro contingenti, altera est determinate vera, altera falsa* ; et néanmoins on

ne vit guère de gens qui se déclarent plus qu'eux pour le dogme de la liberté d'indifférence. Concluons de là qu'il se trouve des moyens de concilier le franc arbitre de l'homme avec l'hypothèse que *toute proposition est vraie ou fausse*. Mais comme Epicure n'était pas fort assuré de son fait, il craignit de s'embarrasser s'il ne niait ce dogme : il n'en connaissait pas tous les tenants et aboutissants, et ainsi, pour jouer au plus sûr, il aima mieux se retrancher dans la négative. Chrysippe n'y était guère plus éclairé ; car il croyait qu'à moins de prouver que toute proposition est vraie ou fausse, il ne viendrait pas au bout de prouver que toutes choses arrivent par la force du destin. [Théod. § 169. Extrait 17] --> *Contendit omnes nervos Chrysippus, ut persuadeat omne ἀζήτοια aut verum esse aut falsum. Ut enim epicurus veretur, ne, si hos concecerit, consedendum sit fato fieri quaecumque fiant (si enim alterutrum ex aeternitate verum sit, esse id etiam certum ; et si certum, etiam necessarium : ita et necessitatem et fatum confirmari putat) ; sic Chrysippus metuit ne, si non obtinuerit, omne quod enunciatur, aut verum esse aut falsum, omnia fato fieri possint ex cuassis aeternis rerum futurarum.* [Voyez de Fato, cap. X] [Théod. § 169. Extrait 18] --> Ni l'un ni l'autre de ces deux grands philosophes ne comprit que la vérité de cette maxime, *toute proposition est vraie ou fausse*, est indépendante de ce qu'on appelait *fatum*. Elle ne pouvait donc point servir de preuve à l'existence du *fatum* comme Chrysippe le prétendait, et comme Epicure le craignait Chrysippe n'eût pu accorder, sans se faire tort, qu'il y a des propositions qui ne sont ni vraies ni fausses, mais il ne gagnait rien à établir le contraire ; car, soit qu'il y ait des causes libres, soit qu'il n'y en ait point il est également vrai que cette proposition, *le grand Mogol ira*

demain à la chasse ou n'ira pas, est vraie ou fausse. On en a raison de considérer comme ridicule ce discours de Tirésias. [Boetius, de Consol. philosoph., lib. V, prosa III, pag.m. 124] tout ce que je dirai arrivera ou non, car le grand Apollon me conféra la faculté de prophétiser [Horat., sat. V, lib. II, vs 59] Si par impossible il n'y avait point de Dieu, il serait pourtant certain que tout ce que le plus grand fou du monde prédirait arriverait ou n'arriverait pas. C'est à quoi ni Chrysippe ni Epicure ne prenaient pas garde. Mais voyons ce qu'Epicure inventa pour se tirer de l'embarras du destin. Il donne à ses atomes un mouvement de déclinaison, et il établit là le siège, la source et le principe des actions libres ; il prétendait que par ce moyen il y avait des événements qui se soustrayaient à l'empire de la nécessité fatale. Avant lui, on avait admis dans les atomes que le mouvement de pesanteur, et celui de réflexion. Celui-là se disait toujours par des lignes perpendiculaires, et ne changeait jamais dans le vide ; il ne recevait du changement que lorsqu'un atome se choquait avec un autre. Epicure supposa que, même au milieu du vide, les atomes déclinaient un peu de la ligne droite et de là venait la liberté, disait-il. [Cicero, de Fato, cap. X] Remarquons en passant que ce ne fut pas le seul motif qui le porta à inventer ce mouvement de déclinaison. Il le fit servir aussi à expliquer la rencontre des atomes car il vit bien qu'en supposant qu'ils se mouvaient tous avec une égale vitesse, par des lignes droites qui tendaient toutes de haut en bas, il ne ferait jamais comprendre qu'il eussent pu se rencontrer et qu'ainsi la production du monde aurait été impossible. Il fallut donc qu'il supposât qu'ils s'écartaient de la ligne droite [Voyez Cicéron, au 1er liv. de Fin., cap. VI] Lucrèce va nous décrire ce double usage du

mouvement de déclinaison [Lucret., lib. II, vs 216, 251, 284] S'il s'agissait de montrer les absurdités de cette doctrine, on en montrerait plusieurs ; car, en 1<sup>er</sup> lieu, qu'y a-t-il de plus indigne d'un philosophe que de supposer du bas et du haut dans un espace infini ? C'est néanmoins ce qu'Epicure supposa ; car il prétendit que tous les atomes se mouvaient de haut en bas. S'il eût supposé qu'ils ne mouvaient par toutes sortes de lignes droites, il eût assigné une bonne cause de leur rencontre, sans être obligé de recourir au prétendu mouvement de déclinaison. En 2<sup>ème</sup> lieu, ce mouvement-là l'engagerait à se contredire. Il enseignait que de rien on ne faisait rien et cependant la déclinaison des atomes ne dépendait selon lui d'aucune cause ; elle venait donc de rien. Cette conséquence est d'autant plus forte que nous avons vu que Lucrèce avoue que les actions libres de notre âme viendraient de rien, si les atomes n'avaient pas le mouvement de déclinaison. Il prétend qu'elles ne dépendent ni du mouvement de pesanteur, ni du mouvement de répercussion des atomes ; car en ce cas-là, il serait contraint de reconnaître quelles se trouvent dans l'enchaînement des causes éternelles et nécessaires, et par conséquent qu'elles sont assujetties à la fatale nécessité dont il veut l'exempter. Et de ce qui fait selon lui que ne dépendent nullement ni de la pesanteur, ni de la répercussion des atomes, néanmoins elles ne sont pas faites de rien, c'est que les atomes ont un mouvement de déclinaison ? Je conclus de là que ce mouvement se fait de rien, ou, ce qui est la même chose, qu'il n'a point de cause, [Les anciens objectèrent cela à Epicure. Plutarch., *de Anima proceat., ex Timeo*, pag. 1015] et je précipite Epicure dans l'abîme qu'il a voulu fuir. S'il répond qu'il est autant de la nature des atomes de décliner que de se

mouvoir de haut en bas, et de s'entre choquer toutes les fois qu'ils se rencontrent, je réplique que leur déclinaison ne sert de rien à la liberté humaine, et n'empêche pas la fatalité ; je lui soutiens *ad hominem* que toute la fatalité des stoïques est conservée ; car il avoue que le mouvement de pesanteur et celui de répercussion introduisent inévitablement la nécessité fatale. En 3<sup>ème</sup> lieu il est absurde de supposer qu'un être qui n'a ni raison, ni sentiment, ni volonté, s'écarte de la ligne droite dans un espace vide, et qu'il s'en écarte non pas toujours, mais en certain temps et en certains points de l'espace non réglés. Pour 4<sup>ème</sup> absurdité, je lui allègue la disproportion qui se rencontre manifestement entre la nature de la liberté et le mouvement quel qu'il puisse être d'un atome qui ne sait ni ce qu'il fait, ni où il est, ni qu'il existe. *Quelle conséquence y a-t-il entre ces deux propositions, l'âme de l'homme est composée d'atomes qui en se mouvant nécessairement par les lignes droites, déclinent un peu du droit chemin, donc l'âme de l'homme est un agent libre ?* [Théod. § 169. Extrait 19] --> Cicéron a très bien jugé de cette hypothèse d'Epicure quand il a dit qu'il serait beaucoup moins honteux d'avouer que l'on ne peut pas répondre à son adversaire que de recourir à de semblables réponses. [Cicer., *de Natura Deorum*, lib. I, cap. XXV] Il a très heureusement décrit l'embarras où ce philosophe se trouva. [Cicer., *de Fato*, cap. XX] Il était facile ce me semble, de l'embarrasser : comment voulez-vous lui pouvait-on dire, que la liberté de l'homme soit fondée sur un mouvement d'atomes qui se fait sans aucune liberté ? La cause peut-elle donner ce qu'elle n'a pas ? Cent atomes qui se penchent sans savoir ce qu'ils font peuvent-ils former un jugement par lequel l'âme se détermine avec

connaissance de cause, au choix de l'un des partis qui se présentent ? Epicure eût pu connaître par là combien il lui importait d'attribuer à chaque atome une nature animée et sensitive, comme il semble que Démocrite l'avait fait et comme Platon avait supposé que la matière avait une âme avant même que Dieu eût construit le monde. Il ne faut pas oublier ce que Cicéron rapporte : c'est que Carnéade inventa une solution bien plus subtile que tout ce que les épicuriens avaient forgé. Ce fut de dire que l'âme avait un mouvement volontaire dont elle était la cause [Cicér. *de Fato*, cap. XI] Il est certain que Carnéade leur fournissait là une réponse non seulement beaucoup plus solide que celle qu'ils employaient, mais aussi la plus ingénieuse et la plus forte que l'esprit humain puisse produire. J'avoue qu'on eût pu lui demander ces actions volontaires de l'âme qui ne dépendent point d'une cause externe, dépendent-elles de la nature de l'âme comme le mouvement de pesanteur dépend de la nature des atomes selon Epicure ? En ce cas-là vous n'ôtez point la fatalité des stoïques ; car vous n'admettez aucun effet qui ne soit produit par une cause nécessaire. Ni Carnéade, ni aucun autre philosophe païen, n'était capable de répondre rien de positif à cette question. »

#### PAULICIENS

##### Lettre G

« p. 2328 : G. *Les Païens pouvaient mieux répondre...aux objections Manichéennes*]

Je ne parle pas absolument de tous les Païens ; car nous avons vu ailleurs [Dans l'article Manichéens, pag. 2025 et suiv.] que le philosophe Melissus, qui ne reconnaissait

qu'un principe de toutes choses, n'eût su répondre aux difficultés de Zoroastre qui reconnaissait deux principes, l'un bon, et l'autre mauvais. S'il n'y a qu'un principe et si ce principe est essentiellement bon, d'où vient que les hommes sont assujettis à tant de misères ? D'où vient qu'ils sont si méchants ? qu'a-t-il gagné s'il a fait le monde pour l'amour d'eux ? *An hac ut fere dicitis, hominum causa a Deo constituta sunt ; sapientumne ? Propter paucos ergo tanta est facta rerum molitio : an stultorum ? at primum causa non fuit cur de improbis bene mereretur : deinde quid est assecutus, cum omnes stulti sint sine dubio miserrimi, maxime quod stulti sunt ? Miserius enim stultitia quid possumus dicere ? Deinde quod ita multa sunt incommoda in vita, ut ea sapientes commodorum compensatione leniant : stulti nec vitare venienta possint, nec ferre praesentia.* Si cet unique principe que vous admettez est méchant de sa nature, d'où vient que l'homme peut jouir de tant de plaisirs ? [*Siquidem Deus est unde mala ? bona vero unde, si non est ?* Boet. *De Consol.* Lib. I, prosa 4 pag.m. II. Voyez ce qu'on citera de Cicéron dans l'article *Périclès*, remarque I] et qu'il les peut recevoir en foule par tous les sens, comme par autant de portes ? D'où vient la passion avec laquelle il les recherche ? D'où vient l'industrie inépuisable avec laquelle il les multiplie et il en invente de nouveaux ? D'où vient même que non seulement il a l'idée de l'honnêteté ; mais aussi qu'il se fait parmi les hommes beaucoup d'actions vertueuses et charitables. Il est impossible, diront les Manichéens, de donner raison de ces phénomènes, si l'on ne suppose que deux principes, l'un bon et l'autre mauvais ont réglé les conditions du mariage de notre corps et de notre âme, et en général tout ce qui concerne la

direction de l'Univers. Melissus et Parménide n'étaient pas les seuls à qui ces difficultés pussent faire de la peine, les Stoïciens aussi s'en trouvaient fort embarrassés ; les Stoïciens, dis-je, qui sans nier qu'il y eût beaucoup de dieux, les réduisaient tous à Jupiter [Voyez Plutarque *Adversus Stoïcos*, pag. 1075.] comme au souverain dispensateur des événements. C'est à lui qu'ils attribuaient la providence et ils le reconnaissaient pour un être infiniment bon et infiniment prudent. C'est sur cela que Plutarque s'est fondé dans les objections qu'il leur a faites tirées de la misère du genre humain. Il n'y a pas un homme sage, dit-il [ibid. Je me sers de la version d'Amiot, *Œuvres morales* de Plutarque, pag. 707, tom.2, édition de Genève. 1621. in 8-] « *ni n'en y eut jamais dessus la terre, et au contraire innumérables millions d'hommes malheureux en toute extrémité, en la police et domination de Jupiter, duquel le gouvernement et l'administration est très bonne. Et que pourrait-il plus être contre le sens commun, que de dire que Jupiter gouvernant souverainement bien, que nous soyons souverainement malheureux ? Si donc ce qu'il n'est pas seulement loisible de dire, il ne voulait plus être ni sauveur, ni délivreur, ni protecteur ainsi tout le contraire de ces belles appellations-là, on ne saurait plus rien ajouter de bien à ce qu'il en a, ni en nombre ni en quantité, ainsi comme ils disent, là où les hommes vivent en toute extrémité misérablement et méchamment, ne recevant plus le vice aucun accroissement, ni la malheureté aucun avancement. Et toutefois encore, n'est-ce pas là le pis qu'il y ait, ainsi se courroussent à Menander, de ce qu'il a dit, comme Poète, par ostentation, -L'être trop bon est cause de grands maux-, disant que cela est contre le sens commun. Et cependant eux font*

*Dieu, qui est tout bon, la cause de tous les maux : car la matière n'a pu produire le mal de soi, parce qu'elle est sans qualité, et toutes les diversités qu'elle a, elle les a de ce qui la remue et qui la forme, c'est-à-dire la raison qui est dedans, qui la remue et la forme, n'étant pas idoine à se former et se remuer soi-même ; tellement qu'il est force que le mal vienne en être ou de rien et de ce qui n'est pas ou c'est par quelque principe mouvant, que ce soit par Dieu : car s' ils pensent que Jupiter ne domine pas sur ces parties et n' use pas de chacune selon sa propre raison, ils parlent contre le sens commun et feignent un animal duquel plusieurs des parties n'obéissent pas à sa volonté, usant de leur propres actions et opérations, auxquelles le total ne donne point d'incitation, ni n'en commence point le mouvement : car il n'y a rien si mal composé entre les créatures qui ont âme que contre sa volonté ou ses pieds marchent ou sa langue parle ou sa corne frappe ou sa dent morde, dont il est force que Dieu souffre plusieurs choses si contre sa volonté les mauvais mentent et commettent d'autres crimes, rompent les murailles des maisons pour aller dérober ou s'entretuent les uns les autres. Et si, comme dit Chrysippus, il n'est pas possible que la moindre partie se porte autrement que comme il plaît à Jupiter, ainsi toute partie animée et qui a âme vivante, s'arrête et se remue ainsi que lui la mène et la manie et arrête et dispose. Mais encore est cette parole de lui pernicieuse : car il était plus raisonnable de dire que innumérables parties par force, pour l'impuissance et faiblesse de Jupiter, fissent plusieurs choses mauvaises contre sa nature et volonté ; que de dire qu'il n'y ait ni maléfice, ni intempérance aucune, dont Jupiter ne soit cause ».*  
[Théod. § 333.Extrait 12] --> Remarquez bien cette

conclusion : s'il fallait choisir entre deux maux, et que Jupiter manquât de puissance, ou qu'il manquât de bonté, Plutarque estime qu'il faudrait prendre le premier parti et qu'il vaut mieux dire que Dieu n'a pas toute la force nécessaire à empêcher qu'il ne se fasse des crimes, que de prétendre que c'est lui qui les fait commettre. Cicéron se prévalut du même dogme des stoïques touchant la toute-puissance de Jupiter, pour combattre la providence ; comme si la seule excuse que l'on pourrait alléguer de tant de désordres qui arrivent sur la terre, était de dire que Dieu ne peut pas songer à tout. Si c'était la seule excuse, les stoïciens manqueraient absolument d'apologie ; car ils prétendaient que la puissance de Jupiter était infinie. Voici les paroles de Cicéron : *At [Cicéron, de Natura deorum, l. 3, p. m. 703] subvenire certe potuit Deus et conservare urbes tantas atque tales. Vos enim ipsi dicere soletis, nihil esse quod Deus efficere non possit, et quidem sine labore ullo : ut enim hominum membra nulla contentione mente ipsa ac voluntate moveantur, sic numine Deorum omnia fingi, moveri, mutarique posse. Nequid dicitis superstitiose, atque aniliter, sed physica, constantique ratione. Materiam enim rerum ex qua et in qua omnia sint, totam esse flexibilem et commutabilem, ut nihil sit, quod non ex ea quamvis subito fingi, convertique possit. Ejus autem universa reatricem, et moderatricem divinam esse Providentiam : hanc igitur, quocumque se moveat, efficere posse quicquid velit. Itaque, aut nescit quid possit, aut negligis res humanas, aut quid sit optimum, non potest judicare.* Il venait de dire que *[Critolaius inquam evertit Corinthum, Carthaginem Asdrubal. Hi duos illos oculos orae maritimae effoderunt, non iratus alicui quem omnino irasci posse negatis, Deus etc.. id, ibid.]* la ruine de

Corinthe devait être attribuée à Critolaus, et celle de Carthage à Asdrubal, et non pas à la colère de Dieu ; puisque selon les Stoïciens, Dieu ne se courrouce jamais, ce qui n'empêche pas qu'il n'ait dû venir au secours de ces deux villes. On poussait tellement à bout les Stoïciens, qu'on les contraignit de soutenir que le vice était utile ; car autrement, disaient-ils, il n'y eût pas eu de vertu [Aulus Gellus lib. 6, cap. I, les astérisques qu'on marque ici témoignent qu'il y a une lacune dans cet endroit d'Aulu Gelle] *Homines fecisse dicatur : tantam vim esse arumnarum et malorum. [Théod. § 334.Extrait 13] -->*

*Adversus ea Chrysippus quum in libro quarto περὶ προνοίας dissereret, nihil est prorsus istis, inquit, imperitius, nihil insipidius, qui opinantur bona esse potuisse, si non essent ibidem mala. Nam quum bona malis contraria sint ; utraque necessarium est, opposita inter sese et quasi mutuo adverso quaque fulta nisu, consistere. Nullum adeo contrarium sine contrario altero. Quo enim pacto justitia sensus esse posset, nisi essent injuria ? aut quid aliud justitia est, quam injustitia privatio ? quid item fortitudo intelligi posset, nisi ex ignavia oppositione ? quid continentia nisi ex intemperantia ? quo item modo prudentia esset, nisi foret contra imprudentia ? proinde inquit, homines stulti cur non hoc etiam desiderans ut veritas sit et non sit mendacium ? namque itidem sunt bona et mala, felicitas et infortunitas, dolor et voluptas. Alterum enim ex altero, sicuti Plato ait, verticibus inter se contrariis deligatum est. Sustuleris unum ; abstuleris utrumque.*

Voyons avec quelle force Plutarque les a réfutés. [Plutarque ubi supra pag. 1065. Je me sers de la version d'Amyot] : « *Donques faut-il inférer qu'il n'y a point de*

*bien entre les Dieux, puisqu'il n'y peut y avoir de mal, ni après que Jupiter aura résolu toute la matière en soi et sera devenu un, ayant ôté toutes autres diversités et différences, ce ne sera donc plus rien que le bien, attendu qu'il n'y aura plus rien de mal. Et il y aura accord et mesure en une danse sans que personne y discorde et santé au corps humain sans que nulle partie d'iceluy ne soit malade, ni dolent : et il ne se pourra faire qu'il y ait de la vertu sans le vice..... et m'esbahis qu'ils ne disent aussi que la Phtisie, quand on crache le poumon ait été mise en avant pour le bon portement, et la goutte pour la bonne disposition des pieds et qu'Achilles n'eût pas été chevelu si Thersites n'eût pas été chauve : car quelle différence y a-t-il entre ceux qui allèguent ces folies et rêveries-là et ceux qui disent que la dissolution et paillardise n'a pas inutilement été mise sus pour la continence, et l'injustice pour la justice, afin que nous prions aux Dieux que toujours il y ait de la méchanceté,  
Et qu'il y ait toujours des menteries  
Propos rusés et fines tromperies.  
Si ces choses-là ôtées, la vertu s'en va quand et quand perdue et périe. Mais veux-tu encore voir ce qu'il y a de plus galant et de plus élégant en sa gentille invention et déduction ? [Théod. § 334.Extrait 14] --> Tout ainsi dit-il [c'est-à-dire Chrysippe au livre 2 de la nature] que les comédies ont quelque fois des épigrammes ou inscriptions ridicules, lesquelles ne valent rien quant à elles, mais néanmoins, elles donnent quelque grâce à tout le poème : aussi est bien à blâmer et ridicule le vice quant à lui ; mais quant aux autres, il n'est pas inutile. Premièrement donc ces choses qui surpassent toute imagination de fausseté et absurdité de dire que le vice ai été fait par la divine*

*providence, ni plus ni moins que le mauvais épigramme a été composé par la volonté expresse du poète. Car comment, si cela est vrai, feront donc plus les Dieux donneurs des biens que des maux ? Et comment est-ce que le vice sera plus ennemi et haï des dieux ? et que pourrons-nous plus répondre à ces sentences ici des poètes qui sonnent si mal aux oreilles religieuses :*

*Dieu fait sortir en être quelque cause,*

*Quand d'affliger du tout il se dispose*

*Une maison ;*

*Et cette autre*

*Lequel des Dieux les a ainsi poussés*

*A contester en termes courroucés ?*

*Et puis un mauvais épigramme orne et embellit la Comédie et sert à la fin à laquelle elle est ordonnée et destinée qui est de plaire et donner à rire aux spectateurs. Mais Jupiter que nous surnomons père et paternel, souverain juridique et parfait ouvrier, comme dit Pindare, n'a point composé ce monde comme une farce grande, variable et de grande science, ainsi comme une ville commune aux hommes et aux dieux, pour y habiter avec justice et vertu en commun accord heureusement. Et quel besoin était-il à cette sainte et véritable fin de brigands et larrons, de meurtriers, de parricides ni de tyrans ? Car le vice n'était point une entrée de morisques plaisante, ni galante et agréable à Dieu, et n'a point été attachée aux affaires des hommes pour une récréation par manière de passe-temps, pour faire rire, ni pour une gausserie, chose qui n'apporte pas seulement une ombre de cette tant célébrée concorde et convenance avec la nature. [Théod. § 334.Extrait 14] --*  
*≥ Et puis le mauvais épigramme ne sera qu'une petite partie de la comédie et qui occupera bien fort peu de lieux*

*en icelle, et si n'y abonde pas telles ridicules compositions, ni ne corrompent et ne gâtent pas la grâce des choses qui y sont bien faites : [Théod. § 334 Extrait 14] --> là où toutes les affaires humaines sont toutes remplies de vice et toute la vie des hommes, depuis le commencement du préambule jusqu'à la fin de la conclusion est désordonnée, dépravée et perturbée, et n'y en a partie aucune qui soit pure et répréhensible, ainsi est la plus laide et la plus mal plaisante farce qui soit au monde. » [Voyez ci-dessus pag. 2324 et suiv. ce que j'ai dit contre Lactance : tout ce que Plutarque dit ici fortifie admirablement la réfutation de la doctrine de ce père.] Allez lire dans Plutarque la suite de ce passage, vous y trouverez d'autres raisons qui réfutent solidement le paradoxe des Stoïciens touchant l'utilité du vice. Et néanmoins il faut reconnaître qu'ils avaient raison à quelques égards ; car par exemple, qu'y a-t-il de plus utile que le luxe pour la subsistance de plusieurs familles qui mourraient de faim, si les grands Seigneurs et les Dames ne faisaient que peu de dépense ? Nos Pauliciens se pourraient servir de ce phénomène pour prouver leurs deux principes, le mauvais, diraient-ils, a produit le luxe ; le bon principe y a consenti en échange de quelque chose de bon, que son adversaire lui a permis de produire ; et outre cela il s'est réservé le droit de tirer quelques avantages de la mauvaise production. Mais s'il avait été seul, jamais le luxe ni aucun vice n'eussent existé parmi les hommes : la vertu tout pure eût fait notre bien, nos désirs et notre félicité... »*

## ANNEXE 2 : TABLEAU DES OCCURRENCES

INDEX CHRONOLOGIQUE DES OCCURRENCES : .....	p. 463-477
INDEX ALPHABETIQUE DES OCCURRENCES : .....	p. 478-493
TABLEAU DES OCCURRENCES DU PRINCIPE DE RAISON DANS L'ŒUVRES DE LEIBNIZ :.....	p. 494-689
TABLEAU DE L'EVOLUTION DES DENOMINATIONS DU PRINCIPE DE RAISON (précédé d'un Abrégé) .....	p. 690-712
TABLEAU DE L'EVOLUTION DES FORMULATIONS DU PRINCIPE DE RAISON (précédé d'un Abrégé) .....	p. 713-737
LEXIQUE DES MOTS-CLES DEFINISSANT LE PRINCIPE DE RAISON .....	p. 738-764

## INDEX CHRONOLOGIQUE DES OCCURRENCES

Identifiant	Date	Titre de l'ouvrage contenant l'occurrence	Edition
OCC. 001	1663-1664	<i>Notae ad Philosophiam practicam Jacobi Thomasiai</i>	AK VI, I, N.3, p. 60
	1665		
OCC. 002	1666	<i>De arte combinatoria</i>	GP IV, pp. 41-43
OCC. 003	1667-1669	<i>Specimina juris</i>	AK VI, 1, N.11, p. 393
OCC. 004	1668	<i>Confessio naturae contra atheistas</i>	GP IV, p.107
OCC. 005	1668-1669	<i>Elementa Philosophiae : Demonstrationum catholicarum conspectus</i>	AK VI, 1, N.14, p. 494
OCC. 006	20 avr.1669	<i>Lettre de Leibniz à J. Thomasiaus</i>	AK II, 1, N.11, p. 23
OCC. 007	Été1669- début1670	<i>Theoria motus abstracti</i> (troisième version)	AK VI, 2, N.38 <sup>3</sup> , p.170
OCC. 008	Début 1670	<i>Epistola ad exquisitissimae doctrinae virum [Jacobum Thomasium] de Aristotele recentioribus reconciliabili</i> (texte de la lettre ci-dessus –OCC.OO6- utilisée en préface de l'édition du <i>Marii Nizolii de veris principiis et vera ratione philosophandi libri IV</i> )	AKVI, 2, N.54, p. 443
OCC. 009	6 avr.1670	<i>Lettre Leibniz à Johann Georg Graevius</i>	AK II, 1, N.18, p. 60
OCC. 010	28 septembre 1670	<i>Lettre de Leibniz à Oldenburg</i>	GM, pp. 44, 45 et 46
OCC. 011	12 oct.1670	<i>Lettre Leibniz à Joh. Heinrich Böckler</i>	GM, p.104-105
OCC. 012	Hiver 1670- 1671	<i>Theoria motus abstracti</i> (version définitive, publiée)	AK VI, 2, N.41, p. 268
OCC. 013	19 déc.1670	<i>Lettre de Leibniz à Thomasiaus</i>	AK II, 1, N.35, pp.119-121
OCC. 014	2 janv.1671	<i>Lettre Leibniz à Joh. Heinrich Horb</i>	GM, p.112
OCC. 015	11mars1671	<i>Lettre Leibniz à Oldenburg</i>	GM, p. 51
OCC. 016	Mai 1671	<i>Lettre Leibniz à Magnus Wedderkopf</i>	AK II, 1, N.60, pp. 186-187
OCC. 017	1671	<i>Grundriss eines Bedenkens von Aufrichtung einer Societät in Teutschland zu aufnehmen der Künste und Wissenschaften</i>	AK IV, 1, N.43, pp. 531
OCC. 018	1671	<i>Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes</i>	AK VI, 1, N.20, p.544

OCC. 019	Début mai 1671	<i>Lettre de Leibniz à Thomasius</i>	AK II, 1, N.50, p.155
OCC. 020	Automne 1671-début 1672	<i>Demonstratio propositionum primarum</i>	AK VI, 2, N.57, p.479
OCC. 021	2ème moitié 1671-début année 1672	<i>Vorarbeiten zur Characteristica universalis</i>	AK VI, 3, N.58, p.487-490
OCC. 022	1672	<i>Specimen hypotheseos demonstrativae</i>	AK VI, 3, N.1, p. 3
OCC. 023	2 mars 1673	<i>Notes sur l'Ars Signorum de George Dalgarno</i>	AK VI, 3, N.12.3, p. 181 et sq
OCC. 024	Début 1673	<i>Confessio philosophi</i>	AK VI, 3, N.7, p.118 et sq
Rien ?	1674		
OCC. 025	Mars-Avril 1675	<i>Lettre Leibniz à Malebranche</i>	AK II, 1, N. 123, pp.400-401
OCC. 026	Milieu année 1675 ?	<i>Lettre Leibniz à Malebranche</i>	AK II, 1, N. 125, pp.404-405
OCC. 027	décembre 1675	<i>De mente, de universo, de Deo</i>	AK VI, 3, N.57, pp. 463-464
OCC. 028	fin du séjour parisien 1676	<i>Première lettre de Leibniz à Monsieur l'Abbé Foucher, auteur de la Critique de la recherche de la vérité</i>	GP I, p. 369
OCC. 029	02.1676	<i>Communicata ex literis D. Schulleri [Remarques de Leibniz sur une lettre de Spinoza transmise par Georg Hermann Schuller]</i>	AK VI, 3, N.19, pp. 282-283
OCC. 030	18.03.1676	<i>Notes sur la science et la métaphysique</i>	AK VI, 3, N.36, p. 391
OCC. 031	Avril 1676	<i>De formis seu attributis Dei</i>	AK VI, 3, N.72, pp. 514-515
OCC. 032	Mai - juillet 1676	<i>Lettre de Leibniz à Claude Perrault</i>	AK II, 1, N.128, p. 413
OCC. 033	Mai-juillet 1676	<i>Notes sur la logique de Mariotte</i>	AK VI, 3, N.22.1, p. 327-331
OCC.034	Début 1676-	<i>De la sagesse</i>	AK VI, 3, N.89.6, <i>De la</i>

	automne 1676		<i>sagesse</i> , p. 671
OCC. 035	29 oct.1676	<i>Pacidius Philalethi dialogus</i>	AK VI, 3, N.78, pp. 560-561 564-565 ; 568-569
OCC. 036	2 déc.1676	<i>Principium meum est, quicquid existere potest, et aliis compatibile est, id existere</i>	AK VI, 3, N.83, pp. 581-582
OCC. 037	2 déc.1676	<i>Catena mirabilium demonstrationum de Summa rerum</i>	AK VI, 3, N.85, p. 584
OCC. 038	Déc. 1676	<i>Aufzeichnungen zur Metaphysik</i>	AK VI, 3, N.39, pp. 399-400
OCC. 039	Déc. 1676	<i>De existentia</i>	AK VI, 3, N.87, pp. 587-588
OCC. 040	Oct.1677- Mars1686	<i>Definitiones notionum ex Wilkinsio</i> [Willkins : <i>Essay towards a Real Character and a Philosophical Language</i> , London 1668], (?),	AK VI, 4, N.10.1, pp. 27-29
OCC. 041	1677	<i>Notae plerumque metaphysicae</i>	AK VI, 4, N.248, pp.1347- 1350
OCC. 042	1677-1716	<i>Notes sur Dux Perplexorum</i> de Maïmonides	AK VI, 4, N.424, p. 2484
OCC. 043	1677	<i>De necessitate eligendi optimum</i>	AK VI, 4, N.250, p. 1352
OCC. 044	1677	<i>De indifferentia aequilibrïi</i>	AK VI, 4, N.254, p.1354
OCC. 045	Août 1677	<i>De veritatibus necessariis seu aeternis</i>	AK VI, 4, N.6, pp.17-18
OCC. 046	Nov. 1677	<i>Scientia media</i>	AK VI, 4, N.261, p. 1374
OCC. 047	27 nov.1677	<i>Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio de Libertate,</i>	AK VI, 4, N. 262, pp. 1375-84
OCC. 048	1677-1678	<i>De aequipollentia causae et effectus</i>	AK VI, 4, N.355, pp.1963- 1964
OCC. 049	Mai 1677	<i>De modo perveniendi ad veram Corporum Analysisin et rerum naturalium causas</i>	AK VI, 4, N.361, pp.1972- 1975
OCC. 050	Été-hiver 1678-1679	<i>De legum rationibus inquirendis</i>	AK VI, 4, N.494, pp. 2775- 2777
OCC. 051	Été 1678 hiver 80/81	<i>Du franc arbitre</i>	AK VI, 4, N.268, p. 1405
OCC. 052	Début 1678- début 1679	<i>Elementa verae Pietatis, sive De Amore Dei super omnia</i>	AK VI, 4, N.256, p. 1357 et sq.
OCC. 053	Été 1678 - hiver 80/81	<i>Veritates physicae,</i>	AK VI, 4, N.364, pp. 1983-85

OCC. 054	1678	<i>Ad Ethicam Benedicti de Spinoza</i>	AK, VI, 4, N.337, p. 1770
OCC. 055	Été 1678- hiver 78/79	<i>Conspectus libelli Elementorum Physicae</i>	AK VI, 4, N.365, pp. 1989-2008
OCC. 056	1678-1681	<i>Deus nihil vult sine ratione</i>	AK VI, 4, N.264, p. 1388
OCC. 057	Été 1678- hiver 80/81	<i>Definitiones cogitationesque metaphysicae</i>	AK VI, 4, N.267, pp.1393-1405
OCC. 058	Été-hiver 1678	<i>De arte inveniendi in genere</i>	AK VI, 4, N.29, pp. 79-80
OCC. 059	Janv. 1678	<i>Lettre de Leibniz à Henning Huthmann</i>	AK II, 1, N.164, pp. 588
OCC. 060	Hiver1678- 1679	<i>Praecognita ad Encyclopaediam sive scientiam universalem</i>	AK VI, 4, N.44, p. 134 sq.
OCC. 061	Hiver 1678/1679	<i>Studia ad felicitatem dirigenda</i>	AK VI, 4, N.45, pp. 137-139
OCC. 062	Hiver 1678/1679	<i>Elementa ad calculum condendum</i>	AK VI, 4, N.48, pp. 151-155
OCC. 063	1679	<i>Lettre de Leibniz à un inconnu</i>	AK II, 1, N.219, p. 775-782
OCC. 064	20-22 avril1679	<i>De affectibus</i>	AK VI, 4, N.269, pp. 1424-1426 ; 1432-1440
OCC. 065	1679-1685	<i>De principiis</i>	AK VI, 4, N.42, pp. 123-125
OCC. 066	1679	<i>De numeris characteristicis ad linguam universalem constituendam</i>	AK VI, 4, N.66, pp. 264-270
OCC. 067	Début 1679 - été 1679	<i>Potest aliqua notio esse alia generalior ut tamen non sit simplicior</i>	AK VI, 4, N.75, pp.303-305
OCC. 068	22 juin 1679	<i>Lettre de Leibniz à Malebranche</i>	AK II, 1, N.207, p. 721
OCC. 069	Automne 1678 - hiver 1679/1680	<i>Extraits et notes de la Logica Hamburgensis (Hamburg 1672) de Jungius</i>	AK VI, 4, N.227, pp.1081-1083 ( <i>Leibn. Marg. 186</i> )
OCC. 070	Mai 1679- Mai 1680	<i>De justitia et novo codice legum condendo</i>	AK VI, 4, N.501, p. 2833 sq.
OCC. 071	Milieu à fin 1680	<i>De veritatibus primis</i>	AK VI, 4, N.270, pp. 1442-144
OCC. 072	Été 1680-	<i>De libertate et necessitate</i>	AK VI, 4, N.271, pp.1444-

	été 1684		1449
OCC. 073	1680	<i>Methodus solvendi problemata</i>	AK VI, 4, N.91, pp. 376-378
OCC. 074	Été 1680- hiver84/85	<i>Enumeratio terminorum simpliciorum</i>	AK VI, 4, N.97, pp. 389-396
OCC. 075	Été 1680- hiver 84/85	<i>Definitiones : Ens, reale, concretum, abstractum</i>	AK VI, 4, N.98.3, pp. 400-405
OCC. 076	Été 1680- été 1684	<i>De necessitate et contingentia</i>	AK VI, 4, N.272, p.1450
OCC. 077	Été 1680- été 1684	<i>De libertate a necessitate in eligendo</i>	AK VI, 4, N.273, pp. 1450-1455
OCC. 078	Été 1680- été 1684	<i>De libertate et gratia</i>	AK VI, 4, N.274, pp. 1456-1460
OCC. 079	Été 1680- été 1684	<i>Notes sur le De gratia et libero arbitrio de Bellarmin</i>	AK VI, 4, N.437, pp. 2573-2574
Rien ?	1681		
OCC. 080	Début 1682	<i>Ad constitutionem scientiae generalis.</i>	AK VI, 4, N.114, pp.463-465
OCC. 081	Été 1683- début 1685	<i>Introductio ad Encyclopaediam arcanam; sive Initia et Specimina Scientiae Generalis, de Instauracione et augmentis scientiarum, deque perficienda mente, et rerum inventionibus, ad publicam felicitatem</i>	AK VI, 4, N.126, pp. 528-553
OCC. 082	Été 1683- début 1685	<i>De synthesisi et analysi universali seu Arte inveniendi et judicandi</i>	AK VI, 4, N.129, p. 543
OCC. 083	Été 1683- début 1685	<i>Divisio terminorum ac enumeratio attributorum</i>	AK VI, 4, N.132, pp.563-566
OCC. 084	Été 1683- début 1685	<i>De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis</i>	AK, VI, 4, N.299, p. 1504
Rien ?	1684		
OCC. 085	Milieu 1685	<i>Extraits annotés du Lexicon philosophicum de Martin Fogel (alors que l'ouvrage ne sera publié par Vaquetius à Hamburg qu'en 1689)</i>	AK VI, 4, N.243, pp. 1321-1323
OCC. 086	Fév.-Oct. 1685	<i>De non violando principio contradictionis in divinis contra Honoratum Fabri</i>	AK VI, 4, N.414, pp. 2341-2342
OCC. 087	1685	<i>Rationale fidei catholicae contra omnis generis sectas</i>	AK VI, 4, N.410, pp. 2326-2327

OCC. 088	Fév.-Oct. 1685	<i>De salute animae curanda</i>	AK VI, 4, N.411, pp. 2328-2329
OCC. 089	Fin 1685- milieu 1686	<i>De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione</i>	AK VI, 4, N.303, pp.1515-1516
OCC. 090	Hiver1685- 1686	<i>Principium scientiae humanae</i>	AK VI, 4, N.157, pp. 670-672
OCC. 091	1685-1687	<i>Poireti Cogitationum rationalium excerptum</i>	AK VI, 4, N.345, p. 1795
OCC. 092	Début1686- hiver 86/87	<i>De principiis praecipue contradictionis et rationis sufficientis</i>	AK VI, 4, N.170, p. 804
OCC. 093	Janv.- mars 1686	<i>Discours de métaphysique</i>	AK VI, 4, N.306, p.1540 sq.
OCC. 094	Juin 1686	<i>Remarques sur la lettre de M. Arnauld (mai 1686)</i>	AK II, 2, N.11, p. 50 sq.
OCC. 095	Juin 1686	<i>Lettre de Leibniz à Arnauld</i>	AK II, 2, N.12, p. 56
OCC. 096	14 juil.1686	<i>Lettre de Leibniz à Arnauld</i>	AK II, 2, N.13, p. 65
OCC. 097	14 juil.1686	<i>Lettre de Leibniz à Arnauld</i>	AK II, 2, N.14, p. 80
OCC. 098	Début d'année-été 1686	<i>De libertate creaturae rationalis</i>	AK VI, 4, N.308, pp. 1590-1593
OCC. 099	Avril-oct. 1686	<i>Examen religionis christianae (Système Théologique)</i>	AK VI, 4, N.420, p. 2452
OCC. 100	Avril-oct. 1686	<i>Recommandation pour instituer la science générale</i>	AK VI, 4, N.161, p. 703/707
OCC. 101	1686	<i>Generales Inquisitiones de Analysi Notionum et Veritatum</i>	AK VI, 4, N.165, pp.776-778
OCC. 102	Août 1686	<i>Extrait de ma lettre à Simon Foucher</i>	AK II, 2, N.16, p. 88
OCC. 103	8 déc.1686	<i>Lettre de Leibniz au Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels</i>	AK II, 2, N.26, p. 129
OCC. 104	1686-1689	<i>De Pallavicini Axiomatibus</i>	AK VI, 4, N.347, pp.1802-1803
OCC. 105	1686-1687	<i>Cogitationes de externae religionis professionis mutatione</i>	AK IV, 3, N.22, p. 305 et sq.
OCC. 106	30 avr.1687	<i>Lettre de Leibniz à Arnaud</i>	GP II, p. 96
OCC. 107	Juin 1687	<i>Lettre de M. Leibniz sur un principe général utile à l'explication des lois de la nature par la considération de la sagesse divine, pour servir de réplique à la réponse du R.P.D. Malebranche</i>	GP III, p. 54

OCC. 108	23 mai 1687	<i>Lettre de Leibniz à Simon Foucher</i>	AK II, 2, N.45, p.200
OCC. 109	Été 1687-fin 1696	<i>De illatione et veritate atque de terminis</i>	AK VI, 4, N.182.2, p. 865
OCC. 110	Fin 1687	<i>Definitiones. Notiones. Characteres</i>	AK VI, 4, N.184, pp. 871-879
OCC. 111	Sept.-déc. 1688	<i>Principium quoddam generale non in Mathematicis tantum sed et in Physicis utile</i>	AK VI, 4, N.371, p. 2039
OCC. 112	1688	<i>Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis</i>	AK VI, 4, N.312, pp. 1616-1620
OCC. 113	Été 1688	<i>De arte characteristicam ad perficiendas scientias ratione nitentes</i>	AK VI, 4, N.189, pp. 910-915
OCC. 114	Août - déc. 1688	<i>Paraenesis de scientia generali tradenda</i>	AK VI, 4, N.206, pp. 977-980
OCC. 115	1689	<i>Excerpta ex Cudworthii Systemate intellectuali [Premiers Extraits tirés du The true intellectual systeme of the Universe de Ralph Cudworth]</i>	AK VI, 4, N.351, p. 1953
OCC. 116	Mars et août 1689	<i>De ratione cur haec existant potius quam alia</i>	AK VI, 4, N.314, pp. 1634-1635
OCC. 117	Mars 1689 - Mars 1690	<i>Si possibile est ens necessarium, sequitur quod existat</i>	AK VI, 4, N.315, p. 1635
OCC. 118	Été 1689	<i>Phoronomus seu de potentia et legibus naturae</i>	In <i>Physis</i> , vol. XXVIII (1991), Fascicules 2 et 3, pp 450-461
OCC. 119	Janv.- automne 1689	<i>Principia logico-metaphysica</i>	AK VI, 4, N.324, pp. 1645-1649
OCC. 120	Janv.- automne 1689	<i>De contingentia</i>	AK VI, 4, N.325, pp. 1650-1654
OCC. 121	Été 1689	<i>De libertate, contingentia et serie causarum, providentia</i>	AK VI, 4, N.326, pp. 1654-1659
OCC. 122	Été 1689	<i>Origo veritatum contingentium</i>	AK VI, 4, N.327.1, pp. 1660-1661
et 122bis	Été 1689	<i>Origo veritatum contingentium exprocessu in infinitum (Deuxième version)</i>	AK VI, 4, N.327.2, pp. 1662-

			1664
OCC. 123 et 123 bis	Nov.-déc. 1689	<i>Lettre de Leibniz à Antonio Alberti (Amable des Toureils)</i>  123bis- <i>Première ébauche</i> : LH IV, 3, 5, Bl. 76-77	AK. II, 2, N.74, pp. 300-303
OCC. 124	Mars 1690	<i>De serie rerum, corporibus et substantiis, et de praedeterminatione</i>	AK, VI, 4, N.329, p. 1667-1668
OCC. 125	Mai 1690	<i>Lettre de Leibniz à un inconnu</i>	AK II, 2, N.79, p. 316
OCC. 126	1690-1697 ?	<i>Remarques sur le Theosophiae seu agnitionis de Deo naturalis specimen</i> de Joh. Chr. Sturm (1689)	Grua II, p. 551
OCC. 127	18 déc.1690	<i>Remarques de Leibniz sur une Lettre de Fardella</i>	AK II, 2, N.95, p.366
OCC. 128	Janv. 1691	<i>Leibniz à Gerhard Meier</i>	AK II, 2, N.99, p. 372
OCC. 129	5 fév. 1691	<i>Lettre de Leibniz à Fardella</i>	AK II, 2, N.101, p. 382
OCC. 130 et 130 bis	Avril 1691	<i>Lettre de Leibniz à Fardella</i>  130 bis- <i>Extrait de Ma lettre au P. F [Père Fardella ?]</i>	AK II, 2, N.110, pp.406-409
OCC. 131	Après le 19 juillet 1691	<i>Duplex philosophandi et veritatem inquirendi via est</i>	« <i>Motivi anticartesiani in un inedito di Leibniz dedicato a Fardella</i> », Maria Vittoria Predaval Magrini, in : <i>La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra</i> . Milano, Angeli 1984, pp. 341-353
OCC. 132	10 août 1691	<i>Lettre de Leibniz à Fardella</i>	AK II, 2, N.122, pp. 438-440
OCC. 133	19 nov. 1691	<i>Lettre de Leibniz à Pellisson</i>	AK I, 7, N.110, p. 198
OCC. 134	1691	<i>Extrait d'une lettre de M. Leibniz sur la question : Si l'essence du corps consiste dans l'étendue ?</i>	in <i>Journal des savans</i> , du 18 juin 1691, p.259
OCC. 135	Vers 1691	<i>Aufzeichnung nach einer Lektüre von « Zufälligen Gedancken »</i>	AK IV, 4, N.122, p. 610
OCC. 136	1692	<i>Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum</i> [Remarques sur la partie générale des <i>Principes de la philosophie</i> de Descartes]	GP IV, pp. 390-392

OCC. 137 et 137 bis	Vers 1692.	<i>De libertate</i> LH 4, 4, 3a Bl. 5-6 (texte en français : « La liberté est une spontanéité jointe à l'intelligence » et 137bis LH 4, 4, 3a Bl. 7-8 (texte en latin).	GP VII, pp. 109-110 GP VII, pp. 108-109
OCC. 138	8 Janvier 1692	<i>Lettre de Leibniz à Pellisson</i>	AK II, 2, N.136, p.486
OCC. 139	18 Mars 1692	<i>Lettre de Leibniz à Pellisson.</i>	AK II, 2, N.143, p. 512
OCC. 140	8 Avril 1692	<i>Lettre de Leibniz à Bossuet</i>	AK II, 2, N.145, p. 516
OCC. 141	6 Août 1692	<i>Lettre de Leibniz à Pellisson</i>	AK II, 2, N.161. p. 554
OCC. 142	29 déc. 1692- 8 janv. 1693	<i>Lettre de Leibniz à la Princesse Sophie</i>	AK II, 2, N.197, pp. 638-640
OCC. 143	10 mars 1693	<i>Lettre de Leibniz à Huygens</i>	GM, p. 712-713
OCC. 144	5 décembre 1693	<i>Lettre de Leibniz à l'attention de Jacques L'Enfant</i>	AK II, 2, N. 245, p. 752
Rien ?	1694		
OCC. 145	juin-juillet 1695	OCC.145- <i>Systeme nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'ame avec le corps</i>	GP IV, p. 472
OCC. 146	1695	<i>Von dem Verhängnisse</i>	GP VII, pp. 117-123 [K]
OCC. 147	1695	<i>Extraits de la Scientia media de Twisse</i>	Grua I, pp. 347-354
OCC. 148	Novembre 1695	<i>Lettre de Leibniz à Thomas Burnett</i>	GP III, pp.167-168
OCC. 149	Fin 1695- début 1696	<i>Division de la philosophie</i>	Cout., pp. 524-528
OCC. 150	7 mars 1696	<i>Lettre de Leibniz à Thomas Burnett</i>	GP III, p. 177

OCC. 151	3 avril 1696	<i>Extrait d'une lettre à un de mes amis</i>	AK I, 12, N.346, p. 534-535
et 151 bis	4 avril 1696	<i>Lettre de Leibniz à Friese</i> (version en allemand de la lettre précédente)	AK I, 12, N.346a, p. 536
OCC.152-	1697	<i>Tentamen anagogicum. Essay Anagogique dans la recherche des causes.</i>	GP VII pp.270-275/ 278-280
OCC. 153	29 sept. 1697	<i>Lettre de Leibniz à Vincent Placcius</i>	AK II, 3, N.146, pp. 8144-8145 (édition à usage collégial)
OCC. 154	23 nov.1697	<i>De rerum originatione radicali</i>	GP VII, p. 306
OCC. 155	29 nov 1697	<i>Leibniz à Johan Gabriel Sparwenfeld</i>	AK I, 14, N.435, p. 763
OCC. 156	Décembre 1697	<i>Discussions avec Gabriel Wagner</i>	AK II, 3, N.249, p. 8423 (édition à usage collégial)
OCC. 157	Janv.- mars 1698	<i>Bey dem andern Artikel von der Verderbniss menschlicher Natur durch Adams Fall und der allen Menschen angebohrnen Erbsünde</i>	AK IV, 7, N. 154, pp. 338-341
OCC. 158	29sept.1698	<i>Lettre de Leibniz à Morell</i>	AK I, 15, N.364, pp. 125-128
OCC. 159	2 oct. 1698	<i>Lettre de Leibniz à Malebranche</i>	AK II, 3, N.186, p. 8226 (édition à usage collégial)
OCC. 160	20 fév. 1699	<i>Lettre de Leibniz à Spanheim</i>	AK I, 16, N.362, pp. 598-99
OCC. 161	6 avril 1699	<i>Lettre de Leibniz à Pierre Bayle</i>	GP III, pp. 58-59
OCC. 162	Août 1699	<i>Lettre de Leibniz à De Volder</i>	GP II, p. 194
OCC. 163	12nov. 1699	<i>Lettre de Burchard de Volder à Leibniz</i>	AK II, 3, N.230, p. 8363 (édition à usage collégial)
OCC. 164	1700	<i>De realitate</i>	<i>The Leibniz Review</i> , vol. 16, 2006, pp. 58-59
OCC. 165	Vers 1700	<i>Sur le principe des indiscernables</i>	Cout., p. 10
OCC. 166	Fév.1701	<i>Lettre de Leibniz à De Volder</i>	GP II, pp. 227-228
OCC. 167	1701-1705	<i>Méditation sur la notion commune de justice</i>	René Sève, <i>Le droit de la raison</i> , Vrin, Paris, 1994, pp. 107-136
OCC. 168	Mi juin 1702	<i>Lettre de Leibniz à Sophie Charlotte à propos de la Lettre touchant ce qui est indépendant des Sens et de la Matière de Toland</i>	GP VI, pp. 499-508
OCC. 169	20 nov. 1702	<i>Raisons que M. Jaquelot m'a envoyées pour justifier l'argument contesté de Descartes qui doit prouver l'existence de Dieu, avec mes réponses</i>	GP III, p. 444
OCC. 170	30	<i>Addition à l'explication du système nouveau touchant l'union de l'âme et du</i>	GP IV, pp. 578-579. et p. 591

	novembre 1702	<i>corps, envoyé à Paris à l'occasion d'un livre intitulé De la connaissance de soi-même [du père Lamy]</i>	
OCC. 171	1702	<i>Extrait du dictionnaire de M. Bayle : article Rorarius, p. 2599 sq. de l'Édition de 1702 avec mes remarques</i>	GP IV, pp. 535-536
OCC. 172	1702-1704	<i>Antibarbarus physicus pro philosophia reali contra renovaciones qualitatum scholasticarum et intelligentiarum chimaericarum</i>	GP VII, pp. 338-339
OCC. 173	1702-1704	<i>Table de définitions</i>	Cout., pp. 471-472 et sq.
OCC. 174	1703-1706	<i>Ratio est in natura</i> [« 24 thèses métaphysiques »]	Cout., p. 533
OCC. 175	Février 1703	<i>Conversation sur la liberté et le destin</i> [avec M. d'Ausson]	Grua II, pp. 479-4860
OCC. 176	7 déc. 1703	<i>Lettre de Leibniz à Sophie Charlotte</i>	Klopp X, p. 222
OCC. 177	1704	<i>Annotationes de Leibniz à la Dissertatio de praedestinatione et gratia de Gilbert Burnet</i>	<i>Dissertation on Predestination and Grace</i> , ed. Michael J. Murray, New Haven and London, 2011 [pp. 62-64, 70-72, 74-76, 130 et 134]
et 177bis	Déc. 1705	<i>Synopsis des Annotationes</i> [de Leibniz]	Grua I, N.30 D, p. 476
OCC. 178	28 avril 1704	<i>Lettre de Leibniz à Jaquelot</i>	GP III, p.471
OCC. 179	8 mai 1704	<i>Leibniz à Sophie Charlotte</i>	Klopp X, p. 243
OCC. 180	Sept. 1704	<i>Sur la seconde partie de la Conformité de la foi avec la raison de M. Jaquelot contre Bayle</i>	Grua II, N.34 A, p. 488
OCC. 181	1704	<i>Seconds extraits tirés du The true intellectual systeme of the Universe (Londres, 1678) de Ralph Cudworth</i>	Grua I, p. 329.
OCC. 182	1705	<i>Nouveaux Essais sur l'entendement humain</i>	GP V, pp. 44, 49, 59, pp. 163-164, pp. 184-185, p.457
OCC. 183	1705	<i>Considerations sur les Principes de Vie, et sur les Natures Plastiques, par l'Auteur du Systeme de l'Harmonie préétablie.</i>	GP VI, p. 541
OCC. 184	Janv.-fév. 1706	<i>Notes sur les Réponses aux questions d'un provincial de Bayle</i>	Grua II, N.35, p. 494

OCC. 185	Mars 1706	<i>Lettre de Leibniz à l'Electrice Sophie</i> (après la communication au Duc d'Orléans des pensées de Leibniz sur les Unités)	Klopp III, p. 172
OCC. 186	Après fév. 1706	<i>Remarques de Mr. Leibniz sur un endroit des Mémoires de Trévoux du mois de mars 1704</i>	G.P VI, pp. 595-596
OCC. 187	16 oct. 1706	<i>Lettre de Leibniz à Des Bosses</i>	GP II, p. 324
OCC. 188	1706	<i>Animadversiones ad Joh. Goergii Wachteri librum de Hebraeorum philosophia</i>	<i>The Leibniz review</i> , vol. 12, 2002, p. 5
OCC. 189	1707	<i>Analyse et commentaire d'un jugement de Locke sur Malebranche</i>	GP III, p. 400
OCC. 190	19 déc.1707	<i>Lettre de Leibniz à Coste</i>	GP III, p. 402
OCC. 191	29 déc. 1707	<i>Lettre de Leibniz à Naudé</i>	Grua II, p. 502
OCC. 192	Été 1708-1710	<i>Sur la métaphysique des unitariens</i>	<i>Studia Leibnitiana</i> , 1975, p. 179
OCC. 193	12 sept. 1708	<i>Lettre de Leibniz au Père Des Bosses</i>	GP II., p. 358-359
OCC. 194	Datation Ritter 1708	<i>De Principio ratiocinandi fundamentali</i> [ms : LH 4, 1, 15 Bl. 1-2]	Cout, pp.11-16
OCC. 195	30 avril 1709	<i>Lettre de Leibniz à Toland</i>	<i>Exposition de la doctrine de Leibnitz sur la religion</i> du père Emery, Paris, 1819, p 434
OCC. 196	23 déc.1709	<i>Lettre de Leibniz à Wolf</i>	<i>Briefwechsel zwischen Leibniz und Wolff</i> , éd. Gerhardt, reprint Olms 1963, p.113.
OCC. 197	1709	<i>Animadversiones in G.E. Stahl's theoriâ medicâ, Replicatio ad Stahlianas observationes</i> ( <i>Remarques sur la théorie médicale de G. E. STAHL, avec les répliques de LEIBNIZ aux observations de Stahl</i> )	Vrin, Paris, trad. Sarah Carvallo, 2004, pp.70-73
OCC. 198	1710	<i>Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal</i>	GP VI, pp. 50-373 : [ <i>Discours préliminaire</i> ], pp. 50 [D §.1], 51-52 [D §.4], 52-53 [D §.6], 64 [D §.23], 73/75 [D §. 39], 79 [D §. 52], 83-84 [D §.60], 84 [D § 62], 86 [D § 63],

			<p>87-88 [<b>D §.66</b>] et 97 [<b>D. §.80</b>]  <i>[Première partie]</i>, pp.106      [§.7], 117 [§25], 119-120      [§.30], 122-125 [§§ 35-<b>36</b>-      39], 126-128 [§§.<b>43-44-45</b>-      46], 129-130 [§§.<b>48-49</b>],      130-131 [§.51-<b>52</b>], et 132      [§.54];</p> <p><i>[Deuxième partie]</i>, pp. 165-      166 [§114], 167-168      [§§116-117], 173 [§.120],      177-178 [§123], 181/182      [§§.127/129], 188 [§.134],      204-205 [§§.158-160], 211-      219 [§§.169-175], 230-231      [§.192], 232-233 [§.196],      235-236 [§§.199-201], 237-      238 [§203], 242-243 [§209],      244 [§211],252-253 [§.226],      253-254 [§.228] et 255-256      [§.232];</p> <p><i>[Troisième partie]</i>, pp.283      [§.280], 296-300 [§§.303-  <b>304-308</b>], 300-301 [§§.<b>309</b>-      311], 303 [§.314],      305 [§.318], 308 [§§.322-      323], 311-314 [§§.330-      339], 319-320 [§.346], 321      [§.349], 328-330 [§§.359-  <b>360-361-362</b>], 333 [§.367],      334 [§.369] et pp. 335-      336 [§ <b>371</b>].</p>
--	--	--	--

OCC. 199	1710	<i>Abrégé de la controverse réduite à des arguments en forme</i> [Appendice I des <i>Essais de Théodicée</i> ]	GP VI, p. 386
OCC. 200	1710	<i>Réflexion sur le livre que M. Hobbes a publié en anglais de la liberté, de la nécessité et du hasard</i> [Appendice II des <i>Essais de Théodicée</i> ]	GP VI, pp. 389-392
et 200 bis	1704-1705	<i>Quelques extraits de la dispute entre M. Bramhal et M. Hobbes</i> [ms : LH 1, 4 Bl. 18-19]	Transcription A.L.
OCC. 201	1703-1707 et 1710.	<i>Remarques sur le livre de l'origine du mal [de William King] publié depuis peu en Angleterre</i> [Appendice III des <i>Essais de Théodicée</i> ]	GP VII, p. 401, p. 405, pp. 413-414, p. 432, pp. 434-435
OCC. 202	1710	<i>Causa Dei</i>	GP VI, p. 443
OCC. 203	1710-1714	« <i>On ne peut rien déguiser dans mon système...</i> » [incipit d'un fragment manuscrit : LH 4,1, 4k Bl. 39 sans titre]	Ed. Bodemann, Hanovre, 1889, p. 58
OCC. 204	30 oct. 1710	<i>Lettre de Leibniz à Hartsoeker</i>	GP III, p. 506
OCC. 205	6 fév. 1711	<i>Lettre de Leibniz à Hartsoeker</i>	GP III, pp. 518-519
OCC. 206	20 mai 1711	<i>Lettre de Leibniz au duc Moritz Wilhelm von Sachsen-Zeiss, „Ein Glaubensbekenntnis Leibnizens“</i>	Bodemann, 1899, pp. 308–315
OCC. 207	8 juillet 1711	<i>Lettre de Leibniz à Coste</i>	GP III, p. 419
OCC. 208	12 août 1711	<i>Lettre de Leibniz à Bierling</i>	GP VII, p. 484
OCC. 209	7 déc. 1711	<i>Lettre de Leibniz à Hartsoeker</i>	GP III, p. 529-530
OCC. 210	Fév. 1712	<i>Lettre de Lettre à Des Bosses</i>	GP II, p. 433
OCC. 211	8 fév. 1712	<i>Lettre de Leibniz à Hartsoeker</i>	GP II, pp. 532-533
OCC. 212	24 jan. 1713	<i>Lettre de Leibniz à Des Bosses</i>	GP II, p. 475
OCC. 213	Juillet 1714	<i>Lettre de Leibniz à Rémond</i>	GP III, p. 620
OCC. 213bis	11 fév. 1715	<i>Lettre de Leibniz à Rémond</i>	GP III, pp. 635-636
OCC. 214	Sept. 1714	<i>Principes de la nature et de la grâce</i> )	<i>Principes de la nature et de la grace...</i> PUF, 1978 <sup>2</sup> , ed. A. Robinet, pp. 44-47
OCC. 215	Sept. 1714	<i>Monadologie</i>	<i>Principes de la nature et de la grace ... et ... Monadologie,</i> PUF, 1978 <sup>2</sup> , ed. A. Robinet,

			pp. 88-103
OCC. 216	15 août 1715	<i>Lettre de Leibniz à Des Bosses</i>	GP II, p.502
OCC. 217	Fin nov. 1715	<i>Second Ecrit de Leibniz à Clarke</i>	Corr.L-C, p. 36
OCC. 218	6 déc. 1715	<i>Lettre de Leibniz à Conti</i>	Corr. L-C, p 43
OCC. 219	25 fév. 1716	<i>Troisième écrit de Leibniz à Clarke</i>	Corr. L-C, pp. 52, 53 et 54
OCC. 220	27 mars 1716	<i>Lettre de Leibniz à Rémond</i>	Corr. L-C, p. 62
OCC. 221	20 avril 1716	<i>Lettre de Leibniz à Bourguet</i>	Corr. L-C, p. 61
OCC. 222	12 mai 1716	<i>Lettre de Leibniz à Caroline, princesse de Galles</i>	Corr. L-C, pp. 76-77
OCC. 223	29 mai 1716	<i>Lettre de Leibniz à Des Bosses</i>	GP II, p. 516.
OCC. 224	2 juin 1716	<i>Lettre de Leibniz à Caroline</i>	Corr. L-C, pp. 78-79
OCC. 225	2 Juin 1716	<i>Quatrième Ecrit de Leibniz à Clarke</i>	Corr. L-C, pp.83-85, pp. 89-91
OCC. 226	5 juin 1716	<i>Lettre de Leibniz à Arnold</i>	Corr. L-C, p.102
OCC. 227	2 juillet 1716	<i>Lettre de Leibniz à Bourguet</i>	Corr. L-C, p.118
OCC. 228	21 août 1716	<i>Lettre de Leibniz à Des Maizeaux</i>	Corr. L-C, p.121
OCC. 229	Mi-août 1716	<i>Cinquième écrit de Leibniz à Clarke</i>	Corr. L-C, pp. 122-123, p. 125, p. 127, pp. 129-130, p. 133, p. 146, pp. 149-150, pp. 158-159, p. 161, p. 164, p. 173, p. 175-176, pp. 179-182
OCC. 230	août 1716	<i>Lettre de Leibniz à la princesse de Galles</i>	Corr. L-C, p. 183
OCC. 231	11 sept. 1716	<i>Lettre de Leibniz à la princesse de Galles</i>	Corr. L-C, p. 184
OCC. 232	19 oct. 1716	<i>Lettre de Leibniz à Rémond</i>	Corr. L-C, pp. 185-186
OCC. 233	23 oct. 1716	<i>Lettre de Leibniz à Johann Bernoulli</i>	Corr. L-C, p. 186

## INDEX ALPHABETIQUE DES OCCURRENCES

<b>Titres par ordre alphabétique</b>	<b>Dates</b>	<b>Editions</b>	<b>Identifiants</b>
- <i>Abrégé de la controverse réduite à des arguments en forme</i> [Appendice I des <i>Essais de Théodicée</i> ]	1710	GP VI, p. 386	OCC. 199
- <i>Ad constitutionem scientiae generalis</i>	Début 1682	AK VI, 4, N.114, pp.463-465	OCC. 080
- <i>Ad Ethicam Benedicti de Spinoza</i>	1678	AK, VI, 4, N. 337, p. 1770	OCC. 054
- <i>Addition à l'explication du système nouveau touchant l'union de l'âme et du corps, envoyé à Paris à l'occasion d'un livre intitulé De la connaissance de soi-même [du père Lamy]</i>	30 novembre 1702	GP IV, pp. 578-579. et p. 591	OCC. 170
- <i>Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum</i> [Remarques sur la partie générale des <i>Principes de la philosophie</i> de Descartes]	1692	GP IV, pp. 390-392	OCC. 136
- <i>Animadversiones ad Joh. Goergii Wachteri librum de Hebraeorum philosophia</i>	1706-1709	<i>The Leibniz review</i> , vol 12, 2002, p. 5	OCC. 188
- <i>Animadversiones in G.E. Stahl's theoriam medicam, Replicatio ad Stahlianas observationes (Remarques sur la théorie médicale de G. E. Stahl, avec les répliques de Leibniz aux observations de Stahl)</i>	1709	Vrin, Paris, trad. Sarah Carvallo, 2004, pp.70-73	OCC.197
- <i>Annotationes</i> de Leibniz à la <i>Dissertatio de praedestinatione et gratia</i> de Gilbert Burnet	1704	<i>Dissertation on Predestination and Grace</i> , ed. Michael J.Murray New Haven and London, 2011 [pp. 62-64, 70-72, 74-76, 130 et 134]	OCC. 177
- <i>Synopsis des Annotationes</i> [de Leibniz]	Déc. 1705	Grua I, N. 30 D, p. 476	et 177bis

<i>-Antibarbarus physicus pro philosophia reali contra renovationes qualitatum scholasticarum et intelligentiarum chimaericarum</i>	1702-1704	GP VII, pp. 338-339 et p. 343	OCC. 172
<i>-Analyse et commentaire d'un jugement de Locke sur Malebranche</i>	1707	GP III, p. 400	OCC. 189
<i>-Aufzeichnungen zur Metaphysik</i>	Déc.1676	AK VI, 3, N. 39, pp. 399-400	OCC. 038
<i>-Aufzeichnung nach einer Lektüre von « Zufälligen Gedancken »</i>	Vers 1691	AK IV, 4, N.122, p. 610	OCC. 135
<i>-Bey dem andern Artikel von der Verderbniss menschlicher Natur durch Adams Fall und der allen Menschen angebohrnen Erbsünde</i>	Janv.- mars 1698	AK IV, 7, N. 154, pp. 338-341	OCC. 157
<i>-Catena mirabilium demonstrationum de Summa rerum</i>	2 déc. 1676	AK VI, 3, N. 85, p. 584	OCC. 037
<i>-Causa Dei</i>	1710	GP VI, p. 443	OCC. 202
<i>-Cogitationes de externa religionis professionis mutatione</i>	1686-1687	AK IV 3, N. 22, p. 305 et sq.	OCC. 105
<i>-Communicata ex literis D. Schulleri [Remarques de Leibniz sur une lettre de Spinoza transmise par Georg Hermann Schuller]</i>	Février 1676	AK VI, 3, N. 19, pp. 282-283	OCC. 029
<i>-Confessio naturae contra atheistas</i>	1668	GP IV, p. 107	OCC. 004
<i>-Confessio philosophi</i>	début 1673	AK VI, 3, N. 7, pp. 118 et sq.	OCC. 024
<i>-Considerations sur les Principes de Vie, et sur les Natures Plastiques, par l'Auteur du Systeme de l'Harmonie préétablie.</i>	1705	GP VI, p. 541	OCC.183
<i>-Conspectus libelli Elementorum Physicae</i>	Été 1678- hiver 78/79	AK VI, 4, N. 365, pp. 1989-2008	OCC. 055
<i>-Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio de Libertate</i>	27 nov.1677	AK VI, 4, N 262, pp. 1375-84	OCC. 047
<i>-Conversation sur la liberté et le destin [avec M. d'Ausson]</i>	Février 1703	Grua II, pp. 479-480	OCC. 175
<i>-De affectibus</i>	20-22 Avril 1679	AK VI, 4, N. 269, pp. 1424-1426, pp.1432-1440.	OCC. 064
<i>-De arte characteristic ad perficiendas scientias ratione nitentes</i>	Été 1688	AK VI, 4, N. 189, pp. 910-915	OCC. 113
<i>-De arte combinatoria</i>	1666	GP IV, pp. 41-43	OCC. 002
<i>-De arte inveniendi in genere</i>	Été-hiver 1678	AK VI, 4, N. 29, pp. 79-	OCC. 058

		83	
<i>-De aequipollentia causae et effectus,</i>	1677-1678	AK VI, 4, N. 355. pp.1963-1964	OCC. 048
<i>-De contingentia</i>	Janv.-automne 1689	AK VI, 4, N. 325, pp. 1650-1654	OCC. 120
<i>-De existentia</i>	Déc.1676	AK VI, 3, N. 87, pp. 587-588	OCC. 039
<i>-De formis seu attributis Dei</i>	Avril 1676	AK VI, 3, N. 72, pp. 514-515	OCC. 031
<i>-De illatione et veritate atque de terminis</i>	Été 1687-fin 1696	AK VI, 4, N. 182.2, p. 865	OCC. 109
<i>-De indifferentia aequilibrii</i>	1677	AK, VI, 4, N. 254, p. 1354	OCC. 044
<i>-De justitia et novo codice legum condendo</i>	Mai 1679 jusqu'à Mai 1680	AK VI, 4, N. 501, p. 2833 et sq.	OCC. 070
<i>-De la sagesse</i>	Début 1676-automne 1676	AK VI, 3, N.89.6, <i>De la sagesse</i> , p. 671	OCC.034
<i>-De legum rationibus inquirendis</i>	Été jusqu'à l'hiver 1678/79	AK VI, 4, N. 494, pp. 2775-2777	OCC. 050
<i>-De libertate, LH 4, 4, 3a Bl. 5-6 (texte en français : « La liberté est une spontanéité jointe à l'intelligence »)</i>	Vers 1692	GP VII, pp. 109-110	OCC. 137
et 137 bis LH 4, 4, 3a Bl. 7-8 (texte en latin).	-id-	GP VII, pp. 108-109	et 137bis
<i>-De libertate creaturae rationalis</i>	Début année et été 1686	AK VI, 4, N. 308, pp. 1590-1593	OCC. 098
<i>-De libertate a necessitate in eligendo</i>	Été 1680-été 1684	AK VI, 4, N. 273, pp. 1450-1455	OCC. 077
<i>-De libertate, contingentia et serie causarum, providentia</i>	Été 1689	AK VI, 4, N. 326, pp. 1654-1659	OCC. 121

<i>-De libertate et gratia</i>	Été 1680- été 1684	AK VI, 4, N. 274, pp. 1456-1460	OCC. 078
<i>-De libertate et necessitate</i>	Été 1680 jusqu'en été 1684	AK VI, 4, N. 271, pp.1444-1449	OCC. 072
<i>-De mente, de universo, de Deo</i>	Décembre 1675	AK VI, 3, N. 57, pp. 463-464	OCC. 027
<i>-De modo perveniendi ad veram Corporum Analysis et rerum naturalium causas</i>	Mai 1677	AK VI, 4, N.361, pp.1972-1975	OCC. 049
<i>-De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis</i>	Été 1683 et le début 1685	AK, VI, 4, N. 299, p. 1504	OCC. 084
<i>-De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione</i>	Fin 1685- milieu 1686	AK VI, 4, N. 303, pp.1515-1516	OCC. 089
<i>-De necessitate eligendi optimum</i>	1677	AK VI, 4, N. 250. p. 1352	OCC. 043
<i>-De necessitate et contingentia</i>	Été 1680- été 1684	AK VI, 4, N. 272, p.1450	OCC. 076
<i>-De non violando principio contradictionis in divinis contra Honoratum Fabri</i>	Février - Oct. 1685	AK VI, 4, N. 414, pp.2341-2342	OCC. 086
<i>-De numeris characteristicis ad linguam universalem constituendam</i>	1679	AK VI, 4, N. 66, pp. 264-270	OCC. 066
<i>-De Pallavicini Axiomatibus</i>	1686-1689	AK VI, 4, N. 347, pp.1802-1803	OCC.104
<i>-De principiis</i>	1679-1685	AK VI, 4, N. 42, pp. 123-125	OCC. 065
<i>-De principiis praecipue contradictionis et rationis sufficientis</i>	Début 1686- hiver 1686/87	AK VI, 4, N. 170, p. 804	OCC. 092
<i>-De Principio ratiocinandi fundamentali</i>	Datation Ritter 1708	Cout., pp.11-16	OCC. 194
<i>-De ratione cur haec existant potius quam alia.</i>	Entre mars et août 1689	AK VI, 4, N. 314, pp. 1634-1635	OCC. 116
<i>-De realitate</i>	1700	<i>The Leibniz Review</i> ,	OCC. 164

		vol. 16, 2006, pp. 58-59	
<i>-De rerum originatione radicali</i>	23 nov. 1697	GP VII, p. 306	OCC. 154
<i>-De salute animae curanda</i>	Fév.-Oct. 1685	AK VI, 4, N. 411, pp. 2328-2329	OCC. 088
<i>-De serie rerum, corporibus et substantiis, et de praedeterminatione</i>	Mars 1690	AK, VI, 4, N. 329, p. 1667-1668	OCC.124
<i>-De synthesi et analysi universali seu Arte inveniendi et judicandi</i>	Été 1683 - début 1685	AK VI, 4, N.129, p. 543	OCC. 082
<i>-De veritatibus primis</i>	Milieu - fin 1680	AK VI, 4, N. 270, pp. 1442-144	OCC. 071
<i>-De veritatibus necessariis seu aeternis</i>	Août 1677	AK VI, 4, N. 6, pp. 17-18	OCC. 045
<i>-Du franc arbitre</i>	Été 1678-hiver 1680/81	AK VI, 4, N. 268, p. 1405	OCC. 051
<i>-Definitiones. Notiones. Characteres</i>	Fin 1687	AK VI, 4, N. 184, pp. 871-879	OCC. 110
<i>-Definitiones notionum ex Wilkinsio [Willkins: Essay towards a Real Character and a Philosophical Language, London 1668]</i>	Oct.1677-mars 1686	AK VI, 4, N. 10.1, pp. 27-29	OCC. 040
<i>-Definitiones cogitationesque metaphysicae</i>	Été 1678-hiver 1680/81	AK VI, 4, N.267, pp.1393-1405	OCC. 057
<i>-Definitiones : Ens, reale, concretum, abstractum</i>	Été 1680-hiver 1684/85	AK VI, 4, N.98(3), pp. 400-405	OCC. 075
<i>-Demonstratio propositionum primarum</i>	Automne1671-début1672	AK, VI, 2, N 57, p.479	OCC. 020
<i>-Deus nihil vult sine ratione</i>	1678-1681	AK VI, 4, N. 264, p. 1388	OCC. 056
<i>-Discours de métaphysique</i>	Janv.- mars 1686	AK VI, 4, N. 306, p.1540 et sq.	OCC. 093
<i>-Discussions avec Gabriel Wagner</i>	Mars 1698	AK II, 3, N.249, p. 8423 (édition à usage collégial)	OCC. 156
<i>-Divisio terminorum ac enumeratio attributorum</i>	Été 1683 -	AK VI, 4, N. 132,	OCC. 083

	début 1685	pp.563-566.	
- <i>Division de la philosophie</i>	Fin 1695- début 1696	Cout., pp. 524-528.	OCC. 149
- <i>Duplex philosophandi et veritatem inquirendi via est</i>	10/20. août 1691	« <i>Motivi anticartesiani in un inedito di Leibniz dedicato a Fardella</i> », Maria Vittoria Predaval Magrini, in : La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra. Milano, Angeli 1984, pp. 341-353	OCC.131
- <i>Second Ecrit de Leibniz à Clarke</i>	Fin nov. 1715	Corr. L-C, p. 36	OCC. 217
- <i>Troisième Ecrit de Leibniz à Clarke</i>	25 fév. 1716	Corr. L-C, p. 52-54	OCC. 219
- <i>Quatrième Ecrit de Leibniz à Clarke</i>	2 Juin 1716	Corr. L-C, p.83, p. 85 et pp. 89-91	OCC. 225
- <i>Cinquième Ecrit de Leibniz à Clarke</i>	Mi-août 1716	Corr. L-C, pp. 122-123, p. 125, p. 127, pp. 129-130, p. 133, p. 146, pp. 149-150, pp.158-159, p.161, p. 164, p. 173, p. 175-176 et pp. 179-182	OCC. 229
- <i>Elementa ad calculum condendum</i>	Hiver 1678/79	AK VI, 4, N.48, pp. 151-155	OCC.062
- <i>Elementa verae Pietatis, sive De Amore Dei super omnia</i>	Début 1678 – début 1679	AK VI, 4, N. 256, p. 1357 sq.	OCC. 052
- <i>Elementa Philosophiae Demonstrationum catholicarum conspectus</i>	1668-1669	AK VI, 1, p. 494	OCC. 005
- <i>Enumeratio terminorum simpliciorum</i>	Été 1680- hiver 1684/85	AK VI, 4, N. 97, pp. 389-396	OCC. 074
- <i>Examen religionis christianae (Système Théologique).</i>	Avril- Oct. 1686	AK VI, 4, N. 420, p. 2452	OCC. 099

<p><i>-Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal</i></p> <p>Pour les trois Appendices, voir :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>Abrégé de la controverse</i> [Appendice I, OCC.199]</li> <li>- <i>Réflexion sur le livre que M. Hobbes a publié en anglais de la liberté, de la nécessité et du hasard</i> [Appendice II, OCC.200 et 200bis]</li> <li>- <i>Remarques sur le livre de l'origine du mal [de William King] publié depuis peu en Angleterre</i> [Appendice III, OCC.201]</li> </ul>	1710	<p>GP VI, pp. 50-373 :  <i>[Discours préliminaire]</i>,  pp. 50 [D §.1], 51-52 [D §.4], 52-53 [D §.6], 64 [D §.23], 73/75 [D §.39], 79 [D §. 52], 83-84 [D §.60], 84 [D § 62], 86 [D § 63], 87-88 [D §.66] et 97 [D. §.80]  <i>[Première partie]</i>,  pp.106 [§.7], 117 [§25], 119-120 [§.30], 122-125 [§§ 35-36-39], 126-128 [§§.43-44-45-46], 129-130 [§§.48-49], 130-131 [§.51-52], et 132 [§.54] ;  <i>[Deuxième partie]</i>, pp. 165-166 [§114], 167-168 [§§116-117], 173 [§.120], 177-178 [§123], 181/182 [§§.127/129], 188 [§.134], 204-205 [§§.158-160], 211-219 [§§.169-175], 230-231 [§.192], 232-233 [§.196], 235-236 [§§.199-201], 237-238 [§203], 242-243 [§209], 244</p>	OCC. 198
---	------	---	----------

		[§211],252-253 [§.226], 253-254 [§.228] et 255-256 [§.232] ; [Troisième partie], pp.283 [§.280], 296-300 [§§.303-304-308], 300- 301 [§§.309-311], 303 [§.314], 305 [§.318], 308 [§§.322-323], 311- 314 [§§.330-339], 319- 320 [§.346], 321 [§.349], 328-330 [§§.359-360-361-362], 333 [§.367], 334 [§.369] et pp. 335- 336 [§ 371]	
- <i>Excerpta ex Cudworthii Systemate intellectuali [Premiers Extraits tirés du The true intellectual systeme of the Universe de Ralph Cudworth]</i>	Début année 1689-été 1689	AK VI, 4, N. 351, p. 1953	OCC. 115
- <i>Seconds extraits tirés du The true intellectual systeme of the Universe de Ralph Cudworth</i>	1704	Grua I, p. 329	OCC. 181
- <i>Poireti Cogitationum rationalium excerptum</i>	1685 - 1687	AK VI, 4, N. 345, p. 1795	OCC. 091
- <i>Extraits de la Scientia media de Twisse</i>	1695	Grua I, p. 347-354	OCC. 147
- <i>Extraits et notes de la Logica Hamburgensis de Jungius</i>	Automne 1678- hiver 1679/80	AK VI, 4, N. 227, pp.1081-1083 ( <i>Leibn. Marg. 186</i> )	OCC. 069
- <i>Extrait du dictionnaire de M. Bayle : article Rorarius, p. 2599 sq. de l'Édition de 1702 avec mes remarques</i>	1702	GP IV. pp. 535-536	OCC. 171
- <i>Extrait d'une lettre de M. Leibniz sur la question : Si l'essence du corps consiste dans l'étendue ? in Journal des savans du 18 juin 1691, p.259</i>	1691	in <i>Journal des savans</i> , du 18 juin 1691, p.259	OCC. 134

-Extraits annotés du <i>Lexicon philosophicum</i> de Martin Fogel	Milieu de l'année 1685	AK VI, 4, N. 243, pp. 1321-1323	OCC. 085
- <i>Generales Inquisitiones de Analyti Notionum et Veritatum</i>	1686	AK VI, 4, N. 165, pp.776-778	OCC.101
- <i>Grundriss eines Bedenkens von Aufrichtung einer Societät in Teutschland zu aufnehmen der Künste und Wissenschaften</i>	1671	AK IV, 1, pp. 531	OCC. 017
- <i>Introductio ad Encyclopaediam arcanam ; sive Initia et Specimina Scientiae Generalis, de Instaurazione et augmentis scientiarum, deque perficienda mente, et rerum inventionibus, ad publicam felicitatem</i>	Été 1683-début 1685	AK VI, 4, N. 126, pp. 528-553	OCC. 081
- <i>Lettre de Leibniz à Antonio Alberti (Amable des Toureils)</i> 123bis- <i>Première ébauche</i> : LH IV, 3, 5, Bl. 76-77	Nov.-déc. 1689 -id-	AK. II, 2, N. 74. pp. 300-303	OCC. 123 et 123 bis
- <i>Remarques sur la lettre de M. Arnauld (mai 1686)</i>	Juin 1686	AK II, 2, N.11, p. 50sq.	OCC. 094
- <i>Lettre de Leibniz à Antoine Arnauld</i>	Juin 1686	AK II, 2, N. 12, p. 56.	OCC. 095
- <i>Lettre de Leibniz à Antoine Arnauld</i>	4/14 juil.1686	AK II, 2, N. 13, p. 65	OCC. 096
- <i>Lettre de Leibniz à Antoine Arnauld</i>	4/14 juil.1686	AK II, 2, N. 14, p. 80	OCC. 097
- <i>Lettre de Leibniz à Antoine Arnauld</i>	30 avril 1687	GP II, p. 96.	OCC. 106
- <i>Lettre de Leibniz à John Arnold</i>	5 juin 1716	Corr.L-C, p. 102	OCC. 226
- <i>Lettre de Leibniz à Pierre Bayle</i>	6 avril 1699	GP III pp. 58-59	OCC. 161
- <i>Lettre de Leibniz à Johann Bernoulli</i>	23 oct. 1716	Corr.L-C, p. 186	OCC. 233
- <i>Lettre de Leibniz à Friedrich Wilhelm Bierling</i>	12 août 1711	GP VII. p. 484	OCC. 208
- <i>Leibniz à Joh. Heinrich Böckler</i>	22 octobre 1670	GM, p. 104-105	OCC.011
- <i>Lettre de Leibniz à Bénigne Bossuet</i>	8 Avril 1692	AK II, 2, N. 145, p. 516	OCC. 140
- <i>Lettre de Leibniz à Louis Bourguet</i>	20 avril 1716	Corr.L-C, p. 61	OCC. 221
- <i>Lettre de Leibniz à Louis Bourguet</i>	2 juillet 1716	Corr.L-C, p. 118	OCC. 227
- <i>Lettre de Leibniz à Thomas Burnett</i>	Nov. 1695	GP III, pp.167-168	OCC. 148
- <i>Lettre de Leibniz à Thomas Burnett</i>	7 mars 1696	GP III, p. 177	OCC. 150
- <i>Lettre de Leibniz à Pierre Coste</i>	19 déc. 1707	GP III, p. 402	OCC. 190
- <i>Lettre de Leibniz à Pierre Coste</i>	8 juillet 1711	GP III, p. 419	OCC. 207

<i>-Lettre de Leibniz au Père Barthélemy Des Bosses</i>	16 oct. 1706	GP II, p. 324	OCC. 187
<i>-Lettre de Leibniz au Père Barthélemy Des Bosses</i>	12 sept. 1708	GP II, p. 358-359	OCC. 193
<i>-Lettre de Leibniz au Père Barthélemy Des Bosses</i>	Février 1712	GP II, p. 433	OCC. 210
<i>-Lettre de Leibniz au Père Barthélemy Des Bosses</i>	24 janv. 1713	GP II, p. 475	OCC. 212
<i>-Leibniz de Leibniz au Père Barthélemy Des Bosses</i>	15 août 1715	GP II, p.502	OCC. 216
<i>-Lettre de Leibniz au Père Barthélemy Des Bosses</i>	29 mai 1716	GP II, p. 516	OCC. 223
<i>-Lettre de Leibniz à Pierre des Maizeaux</i>	21 août 1716	Corr.L-C, p. 121	OCC. 228
<i>-Lettre de Leibniz à Caroline, princesse de Galles</i>	12 mai 1716	Corr.L-C, pp. 76-77	OCC. 222
<i>-Lettre de Leibniz à Caroline</i>	2 juin 1716	Corr.L-C, pp. 78-79	OCC. 224
<i>-Lettre de Leibniz à l'abbé Antonio Conti</i>	6 déc. 1715	Corr.L-C, p. 43	OCC. 218
<i>-Lettre de Leibniz à Michelangelo Fardella.</i>	5 février 1691	AK II, 2, N.101, p. 382	OCC. 129
<i>-Lettre de Leibniz à Michelangelo Fardella</i>	Fin avril 1691	AK II, 2, N. 110, pp.406-409	OCC. 130
<i>-Extraits de ma lettre au P. F [Père Fardella ?]</i>	-id.-		et 130bis
<i>-Lettre de Leibniz à Michelangelo Fardella</i>	10 août 1691	AK II, 2, N. 122, pp. 438-440	OCC. 132
<i>-Première lettre de Leibniz à Monsieur l'abbé Simon Foucher, auteur de la Critique de la recherche de la vérité</i>	Fin du séjour à Paris, 1676	GP I, p. 369	OCC. 028
<i>-Extrait de ma lettre à Simon Foucher</i>	Août 1686	AK II, 2, N. 16, p. 88	OCC. 102
<i>-Lettre de Leibniz à Simon Foucher</i>	23 mai 1687	AK II, 2, N. 45, p. 200	OCC. 108
<i>-Extrait d'une lettre à un de mes amis</i>	3 avril 1696	AK I, 12, N. 346, p. 534-535	OCC. 151
<i>-Lettre de Leibniz à Detlev Marcus Frieze (version allemande de l'Extrait d'une lettre à un de mes amis)</i>	4 avril 1696	AK I, 12, N. 346a, p. 536	OCC. 151bis
<i>-Leibniz à Johann Georg. Graevius</i>	6 avril 1670	AK II, 1, N 18, p. 60	OCC. 009
<i>-Lettre de Leibniz à Nicolas Hartsoeker</i>	30 oct. 1710	GP III, p. 506	OCC. 204
<i>-Lettre de Leibniz à Nicolas Hartsoeker</i>	6 fév. 1711	GP III, pp. 518-519.	OCC. 205
<i>-Lettre de Leibniz à Nicolas Hartsoeker</i>	7 déc. 1711	GP III, p.529-530	OCC. 209
<i>-Lettre de Leibniz à Nicolas Hartsoeker</i>	8 février 1712	GP II, pp.532-533	OCC. 211
<i>-Lettre de Leibniz à Johann Heinrich Horb</i>	12 janv. 1671	GM, p. 112	OCC. 014
<i>-Lettre de Leibniz à Christian Huygens</i>	20 mars 1693	GM, p. 712-713	OCC. 143

<i>-Lettre de Leibniz à Henning Huthmann</i>	Janvier 1678	AK II, 1, N. 164, pp. 588	OCC. 059
<i>-Lettre de Leibniz à un inconnu</i>	1679	AK II, 1, N. 219, p. 775-782	OCC. 063
<i>-Lettre de Leibniz à un inconnu</i>	Mai 1690	AK II, 2, N. 79, p. 316	OCC. 125
<i>-Leibniz à l'attention de Jacques L'Enfant</i>	5 déc. 1693	AK II, 2, N. 245, p. 752	OCC. 144
<i>-Lettre de Leibniz à Isaac Jaquelot</i>	28 avril 1704	GP III, p. 471	OCC. 178
<i>-Lettre de Leibniz au Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels</i>	8 déc. 1686	AK II, 2, N. 26, p. 129	OCC. 103
<i>-Lettre de Leibniz à Nicolas Malebranche</i>	Mars-Avril 1675	AK II, 1, N. 123, pp.400-401	OCC. 025
<i>-Lettre de Leibniz à Nicolas Malebranche</i>	Milieu de l'année 1675	AK II, 1, N.125, pp.404-405	OCC. 026
<i>-Lettre de Leibniz à Nicolas Malebranche</i>	2 juillet 1679	AK II, 1, N. 207, p. 721	OCC. 068
<i>-Lettre de Leibniz à Nicolas Malebranche</i>	2 oct. 1698	AK II, 3, N.186, p. 8226 (édition à usage collégial)	OCC.159
<i>-Lettre de M. Leibniz sur un principe général utile à l'explication des lois de la nature par la considération de la sagesse divine, pour servir de réplique à la réponse du R.P.D. Nicolas Malebranche</i>	Juin 1687	GP III, p. 54	OCC.107
<i>-Lettre de Leibniz à Gerhard Meier</i>	Janvier 1691	AK II, 2, N. 99, p. 372	OCC. 128
<i>-Lettre de Leibniz à André Morell</i>	29 sept. 1698	AK I, 15, N. 364, pp. 125-128	OCC. 158
<i>-Lettre de Leibniz à Philippe Naudé</i>	29 déc. 1707	Grua II, p. 502	OCC. 191
<i>-Lettre de Leibniz à Paul Pellisson</i>	19 nov. 1691	AK I, 7, N. 110, p. 198	OCC. 133
<i>-Lettre de Leibniz à Paul Pellisson</i>	18 Janv. 1692	AK II, 2, N. 136, p.486	OCC. 138
<i>-Lettre de Leibniz à Paul Pellisson</i>	18 Mars 1692	AK II, 2, N.143, p. 512	OCC. 139
<i>-Lettre de Leibniz à Paul Pellisson</i>	6 Août 1692	AK II, 2, N. 161, p. 554.	OCC. 141
<i>-Lettre de Leibniz à Claude Perrault</i>	Mai – juillet 1676	AK II, 1, N. 128, p. 413	OCC. 032
<i>-Lettre de Leibniz à Vincent Placcius</i>	29 sept. 1697	AK II, 3, N. 146. pp. 8144-8145 (édition à	OCC. 153

		usage collégial)	
-Lettre de Leibniz à Heinrich Oldenburg	28 sept. 1670	GM, pp. 44-46	OCC. 010
-Lettre de Leibniz à Heinrich Oldenburg	11 mars 1671	GM, p. 51	OCC. 015
-Lettre de Leibniz au duc Moritz Wilhelm von Sachsen-Zeiss „Ein Glaubensbekenntnis Leibnizens“	20 mai 1711	Ed. Bodemann, Hanovre, 1899, pp. 308-315	OCC. 206
-Lettre de Leibniz à Nicolas Rémond [et Lettre de Leibniz à Rémond]	Juillet 1714 11 févr. 1715	GP III, p. 620 GP III, pp. 635-636	OCC. 213 OCC.213bis-
-Lettre de Leibniz à Nicolas Rémond	27 mars 1716	Corr. L-C, p. 62	OCC. 220
-Lettre de Leibniz à Nicolas Rémond	19 oct. 1716	Corr. L-C, pp. 185-186	OCC. 232
-Lettre de Leibniz à l'Electrice Sophie	29 déc. 1692-8 janv. 1693	AK II, 2, N. 197, pp. 638-640	OCC. 142
-Lettre de Leibniz à la princesse Electrice Sophie (après la communication au Duc d'Orléans des pensées de Leibniz sur les Unités)	Mars 1706	Klopp III, p. 172	OCC. 185
-Lettre de Leibniz à la princesse de Galles	Fin août 1716	Corr. L-C, p. 183	OCC. 230
-Lettre de Leibniz à la princesse de Galles	11 septembre 1716	Corr. L-C, p. 184	OCC. 231
-Lettre de Leibniz à Sophie Charlotte à propos de la Lettre touchant ce qui est indépendant des Sens et de la Matière de Toland	Mi juin 1702	GP VI, pp. 499-508	OCC. 168
-Lettre de Leibniz à Sophie Charlotte	7 déc. 1703	Klopp, X, p. 222	OCC. 176
-Lettre de Leibniz à Sophie Charlotte	8 mai 1704	Klopp, X, p. 243	OCC. 179
-Lettre de Leibniz à Ezéchiél Spanheim	20 fév. 1699	AK I, 16, N. 362, pp. 598-599	OCC. 160
-Leibniz à Johan Gabriel Sparwenfeld	29 nov. (?) 1697	AK I, 14, N. 435, p. 763	OCC. 155
-Lettre de Leibniz à Jacob Thomasius	20 avril 1669	AK II, 1, p. 23	OCC. 006
-Lettre de Leibniz à Jacob Thomasius (cf. OCC.006) publiée en préface de l'édition du <i>Marii Nizolii de veris principiis et vera ratione philosophandi</i>	1670	AK VI, 2, N. 54, p. 443	OCC. 008
-Lettre de Leibniz à Jacob Thomasius	19/29 déc. 1670	AK II, 1, N 35, pp. 119-121	OCC. 013
-Lettre de Leibniz à Jacob Thomasius	Mai 1671	AK II, 1, N. 50, p. 155	OCC. 019
-Lettre de Leibniz à John Toland	30 avril 1709	<i>Exposition de la</i>	OCC. 195

		<i>doctrine de Leibnitz sur la religion du père Emery</i> , Paris, 1819, p 434	
<i>-Lettre de Leibniz à Burckard de Volder</i>	Août 1699	GP II, p. 194	OCC. 162
<i>-Lettre de Burckard de Volder à Leibniz</i>	12 nov. 1699	AK II, 3, N. 230, p. 8363 (édition à usage collégial)	OCC. 163
<i>-Lettre de Leibniz à Burckard de Volder</i>	Fév. 1701	GP II, pp. 227-228	OCC. 166
<i>-Lettre Leibniz à Magnus Wedderkopf</i>	Mai 1671	AK II, 1, N. 60, pp. 186-187	OCC. 016
<i>-Lettre de Leibniz à Christian Wolf</i>	23 Déc. 1709	<i>Briefwechsel zwischen Leibniz und Wolff</i> , éd. Gerhardt, reprint Olms 1963, p.113	OCC. 196
<i>-Méditation sur la notion commune de justice</i>	1701-1705	Sève, <i>Le droit de la raison</i> , Vrin, Paris, 1994, pp. 107-136.	OCC. 167
<i>-Methodus solvendi problemata</i>	1680	AK VI, 4, N. 91, pp. 376-378	OCC. 073
<i>-Monadologie</i>	Sept.1714	<i>Principes de la nature et de la grace ... Monadologie</i> , PUF, 1978 <sup>2</sup> , ed. Robinet, pp. 88-103	OCC. 215
<i>-Notae ad Philosophiam practicam Jacobi Thomasii</i>	1663-1664	AK VI, I, N.3, p. 60	OCC. 001
<i>-Notae plerumque metaphysicae</i>	1677	AK VI, 4, N. 248, pp. 1347-1350	OCC. 041
<i>-Notes sur l'Ars Signorum de George Dalgarno</i>	2 mars 1673	AK VI, 3, N.12.3, p. 181 et sq.	OCC. 023
<i>-Notes sur le De gratia et libero arbitrio lib. 3. c. 8, de Bellarmin</i>	Été 1680 - été 1684	AK VI 4, N. 437, pp. 2573-2574	OCC. 079

-Notes sur la science et la métaphysique	18 mars 1676	AK VI, 3, N. 36, p. 391	OCC. 030
-Notes sur <i>Dux Perplexorum</i> de Maïmonides	1677-1716	AK VI, 4, N. 424, p. 2484	OCC. 042
-Notes sur les <i>Réponses aux questions d'un provincial</i> de Pierre Bayle	Janvier-février 1706	Grua II, N. 35, p. 494	OCC. 184
-Notes sur la Logique de l'abbé Edme Mariotte	Mai - juillet 1676	AK VI, 3, N. 22.1, p. 327-331	OCC. 033
-Nouveaux Essais sur l'entendement humain	1705	GP V, pp. 44, 49, 59, pp. 163-164, pp. 184-185, p.457	OCC. 182
-On ne peut rien déguiser dans mon système (Incipit d'un fragment manuscrit sans titre : LH 4,1, 4k Bl. 39)	1710-1714	Bodemann, Hanovre, 1889, p. 58	OCC. 203
- <i>Origo veritatum contingentium</i>	Été 1689	AK VI, 4, N.327.1, pp. 1660-1661	OCC. 122
- <i>Origo veritatum contingentium exprocessu in infinitum</i> (Deuxième version)	Été 1689	AK VI, 4, N. 327.2, pp. 1662-1664.	et 122bis
- <i>Pacidius Philalethi dialogus</i>	29 oct. 1676	AK VI, 3, N. 78, pp. 560-561, pp. 564-565, pp. 568-569	OCC. 035
- <i>Paraenesis de scientia generali tradenda</i>	Août – déc. 1688	AK VI, 4, N. 206, pp. 977-980	OCC. 114
- <i>Phoranomus seu de potentia et legibus naturae</i>	Été 1689	In <i>Physis</i> , vol. XXVIII (1991), Fascicules 2 et 3, pp 450-461	OCC. 118
- <i>Potest aliqua notio esse alia generalior ut tamen non sit simplicior</i>	Début 1679 - été 1679	AK VI, 4, N. 75, pp.303-305.	OCC. 067
- <i>Praecognita ad Encyclopaediam sive scientiam universalem</i>	Hiver 1678-1679	AK VI, 4, N. 44, p. 134 et sq.	OCC. 060
- <i>Principes de la nature et de la grâce</i>	Sept. 1714	<i>Principes de la nature et de la grace fondés en raison ...</i> , PUF, 1978 <sup>2</sup> ,	OCC. 214

		ed. Robinet, pp. 44-47.	
<i>-Principia logico-metaphysica</i>	Janv.-automne 1689	AK VI, 4, N. 324, pp. 1645-1649	OCC. 119
<i>-Principium scientiae humanae</i>	Hiver 1685- 1686	AK VI, 4, N. 157, pp. 670-672.	OCC. 090
<i>-Principium meum est, quicquid existere potest, et aliis compatibile est, id existere</i>	Décembre 1676	AK VI, 3, N. 83, pp. 581-582	OCC. 036
<i>-Principium quoddam generale non in Mathematicis tantum sed et in Physicis utile</i>	Sept-déc. 1688	AK VI, 4, N. 371, p. 2039	OCC. 111
<i>-Raisons que M. Jaquelot m'a envoyées pour justifier l'argument contesté de Descartes qui doit prouver l'existence de Dieu, avec mes réponses</i>	20 nov. 1702	GP III, p. 444.	OCC. 169
<i>-Ratio est in natura</i> [« 24 thèses métaphysiques »]	1703-1706	Cout., p. 533	OCC. 174
<i>-Recommandation pour instituer la science générale</i>	Avril-oct. 1686	AK VI, 4, N.161, p. 703/707	OCC. 100
<i>-Réflexion sur le livre que M. Hobbes a publié en anglais de la liberté, de la nécessité et du hasard</i> [Appendice II des <i>Essais de Théodicée</i> ]	1710	GP VI, pp. 389-392	OCC. 200
<i>Quelques extraits de la dispute entre M. Bramhal et M. Hobbes</i> [ms : LH 1, 4 Bl. 18-19]	1704-1705	Transcription A.L.	et 200bis
<i>-Rationale fidei catholicae contra omnis generis sectas</i>	1685	AK VI, 4, N. 410, pp. 2326-2327	OCC. 087
<i>-Remarques sur le Theosophiae seu agnitionis de Deo naturalis specimen de Joh. Chr. Sturm (1689)</i>	1690-1697 ?	Grua II, p. 551	OCC. 126
<i>-Remarques sur le livre de l'origine du mal [de William King] publié depuis peu en Angleterre</i> [Appendice III des <i>Essais de Théodicée</i> ]	1703, 1707 ou 1710	GP VII, p. 401, p. 405, pp. 413-414, p. 432, pp. 434-435	OCC. 201
<i>-Remarques de Mr. Leibniz sur un endroit des Mémoires de Trévoux du mois de mars 1704</i>	Février 1706	G.P. VI, pp. 595	OCC. 186
<i>-Remarques de Leibniz sur une Lettre de Fardella</i>	18 Déc. 1690	AK II, 2, N. 95, p.366.	OCC. 127
<i>-Scientia media</i>	Nov. 1677	AK VI, 4, N.261, p. 1374	OCC. 046

- <i>Si possibile est ens necessarium, sequitur quod existat</i>	Mars 1689 à Mars 1690	AK VI, 4, N. 315, p. 1635	OCC. 117
- <i>Specimen hypotheseos demonstrativae</i>	Début 1672-été 1672	AK VI, 3, N.1, p. 3	OCC.022
- <i>Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis</i>	1688	AK VI, 4, N. 312, pp. 1616-1620	OCC. 112
- <i>Specimina juris</i>	1667-1669	AK VI, 1, p. 393	OCC. 003
- <i>Studia ad felicitatem dirigenda</i>	Hiver 1678/1679	AK VI, 4, N. 45, pp. 137-139	OCC. 061
- <i>Sur le principe des indiscernables</i>	Vers 1700	Cout., p. 10	OCC. 165
- <i>Sur la métaphysique des unitariens</i>	Été 1708-1710	Studia Leibnitiana, 1975, p. 179	OCC. 192
- <i>Sur la seconde partie de la Conformité de la foi avec la raison de M. Jaquelot contre Bayle</i>	Début sept. 1704	Grua II, N.34. A, p. 488	OCC. 180
- <i>Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'ame avec le corps</i>	juin-juillet 1695	GP IV, p. 472	OCC. 145
- <i>Table de définitions</i>	1702-1704	Cout., pp. 471 et sq .	OCC. 173
- <i>Tentamen anagogicum. Essay Anagogique dans la recherche des causes.</i>	1697	GP VII pp.270-275/278-280	OCC. 152
- <i>Theoria motus abstracti</i> (troisième version)	Été 1669-début 1670	AK VI, 2, N. 38 <sup>3</sup> , p. 170	OCC. 007
- <i>Theoria motus abstracti</i> (version définitive, imprimée)	Hiver 1670-1671	AK VI, 2, N. 41, p. 268	OCC. 012
- <i>Veritates physicae</i>	Été 1678-hiver 1680/81	AK VI, 4, N. 364, pp. 1983-1985	OCC. 053
- <i>Von dem Verhängnisse</i>	1695	GP VII, pp. 117-123	OCC. 146
- <i>Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes</i>	1671	AK VI, 1, N 20, p. 544	OCC. 018
- <i>Vorarbeiten zur Characteristica universalis</i>	2ème moitié 1671-début année 1672	AK VI, 3, N. 58, p. 487-490	OCC. 021

## TABLEAU DES OCCURRENCES DU PRINCIPE DE RAISON DANS L'ŒUVRE DE LEIBNIZ

Dates	Occurrences
1663-1664	OCC.001- <i>Notae ad Philosophiam practicam Jacobi Thomasiai</i> (1663-1664?) AK VI, 1, N.3, p. 60 : « Porismata Thomasiai etiam ex hoc schemate deduco, et primum probo, quia linea LM prius fit punctata, quam intellectus se determinet, de secundo idem ex eodem patet, quia non solum non determinatio, sed ne intellectio quidem distincta praecessit. Voluntatem a. seu <i>Rationem</i> ut ego appello <i>determinantem</i> esse primum movens morale et dignissimum, patet, quia ejus radii sunt cyphrati. »
1665	Aucune occurrence découverte.
1666	OCC.002- <i>De arte combinatoria</i> (1666) GP IV, pp. 41-43 : « COROLLARIA I. LOGICA. 1. Duae sunt propositiones primae, una principium omnium theorematum seu propositionum necessarium: <i>Quod est (tale), id est seu non est (tale), vel contra</i> ; altera omnium observationum seu propositionum contingentium: <i>Aliquid existit. (...)</i> II. METAPHYSICA. 1. Infinitum aliud alio majus est. CARDAN. Arithmet. Pract. c. 66. n. 165 et 260. Dissentire dicitur SETHUS WARDUS in Arithmetica infinitorum. 2. Deus est substantia, Creatura accidens. 3. Necesse est dari disciplinam de Creatura in genere, sed ea fere hodie in Metaphysica comprehenditur. 4. Vix est probabile terminum Causae univocum conceptum dicere, ad efficientem, materialem, formalem, finalem. Nam vox influxus itidem quid nisi Vox est ? (...) »
1667	OCC.003- <i>Specimina juris</i> (1667-1669) AK VI, 1, N. 11, p. 393 : « Nihil autem fit sine causa. »
1668	OCC.004- <i>Confessio naturae contra atheistas</i> (1668) GP IV, p. 107 : « Si dicis : ab aeterno fuisse quadratum, eo ipso rationem non assignas, quidni enim potuerat ab aeterno esse sphaericum ? Aeternitas quippe nullius rei causa intellegi potest. Si dicis : alterius corporis motu quadratum factum esse, restat dubium cur figuram talem vel talem ante motum illum habuerit ; et si iterum rationem refers in motum alterius, et sic infinitum, tum per omne infinitum responsiones tuas novis quaestionibus proseguendo, apparebit nunquam materiam deesse quaerendi rationem rationis, et ita rationem plenam redditam nunquam esse. »
	OCC.005- <i>Elementa Philosophiae : Demonstrationum catholicarum conspectus</i> (1668-1669) AK VI, 1, N.14, p.494 : « Demonstratio [existentiae Dei] ex eo principio : quod nihil sit sine ratione » (première occurrence avec raison et principe). »

1669	<p>OCC.006- <i>Lettre de Leibniz à J. Thomasius</i> (20 avril 1669)  AK II, 1, N.11, p. 23 : « Ex his patet natura corporis constitui per extensionem et antitypam, cum <i>nihil sit in rebus sine causa</i>, nihil etiam poni debet in corporibus, cujus causa reddi non possit ex primis eorum constitutivis. Jam causa ex iis reddi non potest, nisi per eorum definitiones. »</p>
	<p>OCC.007- <i>Theoria motus abstracti</i> (été 1669-début 1670)  AK VI, 2, N. 38<sup>3</sup> (troisième version), p. 170 : « Nulla mutatio fit sine ratione. Ratio mutati spatii in corporibus est aliquid in corporibus, quo posito sequitur corpus spatium mutare debere. Illa ratio supponenda est in alio corpore per hypothesin. » (variante du Théorème 9)</p>
1670	<p>OCC.008- <i>Lettre de Leibniz à J. Thomasius</i>, [(OCC.006 publiée en] préface de l'édition du <i>Marii Nizolii de veris principiis et vera ratione philosophandi libri IV</i> sous le titre : « <i>Epistola ad exquisitissimae doctrinae virum [Jacobum Thomasium] de Aristotele recentioribus reconciliabili</i> » ; puis rééditée en 1674 sous le titre <i>Marii Nizolii Antibarbarus philosophicus</i>.  AK VI, 2, N. 54, p. 443 : « Nihil sit in rebus sine causa, nihil etiam poni debet in corporibus, cujus causa reddi non possit ex primis eorum constitutivis. »</p>
	<p>OCC.009- <i>Leibniz à Johann Georg. Graevius</i> (6 avril 1670)  AK II, 1, N 18, p. 60 : « Adeo ut res in actum satis compingi posse videatur, si brevi quadam tabula ea omnia exhibeantur, quae neque ex naturali ratione, neque alia lege pendent. Haec enim pauca et solvendis omnibus quaestionibus, et reddendis omnium legum rationibus, addito naturali jure, sunt suffectura. »</p>
	<p>OCC.010- <i>Lettre de Leibniz à Oldenburg</i> (28 septembre 1670)  <i>Der Briefwechsel von G. W. Leibniz mit Mathematikern</i>  GM, p. 44 : « ... Non esse consentaneum primis motuum regulis, ut absolute angulis incidentiae et reflexionis sint aequales ; alias longe ejus rei causas subesse ; multa alia id genus Theoremata in Phaenomenorum potius numero habenda, quorum de principiis causisque ita apparenti inquirendum sit ; tantum abest ut ipsa sint pro principiis agnoscenda. Sed ut ad rem proprius accedam: in ratione eorum, quae apparent ex liquidissimis notionibus corporis, Magnitudine, figura et mobilitate, reddenda (...). Nec densitas ad rationem resistentiae reddendam sufficit. (...) Cartesius qui nihil insecabile admittit, sed gradus quosdam duritiei et tenacitatis in rebus statuit, causam tamen, quod ego quidem sciam, reddit nullam (...) »  p. 46 : « ... Rationem Phaenomenorum in corporibus plerorumque reddat. »</p>
	<p>OCC.011- <i>Leibniz à Joh. Heinrich Böckler</i> (22 octobre 1670)  GM, p. 104-105 : « Accuratissimus plurima rei juridicae et vidit vitia et corripuit, sed quod doctrinae Analyticae notitia destitueretur, non tam universalia praecepta extruxit ex rectae rationis principiis deducta, quam leges in subdistinctiones, exceptiones, replicationesque, etc. innumerabiles pro casuum specialium in eis expressorum varietate discerpit. »</p>
	<p>OCC.012- <i>Theoria motus abstracti</i> (Hiver 1670-1671 – version définitive)  AK VI, 2, N.41, p. 268 : « (23.) ... hoc unum cum <i>fundam. 20.</i> pendet ex nobilissimo illo (24.) <i>Nihil est sine ratione</i>, cujus consecutaria sunt, quam minimum mutandum, inter contraria medium eligendum, quidvis uni addendum, ne quid alterutri adimatur ; multaque alia,</p>

	<p>quae in scientia quoque civili dominantur ». Voir les <i>Elementa</i> d'Euclide (livre I, axiome 9 : « et totum majus parte est – et le tout est plus grand que la partie. » (Notion Commune, N. 9)</p>
	<p>OCC.013- <i>Lettre de Leibniz à Thomasius</i> (19 décembre 1670)  AK II, 1, N 35, pp. 119-121 : « I. Dialogus, quibus magnam philosophiae partem complexus est, legi tandem, vidique etiam in ipsa philosophia naturali praestita a te non pauca non contemnenda, quae vulgo ne tanguntur quidem, ex quibus potissima est causae finalis in tractandis rerum causis crebrior solito mentio.  Memini me in Platone legere, Socratem, cum comperisset, nescio quem, philosophum veterem, Anaxagoram credo, duo principia statuere, materiam et mentem, scripta ejus maxima cum aviditate paene devorasse, ea spe, fore, ut rerum rationes verae rationales, id est fines, usus, ordinem disceret, sed delusum sensisse non aliter tractari a philosopho omnia, quam si sola materia principium rerum esset, ejusque necessitate mundus e caecis tenebris Democritica ratione emersisset.  Par est recentium physicorum ratio, qui causas materiales rerum quaerentes, rationales negligunt, cum tamen in eo potissimum eluceat sapientia auctoris, ita instituisse horologium mundi, ut cuncta deinde, velut necessitate quadam ad summam omnium harmoniam consequerentur. Opus est igitur philosophis naturalibus, qui non geometriam tantum inferant physicis, (geometria enim caret causa finali), sed et quaedam civilem scientiam in naturali exhibeant. Ipse enim mundus grandis quaedam respublica est, in qua mentes vel filiorum vel hostium, cetera creaturae, servorum instar habent. (...)  III. His positus, venit mihi in mentem motus quidam unicus universalis in terra nostra, ex quo omnium phaenomenorum, quae in speciebus multa ac mirabilia sentimus, ratio reddi possit. »</p>
1671	<p>OCC.014- <i>Leibniz à Joh. Heinrich Horb</i> (2 janvier 1671)  GM, p. 112 : « ... Non quod possim aut ego, aut quisquam, paucis exceptis, in quibus ars naturam imitari potest (quod unicum causae proximae cognitae « Kriterion » est), proximas atque plenas rerum naturalium causas exhibere. Nam qui hoc posset, esset in natura omnipotens, quilibet ex quolibet facturus : materia enim omnium eadem. Sed quod non contemnendus ad veram causam integram gradus sit, nosse veram causam motricem, etsi omnes ejus determinationes, vias, gradus, combinationes, applicationes nosse hactenus nemini mortalium datum sit. »</p>
	<p>OCC.015- <i>Lettre de Leibniz à Oldenburg</i> (11 mars 1671)  GM, p. 51 : « De magnete nonnulla adhuc inquirenda puto, antequam omnium rationem reddere sperem, ac potissimum, verumne sit experimentum Grandamici publicatum in libello, quem titulo demonstratae immobilitatis terrae edidit. »</p>
	<p>OCC.016- <i>Leibniz à Magnus Wedderkopf</i> (Mai 1671)  AK II, 1, N. 60, pp. 186-187 : « <i>Fatum</i> est Decretum Dei seu necessitas eventuum. <i>Fatalia</i> quae necessario eventura. Bivium difficile, Deus aut non de omnibus decernit, aut si de omnibus decernit, esse absolute omnium autorem. Nam si de omnibus decernit et res dissentiant a decreto, non erit omnipotens. Si vero non de omnibus decernit, videtur sequi non esse omniscium. Impossibile enim videtur omniscium judicium suum de aliqua re suspendere. Quod nos saepe judicia suspendimus fit ex ignorantia. Hinc sequitur Deum nunquam se posse habere pure permissive. Sequitur etiam nullum decretum Dei esse revera non absolutum. Nos enim suspendimus judicia nostra</p>

conditionibus et alternationibus, quia minime exploratas rerum circumstantias habemus. Sed dura haec? fateor. Quid ergo? Ecce Pilatus damnatur. Cur? quia caret fide. Cur caret, quia caruit voluntate attentionis. Cur hac, quia non intellexit rei necessitatem, attendendi utilitatem. Cur non intellexit, quia causae intellectionis defuere. Omnia enim necesse est resolvi in rationem aliquam, nec subsisti potest, donec perveniatur ad primam, aut admittendum est, posse aliquid existere sine sufficiente ratione existendi, quo admissio, perit demonstratio existentiae Dei multorumque theorematum Philosophicorum. Quae ergo ultima ratio voluntatis divinae? Intellectus divinus. Deus enim vult quae optima item harmonicata intelligit eaque velut seligit ex numero omnium possibilium infinito. Quae ergo intellectus divini? harmonia rerum. Quae harmoniae rerum? nihil. Per exemplum quod ea ratio est 2 ad 4 quae 4 ad 8, ejus reddi ratio nulla potest, ne ex voluntate quidem divina. Pendet hoc ex ipsa Essentia seu Idea rerum. Essentiae enim rerum sunt sicut numeri, continentque ipsam Entium possibilitatem quam Deus non facit, sed existentiam: cum potius illae ipsae possibilitates seu Ideae rerum coincidunt cum ipso Deo. Cum autem Deus sit mens perfectissima, impossibile est ipsum non affici harmonia perfectissima, atque ita ab ipsa rerum idealitate ad optimum necessitari. Quod nihil detrahit libertati. Summa enim libertas est ad optimum a recta ratione cogi, qui aliam libertatem desiderat stultus est. Hinc sequitur, quicquid factum est, fit aut fiet, optimum ac proinde necessarium esse, sed ut dixi necessitate nihil libertati adimente, quia nec voluntati et rationis usui. In nullius potestate est velle quae velit, etsi interdum posse quae velit. Imo nemo optat sibi hanc libertatem volendi quae velit, sed potius volendi optima. Cur ergo quae nec ipsi optamus, Deo affingimus? Hinc patet absolutam aliquam voluntatem non a rerum bonitate dependentem esse monstruosam, contra, nullam esse in omniscio voluntatem permissivam, nisi quatenus Deus ipsi se rerum idealitati seu optimitati conformat. Nihil ergo absolute malum esse putandum, alioqui Deus aut non erit summe sapiens ad deprehendendum, aut non summe potens ad eliminandum. Hanc fuisse sententiam Augustini nullus dubito. Peccata mala sunt, non absolute, non mundo, non Deo, alioqui nec permetteret, sed peccanti. Deus odit peccata, non ut nec conspectum eorum ferre possit, uti nos quae aversamur, alioquin eliminaret, sed quia punit. Peccata bona sunt, id est harmonica, sumta cum poena aut expiatione. Nulla enim nisi ex contrariis harmonia est. Sed haec ad Te: nolim enim eliminari. Nam nec rectissima a quovis intelliguntur. »

Leibniz a rajouté plus tard : « Haec postea correxi. Aliud enim infallibiliter eventura esse peccata, aliud necessario. »

OCC.017- *Grundriss eines Bedenkens von Aufrichtung einer Societät in Teutschland zu aufnehmen der Künste und Wissenschaften* (1671?)

AK IV, 1, N. 43, p. 531 : « ... Was Gott lieb sei, muss wiederum [p. 532] dessen Erkenntnis, soviel es in unser vermögen, geben. Denn gleich wie die Erkenntnis dass er allmächtig und allwissend sei, die Ursach ist (§ 6) dass wir ihn sollen lieben, so ist die Erkenntnis, wie er allweis und allmächtig, so viel wir dazu gelangen können, die Richtschnur, wie wir ihn sollen wirklich lieben.

§ 8. Die Erkenntnis Göttlicher Natur ist natürlicher Weise aus nichts anders zu nehmen als auch der Wahren Demonstration seiner Existenz. Solche muss hauptsächlich daher gehohlet werden, dass zu förderst ohne ihn nicht möglich ist, eine Ursach zu haben (da doch nichts ohne Ursach ist) warum die Dinge, so doch könnten nicht sein, etwas sein; und denn ferner, warum die Dinge, so doch könnten confus und verworren sein, in einer so schönen unaussprechlichen harmoni sein. Jenes macht dass er sein muss *Ratio ultima rerum*, und also die höchste Macht; dieses dass er sein muss *Harmonia maxima rerum*, und also die gröste Weisheit. »

OCC.018- *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes* (1671)

AK VI, 1, N. 20, p. 544 : « §17. Ja was noch mehr, weil Gott der letzte Ursprung aller dinge und eine Ursach ist, warum sie ehe sein als nicht sein und ehe also als anders sein, so folgt dem ansehen nach dass Gottselbst die Sünde schaffe und mache. Worum sündige ich iezo und begehe einen Todschatz? Weil ich will und kann. Dass ich kann gibt mir Gott, dass ich will geben mir die Umstände, aber die hat ja Gott auch geschaffen mit der ganzen Kette ihrer Ursachen bis auf den Anfang der Welt zurück. Ich will, weil mich der andere (vielleicht unwissend) verletzt, und ich eines cholischen Temperaments, darinn durch Erziehung gestärcket, etwa in lauter Glück und Freiheit erzogen, einer steten Unterwerffung und Schmeichelei gewohnt; dies alles hat wieder seine Ursachen, dass man, wenn der menschliche Verstand fähig wäre diesem Stroh bis zu seinem Quell, ohne abbrechen nachzugehen, endlich auf dem von Gott selbst erschaffen ersten Zustand der Welt, daraus dieses alles gefolget, kommen würde. (...)

§ 19. Andere bemühen sich untern Vorwand des Menschlichen Freien Willens die adamantine Kette der aus einander folgenden Ursachen zu zerreißen, und Gott zu Erhaltung seiner Gerechtigkeit seine eignene natur (dass er sei die erste und letzte Ursach aller Dinge) zu benehmen. Derowegen obwohl die Menschen ins gemein, so lang ihr Gemüth von keinen gezwungenen unverständlichen Grillen der Philosophen verdrehet und gleichsam gefälschet, dafür halten derjenige habe freien Willens genug, der da tun kann, was er will, und will was er gut befindet. So haben doch die guten Herren, welche gesehen dass eine Kette der Ursachen, daraus sie sich nicht wickeln können, gleich daraus folge (dieweil der Will auf die erscheinende Gütigkeit, und solche wiederum aus andern Umständen wie ein Effekt aus seiner vollkommenen Ursach entstehet), alle ihre Kräfte des gemüths angewendet, solche Natürliche Auslegung aus den Gemüthern zu tilgen. Welches sie dann bei ihren Schülern auch erlanget, und wunder meinen, wie sie der göttlichen Gerechtigkeit geholfen haben. Demnach sagen sie Freie Wille ist eine solche Kraft eines verständigen Geschöpfes, dass es ohne einige Ursach dieses oder jenes wollen kann. Dieses nun heissen sie *indifferentiam puram*, geben ihm wunderliche Nahmen, 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 a se, a quo omnia, wie sie selbst lehren) ist, erklären sollen. »

OCC.019- *Lettre de Leibniz à Thomasius* (Début mai 1671)

AK II, 1, N. 50, p. 155: « ...Nihil dubito de veritate de hypotheseos Copernicanae, et tamen quicquid in mea proprium mihi novumque est, potest etiam Tyconicae conciliari. Potissimum est, quod ex hac hypothese ratio reddi potest plerorumque miraculorum naturalium, quibus res maximae per minima geruntur... »

OCC.020- *Demonstratio propositionum primarum* (automne 1671-début 1672)

AK, VI, 2, N 57, p. 479-483 : « Ego ita sentio, nullam propositionem accipiendam esse nisi probatam, nec vocem nisi explicatam; quantum scilicet res moram fert inquirendi.

Vocis explicatio, Definitio est.

Propositionis explicatio idem cum Demonstratione [Definitio est idea significata ; Ratiocinatio est catena idearum ; Demonstratio ratiocinatio significata ; Demonstratio catena definitionum].

Dantur autem propositiones indemonstrabiles, id est quae sunt sentiendae, ut solem lucere.  
 Demonstrabiles aliae sunt rationis, aliae facti.  
 Facti ut terram moveri, quam propositionem ego in Hypothesi ni fallor primus demonstravi assumtis duabus propositionibus altera facti, sed indemonstrabili, seu sentienda: ut terram esse consistentem seu cohaerentem; altera rationis et a me demonstrata nullam esse cohaesionem quiescentis. Unde illud universaliter deduxi omnem Globum Mundanum, ut Solem, Lunam, Terram etc. motum proprium a caeterae massae motu distinctum, eumque, pro re nata, circa proprium centrum, habere debere.  
 Rationis sunt Propositiones illae ex solis ideis, vel quod idem est definitionibus conjunctis orientes, sensui originem non debentes, ac proinde hypotheticae, necessariae, aeternae, ut Geometricae, Arithmeticae, Phoronomicae abstractae omnes : ita totum esse maius parte, *Nihil esse sine ratione*, Circulos esse ut quadrata diametrorum, Numeros impares esse differential quadratorum, quae omnia talia sunt, ut ex sola accurata distinctaque expositione, id est definitionibus pendeant. Idem Aristoteles vidit, idem Lullius, ambo Viri magni.  
 At sunt qui putant, esse quaedam Axiomata per se nota, haec esse in demonstrando definitionibus adjungenda.  
 Hos ego audacter dicam nondum satis patiente animo in intima penetrasse.  
 Primum enim spondeo nullum eorum esse in quo non effecturus sim, ut positis definitionibus admitti necesse sit a Sceptico etiam quantocunque.  
 Totum esse maius parte, primus demonstravit Hobbius, fundamentum Scientiae de Quantitate.  
*Nihil esse sine ratione*, ego quod sciam primus demonstravi fundamentum scientiarum de mente et motu.  
 Notum est quaedam Axiomata ab Euclide assumta, a Clavio aliisque in Theorematum numerum redacta esse, quasi paulo difficiliora.  
 Quis obsecro gradum difficultatis determinabit, quis assignabit rationem sistendi.  
 Quod enim κριτήριον per se noti nec declaratione indigentis ?  
 Alia aliis clariora sunt, nihil absolute notimi. Praeterquam idem dicere de seipso, vel iisdem vel aliis sed idem significantibus verbis, aut consensu omnium, aut voluntate declarata dicentis.  
 Et quid Scepticis respondebimus, qui irrident illud nostrum per se notum?  
 Quid magnis Mathematicis et Philosophie, qui interdum negare audent, quae aliis clara videntur.  
 Ut Totum esse maius parte in Angulo contactus nega vit Gregorius a S. Vincentio et in infinito Cardinalis Pallavicinus.  
 Et *nihil esse sine ratione* negant quicunque ab hac regula excipiunt voluntatem, ut Scientiae mediae patroni omnes contra Praedeterminatores.  
 Et tamen labente harum propositionum absoluta et rigorosa universalitate actum est de certitudine omnium propositionum quascunque mens humana invenit.  
 At, inquires, qui fieri potest, ut solae definitiones aliquid novi ingenerent menti, non sunt enim nisi vetera aliter expressa.  
 Et quae utilitas erit invenire aliquod theorema, si dudum noram omnia eius praeter verba ?  
 p.483 : « Propositio : *Nihil est sine ratione*,  
 Seu quicquid est habet rationem sufficientem.

Definitio I. Ratio sufficiens est qua posita res est.  
Definitio II. Requisite est quo non posito res non est.

Demonstratio :

Quicquid est, habet omnia requisita.

Uno enim non posito non est per def. 2.

Positis omnibus requisitis res est.

Nam si non est, deerit aliquid quo minus sit, id est requisitum.

Ergo omnia requisita sunt ratio sufficiens per def. 1.

Igitur quicquid est habet rationem sufficientem .»

OCC.021. *Vorarbeiten zur Characteristica universalis* (deuxième moitié 1671-début d'année 1672)

AK VI, 3, N. 58, pp. 487-490, p. 487 : « Generalis notio est quae alterius (specialis) pars est :

1. I. ALIQUID est quicquid cogitari potest. [Marg. Si A sit B vel C vel D, et ita porro dicitur *Aliquid*]

NIHIL est quicquid nominari potest, cogitari non potest, nomen sine re, sine mente sonus. [Marg. seu si N non sit A et N non sit B et N non sit C et ita porro N dicitur Nihil hoc est quod vulgo dicunt Non Entis nulla esse attributa]

(Existencia) est alicuius sensibilitas distincta [Marg. seu *Existens* est, quod distincte sentiri sive percipi potest distincte id est adhibitis distinctis conceptibus quemadmodum Ens est quod distincte concipi potest]

(Essentia) est alicuius cogitabilitas distincta.

2. REALE est quicquid non est tantum apparens.

[p.488] APPARENS est cuius sensibilitas non est distincta.

3. NOTIO, Conceptus, Idea, est cogitatio quatenus alicuius cogitatio est.

FICTIO est cogitatio non existentis. (Fictio nisi possibilis nulla est in mente, est in voce)

4. VOCABULUM est sonus articulatus nota signumque [Marg. nota mihi, signum aliis.] cogitationis.

(Praedicatum) est vocabulum ei tributum quod alio vocabulo scilicet nomine suo dignosci solet [Marg. v. g. rationale non est nomen hominis, sed praedicatum].

(Titulus) est praedicatum boni.

(Convicium) est praedicatum mali.

(Compellatio) est allocutionis inchoatio.

(Allocutio) est sermo cui ab alio praesente attendi velle, nos declaramus. Unde desiderare solemus signum attentionis nutu, voce facto.

4. PERSONA est cuius aliqua voluntas intelligitur.

5. SUBSTANTIA est cuius aliqua actio vel passio est.

An potius : quicquid cogitatur absolute sive complete.

ACCIDENS est modus substantiae quo cogitari potest.

6. QUANTITAS est modus, quo res cogitatur determinata, aut potius modus quo res cogitatur tota. Figura terminos continet, sed mutata figura manet quantitas et haberi res potest nihilominus tota. Seu quantitas est ipsa haecceitas, qua res cogitatur haec [Marg. Principium eorum quae tractant de existentia seu quantitate est : *Quod est id esse ; seu non utique non esse*, cuius illud : *totum est majus parte*, non nisi subsumtio est].

QUALITAS est modus, quo res cogitatur mutabilis seu posse agere et pati. Quo res cogitatur cum relatione non ad sensum, sed intellectum [imaginationem]. Quantitatis enim [p. 489] conceptus est cogitatio relationis rei ad sensum. Hinc ratio patet cur sola ex accidentibus quantitas auferri non possit, continet enim ipsam rei haecceitatem [Marg. Principium eorum quae tractant de mutatione seu Qualitate est, *nihil esse sine ratione*].

7. ACTIO est [Marg. conservatio vel auctio suae perfectionis vel potius est variatio quae fit salva perfectione] status unius quem sequitur mutatio alterius.

PASSIO est illa ipsa mutatio. Hinc sequitur agens sine mutatione esse posse, patiens non posse. Sed agens unicum, DEum.[Marg. vel potius passio est variatio quae perfectionem sua natura minuit].

RELATIO est duorum concogitabilitas.

ABSOLUTUM est quod cogitatur alio non cogitato.

8. II. CAUSA est sensu hominum communi: quod nisi nunc hic praeexistisset aliud non existeret. Quid vero si eodem momento producantur, ut quo momento actio eo passio? Erit tamen actio natura prior. Cur ita?

Prius igitur natura est, etsi non tempore, quicquid altero prius coeptum est, etsi sint simul absoluta. Sed hoc alibi accuratius excutiendum. An potius prius est natura cum in momento productionis etsi uni obstes nihil agis, nisi alteri obstes. Quemadmodum frustra umbram tollere conamur, nisi sublato obumbrante. Est ergo causa natura prius. [Marg. simul et requisitum, et inferens, non absolute sed hoc rerum statu, hic et nunc. Nam homicidium causa est poenae, non absolute, ut sequatur poena, nec ut poena alias non sequatur, sed hic et nunc caetero temporis tractu similiter posito et secuta fuit et aliter secuta non fuisset. Causa integra est absoluta. NB: Causa aliquando est requisitum quod unicum supererat.]

EFFECTUS est ipsum requirens. (...)

p. 490 : CAUSA EFFICIENS est causa per actionem.

(Causa per emanationem) est causa efficiens sine mutatione sui. Quod movetur impellit quiescens sine repassione, non tamen sine mutatione. Mutat enim seipsum, id est in cursu destinato pergit. [Marg. Non est ergo causa per emanationem.]

(Producere) in lucem scilicet in conspectum: Est facere rem existere, ac proinde sensibilem. Addit ergo effectioni relationem ad sensum.

Agere refertur ad objectum, facere ad effectum. Efficere ad utrumque, est enim facere aliquid ex aliquo.

(Eventus) est effectus contingentium. (Successus) fortuitorum. (Exitus) dubiorum. (Fructus) est effectus bonus. [Marg. Damnum malus, uterque subsistens].

(Autor) est qui declaratione voluntatis suae est causa efficiens alienae.

Efficacia est potentia efficiendi.

	<p>Virtus est efficacia boni.[Marg. efficacia ad bonum].  9. CAUSA IMPULSIVA est causa ut actio incipiat in agente. Unde qui removet impedimentum non est causa impulsiva, nec qui objicit patiens jam agenti. »</p>
1672	<p>OCC.022- <i>Specimen hypotheseos demonstrativae</i> (Début d'année-été 1672)  AK VI, 3, N.1, p. 3 : « Hypothesis est causa phaenomenorum possibilis. Et cum causa sit id quo posito aliud (effectus scilicet) existit, Hypothesis erit id quo posito phaenomena consequentur. Phaenomena autem sunt quae sensu certa sunt. Sed si eam causam existere non tantum ex concordantia cum phaenomenis, sed et aliunde constet, sive ratione sive experientia, hypothesis erit demonstrativa seu certa. Ut quando unum phaenomenon primum ad aliorum phaenomenorum secundariorum causas reddendas assumitur. Cum ergo mihi videar ex solo motu Luminis circa globum terrae, quod est phaenomenon aliquod primum et universale, rationem reddere posse effectuum naturalium potissimum particularium in globo nostro, eam Hypothesin demonstrativam appellari posse credo. Quia enim unius rei non nisi una causa sufficiens eodem tempore esse potest, ideo si quid causa phaenomeni esset, modo existeret, et existere aliunde constat, causa phaenomeni vera solaque erit. »</p>
1673	<p>OCC.023- <i>Notes sur l'Art Signorum de George Dalgarno</i> (Février-Mars 1673)  [voir OCC. 173- Table de définitions à partir du <i>Lexicon Grammatico-Philosophicum</i> de Dalgarno, datée entre 1702-1704, p. 437 des <i>Opuscles et fragments inédits</i> de Couturat].  AK VI, N.12.3, p. 181 : « A Ens res.  H substantia.  E accidens.  I Ens concretum ex substantia et accidente.  O corpus.  Y Spiritus.  U concretum ex corpore et Spiritu seu Homo.  M concretum Mathematicum.  N concretum physicum.  F concretum artefactum.  B accidens Mathematicum.  D accidens physicum generale.  G qualitas sensibilis et accidentia mixtorum et vegetabilium.  P accidentia sentientium,  T rationalium.  S significat accidens commune,  et uni ex praecedentibus consonis initio syllabae praepositum est servilis, v. g. ante P, seu SP significat variationem seu novam</p>

subclassem τοῦ P seu accidentis sensibilis. (...)

p. 185 : « TABULA ACCIDENTIUM:

Seis	Accidens Commune.	
Sas	Causa.	<u>Causa</u> : conferens ad existentiam, et quidem cum successu. Conferens est natura prius sine quo non in hac rerum serie,
sam	efficiens	causa efficiens est causa mutationis,
	l. medium	Medium quod volumus quia confert ad finem,
	h. finis	Finis, quod potissimum volumus.
san	materia h. forma	requisitum internum, activum
saf	auxilium	quod reddit facilius
	l. permission	
	h. impedimentum	quod reddit difficilius
sab	instrumentum	quod agit patiando

OCC.024- *Confessio philosophi* (début 1673)

AK VI, 3, N. 7, pp. 118 et sq. « [Fragmentum Dialogi *de humana libertate et justitia Dei*]

Theologus [Th.] : Ergo distinctius agamus. Nonne ante omnia concedis, *Nihil esse sine ratione* ?

Philosophus [Phil.] : Hoc eo adeo concedo, ut demonstrari posse (putem) nunquam existere quicquam, quin possibile sit (saltem ab omniscio) assignare rationem sufficientem cur sit potius quam non sit, et sic potius quam aliter sit. Hoc qui negat, evertit discrimen inter ipsum esse et non esse. Quicquid existit, utique habebit omnia ad existendum requisita, omnia autem ad existendum requisita simul sumpta, sunt *ratio existendi sufficiens* ; ergo quicquid existit, habet rationem existendi sufficientem.

[Th] Non habeo quod contradicam demonstrationi, imo generis humani opinioni, et quod plus est praxi. Omnes enim homines cum aliquid sentiunt, praesertim si insolitum sit, quaerunt: *Cur*, id est rationem, et vel efficientem, vel si autor sit rationalis, finem. Hinc natum *curae* et *curiositatis* vocabulum, ut *quaerere a quis quaeve*. Et reddita ratione si vacet, aut operae pretium videatur, quaerunt rationem rationis, donec vel Philosophi incidant in rem claram, quae *necessaria*, seu sibi ipsi ratio est, vel vulgus in vulgarem jam tum et familiarem, ubi subsistunt.

Phil. : Ita est omnino, imo ita necesse est ; aliter scientiarum fundamenta convellentur, ut enim totum esse majus parte, Arithmeticae et Geometriae, scientiarum de quantitate, principium est ; ita nihil esse sine ratione, fundamentum est physicae et moralis, scientiarum de qualitate, vel quod idem est (qualitas enim nihil aliud est quam agendi patiendique potentia) actione, cogitatione nimirum et motu. Et tute mihi fateberis ne minimum quidem facillimumque theorema physicum et morale, nisi assumpta hac propositione demonstrari posse; existentiam autem Dei ei unice innixam esse. (...)

p.120 : Th. : Hic te captum teneo. Peccatum a potentia et voluntate. Potentia a Deo, voluntas ab opinione. Opinio a temperamento simul et objecto. Utrumque a Deo, ergo omnia peccati requisita a Deo, ergo peccati ut aliarum rerum omnium, ergo et damnationis ultima ratio Deus est. Vides quid ex illo theoremate sequatur, "Nihil est sine ratione". Nimirum tute dixisti omnia, quae sibi ipsi ratio cur sint, non sunt, quale est peccatum quoque et damnatio, ea tamdiu in rationem, et rationem rationis, reducenda est, donec reducantur in id quod sibi ipsi ratio est, id est Ens a se, seu Deum; quae ratiocinatio cum demonstratione existentiae Dei coincidit. (...)

[ajout marginal p.121-122] perinde est ac si diceret, Deum non esse causam sufficientem rerum, possibles sunt aliarum rerum series in se, sed non sunt compossibiles sapientiae divinae. (...) Non est quaestio hic de actuali quodam sed de harmonia abstracta. Sed ex ea postea sequitur quiddam, nempe ut unum sit alio melius. Quod etiam non est quia Deus vult, sed quia Deus ita contemplatur, sed hinc denique res existit, quia Deus vult, eam autem vult Deus quia optimam seu maxime harmonicam esse videt ». (...)

p.123 : Ph. : Divinasti. Ita enim comparatum est cum rebus, ut sublatis peccatis tota rerum series longe alia futura fuerit. Sublata, vel mutata rerum serie, etiam ultima ratio rerum, id est Deus medio tolletur mutabiturque. Eiusdem enim rationis eiusque sufficientis et integrae, qualis Deus est universo, oppositas esse consequentias, seu ex eodem sequi diversum, tam impossibile est, quam idem esse diversum. Nam si eidem addas, subtrahas idem, proveniet idem. Quid autem aliud ratiocinatio quam notionum additio et subtractio est? Si quis porro resistat, demonstratio in promptu est pertinaciae superandae. Nam Deus esto A. Series haec rerum esto B. Jam si Deus est ratio rerum sufficiens, seu ens a se, et causa prima, sequetur posito Deo existere hanc rerum seriem [En marge : «Si Deus nihil est, nisi omnia ad hujus seriei existentiam requisita simul sumpta, procedit argumentum, sed hoc nondum demonstratum, si vero in idaea Dei sunt et harum rerum series aliae infinitae, et aliarum rerum series, non valet, unde non sequitur posito Deo, poni hanc rerum harum seriem, quia possunt poni aliae. Nec ideo negatur, poni necessario hanc seriem, ac si aliquid aliud a Deo independens requireretur, sed quia potuisset non posita hac serie, aliam posuisse. unde non est verum si A est, etiam B est, sed potest esse C vel D etc. multo minus si B non est neque A erit. Imo si distinguimus inter idaeas rerum et res actu extra eas existentes, sequitur quidem posito A poni omnes possibles rerum series in idaea Dei, at non sequitur, poni necessario potius hanc quam illam seriem in actu extra idaeas, vel ullam poni.

/Non ponitur series ob Deum positum nisi quia Deus sapientissimus non nisi optimum vult. Omnes series possibles sunt in idea Dei, sed una tantum sub ratione optimaee », alioquin Deus non esset ratio sufficiens, sed accedere deberet aliquid quod a Deo independans requisitum ad efficiendum ut haec rerum series existat.(...)

p.124 : « Ph. Ajo igitur cur Deus res velit, non voluntatem ejus in causa esse (nemo enim vult, quia vult, sed quia rem mereri putat) sed ipsarum rerum naturam, quae scilicet in ipsis earum ideis, id est essentia Dei continetur. Sed cur res faciat Deus ejus duas esse causas (ut semper etiam in actionibus aliarum mentium), quod velit scilicet, et quod possit. Peccata autem non sunt ex iis quae Deus aut vult aut facit, quia scilicet ipsa sigillatim seu per se considerata bona non reperit ; sed sunt ex iis, quae Deus in tota rerum harmonia optima a se electa per consequentiam intercurre deprehendit, et quia in tota harmoniae serie eorum existentia majoribus bonis compensatur, ideo ea tolerat seu admittit, etsi, modo absolute id fieri seu alia melior sine ipsis rerum series eligi posset, esse eliminaturus »...

p.126 : Ph. : Me vatem puta. Vocabula saepe sunt quae nos vexant, torquent, mordent, irritant, acerbant. (...) Ita si quis dicat: peccata necessaria sunt, Deus est causa peccati, Deus vult nonnulorum damnationem; impossibile fuit Judam salvare, etc. utique Acheronta

movebit. Tu haec substitue: cum Deus sit *ultima ratio rerum*, seu ratio sufficiens universi, rationem autem universi quippe rationalissimam consequatur, quod pulchritudini summae, seu harmoniae universali (omnis enim harmonia universalis summa est) consentaneum est. Harmoniae autem exquisitissimae sit discordantiam turbatissimam in ordinem velut insperato redigi, picturam umbris distingui, harmoniam per dissonantias dissonantiis in consonantiam compensari (quemadmodum ex duobus numeris imparibus par fit) peccata sibi ipsis (quod notandum est) poenas irrogare, consequens est, posito Deo existere peccata, peccatorumque poenas. Sed hoc necessario, hoc volente, hoc autore Deo fieri, imprudenter, inepte, falso, pro dicentis, audientis, intelligentis ratione dicetur. (...)

p. 129 : « Th.: Ergo hinc fortasse petenda vera et ratio et solutio est jactati ubique terrarum sophismatis illius ignavi (logous argou) quo jam olim Philosophi, et nunc in bellu pestisve periculis utili rectoribus persuasione, Mahometani conficere inepte conantur : frustra resisti nihil agendum esse ; fatalia enim non vitari ; negata coelitus nec a laborante, donata etiam ab ignavo obtineri.

Ph.: Recte ais, nam argumentum hoc tam formidandum, tam in animis validum putida illa ellipsi hypotheseos causae, vel ipsius existentiae praesuppositae nixum sophisma est. Verum est quicquid futurum est, vere futurum esse sed non necessario absoluta necessitate, seu quicquid agas, aut non agas. Neque enim effectus necessarius nisi ex hypothesi causae. (...)

p. 132 : « Ph. : Ne excandesce quaeso in sententiam parum recta intellectam, parum dextre expressam; propositum a te ipso est, et concessum supra, nihil esse sine ratione sufficiente, erit ergo ratio quaedam sufficiens, etiam ipsius actus volendi. Ergo vel actui ipsi inerit, erit ille ergo Ens a se seu Deus, quod est absurdum; vel ratio eius sufficiens quaerenda est extra ipsum. Ut ergo rationem actus volendi sufficientem inveniamus, definiendum est quid sit velle. Quid est ergo velle aliquid ? (...)

p.133 : « Th. Eius existentia delectari, uti tute supra definivisti, sive reapse existens sentiamus, sive non existentis existentiam imaginemur. Ph. Delectatio autem est sensus harmoniae, per superiora; nihil ergo volumus nisi quod harmonicum apparet. Quid autem harmonicum appareat a sentientis et objecti et medii dispositione pendet. Quare etsi sit in potestate nostra facere quae volumus, non est tamen in potestate velie quae volumus, sed quae grata sentimus, sive quae bona esse statuimus. Statuere autem aliquid vel non statuere, non est in potestate, nemo ne si se ruperit quidem volendo nolendove, sine rationibus effecerit, ut quod credit, non credat. Cum ergo non sit opinio in potestate voluntatis, erit nec voluntas in potestate voluntatis. Et pone nos velie quia velimus, cur volumus velie? rursusne ob aliam voluntatem, an ob nihil, id est sine ratione?

Th. Non habeo quid respondeam rationi tuae, sed nec tu quod objectioni meae, liberum arbitrium nobis ita periisse. Ph. Fateor, si cum nonnullis id definias: potentiam quae potest agere et non agere positis omnibus ad agendum requisitis omnibusque extra intraque agentem existentibus paribus. Th. Quid? an vitiosa haec definitio est? Ph. Prorsus nisi explicationem recipiat. Aliquid (hoc loco actionem) non existere existentibus licet omnibus suis requisitis, quid aliud est, quam definitum non existere, existente licet definitione, vel idem simul esse, et non esse? Si quid non existit, requisitum profecto aliquid deesse necesse est, quia nihil aliud est definitio, quam enumeratio requisitorum. Th. : Emendanda ergo definitio est: *Liberum arbitrium* est potentia agendi, aut non agendi, positis omnibus ad agendum requisitis, scil: externis... Ph. ... Nihil verius, nihil mihi minus adversum. Etiam Aritoteles *spontaneum* definivit cum principium agendi in agente est, et *Liberum*, spontaneum cum electione...»

p.134 : Th. At sunt quidam qui tantam sibi libertatem asserunt ut posse se dicant facere aliquid aut omittere scientes prudentesque sine

	<p>ulla ratione (<i>par caprice</i>). Ph. HOS ego decipere aut decipi audacter dico. Haec ipsa ex caperatae frontis pertinacia voluptas (nunquam Voluntas sola) pro ratione est. Th. At propone me tibi manu ad gesticulandum parata, nonne absolute possum vertere hue illuc? Ph. Potes flectere quovis. Th. Quae ergo ratio est cur nunc ut vides potius dextrorsum vertam? Ph. Ne dubita subesse quasdam rationes subtiles, nam forte ita tibi primum in mentem venit, quia primum in sensum : fortasse suetior illuc manus, aut molestus nuper in alteram partem, in hanc felix ictus, quaeque sunt aliae minutiae circumstantiarum nullo calamo depingendae. (...)</p> <p>p.146 : Ph. Quaestio prior est facillima simul difficillimaque. Facillima si mihi ita optimum, et harmoniae universali consentaneum fuisse asserenti, acquiescis; quod ex effectu, et ut scholae loquuntur, a posteriori, ostenditur eo ipso quia factum est. Quicquid enim existit, optimum vel <i>ἀρμονικώτατον</i> esse invida demonstratione conficitur, quia rerum prima, et unica causa <i>efficiens</i> mens; mentis, ut agat, causa, seu <i>finis</i> rerum, harmonía; mentis perfectissimae, summa. [en marge : « At harmonía rerum unde? quidni ab ipsa mente res diversas ordinante? Et quidni consensuum et dissensuum praevisionem perfectissimae scientiae argumentum admittere licet? /Resp.Non intelligit. Harmonía rerum est ideale quiddam seu jam in possibilibus spectatur. Quia series possibilium alia <i>ἀρμονικώτερος</i>.»] Sed si non contentus ea ratiocinatione, aperiri tibi illam ipsam harmoniam tam mirabilium causatricem, et a priori demonstrari velis, rationis fuisse ita in mundo evenire, rem homini, nondum ad arcana visionis Dei admissio, impossibilem petis. TH. Utinam quam liquido a te evictum est, tam persuaden posset orbi: <i>Quicquid est, si rerum summam spectes, optimum esse.</i> »</p>
1674	Aucune occurrence découverte.
1675	<p>OCC.025- <i>Leibniz à Malebranche</i> (Avril 1675, selon <i>Leibniz-Malebranche, Relations personnelles</i>, éd. A. Robinet, p. 42, ou début 1676, d'après AK)</p> <p>AK II, 1, N.123, pp. 400-401 : « Votre preuve, ce me semble, se réduisait à ceci :</p> <p>(1) deux choses réellement distinctes peuvent être étendues (pour <i>entendues</i>) parfaitement, l'une sans l'autre. J'ajoute ce mot, parfaitement, parce que je le croy conforme à votre sentiment.</p> <p>(2) Deux choses intelligibles parfaitement l'une sans l'autre peuvent être l'une sans l'autre, ou sont séparables.</p> <p>(3) Donc deux choses réellement distinctes sont séparables.</p> <p>J'ai bien médité là-dessus, et voici de quelle manière je demeure d'accord de la 2de proposition de ce prosyllogisme : Si entendre parfaitement une chose, est entendre tous les réquisits suffisants à la constituer, alors j'avoue cette proposition : scavoir : Quand tous les réquisits suffisants à constituer une chose peuvent estre entendus, sans qu'on entende tous les réquisits, suffisants à constituer l'autre ; l'une peut estre sans l'autre. Mais ainsi je n'accorde pas la 1ère proposition de ce prosyllogisme, scavoir que deux choses étant réellement distinctes, tous les réquisits de l'une peuvent estre toujours entendus, sans entendre tous les réquisits de l'autre.»</p> <p>OCC.026- <i>Leibniz à Malebranche</i> (Milieu de l'année 1675, selon <i>Leibniz-Malebranche, Relations personnelles</i>, éd. A. Robinet, p. 46, ou début 1676, d'après AK)</p> <p>AK II, 1, N. 125, pp. 404-405 : « Mais il vous reste à prouver que deux estres, tels que sont les parties de l'espace, n'ont point de réquisits. Chez moi tout ce qui peut être produit, a des réquisits hors de luy, scavoir ceux qui ont concourus à sa production. Or les parties de l'espace sont produites par le mouvement du corps qui le coupe. Donc elles ont des réquisits. Vous entreprenez pourtant de prouver le</p>

	<p>contraire, et cela ainsi :  <i>les parties de l'étendue ne sont pas des manières d'être, ou estres respectifs, mais des estres absolus</i>  <i>les estres absolus ont une idée simple</i>  <i>les choses dont l'idée est simple n'ont point de réquisits</i>  <i>donc les parties de l'espace n'ont point de réquisits.</i></p> <p>De la manière que vous expliquez par ce raisonnement même, ce que vous appelez Estres absolus, je suis obligé de ne pas accorder, que les parties susdites sont des estres absolus : il n'y aura même que Dieu, et ses perfections ou attributs, qui seront absolus en ce sens là.»</p> <p>OCC.027- <i>De mente, de universo, de Deo</i> (décembre 1675)  AK VI, 3, N. 57, pp. 463-464 : « Impossibilis duplex notio, id quod Essentiam non habet, et id quod Existentiam non habet seu quod nec fuit nec est nec erit, quod incompatible est Deo, sive Existentiae sive rationi quae facit ut res sint potius quam non sint. Videndum an de monstrari possit esse Essentias quae Existentia careant. Ne quis dicat nihil concipi posse quod non aliquando futurum sit in tota aeternitate. Omnia quae sunt erunt et fuerunt totum constituunt. Quicquid necessario incompatible est, impossibile est. Ratio quae facit ut illud potius quam aliud sit. Duplex origo impossibilitatis, una ab essentia, altera ab existentia seu positione. Prorsus quemadmodum duplex ratio facit problemata impossibilia, una cum resolvuntur in aequationem contradictoriam, altera cum resolvitur in imaginariam quantitatem, cuius nullus intelligi potest situs. Egregium hoc simulacrum eorum quae nec fuere nec sunt nec erunt. Propositio haec necessaria est: Quicquid futurum est id futurum est. Factum infectum reddi non potest. Impossibile est Petrum non fuisse. Ergo Petrum fuisse necessarium est. Ergo praeterita Petri existentia necessaria est. Eodem modo demonstrabitur; Extremum iudicium venturum propositio necessaria est, sed est in his lusus.»</p>
1676	<p>OCC.028- Première lettre de Leibniz à Monsieur l'Abbé Foucher, auteur de la <i>Critique de la recherche de la vérité</i> (fin du séjour à Paris, 1676)  GP I, p. 369 : « ...Or quoyque vous n'entriez pas ex professo dans l'examen des propositions hypothétiques, je serois pourtant d'avis qu'on le fist et qu'on n'en admist point qu'on n'eust démontré entierement et resolu jusqu'aux identiques.</p> <p>Pour ce qui est des veritez qui parlent de ce qui est effectivement hors de nous, c'est là principalement le sujet de vos recherches. Or premierement on ne sçauroit nier que la verité même des propositions hypothétiques ne soit quelque chose qui est hors de nous et qui ne depend pas de nous. Car toutes les propositions hypothétiques assurent ce qui seroit ou ne seroit pas, quelque chose ou son contraire estant posé et par consequent que la supposition en même temps de deux choses qui s'accordent ou qu'une chose est possible ou impossible, nécessaire ou indifferente, et cette possibilité; impossibilité ou nécessité (car nécessité d'une chose est une impossibilité du contraire) n'est pas une chimere que nous fassions puisque nous ne faisons que la reconnoistre et malgrez nous et d'une maniere constante. Ainsi de toutes les choses qui sont actuellement, la possibilité même ou impossibilité d'estre est la première. Or cette possibilité et cette nécessité forme ou compose ce qu'on appelle les essences ou natures et les veritez qu'on a coustume de nommer éternelles: et on a raison de les nommer ainsi, car il n'y a rien de si éternel que ce qui est nécessaire. Ainsi la nature du cercle avec ses proprieté est quelque chose d'existant et d'éternel: c'est à dire il y a quelque cause constante hors de nous qui fait que tous ceux qui y</p>

penseront avec soin trouveront la même chose, et que non seulement leur pensées s'accorderont entre elles; ce qu'on pourroit attribuer à la nature seule de l'esprit humain, mais qu'encor les phenomenes ou experiences les confirmeront lorsque quelque apparence d'un cercle frappera nos sens. Et ces phenomenes ont necessairement quelque cause hors de nous.

Mais quoyque l'existence des necessitez soit la premiere de toutes en elle même et dans l'ordre de la nature, je demeure pourtant d'accord qu'elle n'est pas la premiere dans l'ordre de nostre connoissance. Car vous voyez que pour en prouver l'existence, j'ay pris pour accordé que nous pensons et que nous avons des sentimens. Ainsi il y a deux veritez generales absolues, c'est à dire qui parlent de l'existence actuelle des choses, l'une que nous pensons, l'autre qu'il y a une grande varieté dans nos pensées. De la premiere il s'ensuit que nous sommes, de l'autre il s'ensuit qu'il y a quelque autre chose que nous, c'est à dire autre chose que ce qui pense, qui est la cause de la varieté de nos apparences. Or l'une de ces deux veritez est aussi incontestable, est aussi independante que l'autre, et Mons. des Cartes ne s'estant attaché qu'à la premiere dans l'ordre de ses meditations a manqué de venir à la perfection qu'il s'estoit proposée. S'il avoit suivi exactement ce que j'appelle *filum meditandi*, je croy qu'il auroit achevé la premiere philosophie. (...) J'avoue que je n'ay pas pû lire encor ses écrits avec tout le soin que je me suis proposé d'y apporter; et mes amis sçavent qu'il s'est rencontré que j'ay leu presque tous les nouveaux philosophes plus tost que luy. Bacon et Gassendi me sont tombés les premiers entre les mains, leur style familier et aisé estoit plus conforme à un homme qui veut tout lire; il est vray que j'ay jetté souvent les yeux sur Galilée et Descartes, mais comme je ne suis Geometre que depuis peu, j'estois bientost rebuté de leur maniere d'écrire qui avoit besoin d'une forte meditation. Et moy quoyque j'aye tousjours aimé de mediter moy même, j'ay tousjours eu de la peine à lire des livres, qu'on ne sçauroit entendre sans mediter beaucoup, parce qu'en suivant ses propres meditations on suit un certain penchant naturel, et on profite avec plaisir, au lieu qu'on est gesné furieusement, quand il faut suivre les meditations d'autrui. J'aimois tousjours des livres qui contenoient quelques belles pensées, mais qu'on pouvoit parcourir sans s'arrester, car ils excitoient en moy des idées, que je suivois à ma fantaisie et que je pouissois où bon me sembloit. ...

Je reviens aux veritez premieres à nostre egard, entre celles qui assurent qu'il y a quelque chose hors de nous: sçavoir que nous pensons, et qu'il y a une grande varieté dans nos pensées. Or, cette varieté des pensées ne sçauroit venir de ce qui pense, puisqu'une même chose seule ne scauroit estre cause des changemens qui sont en elle. Car toute chose demeure dans l'estat où elle est, s'il n'y a rien qui la change: et ayant esté d'elle même indeterminée à avoir eu tels changemens plus tost que d'autres, on ne scauroit commencer de luy attribuer aucune varieté, sans dire quelque chose dont on avoue qu'il n'y a point de raison, ce qui est absurde. Et si on vouloit dire même qu'il n'y a point de commencement dans nos pensées, outre qu'on seroit obligé d'asseurer que chacun entre nous ait esté de toute eternité, on n'eschapperoit point encor; car on seroit tousjours obligé d'avouer qu'il n'y a point de raison de cette varieté qui ait esté de toute eternité en nos pensées, puisqu'il n'y a rien en nous qui nous determine à celle cy plus tost qu'à une autre. Donc qu'il y a quelque cause hors de nous de la varieté de nos pensées. Et comme nous convenons qu'il y a quelques causes sous-ordonnées de cette varieté, qui neantmoins ont encor besoin de cause elles mêmes, nous avons etabli des Estres ou substances particulieres dont nous reconnoissons quelque action, c'est à dire dont nous concevons que de leur changement s'ensuit quelque changement en nous. Et nous allons à grands pas à forger ce que nous appellons matiere et corps. Mais c'est icy que vous avez raison de nous arrester un peu et de renouveler les plaintes de

l'ancienne Academie. Car dans le fonds, toutes nos experiences ne nous assurent que de deux, sçavoir qu'il y a une liaison dans nos apparences qui nous donne le moyen de predire avec succès des apparences futures, l'autre que cette liaison doit avoir une cause constante. Mais de tout cela il ne s'ensuit pas à la rigueur qu'il y a de la matiere ou des corps, mais seulement qu'il y a quelque chose qui nous presente des apparences bien suivies...»

OCC.029- *Communicata ex literis D. Schulleri* [Remarques de Leibniz sur une lettre de Spinoza transmise par Georg Hermann Schuller] (Février 1676)

AK VI, 3, N. 19, pp. 282-283 : « [Texte transmis par Schuller] Verum ante omnia haec quatuor paucis exponam, videlicet substantiam, modum, aeternitatem, et durationem. Quae circa substantiam considerata velim, sunt: 1) quod ad ejus Essentiam pertinet existentia [\*Note 2.], hoc est quod ex sola ejus essentia et definitione sequatur, eam existere, quod ni fallor antehac viva voce absque ope aliarum propositionum tibi demonstravi...

« [Commentaire de Leibniz] \*Note 2. ostendendum est, id sequi ex eo quod per se concipitur. Conceptus distinctus est propositionis cujus ratio reddi potes. »

« [Texte transmis par Schuller] 3) Quaestio de infinito. (...) [*Lettre de Spinoza à Louis Meyer* « de infinito » (Rijnsburg, le 20 avril 1663)] « Verum hic obiter notare velim, quod Peripatetici, ut puto, male intellexerunt, demonstrationem Veterum, qua ostendere nitebantur, Dei existentiam. Nam ut ipsam apud Judaeum quendam, Rab. Jaçdai [voir Hasdaï Crescas, "*La Lumière de l'Eternel*", Hermann, Ruben Editions, 2010] vocatum reperio, sic sonat : *Si datur progressus Causarum in infinitum, sunt ergo omnia quae sunt, etiam causata, atqui ad nullum, quod causatum est, pertinet ex vi ejus naturae necessario existere, ergo nihil est in natura ad cujus essentiam pertinet necessario existere, sed hoc est absurdum, ergo et illud* ; quare vis argumenti non in eo sita est, quod est impossibile sit dari actu infinitum, sed tantum in eo, quod supponant scilicet quae sua natura non necessario existunt, non determinari ad existendum [\*Note 25] nisi a re sua natura necessario existente.

[Commentaire de Leibniz] \*Note 25. « Hoc recte observatum est et convenit cum eo quod dicere soleo, *nihil existere nisi cujus reddi possit ratio existentiae sufficiens, quam in serie causarum non esse facile demonstratur* ; nam nec in singulis utcunque regrediamur, inveniemus, ubi subsisti possit, etsi totam seriem in infinitum retro sumtam intelligamus esse sequentibus singularibus rationem existendi sufficientem, quod unum dissentientibus effugium superesse potest ; contrarium facile evincitur, quod singula quaelibet ab hac serie rescindi possent, ut tamen quod superest ratio adhuc sequentibus esse debeat. Unde sequitur totam tandem seriem, id est summam omnium rescindibilium detrahi posse, sibi, salva illa Existendi ratione, quam in ipsa supposuimus, quod absurdum est ; vel potius quod contrarium ei quod suppositum erat, directe evincit, rationem scilicet existendi extra seriem esse. Quod argumentum etiam sic enuntiare possis, non posse dici, ubi series illa in infinitum retro, quae sequentibus ratio esse debet, quaeque ab una parte interminata, ab altera terminata est, a terminata sui parte incipere debeat; unde quaevis singularia ei detrahi possunt, adeoque ut dixi, ipsa sibi. Item hinc patet, quod quoniam hoc modo determinatae certaeque magnitudinis series quae sequentium Rationem contineat, non est, nulla erit. Sed haec subtiliora, etsi certa. Aliud autem manifestissimum in promptu argumentum est, cur tota series non contineat sufficientem existendi

<p>rationem, quia tota series alia fingi sive intelligi potest, unde reddenda extra ipsam ratio, cur sic sit. Ex his illud quoque sane memorabile sequitur, in serie causarum id quod est prius, non esse Rationi rerum seu Enti primo propius, quam id quod est posterius, nec Ens primum posteriorum, mediantibus prioribus, sed omnium aequae immediate rationem esse. »</p>
<p>OCC.030. <i>Notes sur la science et la métaphysique</i> (18-22 mars 1676)  AK VI, 3, N. 36, p. 391 : « Nulla voluntas sine ratione. Cum dicitur, <i>tel est nostre plaisir, sit pro ratione voluntas</i>. Non hoc exprimitur, jubenti pro ratione esse voluntatem; sed perinde est, ac si diceret, voluntas mea sit ratio vestra, tametsi ratio mea sit vobis ignota. »</p>
<p>OCC.031-<i>De formis seu attributis Dei</i> (Avril 1676)  AK VI, 3, N.72, pp. 514-515 : « Quicquid per se concipitur eius non potest intelligi causa. Quia effectus concipitur per suam causam. Ergo jam illud patet, si sit per se, item si alia sint, ipsum esse. Re recte expensa, formae per se concipiuntur, subjecta per formas, et hoc quod sint subjecta. Sed illud cuius modificationes pendent ex attributis alterius, in quo scilicet continentur omnia requisita eius; id utique per alterum concipitur. Id est non nisi altero intellecto perfecte intelligi potest. Connexa sunt quorum alterum sine altero intelligi non potest. Requisite sunt quae alteri connexa non contra. Ratio est summa requisitorum. Sensibilia perfecte intelligi non possunt a nobis, quoniam ad eorum constitutionem concurrunt infinita, ob temporis et loci divisibilitatem in infinitum. Unde fit ut perceptio qualitatis sensibilis non sit una perceptio sed aggregatum infinitarum.  Deus infinita, infinitis excogitat modis. »</p>
<p>OCC.032-<i>Leibniz à Claude Perrault</i> (Mai-Juillet 1676)  AK II, 1, N. 128, p. 413 : « Je remarque icy que vous n'avez peut estre point besoin de dire que l'Ether est mû naturellement, puisque rien n'est sans cause, et son essence sans doute ne l'est pas. »</p>
<p>OCC.033- <i>Notes sur la Logique de Mariotte</i> (Mai-Juillet 1676)  [voir Edme Mariotte, <i>Essay de logique</i>, Paris, 1678 : (...) Première partie : <i>Principes et propositions fondamentales pour établir les sciences des choses naturelles</i>, p. 8 et sq Principe XI. ; <i>Principes des propositions vray-semblables</i>, pp.25-26, Principe XLVIII].  AK VI, 3, N. 22.1, pp. 327-331 : <i>Introduction aux sciences</i> de M. l'Abbé Mariotte (notes rédigées à partir du manuscrit non encore publié) :  « Principes naturels. Si une chose étant posée, l'effet est posé, et, étant ôtée, l'effet est ôté, et toute autre étant ôtée, l'effet n'est point ôté, elle est cause. (+ Pourquoi ne pas ajouter : et tout autre étant posée, l'effet n'est point posé, de plus une autre le peut produire aussi, mais non pas de celles qui sont maintenant.+) Si deux choses étant posées, il se fait un effet, et l'une le produise et l'autre le reçoive, celle qui ne souffre point de changement est celle qui produit l'effet. La chose est possible intellectuellement lorsque la proposition qui assure qu'elle est impossible n'est pas une proposition intellectuelle véritable.  Le monde est un possible intellectuel réduit en effet. Une cause semblable et semblablement disposée produit un effet semblable. Les causes posées, l'effet se fait naturellement au sujet disposé. Tout possible naturel est aussi possible intellectuel. La matière est ce qui reste dans les changements des substances sensibles.  Les effets ne sont pas avant leurs causes ; et tout effet a une ou plusieurs causes. (+ Il faut dire, tout ce qui est, et qui n'a pas été, est un</p>

effet ou a quelque cause. +). (...)

Lorsqu'une chose étant posée, il se fait un effet et, qu'étant ôtée, l'effet cesse ou ne se fait pas : si cette cause est reconnue comme suffisante pour cet effet, quoiqu'on ne soit pas certain que tout autre cause soit posée ou ôtée selon les conditions du principe ci-dessus [les cause qui auront du rapport entre elles feront des effets ou bien semblables ou bien qui auront des rapports entre eux] ; on tiendra pour vraisemblable que c'est la cause ou une des causes de cet effet, jusqu'à ce qu'on en découvre une autre, à qui les conditions conviennent mieux. Par exemple, il est vraisemblable que les fontaines procèdent de l'eau de pluie, car celle-ci les fait croître et la sécheresse les fait cesser.»

OCC.034- *De la sagesse* (début 1676-automne 1676)

AK VI, 3 N. 89 [*De vita beata*] N.89 (6). *De la sagesse*, p. 671

(...) *L'art d'inventer* consiste dans les maximes suivantes:

1) Pour connoistre une chose, il faut considérer tous les requisits de cette chose, c'est à dire tout ce qui suffit à la distinguer de toute autre chose. Et c'est ce qu'on appelle, Definition, Nature, Propriété reciproque. (...)

3) Quand on a poussé l'analyse à bout, c'est à dire quand on a considéré les requisits qui entrent dans la consideration de la chose proposée, et même les requisits des requisits et quand on est enfin venu à la consideration de quelques natures, qu'on n'entend que par elles mêmes, qui sont sans requisits, et qui n'ont besoin de rien hors d'elles, pour estre conceues, on est parvenu à une connoissance *parfaite* de la chose proposée.

4) Quand la chose le mérité, il faut tacher d'avoir cette connoissance parfaite, tout à la fois présente dans l'esprit; et cela se fait en répétant l'analyse plusieurs fois jusqu'à ce qu'il nous semble que nous la voyons toute entiere d'un seul coup d'esprit.

Et pour cet effect il faut observer quelque gradation dans la repetition.

5) La marque d'une connoissance parfaite est, lorsqu'il ne s'offre rien de la chose dont il s'agit, dont on ne puisse rendre raison; et qu'il n'y a point de rencontre dont on ne puisse *predire* l'evenement par avance.

OCC.035- *Pacidius Philalethi* (29 octobre-10 novembre 1676) (Dialogue écrit sur le bateau qui ramenait Leibniz d'Angleterre en Hollande avant de rejoindre Hanovre – c'est ce qu'il écrit lui-même en marge de son exemplaire, voir p.529, note 1)

AK VI, 3, N. 78, pp. 560-561 ; 564-565 ; 568-569. pp. 568-569 :

pp. 560-561 : « Pacidius : recte facis, Charine, quod huic sententiae resistis, quae pugnat cum pulchritudine rerum, et sapientia Dei. Alioqui perinde esset ac si Deus incongruitates quasdam, quas in natura scilicet evitare non poterat, tegere tantum nobis ac dissimulare voluisset, transferendo scilicet illas in minutiora rerum, ubi animadverti non possint. Sed vides ipse, ut fortius adhuc stringam, ubicunque ponamus hunc saltum fieri, ibi eodem modo eum potuisse declinari ; nam eo jure quo nos contendimus, saltum illum contingere non apud nos, sed apud minutiora quaedam corpora, eodem jure eadem minutiora corpora, si ratiocinari de his rebus fingerentur, eandem inconcinnitatem ad minora adhuc alia relegarent. Quod rationi etiam consateneum est, nam cum eligendi potestas est, utique sapiens minorem potius inconcinnitatem eliget ; itaque jure dicent animalcula illa, in minoribus potius hunc saltum debuisse evenire quam apud se. Sed cum minora alia quaecunque eodem argumento uti possint, patet saltus istos semper ad minora propelli et nusquam consistere

posse in natura rerum. Nec refert quod corpuscula illa forte non sint ratione praedita, neque enim hic quaeritur quid corpora pro se dicere possint, sed quid Deus omnium rerum Curator, dicere possit pro ipsis, non enim tam aliis quaerit satisfacere quam sibi. Denique, quod rem omnem conficit, nihil sine ratione facit sapientissimus rerum autor ; nulla autem ratio est, cur huic potius quam illi corpusculorum gradui saltus illi miraculosi ascribantur, nisi atomos scilicet admittamus, seu corpora ita firma ut nullam subdivisionem nullumve flexum patiantur, his enim praeter summae soliditatis miraculum (nam sine extraordinario quodam Dei concursu explicari non potest), hoc novum miraculum saliendo de loco in locum omissis intermediis non incommode tribuimus. Sed talia ego corpora in natura rerum esse non puto ; eo ipso plane argumento, quod hos saltus excludo, nulla enim ratio est, cur Deus hic stiterit opificem manum, harumque solarum creaturarum interiora sine aliarum varietate velut torpentia et mortua reliquerit. Et profecto si corpuscula atoma ipsa aut atomis vicina sensu ac ratione praedita fingerentur, non nisi inconcinnitates ac quotidiana miracula sese offerrent. Legesque naturae sapientis, quas aliquando exponemus, minime observarentur. Sed de Atomis alias accuratius dicemus, nunc satis sit saltus utcunque ita refutasse ; ut appareat declinandos esse, si quidem vitari possint. (...)

pp. 564-565 : « Pacidius : Ego spatia haec et tempora infinite parva in geometria quidem admitterem, inventionis causa, licet essent imaginaria. Sed an possint admitti in natura delibero. Videntur enim inde oriri lineae rectae infinitae utrinque terminatae, ut alias ostendam ; quod absurdum est. Praeterea cum infinitae parvae quoque aliae aliis minores assumi possint in infinitum, rursus non potest ratio reddi, cur aliae prae aliis assumantur : nihil autem fit sine ratione (...)

pp. 568-569 : « Théophile : Hinc mirifice confirmatur quod praeclare olim a Theologis dictum est conservationem esse perpetuam creationem, huic enim sententiae affine est quod a te demonstratur mutationem omnem quandam esse transcreationem.

Gallutius : Imo vero, videtur ex solo statu praecedente status sequentis ratio reddi posse. Exempli causa, celebre est axioma philosophorum jam Aristoteli adhibitum Quicquid semel movetur semper moveri eodem modo nisi supeveniat impedimentum. Hoc axioma demonstrari potest ex eo quo nulla ratio reddi potest cur praesente cesset momento, non vero jam cessaverit aliquo paulo priore.

Pacidius : Gaudeo haec a te objici, hinc enim praeclara doctrinae nostrae utilitas inprimis elucebit. Video enim aliquos ex hoc theoremate voluisse ducere materiam aliquando a Deo motam non amplius ejus ope indigere, sed acceptum semel impetum sponte naturae suae retinere, alios qui de aeternitate motus persuasi non poterant capere quomodo aliquando impellere incipere potuerit, Deum plane sublatum credidisse. Id vero nostra de motu doctrina huc usque explicata plane evertit. Omnino enim cessat motus, neque per ullum tempus quantulumcunque durat, sed quovis momento ope superioris causae intermortuus resuscitatur. Quoniam vero Deus perfectissimo modo operatur, hinc usus axiomatis, quod nihil sit sine ratione velut postliminio reddit. Nam quas semel elegit Deus in aliquo temporis tractu mutationum formas, eas sine ratione non immutabit. Unde fiet ut in natura stabile manet axioma motum eodem modo continuari quamdiu nullum superveniat impedimentum... »

En marge : NB. *Ratio cur aliqua res existat* non est in ipsa et momento, nec est in alia praecedente, quia ea nunc aut non est amplius, aut non est *ratio in ipsa cur sit* amplius. Nec quod res paulo ante existit, *ratio est cur* nunc existat quoque, sed indicat tantum *aliquam rationem esse cur* nunc quoque existat seu rationem quae fecit eam esse paulo ante adhuc existere...»

OCC.036- *Principium meum est, quicquid existere potest, et aliis compatibile est, id existere* (2 décembre 1676)

	<p>AK VI, 3, N. 83, pp. 581-582 : « ... Principium autem meum est, quicquid existere potest, et aliis compatibile est, id existere. Quia ratio existendi pro omnibus possibilibus non alia ratione limitari debet, quam quod non omnia compatiblea. Itaque nulla alia ratio determinandi, quam ut existant potiora, quae plurimum involvant realitatis.</p> <p>Si omnia possiblea existerent, nulla opus esset existendi ratione, et sufficeret sola possibleitas. Quare nec Deus foret nisi in quantum est possibleis. Sed talis Deus qualis apud pios habetur non foret possibleis, si eorum opinio vera est, qui omnia possiblea putant existere...»</p>
	<p>OCC.037- <i>Catena mirabilium demonstrationum de Summa rerum</i> (2 décembre 1676)</p> <p>AK VI, 3, N. 85, p. 584 : « ... Nihil est sine <i>causa</i>, quia nihil est sine omnibus ad existendum <i>requisitis</i>. Effectus integer aequipollet causae plenae, quia aequatio quaedam debet esse inter causam et effectum, transiens ex uno in aliud. Ea vero consistit in hac aequipollentia, nec alia mensura reperiri posset. Non nisi unum est genus Mundi, seu ulla dantur entia praeter corpora et mentes, seu qualia sentimus, nec corpora, nisi quorum distantia certa a nobis. Nam si dentur, non poterit dici sintne nunc an non sint. Quod est contra primum principium. Hinc jam sequitur non omnia possiblea existere. »</p>
	<p>OCC.038- <i>Aufzeichnungen zur Metaphysik</i> (Décembre 1676)</p> <p>AK VI, 3, N. 39, p. 400 : « Ex principio illo, quod effectus integer debet aequipollere causae plenae demonstratur omnia esse plena. Hinc patet dari infinitum actu ...»</p>
	<p>OCC.039- <i>De existentia</i> (Décembre 1676)</p> <p>AK VI, 3, N. 87, pp. 587-588 : « Ad existentiam necesse est aggregatum omnium adesse requisitorum. Requisitum est id sine quo res esse non potest. Aggregatum omnium <i>requisitorum</i> est causa plena rei. Nihil est sine ratione. Quia nihil est sine aggregato omnium requisitorum. In corporibus non est ratio existendi. Ut facile demonstrari potest, nimirum etiam si infinitum regrediaris, multiplicabis tantum corpora ; rationem cur sic sit, potius quam aliter non intelliges. Aggregatum omnium requisitorum corporis cujuslibet dati, extra corpora est. Aggregatum omnium requisitorum unius corporis, et aggregatum omnium requisitorum alterius est in uno eodemque.</p> <p>Illud unicum quodcunque sit est ultima ratio rerum. Nam quod de corporibus, idem de aliis quibuscunque verum est, quae non existunt necessario, seu in quibus ipsis non est ratio existendi. Ens necessarium non nisi unicum est. Ens necessarium agere in se ipsum, sive cogitare. Nihil aliud enim cogitare quam se sentire. Ens necessarium agere per simplicissima. Nam ex infinitis possibleibus sunt quaedam simplicissima, sed simplicissima qua plurima praestant. Cujus rei ratio est, quia nulla est ratio quae cetera determinet. Harmonia hoc ipsum est, simplicitas quaedam in multitudine. »</p>
1677	<p>OCC.040- <i>Definitiones notionum ex Wilkinsio</i> [Willkins: <i>Essay towards a Real Character and a Philosophical Language</i>, London 1668] (Octobre 1677 jusqu'à Mars 1686 ?)</p> <p>AK VI, 4, N. 10.1, pp. 27-29 : « [p. 26] Genera et Species.</p> <p>Aliquid est quicquid cogitari potest.</p> <p>Nihil est quicquid cogitari non potest.</p> <p>Res est quae distincte cogitari potest.</p> <p>p. 29 : « [p. 27] Causae, effectus.</p>

<p>Causa est praerequisitum existentiae alterius quod dicitur Effectus. (...)          Conditio est quo posito aliud ponitur.          Requisite quo non posito tollitur. (...)          Facile est cuius pauca sunt praerequisita sufficientia.          Finis est cuius appetitus est causa efficiens appetitus rei alterius quae dicitur medium. »</p>	
<p>OCC.041- <i>Notae plerumque metaphysicae</i> (1677 ?)          AK VI, 4, N. 248, pp. 1347-1350 : « Ex providentia Dei sequitur res in causis suis esse determinatas. Nam scire aliquid est nosse veritatem propositionis, nosse autem veritatem propositionis est scire cur ita futura sit. Si itaque Deus perfecte praevidet res, praevidebit non tantum quod futurae sint, sed et cur sint futurae, id est habet scientiae suae rationes solidas: alioqui enim si Deum simpliciter res quasi in speculo praevidere fingimus, perinde erit ac cum homo scit aliquid ex relatione sive fide aliorum. (...)          Demonstrabile est, quod non quodlibet possibile existat saltem in hac serie rerum, seu in hoc spatio vel mundo, nam si fingeremus alium statum sequi immediate praecedentem, quam qui sequitur, utique aliae apparerent rerum formae, quae nunquam apparebunt, nisi quis dicat in alio apparere universo, seu tot esse universa quot possibles fingendi modi. Quaerenda est demonstratio contra hoc de pluribus universis spatiisque infinitis, quia nullae videntur dari res duae quae nullam inter se habeant connexionem. Si essentia idem esset quod existentia, mutaretur nihil in ulla serie. Hinc cum existentia addat essentiae sequitur non omnia essentiam habentia habere existentiam, sed esse rationem existendi peculiarem. Continuum dividi in omnes partes in quas dividi potest, infert dividi in puncta. Hinc autem puto firmiter demonstrari posse quod id fieri nequeat.          Deus cogitando res esse bonas, res fecit. Neque enim putandum velle Mosem Deum rerum bonitatem post factum experientia animadvertisse. Si alia esset series extra nostram: non poterit dici, an simul cum nostra aliquid in ea existat vel non: ergo non poterit dici an nunc existat vel non. Quod est impossibile. Necesse est enim nunc existere vel non. Mira ratiocinatio. »</p>	
<p>OCC.042- <i>Notes sur Dux Perplexorum</i> de Maïmonides (1138-1204) « Legi versionem Joh. Buxtorfii fil. Editam Basileae, 1629, in quarto »          1677-1716 (?)          AK VI, 4, N. 424, p. 2488 : « [More Nevochim, Pars I,] Cap. 73 : [Principia duodecim loquentium, ad probandas quatuor illas questiones, de existentia, universitate et incorporeitate Dei, ut et de novitate mundi]. Ad. [Propositio]10. Possibile non probari per convenientiam illius imaginationis cum hox universo (hoc est : Possibile non esse illud, quod cum naturae ordne convenit, sed quicquid in intellectu concipi potest) : « ... Fieri posse ut omnia sint aliter, nec ullam esse rationem cur res ita potius sit quam aliter,</p>	<p><i>Dux Perplexorum</i> de Maïmonides (1138-1204) « Legi versionem Joh. Buxtorfii fil. Editam Basileae, 1629, in quarto »          More Nevochim, Pars I,]          p. 148, Cap. 73 : Principia duodecim loquentium, ad probandas quatuor illas questiones, de existentia, universitate et incorporeitate Dei, ut et de novitate mundi.          ...Propositio10. <i>Possibile non probari per convenientiam illius imaginationis cum hoc universo</i> (hoc est : Possibile non esse illud, quod cum naturae ordine convenit, sed quicquid in intellectu concipi potest)          pp. 158-159 : « Omnia haec dicunt transire secundum intellectum (hoc est <i>possibilia esse vel recipi posse in intellectu</i>) et universum</p>

	<p>omnia ex consuetudine talia esse (+ arbitror +) posse fieri ut ignis infrigidet, et deorsum moveatur; interim consentiunt duo contraria non simul in eodem subjecto. Habent pro impossibilibus quae non possunt formari vel concipi, et id quidem recte, sed conceptio non debet sumi a phantasia, verum ab intellectu. »</p>	<p>mundum sequi istum transitum, vel istam possibilitatem. Ita de quavis re, quam sub hac specie ponunt, ajunt, conveniens quidem esse (<i>secundum ordinarium scilicet cursum et consuetudinem</i>), ut ita sit prout est, sed fieri quoque posse ut sit aliter, neque ullam esse rationem cur res quae piam ita potius sit, vel esse debeat quam aliter ; contemntes plane totam rerum naturam. Praeterea etiam dicunt, ex consuetudine tantum esse, quo dens aliquod certas habeat formas mensuras determinatas, aliasque res necessaries, quae non mutantur vel variantur. Quemadmodum enim consuetudo tantum est, quod rex non nisi equo per vicos civitatis ire solet, neque unquam aliter videatur (neque enim impossibile est secundum intellectum, ut pedes eat, sed sine dubio, maxime est possibile, et transit secundum intellectum). Sic dicunt consuetudinem tantum esse, quod terra moveatur versus centrum et ignis sursum ; vel, quod ignis calefaciat, et aqua infrigidet ; neque impossibile esse in intellectu ut haec consuetudo mutetur ita ut ignis infrigidet et deorsum moveatur, ignisque maneat ; aqua calefaciat et sursum moveatur, aquaque sit et maneat. Et super hoc, fundamentum extruxerunt totum negotium.</p> <p>His tamen omnibus nihil obstantibus consentiunt in hoc : falsum esse, duo contraria simul esse posse in eodem subjecto, et instanti uno, nulloque modo intellectum hoc admittere. Sic dicunt, impossibile esse ut substantia existat sine omni accidente, vel accidens sine subjecto, ut quidam ex illis asseverant. Item, substantiam non posse converti in accidens ; vel contra, accidens in substantiam : neque posse corpus unum ingredi vel penetrare alterum ; sed impossibilia esse haec omnia secundum intellectum.</p> <p>Quod vera ea habent pro impossibilibus, quae non possunt formari vel concipi, et quod, de contrario, e contrario ea vocant, possibilita, quae formari et concipi possunt ; id equidem verum est, sed dicunt philosophi, quia hanc conceptionem vel formationem sumitis de imaginatione et phantasia, non de intellectu, ideo illa quoque</p>
--	--	---

<p>Cap 74 ... « Est et via praeponderationis quae est ramus prioris, nempe fuisse rationem cur Existentia mundi praeponderet non existentiae. (+Id quod de Rubene manet est idem cum eo quod manet de Simeone (intellectus agens)+)  [Scheda 2] pars 2<sup>nda</sup>. Prolegomena. Propositio philosophorum...  p. 2490, Propositio 19 : « Quicquid existentiae suae causam habet possibilis est existentiae ratione substantiae suae. »  -id- , Propositio 20 : « Quicquid ratione substantiae suae necessariae est existentiae, id nullam existentiae causam habet... »</p>	<p>possibilia sunt tantum in imaginatione, non in intellectu. Quo circa consideratis in hac propositione necessarium, possibile et impossibile, nunc de imaginatione, nequaquam autem de intellectu ; nunc de sensu communi, quemadmodum hoc quoque observavit <i>Abunazar</i> dum explicat, quidnam illud in rei veritate sit, quod <i>loquentes</i> vocant intellectum</p> <p>Cap 74. Probationes loquentium, mundum esse novum.  p. 169 : ... « Via sexta. Existimavit quidam ex posterioribus, se viam invenisse praestantissimam, et quidem praecedentibus omnibus longe excellentiorem. Via autem illa est praeponderatio existentiae super privationem (hoc est <i>quod existentia rerum existentium, privationi illarum praeponderata et praelata sit, cum utraque fuerit aequae possibilis</i>).  Est et via praeponderationis quae est ramus prioris, nempe fuisse rationem cur Existentia mundi praeponderet non existentiae. (+Id quod de Rubene manet est idem cum eo quod manet de Simeone (intellectus agens)+)  Pars 2<sup>nda</sup>. Prolegomena. Propositio philosophorum...  p.182 ; Propositio 19 : <i>Quicquid existentiae suae causam habet possibilis est existentiae ratione substantiae suae</i>. Nam si causae ejus existant, existet et ipsum ; si non existant, vel tollantur, vel mutetur dispositio illarum unde illius existentia sequitur, neque illud existet.  -id- , Propositio 20 : <i>Quicquid ratione substantiae suae necessariae est existentiae, id suae existentiae nullam prorsus causam habet. »</i></p>
<p>OCC.043- <i>De necessitate eligendi optimum</i> (1677 ?)  AK VI, 4, N. 250, p. 1352 : [(1) Nihil sine (2) Ponamus ] Ponamus tria puncta dari ut ex illis formetur triangulum: ajo sapientem (si nulla sit ratio specialis aliter agendi) formaturum inde Triangulum aequilaterum, ita enim omnia puncta eodem modo tractantur. Et Triangulorum aequilaterum Species est infima, inter se similia. Si necessitas quae in sapiente est, eligendi optimum, tolleret libertatem, sequeretur, nec Deum libere agere, cum ex pluribus optimum eligit. Essentiae rerum sunt ut numeri. Duo numeri non sunt aequales inter</p>	

se, ita duae essentiae non sunt aeque perfectae .»

OCC.044- *De indifferentia aequilibrii* (1677 ?)

AK, VI, 4, N. 254, p. 1354 : « Si Deus diceret: volo ut haec libra in aequilibrio posita in partem aliquam inclinet, nolo tamen ut ratio aliqua sit cur in unam potius quam in aliam inclinet ; Deus sibi mutuo obstantia juberet, quia fieri non potest, ut aliquid sine causa fiat unde intelligere queat, cur potius fiat quam non fiat. Et talis est fictio eorum, qui introducant indifferentiam aequilibrii in voluntate, quasi Deus simul duo voluerit voluntatem perfecte ad utrumque indifferentem, et tamen etiam se determinantem. »

OCC.045- *De veritatibus necessariis seu aeternis* (Août 1677)

AK VI, 4, N. 6, pp. 17-18 : Aliis sublatis quia maneret veritas seu possibilitas propositionum (quas sine existentia subjectorum existere manifestum est et in singulis doceri potest), hinc impossibile est nihil existere. Idque aliunde nunc patet, ex eo quod existit aliquid. Ergo necessario causa adest. Possibilitates seu veritates tot quot propositiones. Sed videntur omnes existere in uno Ente, quod continet ideas. Haec est non contemnenda probatio Entis necessarii et idealis. Quod diversis linguis plures eadem concludunt non nomina sunt in causa sed natura ipsarum rerum. Si nemo cogitaret existit tamen impossibilitas quadrati circulo isoperimetro capacioris. Cumque sit modus tantum aliquod ejus subjectum esse necesse est. Veritates necessariae consequuntur ex naturis. Ergo et naturae sunt aeternae, non tantum Veritates. Plures veritates inter se junctae producant novas. Nec ulla est veritas quae non alteri cuilibet veritati unita producat novam. Ergo quicquid in veritate aliqua ab aeterno existit a parte rei, alteri cuilibet veritati unitum est. Idque multo magis ex eo manifestum est, quod una natura ad aliam naturam constituendam concurrat. Naturae et veritates sunt modi. Causa cur vera sit propositio necessaria nemine cogitante in aliquo subjecto a parte rei esse debet. Causa cur vera sit propositio dicta de circulo et quadrato non est in natura circuli tantum nec in natura quadrati tantum, sed in aliis naturis quoque ingredientibus, ut aequalis, perimetri etc. Unius rei causa proxima unica est. Et ejus causa debet esse in aliquo. Ergo in eo in quo est natura circuli, quadrati, et aliorum id est in subjecto idearum seu Deo. »

OCC.046- *Scientia media* (Novembre 1677)

AK, VI, 4, N.261, p. 1374 : « Principium illud summum: nihil esse sine ratione, plerasque Metaphysicae controversias finit. Illud enim videtur negari non posse a 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 introducere Fonseca et Molina, idem dici potest. Scit Deus quid infans fuisset facturus si adolevisset, sed et scientiae hujus suae si vellet rationem reddere posset, et convincere dubitantem; cum id homo quoque aliquis imperfecte possit. Non ergo in quadam Visione consistit Dei scientia, quae imperfecta est et a posteriori; sed in cognitione causae, et a priori. Ponamus Petrum in certis quibusdam circumstantiis constitui, cum certo quodam gratiae auxilio; et Deum mihi permittere ut a se quaeram, quid facturus sit Petrus in hoc statu. Non dubito quin Deus respondere possit aliquid certum et infallibile, quanquam aliquos Scholasticos ea de re dubitare ausos mirer. Ponamus ergo Deum respondere, quod Petrus gratiam sit rejecturus. Quaero porro an Deus hujus sui pronuntiati rationem reddere possit, ita ut me quoque possit reddere scientem hujus eventus. Si dicimus id Deum non posse imperfecta erit ejus scientia, si dicimus Deum id posse, manifesto eversa erit scientia media.

Secundum veros Philosophos et S. Augustinum, ratio cur Deus sciat rerum actiones necessarias vel liberas, absolutas, vel conditionatas,

est perfecta naturae [ipsarum] cognitio, quemadmodum Geometra novit quid per circulum et regulam in aliquo casu proposito possit praestari; vel quis futurus sit datae alicujus machinae effectus, si datis rebus ac viribus applicetur. Ponamus Paulum cum iisdem circumstantiis et auxiliis poni, cum quibus positus est Petrus, et Deum mihi dicere, quod Petrus tunc rejecturus esset gratiam, Paulus vero accepturus; necesse est utique aliquam dari rationem differentiae hujus; ea vero non aliunde peti poterit, quam ex Petrinitate et Paulinitate; seu ex natura voluntatis Pauli, et natura voluntatis Petri, quae differentia harum duarum libertatum facit, ut alter hoc alter illud eligat. Differentiam autem istam etiam in ordine ad hanc electionem, Deo cognitam esse necesse est, eamque si mihi explicare dignaretur intelligerem, atque ita plenam de eventu futuro conditionato scientiam a priori nanciscerer. Secundum autores scientiae mediae non posset Deus rationem reddere sui pronuntiati, nec mihi explicare. Hoc unum dicere poterit quaerenti cur ita futurum esse pronuntiet; quod ita videat actum hunc repraesentari in magno illo speculo intra se posito, in quo omnia praesentia, futura, absoluta vel conditionata exhibentur. Quae scientia pure empirica est, nec Deo ipsi satisfaceret, quia rationem cur hoc potius quam illud in speculo repraesentetur, non intelligeret. Quemadmodum is qui in Tabulis Calculatos invenit numeros, non vero ipse eos calculare potest. Deus scit futura absoluta quia scit quid decreverit, et futura conditionata, quia scit quid esset decreturus. Scit autem quid esset decreturus, quia scit quid in eo casu futurum sit optimum, optimum enim est decreturus, sin minus sequetur Deum non posse certo scire, quid ipsemet in eo casu factururus esset. Praeclara Scoti sententia, quod intellectus divinus nihil cognoscat (ex rebus facti), quod non determinavit, alioqui vilesceret. Vasquez egregia sententia quod voluntas ex duobus objectis non potest eligere nisi alterius bonitas fortius repraesentetur.»

OCC.047- *Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio de Libertate* (27 Novembre 1677)

AK VI, 4, N. 262, pp. 1375-84 : « [Leibnitius] Ajo Dei existentiam non posse demonstrari, sine hoc principio, nihil esse sine ratione. Id principium non locum habet tantum *in mechanicis*, quando scilicet agitur, utrum ex data magnitudine figura et motu sequatur alia magnitudo, figura, motus, sed etiam *in rationibus*, quas necesse est mechanicas non esse, quod sic ostendo. Series rerum potuit aliter esse, absolute loquendo, seu non implicat contradictionem ipsam esse aliter, hinc etsi causa una in aliam resolvatur in infinitum, v.g. ego sum talis, ob talem causam, quae rursus talis ob talem, etc., et ita in infinitum, tamen, semper utcunque progrediamur nova manet quaestio, nec usquam in serie reperitur ratio sufficiens. Ergo ea debet esse extra seriem. Haec ratio non est corporea, alioqui intra corpora ista seu in serie fuisset jam comprehensa. Ergo necessarius est usus hujus principii etiam extra mechanica.

[Steno] *Nihil est sine ratione, intelligitur de causa efficiente, materiali, formali, finali. Causa formalis est ipsa rei essentia, seu si ratio cur res aliqua sit, vel talis sit, sit intra rem ipsam. Causa materialis et efficiens, ut in motu movetur quid semper eodem modo, nisi ratio sit mutationis, vel in re, vel in alio in rem agente. In finali, ut ratio debet esse eligendi ex duobus hoc, vera vel apparens.*

*Voluntas nunquam agit nisi ob finem. Finis autem est bonum apparens. Movetur semper ab apparentia boni. Ergo Electio ex duobus non potest fieri nisi appareat bonum esse sic eligi.*

[Leibnitius] Perfectius est agere ob rationem, quam sine ratione.  
 Nihil agit quin ratio sit ex qua posita sequatur hoc potius fieri quam oppositum. (...)

[Steno] *Certum est tunc cum eligimus optimum apparens nos velle propter cognitionem, et tamen libere. Eodem modo et Deus, tametsi ergo sic ageret, seu etsi casus aequalium perfectionum nunquam eveniret tamen ageret libere.*

[Leibnitius] Si omnes series possibles aequae essent perfectae, sequeretur etiam illam esse aequae perfectam, qua salvarentur omnes impii, et damnarentur omnes pii.

[Steno] *Respondes : est impossibilis.*

[Leibnitius] Quaero cur?

[Steno] *Ais quia contra justitiam.*

[Leibnitius] Optime, id est quia contra perfectionem, id est non omnes series aequae perfectae. In se est possibilis, sed executio ejus fit impossibilis, quia cum Dei perfectione pugnat, et hoc est quod volebam, inde patet, redire tandem omnia ad mea. (...)

[Steno] *Ait Deum introduci mechanicum.*

[Leibnitius] Est odiosa expressio, et metaphorica, loquamur proprie. Sensus est, Deum aequae certo agere, ac horologium, imo contra potius quod horologium certo agit ratio referenda est ad certum modum quo Deus operatur nempe perfectissimum.

[Steno] *Objicit si nihil sine ratione, Mundus erit aeternus, quia nulla ratio cur Deus non ante coeperit.*

[Leibnitius] Respondeo *primum*, omnia creantur ex nihilo non ex praeexistente materia quovis momento, nam et materia ipsa creatur, nec refert, quod antea jam aliqua alia fuerint, nam postea sunt annihilata. Itaque etiamsi semper aliquae fuissent creaturae, seu etiamsi fuisset Mundus alius ante hunc mundum, ut erit alius post hunc mundum, quid tum ? quod inde malum ? Respondeo *secundo*, non tamen id tam facile hinc concludi, quia in se tempus nihil est, nisi rerum ipsarum jam existentium tractus. Atque ita si Mundus incepit, otiosa est quaestio cur nunc inceperit non ante, quia nullum est tempus ante ipsum. Sed si quaeras potuisset durare diutius, v.g. si mundus est natus sex mille annos, cur non potius decem mille annos,<sup>4</sup> tunc respondeo *tertio* etiam aliquam subesse posse rationem proportionemque harmoniae, nobis incognitam.

[Steno] *Necessitas peccati Judae futuri, fuit antequam existeret Judas, ergo non est orta a Judae voluntate. Deus praevidit Judam peccaturum esse. Ergo certum, infallibile, inevitabile, necessarium erat Judam esse peccaturum, antequam existeret Judas. Judas non fuit in intellectu divino, sed Judae peccaturi idea. Judae peccaturi idea non orta est a Juda, quia Judas nondum erat. Judae peccaturi idea non erat tantum in intellectu divino ut idea rerum possibilium, sed ut idea rerum actu futurarum. Idea haec ita affecta non orta est a Juda, sed potius Judam peccaturum esse, necessario secutum est ex hac idea. Tunc cum deliberaret Judas utrum Christum traditurus esset an non, jam necessarium erat Judam eligere traditionem, alioqui falsa fuisset scriptura etc. Necessitate scilicet ex hypothesis non ex ipsa re.*

[Leibnitius] Qualis necessitas est etiam quae a me inducitur ex electione boni.

<sup>4</sup> Voir ci-dessous les lettres à Clarke.

Necessitas absoluta est, cum res [aliter] ne intelligi quidem potest, sed in terminis contradictionem implicat, v.g. ter tria esse decem. Necessitas hypothetica est cum res quidem *aliter* esse intelligi potest per se, sed per accidens ob alias res extra ipsam jam praesuppositas, *talis* necessario est, v.g. necesse erat Judam esse peccatum, supponendo quod Deus id praeviderit. Vel supponendo quod id Judas putaverit esse optimum.

*Series rerum non est necessaria necessitate absoluta.* Sunt enim plures aliae series possibles, id est intelligibiles, etsi actu non sequatur earum executio.

[Steno] *Intelligi potest series rerum impossibilis, hypothetica necessitate, v.g. series Mundi talis, ut in ea eveniat omnes pios damnari, et omnes impios salvari.*

[Leibnitius] Ista quidem series intelligi seu concipi potest, sed ejus existentia actualis est impossibilis impossibilitate Hypothetica, non quidem quod id in terminis implicet contradictionem, sed, quod id sit incompatible, cum praesupposita Dei existentia, cujus perfectio (ex qua justitia sequitur) tale quid pati non potest.

[Steno] *Tripliciter rem videmus, per experientiam, per ratiocinationem et per speculum. Deus vidit ab aeterno Judam esse peccatum; non per experientiam, quia experientia non est nisi praesentium; non per ratiocinationem, quia ea Deus non indiget, ergo per speculum, id est in idea quae est in intellectu Divino, et futuritionem includit.*

[Leibnitius] Causa peccati immediata est homo prout scilicet tunc intellectu ac voluntate constitutus est ex positis externis. At causa peccati praecedens seu mediata est status hominis et objectorum praecedens praesentem; et catena harum causarum mediarum est series rerum. Sed causa ejus prima est eadem quae seriei, nempe idearum in intellectu divino constitutarum et rerum possibilium naturam experimentium constitutio talis, ut optimum sit in summa hanc potius quam illam seriem eligi.

Quemadmodum Musicus non vult dissonantias per se, sed per accidens tantum, quando ipsis, postea correctis, melodia perfectior redditur quam sine ipsis fuisset; ita Deus non vult peccata nisi sub conditione poenae corrigentis, et per accidens tantum, ut requisita ad complendam seriei perfectionem. (...)

[Steno] *Objectio: Si omnia certa praevisa inevitabilia sunt, frustra preces adhibentur, sive ut ille ait:*

*Desine fata Deum flecti sperare precando.*

[Leibnitius] Respondeo, imo preces utiles sunt ad id quod desideramus obtinendum, ut aqua vel ventus ad molendinum circumagendum. Ut enim Deus cum praevidit molendinum circumactum iri, id vidit futurum per ventum vel aquam. Ita cum praevidit Te gratiam aliquam assecuturum, vidit id futurum per preces.

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

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

Haec notio libertatis ignota fuit antiquitati; nulla ejus in Aristotele vestigia reperiuntur, Augustini systema plane evertit, a Magistro Sententiarum, Thoma, Scoto, ac plerisque Scholasticis veteribus aliena est; celebrata primum a [(I) Molinistis] Scholasticis posterioribus,

eludendis potius quam tollendis difficultatibus apta.

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

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

Quicquid est, aut per se est, aut per aliud. Si per se est, tunc ejus ratio existendi ex ipsius natura sumitur, seu essentia ejus continet existentiam, quod in omnibus illis veritatibus locum habet, quae ex terminis demonstrantur, seu quarum contrarium implicat contradictionem.

Si vero aliquid per aliud est, tunc existendi rationem habet extra se, id est habet causam. Omnia ergo rationem habent, vel in se et ex terminis, ut per se necessaria, vel aliunde, ut libera et contingentia, seu ut ita dicam per accidens sive ex hypothesi necessaria.

Cum dicitur exempli gratia, potuisse Judam non peccare, seu non fuisse necesse eum peccare, hoc intelligitur de necessitate prioris generis seu absoluta sive per se, nihil enim involvit haec propositio quod repugnet. Tametsi id ex hypothesi, id est aliunde, necessarium esset, ut scriptura impleretur [Quo major necessitas, eo major perfectio. Scaligerus lib. 11 de caus. l. l. c. 166. Cf. J. C. SCALIGER, *De causis linguae latinae libri XIII*, Lyon 1540]. Cum dicitur *oportet*, id est necesse est scandala esse (scandala autem utique peccata sunt sive in accipiente, sive in dante), utique dicitur necessaria esse peccata, sed hoc intelligitur haud dubie de necessitate non per se, seu in terminis; sed per accidens, seu in externis circumstantiis posita [De necessario per accidens. Quod non est per se necessarium est per accidens necessarium. Scal. exerc. 39. Cf. J. C. Scaliger, *Exotericarum exercitationum liber quintus decimus de subtilitate, ad Hieronymum Cardanum*, Paris 1557].

Omne futurum non minus certo ac necessario futurum est, quam praeteritum necessario praeteritum est. Non quod per se id sit necessarium, sed quod ex positis circumstantiis praesentibus (exempli causa praescientia Dei, item serie rerum) id consequatur. Quicquid futurum est utique *verum* est fore, quicquid *verum* est (scienti) certo verum est. Ergo quicquid futurum est certum est fore. Quicquid certum est inevitabile est. Quicquid inevitabile est, necessarium est. Ergo omne futurum necessarium est. Sed necessitate per accidens seu hypothetica qualem dixi, quae certe contingentiam seu libertatem non tollit.

Argumentum de praescientia eodem redit. (...)

Nullam aliam concedo necessitatem in actionibus liberis, quam eam quam illi qui Divinam praescientiam admittunt, concedere coguntur in omnibus futuris contingentibus.

Ex complexis omnes veritates, Metaphysicae, Geometricae, et aliae quaecunque, quae ex terminis demonstrari possunt, per se necessariae sunt, omnes vero veritates historicae, seu ut ita dicam facti, quae non demonstratione, sed experientia a nobis sciri possunt, sunt per se contingentes per accidens tantum necessariae.

Ex terminis incomplexis solus Deus est Ens per se seu absolute necessarium, cujus [essentia] scilicet involvit existentiam. Caetera omnia sunt per accidens necessaria ex voluntate scilicet Dei si bona sunt, ex permissione autem, si mala sunt, ut postea dicam.

Si non datur praedeterminatio physica actuum liberorum, si Deus non influit in substantiam actus liberi, seu si non cooperatur omni actui libero sequitur Deum non esse omnium creaturarum causam primam. Quod est revera Deum tollere a rebus. Actus liber cum sit aliqua creatura, debet suam existentiam a Deo accipere.

Non potest dici Deum auxilia dare, seu influere in actum ex praeviso quid homo esset electurus, quia homo ne electurus quidem est sine alio auxilio ad ipsam electionem necessario.

Proprie et accurate loquendo non tam dicendum est Deum concurrere actui quam potius Deum producere actum. Ponamus enim Deum concurrere actui cuilibet, sed ita ut non solum producat a Deo, sed partim etiam ab homine, hinc sequeretur saltem istum concursum hominis non indigere cooperatione Dei, quod est contra hypothesin, nam concursus iste est etiam actus, sequitur ergo tandem omnes actus in solidum a Deo produci, uti creaturas in universum omnes. Qui bis rem dimidiam producit, integram producit; vel clarius qui rem dimidiam producit, et residuae dimidia rursus dimidiam, et residuae dimidia a dimidia rursus dimidiam, in infinitum, is producit integram. Id autem contingit in actu quolibet ratione Dei. (...)

Dici quodammodo potest Deum esse autorem peccati per accidens, seu Deum velle peccatum per accidens, quemadmodum Musicus dissonantiam. Ponamus enim casum, quo ipsa perfectio Melodiae exposcat dissonantias immisceri, rursusque compensari, sive ponamus longe gratiorem fieri harmoniam incidentibus dissonantiis, insperatoque in consonantiam redactis, quam si non nisi consonantiae fuissent. Eo casu arbitror dici posse Musicum esse autorem dissonantiarum per accidens, seu velle eas per accidens, id est permittere potius quam velle. Nam ipsas per se dissonantias non vult, sed si commode id pateretur perfectio melodiae declinaret. Permittit autem, et quidem non invitus, sed volens, per accidens tamen, id est non ob ipsarum naturam, sed quia earum interventu deprehenditur in summa majorem existere perfectionem. Ita Deus peccata, tolerat, permittit, et non invitus quidem, per accidens tamen vult, quia intelligit, seriem universi ipsis intercurrentibus et mirifica ratione compensatis fore perfectiorem. Peccatorum ergo ratio ultima est non voluntas Dei ipsa diligentis, sed natura perfectionis rerum universalis exigentis ut pictura umbris distinguatur, et melodia dissonantiis ipsa compensatione voluptatem augentibus, animetur.

Si necessitas eligendi optimum tolleret libertatem, sequeretur Deum, angelos, beatos, nos ipsos libere non agere, cum a majore bonitate, vera vel apparente, ad agendum determinamur.

Cum Deus necessario et tamen libere eligat perfectissimum, quodcumque unum alio perfectius est, sequitur salvam ejus libertatem fore, si id semper contingeret seu etiamsi nunquam existeret, aut existere posset casus sine ratione eligendi unum ex duobus aequè perfectis.

Si Deus aliquid vult sine ratione, sequitur eum agere et velle imperfecte quia omnis substantia intelligens in quantum non ex intellectu agit, imperfecte agit.

Eligere est proprie ex pluribus legere sive capere quod optimum videtur. Proponitur casus duorum oppositorum A et B, quae scilicet non possunt stare simul. Ponitur porro necesse esse ut alterutrum eligatur, ac tertio nullam esse rationem alterutrum eligendi :

ajo hunc casum ex his tribus hypothesibus compositum implicare.

[Steno] At inquires, ipsa ratio quae facit ut alterutrum eligendum sit, facit etiam ut alterutrum eligatur.

[Leibnitius] Respondeo *communis illa ratio non est plena seu sufficiens*, nam facit quidem ut eligatur vel A vel B, sed non facit eligi A

	<p>non B, nec etiam facit eligi B non A.»</p> <p>OCC.048- <i>De aequipollentia causae et effectus</i> (1677 jusqu'en 1678 ?)  AK VI, 4, N.355, pp.1963-1964 : « Quia effectus totus involvit causam integram, et vicissim causa integra involvit effectum totum ; id est ut ex sola cognitione effectus possit aliquis venire in cognitionem causae, et ex sola cognitione causae in cognitionem effectus, hinc sequitur Causam aliquam non posse producere effectum per omnia similem et sola magnitudine differentem. Itaque effectus ut a non potest producere causam ut b, posito a et b differre a, b, c, sola magnitudine, quia duo sola magnitudine differentia non possunt se mutuo involvere. Eo ipso enim quod similia sunt, non potest magnitudinis defectus aliunde compensari, nec b potest involvere nisi partem ipsius a.</p> <p>Idem aliter probari potest ex eo, quod reddi ratio nulla potest cur a producat b potius quam c, omnia enim similia sunt, et magnitudine differunt, itaque aut nihil producet a aut infinitum, quae duo maxime ab ipso magnitudine differunt, aut id potius quod minime differt magnitudine ab ipso, id est quod sit aequale. Hinc jam porro demonstratur causam et effectum omnino aequipollere. Nam potentia seu quantitas effectus in quodam homogeneo aestimanda est, exempli causa in elevatione corporis gravis ad certam altitudinem. Et eadem causa diversos effectus homogeneos seu similes sed inaequales producere non potest; quod ex eo patet, quia si effectus involvit causam, et causa effectum, sequitur effectus ejusdem causae se involvere mutuo. Nam sit a causa, et b et c sint effectus. b involvit a (effectus causam), a involvit c (causa effectum). Ergo b involvit c. Eodem modo diversae causae ejusdem effectus se mutuo involvunt. Imo amplius diversi effectus diversarum causarum vel diversae causae eorundem effectuum, si earum fuit vel esse potest effectus vel causa communis.</p> <p>Si potentia quaedam est certa, id est si aestimari potest quantitas effectus in aliquo homogeneo, utique necesse est eam in iisdem semper eandem manere. Certam autem in re quaque esse potentiam non vagam sequitur ex natura Dei; et alioqui nulla erit ratiocinatio de his.»</p>
	<p>OCC.049- <i>De modo perveniendi ad veram Corporum Analysisin et rerum naturalium causas</i> (Mai 1677)  AK VI, 4, N. 361, pp.1972-1975 : « Ante omnia, pro certo sumo omnia fieri per causas quasdam intelligibiles sive quae a nobis possent percipi, si quis angelus eas nobis vellet revelare.»</p>
1678	<p>OCC.050- <i>De legum rationibus inquirendis</i> (Été jusqu'à l'hiver 1678/79 ?)  AK VI, 4 N. 494, pp. 2775-2777. Première version : « Propositum nobis est in Legum juris civilis rationes inquirere, ut eas interpretari possimus. (...)»</p> <p>Rationem alicujus propositionis accurate reddere, est eam <i>a priori</i> demonstrare. Principia demonstrationum sunt definitiones et axiomata. Quibus accedunt nonnunquam experimenta, et propositiones quaedam concessae sive assumptae quas vocant hypotheses ; et denique theoremata, tam ante demonstrata. Sed nunc sufficiat modum exponere definitiones et axiomata investigandi et ex illis demonstrandi. Demonstratio est syllogismus scientiam pariens. Scire est rem per causam nosse, seu nosse causam cur affectio aliqua subjecto insit. Quae petenda est ex essentia subjecti sive definitione. Definitio Rei investigatur, si aliae res complures sumantur, quae de re praedicantur, vel de quibus ipsa praedicatur, sive sint ejus individua, sive species, sive genera, sive affectiones; et semper quaeratur ratio, cur unum de altero dicatur. In diversis enim diversae occurrent rationes, velut totidem genera, quae inter se juncta partes definitionis integrae dabunt;</p>

diversa enim genera sibi mutuo differentiarum loco sunt. Quod si eadem methodo generum genera quaerantur, veniemus tandem ad summa seu universalissima nostrae disciplinae genera, et offerent se nobis axiomata seu propositiones generalissimae, in quibus de generibus universalissimis etiam affectiones universalissimae praedicentur... »

OCC.051- *Du franc arbitre* (Été 1678 jusqu'à l'hiver 1680/81 ?)

AK VI, 4, N. 268, p. 1405 : « Il n'y a donc point de liberté d'indifférence, comme on l'appelle dans les écoles. Car la liberté de vouloir, que plusieurs prétendent, et qu'ils disent consister dans l'indifférence ; en sorte qu'on puisse suspendre l'action et la volonté sans aucune raison qui nous y meuve, est une chose non seulement impossible, car tout être créé a quelque cause, mais encore inutile et qui seroit même nuisible ; de sorte que nous n'aurions pas sujet de remercier la nature si elle nous avoit donné une faculté si déraisonnable. »

OCC.052- *Elementa verae Pietatis, sive De Amore Dei super omnia* (Début de l'année 1678 jusqu'au début de l'année 1679 ?)

AK VI, 4, N. 256, p. 1357 sq. Première version : « Elementa voco, quia certis demonstrationibus nituntur. Pietatis dico, non moralium tantum virtutum. Quia potest aliquis bene vivere humanas tantum ob causas, quales sunt educatio, consuetudo, pax publica, securitas propria, bona fama. (...)

Deus est Ens perfectissimum.

Perfectio est gradus seu quantitas realitatis.

Unde perfectissimum est quod summum habet realitatis gradum. Sive illud Ens, quod tantum continet realitatis, qualitatum, et potentiarum, quantum in unum subjectum simul cadere possibile est. Unde Deus nullos praesentiae, durationis, potentiae, scientiae, operationis, limites, habere intelligitur, et tantum possidet, quantum ab uno possideri possibile est.

Harmonia est unitas in varietate.

Corollaria ex his definitionibus :

Ex pluribus modis possibilibus ille est perfectior, secundum quem efficitur, ut plus realitatis existat in dato volumine sive receptaculo (...) Harmonia est perfectio cogitabilium quatenus cogitabilia sunt.

Harmonia est cum multa ad quandam unitatem revocantur. Nam ubi nulla est varietas, nulla est harmonia, et *Citharoedus ridetur chorda*: nostris caetera. Vicissim ubi varietas est sine ordine, sine proportionem, sine concordia, nulla est harmonia. (...) ideo sequitur Harmoniam esse cogitabilium quatenus scilicet cogitabilia sunt, perfectionem.

Axioma Magnum

Nihil est sine ratione.

Sive, quod idem est, nihil existit, quin ratio reddi possit (saltem ab omniscio) cur sit potius quam non sit, et cur sic sit potius quam aliter. Unde sequitur nihil per se et absolute loquendo indifferens esse, indifferentiam rerum nostrae tantum ignorantiae figmentum esse, quemadmodum et id quod Ethnici fortunam vocabant. At vero, inquiet aliquis, si nihil sine ratione est, tunc nulla erit prima causa, nullusque ultimus finis. Respondendum est, nihil quidem esse sine ratione, sed non ideo nihil esse sine causa. Nam causa est ratio rei extra rem, seu ratio productionis rei : potest vero ratio rei esse intra rem ipsam. Idque locum habet in illis omnibus quae sunt necessaria, quemadmodum Veritates mathematicae quae rationem in se ipsis continent; item Deus, qui solus rerum actualium sibi ipsi ratio est

existendi. (...)

Dicet aliquis Deum esse causam rerum, ergo et bonitatis quae est in ipsis. Ergo voluntatem ejus esse priorem rerum bonitate. – Responsio est facilis. Deum esse causam existentiae rerum, non vero essentiae, adeoque etiam causa erit existentiae bonorum, non vero bonitatis quae in ipsa essentia cogitatione deprehenditur. (...)

Si quis porro insistat hinc sequi Deum non esse causam omnium, respondebo Deum esse causam omnium quae existunt extra ipsum, non vero esse causam sui intellectus, nec proinde idearum essentias rerum exhibentium, quae in eo reperiuntur. Ex omnibus modis possibilibus quibus existere posset Universum seu series rerum, unus modus perfectissimus est; is nimirum qui reapse existit (...)

Aliter : si non ita est, nec ratio reddi poterit, cur haec potius rerum series existat quam alia quaevis. Utique enim plures series fingi possunt, neque putandum est omnia possibilia existere. Quis enim credat nullam fabulam fingi posse quae non reapse alicubi extiterit aut exitura sit. Ex pluribus autem seriebus unam prae alia eminere necesse est, alioquin cur ipsa potius existeret quam alia quaevis? Eminebit autem perfectione; et perfectior eligitur, quia autor rerum Deus utique perfectissimus est.

Aliter: quoniam aliquid potius existit quam nihil, necesse est in ipsa Essentia, sive possibilitate aliquid contineri unde existentia actualis sequatur, ac proinde realitatem sive possibilitatem quandam ad existendum propensionem inferre. Unde quando plura possibilia sibi obstant, seu quando coexistere non possunt, illud existet quod plus habet realitatis, sive quod est perfectissimum. (...)

Sic potius: possibilia existentia a non existentibus differre aliquo debent, quod sit ratio cur ipsa potius quam alia existant. Hoc discrimen debet consistere in aliquo generalissimo; generalissimum autem possibilium discrimen, est ipse gradus realitatis, seu quantitas essentiae. Imo duo videntur fingi posse discrimina generalia, unum quantitas realitatis, alterum quantitas possibilitatis; verum videtur quantitas realitatis et possibilitatis tantum differre ut aliquod reciprocum, unumquodque enim quo minus habet realitatis, hoc est facilius. Verum rectius sic ratiocinabimur. Cum sit aliquid potius quam nihil, necesse est rationem esse majorem existendi potius quam non existendi. Hoc semel posito reddenda est ratio cur non existant omnia. Quod cum fieri nequeat, sequitur existere quanta plurima possunt. »

OCC.053- *Veritates physicae* (Été 1678 jusqu'à l'hiver 1680/81 ?)

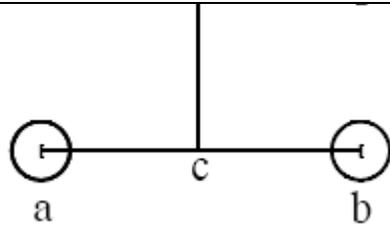
AK VI, 4, N. 364. pp. 1983-85 :

« VERITATES PHYSICAE sunt vel intellectuales vel sensuales vel mixtae<sup>5</sup>.

INTELLECTUALES sunt quae sola ratione cognoscuntur, suntque rursus vel Axiomata vel Theoremata.

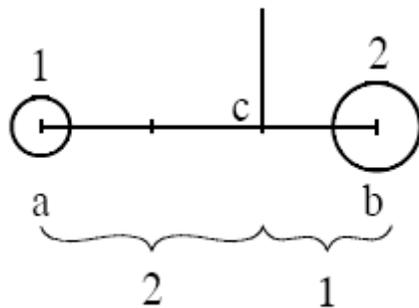
AXIOMATA sunt quae sine probatione assumi possunt, tanquam per se manifesta,

<sup>5</sup> Voir la distinction dans les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (préface et quatrième partie).



exempli causa si duo gravia sint per omnia aequalia et similia, et suspendantur eodem modo a duobus brachiis aequalibus ca, cb ejusdem librae, erunt in aequilibrio. Hoc sane omnes admittent etiamsi non sint experti, nec alios expertos fuisse audiant, itaque est veritas intellectualis ; neque postulabunt ut ratione aliqua confirmetur, itaque est axioma.

THEOREMATA sunt veritates intellectuales quae ex aliis demonstrantur ; exempli gratia si duo corpora gravia ejusdem materiae diversae magnitudinis suspendantur ex duobus brachiis quae sint inter se reciproce ut corporum ex iis suspensorum



magnitudines, erunt in aequilibrio; ut si pondus quidem b sit duplum ponderis a, sed brachium cb dimidium brachii ca. Haec propositio ex paulo ante dicta demonstratur assumtis quibusdam ratiociniis geometricis.

Veritates physicae SENSUALES sunt quae solo sensu a nobis cognoscuntur; suntque vel Historiae vel Inductiones.

(...)VERITATES MIXTAE sunt quae partim ex sensualibus partim ex intellectualibus concluduntur. (...) Est tamen ut dixi certa quaedam conjectandi seu conjecturae vim demonstrandi scientia, unde conjecturales quoque propositiones ad scientias pertinent. »

OCC.054- *Ad Ethicam Benedicti de Spinoza* (1678 ?)

AK, VI, 4, N. 337, p. 1770 : [Pars Prima, *De Deo*] (...)

[ad p. 8] [Prop. XI. Dem. Aliter] Debet ratio reddi posse non tantum cur res existat, sed et cur non existat.

[p. 9] [Prop. XI. Dem. Aliter] . . . Cum igitur ratio, seu causa, quae divinam existentiam tollat, extra divinam naturam dari non possit, debet necessario dari, siquidem non existit, in ipsa ejus natura, quae propterea contradictionem involveret. Atque hoc de Ente absolute infinito et summe perfecto affirmare, absurdum est ; ergo nec in Deo, nec extra Deum ulla causa, seu ratio datur, quae ejus existentiam tollat, ac proinde Deus necessario existit. Q. E. D. (...)

Propositio 8. Omnis substantia est necessario infinita quia alioqui terminaretur ab alia eiusdem naturae per defin. 2. et darentur duae substantiae eiusdem attributi contra prop. 5. Haec propositio ita intelligenda: res quae per se concipitur in suo genere infinita est, et ita admittenda. Demonstratio autem laborat tum obscuritate, quoad illud: terminatur, tum incertitudine ratione prop. 5. In Schol. elegantem habet ratiocinationem ad probandum rem quae per se concipitur esse unicam in suo scilicet genere, quia ponantur esse plura individua, ideo debet esse ratio in natura cur sint tot non plura. Eadem cum faciat cur sint tot, faciat cur sit hoc et hoc. Ergo et cur sit hoc. Ea ratio autem non est in uno horum potius quam in altero. Ergo extra omnia. Una objectio fieri posset, si dicatur numerum [eorum] esse interminatum, sive nullum, sive omnem numerum excedere. Verum corrigi potest, si aliqua tantum ex ipsis sumamus, et quaeramus cur illa extiterint, vel si sumamus plura aliquid commune habentia, v.g. in eodem loco existentia, cur illa in hoc loco extiterint.

Propositio 29. In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum.

Demonstratio obscura et praerupta est, ducta per propositiones praecedentes praeruptas obscuras et dubias. Res pendet a definitione contingentis, quam nusquam dedit. Ego cum aliis contingens sumo pro eo cuius essentia non involvit existentiam. Hoc sensu res particulares erunt contingentes secundum ipsum Spinosam per prop. 24. Sed si contingens sumas more quorundam Scholasticorum Aristoteli et aliis hominibus usuique vitae incognito; pro eo quod contingit, sic ut ratio reddi non possit ullo modo cur sic potius evenerit quam aliter, et cuius causa positis omnibus requisitis tam intra quam extra ipsam, aequae disposita fuit ad agendum quam non agendum; puto tale contingens implicare, omniaque esse sua natura, ex hypothesi voluntatis divinae statusque rerum, certa ac determinata, tametsi nobis inexplorata, neque in se ipsis sed per suppositionem sive hypothesin externorum suam determinationem habentia.

[ad p. 2] [Ax. III.] *Nihil est sine causa.*

[ad p. 2] [Ax. IV.] Effectus cognitio a cognitione causae pendet et eandem involvit.

Partie IV. [p. 162] [Praef.] . . . Ostendimus enim in Primae Partis Appendice Naturam propter finem non agere; aeternum namque illud, et infinitum Ens, quod Deum, seu Naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit. Ex qua enim naturae necessitate existit, ex eadem ipsum agere ostendimus. (Prop. 16. p. 1.) Ratio igitur, seu causa, cur Deus, seu Natura agit, et cur existit, una, eademque est. Ut ergo nullius finis causa existit, nullius etiam finis causa agit ; sed ut existendi, sic et agendi principium, vel finem habet nullum... »

OCC.055- *Conspectus libelli Elementorum Physicae* (Eté 1678 jusqu'à l'hiver 1678/1679 ?)

AK VI, 4, N. 365, pp. 1989-2008 :

(...) Nam si ratio esset aliqua pro ista, eadem ratio proportionaliter pro aliis omnibus valeret. Deus autem nihil agit sine ratione.

(...) Fiunt quaedam in corpore quae ex sola necessitate materiae explicari non possunt; qualia sunt leges motus; quae pendent ex principio Metaphysico de aequalitate causae atque effectus.

(...) Scio etiam viros quosdam optimos et doctissimos ferre non posse ut omnia corporum phaenomena mechanice explicentur, hoc enim putant obesse religioni, eoque posito sequi credunt machinam mundi neque Deo neque ulla alia substantia incorporea indigere, quod merito absurdum et periculosum censent, itaque alii immediatum Dei concursum ubique adhibent alii intelligentias sive angelos motores passim introducunt; nonnulli statuunt quandam animam mundi aut principium nescio quod hylarchicum, cujus opera efficiatur, ut gravia ad tellurem tendant, aliaque contingant ad systematis conservationem pertinentia. Sed haec omnia non sufficiunt ad reddendas rationes, nam sive Deum, sive angelum sive animam, sive nescio quam aliam substantiam incorpoream operatricem introducamus, semper in rei veritate explicari potest causa modusque operandi, modus autem quo corpus operatur distincte explicari non potest, nisi explicetur et quid partes ejus contribuant, hoc autem non intelligitur nisi eorum relatio inter se et ad totum, hoc est ipsorum figura et situs, et hujus situs mutatio sive motus, et magnitudo, et pori et alia id genus mechanica intelligantur, haec enim semper operationem variant. Fateor viros illos optimos rationes non contemnendas habuisse cur a recentiorum quorundam philosophia abhorrent quia multi nostri temporis philosophi ad solam causam efficientem et materiam effugiunt neglectis omnino fine et formis, sed qui sapiunt illi sciunt omnem effectum tam finalem quam efficientem habere causam, finalem quidem, quia quicquid fit a percipiente fit, efficientem vero quia quicquid naturaliter in corpore fit, illud fit per organon corporeum et secundum corporum leges. Quodsi scivissent illi qui leges mechanicas oppugnant, ipsas leges mechanicas denique resolvi in rationes metaphysicas, et rationes illas metaphysicas a divina voluntate sive sapientia oriri non adeo mechanicas explicationes aversarentur. Ego sane expertus sum non posse motuum physicorum rationes reddi per solas regulas mathematicas, sed metaphysicas propositiones necessario adjungendas esse. Quod suo loco clarius patebit. »

OCC.056- *Deus nihil vult sine ratione* (1678 jusqu'à 1681 ?)

AK VI, 4, N.264, p. 1388 : « Deus nihil vult sine ratione.

Probatur generaliter ex eo, quod nihil fit sine ratione. Nam nihil existit nisi omnia existant ad naturam ejus requisita. Omnium autem requisitorum existentiae simul sumtae sunt ratio rei. Ubi illud obiter notandum est si qua res non nisi unicum habeat requisitum seu naturae sit plane simplicis, eam rem si quidem existit, per se ipsam existere, id est esse necessariam, sive essentiam ejus involvere existentiam: sive rem ejusmodi habere rationem existendi in se ipsa. Nam sit res A cujus omnia requisita sint b et c, patet rationem existentiae A esse existentiam b + existentiam c. Sed si res A habeat unicum tantum requisitum b, patet A aequivalere ipsi b, quia in A nihil concipi potest praeter b, adeoque rationem existentiae ipsius A esse existentiam ipsius b, id est ipsius A; adeoque A sibi ipsi rationem esse existendi, sive necessario existere. (...)

Itaque dicere voluntatem aliquam sive in Deo, sive in aliquo alio, esse sine ratione, idem est ac dicere voluntatem in genere esse Ens per se, seu Ens carens requisitis. (...) Imo valde probabilis est, quia Essentiae rerum sunt ut numeri et non dantur duo Numeri aequales. Hac

ergo hypothesi admissa, utique manifestum est quod diximus Deum nunquam quicquam facere sine ratione. Cartesius et Spinoza plane dissentiunt. Cartesius ait Deum non velle res quia sunt bonae, sed res intelligi bonas quia Deus vult. Quae opinio periculosissima est, sequitur enim nullam esse Dei justitiam sed *stare voluntatem pro ratione*. Spinoza ait eos longe minus errare, qui in Deo statuunt libertatem indifferentiae, quam qui putant Deum agere sub ratione boni. »

OCC.057- *Definitiones cogitationesque metaphysicae* (Eté 1678 jusqu'à l'hiver 1680/1681)

AK VI, 4, N. 267, pp.1393-1405 : « Judicia de sensibilibus ex sequentibus principiis sumenda sunt:

Prima principia intellectualia de rerum essentia :

Omne iudicium vel verum vel falsum est.

Nullum iudicium simul verum et falsum est.

Aut affirmatio aut negatio vera est.

Aut affirmatio aut negatio falsa est.

Omnis veritatis ratio reddi potest, exceptis illis primis, in quibus idem affirmatur de se ipso aut negatur de opposito. A est A. A non est non A.

Omnis falsitas refutari potest exceptis primis, in quibus idem negatur de seipso, vel affirmatur de opposito. A non est A. A est non A.

Scilicet connexio praedicati et subjecti quae fundamentum est veritatis, vel immediata est, vel mediata, ac proinde ad immediatam reducibilis per resolutionem, quod ipsum est probare a priori, seu rationem reddere.

Principium intellectuale de rerum existentia.

Ex pluribus possibilibus incompatilibus existit perfectius.

Perfectius voco quod plus essentiae involvit. Est enim perfectio nihil aliud quam essentiae gradus. (...)

Prima principia sensuality seu primae perceptiones

I. Ego sum qui percipio.

II. Varia sunt quae percipio. (...)

Principia opinionum

Quod est facilius id est probabilius. Facilius autem intelligo, quod pauciora habet requisita seu cujus gratia pauciores faciendae sunt suppositiones. Mutatio non praesumitur. Sive unumquodque credendum est manere statu in quo fuit, donec appareat ratio credendi quod ab eo discesserit.

Principium certitudinis physicae :

Phaenomena caeteris consentientia vera habentur, ubi etiam adumbratur, quid Corpus, Spatium, Tempus, Mundus, Individuum (...)

Licet enim per se possibile esset mentem tuam ita esse constitutam ut cogitanti tibi soli existenti eadem imagines objicerentur immediate, quae nunc coexistentibus aut mediantibus aliis rebus offeruntur, hoc tamen non est consentaneum primis rationibus rerum; quia nulla causa est, cur in universo tui unius ratio habeatur, cum tot aliae possint esse substantiae cogitantes te perfectiores vel certe non minus perfectae. Itaque dubitandum non est, homines qui tecum quotidie loqui videntur, aequae veros homines esse ac te, cum par ipsis

ratio esse possit dubitandi de te. Causae quoque phaenomenorum extra te esse debent, atque extra alios quoque cogitantes, cum consentientia pluribus appareant, et ex natura tua adeo limitata ratio tot novarum inter se cohaerentium apparitionum reddi non possit. (...) Quae vero situm hujusmodi certum non habent, ut iris, ut imago in aqua, ea ideo emphatica appellamus sive simpliciter apparitiones, quarum tamen rationes ex corporum actionibus reddimus. (...)

(...) Forma substantialis seu Anima est principium unitatis et durationis, materia vero multitudinis et mutationis. (...)

Primos rerum fontes quaerenti investigandum est quomodo materia in partes divisa sit, et quis earum motus. Hoc ita mihi investigasse videor. Semper unitas multitudini jungenda est quantum licet. Itaque divisam ajo materiam non quidem in partes mole aequales, ut aliqui posuere, neque in partes celeritate aequales, sed in partes potentia aequales, mole autem et celeritate inaequales, ita ut essent scilicet celeritates in reciproca magnitudinum ratione. Ita enim omnia turbata quidem erunt, sed summa tamen cum ratione. Nam si turbata non essent, non viverent, si non certa ratione turbata essent, non cognoscerentur.

Universum est animarum causa et finis rerum est summa Dei gloria, cujus effectus est maxima felicitas possibilis animarum. Haec propositio altioribus quibusdam contemplationibus nititur de natura Dei. (...) Omnia naturae phaenomena explicari possent per solas causas finales, perinde ac si nulla esset causa efficiens; et omnia naturae phaenomena explicari possent per solas causas efficientes, quasi nulla esset finalis ...»

OCC.058- *De arte inveniendi in genere* (Eté jusqu'à l'hiver 1678 ?)

AK VI, 4, N. 29, pp. 79-83 : *De Arte Inveniendi in genere*.

Observandum ut in quaerendo nunquam laboremus frustra, quod fiet si id agamus, ut etiamsi id quod quaerimus non invenimus, semper inveniamus aliquid. Item ut inter quaerendum sciamus, nos semper propius accessisse ad id de quo agitur, quod si ergo sciamus artem semper progrediendi necessario ad id de quo agitur perveniemus. Hinc agemus, ut is qui quaeret aciculam, nam non huc illuc (nisi forte initio) oculos conjiciet, sed ordine omnia loca sic percurret, ut certus sit se amplius ad ea loca in quibus jam fuit reverti non debere.

...[En Marge:] In quaerendo semper observanda justitia, ne sine ratione unum alteri praeferamus seu ut nihil faciamus sine ratione. Hac Methodo perfecte observata semper veniemus ad optimas vias. Sed difficile est eam semper observare: quando necessario cogimur eligere, *nous ferons que chacun aye son tour*. (...)

Methodus enumerandi non est perfecta, in qua non prodit determinata aliqua ratio...»

OCC.059- *Leibniz à Henning Huthmann* (Janvier 1678)

AK II, 1, N. 164, p. 588 : « Probatio existentiae Dei ex ejus essentia.

(1) Existentia possibilis seu Possibilitas rei alicujus, et ejusdem rei essentia sunt inseparabiles (id est si unum eorum datur in regione idearum seu veritatum, seu realitatum, etiam alterum in ea datur. Sive existente veritate unius, existit veritas alterius, veritates enim existunt, etiam si res non existant, nec a quoquam cogitentur. (...)

Ergo subsumendo

(2) Existentia possibilis seu possibilitas Dei, et essentia Dei sunt inseparabiles (nam essentia rei, est specialis ratio possibilitatis).

Jam vero

	<p>(3) <i>Essentia Dei et existentia ejus actualis sunt inseparabiles</i><sup>6</sup>. (...) <i>Ens necessarium esse pariter ac possibile esse probatur etiam ex eo, quia alioqui omnia sunt contingentia. Si omnia sunt contingentia ergo poterant aliter esse aequali ratione, seu falsum est nihil esse sine ratione. Si Ens necessario existens est possibile, tunc essentia intelligi potest quae includit necessariam existentiam. Sit illa essentia A. Dico Ens essentia A praeditum existere. Nam si non existit non est necessarium ut existat. Ergo Essentia ejus non includit necessariam existentiam quod est contra Hypothesin, sive implicat, sive est impossibile. Ergo si Ens essentia A praeditum non existit, erit impossibile. Essentia autem A est quae necessariam existentiam includit. Ergo si Ens necessario existens non existit, erit impossibile, seu si Ens necessario existens est possibile, existet. Q.E.D. »</i></p>
1678-1679	<p>OCC.060- <i>Praecognita ad Encyclopaediam sive scientiam universalem</i> (Hiver 1678/1679 ?)  AK VI, 4, N. 44, pp. 463-464 : p. 134 sq. : « <i>Praecognita ad Encyclopaediam sive Scientiam universalem. (...) Scientia est certa verarum propositionum cognitio. Propositio est quae exprimit ex duobus rerum attributis sive terminis unum qui praedicatum dicitur, in altero quem subjectum appellamus contineri, ita ut cui subjectum tribuitur, eidem et praedicatum sit tribuendum. Hoc autem exprimitur vel absolute, vel conditionaliter, tanquam consequens ex posita alia propositione quae dicitur antecedens. Omnisque adeo propositio exprimit vel praedicatum in subjecto vel [consequens in antecedente] contineri. Propositio vera est quae per se nota est, aut ex per se notis demonstrari potest. Propositio per se nota est, in qua expresse patet praedicatum in subjecto aut consequens in antecedente contineri. Demonstrare propositionem est resolutione terminorum in aequipollentes manifestum facere quod praedicatum aut consequens in antecedente aut subjecto, contineatur. (...) Duorum ergo generum sunt propositiones per se certae, aliae scilicet ratione constant sive ex terminis patent, quas per se notas vel etiam identicas appello, aliae sunt facti, et nobis notae fiunt experimentis indubitabilibus, et talia sunt ipsa testimonia conscientiae praesentis. Quanquam autem et quae facti sunt rationes suas habeant, adeoque sua natura resolvi possint, non tamen a nobis a priori per suas causas sciri possent nisi cognita tota serie rerum, quod humani ingenii vim superat, itaque a posteriori discuntur experimentis...»</i></p>
	<p>OCC.061- <i>Studia ad felicitatem dirigenda</i> (Hiver 1678/79 ?)  AK VI, 4, N. 45, pp. 137-139 : Première version : « (...) Sed quia maximae molis futura esset, praesertim pro his quae ad historiam civilem ac naturalem pertinent, interea opus est Scientia quadam Generali, qua principia rationis atque experientiae primaria contineantur, quae virum praestantem nosse decet, caeteris nimis minutis ac multiplicibus ad cujusque vitae generis cultores nunc transmissis, saltemque in vasta illa inventaria relatis, accedente tamen inveniendi judicandique Methodo, qua specialissima quaeque etiam ubi opus quantum in humana potestate est, ex principiis illis non admodum vastis duci possint...»</p>
	<p>OCC.062- <i>Elementa ad calculum condendum</i> (Hiver 1678/79 ?)  AK VI, 4, N.48, pp. 151-155 : « <i>Affirmatio identica est haec: ab est a, nam aliquando potest b haberi pro non adjecto vel nihil</i></p>

<sup>6</sup> *En marge* : Si ens necessario existens est possibile, utique existet, nam si Ens necessario existens non existit, erit impossibile quia contradictionem implicat aliquid esse necessario existens, et tamen non existere. Res ergo tantum eo redit, ut ostendamus Ens necessarium, seu Essentiam ex qua sequatur existentia, possibilem esse.

	<p>significante, ut inde fiat a est a.</p> <p>Affirmatio vera est: c est d posito c aequipoll. ab et d aequipoll. a. Hinc patet identicam etiam esse veram cum scilicet loco c scriptum ab initio est ab, et loco d scriptum a. Patet etiam identicam esse per se veram, caeteras autem quatenus ad identicas revocantur (...)</p> <p>Requisitum est quod definitionem ingredi potest ut in praecedenti g, n, s. Est itaque requisitum ad definitionem, ut pars ad totum, seu ut numerus factor ad productum.</p> <p>Ratio est probatio a priori, seu probatio facta per analysin in simpliciora, v.g. a est sn, quia a est lmn, et s est lm.</p> <p>Causa est Res cujus existentia vel modus existendi est ratio existentiae alterius quae dicitur effectus, v.g. miles est causa paupertatis rustici, nam ex quodam praedicato militis, quod est licentia sequitur rustici paupertas seu ex hac propositione: miles est licentiosus sequitur haec propositio: rusticus est pauper. In abstractis, si a est b quia c est d, erit c causa, ab effectus, vel erit: cd causa, ab effectus. Sed quid si a est b quia c est d et e est f, quodnam erit causa quodnam effectus? Inspiciemus in quonam sit actio seu principium mutationis. Certe uniuscujuscunque propositionis ratio reddi potest tum per unam tum per multas, sed homines quaerunt aliquam stationem seu principium motus, cum causam quaerunt. Ut causa homicidii est qui ferit letaliter non qui irritat, nam ex hoc non sequitur homicidium; quia homo irritatus non se habet mere passive dum irritationem suscipit. At qui ferit est causa homicidii, non gladius, nam in ipso est principium motus, ex quo sequitur homicidium. Saepe tamen varie causam sumimus, pro variis gradibus quibus aliquis ad effectum concurrat. »</p>
1679	<p>OCC.063- <i>Leibniz à un inconnu</i> (1679)</p> <p>AK II, 1, N. 219, p. 775-782 : « Aussi ne veut il [Descartes] point que son Dieu agisse suivant quelque fin, et c'est pour cela qu'il retranche de la philosophie la recherche des causes finales sous ce prétexte adroit que nous ne sommes pas capables de savoir les fins de Dieu, au lieu que Platon a si bien fait voir que [si Dieu est] auteur des choses, et si Dieu agit suivant la sagesse, que la véritable physique est de savoir les fins et les usages des choses, car la science est de savoir les raisons, et les raisons de ce qui a esté fait par entendement, sont les causes finales ou desseins de celuy qui les a faites, lesquelles paraissent par l'usage et la fonction qu'elles font. »</p>
	<p>OCC.064- <i>De affectibus</i> (20-22 Avril 1679)</p> <p>AK VI, 4, N. 269, pp. 1424-1440.</p> <p>pp. 1424-1426 : « [D] (...) Cogitatio est causa alterius cogitationis vel quia nulla est ratio in contrarium (tunc enim eadem cogitatio durat, quod fit cum incidimus in aliquid singulare; quod cum aliis similitudinem aut connexionem non habet) vel quia una cogitatio aliam involvit, vel aliquem cogitandi ordinem et ex pluribus quas involvit, animus plus ad unam quam aliam cogitandam antea est inclinatus. Cogitatio involvit quandam cogitandi ordinem, quando est cogitatio cujusdam seriei. (...) Si persequendo seriem cogitandi incidamus in quandam cogitationem quae alteri cuidam seriei communis est, sitque plus virium in serie secunda, hanc sequimur deserta priore. Hujusmodi cogitatio est duarum serierum intersectio communis seu nodus. Series cogitandi oritur vel ex ideis distinctis, ut cum rei causas cogitamus, et causarum causas; itemque cum effectus consideramus et effectuum effectus: Sed et possumus aliam quandam seriei legem sequi, quae non a causis et effectibus, sed gradibus, similitudinibus,</p>

combinationibus oriatur vel oritur ex ideis confusis, nempe ex iis quae simul experti sumus, quae temporis locorumve ordine certo persequimur. (...)

Necesse est causam nobis esse credendi nos eam rem in ea serie reperturos, item causam nobis esse eam rem quaerendi. Causa rem quaerendi licet ignotam haec est, quia saltem aliquid de ea novimus, quod nobis bonum esse cogitamus.

Causa autem quaerendi in ea serie haec est, quod scimus eam rem quae id de quo agitur praestat vel necessario vel probabiliter in ea serie contineri. Quod judicari potest, si quando omnes res certae cujusdam naturae, ex quibus nostra una est, in ea serie continentur.

Excitatio a nimi est cum finem seu causam cur seriem ingressi simus, consideramus. Quod fit sive reperta re quam quaerimus, sive finita serie ante inventionem (tunc enim cessante serie recordamur ejus status qui erat ante seriem, id est ejus status quo finis causa seriem ingredi coepimus) vel deprehensa pergendi molestia quae facit ut retro vestigia relegamus, vel etiam eo remedio utamur, quo solent aliquando qui somnia ingrata habent, ut sese ipsi excitent, manibus ad oculos admotis ...

pp.1432-1440 : « Primum principium: *Si quid est est, si non est non est.* Si est homo, est homo. Si non est animal, non est animal. Nihil enim aliud est quam repetitio ejusdem. Alterum principium indemonstrabile hoc est: *Quicquid est actu, id est possibile.* Hoc principium sola experientia ostendi potest a nobis. Pendet autem ex natura Existentiae actualis, in qua nunquam contradictionem deprehendimus. Est ergo quasi experimentum. Forte sic ostendi potest : (...)

Si ex aliquo conjunctim sequi possint plura inter se similia, et horum unum sequatur, necesse est reliqua omnia sequi, caeteris paribus. (Cum enim nulla sit ratio prae uno potius quam prae altero, patet aut omnia sequi aut nullum.)

Si ex aliquo disjunctim sequi possint plura inter se similia et inaequalia et horum unum sequatur, necesse est maximum sequi, caeteris paribus. ( Nam si constet unum eorum ex rei natura sequi Necesse est rationem reddi cur non alia omnia. Quodsi haec sola ratio reddatur, quod sint incompatibilia, videtur maximum sequi. Est enim ratio existendi in omnibus, et incompatibilitas quaedam existere impedit. Itaque existet quantum minimum impiedietur. Id est existet maximum.)

Videtur sic dicendum :

[EN MARGE] : Admirabilis transitus a potentia ad actum.

Omnia quae per se spectata ex aliquo per se spectato sequi possunt, ea sequentur quantum possibile est. Nam ponamus sequi id quod sequi posse diximus. Necesse est rationem cur secutum sit esse solam absentiam impedimenti. Nam si esset aliud quiddam, non sequeretur ex solo illo ex quo sequi diximus, sed aliquid aliud esset ponendum. Contra hypothesin. »

OCC.065- *De principiis* (1679 jusqu'en 1685 ?)

AK VI, 4, N.42, pp. 123-125 : « De principiis. Duo illa prima principia : unum rationis: identica sunt vera, et contradictionem implicantia sunt falsa, alterum experientiae: quod varia a me percipiuntur, talia sunt, ut de iis demonstrari possit, primo demonstrationem eorum impossibilem esse; secundo omnes alias propositiones ab ipsis pendere, sive si haec duo principia non sunt vera, nullam omnino veritatem et cognitionem locum habere. Itaque aut admittenda sunt sine difficultate, aut omni inquisitioni veritatis renuntiandum est. Accedit quod nulla contra haec Principia afferri posset ratio dubitandi, quae non locum habeat contra alias propositiones omnes. (...) »

OCC.066- *De numeris characteristicis ad linguam universalem constituendam* (Début d'année jusqu'en hiver 1679 ?)

AK VI, 4, N.66, pp. 264-270 : « Vetus verbum est, *Deum omnia pondere, mensura, numero fecisse*. Sunt autem quae ponderari non possunt, scilicet quae vim ac potentiam nullam habent; sunt etiam quae carent partibus ac proinde mensuram non recipiunt. Sed nihil est quod numerum non patiat. Itaque numerus quasi figura quaedam metaphysica est, et Arithmetica est quaedam Statica Universi, quae rerum gradus explorantur.

(...) Factum est autem, nescio quo fato, ut ego adhuc puer, in has cogitationes inciderem, quae ut solent primae inclinationes, postea semper altissime infixae menti haesere. Duo mihi profuere mirifice (quae tamen alioqui ambigua, et pluribus noxia esse solent) primum, quod fere essem autodidactus, alterum quod quaererem nova in unaquaque scientia ut primum eam attingebam cum saepe ne vulgaria quidem satis percepissem. Sed ita duo lucratus sum; primum ne animum inanibus et dediscendis implem, quae autoritate potius docentium quam argumentis recepta sunt; alterum, ut ne ante quiescerem quam ubi cujusque doctrinae fibras ac radices essem rimatus, et ad principia ipsa pervenissem, unde mihi proprio Marte, omnia quae tractabam, invenire liceret. (...)

Cur nemo mortalium, quousque pertingit memoria hominum, monumentis conservata, ad rem tantam accesserit, equidem saepe sum miratus; ordine enim ratiocinantibus hujusmodi meditationes inter primas occurrere debebant, quemadmodum mihi contigit, qui in logica occupatus adhuc puer, nondum moralia aut mathematica, aut physica attigeram, huc tamen deveni, ob hanc solam rationem, quod semper principia prima quaererem. (...)

Sed ultra verba eundem est, cum vero ob admirabilem rerum connexionem notionum rerum ab aliis divulsarum Numeros Characteristicos dare difficillimum sit, ideo elegans ni fallor artificium excogitavi, quo ostendi possit, quod ratiocinationes per numeros comprobare liceat. Fingo itaque Numeros Characteristicos illos tantopere mirabiles jam dari observataque illorum generali proprietate quadam tales numeros qualescunque ei proprietati congruentes interim assumo, iisque adhibitis statim mirabili ratione omnes regulas Logicas per numeros demonstro, et ostendo quomodo cognosci possit an argumentationes quaedam sint in forma bonae. Utrum vero argumenta vi materiae bona sint aut concludant, tum demum sine ullo labore animi, aut errandi periculo, judicari poterit, cum ipsi veri Numeri Characteristici rerum, habebuntur. »

OCC.067- *Potest aliqua notio esse alia generalior ut tamen non sit simplicior* (Début d'année jusqu'en été 1679 ?)

AK, VI, 4, N. 75, pp.303-305 : « Potest aliqua notio esse alia generalior ut tamen non sit simplicior, ita to influens seu concurrans, complectitur, antecedens, requisitum, causam; et tamen ejus notionem ingreditur notio antecedentis ut solet in analogis, ubi definitionem generis ingreditur definitio alicujus speciei primariae. Influens est antecedens majoris existendi facilitatis.

Antecedens autem voco ex quo posito sequitur aliud quod appello consequens. Posset dici importans, erit ergo importans facilitatis. Videtur tamen addendum, ut sit natura prius; seu ut sit antecedens reale non tantum logicum. Omne requisitum est influens, quod sic demonstro: facilius reddit, quo posito pauciora desunt requisita, atqui requisito aliquo posito pauciora desunt requisita quam ante. Ergo requisitum positum reddit facilius. Ergo requisitum est importans seu ad rem conferens. Boni definitionem proprie ingreditur influens seu ad rem conferens. Est enim bonum, conferens ad voluptatem.

Antecedens natura prius, posset dici inferens, vel rectius importans. Itaque importans erit inferens natura prius. Requisite est consequens natura prius.

(...) Omne requisitum non immediatum est conferens, est enim importans alterius requisiti. Imo potest demonstrari omne requisitum esse importans alterius requisiti; nam sit requisitum a. Utique plura ad id de quo agitur seu ad requirens requirentur quam a, alioquin a requisitum et res requirens coinciderent. Aliquid ergo quod praeterea requiritur sit b, et ponamus nihil amplius requiri; quam a b. Nunc consideremus ipsum b posse resolvi in sua requisita, c et d, erunt ergo requisita ipsius a, haec tria, a c d. Et vel si pro a et c substituamus unum h (cujus requisita sint a et c), erit ergo h novum requisitum; sed jam video me hinc non demonstrare a esse importans requisiti sed tantum esse requisitum requisiti. Videtur conferens esse requisitum aut importans requisiti. Imo videtur conferens sufficere, ut sit requisitum ejus quod importat. Considerandum scilicet esse aliqua quae non sunt absolute requisita, sunt tamen secundum certas hypotheses, ita et sunt importantia, ex quibus non absolute, sed certis positis res sequitur. Concludo omnium optime sic definiri: Conferens est requisitum secundum certum producendi modum, itaque omne requisitum absolutum est conferens; omne importans est conferens, nam importans absolutum est conferens secundum suum modum producendi, importans cum aliis seu secundum quid, saltem est requisitum ut ita producat. Omne requisitum importantis est requisitum secundum certum producendi modum. (...)

Principium est requisitum aliquo modo primum inter plura quae ad aliquam actionem contulerunt. Causam vocant homines, id quod contulit agendo. Sed qui fit ut causam mortis ei etiam imputemus qui non impedivit cum posset? Quia contulit agendo, nam cohibere sese est agere. Est autem cohibere se, naturalem impetum reprimere, qui in omnibus est aut esse debet juvandi: itaque est saltem causa moralis. Seu qui est causa saltem si ea esse ponantur quae esse debent. Debet autem in omnibus esse impetus ad juvandum cum sciunt; hunc cohibere agere est. Itaque saltem est quasi causa, seu habetur pro causae aequipollente. Si quis caput illi dat in murum diceturne murus causa mortis? sane potest dici aliquo modo, quia resistere est agere. Ita si quis pedem alicui opponat, ut eum faciat cadere, utique est causa casus, non tantum resistendo, nam et vult, et agit, tenet enim pedem hoc modo. [En marge: Multi causae gradus].

Requiritur ad causam ut conferat agendo tempore ipsius productionis. Nam alioqui multa longissime remota dici possunt agendo contulisse. Et tamen dici quodammodo potest Adamum esse causam eorum quae a nobis fiunt. Videtur causa definiri posse conferens agendo secundum eum producendi modum quo res actu producitur, seu actu conferens agendo. Hinc quod est requisitum activum secundum omnem producendi modum, utique secundum hunc quoque erit, ergo erit causa. Hinc Requisite activum absolute, est causa; posito quod res existat.

Actu conferens seu conferens cum successu, deberet habere nomen peculiare.

Veritas causae est ratio veritatis effectus.

(...) Causa est agendo conferens cum successu.

Conferens est requisitum secundum certum producendi modum.

Requisite est conditio natura prior. Seu Consequens natura prius inferente.

Si A est utique B est; erit A inferens seu antecedens B consequens. Si A non est B non est, erit A conditio, B conditionatum.

Agens est ex cuius statu sequitur mutatio alterius; patiens est cuius mutatio sequitur ex alterius statu. Agens dicitur quid respectu mutationis, operans respectu novi status in alio.

Efficiens est operans existentiam. »

OCC.068- *Lettre de Leibniz à Malebranche* (22 juin 1679)  
AK II, 1, N. 207, p. 721 : « Je viens aux axiomes [de Descartes], et je trouve que le deuxième (*tempus praesens a proxime praecedenti non pendere etc.*) a besoin de demonstration; car posant une fois qu'une chose existe, elle ne cessera pas d'exister sans quelque nouvelle raison. On peut dire au quatrième axiome, *quicquid est perfectionis in re, est in prima ejus causa*: pourveu qu'il y en ait une. Car s'il y avoit un progrès des causes à l'infini, il n'y auroit point de première cause. »

OCC.069- Extraits et notes de la *Logica Hamburgensis* (Hamburg 1672) de Jungius (De l'automne 1678 jusqu'à l'hiver 1679/80 ?)  
AK VI, 4, N. 227, pp.1081-1083 (*Leibn. Marg. 186*) : « Consequentia a rectis ad obliqua. Directae maximae fere conclusionis transcendentur relativis serviunt. Sunt quaedam maximae duobus locis communes, ut majoris causae major effectus.  
(...) [Cap. 13.] Causa externa vel interna. (...) Causa externa est vel Efficiens vel finalis. Efficiens est, a qua primum mutationis principium est. Efficiens est vel procreans vel conservans vel corrumpens. Item est vel principalis vel minus principalis, et haec vel impulsiva vel instrumentalis; illa quae primariam efficientem movet, haec quae a principali agente movetur. Impulsiva est interna (*προηγούμενη*) externa (*προκαταρκτική*). Instrumentalis est vel administra ut in bello miles; vel instrumentum in specie dictum, ut arma. Causa autem auxiliaris ad principales pertinet, quia principalis defectum supplet. Causa meritoria est impulsiva praemii aut poenae. Id quoque quod deterret refertur ad causam impulsivam. Item Efficiens est vel solitaria vel socia. Solitaria vel simpliciter vel respectu causae ejusdem ordinis, simpliciter, ut sol respectu diei, secundum quid, ut cum una tantum est causa principalis, vel una tantum administra etc. Unde et socia causa intelligi potest vel ejusdem ordinis, vel utcunque.  
Efficiens quoque est vel naturalis sive necessario agens vel voluntaria et haec libera vel coacta.  
Rursus causa Efficiens est vel aequivoca vel univoca. Item sufficiens vel insufficiens. Item necessaria vel non necessaria. Item Efficiens per se vel per accidens quia aliquid accidit ex parte causae vel effectus. Improperie causas per accidens dicimus requisita agendi seu causae sine quibus non, item causa quae applicat conditiones sive requisita, ut arcum sagittae. Talis est quae jungit causas socias, item principalem et minus principalem. Item quae praeter intentionem efficit, et tale dicitur factum casu.  
[Cap. 16.] Ut causae opponitur effectus, ita fini, DESTINATUM seu causatum a fine. Finis et efficiens sibi solent mutuo esse causae. Finis est vel cujus vel cui, ut sanitas, et homo. Finis, cum est proprie dictus est primarius vel secundarius. Item alius propinquus alius remotus. Propinquus dicitur remoto subordinari. Inter remotos unus est ultimus. Finis per se vel per accidens, temere est sine fine certo agere.  
[Cap. 17.] Antecedens Concomitans et Consequens intelliguntur hic ordine temporis. Unde alii ad vitandam aequivocationem malunt dicere praecurrens, subsequens et concomitans. Quodlibet horum est vel necessarium vel quasi necessarium seu plerumque. Concomitantia nonnulli referunt ad adjuncta. (...) »

OCC.070- *De justitia et novo codice legum condendo* (Mai 1679 jusqu'à Mai 1680 ?)  
AK VI, 4, N. 501, p. 2833 sq. : « Et JUS appellamus potestatem quae in bonum virum cadit, nam quae contra bonos mores sunt ea nec facere nos posse credendum. Quemadmodum obligatio est quicquid bono viro necessitatem quandam imponit.  
Harum autem rerum scientia JURISPRUDENTIA appellatur. Et cum scire sit rationes reddere posse, consequens est illis qui Leges

	condunt, aut interpretantur vera principia noscenda esse, unde jus omne derivatur. »
1680	<p>OCC.071- <i>De veritatibus primis</i> (Entre le milieu et la fin de 1680 ?)  AK VI, 4, N.270, pp. 1442-1444 : « Veritates absolute primae<sup>7</sup> sunt inter veritates rationis identicae et inter veritates facti haec ex qua a priori demonstrari possent omnia experimenta, nempe <i>Omne possibile exigit existere</i>, et proinde existeret nisi aliud impediret, quod etiam existere exigit, et a priori incompatible est, unde sequitur, semper eam existere rerum combinationem, qua existunt quam plurima (...) Haec propositio: <i>omne possibile exigit existere</i>,<sup>8</sup> probari potest a posteriori posito aliquid existere, nam vel omnia existunt, et tunc omne possibile adeo exigit existere, ut etiam existat; vel quaedam non existunt, tunc ratio reddi debet, cur quaedam prae aliis existant. Haec autem aliter reddi non potest quam ex generali essentiae seu possibilitatis ratione; posito possibile exigere sua natura existentiam, et quidem pro ratione possibilitatis seu pro essentiae gradu. Nisi in ipsa Essentiae natura esset quaedam ad existendum inclinatio, nihil existeret; nam dicere quasdam essentias hanc inclinationem habere, quasdam non habere, est dicere aliquid sine ratione, cum generaliter videatur existentia referri ad omnem essentiam eodem modo<sup>9</sup>. Illud tamen adhuc hominibus ignotum est, unde oriatur impossibilitas diversarum, seu qui fieri possit ut diversae essentiae invicem pugnent, cum omnes termini pure positivi videantur esse compatibles inter se.  Veritates secundum nos primae, sunt experimenta.  Omnis veritas quae non est absolute prima, demonstrari potest ex absolute prima.  Omnis veritas aut demonstrari potest ex absolute primis (quas indemonstrabiles esse demonstrabile est), aut ipsa est absolute prima. Et hoc est quod dici solet, nihil debere asseri sine ratione, imo nihil fieri sine ratione. »</p> <p>OCC.072- <i>De libertate et necessitate</i> (Eté 1680 jusqu'en été 1684 ?)  AK VI, 4, N.271, pp.1444-1449 : « (...) Nulla datur voluntas, ubi omnia requisita ad volendum vel nolendum aequalia sunt. Datur tamen indifferentia, seu positus omnibus ad agendum requisitis potest tamen impediri actio, existentibus contrariis requisitis. Homo rationibus resistit sola oblivione; seu animi ab illis aversione. Itaque rationibus utique resistere potest.  Nisi haec propositio admittitur nihil esse sine ratione, seu nullam esse propositionem, in qua non sit aliqua connexio praedicati cum subjecto, seu quae non probari possit a priori.  Duae sunt primae propositiones, una (principium necessariorum) quod contradictionem implicat esse falsum, altera (principium contingentium) quod perfectius est, seu majorem rationem habet, id esse verum. Priore nituntur omnes veritates metaphysice seu absolute</p>

<sup>7</sup> *En Marge*: Veritatis definitio realis est. Verum est quod ex identico demonstrabile est per definitiones. Quod demonstratur ex definitionibus nominalibus verum est hypothetice, quod ex realibus, absolute; definitiones non nisi reales earum notionum afferri possunt, quae a nobis immediate percipiuntur, ut cum dico *existere, verum esse, extensio, calor*; nam huic ipsi quod confuse percipimus, assignandum est ac aliquid distinctum. Definitiones reales a posteriori possunt probari, nempe ab experimentis.

<sup>8</sup> *En Marge*: Si Existentia esset aliud quiddam quam essentiae exigentia, sequeretur ipsam habere quandam essentiam seu aliquid novum superaddere rebus, de quo rursus quaeri posset an haec essentia existat, an non existat et cur ista potius quam alia.

<sup>9</sup> *En Marge*: Quoniam vera propositio est, quae vel identica est, vel ex identicis potest demonstrari adhibitis definitionibus; hinc sequitur Existentiae definitionem realem in eo consistere, ut existat quod est maxime perfectum ex iis quae alioqui existere possent, seu quod plus involvit essentiae. Adeo ut natura sit possibilitatis sive essentiae exigere existentiam. Nisi id esset, ratio existentiae rerum reddi non posset.

necessariae, quales sunt Logicae, Arithmeticae, Geometricae, et similes, neganti enim eas, semper ostendi potest contrarium implicare contradictionem. Posteriore vero nituntur omnes veritates sua natura contingentes, ex sola vero hypothese divinae vel alterius voluntatis necessariae. Omnes itaque veritates circa possibilium seu essentiarum rei impossibilitatem et necessitatem seu contrarii impossibilitatem, nituntur principio contradictionis; omnes vero veritates circa contingentia seu rerum existentias nituntur principio perfectionis.

Omnes Existentiae excepta solius Dei existentia sunt contingentes. Causa autem cur res aliqua contingens prae alia existat, non petitur ex sola ipsius definitione, sed comparatione cum aliis rebus, cum enim infinita sint possibilium, quae tamen non existunt; ideo cur haec potius quam illa existant, ratio peti debet non ex definitione, alioqui non-existere implicaret contradictionem, et alia non essent possibilium, contra hypothesein; sed ex principio extrinseco, quod scilicet ista sunt aliis perfectiora. Ante omnia enim talem Possibilitatis et Necessitatis notionem assumo, ut aliqua sint Possibilia, quae tamen non sint necessaria, et quae reapse non existant. Unde sequitur rationem quae facit ut res una prae alia existat, non inducere necessitatem, et proinde rationem quae facit semper ut mens libera unum prae alio eligat, sive a rei perfectione, ut in Deo, sive a nostra imperfectione oriatur; non tollere nostram libertatem. (...)

Sed ut Deus faciat quod perfectissimum est, non potest demonstrari, contrarium enim non implicat contradictionem; alioqui contrarium non esset possibile contra Hypothesin. Hoc autem oritur ex notione Existentiae; nam perfectissimum tantum existit<sup>10</sup>.

Sint duo possibilium A et B quorum alterutrum existere debere necesse est, et ponamus plus perfectionis in A esse quam in B, tunc utique ratio reddi potest cur A existat prae B, et praevideri potest, quodnam eorum sit extitutum, quin imo demonstrari id potest, seu certum reddi ex natura rei. (...) Perfectio seu essentia est exigentia existentiae, ex qua quidem per se sequitur existentia, sed non necessario, verum negando aliud perfectius impedire. Et tales sunt omnes veritates physicae, ut cum dicimus corpus aliquod ea celeritate pergere quae cepit; intellige, si nihil impediatur. Deus facit optima non necessario, sed quia vult. (...)

Ratio tamen reddi debet aliqua cur nullum unquam extiterit pentagonum nec extitutum sit. Hujus rei ratio nulla alia est, quam quod pentagonum incompatible est cum aliis rebus majorem includentibus perfectionem, seu plus realitatis involventibus; quae prae ipso existere certum est (...)

Etsi Deus ex principio perfectionis non potuerit non ita statuere. Ex his tolluntur difficultates de praescientia futurorum contingentium. Deus enim praevidens rationes futuras cur prae aliis alia existant praevidet eas certa scientia in suis causis. Et profecto certam de iis scientiam habet, et necessarias format propositiones, exposito scilicet semel statu mundi seu harmonia rerum, non absolute, uti necessariae sunt mathematicae.

Sola propositio Deus ... » [le texte s'arrête]

OCC.073- *Methodus solvendi problemata* (1680 ?)

<sup>10</sup> *En Marge*: Si requiritur omnimoda indifferentia ad libertatem, vix unquam datur actus liber. Puto enim casum illum ut omnia sint utrobique aequalia vix unquam dari. Etsi enim forte aequales sint rationes, non tamen aequales erunt passionem. Quid ergo disputamus de re quae non datur. Nec puto exemplum dari quo voluntas eligat quin ratio aliqua sit cur eligat alterutrum. Thomistae statuunt libertatem in potentia voluntatis, qua super omne bonum finitum eminent, ut possit ei resistere. Item ad indifferentiam voluntatis praerequirunt indifferentiam intellectus. Necessitatem in Deo non pugnare cum libertate; talis est libertas se amandi; sed de creaturis eum non statuere necessario. Negat Baronius Deum perfectissima creasse.

AK VI, 4, N.91, pp. 376-378 : « Methodus solvendi problemata (...) In omni problemate Res datae et quaesitae, conditiones datae et ejusdem generatio seu constructio quaesita et relationes datae et quaesitae. Relationes datae sunt conditiones problematis continentes requisita determinantia quaesitum sive notas quibus agnosci possit, ubi inventum fuerit Quaesitum. Relationes quaesitae sunt quae pertinent ad causam efficientem seu generationem quaesitae rei. Interdum certus generandi modus praescribitur vel desideratur. Tot necessariae sunt conditiones, quot sunt requisita causae efficientis a se invicem independentia, alioqui data non sunt sufficientia. Est enim analysis inquisitio geneseos seu causae efficientis. Generalis methodus analyseos est fingere Genesin assumpto quaesito ut dato et productum conferre cum dato. Quaestio est vel determinata vel amphibola, cui pluribus modis non coincidentibus satisfieri potest. Item vel definita cui satisfit per certum quaesitum, vel indefinita, cui satisfit per locum infinitorum. Media finem eundem obtinendi sunt plura, eligenda sunt autem illa, quae sunt pauciora, simpliciora, minus amphibola, quaesito propiora, aut certe prae aliis signata. Nihil faciendum sine ratione quadam sufficiente neque ex pluribus rebus quantitativisve homoeoptotis vel similibus una alteri sine causa praeferenda est. Si problema calculo magnitudinum tractandum sit, tunc omnia revocanda sunt ad quantitates (nempe numeros definitos vel indefinitos), quantitativumque relationes. (...) »

OCC.074- *Enumeratio terminorum simpliciorum* (Été 1680 jusqu'à l'hiver 1684/1685 ?)

AK VI, 4, N.97, pp. 389-396 : « Ultimum subjectum Substantia appellatur. Reliquae res vocantur accidentia. Et cum ex notione subjecti semper ratio reddi possit attributorum, hinc Omnis notio ex qua omnium ejusdem subjecti attributorum ratio reddi potest, est notio ipsius substantiae, et Terminus completus ipsam substantiam exprimit. (...) »

Cui aliquid inest seu continens. Quod inest seu contentum. (Quae duo si homogenea sint seu possint fieri similia Transformatione dicuntur totum et pars).

(Aequalia seu aequae tanta seu quae magnitudine sunt eadem. Minus quod alterius parti aequale.<sup>11</sup>)

Positionem habens (seu relationem Existentiae habens cum aliis, quemadmodum priores relationes, nempe qualitas et quantitas sunt essentiae seu formalitatis. Et hoc modo distinguantur, quae nec per se spectata nec simul spectata discerni possunt. Ea discernuntur assumtis tertiis; et omnibus tribus simul spectatis. Itaque qualitas est in uno observabilis, quantitas in duobus, etiam qualitate similibus; positio in tribus. Quantitas scilicet in uno per assumptum alterum licet simile. Positio in duobus licet similibus et aequalibus assumpto tertio. Continuum est totum cum positione partes habens indefinitas). (...) »

...principia autem inveniendi propositiones sunt observatio et ratiocinatio.

Ratiocinatio ex his duobus fluit, ut contradictoria non admittamus, et ut nihil sine ratione statuamus. (...) »

Cognoscimus aliquid etiam cum nihil de re enuntiamus sed tantum quaerimus, plus est enim cogitare quaestionem aliquam de re quam nihil. Ita ut cognitio aliqua alicujus sit quaecunque de eo cogitatio, quatenus error abest, eoque major est cognitio, quo plus involvit varietatis. Omnis autem cognitio actualis aut habitualis est. (...) »

<sup>11</sup> (Huc Numerum habens, **rationem habens**. *Ratio est eadem, cum est similitudo in magnitudinum comparatione*. Numerus est Homogeneum unitatis.)

OCC.075- *Definitiones : Ens, reale, concretum, abstractum* (Eté 1680 jusqu'à l'hiver 1684/85 ?)

AK VI, 4, N. 98(3), pp. 400-405 : « Deus est Ens absolutum, seu positivum sine omni negatione nisi ejus quod jam negationem involvit. Creatura est Ens limitatum.

(...) Si posita propositione: A non existit, sequitur B non existere, tunc A erit conditio, B conditionatum.

(...) Certum seu determinatae veritatis est, si ratio reddi potest cur A sit potius quam non sit. Et quidem indubium est quicquid est certum esse et infallibile apud eum qui omnia novit, etsi in se sit contingens.

(...) Si conditio sit natura prior conditionato, conditio requisitum appellatur, et conditionatum appellatur requirens, verbi gratia planum est conditio circuli.

Si inferens sit natura prius illato, illud a me dicitur Praedeterminans, hoc Praedeterminatum.

(...) Si praedeterminans et praedeterminatum sint res diversae erit illud producens hoc productum. Ita Deus est producens, Mens immortalis productum. Possis et appellare causam plenam licet interdum ex Hypothesi tantum absolvatur illatio. Notandum est si praedeterminans et praedeterminatum sint eadem res abstracta eorum fore diversa, adeoque fore ut producens et productum. Ita calidus aër est praedeterminans ejusdem aëris rarefacti sed calor in aëre est producens vel causa raritatis.

Conferens ad aliquid producens requisiti, forte dici posset Concurrentes.

(...) Causa est conferens cum successu, seu est conferens ad id quod producitur.

Ita qui docet confert ad sapientiam, quod si discipulus attentus est, et quae docentur discit is qui docet causa est sapientiae discipuli. Sumo autem causam hic utcumque latissima plane significatione, cujus varii sunt gradus. Et interdum causa intelligitur non nisi de producente, seu causa plena. Interdum de producente, qui non absolute infert effectum, sed sub hypothesi quadam, praesertim si ea hypothesis sit negativa tantum, seu si nihil impediatur. Ita qui impellit causa est impulsivi moti, si nihil resistat. Ita enim agit, ut ex eo effectus sequatur, si nihil obsistat. Quod si ergo reapse secutus est effectus, necesse est etiam nihil obstitisse, atque ideo secutum fuisse effectum. Tales multae aliae Hypotheses ex reliquarum rerum concurrentium statu sumi possunt, quae absolvunt illationem. Patet hinc omne producens esse causam, sed non omnem causam mereri, ut producens appelletur, velut instrumentum, adjumentum, occasio, et similes. Si usum vulgi spectes, causa est id quod multum confert. Definitio ita formanda est, ut Deus non possit dici causa peccati nisi forte per accidens, si modo Deus ullius rei causa per accidens dici potest.

Causa plena videtur esse inferens natura prius illato quod omnia requisita sufficientia involvit. (Importans forte idem quod valde conferens.) Sufficientia sunt ex quibus reliqua requisita sequuntur. Non est necesse ut simul existant causa et effectus.

Quod omnia involvit requisita ad aliquem producendi modum id omnia requisita involvit absolute. Determinans est quod omnes illati conditiones involvit, praedeterminans (seu determinans) natura prius est causa plena. Inferens et determinans est idem. Itaque inferens natura prius est praedeterminans. Interdum causa et determinans sumuntur de eo quod caeteris positis absolvit requisita (+ gratissimus qui se ultimum necessitati servat der den außschlag gibt +).

(...) Sunt determinantia ad rei cognitionem seu per quae discerni potest seu conditiones sufficientes, sunt determinantia ad rei existentiam, sunt determinantia ad statum rei, in ipsa re. »

OCC.076- *De necessitate et contingentia* (Été 1680 jusqu'à l'été 1684 ?)

AK VI 4, N.272, p.1450 : « Si omnes propositiones etiam contingentes resolvuntur in propositiones identicas, an non omnes necessariae sunt. Respondeo non sane nam etsi certum sit extitutum esse quod est perfectius, tamen, minus perfectum nihilominus possibile est. In propositionibus facti, involvitur existentia. Existentiae autem notio est talis, ut existens sit talis status universi, qui Deo placet. Deo autem libere placet quod perfectius est. Itaque involvitur demum actio libera. At nonne ipsius actionis liberae reddi ratio potest. Utique si actionem Dei liberam sumamus ut in tempore, erit ejus ratio alia actio Dei praecedens aequae libera, et sic porro. Si sumamus actionem liberam aeternam, quaenam ratio cur Deus potius talem semper formaverit. Est utique ipsa natura seu perfectio divina, dicendum est in contingentibus non quidem demonstrari praedicatum ex notione subjecti sed tantum ejus rationem reddi, quae non necessitet, sed inclinet. »

OCC.077- *De libertate a necessitate in eligendo* (Été 1680 jusqu'à l'été 1684 ?)

AK VI, 4, N. 273, pp. 1450-1455 : « Optime enim D. Thomas [*Summa theologiae*, I, 83 1–3; II 1, 13; *De veritate*, qu. 24; *Commentarius in quatuor libros sententiarum*, lib. II, dist. 24, qu. 1.] constituit libertatem in potentia se determinandi seu agendi in seipsum. Unde patet etiam quomodo Deus praesciat quae sint futura contingentia libera, quia praescit quodnam Menti maxime bonum sit appariturum. Ex variis itaque possibilibus creaturis liberis illam elegit Deus, quae se determinaret per rationes boni, quia hoc conforme fuit primario Dei decreto libero de perfectissimis eligendis.

(...) Et in hac potentia seipsam determinandi ad agendum consistit natura libertatis.

Deus praevidebat Adamum esse peccaturum, si in tentationem pomi incideret, cur ergo non mutavit rerum seriem. Respondeo quia Deus sciebat hanc rerum seriem alia fore perfectiorem, ideo non mutavit. At dicis voluit ergo ut Adam peccaret. Respondeo negando consequentiam. At voluit ea ex quibus sequi sciebat Adamum esse peccaturum. Nego, non enim sequebatur Adamum peccaturum, quia libere peccavit. Illud tamen verum est, voluisse ea quibus positum certum erat Adamum esse peccaturum. Hoc negari non potest. Ergo voluit Adamum peccare? Non sequitur. Nam permisit tantum. Nemo autem, qui Dei omniscientiam concedit, negare potest, quin Deus certo sciverit, quod Adam esset peccaturus, si a se crearetur, seu quod esset casurus oblata pomi tentatione.

Deus non vult peccatum, id est vult ipsum impedire, quantum per rerum harmoniam fieri potest. Ille abyssus Pauli, est rerum Harmonia, quae excedit captum mentis humanae, etsi mens nostra sciat eam esse.

(...) Occurrendum ergo sententiae Hobbii et Wiclefi, dicentium nihil esse possibile, nisi quod actu fiat seu omnia esse necessaria. Si dixissent omnia esse certa et infallibilia, recte dixissent. Nam infinita sunt possibilia quae non fiunt.

Radix libertatis humanae est in imagine Dei, uti enim Deus etsi semper optimum eligat, et, si alius fingeretur omniscius is praedicere posset quid Deus sit electurus, tamen libere eligit, quia id quod non eligit manet sua natura possibile, itaque oppositum ejus non est necessarium. Eodem modo homo liber est, ut licet semper id ex duobus eligat quod optimum apparet, tamen non eligit necessario. Aliud enim est semper rationem reddi posse cur eligat, aliud est necessariam esse electionem; inclinant rationes non necessitant; licet certo sequatur id ad quod inclinant. At cum in bestiis non sit reflexio seu actio in se ipsum adeoque nec decretum liberum de actionibus suis. Dicitur potest res omnes hypotheticam quandam necessitatem habere, non essentiae sed existentiae seu actus secundi, sive non ex essentia

earum sed ex voluntate Dei oriri rerum necessitatem, nam exposito decreto Dei omnia necessaria sunt.

(...) Deus cur perfectissimum eligat, nulla potest reddi ratio, quam quia vult, seu quia haec est prima voluntas divina, perfectissimum eligere. Id est non ex rebus ipsis hoc sequitur, sed pure ex eo quod Deus vult. Et libere utique vult, quia extra voluntatem ejus nulla reddi potest ratio cur velit. Liberum enim definitio cujus nulla ratio reddi potest alia quam voluntas, non igitur datur aliquid sine ratione; sed ratio illa voluntati intrinseca est.

(...) Mens nostra habet indifferentiam, respectu rationum; seu nulla est ratio tam valida in hac vita, quae mentem satis penetret, ut non facile ab ea consideranda averti possit, eaque aversione posita semper poterit dubitare, quia non perfecte meminit demonstrationis. At impetrata visione beatifica non potest ab ea avelli, aut de his quae videt dubitare. Potestne demonstrari haec propositio ex natura Dei, quod Deus eligit perfectissimum. Dico posse demonstrari cognita ejus voluntate, sed potestne demonstrari quod talem habeat voluntatem, nego esse demonstrabile a priori, sed esse propositionem primam seu identicam.

Qui recte considerat fatebitur mihi ut principium contradictionis est origo omnium quae sciri possunt circa essentias; ita debere aliquod esse principium primum circa existentias supposito non omnia possibilea existere.

Principium primum circa Existentias est propositio haec: *Deus vult eligere perfectissimum*. Haec propositio demonstrari non potest, est omnium propositionum facti prima, seu origo omnis existentiae contingentis. Idem omnino est dicere Deum esse liberum, et dicere hanc propositionem esse principium indemonstrabile. Nam si ratio reddi potest hujus primi divini decreti, eo ipso Deus hoc non libere decrevisset. Dico ergo hanc propositionem comparari posse identicis. Ut enim ista A est A, seu res sibi ipsi aequalis est demonstrari non potest, ita ista: Deus vult perfectissimum. Haec propositio est origo transitus a possibilitate ad existentiam creaturarum. (...)

Si quis enim a me quaerat, Cur Deus decrevit creare Adamum. Dico, quia decrevit facere perfectissimum. Si jam quaeris a me cur decrevit facere perfectissimum, seu cur vult perfectissimum (quid enim est aliud velle quam discernere facere) respondeo id voluisse libere, seu quia voluit... »

OCC.078- *De libertate et gratia* (Été 1680 jusqu'à l'été 1684 ?)

AK VI, 4, N.274, pp. 1456-1460 : « [An causa secunda determinet primam]

Libertas ita explicanda est ut radicem suam habeat in natura mentis quia solae mentes sunt liberae. Itaque non collocanda est formalis ejus ratio in absoluta indifferentia, quae nihil commune habet cum mente, neque enim apparet cur absoluta indifferentia si 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. (...)

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.

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 Hypotheticis propositionibus.

Hinc dicendum est nullam propositionem absolutam (praeterquam eam quae sequitur ex natura Dei) esse necessariam, et sane nullum Ens per suam essentiam seu necessario existit praeter Deum.

In quaestione illa magna: utrum causa secunda determinet primam, an prima secundam, respondendum est, primam determinari a secunda sumta idealiter, seu ideam secundae deprehensam in intellectu divino determinare primae voluntatem. At secundam sumtam actualiter determinari a prima, seu omnem ab ea entitatem suam accipere. Nulla substantia capax est Actionis transeuntis, sed tantum immanentis, excepto solo Deo a quo substantiae caeterae dependent.

Non sufficit dicere Notionem plenam creaturae involvere etiam omnem seriem gratiarum. Nam cum gratiae divinae sint liberae et a decreto proficiscantur, involvet etiam decreta divina, eorumque rationes. Itaque rursus quaeritur quae sit ratio decreti dandae gratiae. Ea igitur sumenda rursus est a consideratione reliqui quod in possibili illa notione est, praeciso gratiae decreto. Imo verum possibile est gratiae decreta innumeris copulari modis secundum certos rerum ordines, verum Deus non eligit nisi unum. Ratio igitur decretorum gratiae aut concursus sumenda est ex unoquoque ordine possibili totius universi.

Quaeritur quid sit illud in voluntate humana quod attendens Deus eligit potius concurrere uni actui quam alteri. Non est actio voluntatis, quia ea concursus Dei essentialiter jam involvit. Eritne ergo simpliciter et praecise ipsa futuritas actionis, sed ista futuritas actionis estne denominatio intrinseca seu realis aliqua affectio in voluntate. Si est, voluntas non est indifferens, quippe affecta hac naturaliter praedeterminante qualitate ex qua infallibiliter sequitur actio; si ista futuritas est denominatio extrinseca, quaeritur in quam intrinseca denominatione habeat suum fundamentum, eaque ubinam debet esse vel in Deo vel in ipsa voluntate, alia enim nihil ad rem pertinent. Si in Deo redimus ad praedeterminationem a Deo, si in voluntate redimus ad praedeterminationem idealem a creatura. (...)

# Quaeri<sup>12</sup> potest an non gratia efficax et inefficax aliquando in se ipsis sint similes. Differant vero tantum subjecto recipiente. Fieri enim potest, ut quod in uno sit efficax, in alio sit inefficax. Et in hac quaestione revera consistit totus controversiae de auxiliis nervus. An scilicet in omnibus quibus datur efficax gratia talis detur gratiae gradus, ut sua natura in quodcumque subjectum incidisset, conversionem producturus fuisset.

# Utique fatendum videtur etiam ab his qui negant concursus Dei proximum immediatumque ad omnes actus, Deum alio modo concurrere ad actum amoris quam ad actum odii. Et tamen hoc videtur oblique negare P. Ludovicus de Dola pag. 107.

Quia impossibilis est conditio ut creatura operetur sine concursu Dei, impossibile est Deum praevidere quid creatura per se vi solius liberi arbitrii esset factura. Itaque tantum Deus praevidere potest ad quod Creatura sit magis inclinata. Itaque res redit tandem ad doctrinam de inclinationibus non necessitantibus. Anne dici potest etiam in ideis possibilibus contineri voluntates divinas, et concursus ad existendum tanquam possibles, seu ipsum formale existentiae habeat essentiam quandam, sed inde sequeretur nova opus esse existentia. Formalis ratio existentiae rerum contingentium videtur esse Enti necessario placere. At nonne possibile est et ea quae non existunt Enti necessario placere? utique possibile est, sed non est possibile ea magis placere. Ergo nec possibile est ea existere. Difficultas solvenda. »

OCC.079- *Notes sur le De gratia et libero arbitrio (lib. 3. c. 8) de Bellarmin (Eté 1680 jusqu'à l'été 1684 ?)*

<sup>12</sup> Hujusmodi quaestiones quales sub # signis reperiuntur; a Scholasticis terminis rem reducunt ad populares.

	<p>AK VI, 4, N.437 p. 2573-2574 : « [Sp. 589 C–594 D] Bellarm. <i>de grat. et lib. arb. lib. 3. c. 8</i> constat electionem non rationis esse sed voluntatis.</p> <p>Ibid. nemo consultat utrum debeat veritati cognitae assentiri, nec ne sed simpliciter eo accedit quo argumenti vis ducit. Hinc fides catholica requirit pium voluntatis affectum. Quod ratio nunc exerceat actum speculandi vel iudicandi, nunc vero quiescat non potest referri in ipsam rationem sed in appetitum totius suppositi, qui non est alius nisi voluntas.</p> <p><i>Voluntas necessario eligit id quod ultimum iudicium practicum determinavit esse eligendum Dict. 1. 8. Addit: ille etiam qui dixit sit pro ratione voluntas non exclusit iudicium ab electione, sed iudicavit bonum sibi esse contra rationem agere. Pergit: dices illum qui contra determinationem ultimi iudicii practici aliquid eliget, posse reddere rationem electionis suae, quod videlicet id fecerit ut ostenderet suam libertatem. Respondeo hoc ipsum tunc futurum ultimum iudicium practicum omnibus consideratis bonum mihi est nunc contra rationem agere, ut me liberum esse demonstrem.</i></p> <p>(+ Voluntatem nunquam agere sine ratione majore, colligo ex his verbis Bellarmini ibidem: +)</p> <p><i>si voluntas tunc eligeret aliquid aliud (+ quam quod ultimum iudicium practicum dictavit esse utilissimum +) haberet quidem rationem cur eligeret illud tale medium quia est utile, sed non haberet rationem quare omitteret illud aliud quod hic et nunc et simpliciter est iudicatum melius. Accedat (+ perguit +) quod si posset fieri ut quis eligeret contra dictamen ultimi iudicii practici posset etiam fieri ut in voluntate esset peccatum sine ullo errore vel defectu in ratione sive intelligentia. Quod quidem adversarii coguntur admittere. Sed certe videtur esse contra illud Salomonis, Proverb. 14. errant qui operantur malum.</i></p> <p>(+ Pergit: +) <i>Voluntas ideo est libera quia est appetitus rationalis sicut e contrario appetitus in bestiis ideo non est liber, quia non est rationalis. Igitur causa libertatis est ipsa ratio. (+Pergit:+) »</i></p>
1681	Aucune occurrence découverte
1682	<p>OCC.080- <i>Ad constitutionem scientiae generalis</i> (Début de l'année 1682)</p> <p>AK VI, 4, N. 114, pp.463-465 : « ... Accedit quod audiunt graves autores serio monere, ut in physicis abstinenceamus a causis finalibus, vel quod eodem redit, a consideratione divinae in rebus ordinandis providentiae; contra vero ipsos Theologos passim invehit in eos qui formas substantiales atque qualitates reales tollunt, cunctaque ex sola figura et motu deducere conantur. Cum enim physici ipsi quanquam falso persuasi sint hoc esse verissimum, Theologi autem multi has sententias cum pietate pugnare asseverantissime dicant et tanquam pessimas detestantur, hinc facile fiet, ut aliquis Mathesi, Physicae ac Medicinae unice deditus, circa Mechanicas rerum rationes sibi atque novis philosophis autoribus suis fidem adhibens, sublatam vero inde providentiam acrioribus Theologis credens, in impietate confirmetur.</p> <p>Concordia scientiae cum pietate, si ostendatur corporea explicari posse non tantum mechanice seu per efficientem, sed et per finalem causam; et principia mechanica ipsa esse Metaphysica; Doctrina communis de forma substantiali postliminio restituenda. Et omnino nulla pars doctrinae ne scholastica quidem, quae maxime contentibilis videtur, spernenda. (...)</p> <p>Ostendam quoque omnium rerum naturalium bis rationem reddi posse, nempe et a causa efficiente proxima et a causa finali, et ambas in physicis magno fructu conjungi saepe ope finalis causae divinari quod ex efficiente nondum satis cognita necdum inveniri potuisset, omnia fieri Mentium causa, Deum esse eundemque non tantum physice perfectissimum, sed et quod quidam novi philosophi non satis</p>

	agnoscunt moralitatis capacem et moraliter optimum esse, Mentis natura immortales esse. Denique quod omnis humanae cognitionis, imo et humani voti summum est, Mundum esse optimam Rempublicam cujus vere et proprie Monarcha sit perfectissima Mentium, Deus; quo semel posito certum est omnibus felicibus esse licere, neminem nisi sua culpa miserum esse. (...) »
1683	<p>OCC.081- <i>Introductio ad Encyclopaediam arcanam; sive Initia et Specimina Scientiae Generalis, de Instauratione et augmentis scientiarum, deque perficienda mente, et rerum inventionibus, ad publicam felicitatem</i> (Entre l'été 1683 et le début de l'année 1685 ?)  AK VI, 4, N. 126, pp. 528-532 : « ...Scientia Generalis nihil aliud est quam Scientia de Cogitabili in universum quatenus tale est, quae non tantum complectitur Logicam hactenus receptam, sed et artem inveniendi, et Methodum seu modum disponendi, et Synthesin atque Analysin, (...) »</p> <p>Conceptus adaequatus est, qui ita est distinctus, ut nihil contineat confusi, seu cum ipsae notae conceptu distincto cognoscuntur, sive per alias notas, usque ad notiones simplices seu primitivas.</p> <p>Conceptus primitivus<sup>13</sup> est, qui in alios resolvi non potest, cum res scilicet nullas habet notas, sed est index sui, an autem ullus ejusmodi conceptus hominibus distincte obversetur, ut scilicet eum se habere agnoscant, dubitari potest. Et quidem solius rei quae per se concipitur talis esse potest conceptus, nempe Substantiae summae hoc est Dei<sup>14</sup>.</p> <p>Nullos tamen conceptus derivativos possumus habere, nisi ope conceptus primitivi, ita ut revera nihil sit in rebus nisi per Dei influxum, et nihil cogitetur in mente nisi per Dei ideam, etsi neque quomodo rerum naturae ex Deo, neque quomodo rerum ideae ex idea Dei profluant, satis distincte agnoscamus, in quo consisteret analysis ultima, seu adaequata cognitio omnium rerum per suam causam. (...) »</p> <p>Vera Enuntiatio habetur a nobis cum Mens nostra ad illam sequendam propensa est et nulla ratio dubitandi potest inveniri. Absolute autem et in se illa demum propositio est vera, quae vel est identica, vel ad identicas potest reduci, hoc est quae potest demonstrari a priori seu cujus praedicati cum subjecto connexio distincte explicari potest, ita ut semper appareat ratio. Et quidem nihil omnino fit sine aliqua ratione, seu nulla est propositio praeter identicas, in qua connexio inter praedicatum et subjectum non possit distincte explicari, nam in identicis praedicatum et subjectum coincidunt aut in idem redeunt. Et hoc est inter prima principia omnis ratiocinationis humanae, et post principium contradictionis, maximum habet usum in omnibus scientiis. Ita axiomata Euclidis, si aequalibus addas aequalia etc. sunt corollaria tantum hujus principii, nulla enim reddi potest ratio diversitatis. Similiter axioma quo utitur Archimedes initio sui tractatus <i>De aequiponderantibus</i>, hujus principii nostri (nihil est sine ratione) corollarium est. Quoniam vero nobis non est datum semper omnium rationes a priori reperire, hinc cogimur fidere sensibus et autoritatibus et maxime et perceptionibus intimis et perceptionibus variis inter se conspirantibus. Naturalis nobis data est propensio adhibendi fidem sensibus, et pro iisdem habendi in quibus discrimen non reperimus; et omnia apparentia credendi nisi sit ratio in contrarium, alioqui nihil unquam ageremus. In rebus facti illa satis vera sunt quae aequae certa sunt, ac meaemet ipsius cogitationes et perceptiones. Hic disputandum contra Scepticos. (en marge : « Principia prima a priori. Principia certitudinis metaphysicae :</p>

<sup>13</sup> Placet remove hic conceptus Abstractos, tanquam non necessarios, praesertim cum dentur abstractiones abstractionum. Et pro calore considerabimus calidum, quia rursus posset aliqua fingi caloreitas, et ita in infinitum.

<sup>14</sup> Conceptus est aut aptus aut ineptus. Conceptus aptus est, de quo constat eum esse possibilem, seu non implicare contradictionem.

Nihil potest simul esse et non esse, sed Quodlibet est vel non est :

***Nihil est sine ratione.***

Principia prima cognitionis a posteriori, seu certitudinis logicae :

Omnis perceptio cogitationis meae praesentis est vera.

Principia cognitionis topicae : Unumquodque praesumitur manere in statu in quo est.

Probabilius est quod pauciora habet requisita, seu quod est facilius.

Principium certitudinis moralis : Omne quod multis indiciis confirmatur, quae vix concurrere possunt nisi in vero, est moraliter certum, seu incomparabiliter probabilius opposito.

Principium certitudinis physicae : Omne quod semper experti sunt homines, multis modis, adhuc fiet, ut ferrum in aqua mergi. »)

OCC.082- *De synthesis et analysis universalis seu Arte inveniendi et judicandi* (Entre l'été 1683 et le début de l'année 1685 ?)

AK VI, 4, N. 129, p. 543 : « (...) Ex ideis porro istis sive definitionibus omnes veritates demonstrari possunt, exceptis propositionibus identicis, quas patet sua natura indemonstrabiles esse, et vere axiomata dici posse, vulgaria autem axiomata, resolutione vel subjecti vel praedicati, vel utriusque ad identica revocantur sive demonstrantur, ut contrarium supponendo appareat idem simul esse et non esse. Unde patet ostensivam et apagogicam demonstrationem in ultima analysis coincidere, et recte Scholasticis quoque notatum, omnia axiomata intellectis terminis revocari ad principium contradictionis; itaque cujuscunque veritatis reddi potest ratio, connexio enim praedicati cum subjecto aut per se patet, ut in identicis, aut explicanda est, quod fit resolutione terminorum. Atque hoc unicum summumque est veritatis criterium, in abstractis scilicet neque ab experimento pendentibus, ut sit vel identica vel ad identicas revocabilis. Et hinc duci possunt Elementa veritatis aeternae, methodusque in omnibus, modo intelligantur, aequae demonstrative procedendi, ac in geometria. Quo modo omnia intelliguntur a Deo a priori et per modum aeternae veritatis, quia ipse experimento non indiget; et quidem ab illo omnia adaequate, a nobis vix ulla adaequate, pauca a priori, pleraque experimento cognoscuntur, in quibus postremis alia principia aliaque criteria sunt adhibenda. In rebus ergo facti sive contingentibus quae non a ratione sed observatione sive experimento pendent, primae veritates (quoad nos) sunt, quaecumque immediate intra nos percipimus seu quorum nobis de nobis conscius sumus, haec enim per alia experimenta nobis propiora magisque intrinseca probari impossibile est. Percipio autem intra me, non tantum me ipsum qui cogito, sed et multas in cogitationibus meis differentias, ex quibus alia praeter me esse colligo ... »

OCC.083- *Divisio terminorum ac enumeratio attributorum* (Entre l'été 1683 et le début de l'année 1685 ?)

AK VI, 4, N. 132, pp.563-566 : « (...) Porro ex duobus statibus contradictoriis ejusdem rei, is prior tempore est, qui natura prior est, seu qui alterius rationem involvit, vel quod eodem redit, qui facilius intelligitur. Ut in horologio, ut perfecte intelligamus statum praesentem rotarum, requiritur ut intelligamus rationem ejus, quae continetur in statu praecedente; atque ita porro. Idemque est in alia quavis serie rerum, semper enim certa connexio est, etsi necessaria semper non sit.

Simul autem sunt, quae connexa sunt; sive necessitate, sive certitudine cujus ratio reddi potest. Quae autem vel omnino simul esse non possunt, vel cum ratione, et tamen existunt, ea diverso tempore existere; estque illud prius tempore, quod rationem alterius simplicius involvit, ut dixi.

Si posito A existere sequitur B existere (licet non eodem tempore) erit A inferens, B illatum. Si posito B non existere, sequitur A non existere, erit B conditio, A conditionatum. Unde patet coincidere conditionem et illatum, itemque conditionatum et inferens.

Si conditio sit natura prior conditionato dicetur requisitum, et conditionatum dicetur requirens. Causa utcunque esse vel conferre dicitur [Importans idem quod valde conferens.] quod est requisitum ad aliquem producendi modum.

Interdum Causa dicitur quod est conferens cum effectu, seu quod est requisitum, secundum eum producendi modum, quo res supponitur produci.

Causa plena est inferens natura prius illato, seu quod omnia requisita sufficientia (id est ex quibus reliqua requisita sequuntur) involvit. Ubi notandum quod omnia involvit requisita ad aliquem producendi modum, omnia etiam involvere requisita ipsius rei producendae. Requirens autem quod ipsi causae tanquam requisito respondet, dicitur Effectus.

Ex his autem manifestum est, non esse necesse ut simul existant causa et effectus, neque etiam ut non simul existant. Quemadmodum porro Causa plena se habet ad requisitum, seu conditionem natura priorem; ita Determinans se habet ad conditionem quamcunque. Est enim determinans quod omnes determinati conditiones involvit et proinde praedeterminans seu determinans natura prius est causa plena. Patet etiam inferens et determinans esse plane idem; inferens autem natura prius posse dici praedeterminans, seu causam plenam.

Quanquam interdum ut causa, ita et determinans soleat de eo sumi, quod caeteris jam positis accedens absolvit requisita vel conditiones. Ita solet determinatio de eo dici, quod rebus in suspensio positus pondus dat in alterutram partem, das den ausschlag giebt. (...)

Acceptiones illae variae determinationis habent inter se cognationem. Sunt scilicet determinantia ad rei cognitionem, seu conditiones sufficientes ad rem ab aliis cognoscendam, seu ab aliis omnibus discernendam. Sunt determinantia ad rei existentiam, sunt rem determinantia in ipsa re, ad aliquem statum, vel aliquem effectum.

(...) Ratio seu proportio est relatio duarum quantitatum, nulla assumpta tertia homogenea, seu simpliciter determinatio unius homogeneorum ex alio. (...) »

OCC.084- *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis* (Entre l'été 1683 et le début de l'année 1685 ?)

AK, VI, 4, N. 299, p. 1504 : « Hactenus dixi de his quae apparent, nunc videndum est de non apparentibus, quae tamen ex apparentibus colligi possunt. Et quidem certum est omne phaenomenon habere aliquam causam. Quod si quis dicat causam phaenomenorum esse in natura Mentis nostrae cui phaenomena insunt, is nihil quidem falsi affirmabit, sed tamen nec dicet totam veritatem. Primum enim necesse est rationem esse cur nos ipsi simus potius quam non simus, et licet poneremur fuisse ab aeterno, tamen ratio aeternae existentiae reperienda est, quae reperiri debet vel in essentia mentis nostrae, vel extra ipsam. Et quidem nihil prohibet Mentis alias innumerabiles existere, aequae ac nostram, non autem existunt omnes Mentis possibles, quod ex eo demonstro, quia omnia existentia inter se commercium habent. Possunt autem intelligi Mentis alterius naturae quam nostra et [nullum] commercium habentes cum hac nostra. Omnia autem Existentia commercium habere inter se demonstratur tum ex eo quod alioqui non potest dici utrum aliquid in ea contingat nunc an non, adeoque talis propositionis non daretur veritas aut falsitas quod absurdum est, tum quia nullae denominationes extrinsecae dantur, nec quisquam viduus fit in India, uxore in Europa oriente, quin realis in eo contingat mutatio, omne enim praedicatum revera in subjecti natura continetur. Si jam aliquae Mentis possibles existunt, quaeritur cur non omnes; deinde quia necesse est omnia existentia habere commercium, necesse est ejus commercii esse causam, imo necesse est omnia exprimere eandem naturam sed diverso modo; Causa autem per quam fit ut omnes Mentis commercium habeant seu idem expriment, adeoque existant, est ea quae perfecte Universum

	exprimit, nempe Deus. Eadem causam non habet et unica est. »
1684	<p>OCC.084 bis- <i>Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis</i> (Novembre 1684)  Publié dans les <i>Acta Eruditorum Lipsiensium</i> anno 1684. Nov. p. 537sq.  GP IV pp. 422-426 : « Est ergo cognitio vel obscura vel clara, et clara rursus vel confusa vel distincta, et distincta vel inadaequata vel adaequata, item vel symbolica vel intuitiva: et quidem si simul adaequata et intuitiva sit, perfectissima est.  (...) licet certum sit, notiones harum qualitatum compositas esse et resolvi posse, quippe cum causas suas habeant. Similiter videmus pictores aliosque artifices probe cognoscere, quid recte, quid vitiose factum sit, at iudicii sui rationem reddere saepe non posse, et quaerenti dicere, se in re quae displicet desiderare nescio quid. (...) Cum vero id omne quod notitiam distinctam ingreditur, rursus distincte cognitum est, seu cum analysis ad finem usque producta habetur, cognitio est adaequata, cujus exemplum perfectum nescio an homines dare possint; valde tamen ad eam accedit notitia numerorum. (...)</p> <p>Possibilitatem autem rei vel a priori cognoscimus, vel a posteriori. Et quidem a priori, cum notionem resolvimus in sua requisita, seu in alias notiones cognitae possibilitatis, nihilque in illis incompatible esse scimus; idque fit inter alia, cum intelligimus modum, quo res possit produci, unde prae caeteris utiles sunt Definitiones causales: a posteriori vero, cum rem actu existere experimur, quod enim actu existit vel extitit, id utique possibile est. Et quidem quodcumque habetur cognitio adaequata, habetur et cognitio possibilitatis a priori; perducta enim analysi ad finem, si nulla apparet contradictio, utique notio possibilis est. An vero unquam ab hominibus perfecta institui possit analysis notionum, sive an ad prima possibilis ac notiones irresolubiles, sive (quod eodem redit) ipsa absoluta Attributa DEI, nempe causas primas atque ultimam rerum rationem, cogitationes suas reducere possint, nunc quidem definire non ausim. Plerumque contenti sumus, notionum quarundam realitatem experientia didicisse, unde postea alias componimus ad exemplum naturae. »</p>
1685	<p>OCC.085- Extraits annotés du <i>Lexicon philosophicum</i> de Martin Fogel (Milieu de l'année 1685, alors que l'ouvrage ne sera publié par Vegetius à Hamburg qu'en 1689)  AK VI, 4, N.243, pp. 1321-1323 : « (...) Causam dicebant Stoici de sola Efficiente ut Seneca notat, quod distinctam notionem pro aliis non invenirent. Materia est Ex qua, in qua, circa quam. Materia ex qua est permanens vel Transiens, hoc cum ex trunco arboris fit trabs. Forma Entis per ordinem est ipse ordo seu relatio mutua partium. Formaliter dicitur in aliquo contineri, quod expresse, materialiter, quod inde intelligi potest (+ opponitur et eminenti +).  [III, 2, X, p. 135–138] Huc referamus Principii et Elementi notionem.  Principium est vel cognitionis vel rei. Illud complexum hoc incomplexum quanquam principium cognoscendi et generaliter sumi possit de conceptu objectivo, notione, enuntiatione. Principium rei aliud est Terminationis, ut in linea, tempore, motu, oratione; aliud constitutionis idque vel est Physicum sive reale, vel Metaphysicum sive logicum, ut genus et differentia. Stricte principium in quod res ultimo resolvitur. Galenus vocat principia partes substantiarum incompletas, Elementa vocat illa corpora vulgo nota... »</p> <p>OCC.086- <i>De non violando principio contradictionis in divinis contra Honoratum Fabri</i> (Entre Février et Octobre 1685 ?)  AK VI, 4, N. 414, pp.2341-2342 : « Virtualitates vocant Metaphysici rationes quasdam diversas in objecto, quae revera realiter eadem sunt inter se, in ordine tamen ad praedicata contradictoria perinde se habent, atque si realiter distinguerentur. (...) »</p>

Denique objicientibus eandem rationem probare distinctionem non esse ponendam in divinis, quae probat non esse in creatis admittendam, respondet, habemus ex fide multa inesse Deo quae nostrum superant captum. Dices, inquit, si admittantur in Deo praedicata contradictoria argumentis Atheorum responderi non posse, at respondet, ut valeat principium istud quo dicimus contradictoria non posse esse simul, nulla distinctio virtualis supponitur, quae tamen in Deo est propter infinitam perfectionis vim. Praeterea inquit, ubi semel demonstravero Atheo Deum existere, facile concedet inesse Deo quae hominis captum superant, et principia quibus utimur ad rem scientificam ex creatis esse eruta. Si rebus creatis inessent virtualitates concedit nullam fore humanam scientiam, omnia enim principia reduci ad principium contradictionis. Haec P. Fabry [H. FABRI, *Metaphysica demonstrativa sive scientia rationum universalium*, Lyon 1648].

Videmus ex his quo usque praeconcepta opinio hominem ducere possit, habemus reum confitentem, fatetur in divinis locum non habere principium contradictionis, erutum scil. tantum ex creatis, secundum ipsum, cum tamen hoc principium locum debeat habere, ubicunque veritas et falsitas. (...)

Itaque cavendum est ne talia asserendo haeresin confirmemus, et omnino ita explicare debemus Trinitatis mysterium, ut tales scopuli evitentur. »

OCC.087- *Rationale fidei catholicae contra omnis generis sectas* (1685 ?)

AK VI, 4, N.410, pp. 2326-2327 : « Demonstratur tum a priori tum a posteriori. A priori quidem seu ex Dei essentia sive possibilitate: hoc est ex ipso conceptu Entis perfectissimi. Deus enim est qui nihil perfectionis non habet. Jam et existentia perfectio est, nam utique perfectius est Ens a se seu cujus essentia existentiam involvit, seu quod est Ens necessarium, quam quod est tantum contingens. Quodsi autem Dei conceptus seu essentia involvit existentiam, utique existentia de Deo poterit praedicari. Hoc argumentum primus attulit Anselmus Cantuariensis, *libro contra insipientem*. A posteriori probatur existentia Dei, ex rerum finitarum contingentium existentia, cujus ratio reddi non potest, nisi veniendo ad Ens necessarium, quod rationem existentiae habet in se ipso, et proinde nec limitem habet, quippe qui non nisi ab extrinseco sumi potest. Specialiter confirmatur Existentia Dei ex pulcherrima rerum omnium structura, et maxime ex natura mentis. »

OCC.088- *De salute animae curanda* (Entre Février et Octobre 1685 ?)

AK VI, 4, N.411, pp. 2328-2329 : « Cum adeo brevis ac misera haec vita sit, anima autem immortalis, monstri simile est perinde homines vivere, ac si vita in terris aeterna, futura autem nulla esset. Scimus esse omnipotentem omniaque cognoscentem Deum, apud quem etiam de verbo otioso reddenda ratio erit, et tamen ita rem gerimus ac si effugere eum aut circumvenire possemus. Et cum scena sit terra, in qua quisque personam sibi impositam agit, alibi vero majora sint quibus destinamur, nos tamen verso studio inania tanquam maxime seria tractamus, cogitatio autem de bonis illis malisque aeternis pene ad scenicam repraesentationem rediit, nec animos tangit, aut in vitae ratione instituenda vel commutanda quicquam potest. »

OCC.089- *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione* (Fin 1685 jusqu'au milieu de 1686 ?)

AK VI, 4, N.303, pp.1515-1516 : « Verum est affirmatum, cujus praedicatum inest subjecto. Itaque in omni Propositione vera

<p>affirmativa, necessaria vel contingenti, universali vel singulari Notio praedicati aliquo modo continetur in notione subjecti; ita ut qui perfecte intelligeret notionem utramque, quemadmodum eam intelligit Deus, is eo ipso perspiceret praedicatum subjecto inesse. Hinc sequitur omnem scientiam propositionum quae in Deo est, sive illa sit simplicis intelligentiae, circa rerum Essentias; sive visionis circa rerum existentias, sive media circa existentias conditionatas, statim resultare ex perfecta intellectione cujusque termini, qui ullius propositionis subjectum aut praedicatum esse potest; seu scientiam a priori complexorum oriri ex intelligentia incomplexorum..»</p>	
<p>OCC.090- <i>Principium scientiae humanae</i> (Hiver1685/86 ?)  AK VI, 4, N.157, pp. 670-672 : « ...Vera autem propositio est cujus praedicatum continetur in subjecto, vel generalius cujus consequens continetur in antecedente; ac proinde necesse est quandam inter notiones terminorum esse connexionem, sive fundamentum dari a parte rei ex quo ratio propositionis reddi, seu probatio a priori inveniri possit. (...)  Quodsi propositio sit contingens non est necessaria connexio, sed tempore variatur et ex supposito divino decreto, et libera voluntate pendet; eoque casu ratio quidem reddi potest semper ex natura rei, seu notione terminorum (saltem ab eo qui omnia novit), cur id quod factum est potius factum quam non factum sit. Sed illa ratio inclinatur tantum, necessitatem autem non imponit. Ex his sequitur Axioma maximi Usus ex quo pleraque in re physica et morali derivantur: Nihil evenire cujus ratio reddi non possit, cur sic potius quam aliter contigerit. Exempli causa inter totius Staticae fundamenta ponitur ab A B C Archimede duo pondera aequalia A et B et aequaliter a centro motus, C, distantia in aequilibrio esse, quod corollarium est hujus axiomatis nostri, nam si qua eveniret diversitas, utique aliqua reddi potest diversitatis ratio (per nostrum axioma) quod non potest fieri (ex hypothesi) cum omnia sese utrinque eodem modo habere ponantur; itaque nec diversa inde consequi possunt.  (...) Si qua notio sit completa, seu talis, ut ex ea ratio [reddi] possit omnium praedicatorum ejusdem subjecti cui tribui potest haec notio, erit notio Substantiae individualis et contra. Nam substantia individualis est subjectum quod alteri subjecto non inest, alia autem insunt ipsi, itaque praedicata omnia ejusdem subjecti, sunt omnia praedicata ejusdem substantiae individualis; eorum ergo ratio reddi potest ex notione substantiae individualis, eaque sola ut ex axioma 2do manifestum est. Itaque notio quae hoc praestat utique ipsius substantiae individualis notio est. »</p>	
<p>OCC.091- <i>Poireti Cogitationum rationalium excerptum</i>  (1685 jusqu'en 1687 ?)  AK, VI, 4, N.345,  [prises de notes de Leibniz]  p. 1795 : <i>Fundamentum tractatus Ethici Malebranchii</i> esse quod ratio hominis sit verbum Dei imo ipse Deus, solum rationis omnem esse virtutem, fidem servire rationi et ad eam ducere, rationem esse mentium omnium legem summam. Autor<sup>15</sup> [NB] inficeti tractatuli</p>	<p>OCC.091- <i>Cogitationes rationales de Deo, anima et malo libb. 4. editio altera ubi Spinosae Atheismus refutatur</i> de Pierre Poiret, Amsterdam, 1685.  Extraits du texte original de Poiret  p. 59 : « <i>Eversio rationis humanae imperii (a plurimis pessime stabiliendi) ejusque fundamentorum solidior via. Scopus hujus libri. Eruditorum purgatio.</i>  CV. Haec de rationis immodico exercitio, usu et abusu, ejusque</p>

<sup>15</sup> Martin Clifford, *Traité de la raison humaine, traduit de l'Anglois et augmentée d'une preface, qui contient plusieurs autorités justificatives des sentimens de l'auteur*, Poppel, Amsterdam 1682.

<p>de ratione Humana ex Anglico Gallus et Belga redditus, viam salutarem ad Deum, veram Ecclesiam, omne sacrum in ratione fundari, art. 105.</p> <p>Fatetur tamen Poiretus, verum esse nil sine ratione fieri debere, Deum sine ratione nil facere, omnia suam rationem habere, sed ita per rationem intelligi aequitatem, causam, etc. »</p>	<p>sequelis, pluribus sum prosecutus eo liberius, quod hodie morbus incrementa capiat. Lamentabile est, hinc et inde tot inveniri et moveri, qui miseram rationem humanam in throno, imo supra thronum Dei, elevent, dum unus clamat, rationem esse scripturae interpretem ; alius, [Edoardus Herbertus, <i>de Veritate</i>, pag. 159, ed. tertiae, anni, 1656, : « <i>Si fidem rationi praeponitis, nonne totam excutitis structura divina fabricam ?</i> »] fidem rationi praeponendam non esse ; alius, [vid. Malebranche, maxime in novissimo <i>Tractatu Ethico</i>, gallice edito, ubi hic error fundamenti instar substernitur, cap. 1 et 2] rationem hominis esse verbum Dei, sive ipsum Deum ; solum rationis amorem esse virtutem. Fidem servire rationi et ducere ad rationem. Rationem esse omnium mentium legem summam et similia (quae de ea ratione in qua rerum creaturarum ideas, relationes, veritates vident, hoc est, de ratione hominis, intelligunt) alius, ut author inficeti tractatuli <i>de Ratione humana</i>, quem ex anglico Gallicum et Belgicum haud ita diu reddiderunt, viam salutarem ad Deum, ipsam salutem, veram ecclesiam, omneque sacrum, in ratione humana fundari et consistere... »</p> <p>p. 62. CVIII. Non memini me unquam aliquid solidi pro ratione humana ad ea quae Divinae Fidei sunt extendenda, vidisse, praeter misera sophismata, qualia sunt ea quae author memorati tractatuli <i>de Ratione humana</i>, ejusque praefator, in medium coeae allegant, inter quae unum prae aliis eminent, eis omnibusque qui ad fidem coeci sunt, vulgo imponit. Si libellus is ad examen nunc vocandus esset, facile omnia ficulnea esse appareret : moneo tantum, authores ipsos nesciisse quid sit fides, ratio, facultas, lumen, objecta, actus fidei ; facultas, lumen, objecta, actus rationis : omnia in unum chaos confudisse : ipsos ubique fere abusos esse aequivocatione vocis <i>ratio</i>, quae vel facultatem illam de qua agimus, significat, vel veritatem, aequitatem, jus, causam rerum omnium, ut cum dicitur, <i>nil sine ratione fieri debere : Deum sine</i></p>
---	---

		<p><i>ratione nil facere : omnia suam rationem habere : quae sane omnia vera sunt ; sed pro stabiliendo rationis humanae in omnia imperio, nil faciunt : nemo enim non videt vocem ratio in istis idem esse ac veritas, aequitas, jus, causa, : adeoque esset concludere a baculo ad angulum, si ex eo quod omnia, etiam essentialia Dei, in veritate, aequitate, justicia, causalitate summa, et a se, consisterent, concluderes inde, omnia et divinissima, et quae fidei, debere ab activitate facultatis illius quae non ad Deum ipsum, sed ad ejus opera perspicienda data est, perspici, examinari, tractari, judicari. An igitur Dei essentialia, actus, lux, omnia, eorumque realis, (non idealis) communicatio, non sunt sine ratione, hoc est, an sine facultate humana discursiva non constant ? Nugae ! Abutuntur et iidem interpretamentis vocum, νοῦς, λόγος, quae mentem ipsam, vel etiam verbum Dei aeternum, seu emanationem lucis Dei ad Deum et ad mentem significant ; quae cum interpretes per vocem ratio reddiderint, omnia mentis et intelligentiae ejus, fidei, item et omnia verbi aeterni, pessime ad rationem humanam detorquere et rapere volunt, quasi vero verbum Dei humana ratio esset ; aut quasi mens nostra, vel intelligentia nostra omnis, humana ratio esset, cum mens et intelligentia nostra, magis cum fide quam cum ratione connexae sint, ut supra vidimus. »</i></p>
1686	<p>OCC.092- <i>De principiis praecipue contradictionis et rationis sufficientis</i> (Début de l'année 1686 jusqu'à l'hiver 1686/1687 ?)  AK VI, 4, N. 170, p. 804 : « Nimirum ut identicae propositiones omnium primae sunt, omnisque probationis incapaces atque adeo per se verae, nihil enim utique reperiri potest, quod medii instar aliquid secum ipso connectat; ita per consequentiam verae sunt, virtualiter identicae, quae scilicet per analysin terminorum (si pro termino notio vel aequivalens vel inclusa substituatur), ad identicas formales sive expressas reducuntur. Manifestumque est omnes propositiones necessarias, sive aeternae veritatis esse virtualiter identicas, quippe quae ex solis ideis sive definitionibus (hoc est terminorum resolutione ) demonstrari seu ad primas veritates revocari possunt, ita ut appareat oppositum implicare contradictionem, et cum identica aliqua sive prima veritate pugnare. Unde et Scholastici notarunt veritates quae sunt absolutae seu metaphysicae necessitatis ex terminis posse demonstrari, opposito quippe contradictionem involvente.  Generaliter omnis propositio vera (quae identica sive per se vera non est) potest probari a priori, ope Axiomatum, seu propositionum per se verarum, et ope definitionum seu idearum. Quotiescunque enim praedicatum vere affirmatur de subjecto, utique censetur aliqua esse connexio realis inter praedicatum et subjectum, ita ut in propositione quacunque ut A est B (: seu B vere praedicatur de A :) utique B insit</p>	

ipsi A, seu notio ejus in notione ipsius A aliquo modo contineatur, idque vel absoluta necessitate in propositionibus aeternae veritatis, vel certitudine quadam ex supposito decreto substantiae liberae pendente, in contingentibus, quod decretum nunquam omnimode arbitrarium et fundamenti expers est, sed semper aliqua ejus ratio (inclinans tamen, non vero necessitans) reddi potest, quae ipsa ex notionum analysi (si ea semper in humana potestate esset) deduci posset; et substantiam certe omnisciam, omniaque a priori ex ipsis ideis suisque decretis videntem, non fugit. Constat ergo omnes veritates etiam maxime contingentes probationem a priori seu rationem aliquam cur sint potius, quam non sint habere. Atque hoc ipsum est quod vulgo dicunt, *nihil fieri sine causa, seu nihil esse sine ratione*. Haec tamen ratio utcunque fortis (quanquam qualiscunque sufficiat ad majorem in alterutram partem inclinationem) etsi certitudinem in praesciente constituat, necessitatem tamen in re non ponit, neque contingentiam tollit, quia contrarium nihilominus per se possibile permanet, nullamque implicat contradictionem, alioqui quod contingens esse supposuimus, necessarium potius seu aeternae veritatis foret. Hoc autem Axioma, *Quod Nihil est sine ratione*, inter maxima et foecundissima censendum est totius humanae cognitionis, eique magna pars Metaphysicae, physicae, ac moralis scientiae inaedificatur, quin et sine ipso nec existentia Dei ex creaturis demonstrari, neque a causis ad effecta vel ab effectis ad causas argumentatio institui, neque in rebus civilibus quicquam concludi potest. Adeo ut quicquid non mathematicae necessitatis est (quemadmodum formae Logicae et veritates numerorum), id omnino hinc sit petendum. Exempli causa Archimedes vel quisquis est autor libri *De aequiponderantibus* assumit duo pondera aequalia, eodem modo in libra respectu centri vel axis sita, esse in aequilibrio. Quod corollarium est tantum hujus nostri Axiomatis, cum enim omnia utrinque eodem modo se habere ponantur, nulla ratio fingi potest, cur in alterutram potius partem libra inclinetur. Hoc autem assumpto caetera jam mathematica necessitate ab Archimede demonstrantur. »

OCC.093- *Discours de métaphysique* (Entre janvier et mars 1686)

AK VI, 4, N. 306, p.1538 sq. : « Article. VI. Les volontés ou Actions de Dieu sont communement divisées en ordinaires ou extraordinaires. Mais il est bon de considerer que Dieu ne fait rien hors d'ordre. Ainsi ce qui passe pour extraordinaire, ne l'est qu'à l'égard de quelque ordre particulier établi parmy les creatures. Car quant à l'ordre universel, tout y est conforme. Ce qui est si vray, que non seulement rien n'arrive dans le monde, qui soit absolument irregulier, mais on ne sçauroit mêmes rien feindre de tel. (...) »

Article. VIII. Pour distinguer les actions de Dieu et des créatures, on explique en quoy consiste la notion d'une substance individuelle. (...) puisque les actions et passions appartiennent proprement aux substances individuelles (*actiones sunt suppositorum*), il seroit nécessaire d'expliquer ce que c'est qu'une telle substance. Il est bien vrai, que lorsque plusieurs prédicats s'attribuent à un même sujet, et que ce sujet ne s'attribue plus à aucun autre, on l'appelle substance individuelle. (...) Il faut donc considérer ce que c'est que d'être attribué véritablement à un certain sujet. Or il est constant que toute predication véritable a quelque fondement dans la nature des choses, et lorsqu'une proposition n'est pas identique, c'est-à-dire lorsque le prédicat n'est pas compris expressement dans le sujet, il faut qu'il y soit compris virtuellement, et c'est ce que les philosophes appellent *inesse*. Ainsi il faut que le terme du sujet enferme toujours celui du prédicat, en sorte que celui qui entendroit parfaitement la notion du sujet, jugeroit aussi que le prédicat luy appartient. (...) »

Article XIII. Comme la notion individuelle de chaque personne enferme une fois pour toutes ce qui luy arrivera jamais, on y voit les preuves a priori ou raisons de la vérité de chaque événement, ou pourquoy l'un est arrivé plus tost que l'autre; mais ces verités quoyque

assurées ne laissent pas d'estre contingentes, estant fondées sur le libre arbitre de Dieu ou des créatures dont le choix a tousjours ses raisons qui inclinent sans nécessiter. (...) Mais il semble que par là la différence des vérités contingentes et nécessaires sera détruite, que la liberté humaine n'aura plus aucun lieu, et qu'une fatalité absolue règnera sur toutes nos actions aussi bien que sur tout le reste des evenemens du monde. A quoy je répons, qu'il faut faire distinction entre ce qui est certain, et ce qui est nécessaire: tout le monde demeure d'accord que les futurs contingens sont assurés, puisque Dieu les prévoit, mais on n'avoue pas pour cela, qu'ils soyent nécessaires. Mais, dira-t-on, si quelque conclusion se peut déduire infalliblement d'une définition ou notion, elle sera nécessaire. Or est il, que nous soutenons que tout ce qui doit arriver à quelque personne est déjà compris virtuellement dans sa nature ou notion, comme les propriétés le sont dans la définition du cercle. Ainsi la difficulté subsiste encore. Pour y satisfaire solidement, je dis que la connexion ou consécution est de deux sortes, l'une est absolument nécessaire, dont le contraire implique contradiction, et cette déduction a lieu dans les vérités éternelles comme sont celles de Géométrie; l'autre n'est nécessaire qu'ex hypothesi, et pour ainsi dire par accident, mais elle est contingente en elle même, lorsque le contraire n'implique point. Et cette connexion est fondée non pas sur les idées toutes pures, et sur le simple entendement de Dieu, mais encore sur ses décrets libres, et sur la suite de l'univers.

Venons à un exemple, puisque Jules Cesar deviendra Dictateur perpétuel et maître de la République et renversera la liberté, cette action est comprise dans sa notion, car nous supposons que c'est la nature d'une telle notion parfaite d'un sujet de tout comprendre, afin que le prédicat y soit enfermé, *ut possit inesse subjecto*, on pourroit dire que ce n'est pas en vertu de cette notion ou idée, qu'il doit commettre cette action, puisqu'elle ne luy convient, que parce que Dieu sait tout. Mais on insistera que sa nature ou forme répond à cette notion, et puisque Dieu luy a imposé ce personnage, il luy est désormais nécessaire d'y satisfaire. J'y pourrais répondre par l'instance des futurs contingens, car ils n'ont rien encore de réel, que dans l'entendement et volonté de Dieu, et puisque Dieu leur y a donné cette forme par avance, il faudra tout de même qu'ils y repondent. Mais j'aime mieux de satisfaire aux difficultés, que de les excuser par l'exemple de quelques autres difficultés semblables. Et ce que je vais dire servira à éclaircir aussi bien l'une que l'autre. C'est donc maintenant qu'il faut appliquer la distinction des connexions; et je dis que ce qui arrive conformément à ces avances est assuré, mais qu'il n'est pas nécessaire, et si quelqu'un faisoit le contraire, il ne feroit rien d'impossible en soy même, quoyqu'il soit impossible (ex hypothesi) que cela arrive. Car si quelque homme estoit capable d'achever toute la démonstration en vertu de laquelle il prouveroit cette connexion du sujet qui est César et du prédicat qui est son entreprise heureuse, il feroit voir en effect que la dictature future de César a son fondement dans sa notion ou nature, qu'on y voit une raison, pourquoi il a plutôt résolu de passer le Rubicon, que de s'y arrêter, et pourquoy il a plustost gagné que perdu la journée de Pharsale, et qu'il estoit raisonnable, et par conséquent assuré, que cela arrivast, mais non pas qu'il est nécessaire en soy même, ny que le contraire implique contradiction. A peu près comme il est raisonnable et assuré, que Dieu fera tousjours le meilleur, quoyque ce qui est moins parfait n'implique point. Car on trouveroit que cette démonstration de ce prédicat de César n'est pas aussi absolue que celles 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 decret libre de Dieu, qui porte de faire tousjours ce qui est le plus parfait; (...) Pourvu qu'on considère bien, que toutes les propositions contingentes ont des raisons pour estre plustost ainsi qu'autrement, ou bien (ce qui est la même chose) qu'elles ont des preuves à priori de leur vérité, qui les rendent certaines et qui monstrent que la connexion du sujet et du

predicat de ces propositions a son fondement dans la nature de l'un et de l'autre; mais qu'elles n'ont pas des demonstrations de nécessité ; puisque ces raisons ne sont fondées que sur le principe de la contingence, ou de l'existence des choses, c'est-à-dire sur ce qui est ou qui paroist le meilleur parmi plusieurs choses également possibles; au lieu que les verités nécessaires sont fondées sur le principe de contradiction, et sur la possibilité ou impossibilité des essences mêmes sans avoir égard en cela à la volonté libre de Dieu ou des créatures. (...)

XXVIII. Or dans la rigueur de la verité metaphysique il n'y a point de cause externe qui agisse sur nous, excepté Dieu seul, et luy seul se communique à nous immediatement en vertu de nostre dependance continuelle. D'où il s'ensuit qu'il n'y a point d'autre object externe, qui touche nostre ame et qui excite immediatement nostre perception. Aussi n'avons nous dans nostre ame les idées de toutes choses, qu'en vertu de l'action continuelle de Dieu sur nous, c'est à dire parce que tout effect exprime sa cause, et qu'ainsi l'essence de nostre ame est une certaine expression ou imitation ou image de l'essence, pensée et volonté divine et de toutes les idées qui y sont comprises. On peut donc dire, que Dieu seul est nostre objet immediat hors de nous, et que nous voyons toutes choses par luy; par exemple lors que nous voyons le soleil et les astres, c'est Dieu qui nous en a donné et qui nous en conserve les idées, et qui nous determine à y penser effectivement, par son concours ordinaire, dans le temps que nos sens sont disposés d'une certaine maniere, suivant les loix qu'il a établies. Dieu est le soleil et la lumiere des ames, *lumen illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum*; et ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on est dans ce sentiment. Apres la sainte écriture et les Peres, qui ont tousjours esté plustost pour Platon que pour Aristote, je me souviens d'avoir remarqué autres fois, que du temps des scholastiques, plusieurs ont crû que Dieu est la lumiere de l'ame, et, selon leur maniere de parler, intellectus agens animae rationalis. Les Averroistes l'ont tourné dans un mauvais sens, mais d'autres, parmi lesquels je croy que Guillaume de S. Amour s'est trouvé, et plusieurs Theologiens mystiques, l'ont pris d'une maniere digne de Dieu et capable d'elever l'ame à la connoissance de son bien.

XXIX. Cependant je ne suis pas dans le sentiment de quelques habiles Philosophes, qui semblent soutenir que nos idées mêmes sont en Dieu, et nullement en nous. Cela vient à mon avis de ce qu'ils n'ont pas assez consideré encor ce que nous venons d'expliquer icy touchant les substances, ny toute l'étendue et independance de nostre ame, qui fait qu'elle enferme tout ce qui luy arrive, et qu'elle exprime Dieu et avec luy tous les estres possibles et actuels, comme un effect exprime sa cause. Aussi est ce une chose inconcevable que je pense par les idées d'autrui. Il faut bien aussi que l'ame soit affectée effectivement d'une certaine maniere, lors qu'elle pense à quelque chose, et il faut qu'il y aye en elle par avance non seulement la puissance passive de pouvoir estre affectée ainsi, laquelle est déjà toute déterminée, mais encor une puissance active, en vertu de laquelle il y a tousjours eu dans sa nature des marques de la production future de cette pensée et des dispositions à la produire en son temps. Et tout cecy enveloppe déjà l'idée comprise dans cette pensée. (...)

Article. XXXI. Des motifs de l'élection, de la foi prévue, de la science moyenne, du décret absolu. Et que tout se réduit à la raison pourquoy Dieu a choisi pour l'existence, une telle personne possible, dont la notion enferme une telle suite de grâces et d'actions libres. Ce qui fait cesser tout d'un coup les difficultés. (...)

Car quant à cette seule et grande demande pourquoy il a plu à Dieu de la choisir, parmi tant d'autres personnes possibles, il faut estre bien déraisonnable, pour ne se pas contenter des raisons générales, que nous avons données, dont le détail nous passe. Ainsi au lieu de

recourir à un décret absolu, qui estant sans raison est deraisonnable, ou à des raisons qui n'achèvent point de résoudre la difficulté, et ont besoin d'autres raisons, le meilleur sera de dire conformément à S. Paul, qu'il y a certaines grandes raisons de sagesse ou de congruité inconnues aux mortels et fondées sur l'ordre général, dont le but est la plus grande perfection de l'univers, que Dieu a observées. C'est à quoy reviennent les motifs de la gloire de Dieu, et de la manifestation de sa justice aussi bien que de sa miséricorde, et enfin cette *profondeur immense des richesses* dont le même S. Paul avoit l'âme ravie. »

OCC.094- *Remarques sur la lettre de M. Arnauld (de mai 1686)* (Juin 1686)

AK II, 2. N.11, p. 50 et sq. : « Il est vray que mon experience interieure m'a convaincu a posteriori de cette identicité, mais il faut qu'il y en ait une aussi a priori. Or il n'est pas possible de trouver une autre, si non que tant mes attributs du temps et estat precedant, que mes attributs du temps et estat suivant sont des predicats d'un même sujet, *insunt eidem subjecto*. Or que c'est que de dire que le predicat est dans le sujet, si non que la notion du predicat se trouve en quelque façon enfermée dans la notion du sujet? Et puisque dès que j'ay commencé d'estre, on pouvoit dire de moy veritablement que cecy ou cela m'arriveroit, il faut avouer que ces predicats estoient des lois enfermés dans le sujet ou dans ma notion complete, qui fait ce qu'on appelle *moy*, qui est le fondement de la connexion de tous mes estats differens et que Dieu connoissoit parfaitement de toute eternité. Apres cela je croy que tous les doutes doivent disparoistre, car disant que la notion individuelle d'Adam enferme tout ce qui luy arrivera à jamais, je ne veux dire autre chose, si non ce que tous les philosophes entendent en disant *praedicatum inesse subjecto verae propositionis*. Il est vray que les suites d'un dogme si manifeste sont paradoxes, mais c'est la faute des philosophes qui ne poursuivent pas assez les notions les plus claires. (...)

Car tous les predicats d'Adam dependent d'autres predicats du même Adam, ou n'en dependent point. Mettant donc à part ceux qui dependent d'autres, on n'a qu'à prendre ensemble tous les predicats primitifs, pour former la notion complete d'Adam suffisante à en deduire tout ce qui luy doit jamais arriver, autant qu'il faut pour en pouvoir rendre raison. Il est manifeste que Dieu peut inventer et même conçoit effectivement une telle notion suffisante pour rendre raison de tous les phenomenes appartenans à Adam; mais il n'est pas moins manifeste qu'elle est possible en elle même.

(...) En effect en consultant la notion que j'ay de toute proposition veritable, je trouve que tout predicat necessaire ou contingent, passé, present ou futur, est compris dans la notion du sujet, et je n'en demande pas davantage. Je croy même que cela nous ouvrira une voye de conciliation, car je m' imagine que M. Arnaud n'a eu de la repugnance à accorder cette proposition, que parce qu'il a pris la liaison que je soutiens pour intrinseque et necessaire en même temps, et moy je la tiens intrinseque, mais nullement necessaire; car je me suis assez expliqué maintenant qu'elle est fondée sur des decrets et actes libres. Je n'entends point d'autre connexion du sujet avec le prédicat que celle qu'il y a dans les vérités les plus contingentes, c'est-à-dire qu'il y a toujours quelque chose à concevoir dans le sujet qui sert à rendre raison pourquoi ce prédicat ou événement lui appartient ou pourquoi cela est arrivé plutôt que non. Mais ces raisons des vérités contingentes inclinent sans necessiter. Il est donc vray que je pourrois ne pas faire ce voyage, mais il est certain que je le feray. »

OCC.095- *Lettres de Leibniz à Arnauld* (Juin 1686)

AK II, 2. N.12, p. 56 : « Mais je voy que pour Vous faire entrer dans mes conceptions, il faut le prendre de plus haut, et commencer par les premiers principes ou elemens des verités. Je conçois donc que toute proposition veritable est immediate, ou mediate. Immediate est

celle qui est véritable par elle même, sçavoir lors que le predicat est expressement enfermé dans le sujet, et ces sortes de vérités sont appellées chez moy: identiques. Mediates sont toutes les autres propositions, lorsque le predicat est compris virtuellement dans le sujet, en sorte que la proposition peut estre enfin reduite à des vérités identiques par l'analyse du sujet, ou bien par l'analyse tant du predicat que du sujet. Et c'est ce qu'Aristote et l'Ecole veulent signifier, en disant: *praedicatum inesse subjecto*. C'est aussi à quoy revient cet Axiome, *nihil est sine causa*, ou plus tost *nihil est cujus non possit reddi ratio*, c'est à dire toute vérité de droit ou de fait, peut estre prouvée a priori en faisant voir la liaison du predicat et du sujet. Quoyque le plus souvent il n'appartienne qu'à Dieu de connoistre distinctement cette connexion, surtout en matieres de fait, que les esprits finis ne connoissent qu'a posteriori et par experience.

Or ce que je viens de dire est à mon avis la nature de la vérité en general, ou bien je ne connois pas ce que c'est que Vérité ; car nos experiences sont des marques et non pas des causes de la verité; et il faut bien que la vérité ait quelque nature generale, qui luy appartienne en elle même sans rapport à nous. Or je ne sçauois rien concevoir de mieux pour cet effect, ny de plus conforme aux sentimens des hommes, et mêmes de tous nos philosophes, que ce que je viens d'expliquer. Mais il me paroist qu'on n'en a pas assez consideré les suites, qui s'étendent plus loin qu'on ne pense. Or puisque toute vérité qui n'est pas identique a sa raison ou sa preuve a priori, cela se doit avouer non seulement des vérités éternelles, mais encor des vérités de fait. La difference est seulement que dans les vérités éternelles la connexion du sujet et du predicat est necessaire, et depend de la possibilité ou impossibilité des essences, ou bien de l'entendement de Dieu et dans les vérités de fait ou d'existence cette connexion est contingente et depend en partie de la volonté de Dieu, ou de quelque autre creature raisonnable. Les vérités éternelles [Deux états en variante :] (1) ~~C'est pourquoy le premier principe des vérités éternelles est l'entendement. Ainsi la raison d'une vérité necessaire est rendue~~ (2) Les vérités necessaires se demonstrent par les idées ou definitions des termes, les vérités contingentes n'ont point de demonstration à proprement parler, mais elles ne laissent pas d'avoir leur preuves a priori ou raisons, qui font connoistre certainement, pourquoy la chose est allée plustost ainsi qu'autrement. Et pour rendre ces raisons il faut enfin remonter à la volonté d'une cause libre, et principalement aux decrets de Dieu, dont le plus general est de vouloir faire connoistre sa sagesse et sa puissance autant que les creatures en sont susceptibles; ce qui est à mon avis le principe de toutes les existences ou vérités de fait. Car d'une infinité de possibles Dieu choisit le meilleur. C'est en quoy consiste la conciliation de la liberté et de la raison ou de la certitude. Car il ne manquera point de choisir le meilleur parce qu'il est souverainement sage; mais il ne laissera pas de choisir librement, parce que ce qu'il choisit n'est pas necessaire et enferme point d'existence dans son essence ou notion independemment des decrets de Dieu, puisque le contraire est possible aussi, autrement il enfermeroit une contradiction.

Supposant donc, que dans les propositions de fait, le predicat est enfermé dans le sujet, quoyque par une connexion dependante des decrets libres de Dieu il est manifeste, que la notion de chaque personne ou autre substance individuelle enferme une fois pour toutes, tout ce qui luy arrivera jamais, car cette personne peut estre considerée comme le sujet, et l'évenement comme le predicat; or nous avons établi que tout predicat d'une proposition véritable est enfermé dans le sujet, ou que la notion du sujet doit enfermer celle du predicat. Il s'ensuit encor que ce que les philosophes appellent vulgairement *denominationem extrinsecam* ne laisse pas d'estre de même demonstrable *ex notione subjecti*, mais en vertu de la connexion generale de toutes choses, que le vulgaire ne connoist pas. Car le peuple ne comprend point par exemple que le moindre mouvement de la plus petite parcelle de l'univers interesse l'univers tout entier, quoyque

moins sensiblement à proportion, puisque le petit et grand ne changent que les proportions. Enfin il s'ensuit de ce grand principe, que toute substance individuelle, ou tout Estre accompli est comme un monde à part, qui enferme en luy tous les evenemens de toutes les autres substances, non pas par une action immediate de l'une sur l'autre, mais ex concomitantia rerum et en vertu de sa propre notion par ce que Dieu l'a faite d'abord et la conserve ou produit encore continuellement avec un parfait rapport à tout le reste des creatures. »

OCC.096- *Lettres de Leibniz à Arnauld* (14 juillet 1686)

AK II, 2, N. 13, p. 65 : « Et quant à la métaphysique, je prétends d'y donner des démonstrations géométriques, ne supposant presque que deux vérités primitives, savoir en premier lieu le principe de contradiction, car autrement si deux contradictoires peuvent être vraies en même temps tout raisonnement devient inutile, et, en deuxième lieu, que *rien n'est sans raison* ou que toute vérité a sa preuve a priori, tirée de la notion des termes, quoiqu'il ne soit pas toujours en notre pouvoir de parvenir à cette analyse ».

(...) « Je tiens que la marque d'une idée véritable est qu'on en puisse prouver la possibilité, soit a priori en concevant sa cause ou raison a priori, soit a posteriori, lorsque l'expérience fait connaître qu'elle se trouve effectivement dans la nature. »

OCC.097- *Lettre de Leibniz à Arnauld* (14 juillet 1686)

AK II, 2, N. 14, p. 80 : « Enfin, j'ai donné une raison décisive qui, à mon avis, tient lieu de démonstration ; et c'est que toujours, dans toute proposition affirmative véritable, nécessaire ou contingente, universelle ou singulière, la notion du prédicat est comprise en quelque façon dans celle du sujet : *praedicatum inest subjecto* ; ou bien je ne sais ce que c'est que la vérité.

Or je ne demande pas davantage de liaison ici que celle qui se trouve a parte rei entre les termes d'une proposition véritable, et ce n'est que dans ce sens que je dis que la notion de la substance indivisible enferme tous ses événements et toutes ses dénominations, même celles qu'on appelle vulgairement *extrinsèque* (c'est-à-dire qui ne lui appartiennent qu'en vertu de la connexion générale des choses et de ce qu'elle exprime tout l'univers à sa manière) puisqu'il faut toujours qu'il y ait quelque fondement de la connexion des termes d'une possibilité proposition, qui se doit trouver dans leurs notions. C'est là mon grand principe, dont je crois que les philosophes doivent demeurer d'accord et dont un des corollaires est cet axiome vulgaire que *rien n'arrive sans raison*, qu'on peut toujours rendre pourquoi la chose est allée ainsi qu'autrement, bien que cette raison incline souvent sans nécessiter, une parfaite indifférence étant une supposition chimérique ou incomplète. On voit que du principe susdit ~~qui est si manifeste~~ je tire des conséquences qui surprennent, mais ce n'est que parce qu'on n'a pas accoutumé de poursuivre assez les connoissances les plus claires.

Au reste la proposition qui a été l'occasion de toute cette discussion, est tres importante, et merite d'estre bien établie, car il s'ensuit que toute substance individuelle exprime l'univers tout entier à sa maniere et sous un certain rapport, ou pour ainsi dire suivant le point de vue dont elle le regarde; et que son estat suivant est une suite (quoyque libre, ou bien contingente) de son estat precedant, comme s'il n'y avoit que Dieu et elle au monde. » [Cf. VI, 4 N. 306, p. 1581.13-14, Thérèse d'Avila, *Libro de la vida*, posthum. Salamanca 1588, cap. 13, 9; trad. R. Arnauld d'Andilly (Paris, 1670)]

OCC.098- *De libertate creaturae rationalis* (Entre le début de l'année et l'été 1686 ?)

AK VI, 4, N. 308, pp. 1590-1593 : [thèses] « Quia Deus est omniscius, hinc praescit futura contingentia absoluta, item futura contingentia conditionata.

Quia Deus est justus hinc non est causa mali. Item ratio esse debet cur Deus uni largiatur quae ad salutem requiruntur, alteri vero non praebeat, eaque ratione permittat ut damnetur. (...)

OBJECTIONES :

[1.] Nulla potest ratio reddi, cur Deus uni det salutem alteri neget. Nam si dicas Deum dare salutem ei qui bonos actus exercet; quaeritur porro cur Deus det uni ut exercent bonos actus, alteri non det. Si dicas Deum uni dare gratiam exercendi bonos actus aut resistendi pravis, quia ei placuit ut in aliis justitiam in aliis misericordiam suam [exerceret]; rationem non reddis cur in Petro potius quam in Juda gratiam an vero misericordiam exercere voluerit. Quod si nulla omnino a parte rei talis ratio est, Deus est injustus. Sin datur ea ratio, debet ea consistere in re quae non data est a Deo, alioqui redimus ad priora. Ergo debet in creaturis rationalibus discrimen aliquod intelligi ante omne decretum Dei de illis.

[2.] Non potest explicari quomodo Deus non sit causa peccati, si producit omnem realitatem quae est in actu peccaminoso.

[3.] Si Deus praescit quid creatura sit electura, creatura non habet libertatem eligendi.

[4.] Si nullus est actus qui non habeat rationem cur sit potius quam non sit, nullus erit actus contingens sive liber. Semper enim ratio reddi poterit cur elegerit Voluntas, ergo posita illa ratione non potuit non eligere. (...)

[Définitions]

(...) Potest aliquid esse certum licet non sit necessarium. Ita si ratio sit major eligendi quam non eligendi, certum est non tamen necessarium electionem esse securam.

(...) Status rei unus ex alio non sequitur necessario, licet semper sequatur certo seu semper ratio sit cur potius sequatur quam non. Ratio inquam inclinans non necessitans.

Posset enim non sequi sine ulla implicatione, etsi sequatur. Et ratio illa sumenda est vel a Divina voluntate, vel a creata.

[Réponses:]

(...) Ad obj . 3. Praescientia non tollit liberum arbitrium, imo nec praeordinatio. Nam utraque praesupponit liberam actionem jam in rei notione involvi et tantum decernit rem tali notione praeditam creare. Et in hoc consistit praeordinatio.

Ad obj. 4. Ratio cur actus aliquis potius sit quam non sit, non necessitat, alioqui cum certo eligitur quod optimum vel est vel apparet, destructa esset libertas... »

OCC.099- *Examen religionis christianae* (ou parfois nommé *Systema Theologicum*) (Entre Avril et Octobre 1686 ?)

AK VI, 4, N.420, p. 2452 : « Quicumque autem moriuntur Deo amici hos aeternam felicitatem manere quae maxime in divinae pulchritudinis fruitione consistit, ex Scriptura Sacra manifestum est. Scio a quibusdam heterodoxis visionem Dei beatificam in dubium vocari, sed sine causa, jam tum enim Deus est lumen animae, unumque objectum immediatum externum intellectus nostri, sed nunc omnia videmus velut in speculo, quasi radio cogitationis per corporeas qualitates reflexo aut refracto; unde confusae sunt cogitationes nostrae. Tum demum vero cum distincta nostra notitia erit, potabimus fontem rerum ac Deum a facie ad faciem intuebimur. Cum enim Deus sit ultima rerum ratio, ideo tunc utique videbimus Deum cum cognitio erit a priori, per causam causarum, quatenus demonstrationes nostrae neque hypothesibus indigebunt neque experimentis, et rationes rationum reddere poterimus usque ad primitivas veritates. »

OCC.100- *Recommandation pour instituer la science générale*, écrite entre avril et octobre 1686 (version définitive)  
 AK VI, 4, N.161, pp. 703/707. p. 703 : « J'ay trouvé après de longues recherches qu'ordinairement les opinions les plus anciennes et les plus receues sont les meilleures, pourveu qu'on les interprete equitablement. (...) »  
 p. 707 : « Ce precepte que je viens d'expliquer, qu'il faut tousjours chercher des raisons et de les exprimer distinctement avec toute exactitude possible, s'il estoit observé avec rigueur, suffiroit tout seul, et en le practiquant on decouvriroit tout le reste sans avoir besoin d'autres conseils. Mais comme l'esprit humain a de la peine à se gêner longtemps, dans un ouvrage de longue haleine, on ne trouvera pas aisément un homme capable d'achever tout d'un trait un cours demonstratif des sciences independantes de l'imagination, tel que je viens de décrire. Quoyque je ne desespere de rien, quand je considere le travail, la penetration et le loisir d'un Suarez ou de quelque autre de ce caractere. Mais comme il est rare que toutes ces circomstances se trouvent jointes à ces belles et grandes veues de la veritable methode, il faut croire, que ce ne sera que peu à peu, à diverses reprises, ou par le travail de plusieurs qu'on viendra à ces Elemens demonstratifs de toutes les connoissances humaines, et cela plus ou moins tard selon la disposition de ceux qui peuvent avancer les bons desseins par leur autorité. Il ne seroit donc pas à propos de borner toutes ses veues et toutes ses esperances à cela seul, et comme nous n'ecrivons pas seulement pour le public mais encor pour le profit d'un chacun en particulier, et qu'il est visible que peu de gens sont en estat de se faire un enchainement exact des demonstrations de toutes les verités, qu'ils seroient bien aise d'apprendre, il faut se servir par provision d'un succedaneum de cette grande Methode. »

OCC.101- *Generales Inquisitiones de Analyti Notionum et Veritatum* (Durant l'année 1686)  
 AK VI, 4, N. 165, pp.776-778 : « (...) §. 130 [bis]. Verum igitur est quod probari potest, seu cujus ratio reddi potest, resolutione. Falsum quod contra. Necessarium est quod resolutione reducitur ad identicum. Impossibile est quod resolutione reducitur ad contradictorium. Falsus est terminus vel propositio qui continet opposita utcunque probata. Impossibilis qui continet opposita per reductionem ad finitos probata. Ita ut  $A = AB$  si probatio facta est per resolutionem finitam, distingui debeat ab  $A = AB$ , si probatio facta est per resolutionem ad infinitum, inde jam oritur illud de Necessario, possibili, impossibili et contingente.  
 (...) § 132. Omnis propositio vera probari potest, cum enim *praedicatum insit subjecto, ut loquitur Aristoteles*, seu notio praedicati in notione subjecti perfecte intellecta, involvatur, utique resolutione terminorum in suos valores, seu eos terminos quos continent, oportet veritatem posse ostendi.  
 (...) § 136. (...) At ipsam contingentium rationem plenam reddere non magis possumus, quam asymptotas perpetuo persequi et numerorum progressionem infinitas percurrere. »

OCC.102- *Extrait de ma lettre à Simon Foucher* (Août 1686)  
 AK II, 2, N. 16, p. 88 : « Si donc nous supposons par exemple, le principe de contradiction, item que ~~que (1) rien n'arrive sans raison (2) dans...~~ dans toute proposition véritable la notion du prédicat est enfermée dans celle du sujet, et quelques autres axiomes de cette nature, et si nous en pouvions prouver bien des choses aussi demonstrativement que le font les Geometres, ne trouveriez vous pas que cela seroit de consequence ? Mais il faudroit commencer un jour cette Methode, pour commencer à finir les disputes. Ce seroit tousjours gagner terrain.

Il est même constant qu'on doit supposer certaines vérités, ou renoncer à toute espérance de faire des démonstrations, car les preuves ne sauraient aller à l'infini. Il ne faut rien demander qui soit impossible, autrement ce seroit témoigner qu'on ne recherche pas sérieusement la vérité. Je supposerai donc toujours hardiment, que deux contradictoires ne sauraient être vraies, et que ce qui implique contradiction ne sauroit être, et par conséquent que les propositions nécessaires (c'est à dire celles dont le contraire implique contradiction) n'ont pas été établies par un décret libre, ou bien c'est abuser des mots. On ne sauroit rien apporter de plus clair, pour prouver ces choses. Vous même les supposés en écrivant et en raisonnant, autrement vous pourriez défendre à tout moment tout le contraire de ce que vous dites. (...)

Il me semble aussi que vous avez raison (dans cette 3<sup>ème</sup> suppos. pag. 24) de douter que les corps puissent agir sur les esprits, et vice versa. J'ay là dessus une plaisante opinion, qui me paroist nécessaire, et qui est bien différente de celle de l'auteur de la *recherche*. Je crois que toute substance individuelle exprime l'Univers tout entier à sa manière et que ~~minima in universo partim mutatio totum afficit~~ son état suivant est une suite (quoique souvent libre) de son état précédent, comme s'il n'y avait que Dieu et elle au monde. Mais comme toutes les substances sont une production continuelle du souverain Être, et expriment le même univers ou les mêmes phénomènes, elles s'entraccordent exactement, et cela nous fait dire que l'une agit sur l'autre, parce que l'une exprime plus distinctement que l'autre la cause ou raison des changements, à peu près comme nous attribuons le mouvement plutôt au vaisseau qu'à toute la mer, et cela avec raison. »

OCC.103- *Leibniz au Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels* (8 décembre 1686)

AK II, 2, N. 26, p. 129 : « Je mets en fait que la pensée est la fonction principale et perpétuelle de notre âme. Nous penserons toujours, mais nous ne vivrons pas toujours icy. C'est pourquoy ce qui nous rend plus capables de penser aux plus parfaits objets et d'une manière plus parfaite, c'est ce qui nous perfectionne naturellement. (...)

Mais les connaissances qui éclairent notre esprit, ce sont celles qui sont distinctes, c'est à dire qui contiennent les causes ou raisons, comme lorsqu'Archimède a donné la démonstration de la première règle<sup>16</sup> et Galilée de la seconde<sup>17</sup>; et en un mot, c'est la seule connaissance des raisons en elles mêmes ou des vérités nécessaires et éternelles, surtout de celles qui sont les plus comprehensives et qui ont le plus de rapport au souverain être, qui nous peuvent perfectionner. Cette connaissance seule est bonne par elle même; tout le reste est mercenaire, et ne doit être appris que par nécessité, à cause des besoins de cette vie et pour être d'autant mieux en état de vaquer par après à la perfection de l'esprit, quand on a mis ordre à sa subsistance. Cependant le dérèglement des hommes et ce qu'on appelle le soin de *pane lucrando* et souvent aussi la vanité fait qu'on oublie le seigneur pour le valet et la fin pour les moyens. C'est justement selon le poète: *propter vitam vivendi perdere causas*<sup>18</sup>. A peu près comme un avare préfère l'or à sa santé, au lieu que l'or n'est que pour servir aux commodités de la vie. Or puisque ce qui perfectionne notre esprit (la lumière de la grâce mise à part) est la connaissance démonstrative des plus grandes vérités par leurs causes ou raisons, il faut avouer que la Métaphysique ou la Théologie naturelle, qui traite

<sup>16</sup> *De dimensione circuli*, 2. 10.

<sup>17</sup> *Discorsi e dimostrazioni matematiche*, Leiden 1638, dial. IV, prop. VII, coroll. (G.O.VIII, p. 296).

<sup>18</sup> Juvénal, *Saturae*, VIII, 84.

	<p>des substances immatérielles, et particulièrement de Dieu et de l'âme, est la plus importante de toutes. Et on n'y sauroit assez avancer sans connoître la véritable Notion de la substance, que j'ay expliquée d'une telle manière dans ma précédente lettre à M. Arnaud, que luy même, qui est si exact, et qui en avoit esté choqué au commencement, s'y est rendu. Enfin ces meditations nous fournissent des conséquences surprenantes, mais d'une merveilleuse utilité pour se delivrer des plus grands scrupules touchant le concours de Dieu avec les créatures, sa présience et préordination, l'union de l'âme et du corps, l'origine du mal, et autres choses de cette nature. Je ne dis rien icy des grands usages que ces principes ont dans les sciences humaines; mais au moins je puis dire, que rien n'élève d'avantage nostre esprit à la connoissance et à l'amour de Dieu, autant que la nature nous y aide. »</p>
	<p>OCC.104- <i>De Pallavicini Axiomatibus</i> (Entre 1686 et 1689 ?)  AK VI, 4, N. 347, pp.1802-1803 : « (...) Haec P. Sforza Pallavicinus (postea Cardinalis) lib. 2. <i>de Bono</i> quemadmodum ipse in libri Epitoma<sup>19</sup> exhibet.  Sunt quaedam in his Pallavicini quae non satisfaciunt.  1) Verum est generaliter prolatum contradictionis principium nihil novi dare, sed si per ecthesin quandam applicetur rebus, ut Omne A est A; unumquodque sibi ipsi aequale vel simile est, et his similia efficit aliquid, quemadmodum exemplis comperi. Ignorant hos usus non philosophi, quia multa de demonstrationibus disserentes, raro ad ipsasmet conficiendas perveniunt.  2) Principia quae hic affert Pallavicinus non sunt indemonstrabilia ut statuit, sed fluunt ex definitione veritatis, vera enim propositio est ad identicas resolubilis, seu cujus ratio reddi potest, hinc vulgo ajunt nihil sine causa vel ratione fieri posse vel asseri debere. »</p>
1687	<p>OCC.105- <i>Cogitationes de externa religionis professionis mutatione</i> (1686/1687)  AK IV, 3 N. 22, p. 305 et sq. : « Nihil sine ratione agendum est, et multo minus aliquid sine ratione mutandum est. In rebus magni momenti periculosa est mutatio, nec sine magna ratione urgente suspicienda. Maxime autem periculosum est mutationem aliquam suscipere in rebus salutis quae maximi sunt momenti. Periculosum salutis aliis periculis caetera paribus infinities majus est ex natura objecti, quia de infinito bono maloque agitur, itaque hic quanta maxima adhiberi potest cura, opus est.  Etsi mutatio sine ratione facienda non sit, tamen ex hoc ipso sequitur instituendam esse mutationem mutationis &lt;scilicet&gt; sine ratione susceptae, si temporis intervallum quo jam duravit mutatio novam rationem servandae mutationis non praebet.  Itaque si eadem subsistunt rationes quae fuere cum mutatio institueretur, et res magni momenti sit, non tantum &lt;excusando sed et&gt; necessaria est mutatio mutationis. Quoties de salutis negotio agitur, in ea causa sumus, ut si mutatio male [vel reformatio male] instituta est, non tempore convalescat, sed corrigi debeat, ubi primum innotuit error. &lt;Denique quae de mutatione mutationis, ea etiam de mutatione mutatae mutationis vera sunt, omniaque semper in integrum restituendua, sunt, nisi magna satis ratio obstet.&gt;  Haec autem principia ab omnibus concedi debere arbitror tantumque de &lt;recta&gt; applicatione ad controversias praesentes disputari.&lt;Nam hinc sequitur &lt;religionem in qua quis natus est, sine gravissima ratione non debere mutari,&gt; protestantem &lt;tamen&gt; redire debere ad ecclesiam, si majores sui male reformarunt, secus autem fore si Romanus pontifex primaevam religionem mutasse probetur. [Recte ad</p>

<sup>19</sup> PALLAVICINO, *Philosophiae moralis*. P. I. *Seu de bono* libri quatuor, Cologne, 1646.

eum nodum]> ».

OCC.106- *Leibniz à Arnaud* (30 avril 1687)

GP II, p. 96 : « [N'estant fondée que sur les idées et décrets de Dieu, cette connexion ou causalité réelle se peut déduire *ad genus causae exemplaris* [ou bien] *vel etiam finalis ou etiam efficientis, quoque si eam ita definiamus quemadmodum phenomena ostendunt*. [car à la rigueur métaphysique, Dieu seul est cause efficiente des actions qui ne sont pas immanentes.] *Nam in rigore metaphysica, [deus solus est causa efficiens] solus deus est causa efficiens per modum actionis transeuntis idque tribus modis, creando, conservando et miracula producendo*] »

OCC.107- *Lettre de M. Leibniz sur un principe général utile à l'explication des lois de la nature par la considération de la sagesse divine, pour servir de réplique à la réponse du R.P.D. Malebranche* (Juin 1687)

GP III, p. 54 : « ... Cela n'est pas contraire à notre principe, car on en peut rendre raison par les principes généraux mêmes, mais à l'égard des principes ou choses simples, rien de semblable ne saurait arriver, autrement la nature ne serait pas l'effet d'une sagesse infinie. On voit par là un peu mieux que dans ce qui s'en dit communément, comment la véritable physique doit être puisée effectivement de la source des perfections divines. C'est Dieu qui est la dernière raison des choses, et la connaissance de Dieu n'est pas moins le principe des sciences que son essence et sa volonté sont les principes des êtres. Les philosophes les plus raisonnables en demeurent d'accord, mais il y en a bien peu qui s'en puissent servir pour découvrir des vérités de conséquence. Peut-être que ces petits échantillons réveilleront quelques-uns pour aller bien plus loin. C'est sanctifier la philosophie que de faire couler ses ruisseaux de la fontaine des attributs de Dieu. Bien loin d'exclure les causes finales et la considération d'un être agissant avec sagesse, c'est de là qu'il faut tout déduire en physique. C'est ce que Socrate dans le *Phédon* de Platon a déjà admirablement bien remarqué, en raisonnant contre Anaxagore et d'autres philosophes trop matériels, lesquels après avoir reconnu d'abord un principe intelligent au-dessus de la matière, ne l'emploient point quand ils viennent à philosopher sur l'univers, et au lieu de faire voir que cette intelligence fait tout pour le mieux et que c'est là la raison des choses qu'elle a trouvé bon de produire conformément à ses fins, tâchent d'expliquer tout par le seul concours des particules brutes, confondant les conditions et les instruments avec la véritable cause. (...) »

OCC.108- *Lettre de Leibniz à Simon Foucher* (23 mai 1687)

AK II, 2, N. 45, p.200 : « Monsieur, [Variantes :] ~~Monsieur (1) Ma reponse à (2) La connoissance exacte des loix du mouvement n'a pas encor esté assez donnée; et cependant c'est la science la plus aisée à établir après la Geometrie et vous avés raison de (3) J'ay~~ J'ay reçu votre lettre avec le discours que vous avés fait sur le sentiment de S. Augustin à l'égard des Academiciens, dont je vous remercie fort; je l'ay lu avec beaucoup de plaisir. Et je vous diray sans vous flatter, que je le trouve entierement à mon gré. Les loix des Academiciens que vous exprimés par les paroles de S. Augustin sont celles de la veritable Logique. Tout ce que je trouve à ajouter c'est qu'il faut commencer à les pratiquer non seulement en rejettant ce qui est mal établi, mais en tachant d'établir peu à peu des verités solides. Je fis autrefois un essai des demonstrations ~~(1) de causa et effectu, (2) de (a) simili (b) relatione et (aa) de formis et similitudine (bb) similitudine, de causa et effectu~~ où je demonstray par caracteres (à peu près de la façon de l'Algebre et des nombres) des propositions, (dont les regles des syllogismes, et quelques propositions de Mathematique ne sont que des corollaires).

J'en pourrais donner non seulement sur la grandeur, mais encore sur la qualité, forme et relation bien d'autres, qui se demonstrent toutes hypothetiquement sur quelque peu de suppositions, par la simple substitution des caracteres equivalentes. Les plus importantes seroient sur la cause, l'effect, le changement, l'action, le temps, où je trouve que la verité est bien differente de ce qu'on s'imagine; car quoyqu'une substance se puisse appeler avec raison cause physique et souvent morale de ce qui se passe dans une autre substance, neantmoins parlant dans la rigueur metaphysique, chaque substance (conjointement avec le concours de Dieu) est la cause réelle immediate de ce qui se passe dans elle, de sorte qu'absolument parlant, il n'y a rien de violent. Et même on peut dire qu'un corps n'est jamais poussé que par la force qui est en luy même. Ce qui est encor confirmé par les experiences [car c'est par la force de son ressort qu'il s'eloigne d'un autre corps en se restituant après la compression ~~L'autre corps n'est que l'occasion à nous de connoistre distinctement la raison de la determination de cette force.~~ Et quoyque la force du ressort vienne du mouvement d'un fluide, neantmoins ce fluide, quand il agit, est dans le corps pendant qu'il exerce son ressort]. Mais il s'ensuit encor que dans chaque substance, qui l'est veritablement et qui n'est pas simplement une Machine ou un aggregé de plusieurs substances, il y a quelque *moy* qui repond à ce que nous appelons l'ame en nous, et qui est ingenerable et incorruptible, et ne peut commencer que par la creation. Et si les animaux ne sont pas de simples Machines, il y a lieu de croire que leur generation, aussi bien que leur corruption apparente, ne sont que des simples transformations d'un même animal, qui est tantost plus tantost moins visible. Ce qui estoit déjà le sentiment de l'auteur du livre *De diaeta*, qu'on attribue à Hippocrate. Cependant je tiens que les Esprits, tels que le nostre, sont créés dans le temps et exemtés de ces revolutions après la mort, car ils ont un rapport tout particulier au souverain estre, un rapport, dis-je, qu'ils doivent conserver ~~et ce Dieu à l'égard n'est pas seulement cause, mais encor seigneur; c'est ce que la religion et mesme la raison nous enseigne.~~ Si les corps n'estoient que de simples Machines, et s'il n'y avoit que de l'estendue ou de la matiere dans les corps, il est demonstrable que tous les corps ne seroient que des phenomenes: c'est ce que Platon a bien reconnu à mon avis. Et il me semble que j'entrevoiy quelque chose d'y conforme dans vos pensées, pag. 59. de vostre discours *sur le sentiment de S. Augustin touchant les Academiciens*. <Je prouve mesme que l'estendue, la figure et le mouvement enferment quelque chose d'imaginaire et d'apparent, et quoyqu'on les conçoit plus distinctement que la couleur ou la chaleur, neantmoins, quand on pousse l'analyse aussi loin que j'ay fait, on trouve que ces notions ont encor quelque chose de confus, et que, sans supposer quelque substance qui consiste en quelque autre chose, elles seroient aussi imaginaires que les qualités sensibles, ou que les songes bien réglés. Car par le mouvement en luy même, on ne sçauroit determiner à quel sujet il appartient; et je tiens pour demonstrable qu'il n'y a nulle figure exacte dans les corps. Platon avoit reconnu quelque chose de tout cela, mais il ne pouvoit sortir des doutes. C'est qu'en son temps la Geometrie et l'Analyse n'estoient pas assez avancées. Aristote aussi a connu la necessité de mettre quelqu'autre chose dans les corps que l'estendue, mais n'ayant pas sceu le mystere de la durée des substances, il a crû des veritables generations et corruptions, ce qui luy a renversé toutes ces idées. Les Pythagoriciens ont enveloppé la verité par leur metempsychoses, au lieu de concevoir les transformations d'un même animal, ils ont crû ou du moins débité les passages d'une ame d'un animal dans l'autre, ce qui n'est rien dire.> Mais ces sortes de considerations ne sont pas propres à estre veues de tout le monde, et le vulgaire n'y sçauroit rien comprendre avant que d'avoir l'esprit préparé. (...)

Pour ce qui est des loix du mouvement, sans doute les regles de la statique sont bien differentes de celle de la percussion; mais elles

s'accordent dans quelque chose de général, sçavoir dans *l'égalité de la cause avec son effect*. C'est par là que je puis determiner tant les unes que les autres. Il est constant que les loix de M. des Cartes ne s'accordent point avec l'experience; mais j'en ay fait voir la veritable raison, c'est qu'il a mal pris la force. »

OCC.109- *De illatione et veritate atque de terminis* (Eté 1687 jusqu'à la fin de 1696 ?)

AK VI, 4, N. 182.2, p. 865 : « (...) Adhibenda jam et notio copulae, quae ubi absorbetur una cum nomine fit verbum. Et duplex est, contingentiae seu existentiae, et necessitatis seu essentiae sive est facti vel rationis, resolvitur copula in coincidentiam et utraque est vel explicabilis vel inexplicabilis, rationis scilicet vel facti.

Notio perceptionis. Perceptio autem consentiens seu quae nullam contradictionem involvit Existentiae est notio. Quando aliquid cum aliis perceptis non consentit, totum saltem falsum est. A priori aliud principium Existentiae est, nempe consentiens perfectissimo, seu quo non [posito] series rerum non esset perfectissima.

Ordo est relatio plurium inter se qua quodlibet a quolibet distinguitur. »

OCC.110- *Definitiones. Notiones. Characteres* (Fin 1687 ?)

AK VI, 4, N.184, pp. 871-879 : « Ens, quicquid possibile est sive quicquid intelligi potest, hoc est in cujus notione resoluta nunquam prodit contradictio.

Existens est quod maxime possibile est, seu cujus pauciora sunt requisita pro ratione essentiae, seu quod perfectius est. (...)

Relevans est quod relevatum reddit facilius, seu quod est requisitum in certa hypothesi seu secundum certas circumstantias certumque existendi vel producendi modum.

Conferens est producens relevantis. Sed revera omnis causa vel conditio relevantis, est relevans; non tamen omne relevans est causa relevantis, ideo non omne relevans est conferens.

Causa est conferens cum successu, hoc est producens requisiti in ea hypothesi seu secundum eum existendi modum quo res revera extitit.

Causa moralis est quae volendo causa est, seu quae praemium vel poenam meretur, ut scilicet impellantur homines imposterum ad volendum aut non volendum sive nolendum. (...)

Ratio est relatio duorum secundum solam magnitudinem, eaque proinde simplex est, seu sine assumpto tertio ipsis homogeneo, et locum habet etiamsi transformentur. Et est sola relatio quae inter duo similia intelligi potest. (...)

Ordo seu prius et posterius ex cogitationis plus minusve distinctae gradibus peti debent. (...)

Aliquid est A aut B, etc.

Nihil est non A et non B et non C etc.

Ens vel Possibile est A, si pro A substituendo aequivalentia nunquam prodit L non L seu contradictio. Sin prodeat, erit A impossibile seu non-Ens.

Existens est possibile perfectius, seu pluribus compossibile, seu quod plus involvit realitatis. Omne enim existens involvit omnia quibus coexistit.

Idem. Si A substitui potest pro B salva veritate, A est idem ipsi B; sin minus diversum. »

1688	<p>OCC.111- <i>Principium quoddam generale non in Mathematicis tantum sed et in Physicis utile</i> (Entre septembre et décembre 1688)  AK VI, 4, N. 371, p. 2039 : « Hinc jam apparet (paulo melius quam vulgo proponitur) quomodo vera Physica ex divinarum perfectionum fontibus sit haurienda. Deus enim est ultima ratio rerum, et Dei cognitio non minus est principium Scientiarum, quam essentia ejus et voluntas principia sunt rerum. Quo quisque in Philosophia interiore versatior est, eo facilius hoc agnoscit. (...)»  Hoc jam praeclare a Socrate in <i>Phaedone</i> Platonis annotatum est, in Anaxagoram invehente, aliosque Philosophos nimium Materiales, qui cum agnovissent principium intelligens materia superius, non utuntur tamen ejus ope, cum philosophandum est de universo, et ubi ostendendum erat, Mentem omnia optime ordinare, eamque esse rationem rerum omnium quas producere scopo suo conveniens judicavit, confugiunt potius ad motus atque concursus brutorum corporum confundentes conditiones et instrumenta cum causa vera. <i>Perinde est</i> (ait Socrates ) <i>ac si quis rationem redditurus cur ego hic sedeam in carcere, fatalem haustum expectans, nec potius ad Boeotios, aliosve populos, fugam, ut poteram, ceperim, hoc ideo fieri diceret, quod ossa et tendines et musculos habeam, ita flexos, quemadmodum ad sedendum opus. Profecto nec ossa ista nec muscoli hic forent, nec me vos sedentem videretis, nisi Mens judicasset dignius esse Socrate, subire quod Leges jubent.</i> Meretur ille Platonis locus integer legi, habet enim cogitationes solidas et perpulchras. Interea non nego Effectus naturae et posse et debere explicari Mathematicae vel Mechanice principiis semel positis, modo fines ususque admirabiles Providentiae ordinatricis non negligantur. Sed principia Physicae, atque ipsius adeo Mechanicae, non possunt amplius ex legibus mathematicae necessitatis deduci, sed ad rationem earum reddendam oportet supremam intelligentiam vocari in partes. Hoc demum est conciliare pietatem rationi. »</p>
	<p>OCC.112- <i>Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis</i> (1688 ?)  AK VI, 4, N. 312, pp. 1616-1620 : « In omni veritate universali affirmativa praedicatum inest subjecto, expresse quidem in veritatibus primitivis, sive identicis, quae solae sunt per se notae; implicite autem in caeteris omnibus, quod analysi terminorum ostenditur, substituendo sibi definita et definitiones.  Itaque duo sunt prima principia omnium ratiocinationum; Principium nempe contradictionis, quod scilicet omnis propositio identica vera, et contradictoria ejus falsa est; et principium reddendae rationis, quod scilicet omnis propositio vera quae per se nota non est, probationem recipit a priori, sive quod omnis veritatis reddi ratio potest, vel ut vulgo ajunt, quod nihil fit sine causa. Hoc principio non indiget Arithmetica et Geometria, sed indiget Physica et Mechanica, eoque usus est Archimedes.  Essentiale est discrimen inter Veritates necessarias sive aeternas, et veritates facti sive contingentes differuntque inter se propemodum ut numeri rationales et surdi. Nam veritates necessariae resolvi possunt in identicas, ut quantitates commensurabiles in communem mensuram, sed in veritatibus contingentibus, ut in numeris surdis, resolutio procedit in infinitum, nec unquam terminatur, itaque certitudo et perfecta ratio veritatum contingentium soli Deo nota est, qui infinitum uno intuitu complectitur. Atque hoc arcano cognito tollitur difficultas de absoluta omnium rerum necessitate; et apparet quid inter infallibile et necessarium intersit<sup>20</sup>. »</p>

<sup>20</sup> *A côté F°. 2 v°: Vera causa cur haec potius quam illa existant sumenda est a liberis divinae voluntatis decretis, quorum primarium est, velle omnia agere quam optime, ut sapientissimum decet. Itaque licet interdum perfectius excludatur ab imperfectiore, in summa tamen electus est ille modus creandi mundum, qui plus realitatis sive perfectionis involvit, et Deus agit instar summi Geometrae, qui optimas problematum constructiones praefert. Itaque omnia Entia quatenus involvuntur in primo Ente, praeter*

	<p>(...) Si nullum esset Ens necessarium, nullum foret Ens contingens, ratio enim reddenda est cur contingentia potius existant quam non existant, quae nulla erit, nisi sit ens quod a se est, hoc est cujus existentiae ratio in ipsius essentia continetur; ita ut ratione extra ipsum opus non sit. Et licet in rationibus contingentium reddendis iretur in infinitum, oportet tamen extra ipsorum seriem (in qua sufficiens ratio non est) reperiri rationem totius seriei. Unde etiam sequitur Ens necessarium esse Unum numero, et Omnia virtute, cum sit ultima ratio rerum, quatenus realitates seu perfectiones continent. Et cum ratio rei plena sit aggregatum omnium requisitorum primitivorum (quae aliis requisitis non indigent) patet omnium causas resolvi in ipsa attributa Dei.</p> <p>(...) Ratio veritatum latet in rerum ideis, quae ipsi divinae essentiae involvuntur. Et quis dicere ausit, veritatem existentiae divinae a divina voluntate pendere.</p> <p>Unaquaeque substantia habet aliquid infiniti quatenus causam suam, Deum, involvit, nempe aliquod omniscientiae et omnipotentiae vestigium; nam in perfecta notione cujusque substantiae individualis continentur omnia ejus praedicata tam necessaria quam contingentia, praeterita praesentia et futura; imo unaquaeque substantia, exprimit totum Universum secundum situm atque aspectum suum, quatenus caetera ad ipsum referuntur, et hinc necesse est quasdam perceptiones nostras etiamsi claras, tamen confusas esse, cum infinita involvant, ut coloris, caloris et similibus<sup>21</sup>. (...)</p> <p>ita nulla est series rerum possibilis, nullaque ratio creandi mundum fingi potest (...)</p> <p>Et causae non a reali influxu, sed a reddenda ratione sumuntur. »</p>
	<p>OCC.113- <i>De arte characteristicam ad perficiendas scientias ratione nitentes</i> (Été 1688 ?)</p> <p>AK VI, 4, N. 189, pp. 910-915 : « Omnia quae certo cognoscimus, vel demonstrationibus vel experimentis constant. Et in utroque dominatur ratio. Nam ipsa ars instituendi experimenta, iisque utendi certis rationibus nititur, quatenus scilicet a casu sive fortuna non pendet.</p> <p>Missis nunc experimentis, quippe quae sumtibus et apparatu et [tempore] indigent, quin et fortuna adjuvantur, dicamus tantum de perficiendis scientiis quatenus ratione nituntur.</p> <p>(...) Duobus utor in demonstrando principiis, quorum unum est: falsum esse quod implicat contradictionem, alterum est, omnis Veritatis (quae immediata sive identica non est) reddi posse rationem, hoc est notionem praedicati semper notioni sui subjecti vel expresse vel implicite inesse; idque non minus in denominationibus extrinsecis quam intrinsecis, nec minus in veritatibus contingentibus quam necessariis locum habere.</p> <p>Discrimen inter veritates necessarias et contingentes fere idem est quod inter numeros commensurabiles et incommensurabiles. Ut enim in numeris commensurabilibus resolutio fieri potest in communem mensuram, ita in veritatibus necessaries demonstratio sive reductio ad veritates identicas locum habet. At quemadmodum in surdis rationibus, resolutio procedit in infinitum; et acceditur quidem utcunque ad</p>

nudam possibilitatem habent aliquam ad existendum propensionem, proportionem bonitatis suae existuntque volente Deo nisi sint incompatibilia perfectioribus, vel pluribus quod posterius fit si nimium voluminis habeant proportionem virtutis, ita ut plus spatii occupent, quam impleant, ut angulosa aut sinuosa. (...)

<sup>21</sup> *En Marge*: Quin imo substantiae finitae multiplices nihil aliud sunt quam diversae expressiones ejusdem Universi, secundum diversos respectus et proprias cuique limitationes. Quemadmodum una ichnographia infinitas habet scenographias

	<p>communem mensuram ac series quaedam obtinetur, sed interminata; ita eodem partier processu veritates contingentes infinita analysi indigent, quam solus Deus transire potest.</p> <p>Unde ab ipso solo a priori ac certo cognoscuntur. Etsi enim semper ratio reddi posset status posterioris ex priore; hujus tamen rursus ratio dari potest, neque adeo ad ultimam rationem in serie pervenitur. Sed ipse progressus in infinitum habet rationis locum, quae suo quodam modo extra seriem in Deo rerum autore poterat statim ab initio intelligi, a quo priora aequae ac posteriora et magis quam a se invicem dependent. Quaecunque igitur veritas analyseos est incapax demonstrarique ex rationibus suis non potest, sed ex sola divina mente rationem ultimam ac certitudinem capit; Necessaria non est. Talesque sunt omnes quas voco Veritates Facti. Atque haec est radix contingentiae, nescio an hactenus explicata a quoquam. (...)</p> <p>Quo facto quando orientur controversiae, non magis disputatione opus erit inter duos philosophos, quam inter duos Computistas. Sufficiet enim calamos in manus sumere sedereque ad abacos, et sibi mutuo (: accito si placet amico :) dicere: calculemus. (...)</p> <p>Et ne quis porro post hanc limitationem existimet, exigui igitur usus hanc artem fore in illis omnibus ubi opus est conjecturis, ut in indagationibus historiarum civilium vel naturalium, in arte examinandi corpora naturalia vel personas intelligentes; adeoque in vita communi, in medicina, jure, militaribus et reipublicae gubernatione; sciendum est quantum in his omnibus valet ratio (: valet autem plurimum :), tantum et multo magis posse hanc artem, quae nihil aliud est quam summa quaedam exaltatio, et compendiosissimus per symbola notasve usus humanae rationis.</p> <p>Itaque quando ex datis quaesitum non est determinatum aut exprimibile, tunc alterutrum hac analysi praestabimus, ut vel in infinitum appropinquemus, vel quando conjecturis agendum est, demonstrativa saltem ratione determinemus ipsum gradum probabilitatis, qui ex datis haberi potest; sciamusque quomodo datae circumstantiae in rationes referri debeant, et quasi in balancem, acceptis expensisque similem, redigi queant, ut quod maxime rationi consentaneum est, eligamus: in quo etsi fallamur aliquando, quemadmodum is qui perfectissime etiam mistos rationi aleae ludos novit, agemus tamen quicquid ratio jubet, et plerumque quemadmodum boni lusores fortunaeque ipsius fabri, quos ut proverbio dicitur, pilae talique quaerunt, (<i>Les balles cherchent les bons joueurs</i>). »</p>
	<p>OCC.114- <i>Paraenesis de scientia generali tradenda</i> (Août - Décembre 1688)</p> <p>AK VI, 4, N. 206, pp. 977-980 : « (...) Scilicet Sapientia est scientia felicitatis : Scientiam esse cognitionem certam omnes scimus, et certitudinis criteria suo loco trademus. (...)</p> <p>Haec autem varietas et multitudo cognoscendorum efficit, ut frustra speretur cognitionem eorum quae tantum nostra sunt, ab aliis avelli, et separatim haberi posse; et licet infinitae rerum minutiae utcunque utiles aliquo modo et certorum hominum indagationi transcribendae, seponi possint a caeteris, omnino tamen ad sapientiam opus est Scientia illa Generali quae causas rerum et harmoniam universi et principia oeconomiamque veritatum tradit. Hujus enim ope omnia sub uno conspectu ponuntur, unde seligi praestantiora possunt et exacta hominum inquisitione digniora ipsaque inquirendi ratio apparet. Itaque in fontibus aperiendis non utilitatis humanae, sed rerum naturae ratio habetur, ut in proprietatibus numerorum et figurarum quasi nihil interesset angelisne an hominibus scriberetur sed ubi a theorematis ad problemata, a scientia ad potentiam denique a primis generalibusque ad posteriora et magis astricta transitur maxime autem ubi eo producta est synthesis principiorum cujusque materiae, ut in potestate sit Analysis sive Methodus resolvendi problema ejus</p>

	<p>materiae datum, transeundum est a vero ad bonum et illa paulatim respicienda sunt, quae magis ad felicitatem nostram conferre possunt ut proinde scientia felicitatis ad Scientiam Generalem nobis propositam sese habere videatur ut Geometria practica usum scientiae in vita ostendens ad Theoriam in Elementis aut alibi demonstratam. Et licet ipsa veritatum pulchrarum cognitio voluptatem maximam et purissimam afferat id tamen nunc non agitur, sed constituta scientia rerum Generali apparere debet, quantum inter caetera vitae officia huic quoque voluptati porro sit indulgendum.</p> <p>Ex his intelligitur Scientiam generalem seu principem, quam tractare aggredimur, esse Theoriam sapientis, sapientiam autem esse praxin scientiae principis. Hanc credo scientiam Aristoteles vocavit τήν ζητούμενην et quae ipse in Metaphysicis scripsit velut praelusiones quaedam fuisse videntur ad eam indagandam. »</p>
1689	<p>OCC.115- <i>Excerpta ex Cudworthii Systemate intellectuali</i> (Début de l'année jusqu'à l'été 1689 ?)  [Extraits tirés du <i>The true intellectual systeme of the Universe</i> (Londres, 1678) de Ralph Cudworth]  AK VI, 4, N. 351, p. 1953 : « [p. 666] Lucretius vult ut ex non ridentibus factus ridere potest, ita ex non sentientibus sentire [en marge : « <i>Ex nihilo nihil fieri non amplius locum habet, nisi quia probat, nihil esse sine ratione.</i> »]. Et ridere potest non ex ridentibus factus. »</p> <p>OCC.116- <i>De ratione cur haec existant potius quam alia</i> (Entre mars et août 1689 ?)  AK VI, 4, N.314, pp. 1634-1635 : « Quae ratio facit ut haec existant potius quam alia, facit etiam ut potius aliquid existat quam nihil: Nam si ratio reddatur cur haec existant, reddita etiam erit cur aliqua existant. Haec ratio est in praevaletia rationum ad existendum, prae rationibus ad non existendum seu ut verbo dicam in Existituriencia Essentiarum, ita ut existitura sint quae non impediuntur. Neque enim si nihil existituriens ratio esset existendi. Jam porro ratio reddi non potest, cur unum possibile pro alio sit existituriens. (...) Hinc patet omne possibile tendere ad existendum ex se, sed per accidens impediri, nec esse alias rationes non existendi, nisi ex ipsis existendi rationibus conjunctis natas.</p> <p>Caeterum existituriencia essentiarum oportet esse radicem existentem, a parte rei; alioqui nihil prorsus erit in Essentiis nisi animi figmentum, et cum ex nihilo nil sequatur erit perpetuum et necessarium Nihil. Haec autem radix non potest alia esse quam Ens necessarium, fundus essentiarum, fons Existentiarum, id est Deus, agens perfectissime, quia omnia in ipso et ex ipso; adeoque voluntarie, sed tamen ad id quod optimum est determinate; eligit ergo id ipsum quod postulat major perfectio in concursu existituriencium, qui ipse concursus per hoc ipsum, quod talis primae causae sapientia et potentia est, ut locum det vimque praestet summae rationi, realis est et effectum habet.</p> <p>Neque enim nisi in Deo et per Deum Essentiae sibi viam faciunt ad existendum, ita ut in Deo sit realitas essentiarum, seu aeternarum veritatum, et productio existentiarum, seu contingentium veritatum. »</p> <p>OCC.117- <i>Si possibile est ens necessarium, sequitur quod existat</i> (De Mars 1689 à Mars 1690 ?)  AK VI, 4, N.315, p. 1635 : « Haec propositio : <i>Si possibile est Ens necessarium, sequitur quod existat</i> est fastigium doctrinae modalis, et primum facit transitum a posse ad esse, seu ab essentis rerum ad existentias. Et quia necessarius est talis transitus, alioqui nihil existeret, vel hinc sequitur Ens necessarium esse possibile, adeoque existere. Et sane nisi esset ens necessarium nulla reddi posset ratio existentiae rerum, nec causa esset cur aliquid existeret. Seu ut brevius dicam Necesse est aliquid existere, atque ideo datur Ens necessarium.</p>

Videndum an haec consequentia sufficiat. Videtur enim hinc saltem sequi Entia quaedam alternative necessaria esse. Verum alternativa necessitas debet fundari in aliqua necessitate absoluta. »

OCC.118- *Phoronomus seu de potentia et legibus naturae*

Été 1689 ?

In *Physis*, Rivista internazionale di storia della scienza, vol. XXVIII (1991), Olschki editore, Firenze, Fascicules 2 et 3.

Dialogue I.

pp. 460-461 : « §10. Sed ne longius à praesenti negotio abeam omnes concedere arbitror summae esse ~~evidentiae quae ab illo principio pendent, quod nihil est sine ratione. Ut quod Archimedes assumit in bilance (saltem ut res sit manifestior rectilinea et horizontali) aequalibus brachis et ponderibus aequilibrium esse, cum nulla ratio discriminis assignari possit evidentiae <quae summuntur ab illo principio generalissimo paritatis, ut scilicet eadem locum habeant, ubi nulla discriminis ratio reddi potest, ut quod Archimedes assumit in statera aequalibus ponderibus et brachiis aequilibrium esse.>~~

p. 811 : « Ut igitur ex illo labyrintho me tandem expedirem, non aliud filum Ariadnaeum reperi, quam aestimationem potentiarum assumendo Principium hoc Metaphysicum, *Quod Effectus integer sit semper aequalis causae suae plenae*. Id vero cum experimentis perfecte consentire et omnibus dubitationibus satisfacere deprehenderem, eo magis confirmatus sum in ea quam dixi sentential, causas rerum non esse surdas ut ita dicam et pure Mathematicas, ut sunt concursus Atomorum aut caeca quaedam vis naturae, sed ab intelligentia quaedam proficisci, quae metaphysicis rationibus uteretur ».

OCC.119- *Principia logico-metaphysica* (Entre janvier et l'automne 1689 ?)

A VI, 4, N. 324, pp. 1645-1649 : « (...) Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti, et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu connexio inter terminos enuntiationis, ut etiam Aristoteles observavit. Et in identicis quidem connexio illa atque comprehensio praedicati in subjecto est expressa, in reliquis omnibus implicita, ac per analysin notionum ostendenda, in quo demonstratio a priori sita est.

(...) Ex his propter nimiam facilitatem suam non satis consideratis multa consequuntur magni momenti, statim enim hinc nascitur axioma receptum: nihil esse sine ratione, seu nullum effectum esse absque causa. Alioqui veritas daretur, quae non posset probari a priori, seu quae non resolveretur in identicas, quod est contra naturam veritatis, quae semper vel expresse vel implicite identica est. Sequitur etiam hinc cum omnia ab una parte se habent ut ab alia parte in datis, tunc etiam in quaesitis seu consequentibus omnia se eodem modo habitura esse utrinque. Quia nulla potest reddi ratio diversitatis, quae utique ex datis petenda est. Atque hujus corollarium vel exemplum potius est postulatum Archimedis initio *aequiponderantium*, quod brachiis librae et ponderibus positus utrinque aequalibus, omnia sint in aequilibrio. Hinc etiam aeternorum datur ratio, si fingeretur mundum ab aeterno fuisse, et solos in eo fuisse globulos, reddenda esset ratio cur globuli potius quam cubi.

Sequitur etiam hinc non dari posse in natura duas res singulares solo numero differentes. Utique enim oportet rationem reddi posse cur sint diversae, quae ex aliqua in ipsis differentia petenda est. (...)

Sequitur etiam nullas dari denominationes pure extrinsecas, quae nullum prorsus habeant fundamentum in ipsa re denominata. Oportet

enim ut notio subjecti denominati involvat notionem praedicati. Et proinde quoties mutatur denominatio rei, oportet aliqualem fieri variationem in ipsa re.

Notio completa seu perfecta substantiae singularis involvit omnia ejus praedicata praeterita praesentia ac futura. Utique enim praedicatum futurum esse futurum jam nunc verum est, itaque in rei notione continetur. (...)

Imo omnes substantiae singulares creatae sunt diversae expressiones ejusdem universi, ejusdemque causae universalis, nempe Dei; sed variant perfectione expressionis ut ejusdem oppidi diversae repraesentationes vel scenographiae ex diversis punctis visus. (...)

Nam ut taceam non posse explicari, quomodo aliquid transeat ex una re in substantiam alterius, jam ostensum est ex uniuscujusque rei notione jam consequi omnes ejus status futuros. Et quae causas dicimus esse tantum requisita comitantia in Metaphysico rigore. Idem ipsis naturae experimentis illustratur, revera enim corpora ab aliis corporibus recedunt vi proprii Elastri, non vi aliena, etsi corpus aliud requisitum fuerit, ut Elastrum (quod ab aliquo ipsi corpori intrinseco oritur) agere posset. »

OCC.120- *De contingentia* (Entre janvier et l'automne 1689 ?)

AK VI, 4, N. 325, pp. 1650-1654 : « (...) Veritates necessariae sunt, quae possunt demonstrari per Analysin Terminorum, ita ut tandem evadant in identicas quemadmodum in Algebra substitutis valoribus aequatio tandem identica prodit. Seu veritates necessariae pendent ex principio contradictionis.

Veritates contingentes non possunt reduci ad principium contradictionis, alioqui omnia forent necessaria, nec alia essent possibilia, quam quae actu ad existentiam perveniunt.

Nihilominus, quia tam Deum quam Creaturas existere dicimus, et necessarias non minus quam contingentes propositiones dicimus esse veras, necesse est ut communis aliqua sit existentiae contingentis notio et veritatis essentialis.

Commune omni veritati mea sententia est, ut semper propositionis (non identicae) reddi possit ratio, in necessariis necessitans, in contingentibus inclinans. Et existentibus tam necessariis quam contingentibus hoc commune esse videtur, ut plus habeant rationis, quam alia quae ipsorum loco ponerentur.

Omnis propositio vera Universalis affirmativa sive necessaria sive contingens, hoc habet, ut praedicati et subjecti aliqua sit connexio. Et quidem quae identicae sunt earum connexio per se patet. In caeteris debet apparere per analysin terminorum.

Et hic arcanum detegitur discrimen inter Veritates Necessarias et Contingentes, quod non facile intelliget, nisi qui aliquam tincturam Matheseos habet. Nempe in propositionibus necessariis analysi aliquousque continuata devenitur ad aequationem identicam; et hoc ipsum est in geometrico rigore demonstrare veritatem; in contingentibus vero progressus est analyseos in infinitum, per rationes rationum, ita ut nunquam quidem habeatur plena demonstratio, ratio tamen veritatis semper subsit, etsi a solo Deo perfecte intelligatur, qui unus seriem infinitam uno mentis ictu pervadit. Exemplo apposito ex Geometria et numeris res illustrari potest; uti in propositionibus necessariis per continuam analysin praedicati et subjecti res eo tandem reduci potest, ut appareat notionem praedicati inesse subjecto, ita in numeris per continuam analysin (alternarum divisionum), tandem perveniri potest ad communem mensuram, sed quemadmodum in ipsis incommensurabilibus quoque datur proportio sive comparatio, etsi resolutio procedat in infinitum, nec unquam terminetur, uti ab Euclide est demonstratum, ita in contingentibus datur connexio terminorum sive veritas, etsi ea ad principium contradictionis sive necessitatis per

analysin in identicas reduci nequeat.

Quaeri potest, an haec ipsa propositio : *Deus eligit optimum* necessaria sit, an vero potius unum et primum ex liberis eius decretis. Item quaeri potest similiter, utrum haec propositio necessaria sit: *nihil existit sine majore existendi quam non existendi ratione*.

Illud certum est, in omni veritate esse connexionem praedicati et subjecti. Ideo, cum dicitur Adam peccans, existit, necesse est, ut sit aliquid in hac notione possibili Adamus peccans, propter quod existere dicatur.

Concedendum videtur, Deum nunquam agere nisi sapienter, seu ita, ut is qui cognosceret ejus rationes, summam ejus justitiam, bonitatem et sapientiam esset agniturus et adoraturus. Itaque non videtur unquam in Deo dari casus puri placiti; quod scilicet simul beneplacitum non sit.

Quia non possumus cognoscere veram rationem formalem existentiae, in ullo casu speciali, involvit enim progressum in infinitum; ideo sufficit nobis veritatem contingentium nosse a posteriori, nempe per experimenta; et tamen illud simul tenere in universum, et generatim, quod et ratione et experientia ipsa (quantum nos in res penetrare datum est) firmatur, insitum Divinitus menti nostrae principium: nihil fieri sine ratione, et ex oppositis semper illud fieri quod plus rationis habet.

Et quemadmodum Deus ipse decrevit nunquam agere, nisi secundum sapientiae rationes veras, ita sic creavit creaturas racionales, ut nunquam agant nisi secundum rationes praevalentes seu inclinantes, veras vel apparentes. Nisi daretur tale principium, vicarium rationis, nullum daretur principium veritatis in rebus contingentibus, quia principium contradictionis utique in illis locum non habet. (...)

Videndum est an posito necessariam hanc esse propositionem: propositio existit cujus major existendi ratio est; sequatur propositionem cujus major existendi ratio est esse necessariam. Sed merito negatur haec consequentia. Nam si necessariae propositionis definitio est, posse veritatem ejus geometrico rigore demonstrari, tunc fieri quidem potest, ut haec propositio possit demonstrari: omnis et sola veritas habet majorem rationem, vel haec : *Deus semper agit sapientissime*; sed ideo non poterit demonstrari haec propositio: propositio contingens A habet majorem rationem, seu propositio contingens A est conformis Divinae sapientiae. Et ideo etiam non sequitur propositionem contingentem A esse necessariam. Et ideo licet hoc concederetur necessarium esse ut Deus eligat optimum, seu optimum esse necessarium; non tamen sequitur id quod eligitur esse necessarium, quia nulla datur demonstratio quod sit optimum. Et hic locum habet aliquo modo distinctio inter necessitatem consequentiae et consequentis. Ita ut id demum necessarium sit necessitate consequentiae, non consequentis, quod eo ipso quia optimum esse supponitur ex illa hypothesi admissa infallibili electione optimi necessarium est. »

OCC.121- *De libertate, contingentia et serie causarum, providentia* (Été 1689 ?)

AK VI, 4, N.326, pp. 1653-1659 : « Vetustissima generis humani dubitatio est, quomodo libertas et contingentia, cum serie causarum, et providentia stare possint. Et aucta est rei difficultas, Christianorum disquisitionibus de justitia Dei in procuranda hominum salute.

Ego cum considerarem nihil casu fieri, aut per accidens nisi respectu ad substantias quasdam particulares habito, et fortunam a fato separatam inane nomen esse, et nihil existere nisi positis singulis requisitis, ex his autem omnibus simul vicissim consequi ut res existat; parum aberam ab eorum sententia, qui omnia absolute necessaria arbitrantur, et libertati sufficere judicant, ut a coactione tuta sit, etsi necessitati submittatur; neque infallibile seu verum certo cognitum, a necessario discernunt.

(...) Agnita igitur rerum contingentia porro considerabam quaenam esset Notio liquida Veritatis, inde enim non absurde aliquod huic

argumento lumen sperabam; ut veritates necessariae a contingentibus discerni possent. Videbam autem commune esse omni propositioni verae affirmativae, universali vel singulari, necessariae vel contingenti, ut praedicatum insit subjecto, seu ut praedicati notio in notione subjecti aliqua ratione involvatur; idque esse principium infallibilitatis in omni veritatum genere, apud eum qui omnia a priori cognoscit. Sed hoc ipsum difficultatem augere videbatur, nam si praedicati notio pro dato tempore in subjecti notione inest, quomodo sine contradictione atque impossibilitate praedicatum a subjecto tunc abesse potest salva ejus notione? (...)

Sciendum igitur est omnes creaturas characterem quendam impressum habere divinae infinitatis, atque hunc esse multorum mirabilium fontem; quibus humana mens in stuporem datur. Nimirum nulla est portio materiae tam exigua, in qua non sit quidam infinitarum numero creaturarum Mundus; neque ulla est substantia individualis creata tam imperfecta, quin in omnes alias agat, et ab omnibus aliis patiatur, et notione sua completa (qualis in divina Mente est) complectatur totum universum et quicquid est, fuit eritve, neque ulla est veritas facti seu rerum individualium quin ab infinitarum rationum serie dependeat, cui seriei quicquid inest a Deo solo pervideri potest, quae etiam causa est, quod solus Deus veritates contingentes a priori cognoscit, earumque infallibilitatem aliter quam experimento videt.

His attentius consideratis, patuit intimum inter Veritates necessarias contingentesque discrimen. Nempe omnis veritas vel originaria est, vel derivativa.

Veritates originariae sunt, quarum ratio reddi non potest, et tales sunt identicae sive immediatae, idem de se ipso affirmantes, aut contradictorium de contradictorio negantes.

Veritates derivativae rursus duorum sunt generum, aliae enim resolvuntur in originarias, aliae progressum resolvendi in infinitum admittunt; illae sunt necessariae, hae contingentes. (...)

Sed in veritatibus contingentibus, etsi praedicatum insit subjecto, nunquam tamen de eo potest demonstrari, neque unquam ad aequationem seu identitatem revocari potest propositio, sed resolutio procedit in infinitum; Deo solo vidente non quidem finem resolutionis, qui nullus est, sed tamen connexionem terminorum, seu involutionem praedicati in subjecto, quia ipse videt quicquid seriei inest; imo ipsa haec veritas ex ipsius partim intellectu, partim voluntate, nata est; et infinitam ejus perfectionem, atque totius rerum seriei harmoniam suo quodam modo exprimit.

Nobis autem duae sunt viae relictas veritates contingentes cognoscendi, una experientiae, altera rationis. Experientiae quidem, quando sensibus rem satis distincte percepimus; Rationis autem ex hoc ipso principio generali, quod nihil fit sine ratione; seu quod semper praedicatum aliqua ratione subjecto inest. Itaque pro certo habere possumus, omnia a Deo fieri perfectissimo modo, neque quicquam ab eo praeter rationem agi; neque unquam evenire aliquid quin ab eo, qui intelligit, ejus ratio intelligatur, cur nempe sic potius quam aliter sese habeat rerum status. Itaque rationum redditio non minus in mentium quam corporum actionibus locum habet, quamvis necessitas a mentium electionibus absit. Peccata oriuntur ex originali rerum limitatione. Deus autem non tam peccata decernit, quam certarum substantiarum possibilium, futurum peccatum liberum in notione sua completa sub ratione possibilitatis jam involventium, totamque adeo rerum seriem cui inerunt connotantium, admissionem ad existendum. Neque dubium etiam esse debet quin rationes sint arcae, omnem creaturae captum transcendentis, cur una rerum series (licet peccatum includens) alteri a Deo praeferatur. Caeterum a Deo decernitur non nisi perfectio seu quod positivum est, limitatio autem et nascens ex ea peccatum, eo ipso permittitur, quia decretis quibusdam positivis

stantibus rejectio ejus absoluta locum non habet, neque aliud ex sapientiae rationibus superest, quam ut majori bono alioqui non obtinendo redimatur. Verum ista hujus loci non sunt.

Sed quo magis figatur animi attentio, ne per vagas difficultates exultet, venit in mentem Analogia quaedam veritatum cum proportionibus, quae rem omnem mirifice illustrare et in clara luce ponere videtur. Scilicet quemadmodum in omni proportionem numerus minor inest majori, vel aequalis aequali; ita in omni veritate praedicatum inest subjecto. (...)

Interim quemadmodum proportionem incommensurabiles subjiciuntur scientiae Geometrae, et de seriebus quoque infinitis demonstrationes habemus, ita multo magis veritates contingentes seu infinitae subeunt scientiam Dei, et ab eo non quidem demonstratione (quod implicat contradictionem), sed tamen infallibili visione cognoscuntur. Dei autem visio minime concipi debet ut scientia quaedam experimentalis, quasi ille in rebus a se distinctis videat aliquid, sed ut cognitio a priori per veritatum rationes, quatenus res videt ex se ipso, possibile quidem consideratione suae naturae, existentes autem accedente consideratione suae voluntatis liberae decretorumque, quorum primum est omnia agere optimo modo, et summa cum ratione. Scientia autem media quam vocant nihil aliud est quam scientia possibilium contingentium. »

OCC.122 et 122bis- *Origo veritatum contingentium* (Eté 1689 ?)  
AK VI, 4, N.327.1, pp. 1660-1661.

OCC.122-Première version. *Radix contingentiae est infinitum in rationibus*

VERITAS	PROPORTIO
1) est praedicatum inesse subjecto	1) est quantitatem minorem certo modo inesse majori
2) ostenditur reddendo rationem	2) ostenditur explicando habitudinem
3) quod fit per quandam analysin terminorum	3) quod fit per quandam analysin terminorum
4) in notiones communes utrique.	4) in quantitates communes utrique.
5) Haec Analysis vel finita est, vel infinita.	5) Haec Analysis vel finita est, vel infinita.
6) Si finita sit, dicitur Demonstratio	6) Si finita sit, dicitur Inventio maximae communis mensurae,
7) et veritas dicitur necessaria,	7) et proportio dicitur commensurabilium
8) reducitur enim ad veritates identicas,	8) reducitur enim ad congruentiam cum mensura eadem repetita
9) seu principium contradictionis.	9) seu principium aequalitatis eorum quae sibi congruunt.
10) Sin nunquam perveniatur ad exhaustionem	10) Sin nunquam perveniatur ad exhaustionem
11) et analysis procedat in infinitum	11) et analysis procedat in infinitum
12) veritas dicitur contingens	12) proportio est incommensurabilitatis
13) quae infinitas involvit rationes	13) quae infinitos habet quotientes
14) ita tamen ut semper aliquod sit residuum	14) ita tamen ut semper aliquod sit residuum
15) cujus iterum quaerenda est ratio	15) novum praebens quotientem
16) continuata autem analysi prodit series infinita	16) continuata autem analysi prodit series infinita
17) quae tamen a Deo perfecte cognoscitur.	17) circa quam Geometra utique multa cognoscit.

18) Et haec est scientia visionis contenta	18) Et haec est doctrina de numeris surdis, decimo <i>Elementorum</i>
19) distincta a scientia simplicis intelligentiae	19) distincta ab Arithmetica communi
20) utraque tamen non experimentalis sed a priori habens infallibilitatem	20) utraque non experimentis sensuum, sed demonstrationibus innixa
21) neque inter has media datur. Quam vero vocant Scientiam Mediam est scientia visionis contingentium possibilium.	21) neque inter has media datur.
22) Ex his apparet radicem contingentiae esse infinitum in rationibus.	22) Ex his apparet radicem incommensurabilitatis esse infinitum in materiae partibus.

OCC.122bis- Deuxième version. *Origo veritatum contingentium exprocessu in infinitum*  
AK VI, 4, N. 327.2, pp. 1662-1664.

VERITAS		PROPORTIO
	est, inesse	
praedicatum subjecto, notiones.		quantitatem minorem majori vel aequalem aequali, quantitates.
	Haec Analysis vel finita est, vel infinita.	
Demonstratio. Et veritas est necessaria.		Inventio communis mensurae seu commensuratio. Et proportio est effabilis. Reducitur enim ad
	Reducitur enim ad	
veritates identicas		congruentiam cum mensura eadem repetita
	seu ad principium primum	
contradictionis sive identitatis.		aequalitatis eorum quae congruunt.
	Sin Analysis procedat in infinitum nec unquam perveniatur ad exhaustionem	
veritas est contingens quae infinitas involvit rationes		proportio est ineffabilis quae infinitos habet quotientes
	ita tamen ut semper aliquod sit residuum	
cujus iterum reddenda sit ratio .		novum praebens quotientem
quae tamen a Deo perfecte cognoscitur.	continuata autem analysi prodit series infinita	
	Et haec est	circa quam Geometra multa cognoscit.
scientia visionis		Doctrina de numeris surdis qualis est Decimo <i>Elementorum</i> contenta
	distincta	
a scientia simplicis intelligentiae		ab Arithmetica communi

	utraque tamen non experimentalis, sed a priori habens infallibilitatem, et secundum quidem genus	
per rationes certas,		per demonstrationes necessarias
uni Deo infinitum comprehendenti		Geometrae cognitae, numeris tamen
perspectas, non necessarias tamen		effabilibus non comprehendendas
	nam	
demonstrationes veritatum		proportiones surdas arithmetice cognosci
contingentium dari		seu per mensurae repetitionem explicari
	impossibile est.	

Origo veritatum contingentium ex processu in infinitum ad exemplum proportionum inter quantitates incommensurabiles. (...)

Veritates contingentes dari, in quarum rationibus reddendis processus in infinitum fiat, vel hinc intelligitur, quod infinitae sunt actu creaturae in qualibet parte universi; et unaquaeque substantia individualis in notione sua completa totam seriem rerum involvit, et cum aliis omnibus consentit adeoque aliquid infiniti continet. (...)

Si omne quod fit, necessarium esset sequeretur sola quae aliquando existunt esse possibilea (ut volunt Hobbes et Spinoza) et materiam omnes formas possibileas suscipere (quod volebat Cartesius). Ita nullus fingi posset Romaniscus, qui non aliquando aut alicubi existeret. Quod absurdum est. Itaque potius dicemus ex infinitis seriebus possibileibus unam elegerisse Deum, propter rationes captum creaturarum superantes.

Causa mali est a limitatione originali creaturarum ante omne peccatum; nec a Deo decernitur, nisi id solummodo quod pure positivum est, seu in perfectione consistit, et ideo malum permittitur tantum a Deo; quod secus est in hominibus qui per se ad majus bonum generale non tendunt.

Omnis veritas quae identica non est, probationem recipit; necessaria ostendendo contrarium implicare contradictionem; contingens ostendendo plus rationis esse pro eo quod factum est quam pro opposito. Nam ut sapientis ita et Dei primum decretum sive propositum est omnia agere cum summa ratione. (...) »

OCC.123 et 123bis - *Lettre de Leibniz à Antonio Alberti* (Amable des Toureils) (mi-novembre jusqu'à avant le 8 décembre 1689).

OCC.123- (Reinschrift – version définitive) AK. II, 2, N. 74. pp. 300-303 : « J'ai reconnu, Monsieur, par le peu de conversation que j'ay eu l'honneur d'avoir avec vous, que vous avés des meditations profondes sur la nature de la liberté humaine. Et c'est ce qui m'oblige de vous exposer plus distinctement ce que j'avois touché de vive voix, afin de profiter du jugement, que vous en ferés.

Je tiens qu'il est avantageux à la pieté et à la foy de concilier la maniere d'agir de nostre volonté non seulement avec les dogmes de la foy, mais encor avec les grands principes de la raison, qui ont lieu par tout ailleurs, et qui sont les fondemens de nos connoissances. Autrement il semble qu'on donne cause gagnée aux impies ou athées, ou du moins, qu'on les confirme, et qu'on les fortifie dans leurs erreurs. C'est pourquoy je n'ay jamais pû gouter l'opinion de ceux qui veulent que *le principe de la contradiction* peut faillir in

*Divinis*, et n'a pas assez de lieu et qu'effectivement il souffre exception à l'égard de la Trinité des personnes divines, comme le reconnoissent en quelque façon ceux qui introduisent certaines distinctions virtuelles. Et c'est la même raison qui me fait [f° 74 v°] douter s'il est convenable de dire ~~que cet autre~~ qu'un autre principe qui n'a guères moins d'usage, que celui de la contradiction, ~~dont notre raison se sert dans les matieres où le principe de la contradiction ou de la nécessité ne suffit pas pour former la conclusion, sçavoir que rien n'arrive sans qu'on ne puisse rendre raison qu'il y ait quelque raison que celui qui sçauroit tout, pourroit rendre, pourquoy il soit plustost arrivé que non, n'a pas lieu à l'égard de la liberté~~ cesse à l'égard de la liberté. D'autant plus qu'il paroist à moy que ce principe nous sert exprés dans les matieres contingentes, comme celui de la contradiction nous sert dans les matieres necessaires. Et c'est pour cela que les loix du mouvement en dependent, parce qu'elles ne sont pas d'une nécessité geometrique, ~~mais viennent de la volonté de Dieu réglée par la sagesse~~ leur source estant la volonté de Dieu réglée par la sagesse. ~~C'est ce qui me le fait appeler le principe de la contingence comme celui de la contr.~~ Or comme *le principe de la contradiction* est celui de la nécessité, et celuy le principe de la raison à rendre est celui de la contingence ; il me semble qu'on ne doit pas en excepter la liberté. Archimede prend pour accordé qu'une balance ne panchera pas d'un costé plus que de l'autre lorsque tout est égal de part et d'autre ; ~~et tous ceux qui~~ et de même tous ceux qui raisonnent en morale et en politique, pour deviner quelque chose [f° 75r°] sur les actions humaines se servent <tacitement> de ce même fondement qu'il y a tousjours une raison <ou cause> qui incline la volonté. Aussi ne trouverat-on jamais d'exemple contraire, et il n'y a que les scolastiques quand ils sont enfoncés dans les abstractions, qui soyent d'un ~~avis contraire~~ autre avis. Pour monstrier que la volonté doit être exceptée, il faudroit ~~trouver~~ avoir un moyen de ~~monstrier ce principe par une voye restrictive, qui serve à l'exclure~~ donner a priori la limitation de ce principe. Ce qu'on ne trouvera jamais ; et ~~tout ce qui~~ tout fondement de la distinction qu'on pourra apporter ira tousjours plus loin qu'on ne voudra.

Il me semble donc que nous n'avons pas même besoin de chercher cette exception, et que le franc arbitre n'est pas incompatible avec le principe general que je viens d'établir. Et pour m'expliquer plus distinctement je dis qu'Adam pechoit sans nécessité, quoique celui qui connoist toutes choses puisse rendre raison pourquoy il s'est plustost laissé aller au péché que maintenu dans l'innocence ; il semble <aussi> que la Ste Ecriture même en faisant le recit de la maniere dont le serpent s'est servi pour tromper Eve insinue qu'il y a eu quelque raison ou penchant ~~qui a déterminé la volonté d'Eve~~ qui a prevalu sur la volonté d'Eve. Et il y a de l'apparence que l'ame ne se trouve jamais dans l'estat d'une pure indifférence où tout est égal tant dedans que dehors. Il y a tousjours une raison ~~ou bien~~ c'est-à-dire un plus grand penchant à ce qui a été choisi en effect, qui pourra venir non seulement des ~~raisons bonnes ou mauvaises~~ argumens bons ou mauvais, mais encor des passions, coustumes, dispositions des organes <et de l'esprit>, impressions exterieures, plus ou moins d'attention, etc. Cependant ce penchant ne force pas la liberté quoiqu'il l'incline. Il y a bien de la différence entre une cause necessaire et entre un ~~econcomitant~~ concomitant ~~infallible~~ qui est certain. [f° 75 v°] ~~econcomitant necessaire~~

~~item~~ Je trouve aussi que si on établissoit le contraire et prétendoit que l'accompagnement perpétuel d'une <plus forte> raison du choix détruit la liberté, il s'ensuivroit que ~~la raison ou la plus grande inclin~~ l'inclination ou la plus grande forte raison détruiroit ~~la raison~~ la liberté ~~lors~~ toutes les fois qu'elle l'accompagne. D'où il s'ensuivroit encor, que nous ne serions presque jamais libres, puisque les cas d'une pure indifférence ~~se~~ ou d'un usage de la liberté metaphysique sont au moins extrêmement rares, si tant est qu'ils se trouvent jamais.

Donc lorsqu'on choisit le meilleur parce qu'il est le meilleur, ~~ce n'est pas par nécessité mais par~~ ce seroit par nécessité. Par conséquent les actions les plus parfaites seroient les moins libres et les moins louables, puisqu'on cherche < dans la liberté > la raison des louanges et des blames, ou des recompenses et chastimens  ~~dans la liberté~~. Plus on seroit parfait et incliné au bien, moins seroit on libre et louable. De sorte qu'il faudroit reduire l'homme à une parfaite nudité ou le dépouiller des bonnes qualités et graces, pour luy donner quelque mérite. C'est une vision à laquelle panchent quelques ~~nouveaux auteurs~~ Modernes, qui cherchent la notion de la liberté dans l'indifférence ; ce qui est aussi éloigné du bon sens, que le sont leurs dogmes de la probabilité et de la connoissance de la malice de l'action, nécessaire au péché. D'où est né depuis peu cette estrange distinction du peché philosophique et théologique, soutenue par quelques auteurs, qui veulent qu'un assassinat ~~ou homicide~~ ou adultère n'est pas un péché mortel, lorsque l'homme ne fait pas effectivement cette reflexion, qu'il offense Dieu. Parce qu'ils s'imaginent qu'autrement l'action n'est pas assez volontaire, c'est-à-dire selon eux pas assez indifferente, quand l'homme ne pense pas assez à tout ce qui le pourroit détourner. »

OCC.123bis - (Première ébauche – Ms.LH IV, 3, 5, Bl. 76-77) : « J'ai reconnu, Monsieur, par le peu de conversation que j'ay eu l'honneur d'avoir avec vous, que vous avés des meditations profondes sur la nature de la liberté humaine. Et c'est ce qui m'oblige de vous exposer plus distinctement ce que j'avois touché de vive voix, afin de profiter du jugement, que vous en ferés.

Je tiens qu'il est avantageux à la pieté et à la foy de concilier ~~la liberté non seulement 1. avec la justice ou la science] 2. avec les~~ ~~perfections de Dieu, 3. avec a. et la maniere b. nos actions non seulement~~ la maniere d'agir de nostre volonté non seulement avec ~~la pieté~~ les dogmes de la foy, mais encor avec mes grands principes de la raison, qui ont ~~raison~~ lieu par tout ailleurs ~~raisonnemens~~, et qui sont les fondemens de nos connoissances. < Autrement il semble qu'on donne cause gagnée aux impies ou athées, +ou du moins ~~e'est fortif~~ les ~~confirm~~ on les confirme et on les fortifie dans leurs erreurs+ >. C'est pourquoy je n'ay jamais pû goûter ~~eux~~ l'opinion de ceux ~~qui~~ ~~veillent et introduisent certaines distinctions virtuelles~~ et qui veulent que le principe de la contradiction ~~ne soit excepté~~ peut faillir *in Divinis*, 1. à l'égard de la Sainte Trin. 2. et n'a pas lieu à l'égard de la sainte Trinité. Et c'est ce qui fait aussi que je ne scaurois et n'a pas assez de lien à l'égard de la Trinité des personnes divines, comme le reconnoissent ceux qui introduisent certaines distinctions virtuelles. Et c'est ce qui me fait douter s'il est ~~raisonnable~~ convenable de dire 1. ~~que le principe general~~ 2. ~~que le principe qui réussit~~ que cet autre principe generale [sic] que rien n'arrive sans ~~raison~~ sans qu'on en puisse rendre rendre [sic] raison, cesse ~~seulement~~ à l'égard de la seule liberté. [f° 76 v°] Archimede prend pour accordé qu'une balance ne panchera pas d'un costé plus que de l'autre lorsque tout est égal de part et d'autre. Et cela paroist dependre ~~d'un~~ de ce principe general que je viens de dire, commun à tous les autres estres. Et Car on ne trouvera jamais ~~une raison qui~~ moyen de ~~deme~~ le demonstrier pour quelques estres en particulier sans qu'il paroisse en même temps qu'il devoit s'étendre encor aux autres.

Aussi me paroist-il que nous n'avons pas besoin d'en excepter le franc arbitre, et pour m'expliquer plus distinctement, je dis ~~que~~ ~~lorsqu'A~~ qu'Adam pechoit sans nécessité, quoique ~~il y ait en~~ celui qui connoist toutes choses puisse rendre raison pourquoy il s'est plustost laissé aller au péché que maintenu dans l'estat de l'innocence. Il me semble que la Ste Ecriture même en faisant le recit de la maniere ~~dont Eve s'est laissé séduire, a voulu insinuer~~ dont le serpent s'est servi pour tromper Eve insinue qu'il y avait quelque raison ~~du~~

	<p>peché qui a déterminé la volonté d'Eve, quoique sans la nécessiter. Et j'ay beaucoup de penchant à croire, que &lt;l'ame ne se trouve jamais dans&gt; l'estat d'une pure indifférence, ou tout est égal dedans et dehors de la volonté tant dedans que dehors ne se trouve jamais à l'estre raisonnable. Il y aura tousjours une raison du &lt;plus grand&gt; penchant à ce qui a été choisi en effect, ee qui qui rendra pourra venir non seulement des raisons bonnes ou mauvaises, mais encor des passions, coustumes, dispositions des organes, impressions exterieures, [f° 77 r°] défauts d'attention, lesquels encor ont leurs raisons. La différence est que le plus grand Cependant ce penchant ne force pas la liberté quoique il la détermine. Autrement il faudroit dire que ne il l'incline. Et pour tirer delà des consequences désavantageuses à la liberté, il faudroit demonstrier cette proposition quiconque 1. agit 2. ne sauroit jamais agir, a. si ce n'est b. s'il n'y ait incliné par quelque raison de sa détermination quiconque agit tellement qu'il n'auroit point agi, sans une raison inclinante, est nécessité par cette raison inclinante. &lt;Car cette consequence ne suffit pas : il est nécessaire à la liberté [de n'agir jamais sans quelque raison] d'estre inclinée pour agir, donc elle suit nécessairement [ce qui] cette inclination.&gt; Il me semble qu'il y a grande difference entre ce qui est 1. requisit 2. une 3. un requisit un concomitant infallible et ce qui est une cause nécessaire. Et lorsqu'on choisit le meilleur, parce qu'il est le meilleur, ce n'est pas par nécessité, &lt;mais par inclination.&gt; Et il n'impliqueroit pas contradiction Autrement ces actions les plus parfaites seroient les moins libres, et par consequent les moins louables, puisqu'on met les raisons de la louange cherche la raison des louanges et chastimens et blames ou des recompenses et chastimens dans la liberté. Et plus qu'on seroit parfait et incliné au bien, moins seroit on louable. j'avoue que l'action, de sorte qu'il faudroit despouiller les bonnes qualités &lt;et grâces&gt;, pour luy donner plus de mérite. Ce qui est une vision de quelques nouveaux scholastiques aussi éloignée du bon sens que eette le sont leurs dogmes de la probabilité, et de la connoissance [f° 77 v°] 1. de plu 2. du bien et du mal qu'ils demandent pour qu' 3. de la malice de l'action, qu'ils demandent afin qu'on puisse dire que l'ho 4. de la loy de Dieu qu'ils demandent pour qu'un homme puisse pécher de la malice de l'action, et de la transgression de la loy de Dieu, pour qu'on puisse dire que l'homme a péché et qu'il a offensé Dieu librement, ce qui a fait naistre cette estrange distinction du peché philosophique et théologique, soutenue par quelques auteurs nouveaux auteurs, qui veulent, qu'un assassinat ou homicide n'est pas un peché mortel, lorsque l'homme ne pense point &lt;effectivement&gt; à Dieu fait pas effectivement cette reflexion, qu'il offense Dieu. Sans doute parce qu'ils s'imaginent que l'action qu'autrement l'action n'est pas assez volontaire, c'est-à-dire selon eux assez indifferente, quand l'homme ne pense pas assez à tout ce qui le pouvoit detourner. »</p>
1690	<p>OCC.124- <i>De serie rerum, corporibus et substantiis, et de praedeterminatione</i> (mars 1690)  AK, VI, 4, N. 329, p. 1667-1668 : « Venetiis Martii 1690  Communicavi Ro. Patri Mich. Fardellae Ordinis Minorum cogitationes meas Metaphysicas complures, quod eum cognitioni Matheseos rerum quoque intelligibilium meditationem adjunxisse, et magno veritatem ardore prosequi viderem. Ipse igitur percepta sententia mea sibi domi propositiones quasdam literis consignavit memoriae causa, ut quae a me audierat complecteretur, adjunctis dubitationibus, quae ita habent, ut ipse mihi ad examinandum communicavit.</p> <p>Propositio 1</p> <p>Deus ab initio non tantum infinitam rerum seriem, verum etiam infinitas combinationes possibles actionum passionum mutationumque ipsarum rerum praescivit et praedeterminavit, quemadmodum ipsa eventa libera singularum Mentium creatarum.</p>

Dubium R. Patris

Non satis intelligo quomodo hujusmodi Dei praescientia et praedeterminatio cum humanae Mentis libertate conciliari valeat. Hoc modo enim quicquid homo ageret, necessario [in]evitabili et velut fatali quadam ratione ageret. Si in humana Mente non esset virtus quaedam se determinandi a se ipsa, sed ab alio determinaretur, non profecto ad extra Dei libertatem repraesentaret. Non est evidens hujusmodi praedeterminatio, sicuti dubitari potest an vere detur in Deo haec praescientia respectu futurorum liberorum. Nec videtur haec praescientia Dei necessaria, quid obstat enim ita Deum humanas mentes libere in manu consilioque suo constituisse, ut neque determinaverit neque praesciverit eorum eventa libera.

Declaratio

Distinguendum est inter rerum series possibles et actuales. Deus ex infinitis possibilibus elegit seriem quandam universi constantem ex infinitis substantiis, quarum unaquaeque infinitam operationum seriem exhibet. Quod si autem Deus non praescivisset nec praeordinavisset rerum actualium seriem, sequeretur eum causa non satis cognita judicasse, ac rem non satis sibi perspectam elegerit. Neque excipi a caeteris possunt actiones Mentium liberae, quoniam partem seriei rerum faciunt, magnamque cum caeteris omnibus connexionem habent, ita ut unum sine alio perfecte intelligi non possit. Et cum omnis series ordinata involvat regulam continuandi seu legem progressionis, ideo Deus qualibet parte seriei perspecta omnia praecedentia et sequentia in ipsa videt. Neque tamen inde mentium libertas tollitur. Aliud enim est certitudo infallibilis aliud absoluta necessitas, quemadmodum S. Augustinus et D. Thomas, aliique viri docti dudum agnoverunt. Certe futurorum contingentium etiam liberorum determinata esset veritas vel falsitas, etsi ignota fingeretur. Itaque Dei praescientia, adeoque praeordinatio libertatem non tollit. Caeterum sciendum est Mentem non ab alio determinari sed a seipsa, neque ullam esse Hypothesin quae magis quam nostra faveat humanae libertati. Quoniam (ut ex sequentibus patet) una substantia creata in aliam non influit, adeoque Mens omnes suas operationes ex proprio suo fundo educit, licet ita ordinata sit ejus natura ab initio ut operationes ejus cum caeterarum rerum omnium operationibus conspirarent. »

OCC.125- *Leibniz à un inconnu* (Début Mai 1690)

AK II, 2, N. 79, p. 316 : « Mais autant que je soutiens à l'égard des phenomenes particuliers, qu'il est inutile de recourir à des principes Metaphysiques, lorsqu'on a une fois bien établi les loix de mecanique, autant suis je persuadé du contraire à l'égard de la physique generale, qui consiste dans les loix de la nature ou dans les principes de la mecanique même. Car j'ay trouvé des demonstrations qui font voir, qu'il y a quelque autre chose dans les corps, que la grandeur, la figure et le mouvement<sup>22</sup> et que pas un de ces trois là ne constitue point l'essence du corps. Car voulant rendre raison des loix du mouvement, j'ay trouvé que la grandeur et la figure, et en un mot, l'etendue ne suffisent point, et qu'ayant poussé l'analyse au bout, on est obligé de recourir à des principes qui ne sont pas sujets à l'imagination, quoyqu'ils soyent tres intelligibles, c'est à dire qu'il faut joindre la Metaphysique à la Geometrie; *doctrinam de causa et effecti, doctrinae de toto et parte*. Et c'est là la veritable conciliation de la philosophie ancienne et Moderne, qu'il faut toujours

<sup>22</sup> Première version : « L 11 mouvement (1) savoir la force, qui est toute differente de la quantité du mouvement, bien que les Cartesiens les confondent ensemble. Et c'est cette beuve qui a empêché M. des Cartes d'établir les veritables loix du mouvement, et que ny la grandeur ny la figure ny le mouvement ne constituent point l' (2) et (3) et »...

	<p>philosopher mathematiquement et mecaniquement, autant qu'on peut, lorsqu'il s'agit des phenomenes particuliers, mais qu'on doit recourir à des principes Metaphysiques pour etablir la mecanique même, ou la physique generale. Ainsi on n'employera pas les formes substantiales lorsqu'il s'agira de rendre raison des couleurs, des sons, des gousts, des vertus medicinales, des operations de chymie; mais on les employera tres bien, et même on ne pourra pas s'en passer, lors qu'il s'agira d'expliquer l'essence du corps. A peu près comme il est inutile de disputer <i>de concursu Dei, de compositione continui</i>, et autres choses semblables, lors qu'il s'agit de la physique speciale .»</p> <p>OCC.126- Remarques sur le <i>Theosophiae seu agnitionis de Deo naturalis specimen</i> (Altdorf, 1689) de Joh. Chr. Sturm (1690 ? ou 1697 ? selon le Ritterkatalog)</p> <p>Grua II, p. 551 : « Ad cap. <i>De Mente</i>, n. 7. In actibus voluntariis mentis nostrae non datur necessitas, sed tamen nec indifferentia. [Itaque semper ratio aliqua] Si quis perfecte scrutari posset plexus et recessus mentis, semper inventurus esset, posse rationem reddi cur hoc potius quam illud voluerimus, quae tamen non semper ex rerum comprehensione, sed etiam per saepe ex &lt;imaginationibus et&gt; affectibus proficiscitur. Quanto perfectior est voluntas, tanto magis ab indifferentia abest. »</p> <p>OCC.127- Remarques de Leibniz sur une <i>Lettre de Fardella</i> (datée du 18 Décembre 1690)</p> <p>AK II, 2, N. 95, p.366 : « Non admitto Necessitatem fatalem sed tantum infallibilem certitudinem, et determinatam nobis licet ignorantibus futurorum contingentium veritatem, quae negari non potest nisi praescientia etiam divina negetur. Porro quicquid in rebus perfectionis est, id non nudae divinae praescientiae, sed etiam praeordinationi subjacet, atque ejus operationi debetur. Neque divina neque humana libertas pendet a quadam indifferentia pura, seu facultate agendi praeter rationem inclinantem. Sed quanto quisque perfectius secundum rationem operatur tanto est liberior; itaque in usu rationis vera nostra libertas divinaeque libertatis imago consistit, tametsi rationes nos non necessitent sed inclinent. »</p>
1691	<p>OCC.128- <i>Leibniz à Gerhard Meier</i> (Mi-janvier 1691)</p> <p>AK II, 2, N. 99, p. 372 : « Recte reprehensus est Cartesius, quod inter veritates quas initio rejiciendas censebat, etiam eas collocavit quarum oppositum contradictionem implicare constat. Nam ut experimenta interna sunt fundamentum omnium veritatum facti, ita principium contradictionis est principium omnium veritatum rationis, eoque sublato omnis tollitur ratiocinatio, neque quicquam vel de Deo vel de ulla alia re colligere licet. Itaque nihil fuit absurdus, quam asserere mathematicas veritates non posse certo sciri nisi praecognito Deo. Adeo ut aliqui qui Cartesii acumen norunt, nescio quid scaevi artificii hic suspicentur. Pudet me seculi profecto quod sibi talibus illudi patitur. Sed bene habet quod vindices non desunt, praestante Huetio et aliis, ne aliquando posteritati ineptisse videamur.»</p> <p>OCC.129- <i>Lettre de Leibniz à Fardella</i> (5 février 1691)</p> <p>AK II, 2, N. 101, p. 382 : « Je ne crois pas que nous soyons privés de la liberté, ny que cela s'ensuive de mes pensées, comme vous objectés; au contraire je tiens qu'il n'y a point d'hypothese, qui établisse mieux la spontanéité des actions des substances que la mienne. Et je crois aussi quoyque tout soit certain dans l'univers, que cette certitude n'importe aucune nécessité dans nos actions, et laisse la contingence dans son entier. Il n'y a rien qui n'ait sa raison, mais cette raison n'est pas tousjours necessitante. Quant à l'image de Dieu, je crois que nostre liberté la represente, non pas entant que nous sommes indifferens (car cette indifferance est une imperfection), mais</p>

entant que nous agissons suivant la raison. Dieu n'est jamais indifférent, et lorsque nous le sommes, c'est notre ignorance qui en est la cause, puisque alors la raison du choix nous manque. Mais j'attends vos pensées et objections. »

OCC.130 et 130bis- *Lettre de Leibniz à Fardella* (Fin avril 1691)

OCC.130- AK II, 2, N. 110, pp.406-409 : « ...Touchant vos deux sentimens sur la liberté, et sur la fécondité des âmes sur les quels vous demandés mon petit jugement, je vous avoue que ce sont des matieres bien hautes et bien difficiles, et qu'il faudroit une longue meditation, pour s'expliquer là dessus.

Je tiens que le vray moyen de finir ces controverses seroit de donner des bonnes definitions des termes, sans les quelles il est difficile d'en venir à bout. Cependant c'est ce qui manque le plus en philosophie.

Vous dites que la volonté n'agit librement, que lors qu'elle n'est déterminée que de son vouloir ou plaisir, *dal suo costi voglio, costi mi piace*. Mais lorsque vous aurés examiné la definition du vouloir et du plaisir, vous trouverés sans doute qu'ils enveloppent quelques causes, comme tous les autres estres créés. Le plaisir vient du sentiment ou de la memoire. Et j'ay du penchant à croire que la parfaite indifférence ne se trouve jamais dans la nature. Il y a tousjours un penchant qui incline la volonté, quoyqu'il ne la necessite pas; car pour qu'une chose soit necessaire, il faut que le contraire implique contradiction. Si vous croyés, qu'il y a une parfaite indifférence, tachés de la prouver par un argument in forma. Au moins m'avouérés vous qu'elle est bien rare, et qu'ordinairement tout mis ensemble, RAISONS ET PASSIONS, on suit le parti dont la balance se trouve plus chargée. Si ce qui arrive ordinairement, arrivoit tousjours, quel mal y auroit il? Pour ne pas s'envelopper en d'équivoques, il faudroit reduire vostre sentiment à certaines theses. Il me semble que selon vous il n'y a point de prescience, cependant cela paroist contraire à l'écriture et à la raison; et de tous les Theologiens, il n'y a gueres que les Sociniens, qui soyent de ce sentiment. Il faudroit avoir des preuves bien fortes pour choquer une doctrine si autorisée. Cependant je n'en remarque aucune dans vostre lettre. Car on vous niera cette consequence: Si Dieu prevoit tout, donc tout ce qui arrive est necessaire. Prenés donc garde, Monsieur, que vous ne donniés dans certains sentimens plus tost par inclination, et par un *costi voglio*, que par raison.

OCC.130bis- *Extrait de Ma lettre au P. F.* [Père Fardella] : « Sed non ideo tuas sententias sperno, aut improbo; hoc unum dicere possum, non satis a me intelligi neque satis a Te vel explicari vel firmari rationibus. Quod enim ais animam nostram agere, quia ita placet ipsi, neque ego nego; sed tamen placendi causas adesse puto vel ab affectu vel a ratione, et nescio an unquam eligat anima, cum in mero est puroque indifferentiae statu.

Qui mihi sine exemplo pariter ac sine ratione esse videtur. Videris praescientiam negare, ideo, quia inde sequatur necessitas. Sed nescio an tutum sit sine magnis rationibus (quales nondum vidi) opponere sese doctrinae ab omnibus Theologis exceptis fere Socinianis receptae. Nam necessitatem rebus a praescientia imponi non conceditur, nec demonstratum est, quantum ego sciam. Deus Pater verbum non gignit libere sed necessitate naturae, non enim gignit quia bonum judicat, sed ante omne decretum. Sed beati libere serviunt Deo, quia id bonum esse sciunt. Tanto liberior anima Deoque similior est, quanto magis res cognoscit magisque cum ratione operatur: Fateor animam omnibus cognitissimam posse rejicere, quod rationi consentaneum est; sed hoc nunquam facit, nisi quando fortiores quaedam

inclinationes ab affectibus, id est a confusis perceptionibus natae, lancem inclinant. Idque imperfectionis nostrae nota est. Si quis autem dicat se quod melius est cognitis licet rationibus rejicere, ideo tantum ut libertatem exerceat, is eo ipso ostendit sibi nunc certas quasdam ob causas melius et magis rationi consentaneum videri rationes praecedentes rejicere, cum ipsa libertatis ostentatio nunc rationes suas graviores habere judicetur, vel saltem ab affectu quodam velut ambitionis aut pertinaciae, similive alia causa proficiscatur. Vellem igitur argumentis distincte explicatis ostendas: (1) praedeterminationem pugnare cum libertate. (2) praescientiam ipsam cum ea pugnare. (3) dari usquam perfectam indifferentiam, imo (4) dari casum, ubi homines eligant id ad quod a rationibus passionibusque omnibus simul sumtis, minus inclinantur; adeoque ubi non tantum sunt indifferentes sed etiam contratendentes. Quaeris quomodo contingens dici possit, quod praevisum et praedeterminatum est. Verum ego propositionem contingentem appello, quae necessaria non est, seu cujus contrarium non implicat contradictionem. Itaque etsi Deus praevideat Petrum peccaturum et decreverit permittere ejus peccatum, non ideo minus haec propositio: Petrus peccat, est manetque contingens, h.e. indemonstrabilis ex terminis. Et actus liber mihi videtur omnis actus contingens, spontaneus, deliberatus...»

OCC.131- *Duplex philosophandi et veritatem inquirendi via est* (Après le 19 juillet 1691)

In *Motivi anticartesiani in un inedito* [Ms : LH 4, 3, 2 Bl. 13-14] di Leibniz dedicato a Fardella, Maria-Vittoria Predaval, La storia della filosofia come sapere critico, Studi offerti a Mario Dal Pra. Milano, Angeli, 1984, p. 351-353 :

<Haec ut in chartam conjicerem occasionem dedere theses breves Fardellianae [*Philosophicae ac geometricae assertiones ex utroque prodromo selectae*], tunc editae ab ipso, cum nondum novam ex meis lucem hausisset>

Duplex philosophandi et veritatem inquirendi via est, una abstrusior et sublimior, à primis veritatibus ad derivatas progrediendo ; altera facilior et popularior, ~~inquirendo in veritatem admissam~~ <à veritatibus cognitis ascendendo ad causas seu> rationes, atque ita <proveniend> ad veritates primas ~~admissae~~ <cognitae>, partim detegantur ad huc ignoratae ; prior via synthetica, posterior analytica <est>, et magis usui hominum accommodata.

Itaque ~~1. analy 2. facillima 3. ini~~ initium philosophandi <(faciliore scilicet via)> est inquirere in rationes veritatum ~~quae admitti solent~~, idque ~~nostros~~ vice dubitationis <adhibeo> tanquam aequius modestiusque ~~propono~~. ~~Cum idem nobis praestat~~ nec minus sufficiens ; usque enim alius dubitationis finis esse potest, quam ut probationes quaerantur.

~~Inquirendum est quae~~ Veritates quarum ~~rationes~~ probationes quaerendae sunt, vel facti sunt vel rationis. Veritates facti sunt quaecumque observatione et experientia innotescunt, ~~nobis~~ tam <circa> sensibilia scilicet externa, quam circa sensus interni objecta. Quaerendum ergo quomodo probetur ~~corpora quae~~ quae extra nos sentimus realia esse, ~~et qualitatibus praedita~~ corporaque adeo existere et habere qualitates ~~quas~~ illas sensibiles quae illis attribuimur ubi sane reperiemus rationem nobis criteria quaedam suppeditare, quibus realia ab apparentibus distinguantur.

~~Veritates ex omnibus experimentis sola~~ Sola autem experientia sensus interni experimenta indubitata sunt, ~~eum~~ et probationem nec requirunt nec admittunt : quibus nempe nihil aliud continetur, quam nos varia percipere. Unde consequens est et nos esse, et causam aliquam esse varietatis perceptionum in nobis. Hinc potest facilius nobis innotescere ~~veritates~~ certitudinem existentiae Mentis quin

Corporum ~~existentiam~~ et nostri quam externorum.

Veritates rationis quas criterium etiam pro veritatibus facti praeberere diximus, aut sunt primitivae, aut derivatae. ~~nempe~~ Primitivae sunt identicae quae probationem rursus nec requirunt nec admittunt ~~aut sunt~~. Derivatae sunt quibus connexio praedicati cum subjecto non apparet ~~1. manifestae, sed de~~ ~~2. argume~~ ~~3. medio aliquo in~~ immediate, sed medio interposito est ostendenda. Quod fit argumentis vel demonstratione, vel sola verisimilitudine nixis.

Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus ejusque ~~attributa et opera~~ praedicata.  
(...) Criterium consistit in eo ut eae demum ideae habeantur pro realibus quarum possibilitas potest demonstrari, eae demum propositiones pro certis et absolute demonstratis, quae reductae sunt in indemonstrabiles ; quales quae sint jam et explicatum. Nempe quicquid in ideis ~~explicationem~~ declarationem, in veritatibus probationem admittit, illud eandem requirit; etsi non ubique nec semper; jure enim aliquando ad instar axiomatae aut postulate vel etiam hypothesis assumitur veritas quae probationem recipit, nempe quando magis de conclusionibus utilibus inveniendis, quam principiis constituendis solliciti sumus. Unde ipsi Geometrae Axiomata assumere. Veritates necessariae non indigent ad demonstrandum supposita veracitate Dei, sed veritates contingentes indigent ad existendum sapientia et potentia Dei...»

OCC.132- *Lettre de Leibniz à Fardella* (10 août 1691)

AK II, 2, N. 122, pp. 438-440 : « Fateor multa a nobis admittenda esse quae imaginatione nostra non capiuntur, modo eorum veritas sit demonstrata. Fortasse tamen ita explicabis traducem, ut potius in modo loquendi quam re pugnemus.

Nondum etiam pervideo, quid Te ad tuam illam indifferentiam admittendam cogat; mihi semper visum est, nihil unquam fieri, cujus non reddi posset ratio. Quod si tibi contrarium videtur, velim probes; sin mihi assentiris, poterit mea praedeterminatio conciliari cum tua indifferentia. Aliud enim est rationem reddi, aliud necessitationem afferri.

Sententiam tuam de praescientia Dei valde paradoxam esse fateor, et vereor, ne tibi molestias pariat. Itaque si quid meum apud Te consilium valet, suadeo ne publices. Odiosissima enim ni fallor res est, non minus in Romana Ecclesia quam apud Protestantes. Nec puto facile repertum iri Theologum Christianum, excepto Vorstio et similibus, qui dicere audeat, Deum non praescire actiones humanas contingentes. Scio multos tam Romanae communionis quam reformatae acerrime in quosdam Scholasticos invehi, qui visi erant dicere Deum non posse cognoscere futura contingentia conditionata seu objecta scientiae vulgo mediae dictae. Quid non in eum dicerent, qui pro futuris contingentibus absolutis ipsam scientiam quam vocant visionis, Deo adimeret. Et certe si futurae actiones humanae contingentes a Deo non praevidentur, non video quomodo futurae actiones aliarum creaturarum, praesertim connexae humanis a Deo praevideantur. Et pari jure nec praeteritas sciet, adeoque plane ignorabit humana. Ego cuivis, et praesertim amico lubens sartam tectamque relinquo sentiendi libertatem, gnarus opinionem non esse in arbitrio, id tantum monere debui (pro officio amicitiae) ne quid tale temere publicetur. Plerique enim providentiam hac doctrina tolli judicabunt, Deumque introduci sua contentum idea, qualem statuit Epicurus, et fortasse Aristoteles. Quae licet sciam a tua opinione esse alienissima, cavendum tamen tibi censeo, ne in re tanta suspicionibus sinistris occasionem praebeas. Quod vero ad tuas rationes attinet, fateor nullum me ex ipsis posse elicere syllogismum, tantum enim videris pluribus verbis amplificare, quod semel dixeras, libertatem sine indifferentia et cum praescientia stare non posse. Sed

	<p>vellem nosse unde iudicestalem ac tam independentem in nobis esse debere libertatem. In tuo est arbitrio (si a communi significatione recedere placeat) libertatem tali modo definire. Sed in arbitrio non est talem libertatem actu statuere in nobis, nisi probatio afferatur, qualem nusquam video. Profecto praestat nos tali libertate quam Dei cura ac praeordinatione carere, quemadmodum praestat sub Monarcha esse, quam in Anarchia vivere. Si libertatem similem et in sacris exigeres, utique incideres in pelagianismum, sin in sacris ea careri potest, quidni et in profanis. Nec video quid sublata praescientia lucremur, nam cum omnis propositio aut vera sit aut falsa, nemine licet cogitante, consequens est futurorum contingentium determinatam esse veritatem, sive praesciantur sive non praesciantur. Quicquid futurum est, non minus certo futurum est; quam certo praesens est praesens. Quod si quis admittat dari propositiones intelligibiles quae nec verae sint, nec falsae, impingit in principium contradictionis, quod est principium principiorum, nec habebit quomodo eum refellat qui rem latius extendet ad omne genus propositionum. Ita tuendae cujusdam praeconceptae notionis causa, quam de humana libertate ipsi nobis sine exemplo formavimus; omnem naturam veritatis et principia scientiarum evertemus... »</p>
	<p>OCC.133- <i>Lettre de Leibniz à Pellisson</i> (19 novembre 1691)  AK I, 7, N. 110, p. 198 : « (...) Et quoique tout se fasse mécaniquement, cela ne doit pas nous alarmer, parce que les principes mêmes de la mécanique (c'est-à-dire les lois que la nature observe à l'égard du mouvement) ne sauraient être expliqués par les seuls principes de la science de l'étendue (c'est-à-dire de la géométrie), et j'ai démontré qu'il faut y recourir à une cause supérieure pour en rendre raison. »</p>
	<p>OCC.134- <i>Extrait d'une lettre de M. Leibniz sur la question : Si l'essence du corps consiste dans l'étendue ?</i>  <i>In Journal des savans</i> du 18 juin 1691, p.259 : « Si l'essence du corps consistoit dans l'étendue, cette étendue seule devrait suffire pour rendre raison de toutes les propriétés du corps. Mais cela n'est point. Nous remarquons dans la matière une qualité que quelques uns ont appelé <i>l'inertie naturelle</i>, par laquelle le corps résiste en quelque façon au mouvement ; en sorte qu'il faut employer quelque force pour l'y mettre (faisant même abstraction de la pesanteur), et qu'un grand corps est plus difficilement ébranlé qu'un petit. »</p>
	<p>OCC.135- <i>Aufzeichnung nach einer Lektüre von « Zufälligen Gedancken »</i> (vers 1691)  AK IV, 4, N.122, p. 610 : « §. 10 : Daß in allen dingen eine fatalität mit unterlauffe ist außer Zweifel. Denn alles hat seine richtige Ursachen, und solche Ursachen sind großen theils außer uns, und Uns unbekandt; wenn dann etwas sonderbares dadurch entstehet, so nennet mans fatalität. Als zum Exempel wenn dieser krieg die Cron Franckreich runter brechte (wie dann wohl geschehen solte wenn mans machte so guth man köndte,) wurde man mit recht sagen, es sey beym König eine fatale verblendung gewesen, daß er das reich anstatt die Holländer angegriffen, und dadurch den Prinzen von Uranien auff den Englischen throhn gesezet. »</p>
1692	<p>OCC.136- <i>Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum</i> [Remarques sur la partie générale des <i>Principes de la philosophie</i> de Descartes] (1692)  GP IV, pp. 390-392 : « [sur l'article 64] ... Sed summa illa substantia, quae causa est universalis omnium, pro infinita sua sapientia et potestate efficit, ut duae diversissimae series in eadem substantia corporea sese referant, ac perfecte consentiant inter se, perinde ac si una alterius influxu regeretur, et sive necessitatem materiae et ordinem effecientium intueare, nihil sine causa imaginationi satisfaciente aut praeter mathematicas mechanisimi leges contingere animadvertas, sive finium velut auream catenam et formarum orbem tanquam mundum intelligibilem contemplere, conjunctis in unum ob perfectionem Autoris supremi, Ethicae ac Metaphysicae apicibus, <i>nihil sine</i></p>

<p><i>ratione summa fieri animadvertas. Idem enim Deus et forma eminens et efficiens primum, et finis est sive ultima ratio rerum. Nostrum autem est, vestigia ejus in rebus adorare, nec tantum in instrumenta ipsius in operando rerumque materialium effectricem mechanice, sed et admirandi artificii sublimiores usus meditari, et quemadmodum Architectum corporum, ita et maxime regem mentium Deum ejusque optime ordinantem omnia intelligentiam agnoscere, quae perfectissimam Universi Rempublicam sub potentissimi ac sapientissimi Monarchae dominatu constituit. Ita in singularibus naturae phaenomenis utriusque considerationis conjunctione vitae pariter utilitatibus et perfectioni mentis, nec minus sapientiae quam pietati consulemus. »</i></p>	
<p>OCC.137 et 137bis- <i>De libertate</i> (Vers 1692)  OCC.137- [Texte en français. Ms. LH 4, 4, 3a Bl. 5-6] : <i>La liberté est une spontanéité jointe à l'intelligence</i>  GP VII, « H », pp. 109-110 : « La <b>Liberté</b> est une spontanéité jointe à l'intelligence.  Ainsi ce qu'on appelle spontanéité dans les bestes et dans les autres substances privées d'intelligence, est élevé dans l'homme à un plus haut degré de perfection, et s'appelle liberté.  La <b>spontanéité</b> est une contingence sans coaction, ou bien on appelle spontané ce qui est ny nécessaire ny contraint.  On appelle <b>Contingence</b>, ce qui n'est point nécessaire, ou (ce qui est la même chose) dont l'opposé est possible, n'impliquant aucune contradiction.  <b>Contraint</b> est ce dont le principe vient de dehors.  Il y a <b>indifférence</b>, lorsqu'il n'y a pas plus de raison pour l'un que pour l'autre. Sans cela il y auroit détermination.  Toutes les Actions des Substances singulieres sont contingentes. Car on peut monstrier qu'en cas que les choses se fissent autrement, il n'y auroit aucune contradiction pour cela.  Toutes les Actions sont déterminées et jamais indifférentes. Car il y a toujours une raison qui nous incline plustost à l'un qu'à l'autre, puisque <u>rien n'arrive sans raison</u>. Il est vray que ces raisons inclinantes ne sont point nécessitantes, et ne détruisent point la contingence ny la liberté.  Une Liberté d'indifférence est impossible. De sorte qu'elle ne se sçauroit trouver nulle part, pas mêmes en Dieu. Car Dieu est</p>	<p>OCC.137 et 137bis- <i>De libertate</i> (Vers 1692)  OCC.137bis- [texte en latin. Ms. LH 4, 4, 3a Bl. 7-8] : <i>De libertate</i>  GP VII, pp.108-109 ; p. 108 : « <b>Libertas</b> est spontaneitas intelligentis,  itaque quod spontaneum est in bruto vel alia substantia intellectus experte, id in homine vel alia substantia intelligente altius assurgit et liberum appellatur.  <b>Spontaneitas</b> est contingencia sine coactione, seu spontaneum est quod nec necessarium nec coactum est.  <b>Contingens</b> seu Non-Necessarium est, cujus oppositum non implicat contradictionem.  <b>Coactum</b> est cujus principium est externum.  <b>Indifferens</b> cum non est major ratio cur hoc potius fiat quam illud. Eique opponitur determinatum.  Omnes substantiarum singularium Actiones sunt contingentes. Nam ostendi potest non implicare contradictionem, ut res aliter fiant.  Omnes tamen actiones sunt determinatae et nunquam indifferentes, quia semper datur ratio inclinans quidem, non tamen necessitans, ut sic potius quam aliter fiat. <u>Nihil fit sine ratione</u>.  Libertas indifferentiae est impossibilis. Adeo ut ne in DEUM quidem cadat, nam determinatus ille est ad optimum efficiendum.</p>

<p>determiné par luy même à faire tousjours le meilleur. Et les creatures sont tousjours déterminées par des raisons internes ou externes.</p> <p>Plus les substances sont déterminées par elles mêmes, et éloignées de l'indifference, plus elles sont parfaites. Car estant tousjours déterminées, elles auront la détermination ou d'elles mêmes et seront d'autant plus puissantes et parfaites, ou elles l'auront de dehors et alors elles seront obligées de servir à proportion aux choses externes.</p> <p>Plus on agit suivant la raison, plus on est libre, et il y a d'autant plus de servitude qu'on agit plus par les passions. Car plus nous agissons suivant la raison, plus nous agissons selon les perfections de nostre propre nature, et à mesure que nous nous laissons emporter par les passions, nous sommes esclaves des choses externes qui nous font patir.</p> <p><i>En somme:</i> Toutes les Actions sont contingentes ou sans nécessité. Mais aussi tout est déterminé ou réglé, et il n'y a aucune indifference. On peut mêmes dire, que les substances sont d'autant plus libres qu'elles sont éloignées de l'indifference et déterminées par elles mêmes. Et qu'elles approchent d'autant plus de la perfection divine qu'elles ont moins besoin d'estre déterminées par dehors. Car Dieu estant la substance la plus libre et la plus parfaite, est aussi le plus déterminé par luy même à faire le plus parfait. Mais plus on est ignorant et impuissant, plus est on indifferent. De sorte que le Rien, qui est le plus imparfait et le plus éloigné de Dieu, est aussi le plus indifferent et le moins déterminé. Or autant que nous avons des lumieres et agissons suivant la raison, autant serons nous déterminés par les perfections de nostre propre nature, et par consequent nous serons d'autant plus libres que nous serons moins embarrassés du choix. Il est vray que toutes nos perfections et celles de toute la nature viennent de Dieu, mais bien loin que cela soit contraire à la liberté, c'est plustost par là que nous sommes</p>	<p>Et creaturae semper ex rationibus internis externisque determinantur.</p> <p>Quo plus substantiae sunt per se determinatae et ab indifferentia remotae, eo sunt perfectiores. Cum enim semper sint determinatae, vel habent determinationem ex se ipsis, eoque sunt potentiores et perfectiores, vel determinantur aliunde, et eatenus aliis rebus servire coguntur.</p> <p>Eo major est libertas, quo magis agitur ex ratione, et eo major est servitus, quo magis agitur ex animi passionibus. Nam quatenus agimus ex ratione, eo magis sequimur perfectionem nostrae naturae; quo vero magis ex passionibus agimus, eo magis servimus potentiae rerum extraneorum.</p> <p><i>Scholion.</i>  Ut ergo rem in summam contrahamus: Nulla est in rebus singularibus necessitas, sed omnia sunt contingentia. Vicissim tamen nulla est in rebus indifferentia, sed omnia sunt determinata. Quatenus quid per se determinatur, eatenus spontaneum vel (si intelligens sit) liberum est; quatenus determinatur aliunde, eatenus servit seu est coactum. Hinc quo quid magis per se ab indifferentia remotum est, eo est potentius seu perfectius, minusque opus habet aliunde determinari. DEUS cum sit perfectissimus adeoque liberrimus, determinatur ex se solo. Nos vero quo magis cum ratione agimus, eo magis ex nostrae naturae perfectionibus determinamur, hoc est liberi sumus. Quod vero ipsae perfectiones nostrae alienaeque, totaque rerum natura ex Divina voluntate creata est, libertati spontaneitatis rerum nil obest, imo potius ideo res liberae sunt, quod DEUS aliquem iis gradum perfectionis seu libertatis suae communicavit.</p> <p>»</p>
--	--

<p>libres, parce que Dieu nous a communiqué un degré de sa perfection et de sa liberté.</p> <p>Contentons nous donc d'une liberté souhaitable et approchante de celle de Dieu, qui nous rend les plus disposés à bien choisir et à bien faire, et ne prétendons pas la liberté dommageable, pour ne dire chimerique, d'estre dans l'incertitude et dans un embarras perpetuel, comme cet Ane de Buridan fameux dans les écoles, qui estant placé à distance egale entre deux sacs d'avoine et n'ayant rien qui le determinât d'aller à l'un plustost qu'à l'autre, se laissa mourir de faim.»</p>	
<p>OCC.138- <i>Lettre de Leibniz à Pellisson</i> (8 Janvier 1692)  AK II, 2, N. 136, p.486 (déjà éditée en AK I, 7, p.248) : « Je suis ravi d'apprendre, que vous avés déjà remarqué, qu'on doit chercher la raison des choses dans la sagesse divine. Le passage du <i>Phedon</i> de Platon m'a fort plu là dessus, j'en ay cité quelque chose, mais tout le passage merite d'estre lu, ou rapporté, tant il me paroist beau et solide; et il revient parfaitement à nostre temps, pour ramener les philosophes trop materiels à quelque chose de superieur. L'Effect ne s'entend jamais bien que par sa cause. C'est pourquoy on a grand tort de vouloir expliquer les premiers principes de la nature, sans y faire entrer <i>Noŭç</i>, la Sagesse divine, la consideration du meilleur et du plus parfait, les causes finales. Il est vray qu'on peut expliquer les particularités de la nature sans avoir recours à la cause premiere et souveraine par les seules loix de nature ou de la Mecanique divine, bien établies. Mais on ne sçauroit rendre la derniere raison de ces Loix que par un recours à la Sagesse du Legislatteur. J'ay pourtant trouvé que la consideration des fins peut encor servir dans la physique particuliere, et donne quelques fois un moyen plus aisé de faire des decouvertes, que la consideration des causes efficientes. C'est un paradoxe mais je l'ay prouvé ailleurs par des exemples. »</p>	
<p>OCC.139- <i>Lettre de Leibniz à Pellisson</i> (18 Mars 1692)  AK II, 2, N. 143, p. 512 : « Je vous remercie fort de m'avoir indiqué le passage<sup>23</sup> de vos reflexions où vous dites que la sagesse de Dieu est la source de nos connoissances. J'en suis fort persuadé. Les effects ne peuvent estre mieux connus que par leurs causes. Et Dieu est la cause et la derniere raison de toutes les choses de l'univers. <i>Ultima ratio rerum.</i> »</p>	

<sup>23</sup> Cf. *Lettre de Pellisson à Leibniz*, 19 février 1692, AK II, 2, N. 139, p. 502: « L'endroit dont vous me demandez des nouvelles, où j'ay pris la sagesse Divine pour fondement de toutes nos connoissances est au premier volume des *Réflexions [sur les différends de la religion]*, Paris, 1689, p. 62], où je parle de l'autorité du grand nombre, et de la certitude de nos sens fondée uniquement sur ce que nous sommes l'ouvrage d'un ouvrier tout intelligent, et tout bon, sur quoy je m'escris si je m'en souviens bien: « O principe tout intelligent et tout bon, non seulement il est certain que vous estes, mais que si vous n'estiez point, nous n'aurions rien de certain ». J'avoue cependant que je suis entré dans cette pensée en lisant il y a plus de 25 ans les *meditations metaphysiques* de Mons. Des Cartes qui ne disent pas tout à fait la mesme chose, mais en jettent les semences et les fondements.»

OCC.140- *Leibniz à Bossuet* (8 Avril 1692)

AK II, 2, N. 145, p. 516 : « J'ay oublié de dire cy dessus, que je demeure d'accord que tout se fait mecaniquement dans la nature, mais je crois que les principes mêmes de la mecanique, c'est à dire les loix de la nature à l'égard de la force mouvante viennent des raisons superieures, et d'une cause immaterielle, qui fait tout de la maniere la plus parfaite. Et c'est à cause de cela, aussi bien que de l'infini enveloppé en toutes choses, que je ne suis pas du sentiment d'un habile homme, auteur *des entretiens de la pluralité des mondes*, qui dit à sa Marquise, qu'elle aura eu sans doute une plus grande opinion de la nature, que maintenant qu'elle voit que ce n'est que la boutique d'un ouvrier; à peu près comme le Roy Alfonse qui trouva le systeme du monde fort mediocre. Mais il n'en avoit pas la veritable idee, et j'ai peur que le même ne soit arrivé à cet auteur tout penetrant qu'il est, qui croit à la Cartésienne, que toute la machine de la nature se peut expliquer par certains ressorts ou Elemens. Mais il n'en est pas ainsi, et ce n'est pas comme dans les montres, où l'analyse estant poussée jusqu'aux dents des roues il n'y a plus rien à considerer. Les machines de la nature sont machines par tout, quelques petites parties qu'on y prenne, ou plustost la moindre partie est un monde infini à son tour, et qui exprime même à sa façon, tout ce qu'il y a dans le reste de l'univers. Cela passe nostre imagination, cependant on sait que cela doit estre. Et toute cette variété infiniment infinie est animée dans toutes ses parties par une Sagesse Architectonique plus qu'infinie. On peut dire qu'il y a de l'Harmonie, de la Géometrie, de la Metaphysique, et pour parler ainsi de la morale par tout. Et ce qui est surprenant, à prendre les choses dans un sens, chaque substance agit spontanément, comme independante de toutes les autres creatures, bien que dans un autre sens toutes les autres l'obligent à s'accommoder avec elles. De sorte qu'on peut dire que toute la nature est pleine de miracles mais de *miracles de raison*, et qui deviennent miracles à force d'estre raisonnables, d'une maniere qui nous étonne. Car les raisons s'y poussent à un progrès infini, où nostre esprit, bien qu'il voye que cela se doit, ne peut suivre par sa comprehension. Autresfois on admiroit la nature sans y rien entendre, et on trouvoit cela beau. Dernierement on a commencé à la croire si aisée, que cela est allé à un mépris, et jusqu'à nourrir la fainéantise de quelques nouveaux philosophes, qui s'imaginerent d'en savoir déjà assés. Mais le veritable temperament est d'admirer la nature avec connoissance, et d'y reconnoistre, que plus on y avance, plus on decouvre du merveilleux et que la grandeur et la beauté des raisons mêmes, est ce qu'il y a de plus étonnant et de moins comprehensible à la nostre. »

OCC.141- *Lettre de Leibniz à Pellisson* (6 Août 1692)

AK II, 2, N.161. p. 554 : « Je m'étonne qu'on ne peut pas assoupir cette querelle entre les Jesuites et les pretendus Jansenistes. L'animosité est fort grande de part et d'autre, et j'ay vu des lettres des Jesuites de Paris, qui pretendent tousjours que Mons. Arnaud est un heretique déclaré. C'est ce qui me surprend, depuis que les papes mêmes ont témoigné d'estre dans un autre sentiment. Cependant j'avoue qu'il y a certaines choses dans la Theologie de Mons. Arnaud que je ne saurois gouster. Il est vray que je suis du sentiment de S. Augustin, de S. Thomas, et de leur sectateurs à l'égard de la predetermination sauf la liberté et la contingence, sur quoy j'ay des pensées qui nous semblent mener à la source de ces choses. J'ay esté longtemps en doute s'il y avoit moyen de sauver la contingence, et d'éviter la necessité des evenemens; puisque en effect tout evenement est determiné par des raisons à priori. Mais enfin je m'ay satisfait un peu et j'ay vu comment ces raisons inclinent sans necessiter et que la contingence est quelque chose en metaphysique qui répond aux incommensurables en Geometrie. Car ceux qui ne sont point Geometres ont sujet de douter s'il y en peut avoir. Mais à

	l'égard de la grace, et de quelques autres matieres Mons. Arnaud et ses amis ont quelques sentimens un peu durs, dont je ne voy pas assez de preuves, et les opinions des Jesuites ne sont pas tousjours aussi blamables que ces Messieurs le disent. »
1693	<p>OCC.142- <i>Leibniz à la Princesse Sophie</i> (29 décembre 1692/ 8 janvier 1693)  AK II, 2, N. 197, pp. 638-640 : « Le principe du mouvement, est un des moyens de nous faire connoistre la divinité. Il est vrai que tout corps qui est en mouvement est poussé par un autre corps. Lequel étant lui-même en mouvement est aussi poussé par un autre. Et cela va toujours ainsi à l'infini, ou bien jusqu'à ce qu'on soit arrivé à un mouvement premier. Mais <del>(1) Mais quand on (a) s'imagin (b) supposerait qu'il (aa) faut que (bb) iroit à l'infini, on ne trouveroit point de raison suffisante.</del> (2) Or (3) Mais le... le mouvement premier ne saurait avoir son origine dans les corps, puisqu'un corps ne pousse jamais qu'après avoir été poussé. Il faut donc recourir à une cause supérieure. Mais quand il n'y aurait point de mouvement premier, et quand on supposerait que la chaîne des causes ou des corps qui se poussent va à l'infini, on ne laisserait pas d'être obligé de chercher la cause véritable du mouvement dans quelque chose d'incorporel qui se doit trouver hors de la suite infinie des corps.</p> <p>Pour le mieux faire entendre servons-nous d'une fiction, et concevons que non seulement le monde soit éternel, mais qu'il y ait encore une Monarchie ou République éternelle dans ce monde ; que dans les Archives de cette République on ait toujours gardé un certain livre sacré, dont les exemplaires ayant été renouvelés de temps en temps. Il est manifeste que la raison, qui fait que ce livre parle comme il fait, est, qu'il a été copié d'un autre livre pareil mais plus ancien, et celui qui est la source du dernier, qui est lui-même la copie d'un autre encore plus ancien, et cela toujours ainsi, sans qu'il y ait jamais d'original, mais toujours des copies des copies. Cela étant posé, il est manifeste, que jamais on ne trouvera dans toutes ces copies aucune raison suffisante de ce qui se trouve dans le livre. Maintenant au lieu de la fiction du livre on n'a qu'à prendre une espèce, par exemple celle des poules, laquelle étant supposée éternelle, il est clair que toute poule est une copie d'une autre, et cependant dans toute la suite des poules on ne trouve jamais la raison pourquoi il y a des poules plutôt que quelque autre espèce, j'entends une raison suffisante <del>après la quelle il n'y a rien à demander.</del> Et au lieu des poules ou de quelque autre espèce on n'a qu'à prendre les mouvements qui se trouvent effectivement, qui sont aussi en quelque façon la copie ou suite de quelques mouvements précédents et cela à l'infini ; sans que dans toute cette suite infinie des effets, ou des copies, on trouve jamais une raison suffisante ou originale. Cependant rien n'arrive jamais sans qu'il y en ait une raison suffisante. Donc la raison suffisante de toute la suite des choses changeantes se trouve hors de cette suite, et doit consister dans quelque chose d'immuable, qui a également de l'influence sur toutes ces copies ; tellement que c'est elle qui en est proprement l'original perpétuel ; et cela ne se saurait trouver que dans la divinité.</p> <p>Tout corps étant composé de parties, n'est pas véritablement un être, mais plusieurs êtres, c'est un être de nom, à peu près comme une armée ou un troupeau, ou comme un réservoir plein de poissons. L'armée n'est pas proprement une chose, mais plusieurs prises ensemble ; son unité n'est que de nom, c'est un être de fiction. Les soldats sont des êtres véritables, mais l'armée n'est qu'une pluralité d'êtres. Une machine n'est pas non plus un être à la rigueur, n'étant qu'un amas de roues et de ressorts, ordonnés à concourir à certains usages. Le même peut se dire du corps d'un animal. Nous regardons un corps, un morceau de chair, un os, comme un être, mais c'est parce que nous avons la vue basse ; si nous l'avions assez perçante pour voir cet amas de vers ou d'autres animaux, plantes ou d'autres</p>

	<p>espèces dont ce morceau de chair est composé, nous verrions qu'il est aussi peu un véritable être, qu'une armée ou qu'un troupeau. Ainsi c'est un être d'imagination. Et on peut en dire autant de toutes les choses composées, que ce ne sont que des pluralités ou des amas de plusieurs êtres. Il n'y a qu'un simple, qui soit un être véritable à la rigueur sans aide de l'imagination. Je parle d'un simple qui est une véritable unité. Or il est manifeste que les composés ne sauraient être sans les simples, ni les pluralités sans les unités, ni enfin les êtres d'imaginations sans les êtres véritables à la rigueur. On ne saurait détruire les unités, car les destructions ne sont que des dissipations des pluralités. Un homme ou tout autre substance véritable est une unité, mais le corps de l'homme est une pluralité. Cependant chaque unité a des pluralités sousordonnées, qui lui servent d'instruments comme l'âme de l'homme se sert du corps, quoique ce corps soit encore composé lui-même de parties qui contiennent des animaux, mais dont l'âme ou l'unité n'est pas celle de l'homme. L'unité première et universelle est la divinité à qui tout est sousordonné, pourtant elle n'est pas l'âme de l'univers, car l'univers ne fait point un tout, puisqu'il est infini. Elle est la raison suffisante de tout ce qu'on ne saurait point dire des Unités particulières à l'égard des autres Unités qui leur sont sousordonnées.</p> <p>Ainsi la connaissance de la divinité et de l'immortalité de l'âme dépend de ces deux Axiomes : que rien ne se fait sans qu'il y en ait une raison suffisante ; et qu'il y a des véritables unités ou bien des êtres véritablement réels ».</p>
	<p>OCC.143- <i>Leibniz à Huygens</i> (10 mars 1693)  GM, p. 712-713 : « Vous jugez, monsieur, qu'il serait plus difficile de concevoir les raisons de ces différentes fermetés [des corps] ; mais si les fermetés sont primitives, on n'en doit pas chercher la raison. (...) D'où il s'ensuit que selon moi la subtilité et variété va à l'infini dans les créatures, ce qui est conforme à la raison et à l'ordre (car je suis pour un axiome tout opposé à cet axiome vulgaire qui dit <i>naturam abhorrere ab infinito</i>). »  p. 714 : « Comme il semble qu'on ne saurait rendre aucune raison pourquoi les parties d'un atome sont inséparables, que parce qu'elles se touchent une fois parfaitement par leurs surfaces durant quelque temps ; c'est pour cela que j'ai dit que dans l'hypothèse des atomes l'attouchement fait l'office d'un gluten. »</p>
	<p>OCC.144- <i>Leibniz à l'attention de Jacques L'Enfant</i> (5 décembre 1693)  AK II, 2, N. 245, p. 752 : « Mon axiome n'est pas seulement, <i>quod Effectus integer respondeat causae plenae</i>, mais: <i>quod effectus integer sit aequalis causae plenae</i>. Et je ne l'emploie pas pour rendre raison de la force primitive, qui n'en a point besoin, mais pour expliquer les phénomènes de la force secondaire. Car il me fournit des Equations dans la mécanique, comme l'axiome vulgaire, que <i>le tout est égal à ses parties prises ensemble</i>, nous en fournit dans la Géométrie. »</p>
1694	?
1695	<p>OCC.145- <i>Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'âme avec le corps</i> (juin-juillet 1695)  GP IV, p. 472 : « Ainsi je trouve que la cause efficiente des actions physiques est du ressort de la métaphysique; en quoy je suis fort éloigné de ceux qui ne reconnoissent dans la nature que ce qui est matériel ou étendu, et qui par là se rendent suspects avec quelque raison auprès des personnes de piété. Je tiens même que la considération du bien, ou de la cause finale, quoiqu'il y ait quelque chose de moral, est encor utilement employée</p>

dans les explications des choses naturelles, puisque l'auteur de la nature agit par le **principe de l'ordre et de la perfection**, et avec une sagesse à laquelle rien ne se peut ajouter, et j'y ay montré ailleurs dans l'exemple de la loy generale du rayonnement de la lumiere, comment **le principe de la cause finale** suffit souvent pour découvrir les secrets de la nature, en attendant la cause efficiente prochaine qui est plus difficile à découvrir. »

OCC.146- *Von dem Verhängnisse* (1695 ?)

GP VII, section K, pp. 117-123 : « Man möchte ferner sagen, wie komt es aber daß die ganze Natur von allezeit her eben so gefaßet wie wir sie befinden, da es doch wohl beßer nach unsern Sinn hätte seyn können. Die antwort ist, daß zweifelsohne auch solches eine gewisse ursach habe, warumb die ganze Natur einen solchen lauff hat und keinen andern. Daher gleichwie man zufrieden ist, wenn man die ursachen erfähret, warumb die Sach seyn müssen, also soll man allezeit (soviel möglich) sich bemühn sein gemüth zufrieden zustellen, weil man weiß daß unfehlbare ursachen vorhanden seyn, ob uns schohn nicht möglich solche alle umbständtlich zu erfahren.

Wenn auch dem nicht also wäre, würde folgen daß die Erkenntniß der wahrheit das Hauptwerck betreffend nicht so guth sey, als die Unwissenheit darinn. Denn die unwißenden und abergläubischen menschen vergnügen sich mit allerhand falschen einbildungen, daher wenn von der Natur nichts vor verstand und tugend zu gewarten wäre, so wäre es beßer sich mit andern betriegen, als die wahrheit erkennen. Allein daß wäre aus der maaßen ungereimet, und aller ordnung zu wieder, wenn sich zulezt befinden solte, daß der unverstand einen vorthail geben köndte dem der damit behafftet. Und weil alles in der Natur seine ursach hat, und daher alles ordentlich, so kan es nicht anders seyn, es muß verstand und würckung nach dem verstand (das ist tugend) sich beßer befinden als das gegentheil. Denn die Natur bringt alles zur ordnung, wer nun der ordnung bereits am nächsten stehet, kan am leichtesten zu einer ordentlichen beschauung oder deutlichen begriff, daß ist zu einer empfindtlichen vergnügung gelangen, weil doch keine höhere vergnügung seyn kan als in der that befinden und sehen, wie alles wohl und beßer als man es wüdschen können. »

OCC.147- Extraits de la *Scientia media* (Arnheim, 1639) de Twisse (1695)

Grua, tome I, pp. 347/354 :

p. 347 : « Deus intelligit existentias per rationes, ratio existendi contingentium est decretum Dei. » (...)

p. 351 : « [Twisse] Lib. II, p. 248 (Suarez, *De scientia Dei*, Lib. I, cap. 2). Suarez ... Deum praescire futura contingentia probat a priori quia hoc objectum est scibile et scientia Dei repraesentat omne scibile. Sed postea probaturus objectum esse scibile, probat a posteriori quia Deus cognoscit circulus. Non attingit quod primarium erat, causam scibilitatis. Ita Twissus... + Note de leibniz : Sed in eo nec ipse satisfacit Twissus quod putat decretum esse rationem scibilitatis. Est efficiens, sed non formalis ; sed formalis causa est cohaerentia terminorum, seu quod praedicatum inest subjecto, etsi causa cur insit a duobus pendeat, optimitas universalis et decretum Dei optimum eligendi. Decretum Dei generale, <an> necessarium est. Annon « *hoc est optimum* » est vera, sed non necessaria ; verum est sed non demonstrabile a priori. Ergone contingens ? An potius contingentialis ut in iis quae reapse non contingunt seu contingentibus possibilibus+ » (...)

p. 354 : « Necessaria sunt Essentiarum, contingentia Existentiarum. In Deo idem essentia et existentia seu aequo sensu nihil in Deo contingens. An dicemus etiam in Deo distingui, ut potentiam et sapientiam? Nempe existentiae involvunt omnes circumstantias, seu singularia. Equidem Deus unicus necessaries, ex cujus essentia sequitur ejus existentia. Non tamen sequuntur ex ea omnia existentialia.

	<p>Sequuntur per consequentiam, non necessariam, tamen infallibilem. »</p> <p>OCC.148- <i>Leibniz à Th. Burnett</i> (Novembre 1695)  GP III, pp.167-68 : « Puisque vous vous souvenez, Monsieur, de nos discours <i>de libertate et fato</i>, et que vous voulez que je vous en rafraîchisse la mémoire, et vous donne un essai de mes notions là-dessus, je vous dirai que chez moi une chose ou vérité est nécessaire dont l'opposé implique contradiction, que la contingence appartient à tout ce qui n'est point nécessaire en ce sens là, et que le mot de libre est équivoque. Si on l'oppose au nécessaire, il n'est autre chose que ce qui est contingent, pourvu qu'il se fasse en suite de la délibération. Si on l'oppose à la contrainte, libre est ce qui est une suite de la nature de la chose, autant qu'elle enferme une puissance, et en ce sens on est d'autant plus libre qu'on est plus déterminé de soi-même à bien faire. Je tiens que Dieu et nous sommes libres suo quisque modo, de toutes ces deux façons ; entièrement suivant la première, et à mesure de notre perfection suivant la seconde ; mais nous ne saurions être libres, ni aucune autre substance de la manière que quelques philosophes s'imaginent, comme s'il était possible de se déterminer lorsque tout est égal. Tous les événements sont prédéterminés à mon avis, parce qu'il y a toujours une cause ou raison qui fait que les choses se font plutôt ainsi qu'autrement, quoique cette raison soit plutôt inclinante que nécessitante. Dieu même ne choisit que pour la raison du plus grand bien, et ceux qui soutiennent le contraire (car, à la honte du christianisme, il y a des théologiens et philosophes graves qui le font) font tort aux plus grands principes de la piété. La parfaite indifférence équilibrée, qui est le cas de l'âne de Buridan, ne se trouve pas dans la nature et ne se saurait trouver. Au reste, je tiens que nous sommes plus libres que nous croyons. Nos déterminations primitives ne viennent point du dehors, et comme je crois vous l'avoir déjà dit, il y a de la différence entre les âmes humaines prises en elles-mêmes, au lieu que bien des gens s'imaginent que leur différence ne vient que du corps. Mais ces pensées abstraites ne sont pas trop convenables lorsqu'on est incommodé par des maux de têtes ! »</p>
1696	<p>OCC.149- <i>Division de la philosophie</i> (Datation : Le manuscrit « LH 4, 8 Bl. 56-57 » est daté par le Ritter Katalog de « 1696 » ; le fait qu'on y trouve le terme « Monas » confirme cette datation ; mais, selon M. Devaux, <i>L'avancement de la métaphysique réelle selon Leibniz : nomenclature et réalité de la métaphysique leibnizienne après l'Iter italicum</i>, note 197, p. 436, le terme « Monas » n'y est pas employé dans son sens de « monade », d'où une datation possible du « dernier trimestre 1695 ou du début 1696 »)</p> <p>in <i>Opuscules et fragments inédits</i>, Louis Couturat, Paris, 1901, pp. 524-528 : « Philosophia est complexus Doctrinarum universalium &lt;opponitur Historiae quae est singularium. &gt; Partes habet duas, Philosophiam theoreticam et philosophiam practicam. Philosophia theoretica exponit rerum naturas, practica exponit rerum usus ad obtinendum bonum malumque evitandum. Ita fit ut eadem bis occurrere possint, tum ratione suae causae efficientis in priore parte, tum ratione finalis in posteriore; &lt;sed alterutro loco tantum innuendo seu remissive &gt;</p> <p>Philosophia Theoretica duplex est, Rationalis et Experimentalis, sub qua comprehendo et Mixtam.</p> <p>Philosophia Theoretica rationalis <del>duplex</del> est agit de 1. Affectionibus 2. adjunctis praedicatis et de substantiis seu subjectis. Doctrina de adjunctis est de Qualitatibus, Quantitatibus et Actionibus. Nempe pars una continet veritates necessitatis logicae, altera veritates necessitatis Physica. Priorum contrarium est absurdum; posteriorum contrarium est inconveniens.</p> <p>Philosophia theoretica rationalis necessitatis logica <del>continet veritates vel ortas ex solo principio contradictionis, vel ortas etiam ex</del></p>

<p><del>principio reddendae rationis</del> continet doctrinam Formarum seu de Qualitate, et doctrinam Magnitudinum seu de Quantitate.          (...) Principia veritatum :          1. Principium contradictionis          2. Principium reddendae rationis          3. Congruentiae (hae puto prioribus duobus subordinantur)          4. Similitudines (hae puto prioribus duobus subordinantur)          5. Lex continuitatis          6. Principium convenientiae seu Lex Melioris          hinc Leges &lt; naturae, tum &gt; motuum corporis, et inclinationum voluntatis.          (...) hae porriguntur etiam ad contingentia seu infinitum involventia in rebus.          Mutationes, ubi consequentiarum consideratione reflexiva accedente prodeunt causa et Effectus. item actiones: primitiva, DEUS.          &lt;Fons rerum substantiatoriae Monas. &gt;          (...) Divina cogitatio efficit, ut quod in ideis ratio est mutationis in alio, in ipsum agat.          Ita ut Actio unius in aliud sit status continens Unionem, et rationem &lt;distincte intelligibilem&gt; mutationis in subjecto aliquo reddendam ex alio subjecto. »</p>	
<p>OCC.150- <i>Lettre de Leibniz à Thomas Burnett</i> (7 mars 1696)          GP III, p. 177 : « L'opinion que j'ai de la différence originelle entre les âmes n'est pas entièrement nouvelle. Thomas d'Aquino a déjà bien remarqué que deux Anges ne sauraient être parfaitement semblables, et la même raison a aussi lieu des corps subtils (en quoi il n'y a point d'absurdité) les âmes de ces corps ne laisseraient pas d'être infiniment différentes en elles-mêmes. Car il faut nécessairement qu'il y ait une raison pourquoi l'âme A est dans le corps B, et l'âme E dans le corps F, par la règle générale que rien n'arrive sans quelque raison. Mais s'il n'y avait point de différence entre A et E, ces âmes seraient indifférentes à l'égard des corps B et F, et par conséquent elles auraient été placées sans raison. »</p>	
<p>OCC.151 – <i>Extrait d'une lettre à un de mes amis</i> 3 avril 1696          AK I, 12, N. 346, p. 534-535 : « Je demeure d'accord qu'on ne se doit point imaginer en Dieu un bon plaisir absolu, sans aucune raison, <i>ubi stet pro ratione voluntas</i>, et si quelques Réformés ont eu cette idée de Dieu, ils ont eu tort, car il est contraire à la sagesse de Dieu d'agir sans raison. Ainsi il faut tenir pour assuré qu'il y a des raisons qui ont porté Dieu à dispenser ses grâces de telle façon qu'elles ont eu un plein effet dans les uns et non pas dans les autres. Mais ces raisons ne doivent point être cherchées dans nos bonnes qualités (soit foi ou œuvres) qui sont elles-mêmes des</p>	<p>OCC.151 bis – Leibniz à Detlev Markus Friese          4 avril 1696          [Il s'agit de la « traduction » par Leibniz de la lettre précédente]          AK 1, 12, N. 346a, p. 536 : « Das ist wahr dass man sich kein <i>absolutum bene placitum, omni ratione destitutum, vel in quo pro ratione voluntas</i> einbilden müsse; und wenn einige reformirte sich dass eingebildet, haben sie unrecht; denn es ist <i>sapientiae divinae</i> zuwieder etwas <i>sine ratione</i> zu thun. Es sind demnach rationes die Gott bewegen einem seine Gnaden auf solche Weise zu geben, dass sie nicht ermanglen bey ihm anzuschlagen dem andern, aber nicht</p>

	<p>présents de Dieu, mais dans l'harmonie de l'univers ou dans cette <i>altitudo divitiarum</i>, dont parle saint Paul. Il suffit que nous sachions en général que Dieu a choisi le meilleur, conformément à ce que demande la perfection de l'univers ; bien que le détail nous soit incompréhensible en cette vie. » (lettre qui provient de la correspondance avec Molanus et qui fait suite à la réception du <i>Jus feziale divinum</i> de Puffendorf).</p>	<p>also. Aber die <i>Rationes</i> muss man nicht in unsern guthes qualitäten suchen (es sey gleich <i>fides</i> oder <i>merite</i>) als welche selbst graben Gottes, sondern in <i>harmonia universi</i>, oder <i>altitudine divitiarum</i> davon Paulus redet. Und ist genug dass wir in genere wissen Gott habe das beste erwählet, so die perfectio universi erfordert, ob schohn specialia davon zu begreifen in diesem Leben ohnmöglich»</p>
1697	<p>OCC.152- <i>Tentamen anagogicum. Essay Anagogique dans la recherche des causes.</i> 1697? GP VII pp.270-275/ 278-280 : « Ce qui mene à la supreme cause est appellé Anagogique chez les Philosophes aussi bien que chez les Theologiens. On commence donc à monstrier icy, qu'on ne sçauroit rendre raison des lois de la nature qu'en supposant une cause intelligente. Ou l'on monstre aussi que dans la recherche des finales il y a des cas où il faut avoir egard au plus simple ou plus déterminé, sans distinguer si c'est le plus grand ou le plus petit. Que la même chose s'observe aussi dans le calcul des differences, que la loix generale de la direction du rayon tirée des finales en donne un bel exemple, sans distinguer si c'est reflexion ou refraction, et si la surface est courbe ou si c'est un plan. On en tire quelques nouveaux theoremes generaux qui conviennent egalemeut à la refraction et à la reflexion. Que l'Analyse des Loix de la nature, et la recherche des causes nous mene à Dieu, ou l'on monstre comment dans la voye des finales comme dans le calcul differences on ne regarde pas seulement au plus grand ou au plus petit, mais generalement au plus déterminé ou au plus simple. J'ay marqué en plusieurs occasions que la derniere resolution des Loix de la Nature nous mene à des principes plus sublimes de l'ordre et de la perfection, qui marquent que l'univers est l'effect d'une puissance intelligente universelle. Cette connoissance est le fruit principal de nos recherches, comme les anciens ont déjà jugé, et sans parler de Pythagore et de Platon, qui s'y attachoient principalement, Aristote meme tendoit par ses ouvrages, et particulierement dans ses Metaphysiques à demonstrier un premier moteur. Il est vray que ces anciens n'estant pas instruits comme nous des loix de la nature manquoient de beaucoup de moyens que nous avons, et dont nous devons profiter. La connoissance de la nature fait naistre l'art, elle nous donne beaucoup de moyens de conserver la vie et même elle en fournit les commodités, mais outre que la satisfaction de l'esprit, qui vient de la sagesse et de la vertu, est le plus grand agrément de la vie, elle nous eleve à ce qui est eternal, au lieu que cette vie est tres courte. Et par consequent ce qui sert à établir des maximes, qui mettent la felicité dans la vertu, et qui font tout venir du principe de la perfection, est infiniment plus utile à l'homme et même à l'estat que tout ce qui sert aux arts. Aussi les decouvertes utiles à la vie ne sont elles bien souvent que des corollaires des lumieres plus importantes, et il est encor vray icy que ceux qui cherchent le Royaume de Dieu, trouvent le reste en leur chemin. La recherche des causes finales dans la Physique est justement la pratique de ce que je crois qu'on doit faire, et ceux qui les ont voulu bannir de leur philosophie, n'en ont assez consideré l'importante utilité. Car je ne veux point leur faire ce tort que de croire, qu'ils ont eu en cela des mauvais desseins. Cependant d'autres sont venus, qui en ont abusé et qui non contents d'exclure les causes finales de la</p>	

Physique, au lieu de les renvoyer ailleurs, ont fait effort de les detruire tout à fait, et de monstrier, que l'auteur des choses estoit tout puissant à la verité, mais sans aucune intelligence. Il y en a eu encor d'autres, qui n'ont admis aucune cause universelle, comme ces anciens qui ne reconnoissent dans l'univers que le concours des corpuscules, ce qui paroist plausible aux esprits où la faculté imaginative predomine, parce qu'ils croyent de n'avoir à employer que des principes de mathematique, sans avoir besoin ny de ceux de metaphysique qu'ils traitent de chimeres, ny de ceux du bien qu'ils renvoient à la morale des hommes, comme si la perfection et le bien n'estoient qu'un effect particulier de nos pensées, sans se trouver dans la nature universelle.

Je reconnois qu'il est assez aisé de tomber dans cette erreur, et par tout quand on s'arreste en meditant à ce que l'imagination seule peut fournir, c'est à dire aux grandeurs et figures, et à leur modifications. Mais quand on pousse la recherche des raisons, il se trouve que les loix du mouvement ne sçauroient estre expliquées par des principes purement geometriques, ou de la seule imagination. C'est aussi ce qui a fait que des philosophes tres habiles de nostre temps ont crû que les loix du mouvement sont purement arbitraires. En quoy ils ont raison s'ils prennent arbitraire pour ce qui vient du choix, et qui n'est pas d'une necessité Geometrique, mais il ne faut pas étendre cette notion jusqu'à croire que ces loix sont tout à fait indifferentes, puisqu'on peut monstrier, qu'elles ont leur origine dans la sagesse de l'auteur, ou dans le principe de la plus grande perfection, qui les a fait choisir.

Cette consideration nous fournit le veritable milieu, dont on a besoin pour satisfaire à la verité aussi bien qu'à la pieté. L'on sçait que s'il y a eu des Philosophes habiles qui n'ont reconnu dans l'univers que ce qui est materiel, il y a en echange des Theologiens sçavans et zelés, qui choqués de la philosophie corpusculaire et non contents d'en reprimer les abus, ont cru estre obligés à soutenir, qu'il y a des phenomenes dans la nature, qu'on ne sçauroit expliquer par les principes de mecanique, comme par exemple la lumiere, la pesanteur, la force Elastique; mais comme ils ne raisonnent pas en cela avec exactitude, et qu'il est aisé aux philosophes corpusculaires de leur repondre, ils font du tort à la religion en pensant luy rendre service; car ils confirment dans leur erreur ceux qui ne reconnoissent que des principes materiels. Ce veritable milieu qui doit satisfaire les uns et les autres est, que tous les phenomenes naturels se pourroient expliquer mecaniquement, si nous les entendions assez; mais que les principes mêmes de la Mecanique ne sçauroient estre expliqués Geometriquement, puis qu'ils dependent des principes plus sublimes, qui marquent la sagesse de l'auteur dans l'ordre et dans la perfection de l'ouvrage.

Ce qui me paroist le plus beau dans cette consideration est que ce principe de la perfection au lieu de se borner seulement au general, descend aussi dans le particulier des choses et des phenomenes, et qu'il en est à peu pres comme dans la Methode *de Formis Optimis*, c'est à dire *maximum aut minimum praestantibus*, que nous avons introduite dans la Geometrie au delà de l'ancienne methode *de maximis et minimis quantitibus*. Car ce meilleur de ces formes ou figures ne s'y trouve pas seulement dans le tout, mais encor dans chaque partie, et même il ne seroit pas d'assez dans le tout sans cela. Par exemple si dans la ligne de la plus courte descente entre deux points donnés, nous prenons deux autres points à discretion, la portion de cette ligne interceptée entre eux est encor necessairement la ligne de la plus courte descente à leur egard. C'est ainsi que les moindres parties de l'univers sont réglées suivant l'ordre de la plus grande perfection; autrement le tout ne le seroit pas.

C'est pour cela que j'ay coustume de dire qu'il y a, pour parler ainsi, deux Regnes dans la nature corporelle même qui se penetrent sans se

confondre et sans s'empêcher: le regne de la puissance, suivant lequel tout se peut expliquer mécaniquement par les causes efficaces, lorsque nous en pénétrons assez l'intérieur; et aussi le Regne de la sagesse, suivant lequel tout se peut expliquer architectoniquement, pour ainsi dire, par les causes finales, lorsque nous en connaissons assez les usages. Et c'est ainsi qu'on peut non seulement dire avec Lucrece, que les animaux voyent parce qu'ils ont des yeux; mais aussi que les yeux leur ont été donnés pour voir, quoique je sçache que plusieurs n'admettent que le premier pour mieux faire les esprits forts. Cependant ceux qui entrent dans le détail des machines naturelles, ont besoin d'une grande prévention pour résister aux attraits de leur beauté, et Galien même ayant connu quelque chose de l'usage des parties des animaux, en fut tellement ravi d'admiration, qu'il crût que de les expliquer, estoit autant que de chanter des hymnes à l'honneur de la divinité. Et j'ay souvent souhaité, qu'un habile Medecin entreprist de faire un ouvrage exprès, dont le titre ou du moins le but pourroit estre *Hymnus Galeni*...

(...) Ce principe de la nature d'agir par les voyes les plus déterminées que nous venons d'employer, n'est qu'architectonique en effect, cependant elle ne manque jamais de l'observer. Supposons le cas que la nature fut obligée généralement de construire un triangle, et que pour cet effect la seule peripherie ou somme de costés fut donnée et rien de plus, elle construirait un triangle equilateral. On voit par cet exemple la difference qu'il y a entre les determinations Architectoniques et les Geometriques. Les determinations Geometriques importent une necessité absolue, dont le contraire implique contradiction, mais les Architectoniques n'importent qu'une necessité de choix, dont le contraire importe imperfection. A peu pres comme on dit dans la jurisprudence, *quae contra bonos mores sunt, ea nec facere nos posse credendum est*. Et comme il y a même dans le calcul d'Algebre ce que j'appelle la Loy de la justice, qui aide beaucoup à trouver les bonnes voyes. Si la nature estoit brute, pour ainsi dire, c'est à dire purement materielle ou Geometrique, le cas susdit seroit impossible, et à moins que d'avoir quelque chose de plus determinant que la seule peripherie, elle ne produiroit point de triangle; mais puisqu'elle est gouvernée Architectoniquement, des demy-determinations geometriques luy suffisent pour achever son ouvrage, autrement elle auroit esté arrestée le plus souvent. Et c'est ce qui est veritable particulierement à l'égard des loix de la nature. Quelqu'un niera peut estre ce que j'ay avancé déjà cy dessus à l'égard de ces loix qui gouvernent le mouvement, et croira qu'il y en a demonstration tout à fait geometrique, mais je me reserve de faire voir le contraire dans un autre discours, et de montrer qu'on ne les sçauroit derivier de leur sources qu'en supposant des raisons architectoniques. Une des plus considerables que je crois avoir introduit le premier dans la Physique est la loy de la continuité, dont j'ay parlé il y a plusieurs années dans les *Nouvelles de la Rep. des Lettres*, où j'ay montré par des exemples comment elle sert de pierre de touche des dogmes. Cependant elle sert non seulement d'examen, mais encor d'un tres fecond principe d'invention, comme j'ay dessein de montrer un jour. Mais j'ay trouvé encor d'autres Loix de la nature tres belles et tres etendues, et cependant fort differentes de celles qu'on a coutume d'employer et tousjours dependantes des Principes architectoniques. Et rien ne me paroist plus efficace, pour prouver et admirer la souveraine sagesse de l'auteur des choses dans leur principes mêmes. » (nous soulignons)

OCC.153- *Lettre de Leibniz à Vincent Placcius* (29 septembre 1697)

AK II, 3, N. 146, pp. 8144-8145 (édition à usage collégial) : « *Ex Epistola mea ad V. Cl. Vincentium Placcium. 29. Septemb. 1697. De Theologia naturali, quae rectae rationi consentiat, nihilque detrahat Revelatae honorique divino, quam optas diu multumque jam a multis*

annis cogitavi, mecumque ita inivi rationes, ut res satis in potestate videatur. Deum duplici modo considerare oportet, physice et moraliter. Physice scilicet ut ultimam rationem rerum, nempe quoad omnem perfectionem, quae illis inest; moraliter vero ut Monarcham perfectissimae Reipublicae, qualis est ipsa ut sic dicam Civitas Mentium totius universi. Hoc posito Theologia practica nihil aliud est quam jurisprudentia pro republica universali, cujus rector est Deus, quatenus nostra in ea officia comprehendit. Hinc autem porro solvitur difficilis ille praedestinationis Nodus, qui varie homines torsit. Nempe Deus non permetteret peccatum, aut malum, nisi majus bonum obtineret ex malo. Pro certo etiam habendum, neminem damnari nisi a se ipso, imo ne perseverare quidem in statu miseriae nisi voluntate sua. Multa etiam alia praeclara meo iudicio dici possunt, non quidem satis vulgo animadversa explicatae Theologis; neque tamen contraria sanae Theologiae inter nos receptae. Socinianis certe non assentior, qui putant satisfactione aut vindicta opus non esse; sed contra potius iudico ultra emendationem peccantis et exemplum alios praeservans, spectari posse et debere in poena harmoniam ipsam, quae vindicta demum justa impletur. Itaque puto in republica universi nullum bonum factum esse sine praemio, nullum peccatum sine poena. Quod si igitur irae detrahatur imperfectio, quae in rationis obnubilatione dolorisque sensu consistit, tantumque vindicandi voluntas relinquatur, Deo tribui potest, scripturae sacrae exemplo. Nempe peccatum non Deo malum est neque universo (correctione scilicet accedente, quae majus inde bonum procurat) sed peccanti. Omnis scilicet affectus (: exceptis illis qui per se mali aliquid involvunt, qualis est invidia, quam veteres inepte diis suis tribuebant :) si pro appetitu rationali habeatur, seposito nempe sensitivo tumultu, Deo ascribi potest. Fortasse tamen vocabula subinde adhibere licebit purgatoria, de quibus ipse optime dispicies.

Nuper ex Gallia mihi missa est *Epistola*<sup>24</sup> quam Archiepiscopi et Episcopi aliquot ad pontificem Romanum scripsere contra *Nodum praedestinationis solutum Cardinalis Sfondrati*<sup>25</sup>, cujus censuram expetere videntur, improbant inprimis quod dixit infantes sine baptismo defunctos etsi ad coelestia gaudia non perveniant, tamen meliore et perfectiore in statu esse ob summam innocentiam, quam qui adulti per poenitentiam salutem aeternam sunt consecuti. Mihi ut verum fatear errasse videtur Sfondratus, sed bono animo, et horrore peccati, quo iudicavit praestare non peccare et coelo carere, quam peccare et regnum coeleste obtinere. Qualia cum sint dudum agitata inter scholasticos, censuram mereri non videntur, etc. »

OCC.154- *De rerum originatione radicali* (23 novembre 1697)

GP VII pp. 302-304 : « Praeter Mundum seu Aggregatum rerum finitarum datur Unum aliquod Dominans, non tantum ut in me anima, vel potius ut in meo corpore ipsum ego, sed etiam ratione multo altiore. Unum enim dominans Universi non tantum regit Mundum sed et fabricat seu facit, et mundo est superius et ut ita dicam extramundanum, estque adeo ultima ratio rerum. Nam non tantum in nullo singulorum, sed nec in toto aggregato serieque rerum inveniri potest sufficiens ratio existendi. Fingamus Elementorum Geometricorum librum fuisse aeternum, semper alium ex alio descriptum, patet, etsi ratio reddi possit praesentis libri ex praeterito unde est descriptus, non tamen ex quocunque libris retro assumtis unquam veniri ad rationem plenam, cum semper mirari liceat, cur ab omni tempore libri tales extiterint, cur libri scilicet et cur sic scripti. Quod de libris, idem de Mundi diversis statibus verum est, sequens enim quodammodo ex praecedente (etsi certis mutandi legibus) est descriptus. Itaque utcunque regressus fueris in status anteriores, nunquam in statibus

<sup>24</sup> *Epistola illustr. et reverendiss. ecclesiae principum contra librum, cui titulus est : Nodus praedestinationis dissolutus*, Paris 1697.

<sup>25</sup> C. Sfondrati, *Nodus praedestinationis ex Sacris litteris, doctrinaque SS. Augustini et Thomae, quantum homini licet, dissolutus*, Rom 1696, p. 1, § I, 23 et § II, 16.

rationem plenam repereris, cur scilicet aliquis sit potius Mundus, et cur talis.

Licet ergo Mundum aeternum fingeres, cum tamen nihil ponas nisi statuum successionem, nec in quolibet eorum rationem sufficientem reperias, imo nec quotcunque assumtis vel minimum proficias ad reddendam rationem, patet alibi rationem quaerendam esse. In aeternis enim, etsi , tamen ratio intelligi debet, quae in persistentibus est ipsa necessitas seu essentia, in serie vero mutabilium, si haec aeterna a priore fingeretur, foret ipsa praevalentia inclinationum ut mox intelligetur, ubi rationes scilicet non necessitant (absoluta seu metaphysica necessitate ut contrarium implicet), sed inclinant.

Ex quibus patet, nec supposita mundi aeternitate ultimam rationem rerum extramundanam seu Deum effugi posse.

Rationes igitur Mundi latent in aliquo extramundano, differente a catena statuum seu serie rerum, quarum aggregatum mundum constituit. Atque ita veniendum est a physica necessitate seu Hypothesica, quae res Mundi posteriores a prioribus determinat, ad aliquid quod sit necessitatis absolutae, seu Metaphysicae, cujus ratio reddi non possit. Mundus enim praesens physice seu hypothetice, non vero absolute seu Metaphysice est necessarius. Nempe posito quod semel talis sit, consequens est, talia porro nasci. Quoniam igitur ultima radix debet esse in aliquo, quod sit Metaphysicae necessitatis, et ratio existentis non est nisi ab existente, hinc oportet aliquid existere Ens unum Metaphysicae necessitatis, seu de cujus essentia sit existentia, atque adeo aliquid existere diversum ab Entium pluralitate seu Mundo, quem Metaphysicae necessitatis non esse concessimus ostendimusque.

Ut autem paulo distinctius explicemus, quomodo ex veritatibus aeternis sive essentialibus vel metaphysicis oriantur veritates temporales, contingentes sive physicae, primum agnoscere debemus eo ipso, quod aliquid potius existit quam nihil, aliquam in rebus possibilibus seu in ipsa possibilitate vel essentia esse exigentiam existentiae, vel (ut sic dicam) praetensionem ad existendum et, ut verbo complectar, essentiam per se tendere ad existentiam. Unde porro sequitur, omnia possible, seu essentiam vel realitatem possibilem exprimentia, pari jure ad essentiam tendere pro quantitate essentiae seu realitatis, vel pro gradu perfectionis quem involvunt; est enim perfectio nihil aliud quam essentiae quantitas.

Hinc vero manifestissime intelligitur ex infinitis possibilium combinationibus seriebusque possibilibus existere eam, per quam plurimum essentiae seu possibilitatis perducitur ad existendum. Semper scilicet est in rebus principium determinationis quod a Maximo Minimize petendum est, ut nempe maximus praestetur effectus, minimo ut sic dicam sumtu. Et hoc loco tempus, locus, aut ut verbo dicam, receptivitas vel capacitas mundi haberi potest pro sumtu sive terreno, in quo quam commodissime est aedificandum, formarum autem varietates respondent commoditati aedificii multitudinique et elegantiae camerarum. Et sese res habet ut in ludis quibusdam, cum loca omnia in Tabula sunt replenda secundum certas leges, ubi nisi artificio quodam utare, postremo spatiis exclusus iniquis, plura cogere loca relinquere vacua, quam poteras vel volebas. Certa autem ratio est per quam repletio maxima facillime obtinetur. Uti ergo si ponamus decretum esse ut fiat triangulum, nulla licet alia accidenti determinandi ratione, consequens est, aequilaterum prodire; et posito tendendum esse a puncto ad punctum, licet nihil ultra iter determinat, via eligitur maxime facilis seu brevissima; ita posito semel ens praevalere non-enti, seu rationem esse cur aliquid potius extiterit quam nihil, sive a possibilitate transeundum esse ad actum, hinc, etsi nihil ultra determinetur, consequens est, existere quantum plurimum potest pro temporis locique (seu ordinis possibilis existendi) capacitate, prorsus quemadmodum ita componuntur tessellae ut in proposita area quam plurimae capiantur.

Ex his jam mirifice intelligitur, quomodo in ipsa originatione rerum Mathesis quaedam Divina seu Mechanismus Metaphysicus exerceatur, et maximi determinatio habeat locum. Uti ex omnibus angulis determinatus est rectus in Geometria, et uti liquores in heterogeneis positi sese in capacissimam figuram nempe sphaericam componunt, sed potissimum uti in ipsa Mechanica communi pluribus corporibus gravibus inter se luctantibus talis demum oritur motus, per quem fit maximus descensus in summa. Sicut enim omnia possibilium pari jure ad existendum tendunt pro ratione realitatis, ita omnia pondera pari jure ad descendendum tendunt pro ratione gravitatis, et ut hic prodit motus, quo continetur quam maximus gravium descensus, ita illic prodit mundus, per quem maxima fit possibilium productio.

Atque ita jam habemus physicam Necessitatem ex Metaphysica: etsi enim Mundus non sit metaphysice necessarius, ita ut contrarium implicet contradictionem seu absurditatem logicam, est tamen necessarius physice vel determinatus ita ut contrarium implicet imperfectionem seu absurditatem moralem. Et ut possibilitas est *principium Essentiae*, ita perfectio seu Essentiae gradus (per quem plurima sunt compossibilia) *principium existentiae*. Unde simul patet quomodo libertas sit in Autore Mundi, licet omnia faciat determinate quia agit ex principio sapientiae seu perfectionis. Scilicet indifferentia ab ignorantia oritur et quanto quisque magis est sapiens, tanto magis ad perfectissimum est determinatus. (...)

[p.305] Et vero reapse in Mundo deprehendimus omnia fieri secundum leges aeternarum veritatum non tantum Geometricas sed et Metaphysicas, id est non tantum secundum necessitates materiales, sed et secundum rationes formales; idque verum est non tantum generaliter in ea quam nunc explicavimus ratione Mundi existentis potius quam non existentis, et sic potius quam aliter existentis (quae utique ex possibilium tendentia ad existendum petenda est), sed etiam ad specialia descendendo videmus mirabili ratione in tota natura habere locum leges metaphysicas causae, potentiae, actionis, easque ipsis legibus pure geometricis materiae praevalere, quemadmodum reddendis legum motus rationibus magna admiratione mea deprehendi usque adeo, ut legem compositionis Geometricae conatum, olim a juvene, cum materialis magis essem, defensam, denique deserere sim coactus, ut alibi a me fusius est explicatum.

[p. 306 :] Ita ergo habemus ultimam rationem realitatis tam essentialium quam existentiarum in uno, quod utique Mundo ipso majus, superius antequam esse necesse est, cum per ipsum non tantum existentia, quae Mundus complectitur, sed et possibilium habeant realitatem. Id autem non nisi in uno fonte quaeri potest ob horum omnium connexionem inter se. Patet autem ab hoc fonte res existentes continue promanare ac produci productasque esse, cum non appareat cur unus status Mundi magis quam alius, hesternus magis quam hodiernus ab ipso fluat. Patet etiam quomodo Deus non tantum physice, sed et libere agat, sitque in ipso rerum non tantum efficiens sed et finis, nec tantum ab ipso magnitudinis vel potentiae in machina universi jam constituta, sed et bonitatis vel sapientiae in constituenda, ratio habeatur.»

OCC.155- *Leibniz à Johan Gabriel Sparwenfeld (29 novembre ? 1697)*

AK I, 14, N. 435, p.763 : « Comme il n'y a rien sans raison je ne doute point que lorsque les hommes ont donné des noms aux choses ils n'aient suivi leur passions et imaginations que l'objet excitait et qu'ils ne les aient exprimées par des sons qui y ont eu du rapport, je m'imagine que non seulement Adam, mais encore souvent les autres hommes ont voulu *onomatopoiein* quand ils ont rencontré des objets nouveaux, et quoique je croie que beaucoup de mots viennent d'une langue primitive, qu'il y en a néanmoins beaucoup d'autres que

	<p>chaque nation ou race a inventés dans les rencontres. »</p> <p>OCC.156- <i>Discussions avec Gabriel Wagner</i> (Décembre 1697)  AK II, 3, N.249, p. 8423 (édition à usage collégial) : « b. Objectio I. Existentia mundi est ante conceptus nostros. Ergo hi ex illa, non illa ex his.  Leibniz : Sed horum possibilitas est prior illa natura seu ratione, cum sit ratio illius vel origo. &lt;Sed conceptum nostrorum rerumque adeo ipsarum&gt; possibilitas est origine seu natura prior existentia mundi. Nam essentia seu possibilitas est origo existentiae seu veritates physicae &lt;sive temporales&gt; sequuntur leges essentiae seu veritates metaphysicas et geometricas ; uno verbo, aeternas. [Etsi conceptus nostri sint posteriores rerum existentia, tamen objecta conceptuum nostrorum seu rerum possibilitas. »  p. 393 : « (Leibniz) Essentia non est conceptus, nec semper de rebus existentibus. Est autem semper existentia origine prior, quia ex ea ratio existentiae reddi potest.  (Wagner) c. ratio cur alius status esse non possit **, non est quod praesens omnium possibilium sit optimus (pessimus enim videtur), sed quod alius in se, necessitate naturali et interna, esse non potuerit.  Leibniz : ** Absolute loquendo dicendum est alium quidem statum esse posse sed praesentem tamen existere, quia ex natura Dei sequitur ut perfectissimum praeferat. »</p>			
1698	<p style="text-align: center;">OCC.157- <i>Bey dem andern Artikel von der Verderbniss menschlicher Natur durch Adams Fall und der allen Menschen angebohrnen Erbsünde</i> (Janvier-Mars 1698)</p> <table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr> <td style="width: 50%; padding: 5px;">           Première version (LBr. 655 Bl. 47 v°)            AK IV, 7, N. 154 p. 338-339             «...Denn zu forderst gestehen die Reformirten, daß dem Menschen die wahl frey bleibe zu thun was er guth findet oder vor das beste halt. Daher bleibt auch die ursach der straffe und belohnung, als welche da zu helffen daß die Menschen dasjenige so recht ist guth, und das so unrecht schadlich befinden. Nun ist zwar auch von ewigkeit hehr gewiß was der Mensch guth finden und wollen werde, so wohl weil es gott vohehr siehet als weil er beschloßen zu dem guthen zu helffen, das böse aber in gewissen fällen zuzulaßen, ut majus bonum obtineat permissione mali. Allein es ist gar wohl von den philosophis bemercket worden, daß ein anders sey certitudo vel infallibilitas ein anders necessitas; Ein anders auch ist eine certitudo absoluta, gleichwie es gewiß ist das wir sterben werden, wir thun gleich was wir wollen, welche denn eine         </td> <td style="width: 50%; padding: 5px;">           Version Définitive (LBr. 655 Bl. 51 r°)            AK IV, 7, N. 154 p. 341             « (...) Ferner wenn die Reformirten lehren, daß die wahl der Menschen selbst nothwendig also fallen müße, wie sie fallet, so verstehen sie durch solche nothwendigkeit nichts anders als die gewißheit und unfehlbarkeit, deren sich auch vielleicht die Thomistae oder autores praedeterminationis physicae bedienen. Denn nach der eigentlichen philosophischen Definition ist nur dasjenige nothwendig, deßen gegentheil eine unmöglichkeit oder contradiction impliciret. Auff solche weise aber wird die wahl nicht nothwendig, wenn Judas sich entschließet den Herrn zu verrathen, ob gleich gott solches vorhergesehen, und nach dem Rath seiner hochsten weisheit zu zulaßen entschloßen. Es bleibet doch wahr daß ers unterlaßen können, und kan nicht gesagt werden daß eine contradiction entstünde wenn ers unterlaßen hätte als nur ex         </td> </tr> </table>		Première version (LBr. 655 Bl. 47 v°) AK IV, 7, N. 154 p. 338-339  «...Denn zu forderst gestehen die Reformirten, daß dem Menschen die wahl frey bleibe zu thun was er guth findet oder vor das beste halt. Daher bleibt auch die ursach der straffe und belohnung, als welche da zu helffen daß die Menschen dasjenige so recht ist guth, und das so unrecht schadlich befinden. Nun ist zwar auch von ewigkeit hehr gewiß was der Mensch guth finden und wollen werde, so wohl weil es gott vohehr siehet als weil er beschloßen zu dem guthen zu helffen, das böse aber in gewissen fällen zuzulaßen, ut majus bonum obtineat permissione mali. Allein es ist gar wohl von den philosophis bemercket worden, daß ein anders sey certitudo vel infallibilitas ein anders necessitas; Ein anders auch ist eine certitudo absoluta, gleichwie es gewiß ist das wir sterben werden, wir thun gleich was wir wollen, welche denn eine	Version Définitive (LBr. 655 Bl. 51 r°) AK IV, 7, N. 154 p. 341  « (...) Ferner wenn die Reformirten lehren, daß die wahl der Menschen selbst nothwendig also fallen müße, wie sie fallet, so verstehen sie durch solche nothwendigkeit nichts anders als die gewißheit und unfehlbarkeit, deren sich auch vielleicht die Thomistae oder autores praedeterminationis physicae bedienen. Denn nach der eigentlichen philosophischen Definition ist nur dasjenige nothwendig, deßen gegentheil eine unmöglichkeit oder contradiction impliciret. Auff solche weise aber wird die wahl nicht nothwendig, wenn Judas sich entschließet den Herrn zu verrathen, ob gleich gott solches vorhergesehen, und nach dem Rath seiner hochsten weisheit zu zulaßen entschloßen. Es bleibet doch wahr daß ers unterlaßen können, und kan nicht gesagt werden daß eine contradiction entstünde wenn ers unterlaßen hätte als nur ex
Première version (LBr. 655 Bl. 47 v°) AK IV, 7, N. 154 p. 338-339  «...Denn zu forderst gestehen die Reformirten, daß dem Menschen die wahl frey bleibe zu thun was er guth findet oder vor das beste halt. Daher bleibt auch die ursach der straffe und belohnung, als welche da zu helffen daß die Menschen dasjenige so recht ist guth, und das so unrecht schadlich befinden. Nun ist zwar auch von ewigkeit hehr gewiß was der Mensch guth finden und wollen werde, so wohl weil es gott vohehr siehet als weil er beschloßen zu dem guthen zu helffen, das böse aber in gewissen fällen zuzulaßen, ut majus bonum obtineat permissione mali. Allein es ist gar wohl von den philosophis bemercket worden, daß ein anders sey certitudo vel infallibilitas ein anders necessitas; Ein anders auch ist eine certitudo absoluta, gleichwie es gewiß ist das wir sterben werden, wir thun gleich was wir wollen, welche denn eine	Version Définitive (LBr. 655 Bl. 51 r°) AK IV, 7, N. 154 p. 341  « (...) Ferner wenn die Reformirten lehren, daß die wahl der Menschen selbst nothwendig also fallen müße, wie sie fallet, so verstehen sie durch solche nothwendigkeit nichts anders als die gewißheit und unfehlbarkeit, deren sich auch vielleicht die Thomistae oder autores praedeterminationis physicae bedienen. Denn nach der eigentlichen philosophischen Definition ist nur dasjenige nothwendig, deßen gegentheil eine unmöglichkeit oder contradiction impliciret. Auff solche weise aber wird die wahl nicht nothwendig, wenn Judas sich entschließet den Herrn zu verrathen, ob gleich gott solches vorhergesehen, und nach dem Rath seiner hochsten weisheit zu zulaßen entschloßen. Es bleibet doch wahr daß ers unterlaßen können, und kan nicht gesagt werden daß eine contradiction entstünde wenn ers unterlaßen hätte als nur ex			

necessitatem mit sich bringen würde, ein anders ist eine certitudo hypothetica, in dem derjenige der in straffe fallen wird, nicht unvermeidlich dazu versehen, er thue auch was er wolle; sondern eben des wegen ist es vorher gewiß, daß er in straffe fallen wird, weil er gewiß daß er seinen willen ubel brauchen werde welches zwar wieder seine ursachen hat, die aber nimmermehr keine nothwendigkeit sondern alleine nur eine neigung; machen den ausschlag zwar ohnfehlbar doch nie unvermeidlich, ob schon gewiß daß er nicht wird vermieden werden. Futurorum quidem contingentium jam antea determinata seu praedeterminata est veritas, interim tamen manent contingentia, nec fiunt necessaria ~~(ee) weil nie nichts ohne ursach geschieht.~~ Et licet concederetur futura contingentia ex causis posse praevideri, inque iis physice praedeterminari nempe ex rerum serie divinisque decretis, cum semper ex causa seu statu praecedenti ratio reddi possit, cur potius unum quam alterum oppositorum contingentium nunc existat, quia tamen haec ratio tantum inclinatur non vero necessitat, ideo tantum consequitur certitudo, vel infallibilitas non vero necessitas, nam necessarium id demum est cujus oppositum implicat contradictionem. Itaque semper manemus liberi non tantum a coactione, sed et a necessitate, et indifferentiam seu contingentiam retinemus, quod tamen non ita concipiendum est, ac si requireretur indifferentia perfecti aequilibrii, ubi omnia tam intus quam extra in animo, corpore, et circumstantiis sint aequalia (qui casus nusquam existit in natura,) sed ita ut ad id quod eligimus ratione aliqua vel determinatione praevalente, (sive ab intellectu, sive ab affectu, sive a sensibus sumpta) non quidem necessitante, sed tamen inclinante feramur. Und weil die Reformirten mit diesen erclärungen in der that einig, so siehet man daß sie durch ihre necessitatem entweder nichts als die infallible gewisheit oder necessitatem consequentis vel in statu composito ex praesupposita scilicet futuritione praevisione vel praedeterminatione verstehen. »

praesupposita praescientiae vel futuritione, von welcher necessitate hypothetica vel consequentiali sive in sensu composito die Frage nicht ist. ob man gleich weiter gehet, und sagt dass die Futura contingentia determinatae veritatis seyen, nicht nur ex futuritione vel praescientia, sondern auch ex causis in futuritionem influentibus, consistentibusque partim in decretis divinis, partim in serie rerum et dispositione circumstantiarum, und auch in der That dass nichts ohne Ursache geschieht, und die Ursach worumb die Wahl also fället, dermassen in der Umständen beruhet, dass sonst, wenn solche auf gewisse Maasse anders gewesen, sie auch wohl anders gefallen sein würde ; so bleibt dennoch wahr, dass die Wahl auch bei gegenwärtigen Umständen dennoch nicht eigentlich notwendig wird, und aus den Causis antegressis per necessariam consequentiam nicht folget: und zwar aus diesem fundamento quod nihil quidem fit sine ratione praevalente, quae reddi potest cur hoc potius quam oppositum fiat. Ratio tamen ipsa est inclinans, non necessitans. Also dass die Begebenheiten ihre Contingenz durch die praedeterminationem inclinantem tanquam fundamentum determinatae futuritionis nicht verlieren; bleiben wir also frei nicht nur vom Zwang oder a coactione, sondern auch a necessitate, und behalten eine gewisse Indifferenz, nicht zwar perfecti aequilibrii, sed tamen possibilis oppositi, das ist nicht gleich als ob wir in allen Stücken gegen beide darunter wir wehlen in gleicher Wage stehen müssen (dergleich in der Natur nicht zu finden), doch aber also dasjenige wozu wenige Neigung oder Ursach, dennoch möglich bleibe, obschon aus den Ursachen und Umständen vorhergesehen worden kann, dass solches Oppositum nicht, sondern dieses Vorhergesehen, und darauf göttlichen Bestimmung oder decreta auxiliativa vel permissive gerichtet, allein geschehen werde. »

	<p>OCC.158- <i>Leibniz à Morell</i> (29 septembre 1698)  AK I, 15, N. 364, pp. 125-128 : « Pour ce qui est de savoir ce que c'est que la véritable raison, je réponds que cela n'est pas difficile, et qu'il serait dans le pouvoir des hommes de la suivre, s'ils voulaient se donner de la patience, mais ils veulent juger <i>per saltum</i>. On n'a qu'à aller toujours par ordre et rien poser sans en être assuré par expérience ou par preuve ; et ne se contenter d'aucune preuve si elle n'est bonne dans la forme, et si la matière ne contient des propositions déjà prouvées à leur tour par l'expérience ou par quelque autre preuve. Et lorsqu'il n'y a pas moyen d'avoir des preuves décisives, on est obligé d'estimer les degrés de probabilité et de suivre ce qui est le plus probable et le plus sûr. Quand on déclame contre la raison comme font plusieurs bonnes gens, c'est une forte marque qu'on n'en est pas assez bien instruit. La raison est la voie naturelle de Dieu et ce n'est que par elle que la voix de Dieu révélée se doit justifier, afin que notre imagination ou quelque autre illusion ne nous trompe point. Autrement, <i>sua cuique Deus fit dira cupido</i>. Cependant il y a bien de la différence entre la raison et l'érudition ou les études ; la raison n'est autre chose qu'une connaissance de la vérité qui procède par ordre. (...)</p> <p>La volonté n'est point la première source [cf. Boehme] ; c'est tout le contraire, elle suit naturellement la connaissance du bien. Je serais plutôt pour ceux qui reconnaissent en Dieu comme en tout autre esprit trois formalités : force, connaissance et volonté. Car toute action d'un esprit demande posse, scire, velle. L'essence primitive de toute substance consiste dans la force ; c'est cette force en Dieu qui fait que Dieu est nécessairement et que tout ce qui est en doit émaner. Ensuite vient la Lumière ou sagesse qui comprend toutes les idées possibles et toutes les vérités éternelles. Le dernier complément est l'amour ou la volonté, qui choisit parmi les possibles ce qui est le meilleur et c'est là l'origine des vérités contingentes ou du monde actuel. Ainsi la volonté naît quand la force est éclairée par la lumière. Cette Trinité est plus distincte et plus solide à mon avis que celle du sel, souffre et mercure, qui ne vient que d'une chimie mal entendue. »</p>
	<p>OCC.159- <i>Leibniz à Malebranche</i> (2 octobre 1698)  AK II, 3, N. 186, p. 8226 (édition à usage collégial) : « Car je crois en effet que les lois de la nature ne sont pas si arbitraires qu'on pourrait bien s'imaginer. Tout est déterminé dans les choses, ou par des raisons <del>de la raison géométrique</del> comme géométriques de la nécessité, ou par des raisons comme morales de la plus grande perfection. <del>Nous avons le même but, qui est d'exalter la gloire de Dieu</del> Vos beaux écrits Mon Reverend Pere, ont rendu les hommes beaucoup plus capables qu'ils n'estoient auparavant d'entrer dans les vérités profondes. »</p>
1699	<p>OCC.160- <i>Leibniz à Spanheim</i> (20 février 1699)  AK I, 16, N. 362, pp. 598-599 : « Touchant la prédestination, on suppose encore chez nous que les vôtres accorderont que Dieu ne prédestine personne au péché, et qu'il ne prédestine à la damnation que ceux dont il a prévu le péché, mais à l'égard de la prédestination de la gloire, vos Messieurs prétendant que le décret de donner la gloire est antérieur à celui de donner la foi, et les nôtres soutenant le contraire, on trouve chez nous qu'il n'y a rien de dangereux dans le sentiment des vôtres, pourvu qu'ils accordent que le choix de Dieu qui l'a porté à donner à quelques uns la gloire ou la foi n'est pas si absolu qu'il n'ait pas ses raisons dans sa sagesse, quelles qu'elles puissent être. Car si l'on voulait qu'il choisisse absolument sans raison, on nierait sa perfection. On se contente des paroles d'un de vos auteurs qui dit : <i>les causes (de l'élection) peuvent être obscures, elles ne peuvent être injustes</i> [causae electionis occultae esse possunt,</p>

injustae esse non possunt (Scherzer)] Quant à la grâce efficace par elle-même on ne voit rien qui nous force à l'admettre toujours, cependant on n'y voit point de danger aussi pourvu qu'on ne l'explique point d'une manière qui la rende contraire à la liberté. (...) A l'égard de ceux qu'on appelle particularistes, on croit que la difficulté n'est que dans les formules, selon la diverse acception du terme de la volonté. Car si on prend ce terme pour une inclination si forte qu'elle fait qu'on emploie toute sa puissance pour obtenir l'effet, comme il se prend dans l'axiome des philosophes : « qui vult et potest, ille facit », il est sûr que Dieu ne veut point le salut de tous par une telle volonté. Mais le terme étant pris plus généralement pour une inclination qui tend à l'effet pourvu que des raisons plus grandes ne l'empêchent, on peut dire que c'est ainsi que Dieu veut sérieusement le salut de tous, et on ne voit rien qui empêche vos Messieurs de parler un langage qui paraît celui de la Sainte Ecriture et des anciens, et de se servir de la distinction de Damascène et des scholastiques entrez la volonté antécédente, qui va toujours à produire le bien, et la volonté conséquente ou résultante qui naît de la dernière discussion, et fait que le bien voulu antécédemment ne se veut point toujours efficacement à cause des raisons plus fortes qui en détournent. »

OCC.161- *Leibniz à Pierre Bayle* (6 avril 1699)

GP III, pp. 58-59 : « Je vay suivre cependant le fil de vostre lettre. Vous y remarqués, Monsieur, que les esprits forts se heurtent aux difficultés du franc arbitre de l'homme, et qu'ils disent de ne pouvoir comprendre, que si l'ame est une substance créée, elle puisse avoir une veritable force propre et interieure d'agir; je souhaiterois d'entendre plus distinctement, pourquoy la substance créée ne scauroit avoir une telle force, car je croirois plustost que sans cela ce ne seroit pas une substance, la nature de la substance consistant à mon avis dans cette tendance réglée, de laquelle les phenomenes naissent par ordre, qu'elle a reçue d'abord et qui luy est conservée par l'auteur des choses, de qui toutes les realités ou perfections emanent tousjours par une maniere de creation continuelle.

Pour ce qui est du franc arbitre, je suis du sentiment des Thomistes et autres philosophes qui croient que tout est predeterminé, et je ne voy pas lieu d'en douter. Cela n'empêche pourtant pas que nous n'ayons une liberté exempte non seulement de la contrainte, mais encor de la necessité: et en cela il en est de nous, comme de Dieu luy meme, qui est aussi tousjours determiné dans ses actions, car il ne scauroit manquer de choisir le meilleur. Mais s'il n'avoit pas de quoy choisir, et si ce qu'il fait, estoit seul possible, il seroit soumis à la necessité. Plus on est parfait, plus on est determiné au bien, et aussi plus libre en meme temps. Car on a une faculté et connoissance d'autant plus étendues, et une volonté d'autant plus resserrée dans les bornes de la parfaite raison. » (AK II, 3, N. 212, p. 8310 –éd.provisoire-)

OCC.162- *Leibniz à De Volder* (Août 1699)

GP II, p. 194 : « Cum ais plus causae vel virium requiri ut data celeritate moveatur corpus majus quam ut ea moveatur minus, jam tacite supponis corpus motui resistere. Nam si non resistit et indifferens ac velut in aequilibrio est, non video quid magnitudo ejus obstet impellenti, et auctis utcunque indifferentibus nunquam resistentia orietur, ac proinde si non est opus transire per inferiores gradus, sufficet quaecunque ratio vel impulsio ad motus velocitatem directionemque datam inclinans vel determinans, atque adeo sufficit quantulumcunque corpus motum quantocunque corpori secum abripiendo, sine resistentia seu motu abripiensis irrefracto. »

OCC.163- *Lettre de Burchard de Volder à Leibniz* (Leiden, 12 novembre 1699)

AK II, 3, N.230, p. 8363 (édition à usage collégial) : « In meo argumento circa continuitatem Motus, assumsi causam motus esse in

	<p>corpore, non vero Deum quasi per miraculum corpus movere, nec posse concipi ullam causam corpoream agere in distans. Sed non est quod in eo haereamus, cum quidquid hujus sit, id ad summam rei de qua agitur parum faciat. Hoc tantum addam hac occasione, nunquam mihi placuisse illam Malebranchii, et quorundam Cartesianorum opinionem, motum fieri non vi concursus corporum, sed vi immediata Dei occasione concursus, corpus hoc illudve moventis. Ego vero ex hoc effectu neutiquam dubitavi, quin in ipso corpore esset vis quaedam motus, per quam tanquam per causam secundam produceretur ille motus, qui in corporum conflictu oritur. Qua de re mirifice mihi arriserunt illa, quae in Specimine dynamico (quod relegi hac occasione, si quam inde lucem foenerari possem) habes. Unum illud me torsit semper, quod hujus vis causam in corpore reperirem nullam, quod ipsum, ut opinor, originem praebuit, cur plurimi omnem corporibus actionem denegando, Deum in subsidium vocarint, eique omnem agendi vim ascripserint. Quare exultavi gaudio, ubi in <i>Actis Lips.</i> [LEIBNIZ, <i>De primae Philosophiae emendatione, et de notione substantiae</i>, in <i>Acta Eruditorum</i>, Mars 1694, pp. 110–112] <u>legi te, quem nihil absque summa ratione affirmare</u>, et a quo, si ab ullo tale quid expectari posse, eram persuasissimus, asseverare, <i>Omni substantiae vim agendi inesse</i>. Videbam enim hoc ex notione sive natura substantiae demonstrato, multa, in quibus nunc haeremus, aperta fore, non dubito, quin innumera inde sequantur summo in Physicis usui futura. Equidem si demonstratum sit, omnem substantiam esse ex natura sua activam, adeoque eam, quae ex substantiae natura manat vim activam necessario conservari, patebit omnia quae contrariis motibus in se invicem impingunt corpora, esse elastica, nam si quae eorum elastica non forent periret communis motus quantitas, adeoque etiam illa vis, quae cum illa motus quantitate conjungitur, periret certe vis corporum aequaliter in se incurrentium, cum periret omnis motus. »</p>
1700	<p>OCC.164- <i>De realitate</i> (1700)  Ms.LH IV, 3, 5, Bl. 30 r°, publié in <i>The Leibniz Review</i>, (vol. 16, 2006 pp. 58-59) par Vincenzo de Risi, également transcrit par Arnaud Pelletier (thèse de doctorat soutenue en juin 2009 à Paris IV-Sorbonne : <i>L'ordre des choses. Catégories et définitions chez Leibniz</i> p. 704-705), et dont nous donnons quelques variantes complémentaires : « [au recto :] daß nicht allein auß den conjuncturen der Zeiten, sondern auch auß den Neuen entdeckungen, dadurch die natur (?) <del>des</del> des Corps, als [le texte s'arrête]  [au verso] <del>Principium Philosophiae meum (?) est : aliquid</del> In philosophando assumo aliquid existere, unde cum nihil sit sine ratione, oportet rationem esse cur aliquid potius <del>non nihil</del> &lt;existat quam nihil&gt;, eamque rationem fundari in Re necessaria ; 1. <del>Cur ex nihilo duei</del>  2. <del>Cum enim ex nihilo non posset, ex re petetur, at res quae rationem existendi in rebus potius quam aliqua, continet aliunde enim</del>  <del>continget</del> nam contingens rationem existendi non habet in natura sua, adeoque fundamentum existendi non est. Porro quae causa facit, ut aliquid potius sit quam nihil, facit etiam ut plus sit potius quam minus, nam ratio <del>par</del> est &lt;nisus (?) seu seu&gt; praevalentia existendi in <del>in</del>  <del>principio</del> Existentiarum in causa <del>in</del> seu principio existentiarum. <del>Unde illu</del> Et hinc jam nascitur magnum illud meum Axioma <del>maxim</del>  perfectionis, sc. ut maxima prodeat realitas, quae haberi potest.  <del>Constituto Axiomate perfectionis, hinc sequi</del>  Realitas porro aestimanda est et multitudine et varietate et ordine seu <del>intelligibilitate</del> &lt;rerum&gt;, et ut verbo dicam quantitate intelligibilitatis &lt;quod etiam indicat omnia esse propter intelligentes&gt;; <del>idque multitudo sine varietate non satis multa tanto esset, realitas</del>  in multitudine sine varietate non satis multa esset realitas, &lt;quae non tantum materia sed et formis aestimanda est&gt;, et pro pluribus per</p>

omnia similibus unum sufficebat, ne caeteris locus tolleretur. Ordo autem in varietate quoddam dat unum in multis, ut omnia quam plurimum se invicem referantur, et cuncta summa ratione fiunt. Eligenda ~~inter praerog~~ unica seu determinata, pro geminis seu nullam inter se praerogativam habentibus, quia ita eligendi plura sumenda quam <esset> opus si unicum adhiberetur. ~~Ab illo non est vacuum tempora, ac nulla res praevalendi occasio, materia, nullae atomi~~ Ubique maximi et minimi habetur ratio pro minimo subjecto, spatio, ~~loco~~, tempore, materia, maximum formae, virtutis, rationis. Nullum vacuum, nullae atomi <nulla prima elementa mundi seu mundus sine fine> ne loca et corpora sterilia relinquuntur : nulla fit mutatio per saltum, esse genus <quod esset genus> vacui seu hiatus in formis, cum multa ~~varietas~~ et ordinata varietas interponi possit <quod non est negligendum>. ~~Omni~~ Eadem semper est quantitas actionis ~~potentiaeque~~ ~~quam alias non satis potentiae sumptae~~ esset et potentiae, nempe quam maxima quoad licet. Sed non idem est semper gradus perfectionis <nam id non licet> quia alioqui nulla posset fieri mutatio, cum non tenderetur ad finem. Semper ergo mundus tendit ad majorem perfectionem, perfectiusque exprimere discit autorem sese evolvendo, neque involutiones evolutionibus aequipollent. »

OCC.165- *Sur le principe des indiscernables* (Ritter-Katalog : « vers 1700 »)

in *Opuscules et fragmens inédits*, Louis Couturat, Paris, 1903, p. 10 : « Maximi in tota philosophia ipsaque Teologia momenti haec consideratio est, nullas esse denominationes pure extrinsecas ob rerum connexionem inter se. Et non posse duas res inter se differre solo loco et tempore, sed semper opus esse, ut aliqua alia differentia interna intercedat. Ita non possunt duae esse atomi simul figura similes, et magnitudine aequales inter se, exempli causa duo cubi aequales. Tales notiones mathematicae sunt, id est abstractae, non reales, quaecumque diversa sunt oportet aliquo distingui, solaque positio in realibus ad distinguendum non sufficit. Hinc tota philosophia pure corpuscularis evertitur. Et primum quidem Atomi dari non possunt, alioqui possent dari duo quae non nisi extrinseco differrent. Deinde si solus per se locus non facit mutationem, sequitur nullam esse mutationem tantum localem. Et in universum, locus positioque, quantitas, ut numerus, proportio, non sunt nisi relationes, resultantes ex aliis quae per se constituunt <aut terminant> mutationem. Itaque in loco esse abstracte quidem nihil aliud videtur inferre, quam positionem. Sed in re ipsa, oportet locatum exprimere locum in se ; ita ut distantia distantiaeque gradus involvat etiam gradum exprimendi in se rem remotam, eam efficiendi aut ab ea affectionem recipiendi. Ita ut revera situs, realiter involvat gradum expressionum. Itaque cum aliquando deliberarem de praedicamentis, distingueremque more recepto praedicamentum quantitatis a praedicamento relationis, quod quantitas et positio (quae duo hoc praedicamento comprehenduntur), videantur motu per se produci, saltemque ita hominibus concipi soleant ; re tamen accuratius considerata vidi non esse nisi meras resultationes, quae ipsae per se nullam denominationem intrinsecam constituent, adeoque esse relationes tantum quae indigeant fundamento sumto ex praedicamento qualitatis seu denominatione intrinseca accidentali.

Et quemadmodum existentia a nobis concipitur tanquam res nihil habens cum essentia commune, quod tamen fieri nequit, quia oportet plus inesse in conceptu existentis quam non existentis, seu existentiam esse perfectionem ; cum revera nihil aliud sit explicabile in existentia, quam perfectissimam seriem rerum ingredi ; ita eodem modo concipimus positionem, ut quiddam extrinsecum, quod nihil addat rei positae, cum tamen addat modum quo afficitur ab aliis rebus.

Porro ipsa transitio, seu variatio, quae ubi cum perfectione conjuncta est actio, ubi cum imperfectione passio dicitur ; nihil aliud est, quam complexus duorum statuum sibi oppositorum et immediatorum una cum vi seu transitu ratione, quae est ipsa qualitas. Ut proinde ipsa

	<p>actio vel passio sit quaedam resultatio ipsorum statuum simplicium. Hinc videntur duae requiri denominationes intrinsecae, vis transeundi, et id ad quod transitur. Quod in quo consistat nondum est explicatum a quoquam, oportet aliquid aliud esse quam vim activam, nam haec nihil aliud dicit, quam id quo sequitur transitio, sed non explicat in quo consistat et quid sit id ad quod transitur. Hoc aliquando appellavi lumen ; ex quo resultant nostra phaenomena, aliaque in aliis monadibus, pro cujusque modo. Posset dici possibilis qualitas. Ut figura ad extensionem, vis derivativa ad Entelechiam, ita phaenomena ad lumen ; lumen quoddammodo est materia imaginum. Non potest collocari in sola vi agenda quia actio rursus aliquid relativum est ad statum qui variatur ; quaeritur ergo tandem aliquid ultimum, id est materia imaginum, quae simul habet transitum ab imagine ad imaginem ; seu sunt idae activae, et ut sic dicam vivae. Ut ipsae monades sunt specula viva. Omnia quae hac et praecedenti pagina diximus oriuntur ex generali illo principio, quod <i>praedicatum inest subjecto</i> ; quo a me allegato aliquando Arnaldus se tactumque atque commotum scripsit : “<i>J’en, ay esté frappé</i>”, inquit [<i>Lettre d’Arnauld à Leibniz</i>, 28 septembre 1686 : « J’ay sur tout esté frappé de cette raison, que dans toute proposition affirmative véritable, nécessaire ou contingente, universelle ou singulière, la notion de l’attribut est comprise en quelque façon dans celle du sujet : <i>praedicatum inest subjecto</i>. » GP, II, 64 - voir OCC.097- <i>Lettre de Leibniz à Arnauld</i> (14 juillet 1686) AK II, 2, N. 14, p. 80] »</p>
1701	<p>OCC.166- <i>Leibniz à De Volder</i> (Février 1701)  GP II, pp. 227-228 : « Quoniam occasione Bredenburgii necessitatem obiter attigeram, et quae de ipsa jactatur difficultatem ex notionibus perturbatis oriri dixeram, ais curiositatem Tuam excitatam esse pauculis illis verbis meis, et gratum Tibi fore, si mentem explicem paulo distinctius, quoniam causa omnis necessario effectum suum producere videatur. Ego concedo quidem, nihil unquam fieri sine ratione, id est quin ratio sit cur sic potius quam aliter fiat : interim rationes plerumque sunt inclinantes potius quam necessitantes, ut adeo salva maneat rerum contingentia. »</p> <p>OCC. 167- <i>Méditation sur la notion commune de justice</i> (Datation 1701-1705 d’après Grua II, N. 31.B, p.477)  in René Sève, <i>Le droit de la raison</i>, Vrin, Paris, 1994, pp. 107-136 : « 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 pas 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 <i>le pourquoi</i> 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... »</p>
1702	<p>OCC. 168- <i>Lettre de Leibniz à Sophie Charlotte</i> à propos de la <i>Lettre touchant ce qui est indépendant des Sens et de la Matière</i>. de Toland (Mi juin 1702)  GP VI, pp. 499-508 (voir aussi in AK I, 21, N. 224, p. 337 et sq.), pp. 506-507 : « Cependant il faut avouer aussi qu’il y a quelque substance séparée de la matière et pour cela on n’a qu’à considérer qu’il y a une infinité de façons possibles que toute la matière aurait</p>

pu recevoir, au lieu que de cette suite de variations qu'elle a effectivement reçue, car il est clair par exemple que les étoiles pouvaient aller tout autrement, l'espace et la matière étant indifférents à toute sorte de figures et de mouvements.

Donc il faut que la raison ou cause déterminante universelle qui fait que les choses sont et ont été ainsi plutôt qu'autrement, soit hors de la matière. Et même l'existence de la matière en dépend, puisqu'on ne trouve point dans sa notion qu'elle porte son existence avec soi.

Or cette dernière raison des choses, qui est commune à toutes et universelle, à cause de la connexion de toutes les parties de la nature, est ce qu'on appelle Dieu, qui doit être nécessairement une substance infinie et absolument parfaite. (...) ».

p. 508 : « La lumière naturelle de la raison ne suffit pas pour en connaître le détail, et nos expériences sont encore trop bornées pour entrevoir les lois de cet ordre. La lumière révélée nous guide en attendant par la foi, mais il y a lieu de juger que dans la suite des temps on en connaîtra davantage par l'expérience même et qu'il y a des esprits qui en connaissent déjà plus que nous.

Cependant les philosophes et les poètes, faute de cela, se sont jetés dans les fictions de la métempsychose ou des Champs-élysées, pour donner quelque idée dont le populaire puisse être frappé. Mais la considération de la perfection des choses ou (ce qui est le même) de la souveraine puissance, sagesse et bonté de Dieu, qui fait tout pour le mieux, c'est-à-dire dans le plus grand ordre, suffit pour rendre contents tous ceux qui sont raisonnables, et pour faire croire que le contentement doit être plus grand, à mesure qu'on est plus disposé à suivre l'ordre ou la raison. »

OCC. 169- *Raisons que M. Jaquelot m'a envoyées pour justifier l'argument contesté de Descartes qui doit prouver l'existence de Dieu, avec mes réponses* (20 novembre 1702)

GP III, p. 444 : « ...Si l'être nécessaire était impossible, tous les êtres contingents le seraient aussi, et qu'ainsi il n'y aurait rien de possible. Car les êtres contingents, n'ayant point en eux la raison suffisante de leur existence, il faut recourir à l'Être nécessaire qui est l'ultima ratio rerum, la dernière raison des choses.»

OCC. 170- *Addition à l'explication du système nouveau touchant l'union de l'âme et du corps, envoyé à Paris à l'occasion d'un livre intitulé De la connaissance de soi-même [du père Lamy]* (30 novembre 1702)

GP IV, pp. 578/595 : « 2°. On m'objecte encore un autre dilemme : la production spontanée des perceptions dans l'âme est libre ou nécessaire : si elle est libre, comment l'âme se donne-t-elle des sentiments désagréables ? Que si ces sentiments lui arrivent nécessairement, ou lui échappent malgré elle en vertu de la constitution de sa nature, où est la sagesse de Dieu de la faire passer ainsi par cette variété de perceptions sans cause et sans raison ? J'admire qu'on se peut faire ces sortes de difficultés, lesquelles, si elles étaient fondées, auraient lieu tout de même dans les autres systèmes. Il faut distinguer entre les pensées volontaires qui sont libres sans doute, et entre les involontaires, comme les sentiments des douleurs par exemple. Or c'est toujours Dieu qui donne ces sentiments : il le fait immédiatement dans le système des causes occasionnelles ; il le fait immédiatement par la nature qu'il a établie dans les deux autres systèmes : car dans le système des influences qui est l'ordinaire, c'est par la nature des corps qui communiquent quelque chose à l'âme et y ont quelque influence ; dans le mien c'est par la constitution de l'âme, en tant qu'elle doit exprimer le corps. Ces sentiments ne sont donc point libres ni ne doivent l'être, puisqu'ils ne sont point volontaires, et on voit point pourquoi il serait plus contre la sagesse de Dieu dans mon système que dans les autres : aussi n'est-ce pas sans cause et sans raison qu'ils arrivent, puisque cela se fait parce que l'âme

doit exprimer le corps ». (...)

*Réponse aux objections contre le système de l'harmonie préétablie qui se trouvent dans le livre de La connaissance de soi-même :*

[GP IV p.595]: « Je conte pour la huitième difficulté ce que l'auteur dit sur les miracles. Il veut delivrer son systeme de l'imputation des miracles perpetuels, mais il n'explique pas bien ce que c'est que miracle: M. Bayle y a manqué de même. Selon eux, le miracle n'est qu'une exception des regles ou loix generales, que Dieu a établies arbitrairement. Ainsi Dieu s'étant fait une loy ou regle generale de vouloir toûjours accorder le corps avec l'ame ou vice versa, il n'y a plus de miracle là dedans; et dans ce sens le miracle ne differeroit d'une autre action de Dieu que par une denomination externe, c'est à dire par sa rareté. Mais je n'accorde point qu'une telle regle seroit une loy de nature, ny que les loix generales de la nature soyent purement arbitraires. Ce n'est pas une necessité absolue qui ait porté Dieu à les établir; il y a été pourtant porté par quelque raison, conforme à sa sagesse supreme et par une certaine convenance avec la nature des choses. Ainsi le miracle n'est une exception de ces loix que parcequ'il n'est pas explicable par les natures des choses. Et si Dieu avoit resolu de faire exister continuellement quelque evenement qui fût peu conforme avec ces natures, il n'en auroit point fait une loy de nature, mais il auroit resolu de faire un miracle perpetuel et d'y mettre toûjours la main luy-même, pour produire ce qui seroit au dessus des forces de la nature. Et c'est ce qui arriveroit dans le systeme des causes occasionnelles, si l'ame et le corps s'accordoient toûjours, sans que leur nature et ce qu'on y peut concevoir, les portât à s'accorder: c'est à dire, si l'automate du corps ne le portoit pas à faire ce que l'ame veut; et si la suite naturelle des perceptions confuses de l'ame ne la portoit pas à se représenter ce qui se passe dans le corps. Mais voicy un exemple plus aisé, qui éclairera la difference qu'il y a entre une loy de nature et entre une regle generale dont l'execution demanderoit des miracles continuels. Si Dieu faisoit une loy qui portât que tout corps libre ou qui n'est point empêché, doit tendre à aller de luy-même circulairement à l'entour d'un certain centre, et cela (par consequent) sans qu'il soit possible de concevoir par quel moyen et comment la chose se fait: je dis que cette loy ne pourroit être executée que par des miracles continuels, n'étant point conforme à la nature du mouvement des corps, qui porte qu'un corps qui étoit mû en ligne courbe, continue son mouvement dans la droite tangente, s'il est libre ou si rien ne l'empêche. Une telle loy de mouvement circulaire ne seroit donc point naturelle, supposé que la nature du corps fût telle qu'elle est à present. Ainsi il ne suffit pas pour éviter les miracles, que Dieu fasse une certaine loy, s'il ne donne point aux creatures une nature capable d'executer ses ordres. C'est comme si quelcun disoit que Dieu a ordonné à la Lune de décrire librement dans l'air ou dans l'Ether un cercle à l'entour du globe de la terre, sans qu'il y ait ny Ange ou intelligence qui la gouverne, ny orbe solide qui la porte, ny tourbillon ou orbe liquide qui l'entraîne, ny pesanteur, magnetisme ou autre cause explicable mechaniquement, qui l'empêche de s'eloigner de la terre et de s'en aller par la tangente du cercle. Nier que ce seroit un miracle, c'est recourir aux qualités occultes absolument inexplicables, décriées aujourd'hui avec tant de raison. »

OCC. 171- *Extrait du dictionnaire de M. Bayle, article Rorarius, p. 2599 sq. de l'Édition de 1702 avec mes remarques (1702)*

GP IV, pp. 535-536 : « [Extrait de l'article Rorarius où Bayle critique le système de l'Harmonie préétablie : « Figurés vous un Vaisseau qui sans aucun sentiment ny aucune connoissance, et sans être dirigé par aucun Être ou créé ou increé, ait la vertu de se mouvoir de luy meme si à propos, qu'il ait tousjours le vent favorable, qu'il évite les courans et les écueils, qu'il se retire dans un havre precisement lors

que cela est necessaire. Supposés qu'un tel vaisseau vogue de cette façon plusieurs années de suite, tousjours tourné et situé comme il le faut etre en egard aux changemens de l'air et aux differentes situations des mers et des terres, vous conviendrés que l'infinité de Dieu n'est pas trop grande pour communiquer à un vaisseau une telle faculté, et vous dirés même que la nature de vaisseau n'est pas capable de recevoir de Dieu *cette vertu là*. Cependant ce que Mr. L. suppose de la machine du corps humain est plus admirable et plus surprenant que tout cecy.» [à quoi Leibniz répond: ] « Je repondray premierement à la question, si la supposition d'un tel vaisseau est possible. Et par apres je viendray à la comparaison qu'on en fait icy, avec la Machine du corps humain. Je trouve d'abord étrange que M. Bayle ose decider negativement la question, et nier que cela soit possible à Dieu, sans en apporter aucune raison, au lieu que luy meme convient souvent que tout ce qui n'implique aucune contradiction ny imperfection pourroit etre produit par la divinité. J'avoue que M. Bayle auroit raison, si l'on demandoit que Dieu donnât au vaisseau une certaine faculté, perfection ou qualité occulte pour se gouverner tousjours dans son chemin de luy meme, sans aucune connoissance au dedans, et sans aucune attraction ou direction au dehors, comme le navire des *Phaeaciens* dans *l'Odyssée* d'Homere. Car une telle supposition serait impossible et combattrait le principe de la raison suffisante, puisqu'il ne serait point possible de rendre aucune raison d'une telle perfection, et il faudrait que Dieu y mît toujours la main par un miracle perpétuel ; à moins que quelque occasionnaliste ne trouvât à propos d'avoir recours aux prétendues lois générales, puisque Dieu en pourrait publier une en faveur de ce vaisseau ; et M. Bayle qui voudrait exempter du miracle les occasionnelles ne pourrait point s'y opposer avec raison. Mais pour moy je rejette ces loix naturelles dont l'exemption est absolument explicable par la nature des choses. Mais rejetant cette qualité occulte du vaisseau, on doit avouer que rien n'empêche qu'il y ait un vaisseau né heureux pour ainsi dire, pour parvenir tousjours au port sans gouvernement par les vents et les marées à travers des orages et des ecueils, par la seule rencontre des accidens favorables. Il est seur que quelques fois des vaisseaux sans hommes sont abordés où ils etoient destinés. Y at-il de l'impossibilité qui empêche que cela puisse arriver plusieurs fois à un même vaisseau, et par consequent toutes et quantes fois qu'il auroit été mis en mer, ce qui n'arriveroit qu'un certain nombre de fois. Comme le nombre des accidens n'est point infini, non seulement Dieu, mais encor un esprit fini tres excellent pourroit prévoir tous les accidens, où le vaisseau seroit exposé, et pourroit trouver par la solution d'un probleme geometrico-mechanique la structure de ce vaisseau, et les lieux, les momens, et les manieres de le mettre en mer qui le fassent s'accommoder comme il faut à ce nombre fini de ces accidens. Ne sait on pas que les hommes sont assés industrieux pour faire des automates capables de tourner à point nommé à certains coins des rues, et de s'accommoder ainsi à un certain nombre d'accidens? Et un Esprit plus grand à proportion pourvoiroit à des accidens en plus grand nombre. Et si cet excellent Esprit ne trouvoit pas ces accidens déjà donnés, mais avoit la liberté de les faire naitre ou cesser à sa volonté, il luy seroit encore incomparablement plus aisé de satisfaire à la demande, et d'accommoder par avance et par une harmonie préétablie le vaisseau aux accidens, et les accidens au vaisseau. Ainsi on a grandissime tort de douter si l'infinité de Dieu est assés grande pour y pouvoir reussir. » (nous soulignons)

OCC. 172- *Antibarbarus physicus pro philosophia reali contra renovationes qualitatum scholasticarum et intelligentiarum chimaericarum* (1702-1704)

GP VII, pp. 338-339 : « Veteres primum et horum exemplo multi recentiores ad naturam rerum explicandam non male usi sunt principiis intermediis, non quidem satis explicatis, sed explicabilibus tamen, et quae spes esset ad priora et simpliciora tandemque ad prima reduci

posse. Hoc ego laudandum censeo, quoties composita revocantur ad simpliciora. Eundem enim est per gradus in natura, nec statim pervenire licet ad primas causas. Quid ergo ostenderunt supposita gravitate planetarum in se invicem explicari posse Astrorum Leges, magnum operae pretium fecerunt, etsi rationem gravitatis non reddiderint. Sed si quidam pulchro hoc invento abutentes putent redditam esse rationem ita sufficientem, ut nihil supersit cujus ratio quaeri possit, gravitatemque esse rem essentialem materiae, relabantur in Barbarismum Physicum et occultas scholasticorum qualitates...»

OCC. 173- *Table de définitions* (entre 1702-1704, d'après Couturat)

in *Opuscules et fragments inédits*, Louis Couturat, Paris, 1903, pp. 471 et sq. : « ACCIDENS COMMUNE [Selon le titre d'une rubrique du *Lexicon Grammatico-Philosophicum* de Dalgarno]. Causa est coinferens natura prius illato. <Interdum dicemus Concurrens, cum causa de concurrente potiore sumitur.>

<Causa sufficiens est inferens natura prius illato. Saepe causa nomine simpliciter posito intelligitur sufficiens, vel paene sufficiens. Causa per se, (item causa sufficiens per se) est coinferens (inferens) natura prius, modo nihil impediat.>

Coinferens quod cum alio vel aliis sumtum constituit inferens.

Inferens est, quo posito aliquid ponitur. Omne inferens est coinferens. Nam si per se infert, etiam cum aliis non impediens sumtum infert. Porro non omne inferens causa est, cum etiam ex effectu inferatur causa.

Coinferens idem est quod conferens.

Connexa sunt quorum quodlibet necessario infert alterum.

Oriri aliquid ex eo dicitur, quod est inferens natura prius <vel saltem coinferens primum natura prius seu causa primaria.>

Requisitum est suspendens natura prius. <vulgo causa sine qua non.>

< Constituens est requisitum immediatum, seu sine medio illationis vel probatione ; ita pars constituens est totius, puncta etiam etsi partes non sint, tamen sunt constituentia corporis.>

Suspendens est, quo non posito aliud non ponitur; <dicitur et conditio.

Sunt quaedam suspendentia non absolutè, sed secundum certum producendi vel existendi modum. Quod et ad requisita applicari potest, et quaedam sunt requisita, secundum quid, non simpliciter. idemque in inferentibus etiam locum habere potest.

Consuspendentia, vel correquisita, quibus omnibus non positis, sequitur demum rem non poni. Aggregatum ergo omnium correquisitorum foret requisitum plenum.>

Coniuncta sunt etiam, qua connexa non sunt, modo de facto simul ponenda sint.

Efficiens est causa activa.

Medium causa, quam causa efficiens ~~primaria utitur~~ < finem intendens facit, esse causam >.

Finis est, cujus appetitio est causa < sufficiens > conatus in agente.

Materia est constituens passivum, quod manet in mutatione. <Qu. an materia sit abstractum?>

Forma est constituens activum <abstractum > Interdum sumitur pro constituente mutabili. <Spiritus animales sunt constituentia activa, sed non abstracta.>

	<p>Auxilium est, quod actionem alterius reddit faciorem, &lt;id fieri vim agentis augendo, vim aliam addendo, manente vi minuendo impedimentum.&gt;</p> <p>Impedimentum difficiliorem, &lt; quod fit diminuendo vim agentis, diminuendo vim auxiliantis, manente vi minuendo effectum, quod impedimentum stricté dictum est. idque fit vim alià divertendo. Est et alius modus impediendi lato sensu, si eludatur actio, objectum amovendo, vel obliquius reddendo, ubi virium pars non proficit ad effectum. &lt;Obstaculum actionem in se divertit, nulla licet mutatione facta in agenti et patiente&gt;. (...)</p> <p>« Conveniens est quod confert ad perfectionem majorem » (...)</p> <p>« Sapientia est scientia primaria, seu scientia felicitatis » (...)</p> <p>« Scientia est cognitio veritatis per probationes certas » (...)</p> <p>« Intelligentia est cognitio a priori seu distincta, vulgo habitus, quo cognoscuntur principia veritatum » (Voir ci-dessus OCC. 23, les Notes prises entre février et mars 1673 sur <i>l'Ars Signorum</i> de Dalgarno)</p>
1703	<p>OCC. 174- <i>Ratio est in natura</i> [« 24 thèses métaphysiques »] (1703-1706) in <i>Opuscules et fragments</i>, Louis Couturat, Paris, 1903, p. 533 : (1) Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil. Id consequens est magni illius principii, quod nihil fit sine ratione &lt; quemadmodum etiam cur hoc potius existat quam aliud rationem esse oportet. &gt;</p> <p>(2) Ea ratio debet esse in aliquo Ente Reali, seu causa. Nihil aliud enim causa est, quam realis ratio; neque veritates possibilitatum et necessitatum (seu negatarum in opposito possibilitatum) aliquid efficerent nisi possibilitates fundarentur in &lt;re &gt; actu existente.</p> <p>(3) Hoc autem Ens oportet necessarium esse, alioqui causa rursus extra ipsum quaerenda esset cur &lt; ipsum &gt; existat potius quam non existat, contra Hypothesin. &lt; Est scilicet Ens illud ultima ratio Rerum, et uno vocabulo solet appellari DEUS.&gt;</p> <p>(4) Est ergo causa cur Existentia praevaleat non-Existentiae, seu Ens necessarium est EXISTENTIFICANS.</p> <p>(5) Sed quae causa facit ut aliquid existat, seu ut possibilitas exigat existentiam, facit etiam ut omne possibile habeat conatum ad Existentiam, cum ratio restrictionis ad certa possibilia in universali reperiri non possit.</p> <p>(6) Itaque dici potest Omne possibile EXISTITURIRE, prout scilicet fundatur in Ente necessario actu existente, sine quo nulla est via qua possibile perveniret ad actum.</p> <p>(7) Verum hinc non sequitur omnia possibilia existere : sequeretur sane si omnia possibilia essent compossibilia.</p> <p>(8) Sed quia alia aliis incompatibilia sunt, sequitur quaedam possibilia non pervenire ad existendum, suntque alia aliis incompatibilia, non tantum respectu ejusdem temporis, sed et in universum, quia in praesentibus futura involvuntur.</p> <p>(9) Interim ex conflictu omnium possibilium existentiam exigentium hoc saltem sequitur, ut existat ea rerum series, per quam plurimum existit, seu series omnium possibilium maxima.</p> <p>(10) Haec etiam Series sola est determinata, ut ex lineis recta, ex angulis rectus, ex figuris maxime capax, nempe circulus vel sphaera. Et uti videmus liquida sponte naturae colligi in guttas sphaericas, ita in natura &lt;universi&gt; series maxime capax existit.</p> <p>(11) Existit ergo perfectissimum, cum nihil aliud perfectio sit, quam quantitas realitatis.</p>

- (12) Porro perfectio non in sola materia collocanda est, seu in replente tempus et spatium, cujus quocunque modo eadem fuisset quantitas, sed in forma seu varietate.
- (13) Unde jam consequitur materiam non ubique sibi similem esse, sed per formas reddi dissimilarem, alioqui non tantum obtineretur varietatis quantum posset. Ut taceam quod alibi demonstravi, nulla alioqui diversa phaenomena esse extitura.
- (14) Sequitur etiam eam praevaluisse seriem, per quam plurimum oriretur distinctae cogitabilitatis.
- (15) Porro distincta cogitabilitas dat ordinem rei et pulchritudinem cogitanti. Est enim ordo nihil aliud quam relatio plurium distinctiva. Et confusio est, cum plura quidem adsunt, sed non est ratio quodvis a quovis distinguendi.
- (16) Hinc tolluntur atomi, et in universum corpora in quibus nulla est ratio quamvis partem distinguendi a quavis.
- (17) Sequiturque in universum, Mundum esse *Κόσμον*, plenum ornatus; seu ita factum ut maxime satisfaciat intelligenti.
- (18) Voluptas enim intelligentis nihil aliud est quam perceptio pulchritudinis, ordinis, perfectionis. Et omnis dolor continet aliquid inordinati sed respectivè < ad percipientem >, cum absolute omnia sint ordinata.
- (19) Itaque cum nobis aliqua disphicent in serie rerum, Id oritur ex defectu intellectionis. Neque enim possibile est, ut omnis Mens omnia distinctè intelligat; et partes tantum alias prae aliis observantibus, non potest apparere Harmonia in toto.
- (20) Ex his consequens est in Universo etiam justitiam observari, cum justitia nihil aliud sit, quam ordo seu perfectio circa Mentis
- (21) Et Mentium maxima habetur ratio, quia per ipsas quam maxima varietas in quàm minimo spatio obtinetur.
- (22) Et dici potest Mentis esse primarias Mundi unitates, proximaque simulacra Entis primi, quia distinctè percipiunt necessarias veritates, Id est rationes quae movere Ens primum, et universum formare debuerunt.
- (23) Prima etiam causa summae est Bonitatis, nam dum quantum plurimum perfectionis producit in rebus, simul etiam quantum plurimum voluptatis mentibus largitur, cum voluptas consistat in perceptione perfectionis (pour : perfectionis).
- (24) Usque adeo, ut mala ipsa serviant ad maius bonum, et quod dolores reperiuntur in Mentibus, necesse sit proficere ad majores voluptates. »

OCC. 175- *Conversation sur la liberté et le destin* [avec M. d'Ausson]. Datation : février 1703, d'après *Lettre de Leibniz à Sophie Charlotte* datée du 8 mars 1703, in Klopp X, p. 201: « ... et comme M. d'Ausson me disait que V.M. avait parlé au P. Vota de mes méditations sur la liberté et le destin, cela nous donna occasion, à M. d'Ausson et à moi, de raisonner là-dessus, et à moi de mettre notre conversation par écrit en forme de lettre dont je lui envoyai le brouillon. »

Grua II, pp. 479-480 : p. 479 : « Mais s'il n'y a point de nécessité absolue dans les choses passagères, il faut toujours avouer que tout y est déterminé <absolument certain et déterminé. Et la détermination n'est pas une nécessité, mais une inclination plus grande toujours à ce qui arrivera qu'à ce qui n'arrivera pas, de sorte que l'on peut dire qu'il y a la même proportion entre la nécessité et l'inclination qu'il y en a dans l'Analyse des Mathématiciens entre l'équation exacte et les limites qui donnent une approximation.> Car quoique ce monde ne soit point nécessaire, parce qu'il y en a d'autres façons qui n'impliquent point de contradiction, néanmoins, Dieu ne faisant rien que suivant la plus parfaite raison, a été déterminé par là à le choisir. Et, de plus, <dans le monde> chaque cause a été déterminée à produire un tel effet avec telles circonstances, et même, nous sommes déterminés à prendre le parti où la balance des raisons ou des passions (car

	<p><del>elles entrent souvent dans un même côté de la balance</del>) de la délibération dans laquelle entrent les raisons vraies ou fausses, aussi bien que les passions, nous fait pencher le plus. Et c'est alors que notre action est volontaire, autrement elle est indélibérée. Ainsi quoique ces <del>raisons</del> déterminations à proprement parler ne nécessitent point, elles ne laissent pas d'incliner, et nous suivons toujours le parti où il y a le plus d'inclination ou de disposition.</p> <p>p. 480 : « Mais, dira-t-on, si tout est certain et déterminé, il est très inutile que je tâche de bien faire ; car quoi que je fasse, ce qui doit arriver arrivera. C'est ce sophisme que les anciens appelaient déjà la « <i>raison paresseuse</i> » (logon argon), qui a eu lieu soit qu'on parle en Chrétien et du salut, soit qu'on parle des affaires de la vie et en philosophe. Mais la réponse est toute prête ; s'il est déterminé qu'un tel sera ruiné, cela arrivera sans doute, mais non pas quoi qu'il fasse, car il sera l'ouvrier de sa fortune, et s'il se néglige, il se ruinera lui-même. Si vous vous rompez le col sur les degrés, vous ferez ce qu'il faut pour cela, puisqu'on ne saurait être déterminé à un effet sans être prédéterminé aux causes. Et l'entendement ou la prescience de Dieu répond à la nature des choses. Par conséquent comme vous vous damnez pour ainsi dire dans la vérité des événements, vous vous damnez aussi dans l'idée que Dieu en a. »</p>
	<p>OCC. 176- <i>Lettre de Leibniz à Sophie Charlotte</i> (7 décembre 1703)  in <i>Die Werke von Leibniz. Gemässe seinem handschriftlichen Nachlasse in der Königlichen</i>, Ed. Onno Klopp, tome X, Hanovre, 1877,  p. 222 : « Par exemple, tout le monde conviendra de ce principe d'Archimède avant que de l'avoir expérimenté, savoir que si dans une balance tout était égal de part et d'autre, comme poids, forme de la balance, impression externe, etc., rien ne bougerait, parce qu'il n'y a point de raison pourquoi un côté pencherait plutôt que l'autre, et ils ne sauraient pencher tous deux ensemble. On ne connaît donc ces sortes de vérité que par l'aide de la lumière naturelle. Cependant il est très vrai que les sens externes nous donnent l'occasion de penser effectivement à ces vérités et que sans eux nous n'y penserions pas, et elles ne seraient que virtuellement et habituellement dans notre esprit, c'est-à-dire par la disposition qu'il a de s'y rendre en cas qu'on lui fasse penser. »</p>
1704	<p>OCC. 177- <i>Annotationes de Leibniz à la Dissertatio de praedestinatione et gratia</i> de Gilbert Burnet (1704-1705).  D'après la version latine de l'article 17 de <i>The Exposition of the thirty-Nine article of the Church of England</i> de Gilbert Burnet.  Il existe maintenant une édition anglaise de ce texte établie par Michael-J. Murray sous le titre <i>Dissertation on Predestination and Grace</i> (édition Yale University Presse, collection « The Yale Leibniz », New Haven and London, 2011). Nous avons utilisé cette édition, et transcrit les variantes significatives du texte manuscrit (GWL B, cote LH I, XVIII):  [Murray pp. 62-64] §11 (e) : « In omnibus substantiis est et contingentia et aliqua spontaneitas, in solis intelligentibus libertas. Interim quamdiu naturaliter proceditur, omnia in materia fiunt concatenatione motuum, sed a Deo mentibus ab initio accommodata, et ad fines etiam morales praeordinata ; uti omnia in mentibus naturaliter fiunt concatenatione perceptionum et appetitionum a Deo ad fines etiam spirituales <del>accommodate</del> directarum; quae ubi distinctae sunt, et cum ratiocinatione fiunt, finium mediorumque connexionem constituunt. Materiae motus non turbant seriem perceptionum mentibus naturalem, legesve cogitandi, aut volendi libertatem ; nec mentis cogitationes aut voluntates turbant leges motuum materiales a natura praescriptas. Unio autem animae et corporis <del>consistit</del> sese ostendit in utriusque seriei consensu a Deo ab initio praestabilito, ut ex propriis legibus in tempore sese invicem accommodent sibi. Atque huc redit systema, quod vocatur Harmoniae praestabilitae, quo omnium maxime et divinae providentiae veritas, et humanae mentis invicta sui que juris</p>

natura in clara luce collocatur. Non male scripsit Hilarius (lib. 9 *de Trin.*) Deum in primo nascentis animae statu omnes ejus futuras cogitationes legere : secutus opinor Origenem *in Genes.* Cujus verba sunt apud Euseb. *Praep. Evang.* <Ita ut revera homo principium in se habeat omnium suarum actionum, nexu tamen inclinante non necessitante: itaque non tantum principium earum in se, sed et dominium habet, quod non tollitur, sed perficitur congrua electione eorum quae optima judicamus>.

[Murray pp. 70-72] §14 (d) : « ~~Alia sic loqui malant (haec res...)~~ Eadem res redit cum distinguitur inter necessitatem hypotheticam, ex posita semel atque praestabilita serie, et absolutam ; quae <posteriori> si absit, libertas semper salva est. Connexio quoque causarum in mentibus deliberantibus, finium scilicet et mediorum consideratione constans, non est necessitans, sed inclinans. In utroque igitur <capite> merito dissentimus a Bradwardino, cujus velut Ismaelis manum contra omnes fuisse (inducta non obscure necessitate) scribit Grotius, credo, quia Anselmum, Lombardum, Thomam et alios scholae proceres impugnare non dubitavit. Ejus opinor autoritate et doctrina, excitatus Wiclefus, crudius adhuc omnia ex necessitate evenire mox scripsit : quod dogma <vel potius loquendi genus> deinde in alios non nullos Romani Dominatus Antagonistas propagatum, sed ~~posteriorem~~ eruditorum virorum prudentia cohibitum est. Recte Thomas (qu. 23. *De veritate*, artic. 5.) « *Compossibilia sunt haec : Deus decernit istum salvari, et ipse potest damnari. Sed non sunt compossibilia haec : Deus decernit istum salvari, et iste damnatur* ». Nempe ita absolute loquendo et in sensu diviso, possibile est fieri, quod certum est non esse futurum. Et Schertzerus (Disp. 5. *Contra Calvinian.*) cum scientiam mediam defendit, bene agnoscit, *non omne, quod infallibile est, necessarium esse.*

[Murray pp. 74-76] § 16 (a) : « Scientia simplicis intelligentiae posset ita sumi ut mediam complecteretur. Nam scientia possibilium involvit eorum connexiones: unde complectitur, quid uno in actum posito esset consecuturum; nec tantum connexiones necessaries, sed et contingentes, seu quae tantum, inclinant: neque enim talis causarum series obest libertati. Interim nihil prohibet hanc partem scientiae divinae mediam appellare inter scientiam necessariorum et scientiam contingentium actualium seu visionis. Et mirum est doctos quosdam hujus scientiae adversaries negasse futura conditionalia esse determinatae veritatis. Aut enim dicendum est (nullo colore) intelligibilia non esse, aut fatendum, alterutram contradictoriarum in tali etiam quaestione veram esse. Nec refert, si jam olim hac scientia abusi Pelagianizantes. Exempla Dei de talibus <conditionatis contingentibus> pronunciantis complura producuntur ex Scriptura Sacra, velut *Gen.* XI,6 . *Ex.* XXXIV, 16. *Deut.* VII, 3.4. *Et I Sam.* XXIII, 12. *et I Reg.* XI, 2. *et II Reg.* II, 10. XIII, 19. *Ezech.* II, 16. *Matth.* XXVI, 53. Caeterum Praedeterminationis Physicae vox, cujus doctrina est Thomistarum recentiorum vix viginti annis scientiae mediae vocabulum antecessit, si Molinae ipsi credimus scribenti circa ann. 1570. Sic enim fere loquitur: *Doctores Hispani qui a viginti annis scripserunt, cum non alium invenirent modum, quo Deus futurorum contingentium certissimam scientiam haberet, praedeterminationes ejus ad singulos actus liberos invexere.* Sed cum ipse Molina putaret, hoc modo libertatem de medio tolli, scientiam suam Mediam cum Fonseca proposuit. Ita patet, ipsum libertati, sed illos praescientiae consulere voluisse. Et tunc datum est inter Dominicanos et Jesuitas belli Theologici signum. Caeterum nescio, an non melior sit via, quam ingressi sumus totam seriem Universi hujus actualis semel ex omnibus universis possibilibus electam considerantes ; ita et infallibilitas sibi constat praescientis Dei id quod delegit, et libertas praesciti adjutique hominis, qualem Deus in possibilibus naturis invenit. Tametsi Durandi quoque sequens sententia et verissima sit, et nostrae insit, qui notavit ad secundum sententiarum Lombardi librum (d. 26. qu. 3.) etiam futura contingentia ex suis causis determinate

cognosci, omnibusque perspectis, quae vel impellent vel absterrebunt voluntatem, exinde ab omniscio intelligi, quorsum se sit conversura. Hoc ille recte, (add. §43.a) modo adjiciatur, determinationem esse inclinantem non necessitantem, adeoque ut alias ita hic quoque distinguendam esse determinationem (seu certitudinem objectivam) a necessitate, quod male in Cajetano reprehendit Catharinus opusculo *de praescientia et Providentia* add. hic § 74. et §11. e. fin. Interim etsi Deus eventa in suis causis videat, eo ipso, dum omnes rerum connexiones intelligit ; non ideo tamen minus ex alio capite (totius scilicet possibilis seriei simul spectatae) et causas et eventa aequaliter videt in eodem rationis signo. Caeterum verendum est, ne tota doctrina sive de Physicis Praedeterminationibus <ad praescientiam contingentium necessariis (ultra emanationem perfectionum creaturarum a Deo extensa) quemadmodum et sententia> de uno quodam et unice admittendo perfecto auxilio interno actuali per se victorioso ; nova sit et post Concilium demum Tridentinum increbuerit, non minus quam scientiae mediae appellatio et expressior usus...

[Murray p. 130] § 43 (a) : « Si liberum sit spontaneum cum deliberatione, sejunctum a necessitate, est in nobis omnimoda libertas. Sed si liberum opponatur servo, tantum servimus, quantum affectibus magis quam ratione agimur ; in tantum enim externis subjicimur. Utramque significationem conjunxit Hugo a S. Victore (*Summ. Sent. Tract. 3. c. 9*) : *Non est (inquit) amissa libertas a necessitate, sed libertas a peccato*. Recte. Verissimum est, nos potuisse aestum affectuum reprimere, spatium deliberandi sumere, inquirere diligentius, objectum mutare, evitare occasiones invitantes, quaerere contrarias, paulatim in alium transire habitum. Neque unquam in eo statu sumus, ut impossibile sit (absolute scilicet) aliter agi a nobis : etsi omnibus circumstantiis simul sumtis intra et extra nos, certum sit omniscio et infallibile, aliter nos non esse acturos, quam agemus, uti etiam Durandus animadvertit. vid. §. 16. a. Itaque quae de fato, de inevitabile, de irresistibili dicuntur, vera et falsa sunt, prout accipiuntur : vera, si de infallibili, certo, determinato ; falsa, si de necessario, aut cujus oppositum sit impossibile ; semper inclinamur, nunquam necessitamur, quando libere agimus.

[Murray p. 134] § 48 (b) : « Etsi nulla sit necessitas futurorum : dicendum tamen est, futura in suis causis quodammodo contineri per earum determinationem <saltem> inclinantem. Pro certo enim statuendum est, nihil unquam fieri, quin ratio sit in causis, cur potius fiat quam non fiat, et sic potius quam aliter fiat. Add. §. 16. a

OCC.177bis -

*Synopsis des Annotations* (Décembre 1705 ?). Grua I, N. 30 D, p. 476 : « De praxi ; ad Dei cultum ... quod nihil sit sine ratione... »

OCC.178- *Leibniz à Jaquelot* (28 avril 1704)

GP III p.471 : « [mon hypothèse] Bien qu'elle soit contre la liberté, je crois au contraire qu'il n'y a aucun système où la vraie liberté, c'est-à-dire la spontanéité avec choix et l'indépendance de l'âme de tout autre que Dieu paraisse davantage. Et je ne me suis attendu à rien moins qu'à ces sortes d'objections, mais la liberté d'indétermination ou de pleine indifférence d'équilibre n'y saurait avoir lieu, aussi est-ce une notion chimérique, qui renverse le grand principe de la raison, et que je tiens que vous rejetez, Monsieur, comme je remarquai, ayant l'honneur de vous entretenir. Il y a toujours une inclination plus grande dans les choses à ce qui arrivera qu'à tout autre événement, mais elle n'impose pas de nécessité. Et quoique cette inclination prévalente serve à prédéterminer l'avenir, comme en effet tout est prédéterminé de cette manière, c'est toujours sauf la contingence dans les choses et sauf la liberté dans les esprits : et l'harmonie

	<p>préétablie ne veut pas davantage. »</p> <p>OCC.179- <i>Leibniz à Sophie Charlotte</i> (8 mai 1704)  in <i>Die Werke von Leibniz. Gemässe seinem handschriftlichen Nachlasse in der Königlichen</i>, Ed. Onno Klopp, tome X, Hanovre, 1877, p. 243 : « Mais si l'âme et le corps suivent ainsi chacun ses propres lois à part, comment se rencontrent-ils et comment est-ce que le corps obéit à l'âme et que l'âme se ressent du corps ?  Pour expliquer ce mystère naturel, il faut bien recourir à Dieu, comme il faut lorsqu'il s'agit de donner la raison primordiale [sic] de l'ordre et de l'art dans les choses... »</p> <p>OCC.180- <i>Sur la seconde partie de la Conformité de la foi avec la raison de M. Jaquelot contre Bayle</i> (début sept. 1704)  Grua, II, N. 34. A, p. 488 : « Part. 2. chap. 3, p. 63 a [de Jaquelot in <i>Conformité de la foi avec la raison, ou défense de la religion contre les difficultés répandues dans le Dictionnaire de Mr. Bayle</i>] (p. 152 [à propos de l'article « Buridan » du <i>Dictionnaire de Bayle</i>]). Je serais d'avis de dire que si nous étions dans une parfaite indifférence au-dedans et au-dehors, nous ne pourrions point choisir. Et il ne suffirait pas de voir la nécessité du choix, car il faut qu'il y ait encore le moyen de choisir, c'est-à-dire de préférer un parti à l'autre par quelque inclination ou raison vraie ou apparente. On ne pourrait pas même choisir par le sort comme M. Bayle, si tout était mi-parti, et le sort même ne pourrait distinguer deux cas égaux. Il faudrait une raison pour attribuer croix à l'un et pile à l'autre plutôt qu'à rebours. Et la raison sensible ou insensible qui nous ferait discerner les partis, même en cela, prouve déjà qu'il n'y a point d'équivalence parfaite. En effet, quand nous choisissons sans y penser, comme pour tourner à droite plutôt qu'à gauche au bout d'une allée, il y a une raison qui nous y détermine, mais insensible, et sans qu'il y ait de la délibération. Et ces sortes de raisons insensibles entrent dans notre choix, dans le cas d'une indifférence apparente. »</p> <p>OCC.181- Seconds extraits tirés du <i>The true intellectual systeme of the Universe</i> (Londres, 1678) de Ralph Cudworth [p. 896] (1704)  A propos de la page 896 du livre de Cudworth, on relève dans le manuscrit LH I, 1, 1, 4 Bl. 53 des mentions transcrites partiellement in Grua I, p. 329 : « ... <i>Ex nihilo nihil fit ; si nulla est naturalis justitia, nec erit artificialis...</i> », mais aussi deux autres mentions non transcrites par Grua, que nous présentons : « <i>Ex nihilo nihil proprie ad rationes refertur at nihil sit sine ratione seu causa...</i> » et « <i>Ex hoc ipso sequitur, ex nihilo aliquid non fieri quia ratio quae fiat reddi non potest, cum nihil sit ad omnia indefinitum. Itaque si semel sit nihil semper erit nihil.</i> » (transcription du manuscrit LH I, 1, 1, 4 Bl. 53 v° - A.L.-).</p>
1705	<p>OCC.182- <i>Nouveaux Essais sur l'entendement humain</i> (1705 – achevés dès le 29 Avril 1704 d'après la lettre de Leibniz à Jaquelot en GP III p. 474)  GP V, p. 44 : « ... la raison est la seule capable d'établir des règles sûres et de suppléer ce qui manque à celles qui ne l'étaient point, en y insérant leurs exceptions. »  p. 49 : « ... sagesse de l'Auteur des choses qui ne fait rien sans harmonie et sans raison. »  p. 59 : « cela même serait sans rime et sans raison que Dieu fit des miracles ordinairement, de sorte que cette hypothèse fainéante détruirait également notre philosophie qui cherche des raisons, et la divine sagesse qui les fournit. »  [livre II, chapitre XXI] pp. 163-164 : « Théophile : il me semble qu'à proprement parler, quoique les volitions soient contingentes, la</p>

nécessité ne doit pas être opposée à la volition, mais à la contingence, comme j'ai déjà remarqué au §9., et que la nécessité ne doit pas être confondue avec la détermination, car il n'y a pas moins de connexion ou de détermination dans les pensées que dans les mouvements (être déterminé étant tout autre chose qu'être forcé ou poussé avec contrainte). Et si nous ne remarquons pas toujours la raison qui nous détermine ou plutôt par laquelle nous nous déterminons, c'est que nous sommes aussi peu capables de nous apercevoir de tout le jeu de notre esprit et de ses pensées, le plus souvent imperceptibles et confuses, que nous sommes de démêler toutes les machines que la nature fait jouer dans le corps. Ainsi, si par la nécessité, on entendait la détermination certaine de l'homme, qu'une parfaite connaissance de toutes les circonstances de ce qui se passe au-dedans et au-dehors de l'homme, pourrait faire prévoir à un esprit parfait, il est sûr que les pensées étant aussi déterminées que les mouvements qu'elles représentent, tout acte libre serait nécessaire : mais il faut distinguer le nécessaire du contingent quoique déterminé.

Et non seulement les vérités contingentes ne sont point nécessaires, mais encore leurs liaisons ne sont pas toujours d'une nécessité absolue, car il faut avouer qu'il y a de la différence dans la manière de déterminer entre les conséquences qui ont lieu en matière nécessaire et en celles qui ont lieu en matière contingente. Les conséquences géométriques et métaphysiques nécessitent, mais les conséquences physiques et morales inclinent sans nécessiter ; le physique même ayant quelque chose de moral et de volontaire par rapport à Dieu, puisque les lois du mouvement n'ont point d'autre nécessité que celle du meilleur.

(§13). Or Dieu choisit librement, quoiqu'il soit déterminé à choisir le mieux. Et comme les corps mêmes ne choisissent point (Dieu ayant choisi pour eux), l'usage a voulu qu'on les appelle Agents Nécessaires ; à quoi je ne m'oppose pas, pourvu qu'on ne confonde point le nécessaire et le déterminé, et que l'on n'aille pas s'imaginer que les êtres libres agissent d'une manière indéterminée, erreur qui a prévalu dans certains esprits et qui détruit les plus importantes des vérités, même cet axiome fondamental : que rien n'arrive sans raison, sans lequel ni l'existence de Dieu, ni d'autres grandes vérités ne sauraient être bien démontrées. (...) »

Ibid., pp. 184-185 : « [§47] Théophile : Il y a des gens aujourd'hui qui croient qu'il est du bel esprit de déclamer contre la raison et de la traiter de pédante incommode. Je vois des petits livrets de discours de rien qui s'en font fête, et même quelquefois je vois des vers trop beaux pour être employés à de si fausses pensées. En effet si ceux qui se moquent de la raison, parlaient tout de bon, ce serait une extravagance de nouvelle espèce, inconnues aux siècles passés. Parler contre la raison, c'est parler contre la vérité, car la raison est un enchaînement de vérités. C'est parler contre soi-même et contre son bien, puisque le point principal de la raison consiste à la connaître et à le suivre.

Livre II, chapitre XXVII : *Ce que c'est qu'Identité ou diversité*, GP V p. 214 : « Th. Le *Principe d'individuation* revient dans les individus au principe de distinction dont je viens de parler. Si deux individus estoient parfaitement semblables et égaux et (en un mot) indistinguables par eux mêmes, il n'y auroit point de principe d'individuation; et même j'ose dire, qu'il n'y auroit point de distinction individuelle ou de differens individus à cette condition. C'est pourquoy la notion des Atomes est chimerique, et ne vient que des conceptions incompletes des hommes. Car s'il y avoit des Atomes, c'est à dire des corps parfaitement durs et parfaitement inalterables ou incapables de changement interne et ne pouvant differer entr'eux que de grandeur et de figure, il est manifeste qu'estant possible qu'ils soyent de même figure et grandeur, il y en auroit alors d'instinguables en soy, et qui ne pourroient estre discernés que par des

denominations exterieures sans fondement interne, ce qui est contre les plus grands principes de la raison. Mais la verité est, que tout corps est alterable et même altéré tousjours actuellement, en sorte qu'il differe en luy même de tout autre. Je me souviens qu'une grande Princesse, qui est d'un esprit sublime, dit un jour en se promenant dans son jardin, qu'elle ne croyoit pas, qu'il y avoit deux feuilles parfaitement semblables. Un gentilhomme d'esprit [Van Helmont], qui estoit de la promenade, crût qu'il seroit facile d'en trouver; mais quoyqu'il en cherchât beaucoup, il fut convaincu par ses yeux, qu'on pouvoit tousjours y remarquer de la difference. On voit par ces considerations negligées jusqu'icy, combien dans la Philosophie on s'est éloigné des notions les plus naturelles, et combien on a esté éloigné des grands principes de la vraye Metaphysique. [AK VI, 6, p. 231]

Livre IV, Chapitre VII : *Des Propositions qu'on nomme Maximes ou Axiomes*, p. 392 : « §7. [Théophile] : On peut tousjours dire que cette Proposition: *j'existe*, est de la derniere evidence, estant une proposition, qui ne sauroit estre prouvée par aucune autre, ou bien une verité immediate. Et de dire: *je pense, donc je suis*, ce n'est pas prouver proprement l'existence par la pensée, puisque penser et estre pensant est la même chose; et dire: *je suis pensant*, est déjà dire: *je suis*. Cependant vous pouvés exclure cette proposition du nombre des Axiomes avec quelque raison, car c'est une proposition de fait, fondée sur une experience immediate et ce n'est pas une proposition necessaire, dont on voye la necessité dans la convenance immediate des idées. Au contraire, il n'y a que Dieu qui voye, comment ces deux termes, *Moy et l'Existence*, sont liés, c'est à dire pourquoy j'existe.

[p. 396 :] « [Théophile] : C'est comme si je disois, la Medecine est fondée sur l'experience, donc la raison n'y sert de rien. La Theologie Chretienne, qui est la vraye Medecine des ames, est fondée sur la revelation, qui repond à l'experience; mais pour en faire un corps accompli, il y faut joindre la Theologie naturelle, qui est tirée des Axiomes de la Raison éternelle. Ce principe même que *la veracité est un attribut de Dieu*, sur lequel vous reconnoissés que la certitude de la Revelation est fondée, n'est-il pas une Maxime prise de la Theologie naturelle? »

Livre IV, Chapitre XI, p. 429 : « [*de constantia subjecti* – chez H. Fabri] ... comment la vérité faite sur un sujet peut avoir une vérité réelle, si ce sujet n'existe point. C'est que la vérité n'est que conditionnelle et dit, qu'en cas que le sujet n'existe jamais, on le trouvera tel. Mais on demandera encore en quoi est fondée cette connexion, puisqu'il y a là-dedans de la réalité qui ne trompe pas ? La réponse sera qu'elle est dans la liaison des idées. Mais on demandera en répliquant où seraient ces idées, si aucun esprit n'existait et que deviendrait alors le fondement réel de cette certitude des vérités éternelles ? Cela nous mène enfin au dernier fondement des vérités, à savoir à cet Esprit suprême et universel qui ne peut manquer d'exister, dont l'entendement, à dire vrai est la région des vérités éternelles, comme saint Augustin l'a reconnu et l'exprime d'une manière assez vive. Et afin qu'on ne pense pas qu'il n'est point nécessaire d'y recourir, il faut considérer que ces vérités nécessaires contiennent la raison déterminante et le principe régulateur des existences mêmes et, en un mot, les lois de l'univers. Ainsi ces vérités nécessaires, étant antérieures aux existences des êtres contingents, il faut bien qu'elles soient fondées dans l'existence d'une substance nécessaire. C'est là que je trouve l'original des idées et des vérités qui sont gravées dans nos âmes, non pas en forme de propositions, mais comme des sources dont l'application et les occasions feront naître des énonciations actuelles.

Livre IV, Chapitre VIII, *Des Propositions frivoles* : « Th. ... Et quant à la Metaphysique réelle, nous commençons quasi à l'établir, et

nous trouvons des verités importantes fondées en raison et confirmées par l'expérience, qui appartiennent aux substances en general. J'espere aussi d'avoir avancé un peu la connoissance generale de l'ame et des esprits. Une telle Metaphysique est ce qu'Aristote demandoit, c'est la science qui s'appelle chez luy, Ζητουμένη, la désirée, ou qu'il cherchoit, qui doit estre à l'égard des autres sciences Theoretiques ce que la science de la Felicité est aux arts dont elle a besoin et ce que l'Architecte est aux ouvriers. C'est pourquoy Aristote disoit, que les autres sciences dependent de la Metaphysique comme de la plus generale et en devoient emprunter leur principes, démontrés chez elle. Aussi faut-il sçavoir, que la vraye Morale est à la Metaphysique, ce que la pratique est à la Theorie, parce que de la doctrine des substances en commun depend la connoissance des Esprits et particulièrement de Dieu et de l'Ame, qui donne une juste etendue à la justice et à la vertu. Car comme j'ay remarqué ailleurs, s'il n'y avoit ny providence ny vie future, le sage seroit plus borné dans les pratiques de la vertu, car il ne rapporteroit tout qu'à son contentement present et même ce contentement, qui paroist déjà chez Socrate, chez l'Empereur Marc Antonin, chez Epictete et autres Anciens, ne seroit pas si bien fondé tousjours sans ces belles et grandes veues que l'ordre et l'harmonie de l'Univers nous ouvrent jusques dans un avenir sans bornes; autrement la tranquillité de l'ame ne sera que ce qu'on appelle patience par force, de sorte qu'on peut dire, que la Theologie naturelle, comprenant deux parties, la Theoretique et la Pratique, contient tout à la fois la Metaphysique reelle et la Morale la plus parfaite. (GP V pp. 412-413)

Livre IV, Chapitre XVII [*de la raison*], p.457 : « La raison est la vérité connue dont la liaison avec une autre moins connue fait donner notre assentiment à la dernière. Mais particulièrement et par excellence on l'appelle Raison, si c'est la cause non seulement de notre jugement, mais encore de la vérité même, ce qu'on appelle aussi raison a priori, et la cause dans les choses répond à la raison dans les vérités. C'est pourquoi la cause même est souvent appelée raison, et particulièrement la cause finale. Enfin la faculté qui s'aperçoit de cette liaison des vérités, ou faculté de raisonner, est aussi appelée Raison, et c'est le sens que vous employez ici. Or, cette faculté est véritablement affectée à l'homme seul ici bas, et ne paraît pas dans les autres animaux ici bas ; car j'ai déjà fait voir ci-dessus que l'ombre de la raison qui se fait voir dans les bêtes n'est que l'attente d'un événement semblable dans un cas qui paraît semblable au passé, sans connaître si la même raison a lieu. (...) En partageant cette faculté de la raison, je crois qu'on ne fait pas mal d'en reconnaître deux parties, suivant un sentiment assez reçu qu'on distingue l'invention et le jugement. » [AK VI, 6, p. 475]

OCC.183-*Considerations sur les Principes de Vie, et sur les Natures Plastiques, par l'Auteur du Systeme de l'Harmonie préétablie.* (1705)

GP VI, p. 541 : « Ce principe general, quoyqu'il donne l'exclusion aux premiers moteurs particuliers, en faisant refuser cette qualité aux Ames ou aux principes immateriels créés, nous mene d'autant plus seurement et clairement au premier moteur universel, de qui vient également la suite et l'accord des perceptions. Ce sont comme deux Regnes, l'un des Causes Efficientes, l'autre des Finales, dont chacun suffit à part dans le detail pour rendre raison de tout, comme si l'autre n'existoit point. Mais l'un ne suffit pas sans l'autre dans le general de leur origine, car ils emanent d'une source, où la puissance qui fait les causes efficientes, et la sagesse, qui regle les finales, se trouvent reunies. Cette maxime aussi, qu'il n'y a point de mouvement, qui n'ait son origine d'un autre mouvement suivant les regles mechaniques, nous mene au premier Moteur encor, parce que la matiere estant indifferente en elle même à tout mouvement ou au repos, et possédant pourtant tousjours le mouvement avec toute sa force et direction, il n'y peut avoir esté mis que par l'auteur même de la matiere. »

1706	<p>OCC.184- Notes sur les <i>Réponses aux questions d'un provincial</i> de Bayle (Janvier-février 1706 ?)  Grua II, N.35, p. 494 : « &lt;Necessarium est Deum velle optimum, sed voluntate non necessaria, sive libera. Seu necessarium est Deum velle optimum, sed necessario. Necessarium est contingens esse determinatae veritatis, sed determinatione non necessaria. Necessarium est Animam eligere id in quod inclinatur ratio eligendi, electione tamen non necessaria. Praestat dicere : Deum, qua libertate potest nihil plane creare, posse etiam minus creare, sed rationem quae facit ut aliquid creetur, facere etiam ut optimum in ea quam decrevit rerum mensura producat, rationem inquam inclinantem non necessitantem. Sed malum morale non potest facere, aut velle&gt;. »</p>
	<p>OCC.185- <i>Leibniz à l'Electrice Sophie</i> (Mars 1706, après la communication au Duc d'Orléans des pensées de Leibniz <i>sur les Unités</i>) in <i>Correspondenz von Leibniz mit der Prinzessin Sophie</i>, édition Onno Klopp, Volume 3 (reprint, Olms, 1973), p. 172 : « Un des grands principes dont je me sers est celui qui porte que rien n'est sans raison, ou bien qu'il y a toujours un pourquoi. Et quasi la première question qu'on peut faire est : pourquoi il y a quelque chose, et il n'y aurait point de raison en effet de l'existence des choses, s'il n'y en avait une dernière Raison, qui n'en a plus besoin et qui par conséquent doit avoir la raison de son existence en elle-même ; autrement la même question ou difficulté subsisterait toujours. De sorte que la dernière raison des choses n'est autre chose que la substance absolument nécessaire et, ce qui est tel, n'est point sujet au changement.  Cependant, l'expérience nous montre qu'il y a des changements et des substances qui y sont sujettes. Et le raisonnement s'accorde avec l'expérience et nous en montre même le pourquoi. Car la même Raison qui fait qu'il y a plutôt quelque chose que rien, fait aussi qu'il y a plutôt beaucoup que peu de choses. Or s'il y avait toujours le même, il y aurait peu ; puisque tout ce qui peut suivre serait exclu. Mais l'ordre veut qu'il y ait une liaison entre les différents états, et c'est pour cela que j'ai coutume de dire que le présent est gros de l'avenir : ce qui a lieu non seulement dans les choses en général, mais encore dans chaque substance en particulier par rapport à tous ses états qui sont comme enveloppés l'un dans l'autre. Et puisque le changement des choses n'est pas un anéantissement, mais une modification nouvelle des substances qui reçoivent de différents états, on peut juger que la nature de la substance créée consiste proprement dans cette liaison qui fait que ces différents états appartiennent à un même sujet ; et que ce sujet est porté par sa nature à passer d'un état à un autre. Et c'est ce que j'appelle la force active, qui est essentielle à la substance, avec ce qu'il y a de passif et qui fait les bornes de cette force. »</p>
	<p>OCC.186- <i>Remarques de Mr. Leibniz sur un endroit des Mémoires de Trévoux du mois de mars 1704</i> (Réponse après février 1706)  G.P. VI, pp. 595-596 :  p. 595: « Mon dessein a été d'expliquer naturellement ce qu'ils [les cartésiens] expliquent par de perpétuels miracles: et je n'ai tâché de rendre raison que des phénomènes, c'est-à-dire du rapport dont on s'aperçoit entre l'âme et le corps ».  p. 596 : « C'est comme dans les Mystères, où nous tâchons aussi d'élever ce que nous concevons dans le cours ordinaire des Créatures, à quelque chose de plus sublime qui y puisse répondre, par rapport à la Nature et à la Puissance Divine, sans y pouvoir concevoir rien d'assez distinct et d'assez propre à former une définition intelligible en tout.  C'est aussi pour cela que l'on sçauroit rendre raison parfaitement de tels mystères, ni les entendre entièrement ici-bas. Il y a quelque chose de plus que des simples mots, cependant il n'y a pas de quoi venir à une explication exacte des termes. »</p>
	<p>OCC.187- <i>Lettre de Leibniz à Des Bosses</i> (16 octobre 1706)</p>

	<p>GP II, p. 324 : « De Deo res secus habet, qui sibi sufficiens causaque est materiae et aliorum omnium ; itaque non est anima mundi, sed autor. »</p> <p>OCC.188- <i>Animadversiones ad Joh. Goergii Wachteri librum de Hebraeorum philosophia</i> (ouvrage connu également sous le titre de <i>Réfutation inédite</i>, Foucher de Careil, 1854/M. de Gaudemar, 1999). Datation : 1706 ou 1709<sup>26</sup> Notes de Leibniz sur l'<i>Elucidarius cabalisticus sive reconditae Hebraeorum philosophiae brevis et succincta recensio</i> -édité en 1706-.</p> <p>in éd. critique dans <i>The Leibniz review</i>, vol 12, 2002, cur. Philip Beeley, p. 5 : « Autor deinde cap. 4, Spinosam cum Cabala comparat, is ait : <i>Eth.</i> pars. 2 schol. Prop. 10. Omnes concedere debent nihil sine Deo esse neque concipi posse. Nam apud omnes in confesso est, quod Deus omnium rerum tam earum essentiae, quam earum existentiae unica est causa ; hoc est Deus non tantum est causa rerum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Hoc Spinosam cui apparet autorem applaudere. Et verum est non esse de rebus creatis aliter pronuntiandum quam permittuntur a natura Dei. Sed hoc non puto assecutum Spinosam. Meo iudicio. Essentiae quodammodo sine Deo concipi possunt, sed existentiae Deum involvunt. Ipsaque realitas essentialium qua scilicet in existentias influunt a Deo est. Essentiae sunt Deo coaeternae, velut numeri. Et Dei ipsa essentia complectitur omnes alias essentias, adeo ut Deus sine ipsis concipi non possit perfecte. Sed existentia sine Deo concipi non potest qui est ultima ratio rerum. Hoc Axioma : ad essentiam rei pertinere, sine quo nec esse nec concipi potest, adhibendum est in necessariis seu speciebus, non in individuis seu contingentibus, nam individua concipi distincte non possunt. Hinc cum Deo connexionem necessariam non habent, sed libere sunt producta. Inclinator ad ea fuit Deus determinata ratione, sed non necessitatus.</p> <p>Ex nihilo fieri aliquid ad fictiones refert Spinosam, <i>De Emend. Intell.</i> p. 374. Sed revera modi qui fiunt ex nihilo fiunt. Cum nulla sit modorum materia certe nec motus nec ejus pars praesentit, sed alius qui evanuit et cui hic successit. »</p>
1707	<p>OCC.189- <i>Analyse et commentaire d'un jugement de Locke sur Malebranche</i> (1707)</p> <p>GP III, p. 400 : « [sur la variété des idées] il me semble qu'il [Locke] n'en doit point tirer une objection contre le P. Malebranche ; car il n'y a point de système qui puisse faire comprendre [les incommensurables] une telle chose. Nous ne pouvons pas comprendre l'incommensurable et mille autres choses dont la vérité ne laisse pas de nous être connue, et que nous avons le droit d'employer pour rendre raison d'autres, qui en sont dépendantes. Quelque chose d'approchant a lieu dans toutes les substances simples, où il y a une variété des affections dans l'unité de la substance. (...)</p> <p>On objecte §. 41 (comptés §. 36) que l'Apostre commence par la connaissance des créatures pour nous mener à Dieu, et que [l'auteur] le père fait le contraire. Je crois que ces méthodes s'accordent. L'une procède a priori, l'autre a posteriori, et la dernière est la plus commune. [Cependant] Il est vrai que la meilleure [moyen] voye de connoître les choses est celle qui va par leurs causes, mais ce n'est pas la plus aisée. Elle demande trop d'attention et les hommes ordinairement donnent leur attention aux choses sensibles. »</p> <p>OCC.190- <i>Leibniz à Coste</i> (19 décembre 1707)</p> <p>GP III, p.402 : « Cependant je vois qu'il y a des gens qui s'imaginent qu'on se détermine quelquefois pour le parti le moins chargé, que</p>

<sup>26</sup> Mogens Laerke propose la date de rédaction des notes en 1709 (in *Leibniz, lecteur de Spinoza*, op. cit., p. 923).

	<p>Dieu choisit quelquefois le moindre bien tout considéré, et que l'homme choisit quelquefois sans sujet, et contre toutes les raisons, dispositions et passions ; enfin qu'on choisit quelquefois sans qu'il y ait aucune raison qui détermine le choix. Mais c'est ce que je tiens pour faux et absurde, puisque c'est un des plus grands principes du bon sens que rien n'arrive jamais sans cause ou raison déterminante. Ainsi lorsque Dieu choisit, c'est par la raison du meilleur ; lorsque l'homme choisit, ce sera le parti qui l'aura frappé le plus. S'il choisit ce qu'il voit moins utile et moins agréable d'ailleurs, il lui sera peut-être devenu le plus agréable par caprice, par esprit de contradiction, et par des raisons semblables d'un goût dépravé, quand bien même ce ne serait pas des raisons concluantes. Et on ne trouvera jamais aucun exemple contraire.</p> <p>Ainsi quoique nous ayons une liberté d'indifférence qui nous sauve de la nécessité, nous n'avons jamais une indifférence d'équilibre qui nous exempte des raisons déterminantes. Il y a toujours ce qui nous incline et nous fait choisir, mais sans qu'il nous puisse nécessiter. Et comme Dieu est toujours infailliblement porté au meilleur, quoiqu'il n'y soit point porté nécessairement (autrement que par une nécessité morale), nous sommes toujours portés infailliblement à ce qui nous frappe le plus, mais non pas nécessairement ; le contraire n'impliquant aucune contradiction, il n'était point nécessaire ni essentiel que Dieu créât ce monde en particulier, quoique sa sagesse et bonté l'y aient porté. »</p>
	<p>OCC.191- <i>Leibniz à Philippe Naudé</i> (29 décembre 1707)</p> <p>Grua II, p. 502 : « A mon avis, tout sage a une vraie inclination à tout bien, qui est un objet de sa connaissance et de son pouvoir, en sorte qu'il le produirait si d'autres considérations plus puissantes ne l'en empêchaient. C'est ce qu'on appelle volonté antécédente. Mais le résultat de toutes les inclinations jointes ne semble fait la volonté conséquente ou le décret, qui est toujours effectif en Dieu ; au lieu que la volonté antécédente est souvent empêchée de sauver tous les hommes. Je ne condamne point ceux qui croient un décret absolu d'élection de dieu, pourvu qu'ils conviennent selon eux que ce décret, qui est absolu en tant qu'il est antérieur à la condition de la prévision de nos bonnes actions ou dispositions, ne l'est pas absolument, c'est-à-dire sans raison – <i>quod staret pro ratione voluntas</i> – mais qu'il est fondé en raisons saintes et justes, quoiqu'à nous inconnues. C'est ainsi que l'explique Calvin, qui est assez raisonnable. Cependant je trouve plus convenable à la raison et à la sainte Ecriture de dire que Dieu a élu ceux dont il a eu la foi finale prévue pour motif de son élection, conformément à ce qu'il avait ordonné en Jésus-Christ, mais qu'il faut avouer pourtant que, lorsqu'on cherche les raisons que Dieu peut avoir eu de disposer les circonstances d'une manière qui a contribué à faire que les uns sont parvenus à la foi et les autres non, on est obligé enfin de recourir à la profondeur de sa Sagesse ; c'est-à-dire à des raisons bonnes, saintes et justes, mais à nous inconnues. Ainsi la foi prévue peut être conçue comme la raison de l'élection ; mais non pas comme la raison dernière ; parce que la foi elle-même a aussi ses causes et raisons, où entre la bonté gratuite de Dieu. »</p>
1708	<p>OCC.192- <i>Sur la métaphysique des unitariens</i> (Daté entre l'été 1708 et 1710)</p> <p>in Edition de N. Jolley : « <i>An unpublished Leibniz MS on Metaphysics</i> », <i>Studia Leibnitiana</i>, 1975, p. 179 : « <i>Metaphysicam ergo scientiam eam esse putem quae de causis rerum tractat illo principio quod nihil fit sine ratione, et quod adeo ratio existendi sumenda sit à praevalentia essentialium, quarum realitas fundata est in aliqua primitiva substantia per se existente. Ita ibi simul prodit Monadum seu substantiarum simplicium natura. Scientia autem generalis quam quidam Metaphysicam vocant, quicquid scientiae nomine dignum</i></p>

habet ad logicam pertinet, id est scientia quae solo utitur principium contradictionis. » [traduction du passage dans la thèse de M. Devaux, *L'avancement de la métaphysique réelle...*, p. 198].

OCC.193- *Lettre de Leibniz au Père Des Bosses* (12 septembre 1708)

GP II, p. 358-359 : « Pro literis curatis curandisque gratias ago. Monitum Tuum perplacet. Putemque rectius dici: je n'ay nul. Jansenius forte analogiam inter caritatem beatorum et concupiscentiam non-regeneratorum considerare voluit ex Augustini sententia, cui omnis actus in non-regeneratis est peccaminosus, et virtutes non nisi splendida peccata. Ita etiam non-regenerati semper determinati forent ad unum quoad qualitatem, licet non quoad substantiam actus, quod ego quidem non probo, quemadmodum nec damnationem infantium non baptizatorum, aliaque Augustini dura, neque video, cur necessaria sit illa gratia per se victrix, quam passim inculcant qui Augustinum sequi profitentur, aut cur non eadem mensura gratiae in uno effectrix esse possit salutis, quamvis in alio non sit. Puto Deum voluntate antecedente omnes salvos velle, neque eam otiosam esse, sed demonstrari per auxilia abundantia gratiae quae sit sufficiens, ubi bona voluntas accedat, et hanc etiam interdum producat. Cum quaeritur an electio, et quatenus sit gratuita, sentio Deum non quidem ad praevisas bonas qualitates, aut minorem resistantiam, vel simile aliquid futurum absolutum, vel conditionale se adstringere, nec disputandum esse de ordine decretorum, utrum salutis an fidei vivae dandae decretum prius sit in intentione Dei, sed Deum ex infinitis mundis possibilibus optimum elegisse, omnibus ingredientibus spectatis. Itaque revera non nisi unicum Dei decretum erit de existentia talis rerum seriei, et cum mala quaedam optimam seriem ingrediantur, hinc admitti. Libertatem non tantum a coactione, sed et a necessitate eximendam censeo, non tamen ab infallibilitate seu determinatione: semper enim ratio esse debet, cur unum potius quam aliud fiat, nec ulla datur indifferentia perfecti aequilibrum. Interim ratio determinans inclinando determinat, non necessitando, cum aliter fieri non implicet contradictionem. Multa alia observavi, quibus difficultates plerasque satis clare expediri puto, et quantum iudico, sententiae meae non abhorrent in hac parte a decretis vestrae Ecclesiae, nec a vestri Ordinis placitis potioribus: nam doctrinas illas, sub quibus Divina Bonitas laborare videri possit, minus amo, etsi alias Augustinum, Arnaldum et Quenellium magnificiam. Itaque aliquem mihi etiam apud vestros applausum promitto. Nunc in eo sum ut quaedam turbatiora in mundum redigantur. »

OCC.194- *De Principio ratiocinandi fundamentali* (Datation du Ritter Katalog : 1708)

Ms : LH 4, 1, 15 Bl. 1-2, édité in *Opuscles et fragments*, Couturat, Paris, 1903, pp.11-16 : « (1) Principium ratiocinandi fundamentale est, nihil esse sine ratione, vel ut rem distinctius explicemus, nullam esse veritatem (~~praeter identicis~~), ~~cujus ratio (saltem ab omniscio) re~~, cui ratio non subsit. Ratio autem veritatis consistit in nexu praedicati cum subjecto, seu ut praedicatum subjecto insit, vel manifeste, ut in identicis, ~~vel tecte, ita tamen ut~~ veluti si dicerem : homo est homo, homo albus est albus : vel tecte, sed ita tamen ut per analysin resolutionem notionum ostendi nexus possit, ut si dicam novenarius est quadratus, nam novenarius est ter ternarius, seu [ternarius] est numerus ternarius in ternarium multiplicatus, ternarius in ternarium est numerus in eundem numerum, is autem est quadratus.

(2) Hoc principium omnes qualitates occultas inexplicabiles aliaque similia figmenta profligat. Quotiescunque enim autores introducunt qualitatem aliquam occultam primitivam, toties in hoc principium impingunt. Exempli causa, si qui statuat esse in materia vim quandam attractivam <primitivam, atque adeo ex intelligibilibus corporis notionibus, magnitudine nempe figura et motu non derivabilem, ~~eius proinde nulla ex natura corporum possit amplius reddi possit ratio~~ velitque per hanc vim attractivam fieri> corpora sine ullo impulso ad

corpus aliquod tendant, uti quidam gravitatem concipiunt tanquam gravia a corpore telluris attrahantur. <aut velut sympathia quadam ad eam alliciantur, ita ut ulterior rei ratio ex corporum natura reddi nequeat,> neque explicabilis sit attrahendi modus ; is agnoscit nullam rationem subesse huic veritati <quod lapis tendit ad terram.> Nam si rem < non qualitate occulta corporis, sed> voluntate Dei seu lege divinitus lata contingere statuat, eo ipso rationem reddit aliquam, sed supernaturalem sive miraculosam ~~si res ex naturis rerum a Deo explicari non possit.~~ Idem de omnibus dicendum est qui pro corporum phaenomenis explicandis ad nudas facultates, sympathias, antipathias, archaeos ~~animas~~, ideas operatrices, vim plasticam, animas aliaque incorporea confugiunt, quibus nullum cum phaenomeno nexum explicabilem esse agnoscere coguntur.

(3) Hinc consequens est, omnia in corporibus fieri mechanice, id est per <intelligibiles corporum qualitates nempe> magnitudines figuras et motu ; et omnia in animabus esse explicanda vitaliter, id est <per intelligibiles qualitates animae> nempe perceptiones et appetitus. Interim in corporibus animatis pulcherrimam esse harmoniam < deprehendimus> inter vitalitatem et mechanismum, ita ut quae in corpore fiunt mechanice, in anima repraesententur vitaliter ; et quae in anima percipiuntur exacte, in corpore executioni demandentur plene.

(4) Unde sequitur, nos saepe ex cognitis corporis qualitibus animae et ex cognitis animae pathematis corpori mederi posse ; saepe enim facilius est nosse quae in anima, quam quae in corpore fiunt ; saepe etiam res contra habet. Et quoties animae indicationibus utimur ad corporis auxilium, medicina vitalis appellari potest, quae latius porrigitur quam vulgo putant, quia corpus non tantum animae respondet in motibus quos voluntarios vocant, sed etiam in aliis omnibus <etsi nos ob assuetudinem non animadvertamus animam motibus corporis affici aut consentire, vel hos perceptionibus animae appetitibusque respondere>. Nempe horum perceptiones sunt confusae, ita ut consensus non ita facile appareat. Anima quidem corpori imperat quatenus perceptiones distinctas habet, servit quatenus confusas, <sed interim quisquis aliquam perceptionem in anima obtinet, certus esse potest, sese ejus effectum aliquem in corpore obtinuisse et vice versa>. Quicquid ergo in archaeistis vel similibus autoribus boni est, huc reducitur : etsi enim <illae quas statuunt irae> turbationes et placationes archaei in corpore non sint <nec nisi in anima concipi possint>, est tamen aliquid in corpore quod illis respondet.

(5) Et perinde res habet, uti interdum et rebus naturalibus veritatem indagamus per causas finales, quando ad eam facile non perveniri potest per efficientes, quod non tantum doctrina anatomica de usu partium patefacit, ubi recte a fine ad media ratiocinamur, sed etiam ipse notabili exemplo in specimine optico ostendi. Quemadmodum enim in corporibus animatis organica respondent vitalibus, motus appetitibus, ita in tota natura causae efficientes respondent finalibus, quia omnia non tantum a potente, sed etiam a sapiente causa proficiscuntur. Et regno potentiae per efficientes involvitur regnum sapientiae per finales. Atque haec ipsa harmonia corporeorum et spiritualium inter pulcherrima et evidentissima Divinitatis argumenta est, cum enim inexplicabilis sit unius generis in alterum influxus, harmonia rerum toto genere differentium a sola causa communi seu Deo oriri potest.

(6) Sed ad eundem pervenimus generaliore via, redeundo ad principium nostrum fundamentale. Nimirum considerandum est spatium, tempus et materiam, nudam scilicet, in qua nihil aliud quam extensio et antitypia consideratur, esse plane indifferentes ad quaslibet magnitudines, figuras et motus, nec proinde < hic in rebus indifferentibus et indeterminatis > rationem reperiri posse determinati, seu cur mundus tali modo existat et non sub alia quacunque non minus possibili forma sit productus. Unde consequens est, rationem existentiae

rerum contingentium tandem quaerendam esse extra materiam et in causa necessaria, cujus nempe ratio existendi non amplius sit extra ipsam ; eamque adeo spiritualem esse, verbo mentem, et quidem perfectissimam, cum ob rerum nexum ad omnia extendatur.

(7) Porro creaturae omnes sunt vel substantiales vel accidentales. Substantiales sunt vel substantiae vel substantiata. Substantiata appello aggregata substantiarum, velut exercitum hominum, gregem ovium <et talia sunt omnia corpora>. Substantia est vel simplex ut anima, quae nullas habet partes, vel composita ut animal, quod constat ex anima et corpore organico. Quia autem corpus organicum ut omne aliud non nisi aggregatum est ex animalibus vel aliis viventibus adeoque organicis, vel denique ex rudibus seu massis, sed quae et ipsae tandem in viventia resolvuntur ; hinc patet omnia tandem corpora resolvi in viventia. Et ultimum esse in substantiarum analysi esse substantias simplices, nempe animas vel, si generalius vocabulum malis, ~~Entelechias~~ Monades, quae partibus carent. Etsi enim omnis substantia simplex habeat corpus organicum sibi respondens, alioqui ordinem in universo caeteris ullo modo latum non haberet nec ordinate agere patique posset ; ipsa tamen per se est partium expers. Et quia corpus organicum aut aliud corpus quodvis rursus in substantias corporibus organicis praeditas resolvi potest ; patet nonnisi in substantiis simplicibus sisti, et in iis esse rerum omnium modificationumque rebus venientium fontes.

(8) Quia autem modificationes variant et quicquid fons variationum est, id revera est activum, ideo dicendum est substantias simplices esse activas seu actionum fontes, et in se ipsis parere seriem quandam variationum internarum. Et quia nulla est ratio qua una substantia simplex in aliam influere possit ; sequitur omnem substantiam simplicem < esse spontaneam seu > esse unum et solum modificationum suarum fontem. Et cum ejus natura consistat in perceptione et appetitu, manifestum est eam esse in unaquaque anima seriem appetituum et perceptionum, per quam a fine ad media, a perceptione unius ad perceptionem alterius objecti ducatur. Atque adeo animam non nisi a causa universali seu a Deo pendere, per quem ut omnia, perpetuo est et conservatur ; caetera vero ex sua natura habere.

(9) Sed nullus foret ordo inter has substantias simplices, commercio mutui influxus carentes, nisi sibi saltem mutuo responderent. Hinc necesse est talem esse inter eas respectum perceptionum seu phaenomenorum, per quas dignosci possit, quantum tempore aut spatio differant inter se earum modificationes : in his enim duobus, tempore et loco, ordo existentium vel successive vel simul, consistit. Unde etiam sequitur, omnem substantiam simplicem aggregatum externorum repraesentare et in iisdem externis, sed diversimode repraesentandis, simul et diversitatem et harmoniam animarum consistere. Unaquaqueque autem anima repraesentabit proxime sui organici corporis phaenomenas, remote vero etiam caeterorum in corpus ipsius agentium.

(10) Et sciendum est per naturam rerum fieri, ut quemadmodum in corpore animalis Hippocrates ait, ita in tot universo sint σύμπνοια πάντα ; et quidvis cuivis certa quadam ratione conspiret. Nam quia omnia loca corporibus plena sunt, et omnia corpora quodam fluiditatis gradu sunt praedita, ita ut ad quantulumcunque nisum nonnihil cedant ; hinc fit ut nullum corpus moveri possit, quin contiguum nonnihil moveatur, et ob eandem rationem contiguum contigui atque adeo ad distantiam quantamcunque. Hinc sequitur unumquodque corpusculum ab omnibus universi corporibus pati, et ab iis varie affici, ita ut ominiscius in unaquaque particula universi cognoscat omnia quae in toto universi fiunt ; <quod equidem fieri non posset nisi materia ubique divisibilis esset, imo actu divisa in infinitum>. Et proinde cum omne corpus organicum a toto universo determinatis ad unamquamque universi partem relationibus afficiatur, mirum non est, animam impsam quae caetera secundum corporis, sui relationes sibi repraesentat, quoddam universi speculum esse repraesentans caetera

	<p>secundum suum, ut sic dicam, punctum visus. Uti eadem urbs a diversis plagis spectanti diversas plane projectiones praebet.</p> <p>(11) Non autem putandum est, cum speculum dico, me concipere quasi res externae in organis et in ipsa anima semper depingantur. Sufficit enim ad expressionem unius in alio, ut constans quaedam sit lex relationum, qua singula in uno ad singula respondentia in alio referri possint. Uti circulus per ellipsin seu curvam ovalem repraesentari potest in perspectiva projectione, imo per hyperbolam etsi dissimillimam, ac ne quidem in se redeuntem, quia cuilibet puncto hyperbolae respondens eadem constante lege punctum circuli hyperbolam projicientis assignari potest. Hinc autem fit, ut anima creata necessario plerasque perceptiones habeat confusas, congeriem quippe rerum externarum innumerabilium repraesentantes, &lt;quedam autem propiora vel extantiora organis accomodata distincte percipiat.&gt; Cum vero rationes praeterea intelligit, mens non tantum est speculum universi creati, sed etiam imago Dei. Hoc autem solis substantiis rationalibus competit.</p> <p>(12) Ex his autem sequitur, substantiam simplicem nec incipere naturaliter (nisi cum origine rerum), nec desinere posse, sed semper eandem perstare. Cum enim partes non habeat, dissolvi nequit ; et cum sit fons variationum, in continua variandi serie pergit ; et cum natura sua sit speculum universi, non magis cessat quam ipsum universum. Sed si forte ad eum statum perveniat, ut pene omnes perceptiones confusas habeat, id nos mortem appellamus, tunc enim stupor oritur ut in profundo somno, aut apoplexia. Sed cum natura paulatim confusiones evolvat, tunc illa quam fingimus mors perpetua esse non potest. Solae autem substantiae rationales non tantum individuitatem suam, sed et personam servant, conscientiam sui retinentes aut recuperantes, ut possint esse cives in civitate Dei, praemii poenaeque capaces. Ita in is regnum naturae regno gratiae servit.</p> <p>(13) Imo amplius procedo dicoque non tantum animam, sed et animal ipsum inde ab initio rerum perpetuo durare, semper enim anima corpore organico praedita est, ut habeat per quod caetera externa odinater repraesentet ; ideo etiam corpus ejus ad magnam quidem subtilitatem redigi, penitus autem destrui non potest. Et licet in perpetuo fluxu consistat corpus. [neque] dici possit ullam materiae particulam eidem animae perpetuo assignatam esse, nunquam tamen corpus organicum totum animae dari aut eripi potest. Sed quantumcunque animal conceptione crescat, habebat organismum seminale, antequam per conceptionem evolvi crescereque possent ; et quantumcunque moriendo decrescat licet amissis exuviis retinet subtilem organismum omnibus nature viribus superiorem, cum is replicatis subdivisionibus in infinitum pertingat. Natura enim cum a sapientissimo artifice fabricata sit, ubique in interioribus organica est. Et nihil aliud organismus viventium est quam diviniior mechanismum in infinitum subtilitate procedens. Nec quisquam opera Dei ut par est intelligit, nisi qui in illis satis agnoscit ut scilicet effectus sit vestigium causae. »</p>
1709	<p>OCC.195- <i>Leibniz à Toland</i> (30 avril 1709)  in <i>Exposition de la doctrine de Leibniz sur la religion (ouvrage latin inédit et traduit en françois)</i>, par le père Emery, Paris, 1819, p. 434 : « ... Les erreurs [sur la nature des substances] disparaissent lorsqu'on considère assez les suites un peu négligées de ce grand principe qui porte qu'il n'y a rien dont il n'y ait une raison qui détermine pourquoi cela est ainsi plutôt qu'autrement : ce qui nous oblige d'aller au-delà de tout ce qui est matériel, parce que la raison des déterminations ne s'y saurait trouver. »</p> <p>OCC.196- <i>Leibniz à Wolff</i> (Lettre XLVII du 23 Décembre 1709)  in <i>Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff</i>, éd. C.I. Gerhardt, Halle, 1860 (reprint Hildesheim, Georg Olms, 1963, abrégé LW),</p>

	<p>p.113 : « Ego vero talem hypothesin non admitto, quae in prima principia rationis offendit. Licet enim ex principiis mathematicis refutari non possit, pugnat tamen cum magno illo Principio Metaphysico (si ita lubet appellare), quod <i>nihil sine ratione sive causa fiat</i>, nempe necesse est ut ratio sit, cur corpora sint gravia aut cur multa ad unum aliquod corpus tendant; quae etsi a nobis inveniri non posset (quanquam non spernendae conjecturae habentur), talis tamen esse debet, ut a nobis intelligi posset, si ab aliquo genio eam nobis explicari fingeretur, quod ille non praestaret, nisi per ea quae in corpore nobis notiora sunt distinctiusque concipiuntur, nempe magnitudinem, figuram, motum. Hoc principio sublato, reducentur qualitates occultae eaeque perpetuae et necessariae occultationis, et omnis sublata erit causas quaerendi necessitas, et pari jure fingere licebit, planetas sponte sua et primitivo quodam instinctu libero coelo orbitas describere, aliaque id genus, et quidvis cuivis attribui fas erit. Unde etiam sunt hodie qui materiae cogitationem affingunt. Quod superest. »</p>
	<p>OCC.197- <i>Animadversiones in G.E. Stahlii theoriam medicam, Replicatio ad Stahlianas observationes</i> (1709)  in <i>Remarques sur la théorie médicale de G. E. STAHL, avec les répliques de LEIBNIZ aux observations de Stahl</i>. (trad. Sarah Carvallo, Vrin, 2004, pp.70-73 : « §.1. Inter prima ratiocinationis principia est : Nihil est sine ratione, seu nullam esse Veritatem cujus ab eo qui perfecte intelligit ratio reddi non possit, ut scilicet appareat, quomodo ex veritatibus natura prioribus oriatur, si scilicet ipsamet primitiva non sit, quales solae sunt identicae aut illis pares.  §.2. Hinc consequens est, omnem rerum affectionem, omnem in rebus eventum ex ipsarum Natura statuque posse derivari, et speciatim quicquid in Materia evenit, ex praecedenti materiae statu, per leges mutationum oriri. Atque hoc est quod volunt aut velle debent, qui dicunt, omnia in corporibus Mechanice explicari posse.  §.3. Finge, esse aliquem qui in Materia statuatur vim quandam attrahendi primitivam seu ὄρρητον, is contra magnum hoc Ratiocinationis principium peccabit, fatebitur enim non posse explicari, ne quidam ab omnisciente, quomodo fiat, ut Materia aliam Materiam, et hanc prae illa, attrahat. Et revera ad miraculum tacite recurret ; neque enim aliter hoc casu attractio explicari poterit, quam statuendo, deum ipsum efficere, praeter rei naturam, peculiari providentia, ut materia, quae attrahi debet, ad alteram tendat. Quod si vero Explicatio ex rei natura intelligibiliter petenda est, ex iis derivabitur, quae in ea distincte concipiuntur, nempe in Materia, ex figura et motu in ea existente ; quo ipso apparebit, attractionem manifestam nihil aliud revera esse quam impulsionem occultam. »</p>
1710	<p>OCC.198 - <i>Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal</i> (1710)</p> <p>Nous présentons la liste des occurrences extraites des <i>Essais de Théodicée</i>. Nous n'avons mis ces extraits en concordance qu'avec deux « entrées » de l'<i>Index</i> établi par Leibniz, à savoir « Détermination » et « Raison », parce qu'elles étaient les seules à mentionner expressément la « raison déterminante ». Pour comprendre le fonctionnement de son Index, Leibniz précise (p.366) que « le nombre est celui du Paragraphe de l'ouvrage, mais celui qui est précédé immédiatement de la lettre D, marque le Paragraphe du <i>Discours Preliminaire</i>. On a omis dans ce Registre ce qui est plus éloigné de la matière. »</p> <p>GP VI, pp. 44-373.</p>

Entrées « Détermination » et « Raison » de l'Index des *Essais de Théodicée* [de Leibniz<sup>27</sup>]

p. 368 : « Determination. Voyés Indetermination, liberté, contingens, certitude, raison, indifferance. Raison determinante se trouve par tout **36. 43. 44. 48. 52. 54. 196. 201. 304.** seqq. **309. 360.** determination par les causes est utile **369.** vient en nous de l'interieur et de l'exterieur pris ensemble **371.** se faisant par la raison nous approche de Dieu **318.** »

p. 373 : « Raison, enchainement des verités **D. 1.** louable **D. 80.** comment conforme avec la foy **D. 1. seqq.** per totum, combattue **D. 4. D. 6. seqq.** ce qui est au dessus et ce qui est contre **D. 23. D. 60. D. 63. seqq. D. 66.** combien le bonheur la passe 316. 317. Raison determinante se trouve par tout **44.** v. determination. Raison est en Dieu eminentment **192.** Rationaux, espece de Theologiens D. 14. »

Index général de nos extraits :

Dans notre Index, les paragraphes sont indiqués entre crochets, et les pages renvoient à l'édition Gerhardt (GP VI). Les numéros en gras indiquent la concordance de nos extraits avec les deux entrées de l'Index leibnizien.

[*Discours préliminaire*], pp. 50 [**D §.1**], 51-52 [**D §.4**], 52-53 [**D §.6**], 64 [**D §.23**], 73/75 [D §. 39], 79 [D §. 52], 81 [D §.56], 83-84 [**D §.60**], 84 [D § 62], 86 [**D § 63**], 87-88 [**D §.66**] et 97 [**D. §.80**]

[*Première partie*], pp.106 [§.7], 117 [§25], 119-120 [§.30], 122-125 [§§ 35-**36-39**], 126-128 [§§.**43-44-45-46**], 129-130 [§§.**48-49**], 130-131 [§.**51-52**], et 132 [§.**54**];

[*Deuxième partie*], pp. 165-166 [§114], 167-168 [§§116-117], 173 [§.120], 177-178 [§123], 181/182 [§§.127/129], 188 [§.134], 204-205 [§§.158-160], 211-219 [§§.169-175], 230-231 [§.**192**], 232-233 [§.**196**], 235-236 [§§.199-**201**], 237-238 [§203], 242-243 [§209], 244 [§211], 252-253 [§.226], 253-254 [§.228] et 255-256 [§.232];

[*Troisième partie*], pp.283 [§.280], 296-300 [§§.303-**304-308**], 300-301 [§§.**309-311**], 303 [§.314], 305 [§.**318**], 308 [§§.322-323], 311-314 [§§.330-339], 319-320 [§.346], 321 [§.349], 328-330 [§§.359-**360-361-362**], 333 [§.367], 334 [§.**369**] et pp. 335-336 [§ **371**].

[**Préface**] p. 44 : « J'ay trouvé le moyen, ce me semble, de montrer le contraire, d'une maniere qui éclaire, et qui fait qu'on entre en même temps dans l'interieur des choses. Car ayant fait de nouvelles découvertes sur la nature de la force Active, et sur les loix du mouvement, j'ay fait voir qu'elles ne sont pas d'une necessité absolument Geometrique, comme Spinosa paroît l'avoir cru, et qu'elles ne sont pas

<sup>27</sup> Le manuscrit de la GWLB, LH I, I, 4 Bl. 104 (v°), constitue un brouillon préparatoire à l'Index final des *Essais de Théodicée*, dans la mesure où il fait une synthèse de chaque paragraphe et en donne le contenu, comme pour un *Index rerum*. Nous trouvons ainsi pour la première partie des Essais au §. 44 le résumé suivant : « Contingentia non subsunt <duo principia veritatum>, principio contradictionis, sed principio rationis determinantis, a quo probatio ex[istentiae] Dei et alia pendent ».

purement arbitraires non plus, quoique ce soit l'opinion de Monsieur Bayle et de quelques Philosophes modernes; mais qu'elles dependent de la *convenance*, comme je l'ay déjà marqué cy dessus, ou de ce que j'appelle *le principe du meilleur*; et qu'on reconnoit en cela, comme en toute autre chose, les caractères de la premiere substance, dont les productions marquent une sagesse souveraine, et font la plus parfaite des Harmonies. J'ay fait voir aussi, que c'est cette Harmonie qui fait encor la liaison, tant de l'avenir avec le passé, que du present avec ce qui est absent. La premiere espece de liaison unit les temps, et l'autre les lieux. Cette seconde liaison se montre dans l'union de l'ame avec le corps, et generalement dans le commerce des veritables substances entr'elles et avec les phenomenes materiels. Mais la premiere a lieu dans la preformation des corps organiques, ou plutôt de tous les corps, puisqu'il y a de l'organisme partout, quoique toutes les masses ne composent point des corps organiques. Comme un étang peut fort bien etre plein de poissons ou autres corps organiques, quoiqu'il ne soit point luy même un animal ou corps organique, mais seulement une masse qui les contient. Et puisque j'avois tâché de batir sur de tels fondemens, établis d'une maniere demonstrative, un corps entier des connoissances principales que la Raison toute pure nous peut apprendre, un corps, dis-je, dont toutes les parties fussent bien liées, et qui pût satisfaire aux difficultés les plus considerables des anciens et des modernes; je m'étois formé aussi par consequent un certain système sur la Liberté de l'Homme et sur le Concours de Dieu. Ce Système me paroissoit éloigné de tout ce qui peut choquer la Raison et la Foy; et j'avois envie de le faire passer sous les yeux de Monsieur Bayle, aussi bien que de ceux qui sont en dispute avec luy. »

**[Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison].**

p. 50 : « §1. Je commence par la question préliminaire de *la conformité de la foi avec la raison*, et de l'usage de la philosophie dans la théologie, parce qu'elle a beaucoup d'influence sur la matière principale que nous allons traiter, et parce que M. Bayle l'y fait entrer partout. Je suppose que deux vérités ne sauraient se contredire ; que l'objet de la foi est la vérité que Dieu a révélée d'une manière extraordinaire, et que la raison est l'enchaînement des vérités, mais particulièrement (lorsqu'elle est comparée avec la foi) de celles où l'esprit humain peut atteindre naturellement sans être aidé des lumières de la foi. Cette définition de la raison (c'est-à-dire de la *droite et véritable raison*) a surpris quelques personnes accoutumées à déclamer contre la raison prise dans un sens vague. (...) C'est dans le même sens qu'on oppose quelquefois la raison à l'expérience. La raison consistant dans l'enchaînement des vérités, a droit de lier encore celles que l'expérience lui a fournies, pour en tirer des conclusions mixtes : mais la raison pure et nue, distinguée de l'expérience, n'a affaire qu'à des vérités indépendantes des sens. (...)

pp. 51-52 : « §.4. Les Theologiens Protestans aussi bien que ceux du parti de Rome conviennent des maximes, que je viens de poser, lors qu'ils traitent la matiere avec soin; et tout ce qu'on dit contre la Raison, ne porte coup que contre une pretendue Raison, corrompue et abusée par de fausses apparences. Il en est de même des notions de la justice et de la bonté de Dieu. On en parle quelques fois, comme si nous n'en avions aucune idée ny aucune definition. Mais en ce cas nous n'aurions point de fondement de luy attribuer ces attributs, ou de l'en louer. Sa bonté et sa justice, aussi bien que sa sagesse, ne different des nôtres, que parce qu'elles sont infiniment plus parfaites. Ainsi les notions simples, les verités necessaires, et les consequences demonstratives de la Philosophie, ne sauroient être contraires à la Revelation. Et lorsque quelques maximes philosophiques sont rejetées en Theologie, c'est qu'on tient qu'elles ne sont que d'une necessité

physique ou morale, qui ne parle que de ce qui a lieu ordinairement, et se fonde par conséquent sur les apparences, mais qui peut manquer, si Dieu le trouve bon.

pp. 52-53 : « §.6. La *Question de la Conformité de la Foy avec la Raison* a toujours été un grand Probleme. Dans la primitive Eglise les plus habiles auteurs Chrétiens s'accommodoient des pensées des Platoniciens, qui leur revenoient le plus, et qui étoient le plus en vogue alors. Peu à peu Aristote prit la place de Platon, lors que le goust des Systèmes commença à regner, et lors que la *Theologie* même devint plus *Systematique* par les decisions des Conciles Generaux, qui fournissoient des Formulaire precis et positifs. Saint Augustin, Boëce et Cassiodore dans l'Occident, et S. Jean de Damas dans l'Orient, ont contribué le plus à reduire la Theologie en forme de science; sans parler de Bede, Alcuin, S. Anselme, et quelques autres Theologiens versés dans la Philosophie; jusqu'à ce qu'enfin les *Scholastiques* survinrent, et que le loisir des Cloîtres donnant carrière aux speculations, aidées par la philosophie d'Aristote traduite de l'Arabe, on acheva de faire un composé de Theologie et de Philosophie, dans lequel la pluspart des Questions venoient du soin qu'on prenoit de concilier la foy avec la raison. Mais ce n'étoit pas avec tout le succès qui auroit été à souhaiter, parce que la Theologie avoit été fort corrompue par le malheur des temps, par l'ignorance et par l'entêtement; et parce que la Philosophie, outre ses propres defauts, qui étoient tres grands, se trouvoit chargée de ceux de la Theologie, qui se ressentoit à son tour de l'association d'une Philosophie tres obscure et tres imparfaite. Cependant il faut avouer avec l'incomparable Grotius, qu'il y a quelques fois de l'or caché sous les ordures du Latin barbare des Moines, ce qui m'a fait souhaiter plus d'une fois, qu'un habile homme, que sa fonction eût obligé d'apprendre le langage de l'Ecole, eût voulu en tirer ce qu'il y a de meilleur, et qu'un autre Petau ou Thomassin eussent fait à l'égard des Scholastiques, ce que ces deux savans hommes ont fait à l'égard des Peres. Ce seroit un ouvrage tres curieux et tres important pour l'Histoire Ecclesiastique, et qui continueroit celle des dogmes jusqu'au temps du *retablissement des belles Lettres* (par le moyen desquelles les choses ont changé de face) et même au delà. Car plusieurs dogmes, comme ceux de la Predetermination Physique, de la Science moyenne, du peché philosophique, des precisions objectives, et beaucoup d'autres dans la Theologie Speculative, et même dans la Theologie pratique des Cas de conscience, ont esté mis en vogue, même apres le Concile de Trente. (...)

p. 64 : « §23. La distinction que l'on a coutume de faire entre ce qui est *au-dessus de la raison* et ce qui est *contre la raison*, s'accorde assez avec la distinction qu'on vient de faire entre les deux espèces de la nécessité. Car ce qui est contre la raison est contre les vérités absolument certaines et indispensables ; et ce qui est au-dessus de la raison est contraire seulement à ce qu'on a coutume d'expérimenter ou de comprendre. (...) Une vérité est au-dessus de la raison quand notre esprit (ou même tout esprit créé) ne la saurait comprendre : et telle est, à mon avis, la Sainte Trinité ; tels sont les miracles réservés à Dieu seul, comme par exemple, la création ; tel est le choix de l'ordre de l'univers, qui dépend de l'harmonie universelle et de la connaissance distincte d'une infinité de choses à la fois. Mais une vérité ne saurait jamais être contre la raison, et bien loin qu'un dogme combattu et convaincu par la raison soit incompréhensible, l'on peut dire que rien n'est plus aisé à comprendre, ni plus manifeste que son absurdité. Car j'ai remarqué d'abord que par la *Raison*, on n'entend pas ici les opinions et les discours des hommes, ni même l'habitude qu'ils ont prise de juger les choses suivant le cours ordinaire de la nature, mais l'enchaînement inviolable des vérités. ». (...)

p. 73 : « §39. Mais comme la raison est un don de Dieu aussi bien que la foi, leur combat ferait combattre Dieu contre Dieu ». (...)

p. 75 : « §44. Or nous n'avons point besoin de la foi révélée, pour savoir qu'il y a un tel principe de toutes choses, parfaitement bon et sage. La raison nous l'apprend par des démonstrations infaillibles ; et par conséquent toutes les objections prises du train des choses, où nous remarquons des imperfections, ne sont fondées que sur des fausses apparences. Car si nous étions capables d'entendre l'Harmonie universelle, nous verrions que ce que nous sommes tentés de blâmer, est lié avec le plan le plus digne d'être choisi : en un mot, nous verrions, et ne croirions pas seulement, que ce que Dieu a fait est le meilleur. J'appelle voir ici, ce qu'on connaît a priori par les causes ; et croire, ce qu'on ne juge que par les effets, quoique l'un soit aussi connu que l'autre. Et l'on peut appliquer encore ici ce que dit S. Paul (2 Cor. V. 7) que nous cheminons par foi, et non par vue. Car la sagesse infinie de Dieu nous étant connue, nous jugeons que les maux que nous expérimentons doivent être permis, et nous le jugeons par l'effet même, ou a posteriori, c'est-à-dire parce qu'ils existent ». (...)

p.79 : « §52. C'est que la raison, bien loin d'être contraire au Christianisme, sert de fondement à cette religion et le fera recevoir à ceux qui pourront venir à l'examen. » (...)

p.81 : « §56. Il en est de même des autres mysteres, où les esprits moderés trouveront tousjours une explication suffisante pour croire, et jamais autant qu'il en faut pour comprendre. Il nous suffit d'un certain ce que c'est (τί ἐστί); mais le comment (πῶς) nous passe, et ne nous est point nécessaire. On peut dire des explications des mysteres, qui se debitent par cy par là, ce que la Reine de Suede disoit dans une medaille sur la Couronne qu'elle avoit quittée, non mi bisogna, e non mi basta.

Nous n'avons pas besoin non plus (comme j'ay déjà remarqué) de prouver les Mysteres a priori, ou d'en rendre raison; il nous suffit que la chose est ainsi (τὸ ὄτι) sans savoir le pourquoi (τὸ διότι) que Dieu s'est réservé.»

pp. 83-84 : « §. 60. J'ay déjà dit que les Theologiens distinguent ordinairement entre ce qui est au dessus de la raison, et ce qui est contre la raison. Ils mettent au dessus de la raison ce qu'on ne sauroit comprendre, et dont on ne sauroit rendre raison. Mais contre la raison sera tout sentiment qui est combattu par des raisons invincibles, ou bien dont le contradictoire peut être prouvé d'une maniere exacte et solide. Ils avouent donc, que les Mysteres sont au dessus de la Raison, mais ils n'accordent point qu'ils luy sont contraires. L'Auteur Anglois d'un Livre ingenieux, mais desapprouvé dont le titre est, *Christianity not mysterious*, a voulu combattre cette distinction; mais il ne me paroît pas qu'il luy ait donné aucune atteinte. Monsieur Bayle aussi n'est pas tout à fait content de cette distinction reçue. Voicy ce qu'il en dit (Tom. 3 de la *Reponse aux Questions d'un Provincial*, ch. 158). Premièrement (p.998) il distingue avec Mons. Saurin entre ces deux theses: l'une, tous les dogmes du Christianisme s'accordent avec la Raison ; l'autre, la raison humaine connoît qu'ils s'accordent avec la raison. Il admet la premiere et nie la seconde. Je suis du même sentiment, si en disant qu'un dogme s'accorde avec la raison, on entend qu'il est possible d'en rendre raison, ou d'en expliquer le comment par la raison; car Dieu le pourroit faire sans doute, et nous ne le pouvons pas. Mais je crois qu'il faut affirmer l'une et l'autre these, si par connoistre qu'un dogme s'accorde avec la raison, on entend que nous pouvons montrer au besoin, qu'il n'y a point de contradiction entre ce dogme et la raison, en repoussant les objections de ceux qui pretendent que ce dogme est une absurdité. (...)

p. 84 : « §62. La droite raison est un enchaînement de vérités, la raison corrompue est mêlée de préjugés et de passions ». (...)

p. 86 : « §63. Maintenant venons à ce que M. Bayle dit (p.999) sur la distinction dont il s'agit. *Il me semble (dit il) qu'il s'est glissé une equivoque dans la fameuse distinction que l'on met entre les choses qui sont au dessus de la raison et les choses qui sont contre la raison.*

*Les mysteres de l'Evangile sont au dessus de la raison, dit-on ordinairement, mais ils ne sont pas contraires à la raison. Je crois qu'on ne donne pas le même sens au mot raison dans la premiere partie de cet Axiome, que dans la seconde; et qu'on entend dans la premiere la raison de l'homme ou la raison in concreto, et dans la seconde la raison en general ou la Raison in abstracto. Car supposé que l'on entende tousjours la raison en general ou la raison suprême, la raison universelle qui est en Dieu, il est egalelement vray que les mysteres Evangeliques ne sont point au dessus de la raison, et qu'ils ne sont pas contre la raison. Mais si l'on entend dans l'une et dans l'autre partie de l'Axiome la raison humaine, je ne voy pas trop la solidité de la distinction: car les plus orthodoxes avouent que nous ne connoissons pas la conformité de nos mysteres aux maximes de la philosophie. Il nous semble donc qu'ils ne sont point conformes à notre raison. Or ce qui nous paroît n'être pas conforme à notre raison, nous paroît contraire à notre raison : tout de même que ce qui ne nous paroît pas conforme à la verité, nous paroît contraire à la verité : et ainsi pourquoy ne diroit on pas egalelement, et que les mysteres sont contre notre foible raison, et qu'ils sont au dessus de notre foible raison ? Je reponds, comme j'ay déjà fait, que la Raison icy est l'enchainement des verités, que nous connoissons par la lumiere naturelle, et dans ce sens l'Axiome reçu est vray sans aucune equivoque. Les Mysteres surpassent nostre raison, car ils contiennent des verités qui ne sont pas comprises dans cet enchainement; mais ils ne sont point contraires à nostre raison, et ne contredisent à aucune des verités où cet enchainement nous peut mener. Il ne s'agit donc point icy de la raison universelle qui est en Dieu, mais de la nostre. Pour ce qui est de la question, si nous connoissons la conformité des mysteres avec nostre raison, je reponds qu'au moins nous ne connoissons jamais qu'il y ait aucune difformité, ny aucune opposition entre les mysteres et la raison: et comme nous pouvons tousjours lever la pretendue opposition, si l'on appelle cela concilier ou accorder la foy avec la raison, ou en connoitre la conformité, il faut dire que nous pouvons connoitre cette conformité et cet accord. Mais si la conformité consiste dans une explication raisonnable du comment, nous ne la saurions connoitre ». (...)*

pp. 87-88 : « §. 66. L'on voit aussi par tout ce que je viens de dire, que M. Bayle porte trop loin *l'être au dessus de la raison*, comme s'il renfermoit l'insolubilité des objections ; car selon luy (chap. 130. *Rep. au Provinc.* Tom. 3. p.651) dès qu'un dogme est au dessus de la raison, la philosophie ne sauroit ny l'expliquer, ny le comprendre, ny repondre aux difficultés qui le combattent. Je consens quant au *comprendre*, mais j'ai déjà fait voir que les mysteres reçoivent une *explication* necessaire des mots, afin que ce ne soyent point *sine mente soni*, des paroles qui ne signifient rien : et j'ay montré aussi qu'il est necessaire qu'on puisse *repondre aux objections*, et qu'autrement il faudroit rejeter la these. (...)

p. 97 : « §.80. Il y a des passages de M. Bayle dans la *Reponse* posthume qu'il a faite à M. Jaquelot, qui me paroissent encor dignes d'être examinés. M. Bayle (dit-on, p.36,37) établit constamment dans son *Dictionnaire*, toutes les fois que le sujet le comporte, que *notre raison est plus capable de refuter et de detruire, que de prouver et de bâtir ; qu'il n'y a presque point de matiere Philosophique ou Theologique, sur quoy elle ne forme de tres grandes difficultés, de maniere que si on vouloit la suivre avec un esprit de dispute, aussi loin qu'elle peut aller, on se trouveroit souvent reduit à de facheux embarras : enfin, qu'il y a des doctrines certainement veritables, qu'elle combat par des objections insolubles*. Je crois que ce qu'on dit icy pour blâmer la raison, est à son avantage. Lorsqu'elle detruit quelque these, elle edifie la these opposée. Et lorsqu'il semble qu'elle detruit en même temps les deux theses opposées, c'est alors qu'elle nous promet quelque chose de profond, pourvu que nous la suivions aussi loin qu'elle peut aller, non pas avec un esprit de dispute, mais avec un desir

ardent de rechercher et de démêler la vérité, qui sera toujours récompensé par quelque succès considérable. » (...)

**[Première partie]**

p. 106 : « §7. Dieu est la première raison des choses : car celles qui sont bornées, comme tout ce que nous voyons et expérimentons, sont contingentes et n'ont rien en elles qui rende leur existence nécessaire, étant manifeste que le temps, l'espace et la matière, unies et uniformes en elles-mêmes et indifférentes à tout, pouvaient recevoir de tout autres mouvements et figures, et dans un autre ordre. Il faut donc chercher *la raison de l'existence du monde*, qui est l'assemblage entier des choses *contingentes*, et il faut la chercher dans la *substance qui porte la raison de son existence avec elle*, et laquelle par conséquent est *nécessaire* et éternelle. Il faut aussi que cette cause soit *intelligente* ; car ce monde qui existe étant contingent, et une infinité d'autres mondes également possibles et également prétendants à l'existence, pour ainsi dire, aussi bien que lui, il faut que la cause du monde ait eu égard ou relation à tous ces mondes possibles, pour en déterminer un. Et cet égard ou rapport d'une substance existante à de simples possibilités ne peut être autre chose que *l'entendement* qui en a les idées ; et en déterminer une, ne peut être autre chose que l'acte de la *volonté* qui choisit. Et c'est la *puissance* de cette substance qui en rend la volonté efficace. La puissance va à *l'être*, la sagesse ou l'entendement au *vrai*, et la volonté au *bien*. Et cette cause intelligente doit être infinie de toutes les manières et absolument parfaite en *puissance*, en *sagesse* et en *bonté*, puisqu'elle va à tout ce qui est possible. Et comme tout est lié, il n'y a pas lieu d'en admettre plus d'une. Son entendement est la source des *essences*, et sa volonté est l'origine des *existences*. Voilà en peu de mots la preuve d'un Dieu unique avec ses perfections, et par lui l'origine des choses. » (...)

GP VI p.117 : « §.25. La règle qui porte, *non esse facienda mala, ut eveniant bona*, et qui défend même de permettre un mal moral pour obtenir un bien physique, est confirmée icy, bien loin d'être violée, et l'on en montre la source et le sens. On n'approuvera point qu'une Reine prétende sauver l'état, en commettant, ny même en permettant un crime. Le crime est certain, et le mal de l'état est douteux: outre que cette manière d'autoriser des crimes, si elle étoit reçue, seroit pire qu'un bouleversement de quelque pays, qui arrive assés sans cela, et arriveroit peut-être plus par un tel moyen qu'on choisiroit pour l'empêcher. Mais par rapport à Dieu, rien n'est douteux, rien ne sauroit être opposé à la *règle du meilleur*, qui ne souffre aucune exception ny dispense. Et c'est dans ce sens que Dieu permet le péché; car il manqueroit à ce qu'il se doit, à ce qu'il doit à sa sagesse, à sa bonté, à sa perfection, s'il ne suivoit pas le grand résultat de toutes ses tendances au bien, et s'il ne choisiroit pas ce qui est absolument le meilleur; non obstant le mal de coulpe qui s'y trouve enveloppé par la suprême nécessité des vérités éternelles. D'où il faut conclure que Dieu veut tout le bien en soy *antecedemment*, qu'il veut le meilleur *consequemment* comme une fin, qu'il veut l'indifférent et le mal physique quelques fois comme un moyen; mais qu'il ne veut que permettre le mal moral à titre *du sine quo non* ou de nécessité hypothétique, qui le lie avec le meilleur. C'est pourquoy la *volonté consequente* de Dieu qui a le péché pour objet, n'est que *permissive*. »

pp. 119-120 : « §30. (...) Comparons maintenant la force que le courant exerce sur les bateaux et qu'il leur communique, avec l'action de Dieu qui produit et conserve ce qu'il y a de positif dans les créatures et leur donne de la perfection, de l'être et de la force ; comparons, dis-je, l'inertie de la matière avec l'imperfection naturelle des créatures, et la lenteur du bateau chargé avec le défaut qui se trouve dans les qualités et dans l'action de la créature, et nous trouverons qu'il n'y a rien de si juste que cette comparaison. Le courant est la cause du mouvement du bateau, mais non pas de son retardement ; Dieu est la cause de la perfection dans la nature et dans les actions de la

créature, mais la limitation de la réceptivité de la créature est la cause des défauts qu'il y a dans son action. Ainsi les Platoniciens, saint Augustin et les scolastiques ont eu raison de dire que Dieu est la cause du matériel du mal, qui consiste dans le positif, et non pas du formel, qui consiste dans la privation, comme on peut dire que le courant est la cause du matériel du retardement, sans l'être de son formel, c'est-à-dire qu'il est la cause de la vitesse du bateau, sans être la cause des bornes de cette vitesse. Et Dieu est aussi peu la cause du péché que le courant de la rivière est la cause du retardement du bateau. La force aussi est à l'égard de la matière comme l'esprit est à l'égard de la chair : l'esprit est prompt et la chair est infirme, et les esprits agissent ... *quantum non noxia corpora tardant* ». (...)

pp. 122-125 : « §35. Il ne faut pas s'imaginer cependant que notre liberté consiste dans une indétermination ou dans une *indifférence d'équilibre* comme s'il fallait être incliné également du côté du oui et du non, et du côté des différents partis, lorsqu'il y en a à prendre. Cet équilibre en tout sens est impossible ; car si nous étions également portés pour les parties A, B et C, nous ne pourrions pas être également portés pour A et pour non-A. Cet équilibre est aussi absolument contraire à l'expérience et quand on s'examinera, l'on trouvera qu'il y a toujours eu quelque cause ou raison qui nous a incliné vers le parti qu'on a pris, quoique bien souvent on ne s'aperçoive pas de ce qui nous meut ; tout comme on ne s'aperçoit guère pourquoi en sortant d'une porte on a mis le pied droit avant le gauche, ou le gauche avant le droit.

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

§37. Cette détermination vient de la nature même de la vérité et ne saurait nuire à la liberté ; mais il y a d'autres déterminations qu'on prend d'ailleurs, et premièrement de la prescience de Dieu, laquelle plusieurs ont crue contraire à la liberté. Car ils disent que ce qui est prévu ne peut manquer d'exister, et ils disent vrai. Mais il ne s'ensuit pas qu'il soit nécessaire, car la *vérité nécessaire* est celle dont le contraire est impossible ou implique contradiction. Or, cette vérité, qui porte que j'écrirai demain, n'est point de cette nature, elle n'est donc point nécessaire. Mais supposé que Dieu la prévoie, il est nécessaire qu'elle arrive, c'est-à-dire la conséquence est nécessaire, à savoir qu'elle existe, puisqu'elle a été prévue, car Dieu est infallible ; c'est ce qu'on appelle une *nécessité hypothétique*. Mais ce n'est pas de cette nécessité dont il s'agit ; c'est une *nécessité absolue* qu'on demande pour pouvoir dire qu'une action est nécessaire, qu'elle n'est point contingente, qu'elle n'est point l'effet d'un choix libre. Et d'ailleurs il est fort aisé de juger que la prescience en elle-même n'ajoute rien à la détermination de la vérité des futurs contingents, sinon que cette détermination est connue, ce qui n'augmente point la détermination ou la *futurition*, comme on l'appelle, de ces événements, dont nous sommes convenus d'abord.

§38. Cette réponse est sans doute fort juste, l'on convient que la prescience en elle-même ne rend point la vérité plus déterminée: elle est prévue parce qu'elle est déterminée, parce qu'elle est vraie; mais elle n'est pas vraie, parce qu'elle est prévue: et en cela la connoissance du futur n'a rien qui ne soit aussi dans la connoissance du passé ou du présent. Mais voici ce qu'un adversaire pourra dire : je vous

accorde que la prescience en elle-même ne rend point la vérité plus déterminée, mais c'est la cause de la prescience qui le fait. Car il faut bien que la prescience de Dieu ait son fondement dans la nature des choses, et ce fondement, rendant la *vérité prédéterminée*, l'empêchera d'être libre et contingente.

§39. C'est cette difficulté qui a fait naître deux partis : celui des *prédéterminateurs* et celui des défenseurs de la *science moyenne*. Les Dominicains et les Augustins sont pour la predetermination, les Franciscains et les Jesuites modernes sont plustost pour la science moyenne. Ces deux partis ont éclaté vers le milieu du seizieme siecle, et un peu apres. Molina luy même (qui est peutêtre un des premiers avec Fonseca qui a mis ce point en Systeme, et de qui les autres ont été appellés Molinistes) dit dans le livre qu'il a fait de la concorde du libre arbitre avec la Grace, environ l'an 1570, que *les Docteurs Espagnols* (il entend principalement les Thomistes) *qui avoient escrit depuis vingt ans, ne trouvant point d'autre moyen d'expliquer comment Dieu pouvoit avoir une science certaine des futurs contingens, avoient introduit les predeterminations comme necessaires aux actions libres* ».

pp. 126-128 : « §43. Mais si la prescience de Dieu n'a rien de commun avec la dépendance ou indépendance de nos actions libres, il n'est pas de même de la préordination de Dieu, de ses décrets et de la suite des causes que je crois toujours contribuer à la détermination de la volonté. Et si je suis pour les molinistes dans le premier point, je suis pour les prédéterminateurs dans le second ; mais en observant toujours que la prédétermination ne soit point nécessitante. En un mot, je suis d'opinion que la volonté est toujours plus inclinée au parti qu'elle prend, mais qu'elle n'est jamais dans la nécessité de le prendre. Il est certain qu'elle prendra ce parti, mais il n'est point nécessaire qu'elle le prenne. C'est à l'imitation de ce fameux dicton : *Astra inclinant, non necessitant*, quoiqu'ici le cas ne soit pas tout à fait semblable. Car l'événement où les astres portent, en parlant avec le vulgaire, comme s'il y avait quelque fondement dans l'astrologie, n'arrive pas toujours ; au lieu que le parti vers lequel la volonté est plus inclinée ne manque jamais d'être pris. Aussi les astres ne feraient-ils qu'une partie des inclinations qui concourent à l'événement ; mais quand on parle de la plus grande inclination de la volonté, on parle du résultat de toutes les inclinations ; à peu près comme nous avons parlé ci-dessus de la volonté conséquente en Dieu qui résulte de toutes les volontés antécédentes.

« §44. Cependant la certitude objective ou la détermination ne fait point la nécessité de la vérité déterminée. Tous les philosophes le reconnaissent, en avouant que la vérité des futurs contingents est déterminée, et qu'ils ne laissent pas de demeurer contingents. C'est que la chose n'impliquerait aucune contradiction en elle-même, si l'effet ne suivait ; et c'est en cela que consiste la *contingence*. Pour mieux entendre ce point, il faut considérer qu'il y a aussi deux grands principes de nos raisonnements : l'un est *le principe de contradiction*, qui porte que de deux propositions contradictoires, l'une est vraie, l'autre fausse ; l'autre *principe est celui de la raison déterminante* : c'est que jamais rien n'arrive, sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire quelque chose qui puisse servir à rendre pourquoi cela est existant plutôt que non existant, et pourquoi cela est ainsi plutôt que de toute autre façon. Ce grand principe a lieu dans tous les événements, et on ne donnera jamais un exemple contraire ; et quoique le plus souvent ces raisons déterminantes ne nous soient pas assez connues, nous ne laissons pas d'entrevoir qu'il y en a. Sans ce grand principe, nous ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu, et nous perdriions une infinité de raisonnements très justes et très utiles, dont il est le fondement, et il ne souffre aucune exception, sinon sa force serait affaiblie. Aussi n'est-il rien de si faible que ces systèmes où tout est chancelant et plein

d'exceptions. Ce n'est pas le cas de celui que j'approuve, où tout va par règles générales, qui tout au plus se limitent entre elles.

§45. Il ne faut donc pas s'imaginer avec quelques scolastiques, qui donnent un peu dans la chimère, que les futurs libres soient privilégiés contre cette règle générale de la nature des choses. Il y a toujours une raison prévalente qui porte la volonté à son choix, et il suffit pour conserver sa liberté que cette raison incline, sans nécessiter. C'est aussi le sentiment de tous les Anciens, de Platon, d'Aristote, de saint Augustin. Jamais la volonté n'est portée à agir que par la représentation du bien, qui prévaut aux représentations contraires. On en convient même à l'égard de Dieu, des bons anges et des âmes bienheureuses ; et l'on reconnaît qu'elles n'en sont pas moins libres. Dieu ne manque pas de choisir le meilleur, mais il n'est point contraint de le faire, et même il n'y a pas de nécessité dans l'objet du choix de Dieu, car une autre suite des choses est également possible. C'est pour cela même que le choix est libre et indépendant de la nécessité, parce qu'il se fait entre plusieurs possibles, et que la volonté n'est déterminée que par la bonté prévalente de l'objet. Ce n'est donc pas un défaut par rapport à Dieu et aux saints: et, au contraire, ce serait un grand défaut, ou plutôt une absurdité manifeste, s'il en était autrement, même dans les hommes ici-bas, et s'ils étaient capables d'agir sans raison inclinante. C'est de quoi on ne trouvera jamais aucun exemple, et lorsqu'on prend un parti par caprice, pour montrer sa liberté, le plaisir ou l'avantage qu'on croit trouver dans cette affectation est une des raisons qui y portent.

§46. Il y a donc une liberté de contingence ou en quelque façon d'indifférence, pourvu qu'on entende par *l'indifférence*, que rien ne nous nécessite pour l'un ou pour l'autre parti; mais il n'y a jamais *d'indifférence d'équilibre*, c'est à dire où tout soit parfaitement égal de part et d'autre, sans qu'il y ait plus d'inclination vers un côté. Une infinité de grands et de petits mouvemens internes et externes concourent avec nous, dont le plus souvent l'on ne s'aperçoit pas; et j'ay déjà dit que lorsqu'on sort d'une chambre, il y a telles raisons qui nous déterminent à mettre un tel pied devant, sans qu'on y réfléchisse. Car il n'y a pas par tout un esclave, comme dans la maison de Trimalcion chez Petrone, qui nous crie: *Le pied droit devant*. Tout ce que nous venons de dire s'accorde aussi parfaitement avec les maximes des Philosophes, qui enseignent qu'une cause ne sauroit agir, sans avoir une disposition à l'action; et c'est cette disposition qui contient une predetermination, soit que l'agent l'ait reçue de dehors, ou qu'il l'ait eue en vertu de sa propre constitution antérieure. » (...)

pp. 129-130 : « §48. Par cette fausse idée d'une indifférence d'équilibre, les Molinistes ont été fort embarrassés. On leur demandoit non seulement comment il étoit possible de connoître à quoy se détermineroit une cause absolument indéterminée, mais aussi comment il étoit possible qu'il en résultât enfin une détermination, dont il n'y a aucune source: car de dire avec Molina, que c'est le privilège de la cause libre, ce n'est rien dire, c'est luy donner le privilège d'être chimerique. C'est un plaisir de voir comment ils se tourmentent pour sortir d'un labyrinthe, où il n'y a absolument aucune issue. Quelques uns enseignent qu'avant que la volonté se détermine formellement, il faut qu'elle se détermine virtuellement pour sortir de son état d'équilibre; et le Pere Louis de Dole, dans son livre du *Concours de Dieu*, cite des Molinistes, qui tachent de se sauver par ce moyen: car ils sont contraints d'avouer qu'il faut que la cause soit disposée à agir. Mais ils n'y gagnent rien, ils ne font qu'éloigner la difficulté: car on leur demandera tout de même, comment la cause libre vient à se déterminer virtuellement. Ils ne sortiront donc jamais d'affaire, sans avouer qu'il y a une predetermination dans l'état précédent de la creature libre, qui l'incline à se déterminer.

§49. C'est ce qui fait aussi que le cas de *l'âne de Buridan entre deux prés*, également portés à l'un comme à l'autre, est une fiction qui ne

saurait avoir lieu dans l'univers, dans l'ordre de la nature, quoique M. Bayle soit dans un autre sentiment. Il est vrai, si le cas était possible, qu'il faudrait dire qu'il se laisserait mourir de faim ; mais dans le fond, la question est sur l'impossible, à moins que Dieu ne produise la chose exprès. Car l'univers ne saurait être mi-parti par un plan tiré par le milieu de l'âne, coupé verticalement suivant sa longueur, en sorte que tout soit égal et semblable de part et d'autre ; comme une ellipse et toute figure dans le plan, du nombre de celles que j'appelle *amphidextres*, peut être mi-partie ainsi, par quelque ligne droite que ce soit qui passe par son centre : car ni les parties de l'univers, ni celles de l'animal ne sont semblables, ni également situées de deux côtés de ce plan vertical. Il y aura donc sans doute bien des choses dans l'âne et hors de l'âne, quoiqu'elles ne nous paraissent pas, qui le détermineront à aller d'un côté plus que de l'autre ; et quoique l'homme soit libre, ce que l'âne n'est pas, il ne laisse jamais d'être vrai par la même raison, qu'encore dans l'homme la cas d'un parfait équilibre entre deux partis est impossible, et qu'un ange, ou Dieu au moins, pourrait toujours rendre raison du parti que l'homme a pris, en assignant une cause ou raison inclinante qui l'a porté véritablement à le prendre, quoique cette raison serait souvent bien composée et inconcevable à nous-mêmes, parce que l'enchaînement des causes liées les unes avec les autres va loin. » (...)

pp. 130-131 : « §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 ny la futurition en elle même, toute certaine qu'elle est, ny la prevision infaillible de Dieu, ny la predetermination des causes, ny celle des decrets de Dieu, ne detruisent point cette contingence et cette liberté. On en convient à l'égard de la futurition et de la prevision, comme il a déjà été expliqué; et puisque le decret de Dieu consiste uniquement dans la resolution qu'il prend, apres 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 decret ne change rien dans la constitution des choses, et qu'il les laisse telles qu'elles étoient dans l'état de pure possibilité, c'est à dire qu'il ne change rien, ny dans leur essence ou nature, ny même dans leur accidens, représentés déjà parfaitement dans l'idée de ce monde possible. Ainsi ce qui est contingent et libre, ne le demeure pas moins sous les decrets de Dieu, que sous la prevision. (...)

p. 132 : « §. 54. On dira aussi, que si tout est réglé, Dieu ne sauroit donc faire des miracles. Mais il faut savoir que les miracles qui arrivent dans le monde, étoient aussi enveloppés et représentés comme possibles dans ce même monde, considéré dans l'état de pure possibilité; et Dieu qui les a fait depuis, a decerné dès lors de les faire, quand il a choisi ce monde. On objectera encor, que les voeux et les prieres, les merites et les demerites, les bonnes et les mauvaises actions ne servent de rien, puisque rien ne se peut changer. Cette objection embarrasse le plus le vulgaire, et cependant c'est un pur sophisme. Ces prieres, ces voeux, ces bonnes ou mauvaises actions qui arrivent aujourd'hui, étoient déjà devant Dieu, lorsqu'il prit la resolution de regler les choses. Celles qui arrivent dans ce monde actuel,

étoient représentées dans l'idée de ce même monde encor possible, avec leur effets et leur suites; elles y étoient représentées, attirant la grace de Dieu, soit naturelle, soit surnaturelle, exigeant les chatimens, demandant les recompenses, tout comme il arrive effectivement dans ce monde, apres que Dieu l'a choisi. La priere et la bonne action étoit dès lors une *cause ou condition ideale*, c'est à dire une raison inclinante qui pouvoit contribuer à la grace de Dieu, ou à la recompense, comme elle le fait à present d'une maniere actuelle. Et comme tout est lié sagement dans le monde, il est visible que Dieu prevoyant ce qui arriveroit librement, a réglé là dessus encor le reste des choses par avance, ou (ce qui est la même chose) il a choisi ce monde possible, où tout étoit réglé de cette sorte. (...)

**[Seconde partie (à partir du §107)]**

pp. 165-166 : §. 114 : « Cette these est encor purement philosophique, c'est à dire connoissable par les lumieres de la raison naturelle. Il est à propos aussi, comme on a appuyé dans la these 2. sur ce qui plait, d'appuyer icy sur ce qui semble bon, c'est à dire sur ce que Dieu trouve bon de faire. Il peut éviter ou écarter, comme bon luy semble, tout ce qui ne luy plait pas: cependant il faut considerer que quelques objets de son éloignement, comme certains maux, et sur tout le peché, que sa volonté antecedente repousoit, n'ont pu être rejettés par sa volonté consequente ou decretoire, qu'autant que le portoit la *regle du meilleur*, que le plus sage devoit choisir, apres avoir tout mis en ligne de compte. »

pp. 167-168 : « §116. Voicy maintenant les dix neuf Maximes philosophiques, que M. Bayle oppose aux sept propositions Theologiques.

I. *Comme l'Etre infiniment parfait trouve en luy même une gloire et une beatitude qui ne peuvent jamais ny diminuer, ny croître, sa bonté seule l'a déterminé à créer cet univers: l'ambition d'être loué, aucun motif d'interêt de conserver ou d'augmenter sa beatitude et sa gloire, n'y ont eu part.*

Cette Maxime est tres bonne: les louanges de Dieu ne luy servent de rien, mais elles servent aux hommes qui le louent, et il a voulu leur bien. Cependant quand on dit que la bonté seule a déterminé Dieu à créer cet univers, il est bon d'ajouter que sa BONTÉ l'a porté antecederment à créer et à produire tout bien possible; mais que sa SAGESSE en a fait le triage, et a été cause qu'il a choisi le meilleur consequemment; et enfin que sa PUISSANCE luy a donné le moyen d'executer actuellement le grand dessein qu'il a formé.

§117. II. *La bonté de l'Etre infiniment parfait est infinie, et ne seroit pas infinie, si l'on pouvoit concevoir une bonté plus grande que la sienne. Ce caractere d'infinité convient à toutes ses autres perfections, à l'amour de la vertu, à la haine du vice etc. elles doivent être les plus grandes que l'on puisse concevoir. (Voyés M. Jurieu dans les trois premieres sections du Jugement sur les methodes, où il raisonne continuellement sur ce principe, comme sur une premiere notion. Voyés aussi dans M. Wittichius de Providentia Dei n. 12 ces paroles de S. Augustin lib. I. de doctrina Christ. c. 7. Cum cogitatur Deus, ita cogitatur, ut aliquid, quo nihil melius sit atque sublimius. Et paulo post: Nec quisquam inveniri potest, qui hoc Deum credat esse, quo melius aliquid est.)*

Cette Maxime est parfaitement à mon gré, et j'en tire cette consequence, que Dieu fait le meilleur qui soit possible: autrement ce seroit borner l'exercice de sa bonté: ce qui seroit borner sa bonté elle même, si elle ne l'y portoit pas, s'il manquoit de bonne volonté; ou bien ce seroit borner sa sagesse et sa puissance, s'il manquoit de la connoissance necessaire pour discerner le meilleur et pour trouver les moyens de l'obtenir; ou s'il manquoit des forces necessaires pour employer ces moyens. Cependant il y a de l'ambiguité à dire que l'amour de la vertu et la haine du vice sont infinies en Dieu: si cela étoit vray absolument et sans restriction, dans l'exercice même, il n'y auroit point de

vice dans le monde. Mais quoyque chaque perfection de Dieu soit infinie en elle même, elle n'est exercée qu'à proportion de l'objet, et comme la nature des choses le porte: ainsi *l'amour du meilleur* dans le tout l'emporte sur toutes les autres inclinations ou haines particulieres: il est le seul dont l'exercice même soit absolument infini, rien ne pouvant empêcher Dieu de se declarer pour le meilleur: et quelque vice se trouvant lié avec le meilleur plan possible, Dieu le permet.

p. 173 : « §120. L'on peut dire cependant, en un sens, que Dieu a donné à ces créatures l'art de se toujours bien servir de leur libre arbitre, car la lumière naturelle de la raison est cet art... » (...)

pp. 177-178 : « §123. *VIII. La plus grande et la plus solide gloire que celui qui est le maitre des autres puisse acquerir, est de maintenir parmi eux la vertu, l'ordre, la paix, le contentement d'esprit. La gloire qu'il tireroit de leur malheur, ne sauroit être qu'une fausse gloire.*

Si nous connoissons la cité de Dieu telle qu'elle est, nous verrions que c'est le plus parfait etat qui puisse être inventé; que la vertu et le bonheur y regnent, autant qu'il se peut, suivant les *loix du meilleur*; que le peché et le malheur (que des raisons de l'ordre supreme ne permettoient point d'exclure entierement de la nature des choses), n'y sont presque rien en comparaison du bien, et servent même à de plus grands biens. Or puisque ces maux devoient exister, il falloit bien qu'il y eût quelques uns qui y fussent sujets, et nous sommes ces quelques uns. Si c'étoient d'autres, n'y auroit il pas la même apparence du mal? ou plustost, ces autres ne seroient ils pas ce qu'on appelle Nous? Lorsque Dieu tire quelque gloire du mal pour l'avoir fait servir à un plus grand bien, il l'en devoit tirer. Ce n'est donc pas une fausse gloire, comme seroit celle d'un prince qui bouleverseroit son etat pour avoir l'honneur de le redresser. » (GP VI)

pp. 181-182 : « §127. (...) Dieu a une raison bien plus forte, et bien plus digne de lui, de tolérer les maux. Non seulement il en tire de plus grands biens, mais encore il les trouve liés avec les plus grands de tous les biens possibles : de sorte que ce serait un défaut de ne les point permettre ». (...)

§129. La suprême raison l'oblige [Dieu] de permettre le mal. Si Dieu choisissait ce qui ne serait pas le meilleur absolument et en tout, ce serait un plus grand mal que tous les maux particuliers qu'il pourrait empêcher par ce moyen. Ce mauvais choix renverserait sa sagesse ou sa bonté ». [Commentaire de la *Maxime14* de Bayle ] (...)

p. 188 : « §134. Dire avec S. Paul : *O altitudo Divitiarum et Sapientiae*, ce n'est point renoncer à la raison ; c'est employer plutôt les raisons que nous connaissons, car elles nous apprennent cette immensité de Dieu, dont l'Apôtre parle : mais c'est avouer notre ignorance sur les faits ; c'est reconnaître cependant, avant que de voir que Dieu fait tout le mieux qu'il est possible, suivant la sagesse infinie qui règle ses actions. (...) Ainsi la nature même des choses porte que cet ordre de la cité divine, que nous ne voyons pas encore ici bas, soit un objet de notre foi, de notre espérance, de notre confiance en Dieu ». (...)

p. 204 : « §.158... Mais quand c'est un crime, Dieu ne peut que le vouloir permettre: le crime n'est ny fin, ny moyen, il est seulement une condition *sine qua non*; ainsi il n'est pas l'objet d'une volonté directe, comme je l'ay déjà montré cy dessus. Dieu ne le peut empêcher, sans agir contre ce qu'il se doit, sans faire quelque chose qui seroit pis que le crime de l'homme, sans violer la regle du meilleur; ce qui seroit detruire la divinité, comme j'ay déjà remarqué. Dieu est donc obligé par une nécessité morale, qui se trouve en luy même, de permettre le mal moral des Creatures. C'est là precisement le cas où la volonté d'un sage n'est que permissive. Je l'ay déjà dit: il est obligé de permettre le crime d'autrui, quand il ne le sauroit empêcher sans manquer luy même à ce qu'il se doit. »

p. 205 : « §160. M. Jacquelot avec d'autres habiles hommes ne s'eloigne pas de mon sentiment, comme lorsqu'il dit p.186. de son *traité de la Conformité de la Foy avec la Raison*: *Ceux qui s'embarrassent de ces difficultés, semblent avoir la vue trop bornée, et vouloir reduire tous les desseins de Dieu à leur propres interets. Quand Dieu a formé l'univers, il n'avoit d'autre vue, que luy même et sa propre gloire, de sorte que si nous avions la connoissance de toutes les creatures, de leurs diverses combinaisons et de leur differens rapports, nous comprendrions sans peine que l'univers repond parfaitement à la sagesse infinie du Tout puissant.* Il dit ailleurs (p.232): *Supposé, par impossible, que Dieu n'ait pu empêcher le mauvais usage du franc arbitre sans l'aneantir, on conviendra que sa sagesse et sa gloire l'ayant déterminé à former des creatures libres, cette puissante raison devoit. l'emporter sur les facheuses suites que pourroit avoir cette liberté.* J'ay taché de le developper encor davantage par la *raison du meilleur* et par la *nécessité morale* qu'il y a en Dieu de faire ce choix, malgré le peché de quelques Creatures qui y est attaché. Je crois avoir coupé jusqu'à la racine de la difficulté: cependant je suis bien aise, pour donner plus de jour à la matiere, d'appliquer mon principe des solutions aux difficultés particulieres de M. Bayle.

pp. 211-219 : « §169. La question de *la possibilité des choses qui n'arrivent point*, a été déjà examiné par les anciens. Il paroît qu'Epicure, pour conserver la liberté et pour éviter une nécessité absolue, a soutenu apres Aristote, que les futurs contingens n'étoient point capables d'une verité déterminée. Car s'il étoit vray hier que j'écrirois aujourd'hui, il ne pouvoit donc point manquer d'arriver, il étoit déjà nécessaire; et par la même raison, il étoit de toute éternité. Ainsi tout ce qui arrive est nécessaire, et il est impossible qu'il en puisse aller autrement. Mais cela n'étant point, il s'ensuivroit selon luy, que les futurs contingens n'ont point de verité déterminée. Pour soutenir ce sentiment, Epicure se laissa aller à nier le premier et le plus grand principe des verités de raison, il nioit que toute énonciation fût ou vraye ou fausse. Car voicy comment on le pousoit à bout: Vous niés qu'il fût vray hier que j'écrirois aujourd'hui, il étoit donc faux. Le bon homme ne pouvant admettre cette conclusion, fut obligé de dire qu'il n'étoit ny vray ny faux.

Après cela, il n'a point besoin d'être réfuté, et Chrysippe se pouvoit dispenser de la peine qu'il prenoit de confirmer le grand principe des contradictoires, suivant le rapport de Ciceron dans son livre *de Fato*: *Contendit omnes nervos Chrysippus ut persuadeat omne 'Αξιόμωα aut verum esse aut falsum. Ut enim Epicurus veretur ne si hoc concesserit, concedendum sit, fato fieri quaecunque fiant; si enim alterutrum ex aeternitate verum sit, esse id etiam certum; si certum, etiam necessarium; ita et necessitatem et fatum confirmari putat; sic Chrysippus metuit, ne non, si non obtinuerit omne quod enunciatur aut verum esse aut falsum, omnia fato fieri possint ex causis aeternis rerum futurarum.* M. Bayle remarque (Diction. articl. Epicure let. T. p.1141) que ny l'un ny l'autre de ces deux grands Philosophes (Epicure et Chrysippe) n'a compris que la verité de cette maxime, toute proposition est vraye ou fausse, est independante de ce qu'on appelle *fatum*: elle ne pouvoit donc point servir de preuve à l'existence du *fatum*, comme Chrysippe le pretendoit, et comme Epicure le craignoit. Chrysippe n'eût pu accorder sans se faire tort, qu'il y a des propositions qui ne sont ny vrayes ny fausses; mais il ne gaignoit rien à établir le contraire: car soit qu'il y ait des causes libres, soit qu'il n'y en ait point, il est également vray que cette proposition, le Grand Mogol ira demain à la chasse, est vraye ou fausse. On a eu raison de considerer comme ridicule ce discours de Tiresias: tout ce que je dirai arrivera, ou non, car le grand Apollon me confere la faculté de prophetiser. Si par impossible il n'y avoit point de Dieu, il seroit pourtant certain, que tout ce que le plus grand fou du monde prediroit, arriveroit ou n'arriveroit pas. C'est à quoy ny Chrysippe, ny Epicure ne prenoient pas garde. Ciceron, lib. 1 de Nat. Deorum, a tres bien jugé des echappatoires des Epicuriens (comme M. Bayle

le remarque vers la fin de la même page) qu'il seroit beaucoup moins honteux d'avouer que l'on ne peut pas repondre à son adversaire, que de recourir à de semblables reponses.

Cependant nous verrons que M. Bayle luy même a confondu le certain avec le necessaire, quand il a pretendu que le choix du meilleur rendoit les choses necessaires.

§170. Venons maintenant à la possibilité des choses qui n'arrivent point, et donnons les propres paroles de M. Bayle, quoyqu'un peu prolixes. Voicy comment il en parle dans son Dictionnaire (article Chrysippe let. S. p.929): *La tres fameuse dispute des choses possibles et des choses impossibles devoit sa naissance à la doctrine des Stoïciens touchant le destin. Il s'agissoit de savoir, si parmy les choses qui n'ont jamais été et qui ne seront jamais, il y en a de possibles; ou si tout ce qui n'est point, tout ce qui n'a jamais été, tout ce qui ne sera jamais, étoit impossible. Un fameux Dialecticien de la secte de Megare nommé Diodore prit la negative sur la premiere de ces deux questions, et l'affirmative sur la seconde; mais Chrysippe le combattit fortement. Voici deux passages de Ciceron (epist. 4. lib. 9. ad familiar.): περί δυνάτων me scito κατὰ Διόδωρον κρίνειν. Quapropter si venturus es, scito necesse esse te venire. Sin autem non es, τῶν ἀδυνάτων est te venire. Nunc vide utra te κρίσις magis delectet, Χρυσίππειά ne, an haec; quam noster Diodorus (un Stoïcien qui avoit logé long temps chez Ciceron) non concoquebat. Ceci est tiré d'une lettre que Ciceron écrivit à Varron. Il expose plus amplement tout l'état de la question dans le petit livre de Fato. J'en vais citer quelque morceaux (Cic. de Fato p.m. 65): Vigila, Chrysippe, ne tuam causam, in qua tibi cum Diodoro valente Dialectico magna luctatio est, deseras ..... omne ergo quod falsum dicitur in futuro, id fieri non potest. At hoc, Chrysippe, minime vis, maximeque tibi de hoc ipso cum Diodoro certamen est. Ille enim id solum fieri posse dicit, quod aut sit verum, aut futurum sit verum; et quicquid futurum sit, id dicit fieri necesse est; et quicquid non sit futurum, id negat fieri posse. Tu etiam quae non sint futura, posse fieri dicis, ut frangi hanc gemmam, etiamsi id nunquam futurum sit: neque necesse fuisse Cypselum regnare Corinthi, quamquam id millesimo ante anno Apollinis Oraculo editum esset ..... Placet Diodoro, id solum fieri posse, quod aut verum sit, aut verum futurum sit: qui locus attingit hanc quaestionem, nihil fieri, quod non necesse fuerit: et quicquid fieri possit, id aut esse jam, aut futurum esse: nec magis commutari ex veris in falsa ea posse quae futura sunt, quam ea quae facta sunt: sed in factis immutabilitatem apparere; in futuris quibusdam, quia non apparent, ne inesse quidem videri: ut in eo qui mortifero morbo urgeatur, verum sit, hic morietur hoc morbo; at hoc idem si vere dicatur in eo, in quo tanta vis morbi non appareat, nihilominus futurum sit. Ita fit ut commutatio ex vero in falsum, ne in futuro quidem ulla fieri possit. Ciceron fait assez comprendre que Chrysippe se trouvoit souvent embarrassé dans cette dispute, et il ne s'en faut pas étonner: car le parti qu'il avoit pris n'étoit point lié avec son dogme de la destinée, et s'il eût sçû ou s'il eût osé raisonner conséquemment, il eût adopté de bon coeur toute l'hypothese de Diodore. On a pu voir ci-dessus que la liberté qu'il donnoit à l'ame, et sa comparaison du cylindre, n'empêchoient pas qu'au fond tous les actes de la volonté humaine ne fussent des suites inevitables du destin; d'où il resulte que tout ce qui n'arrive pas est impossible, et qu'il n'y a rien de possible que ce qui se fait actuellement. Plutarque (de Stoicor. repugn. pag. 1053. 1054) le bat en ruine, tant sur cela que sur sa dispute avec Diodore, et luy soutient que son opinion de la possibilité est tout-à-fait opposée à la doctrine du fatum. Remarquez que les plus illustres Stoïciens avoient écrit sur cette matiere sans suivre la même route. Arrien (in Epict. lib. 2. c. 29. p. m. 166) en a nommé quatre, qui sont Chrysippe, Cleanthe, Archideme et Antipater. Il temoigne un grand mepris pour cette dispute, et il ne falloit pas que M. Menage*

le citât comme un ecrivain qui avoit parlé (citatur honorifice apud Arrianum Menag. in Laert. l. 7. 341) honorablement de l'ouvrage de Chrysippe *περὶ 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 paroît par ce qui precede et par ce qui suit. Denys d'Halicarnasse (de collocat. verbor. c. 17. p. m. 11) fait mention de deux traités de Chrysippe, où sous un titre qui promettoit d'autres choses, on avoit battu bien du pays sur les terres des Logiciens. L'ouvrage étoit intitulé *περὶ τῆς συντάξεως τῶν τοῦ λόγου μερῶν*, de partium orationis collocatione, et ne traitoit que des propositions vraies et fausses, possibles et impossibles, contingentes, et ambiguës etc. matiere que nos Scholastiques ont bien rebattue et bien quintessentiée. Notez que Chrysippe reconnut que les choses passées étoient necessairement veritables, ce que Cleanthe n'avoit point voulu admettre. (Arrian. ubi supra p. m. 165.) *Οὐ πᾶν δὲ παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον ἐστὶ, καθάπερ οἱ περὶ Κλεάνθης φερέσθαι δοκοῦσι.* Non omne praeteritum ex necessitate verum est, ut illi qui Cleanthem sequuntur sentiunt. Nous avons vû (pag. 562. col. 2) ci-dessus qu'on a pretendu qu'Abelard enseignoit une doctrine qui ressemble à celle de Diodore. Je crois que les Stoïciens s'engagerent à donner plus d'étendue aux choses possibles qu'aux choses futures, afin d'adoucir les consequences odieuses et affreuses que l'on tiroit de leur dogme de la fatalité.

Il paroît assés que Ciceron écrivant à Varron ce qu'on vient de copier (lib. 9. Ep. 4. ad familiar.) ne comprenoit pas assés la consequence de l'opinion de Diodore, puisqu'il la trouvoit preferable. Il represente assés bien les opinions des Auteurs dans son livre de fato, mais c'est dommage qu'il n'a pas tousjours adjouté les raisons dont ils se servoient. Plutarque dans son traité des contradictions des Stoïciens et M. Bayle s'etonnent que Chrysippe n'étoit pas du sentiment de Diodore, puisqu'il favorise la fatalité.

Mais Chrysippe, et même son maitre Cleanthe, étoient là dessus plus raisonnables qu'on ne pense. On le verra cy dessous. C'est une question, si le passé est plus necessaire que le futur. Cleanthe a été de ce sentiment. On objecte qu'il est *necessaire ex hypothesi* que le futur arrive, comme il est *necessaire ex hypothesi* que le passé soit arrivé. Mais il y a cette difference, qu'il n'est point possible d'agir sur l'état passé, c'est une contradiction; mais il est possible de faire quelque effect sur l'avenir: cependant la necessité hypothetique 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 possé, il ne pourra pas être changé non plus.

§ 171. Le fameux Pierre Abelard a été d'un sentiment approchant de celui de Diodore, lorsqu'il a dit que Dieu ne peut faire que ce qu'il fait. C'étoit la troisieme des quatorze propositions tirées de ses ouvrages, qu'on censura dans le Concile de Sens. On l'avoit tirée de son troisieme livre de l'Introduction à la Theologie, où il traite particulièrement de la puissance de Dieu. La raison qu'il en donnoit, étoit que Dieu ne peut faire que ce qu'il veut: or il ne peut pas vouloir faire autre chose que ce qu'il fait, parcequ'il est necessaire qu'il veuille tout ce qui est convenable: d'où il s'ensuit que tout ce qu'il ne fait pas n'est pas convenable, qu'il ne peut pas le vouloir faire, et par consequent qu'il ne peut pas le faire. Abelard avoue luy même que cette opinion luy est particuliere, que presque personne n'est de ce sentiment, qu'elle semble contraire à la doctrine des Saints et à la raison, et déroger à la grandeur de Dieu. Il paroît que cet Auteur avoit un peu trop de penchant à parler et à penser autrement que les autres: car dans le fonds, ce n'étoit qu'une logomachie, il changeoit l'usage des termes. La puissance et la volonté sont des facultés differentes, et dont les objets sont differens aussi; c'est les confondre, que de dire que Dieu ne peut faire que ce qu'il veut. Tout au contraire, entre plusieurs possibles, il ne veut que ce qu'il trouve le meilleur. Car on considere tous les possibles comme les objets de la puissance, mais on considere les choses actuelles et existantes comme les objets de sa

volonté decretoire. Abelard l'a reconnu luy même. Il se fait cette objection: Un reprové peut être sauvé; mais il ne le sauroit être, que Dieu ne le sauve. Dieu peut donc le sauver, et par consequent faire quelque chose qu'il ne fait pas. Il y repond, que l'on peut bien dire que cet homme peut être sauvé par rapport à la possibilité de la nature humaine, qui est capable du salut: mais que l'on ne peut pas dire que Dieu peut le sauver par rapport à Dieu même, parce qu'il est impossible que Dieu fasse ce qu'il ne doit pas faire. Mais puisqu'il avoue qu'on peut fort bien dire en un sens, absolument parlant et mettant à part la supposition de la reprobation, qu'un tel qui est reprové, peut être sauvé; et qu'ainsi souvent ce que Dieu ne fait pas, peut être fait; il pouvoit donc parler comme les autres qui ne l'entendent pas autrement, quand ils disent que Dieu peut sauver cet homme, et qu'il peut faire ce qu'il ne fait pas.

§ 172. Il semble que la pretendue necessité de Wiclef, condamnée par le Concile de Constance, ne vient que de ce même mal-entendu. Je crois que les habiles gens font tort à la Verité et à eux mêmes, lorsqu'ils affectent d'employer sans sujet des expressions nouvelles et choquantes. De nos jours, le fameux M. Hobbes a soutenu cette même opinion, que ce qui n'arrive point est impossible. Il la prouve, parce qu'il n'arrive jamais que toutes les conditions requises à une chose qui n'existera point (*omnia rei non futurae requisita*) se trouvent ensemble: or la chose ne sauroit exister sans cela. Mais qui ne voit que cela ne prouve qu'une impossibilité hypothetique? Il est vray qu'une chose ne sauroit exister, quand une condition requise y manque. Mais comme nous pretendons pouvoir dire que la chose peut exister, quoyqu'elle n'existe pas, nous pretendons de même pouvoir dire que les conditions requises peuvent exister, quoyqu'elles n'existent point. Ainsi l'argument de M. Hobbes laisse la chose où elle est. Cette opinion qu'on a eue de M. Hobbes, qu'il enseignoit une necessité absolue de toutes choses, l'a fort decrié, et luy auroit fait du tort, quand même c'eût été son unique erreur.

§ 173. Spinosa est allé plus loin: il paroît avoir enseigné expressement une necessité aveugle, ayant refusé l'entendement et la volonté à l'auteur des choses, et s'imaginant que le bien et la perfection n'ont rapport qu'à nous, et non pas à luy. Il est vray que le sentiment de Spinosa sur ce sujet a quelque chose d'obscur. Car il donne la pensée à Dieu, apres luy avoir ôté l'entendement, *cogitationem, non intellectum concedit Deo*. Il y a même des endroits, où il se radoucit sur le point de la necessité. Cependant, autant qu'on le peut comprendre, il ne reconnoit point de bonté en Dieu, à proprement parler, et il enseigne que toutes les choses existent par la necessité de la nature Divine, sans que Dieu fasse aucun choix. Nous ne nous amuserons pas icy à refuter un sentiment si mauvais et même si inexplicable. Et le nostre est établi sur la nature des possibles, c'est à dire des choses qui n'impliquent point de contradiction. Je ne crois point qu'un Spinosiste dise que tous les Romains qu'on peut imaginer, existent réellement à present, ou ont existé, ou existeront encor dans quelque endroit de l'Univers. Cependant on ne sauroit nier que des Romains, comme ceux de Mademoiselle de Scudery, ou comme l'Octavia, ne soient possibles. Opposons luy donc ces paroles de M. Bayle, qui sont assés à mon gré, p.390. *C'est aujourd'huy (dit il) un grand embarras pour les Spinosistes, que de voir que selon leur hypothese il a été aussi impossible de toute eternité que Spinosa, par exemple, ne mourût pas à la Haye, qu'il est impossible que deux et deux soient six. Ils sentent bien que c'est une consequence necessaire de leur doctrine, et une consequence qui rebute, qui effarouche, qui souleve les esprits par l'absurdité qu'elle renferme, diametralement opposée au sens commun. Ils ne sont pas bien aises que l'on sache qu'ils renversent une maxime aussi universelle et aussi evidente que cellecy: Tout ce qui implique contradiction est impossible, et tout ce qui n'implique point contradiction est possible.*

§174. On peut dire de M. Bayle: *Ubi bene, nemo melius*, quoyqu'on ne puisse pas dire de luy, ce qu'on disoit d'Origene, *ubi male, nemo*

*pejus*. J'ajouterai seulement que ce qu'on vient de marquer comme une maxime, est même la définition du possible et de l'impossible. Cependant M. Bayle y joint icy un mot sur la fin, qui gâte un peu ce qu'il a dit avec tant de raison. *Or quelle contradiction y auroit-il en ce que Spinoza seroit mort à Leide? la nature auroit elle été moins parfaite, moins sage, moins puissante?* Il confond icy ce qui est impossible, parce qu'il implique contradiction, avec ce qui ne sauroit arriver, parce qu'il n'est pas propre à être choisi. Il est vray qu'il n'y auroit point eu de contradiction dans la supposition que Spinoza fût mort à Leide, et non pas à la Haye; il n'y auroit rien de si possible: la chose étoit donc indifférente par rapport à la puissance de Dieu. Mais il ne faut pas s'imaginer qu'aucun événement, quelque petit qu'il soit, puisse être conçu comme indifférent par rapport à sa sagesse et à sa bonté. Jesus Christ a dit divinement bien, que *tout est compté jusqu'aux cheveux de nostre tête*. Ainsi la sagesse de Dieu ne permettoit pas que cet événement dont M. Bayle parle, arrivât autrement qu'il n'est arrivé, non pas comme si par luy même il eût mérité davantage d'être choisi, mais à cause de sa liaison avec cette suite entière de l'univers qui a mérité d'être préférée. Dire que ce qui est arrivé n'intéressoit point la sagesse de Dieu, et en inférer qu'il n'est donc pas nécessaire, c'est supposer faux et en inférer mal une conclusion véritable. C'est confondre ce qui est nécessaire par une nécessité morale, c'est à dire par le principe de la Sagesse et de la Bonté, avec ce qui l'est par une nécessité métaphysique et brute, qui a lieu lorsque le contraire implique contradiction. Aussi Spinoza cherchoit il une nécessité métaphysique dans les événements, il ne croyoit pas que Dieu fût déterminé par sa bonté et par sa perfection (que cet auteur traitoit de chimères par rapport à l'univers), mais par la nécessité de sa nature: comme le demicercle est obligé de ne comprendre que des angles droits, sans en avoir ny la connoissance ny la volonté. Car Euclide a montré que tous les angles compris par deux lignes droites, tirées des extrémités du diamètre vers un point du cercle, sont nécessairement droits, et que le contraire implique contradiction.

§175. Il y a des gens qui sont allés à l'autre extrémité, et sous prétexte d'affranchir la nature divine du joug de la nécessité, ils l'ont voulu rendre tout à fait indifférente, d'une indifférence d'équilibre : ne considérant point qu'autant que la nécessité métaphysique est absurde par rapport aux actions de Dieu *ad extra*, autant la nécessité morale est digne de lui. C'est une heureuse nécessité qui oblige le sage à bien faire, au lieu que l'indifférence par rapport au bien et au mal serait la marque d'un défaut de bonté ou de sagesse. Outre que l'indifférence en elle-même qui tiendrait la volonté dans un parfait équilibre, serait une chimère, comme il a été montré ci-dessus : elle choquerait le grand principe de la raison déterminante. (...)

pp. 230-231 : §.192. Au reste, M. Bayle *s'étonne que l'entendement Divin dans l'infinité de ses idées rencontre toujours et du premier coup leur conformité parfaite avec leurs objets, sans qu'aucune connoissance le dirige*. Cette objection est nulle, de toute nullité: toute idée distincte est par là même conforme avec son objet; et il n'y en a que de distinctes en Dieu: outre que d'abord l'objet n'existe nulle part, et quand il existera, il sera formé sur cette idée. D'ailleurs, M. Bayle sait fort bien que l'entendement divin n'a point besoin de temps pour voir la liaison des choses. Tous les raisonnemens sont éminemment en Dieu, et ils gardent un ordre entre eux dans son entendement, aussi bien que dans le nostre: mais chez luy ce n'est qu'un ordre et une *priorité de nature*, au lieu que chez nous il y a une *priorité de temps*. Il ne faut donc point s'étonner, que celui qui pénètre toutes les choses tout d'un coup, doit toujours rencontrer du premier coup; et on ne doit point dire qu'il réussit sans qu'aucune connoissance le dirige. Au contraire, c'est parce que sa connoissance est parfaite, que ses actions volontaires le sont aussi. (...)

pp. 232-233 : « §196. Il ne s'agit donc pas d'une Creature, mais de l'univers; et l'adversaire sera obligé de soutenir qu'un Univers possible peut être meilleur que l'autre, à l'infini; mais c'est en quoy il se tromperoit, et c'est ce qu'il ne sauroit prouver. Si cette opinion étoit véritable, il s'ensuivroit que Dieu n'en auroit produit aucun; car il est incapable d'agir sans raison, et ce seroit même agir contre la raison. C'est comme si l'on s'imaginait que Dieu eût decerné de faire une sphere materielle, sans qu'il y eût aucune raison de la faire d'une telle ou telle grandeur: Ce decret seroit inutile, il porteroit avec soy ce qui en empêcheroit l'effect. Ce seroit autre chose, si Dieu decernoit de tirer d'un point donné une ligne droite jusqu'à une autre ligne droite donnée, sans qu'il y eût aucune determination de l'angle, ny dans le decret, ny dans ses circonstances; car en ce cas, la determination viendroit de la nature de la chose, la ligne seroit perpendiculaire, et l'angle seroit droit, puisqu'il n'y a que cela qui soit déterminé, et qui se distingue. C'est ainsi qu'il faut concevoir la création du meilleur de tous les univers possibles, d'autant plus que Dieu ne decerne pas seulement de créer un univers, mais qu'il decerne encor de créer le meilleur de tous; car il ne decerne point sans connoître, et il ne fait point de decrets detachés, qui ne seroient que des volontés antecedentes, que nous avons assés expliquées et distinguées des veritables decrets.

p.235 : « §199 : ... Il ne produira que ce qu'il veut, car son inclination le porte au bien. Nous convenons de la souveraine liberté de Dieu ; mais nous ne la confondons pas avec l'indifférence, comme s'il pouvait agir sans raison. (...)

p. 236 : « §201 : ..., on peut dire que si nous pouvions entendre la structure et l'économie de l'univers, nous trouverions qu'il est fait et gouverné comme les plus sages et les plus vertueux le pourraient souhaiter, Dieu ne pouvant manquer de faire ainsi. Cependant cette nécessité n'est que morale : et j'avoue que si Dieu était nécessité par une nécessité métaphysique à produire ce qu'il fait, ils produiraient tous les possibles ou rien (...). Mais comme tous les possibles ne sont pas compatibles entre eux dans une même suite d'univers, c'est pour cela même que tous les possibles ne sauraient être produits, et qu'on doit dire que Dieu n'est point nécessité, métaphysiquement parlant, à la création de ce monde. L'on peut dire qu'aussitôt que Dieu a decerné de créer quelque chose, il y a un combat entre tous les possibles, tous prétendants à l'existence ; et que ceux qui joints ensemble produisent le plus de réalité, le plus de perfection, le plus d'intelligibilité l'emportent. Il est vrai que tout ce combat ne peut être qu'idéal, c'est-à-dire il ne peut être qu'un conflit de raisons dans l'entendement le plus parfait, qui ne peut manquer d'agir de la manière la plus parfaite, et par conséquent de choisir le meilleur. Cependant Dieu est obligé, par une nécessité morale, à faire les choses en sorte qu'il ne puisse rien de mieux : autrement, non seulement d'autres auraient sujet de critiquer ce qu'il fait, mais qui plus est, il ne serait pas content lui-même de son ouvrage, il s'en reprocherait l'imperfection ; ce qui est contre la souveraine félicité de la nature divine. Ce sentiment continuel de sa propre faute ou imperfection lui serait une source inévitable de chagrins. » (...)

pp. 237-238 : §. 203. « M. Bayle dit (p.1064) que la question, si Dieu a pu faire les choses plus accomplies qu'il ne les a faites, est aussi tres difficile, et que les raisons du pour et du contre sont tres fortes. Mais c'est, à mon avis, autant que si on mettait en question si les actions de Dieu sont conformes à la plus parfaite sagesse et à la plus grande bonté. C'est une chose bien etrange, qu'en changeant un peu les termes, on rend douteux ce qui bien entendu est le plus claire du monde. Les raisons contraires ne sont de nulle force, n'étant fondées que sur l'apparence des defauts; et l'objection de M. Bayle, qui tend à prouver que la loy du meilleur imposeroit à Dieu une veritable necessité metaphysique, n'est qu'une illusion qui vient de l'abus des termes. Monsieur Bayle avoit été d'un autre sentiment autres fois,

quand il applaudissoit à celui du R. P. Malebranche, assés approchant du mien sur ce sujet. Mais M. Arnaud ayant écrit contre ce Pere, M. Bayle a changé d'opinion, et je m'imagine que son penchant à douter, qui s'est augmenté en luy avec l'age, y a contribué. M. Arnaud a été un grand homme sans doute, et son autorité est d'un grand poids: il a fait plusieurs bonnes remarques dans ses écrits contre le P. Malebranche, mais il n'a pas eu raison de combattre ce que ce Pere a dit d'approchant de ce que nous disons de la regle du meilleur. »

pp. 242-243 : §209. Or tout se reduisant à la plus grande perfection, on revient à nostre loy du meilleur. Car la perfection comprend non seulement le bien moral et le bien physique des Creatures intelligentes, mais encor le bien qui n'est que metaphysique, et qui regarde aussi les creatures destituées de raison. Il s'ensuit que le mal qui est dans les creatures raisonnables, n'arrive que par concomitance, non pas par des volontés antecedentes, mais par une volonté consequente, comme étant enveloppé dans le meilleur plan possible; et le bien metaphysique qui comprend tout, est cause qu'il faut donner place quelques fois au mal physique et au mal moral, comme je l'ay déjà expliqué plus d'une fois. Il se trouve que les anciens Stoïciens n'ont pas été fort éloignés de ce systeme. M. Bayle l'a remarqué luy même dans son *Dictionnaire* à l'article de Chrysippe let. T. : il importe d'en donner les paroles, pour l'opposer quelques fois à luy même, et pour le ramener aux beaux sentimens qu'il avoit débités autres fois. *Chrysippe* (dit il pag. 930) *dans son ouvrage de la Providence examina entre autres questions celle-ci: La nature des choses, ou la providence qui a fait le monde et le genre humain, a-t-elle fait aussi les maladies à quoi les hommes sont sujets? Il repond que le principal dessein de la nature n'a pas été de les rendre maladifs, cela ne conviendrait pas à la cause de tous les biens, mais en preparant et en produisant plusieurs grandes choses très-bien ordonnées et très-utiles, elle trouva qu'il en resulroit quelques inconveniens, et ainsi ils n'ont pas été conformes à son dessein primitif et à son but; ils se sont rencontrés à la suite de l'ouvrage, ils n'ont existé que comme des consequences. Pour la formation du corps humain, disoit-il, la plus fine idée, et l'utilité même de l'ouvrage demandoient que la tête fût composée d'un tissu d'ossemens minces et deliez; mais par là elle devoit avoir l'incommodité de ne pouvoir resister aux coups. La nature preparoit la santé, et en même tems il a fallu par une espece de concomitance que la source des maladies fût ouverte. Il en va de même à l'égard de la vertu; l'action directe de la nature qui l'a fait naître, a produit par contrecoup l'engeance des vices. Je n'ai pas traduit litteralement, c'est pourquoy je mets ici le Latin même d'Aulugelle, en faveur de ceux qui entendent cette langue (Aul. Gellius lib. 6. cap. 1): Idem Chrysippus in eod. lib. (quarto, περῑ προνοίας) tractat consideratque, dignumque esse id quaeri putat, εἰ αἱ τῶν ἀνθρώπων νόσοι κατὰ φύσιν γίνονται. Id est naturae ipsa rerum, vel providentia quae compagem hanc mundi et genus hominum fecit, morbos quoque et debilitates et aegritudines corporum, quas patiuntur homines, fecerit. Existimat autem non fuisse hoc principale naturae consilium, ut faceret homines morbis obnoxios. Nunquam enim hoc convenisse naturae auctori parentique rerum omnium bonarum. Sed quum multa, inquit, atque magna gigneret, pareretque aptissima et utilissima, alia quoque simul agnata sunt incommoda iis ipsis, quae faciebat, cohaerentia: eaque non per naturam, sed per sequelas quasdam necessarias facta dicit, quod ipse appellat κατὰ παρακολούθησιν. Sicut, inquit, quum corpora hominum natura fingeret, ratio subtilior et utilitas ipsa operis postulavit ut tenuissimis minutisque ossiculis caput compingeret. Sed hanc utilitatem rei majoris alia quaedam incommoditas extrinsecus consecuta est, ut fieret caput tenuiter munitum et ictibus offensionibusque parvis fragile. Proinde morbi quoque et aegritudines partae sunt, dura salus paritur. Sic Hercle, inquit, dum virtus hominibus per consilium naturae gignitur, vitia ibidem per affinitatem contrariam nata sunt. Je ne pense pas qu'un Payen ait pû rien dire de plus*

*raisonnable dans l'ignorance où il étoit de la chute du premier homme, chute que nous n'avons pû savoir que par la revelation, et qui est la vraie cause de nos miseres: si nous avions plusieurs semblables extraits des Ouvrages de Chryssippe, ou plutôt si nous avions ses ouvrages, nous aurions une idée plus avantageuse que nous n'avons de la beauté de son genie. »*

p. 244 : §. 211. Etant en France, je communiquay à M. Arnaud un *Dialogue [confessio philosophi]* que j'avois fait en latin sur la cause du mal et sur la justice de Dieu; c'étoit non seulement avant ses disputes avec le R. P. de Mallebranche, mais même avant que le livre de la *Recherche de la Verité* parut. Ce principe que je soutiens icy, savoir que le peché avoit été permis, à cause qu'il avoit été enveloppé dans le meilleur plan de l'univers, y étoit déjà employé; et M. Arnaud ne parut point s'en effaroucher ».

pp. 252-253 : « §226. En considérant attentivement ces choses, j'espère qu'on aura une autre idée de la grandeur des perfections divines et surtout de la sagesse et de la bonté de Dieu, que ne sauraient avoir ceux qui font agir Dieu comme au hasard, sans sujet et sans raison. Et je ne vois pas comment ils pourraient éviter un sentiment si étrange, à moins qu'ils ne reconnussent qu'il y a des raisons du choix de Dieu et que ces raisons sont tirées de sa bonté : d'où il suit nécessairement que ce qui a été choisi a eu l'avantage de la bonté sur ce qui n'a point été choisi, et par conséquent qu'il est le meilleur de tous les possibles. Le meilleur ne saurait être surpassé en bonté, et on ne limite point la puissance de Dieu en disant qu'il ne saurait faire l'impossible. (...) »

pp. 253-254 : « §228. Je reponds, que c'est la bonté qui porte Dieu à créer, afin de se communiquer; et cette même bonté jointe à la sagesse le porte à créer le meilleur: cela comprend toute la suite, l'effect et les voyes. Elle l'y porte sans le necessiter, car elle ne rend point impossible ce qu'elle ne fait point choisir. Appelés cela *fatum*, c'est le prendre dans un bon sens, qui n'est point contraire à la liberté: *Fatum* vient de *fari*, parler, prononcer; il signifie un jugement, un decret de Dieu, l'arrest de sa sagesse. *Dire qu'on ne peut pas faire une chose, seulement parce qu'on ne le veut pas*, c'est abuser des termes. Le sage ne veut que le bon: est-ce donc une servitude, quand la volonté agit suivant la sagesse? Et peut on être moins esclave, que d'agir par son propre choix suivant la plus parfaite raison? Aristote disoit, que celui là est dans une servitude naturelle (*natura servus*) qui manque de conduite, qui a besoin d'être gouverné. L'esclavage vient de dehors, il porte à ce qui deplait, et sur tout à ce qui deplait avec raison: la force d'autrui et nos propres passions nous rendent esclaves. Dieu n'est jamais mû par aucune chose qui soit hors de luy, il n'est point sujet non plus aux passions internes, et il n'est jamais mené à ce qui luy puisse faire deplaisir. Il paroît donc que M. Bayle donne des noms odieux aux meilleures choses du monde, et renverse les notions, en appellent esclavage l'état de la plus grande et de la plus parfaite liberté. (...) »

p. 255-256 : « §232. M. Bayle poursuit (p.892): *Le subtil Scot affirme avec beaucoup de jugement, que si Dieu n'avoit point de liberté d'indifference, aucune creature ne pourroit avoir cette espece de liberté. J'en demeure d'accord, pourvu qu'on n'entende point une indifference d'equilibre, où il n'y ait aucune raison qui incline d'un côté plus que de l'autre. M. Bayle reconnoit (plus bas au chap. 168. p.1111) que ce qu'on appelle indifference, n'exclut point les inclinations et les plaisirs prevenans. Il suffit donc qu'il n'y ait point de nécessité metaphysique dans l'action qu'on appelle libre, c'est à dire, il suffit qu'on choisisse entre plusieurs partis possibles. »*

[Troisième partie (à partir du § 241)].

p. 283 : « §280. ... La *liberté* est exempte non seulement de *contrainte*, mais encore de la *nécessité*, quoiqu'elle ne soit jamais sans la *certitude infaillible* ou sans la *détermination inclinante*. » (...) »

pp. 296-301 : « §303. Je n'admets donc l'indifférence que dans un sens qui la fait signifier autant que *contingence* ou *non-nécessité*. Mais, comme je me suis expliqué plus d'une fois, je n'admets pas une *indifférence d'équilibre*, et je ne crois pas qu'on choisisse jamais quand on est absolument indifférent. Un tel choix suppose une espèce de pur hasard, sans raison déterminante, tant apparente que cachée. Mais un tel hasard, une telle casualité absolue et réelle, est une chimère qu'on ne trouve jamais dans la nature. Tous les sages conviennent que le hasard n'est qu'une chose apparente, comme la fortune : c'est une ignorance des causes qui le font. Mais s'il y avait une telle indifférence vague, ou bien si l'on choisissait sans qu'il y eût rien qui nous portât à choisir, le hasard serait quelque chose de réel, semblable à ce qui se trouvait dans ce petit détour des atomes, arrivant sans sujet et sans raison, au sentiment d'Epicure, qui l'avait introduit pour éviter la nécessité, dont Cicéron s'est tant moqué avec raison.

§304. Cette déclinaison avoit une cause finale dans l'esprit d'Epicure, son but étant de nous exempter du destin; mais elle n'en peut avoir d'efficente dans la nature des choses, c'est une chimere des plus impossibles. Monsieur Bayle la refute luy même fort bien, comme nous dirons tantost; et cependant il est étonnant qu'il paroît admettre luy même ailleurs quelque chose de semblable à cette prétendue déclinaison. Car voicy ce qu'il dit en parlant de l'âne de Buridan (*Dictionn.* art. Buridan lit. 13) : *Ceux qui tiennent le franc arbitre proprement dit, admettent dans l'homme une puissance de se déterminer, ou du costé droit, ou du costé gauche, lors même que les motifs sont parfaitement egaux de la part des deux objets opposés. Car ils prétendent que nôtre ame peut dire, sans avoir d'autre raison que celle de faire usage de sa liberté : j'aime mieux cecy que cela, encore que je ne voye rien de plus digne de mon choix dans cecy ou dans cela.*

§305. Tous ceux qui admettent un libre arbitre proprement dit, n'accorderont pas pour cela à Monsieur Bayle cette détermination venue d'une cause indéterminée. S. Augustin et les Thomistes jugent que tout est déterminé. Et l'on voit que leurs adversaires recourent aussi aux circonstances qui contribuent à nostre choix. L'expérience ne favorise nullement la chimere d'une indifférence d'Equilibre; et l'on peut employer icy le raisonnement que Monsieur Bayle employoit luy même contre la maniere des Cartesiens de prouver la liberté par le sentiment vif de nostre indépendance. Car quoyque je ne voye pas tousjours la raison d'une inclination qui me fait choisir entre deux partis qui paroissent egaux, il y aura tousjours quelque impression, quoyqu'imperceptible, qui nous détermine. Vouloir faire simplement usage de sa liberté, n'a rien de spécifiant, ou qui nous détermine au choix de l'un ou de l'autre parti.

§306. Monsieur Bayle poursuit : *Il y a pour le moins deux voyes, par lesquelles l'homme se peut degager des pieges de l'Equilibre. L'une est celle que j'ay déjà alleguée: c'est pour se flatter de l'agréable imagination, qu'il est le maistre chés luy, et qu'il ne dépend pas des objets. Cette voye se trouve bouchée: on a beau vouloir faire le maitre chés soy, cela ne fournit rien de déterminant, et ne favorise pas un parti plus que l'autre.* Monsieur Bayle poursuit : *Il feroit cet Acte : Je veux preferer ceci à cela, parce qu'il me plaist d'en user ainsi. Mais ces mots, parce qu'il me plaist, parce que tel est mon plaisir, renferment déjà un penchant vers l'objet qui plaît.*

§307. On n'a donc point droit de continuer ainsi: *Et alors ce qui le détermineroit, ne seroit pas pris de l'objet; le motif ne seroit tiré que des idées qu'ont les hommes de leur propres perfections, ou de leur facultés naturelles. L'autre voye est celle du sort ou du hazard : la courte paille decideroit. Cette voye a issue, mais elle ne va pas au but: c'est changer de question, car ce n'est pas alors l'homme qui decide; ou bien si l'on pretend que c'est tousjours l'homme qui decide par le sort, l'homme même n'est plus dans l'equilibre, parce que le*

*sort ne l'est point, et l'homme s'y est attaché. Il y a tousjours des raisons dans la nature, qui sont cause de ce qui arrive par hazard ou par le sort. Je m'etonne un peu, qu'un esprit aussi penetrant que celui de M. Bayle ait pu tellement prendre le change icy. J'ay expliqué ailleurs la veritable reponse qui satisfait au sophisme de Buridan ; c'est que le cas du parfait equilibre est impossible, l'univers ne pouvant jamais être my-parti, en sorte que toutes les impressions soyent equivalentes de part et d'autre.*

§308. Voyons ce que Monsieur Bayle luy même dit ailleurs contre l'indifference chimerique ou absolument indefinie. Ciceron avoit dit (dans son livre *de fato*) que Carneade avoit trouvé quelque chose de plus subtil que la declinaison des atomes, en attribuant la cause d'une pretendue indifference absolument indefinie aux mouvemens volontaires des ames, parce que ces mouvemens n'ont point besoin d'une cause externe, venant de nostre nature. Mais Monsieur Bayle (*Dictionn. artic., Epicure p.1143*) replique fort bien, que *tout ce qui vient de la nature d'une chose est determiné : ainsi la determination reste tousjours, et l'echappatoire de Carneade ne sert de rien.*

§309. Il montre ailleurs (*Rep. au Provinc. ch. 90. l. 2. p.229*) *qu'une liberté fort éloignée de cet equilibre pretendu est incomparablement plus avantageuse. J'entends (dit il) une liberté qui suive tousjours les jugemens de l'esprit, et qui ne puisse resister à des objets clairement connus comme bons. Je ne connois point de gens qui ne conviennent que la verité clairement connue necessite (determine plustost, à moins qu'on ne parle d'une necessité morale) le consentement de l'ame; l'experience nous l'enseigne. On enseigne constamment dans les ecoles, que comme le vray est l'objet de l'entendement, le bien est l'objet de la volonté; et que comme l'entendement ne peut jamais affirmer que ce qui se montre à luy sous l'apparence de la verité, la volonté ne peut jamais rien aimer qui ne luy paroisse bon. On ne croit jamais le faux autant que faux, et on n'aime jamais le mal entant que mal. Il y a dans l'entendement une determination naturelle au vray en general, et à chaque verité particuliere clairement connue. Il y a dans la volonté une determination naturelle au bien en general, d'où plusieurs Philosophes concluent que dès que les biens particuliers nous sont connus clairement, nous sommes necessités à les aimer. L'entendement ne suspend ces Actes, que quand les objets se montrent obscurément, de sorte qu'il y a lieu de douter s'ils sont faux ou veritables: et de là plusieurs concluent que la volonté ne demeure en equilibre, que lorsque l'ame est incertaine si l'objet qu'on luy presente est un bien à son egard: mais qu'aussi, dès qu'elle se range à l'affirmative, elle s'attache necessairement à cet objet là, jusqu'à ce que d'autres jugemens de l'esprit la determinent d'une autre maniere. Ceux qui expliquent de cette sorte la liberté, y croyent trouver une assés ample matiere de merite et de demerite, parce qu'ils supposent que ces jugemens de l'esprit procedent d'une application libre de l'ame à examiner les objets, à les comparer ensemble, et à en faire le discernement. Je ne dois pas oublier qu'il y a de fort savans hommes (comme Bellarmin. lib. 3. de Gratia et libero arbitrio c. 8. et 9. et Cameron in responsione ad Epistolam Viri Docti, id est Episcopii) qui soutiennent par des raisons tres pressantes, que la volonté suit tousjours necessairement le dernier Acte pratique de l'entendement.*

§310. Une connaissance bien claire du meilleur détermine la volonté, mais elle ne la nécessite point à proprement parler. (...) Je crois aussi qu'il n'y a que la volonté de Dieu qui suive toujours le jugement de l'entendement ; toutes les créatures intelligentes sont sujettes à quelques passions, ou à des perceptions au moins qui ne consistent pas entièrement en ce que j'appelle *idées adéquates*. Et quoique ces passions tendent toujours au vrai bien dans les bienheureux, en vertu des lois de la nature et du système des choses préétablies par rapport à eux ; ce n'est pourtant pas toujours en sorte qu'ils en aient une parfaite connaissance. Il en est d'eux comme de nous quand nous

n'entendons pas toujours la raison de nos instincts. Les *anges* et les *bienheureux* sont des créatures aussi bien que nous, où il y a toujours quelque perception confuse mêlée à des connaissances distinctes. Suarez a dit quelque chose d'approchant à leur sujet. Il croit (*Traité de l'oraison*, livre I, chapitre II) que Dieu a réglé les choses par avance, en sorte que leurs prières, quand elles se font avec une volonté pleine, réussissent toujours : c'est un échantillon d'une *harmonie préétablie*. Quant à nous, outre le jugement de l'entendement, dont nous avons une connoissance expresse, il s'y mele des perceptions confuses des sens, qui font naître des passions et même des inclinations insensibles, dont nous ne nous apercevons pas tousjours. Ces mouvemens traversent souvent le jugement de l'entendement pratique.

§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 ou 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. Ainsi la liaison entre le jugement et la volonté n'est pas si nécessaire qu'on pourrait penser. » (...)

p.303 : « §314. Je remarque encore sur ces discours qu'il est qu'une liberté d'indifférence indéfinie et qui fût sans aucune raison déterminante, sera aussi nuisible et même choquante qu'elle est impraticable et chimérique. L'homme qui voudrait en user ainsi ou faire au moins comme s'il agissait sans sujet, passerait à coup sûr pour un extravagant ». (...)

p. 305 : §318. De l'autre côté, comme Monsieur Bayle ajoute, ch. 83, *un philosophe Stoïcien, qui attache à tout une fatale nécessité, est aussi sensible qu'un autre homme au plaisir d'avoir bien choisi. Et tout homme de jugement trouvera que bien loin de se plaire qu'on ait délibéré longtemps, et choisi enfin le parti le plus honneste, c'est une satisfaction incroyable que de se persuader que l'on est si affermi dans l'amour de la vertu, que sans resister le moins du monde on rejetteroit une tentation. Un homme, à qui l'on propose de faire une action opposée à son devoir, à son honneur, et à sa conscience, et qui repond sur le champ qu'il est incapable d'un tel crime, et qui en effect ne s'en trouve point capable, est bien plus content de sa personne que s'il demandoit du temps pour y songer, et s'il se sentoit irresolu pendant quelques heures quel parti prendre. On est bien fâché en plusieurs rencontres de ne se pouvoir déterminer entre deux partis, et l'on seroit bien aise que le conseil d'un bon ami, ou quelque secours d'en-haut, nous poussât à faire un bon choix. Tout cela nous fait voir l'avantage qu'un jugement déterminé a sur cette indifférence vague qui nous laisse dans l'incertitude. Mais enfin nous avons assés prouvé qu'il n'y a que l'ignorance ou la passion qui puisse tenir en suspens, et que c'est pour cela que Dieu ne l'est jamais. Plus on approche de luy, plus la liberté est parfaite, et plus elle se determine par le bien et par la raison. Et l'on preferera tousjours le naturel de Caton dont Vellejus disoit qu'il luy étoit impossible de faire une action malhonnête, à celui d'un homme qui sera capable de balancer. » (...)*

p. 308 : « §322. Carnéade, sans aller jusqu'aux atomes, a voulu trouver d'abord dans l'âme de l'homme la prétendue indifférence vague, prenant pour la raison de la chose cela même dont Epicure cherchait la raison. (...) parce que la plupart des philosophes avaient des

notions distinctes de la nature de l'âme. Epicure qui la composait d'atomes, avait au moins raison de chercher l'origine de sa détermination dans ce qu'il croyait l'origine de l'âme même. (...) M. Bayle, qui était si clairvoyant, s'est laissé payé d'une absurdité déguisée, jusqu'à l'appeler le plus grand effort que l'esprit humain puisse faire sur ce sujet, comme si l'âme, qui est le siège de la raison, était plus capable que le corps d'agir sans être déterminée par quelque raison ou cause interne et externe, ou comme si le grand principe qui porte que rien ne se fait sans cause, ne regardait que les corps.

§323. Il est vrai que la forme ou l'âme a cet avantage sur la matière, qu'elle est la source de l'action, ayant en soi le principe du mouvement ou changement : en un mot, τὸ αὐτοκίνητον, comme Platon l'appelle ; au lieu que la matière est seulement passive et a besoin d'être poussée pour agir : *agitur ut agat*. Mais si l'âme est active par elle-même (comme elle l'est en effet), c'est pour cela même qu'elle n'est pas de soi absolument indifférente à l'action, comme la matière et qu'elle doit trouver en soi de quoi se déterminer. Et selon le système de l'harmonie préétablie, l'âme trouve en elle-même et dans sa nature idéale antérieure à l'existence, les raisons de ses déterminations, réglées sur tout ce qui l'environnera. Par là elle était déterminée de toute éternité dans son état de pure possibilité à agir librement, comme elle le fera dans le temps lorsqu'elle parviendra à l'existence ». (...)

pp. 311-314 : « §330. Si les Scotistes et les Molinistes paroissent favoriser *l'indifference vague*, (ils le paroissent, dis je, car je doute qu'ils le fassent tout de bon, apres l'avoir bien connue) les Thomistes et les Augustiniens sont pour la predetermination. Car il faut necessairement l'un ou l'autre. Thomas d'Aquin est un auteur qui a coutume d'aller au solide; et le subtil Scot, cherchant à le contredire, obscurcit souvent les choses, au lieu de les eclaircir. Les Thomistes suivent ordinairement leur maitre, et n'admettent point que l'ame se determine sans qu'il y ait quelque predetermination qui y contribue. Mais la predetermination des nouveaux Thomistes n'est peut-être pas justement celle dont on a besoin. Durand de Saint Pourçain qui faisoit assés souvent bande à part, et qui a été contre le concours special de Dieu, n'a pas laissé d'être pour une certaine predetermination; et il a cru que Dieu voyoit dans l'etat de l'ame, et de ce qui l'environne, la raison de ses determinations.

§ 331. Les anciens Stoïciens ont été à peu pres en cela du sentiment des Thomistes: ils ont été en même temps pour la determination, et contre la necessité, quoyqu'on leur ait imputé qu'ils rendoient tout necessaire. Ciceron dit dans son livre de Fato, que *Democrite, Heraclite, Empedocles, Aristote, ont cru que le destin emportoit une necessité; que d'autres s'y sont opposés* (il entend peut-être Epicure et les Academiens) et que *Chrysippe a cherché un milieu*.

Je crois que Ciceron se trompe à l'égard d'Aristote, qui a fort bien reconnu la contingence et la liberté, et est allé même trop loin, en disant (par inadvertence, comme je crois) que les propositions sur les contingens futurs n'avoient point de verité determinée; en quoy il a été abandonné avec raison par la plupart des Scolastiques. Cleanthe même, le maitre de Chrysippe, quoyqu'il fût pour la verité determinée des evenemens futurs, en nioit la necessité. Si les Scolastiques, si bien persuadés de cette determination des futurs contingens, (comme l'étoient par exemple les Peres de Coimbre, auteurs d'un Cours celebre de Philosophie) avoient vu la liaison des choses, telle que le systeme de l'Harmonie generale la fait connoitre, ils auroient jugé qu'on ne sauroit admettre la certitude prealable, ou la determination de la futurition, sans admettre une predetermination de la chose dans ses causes et dans ses raisons.

§ 332. Ciceron a taché de nous expliquer le milieu de Chrysippe; mais Juste Lipse a remarqué dans sa *Philosophie Stoïcienne*, que le

passage de Ciceron étoit tronqué, et qu'Aulu-Gelle nous a conservé tout le raisonnement du Philosophe Stoïcien (Noct. Att. Lib. 6. c. 2); le voicy en abrégé: *Le destin est la connexion inevitable et eternelle de tous les evenemens.*

On y oppose, qu'il s'ensuit que les actes de la volonté seroient necessaires, et que les criminels étant forcés au mal, ne doivent point être punis. *Chrysippe repond, que le mal vient de la premiere constitution des ames, qui fait une partie de la suite fatale; que celles qui sont bien faites naturellement, resistent mieux aux impressions des causes externes; mais que celles dont les defauts naturels n'avoient pas été corrigés par la discipline, se laissoient pervertir.* Puis il distingue (suivant Ciceron) entre les causes principales et les causes accessoires, et se sert de la comparaison d'un cylindre, dont la volubilité et la vistesse ou la facilité dans le mouvement vient principalement de sa figure, au lieu qu'il seroit retardé, s'il étoit raboteux. Cependant il a besoin d'être poussé, comme l'ame a besoin d'être sollicitée par les objets des sens, et reçoit cette impression selon la constitution où elle se trouve.

§333. Ciceron juge que Chrysippe *s'embarrasse d'une telle maniere, que bon gré mal gré il confirme la necessité du destin.* M. Bayle est à peu pres du même sentiment (*Dictionn. artic. Chrysippe. lit. H.*). Il dit que ce Philosophe ne se tire point du borbier, puisque le cylindre est uni ou raboteux, selon que l'ouvrier l'a fait: et qu'ainsi Dieu, la providence, le destin, seront les causes du mal d'une maniere qui le rendra necessaire. Juste Lipse repond, que selon les Stoïciens, le mal venoit de la matiere; c'est (à mon avis) comme s'il avoit dit que la pierre sur laquelle l'ouvrier a travaillé étoit quelques fois trop grossiere et trop inegale pour donner un bon cylindre. Monsieur Bayle cite contre Chrysippe les *fragmens* d'Onomaus et de Diogenianus, qu'Eusebe nous a conservés dans la *Preparation Evangelique* (lib. 6. c. 7. 8), et surtout il fait fond sur la refutation de Plutarque dans son *livre contre les Stoïciens*, rapportée artic. Pauliciens lit. G. Mais cette refutation n'est pas grandchose. *Plutarque pretend qu'il vaudroit mieux ôter la puissance à Dieu, que de luy laisser permettre les maux;* et il ne veut point admettre que le mal puisse servir à un plus grand bien. Au lieu que nous avons déjà fait voir que Dieu ne laisse pas d'être tout-puissant, quoyqu'il ne puisse point faire mieux que de produire le meilleur, lequel contient la permission du mal; et nous avons montré plus d'une fois, que ce qui est un inconvenient dans une partie prise à part, peut servir à la perfection du tout.

§ 334. Chrysippe en avoit déjà remarqué quelque chose, non seulement dans son 4. livre *de la providence* chés Aulu-Gelle (lib. 6. c. 1) où il pretend que le mal sert à faire connoître le bien (raison qui n'est pas suffisante icy), mais encor mieux, quand il se sert de la comparaison d'une piece de theatre, dans son second livre de la nature (comme Plutarque le rapporte luy même) disant qu'il y a quelques fois des endroits dans une comedie, qui ne valent rien par eux mêmes, et qui ne laissent pas de donner de la grace à tout le poeme. Il appelle ces endroits des Epigrammes ou inscriptions. Nous ne connoissons pas assés la nature de l'ancienne comedie, pour bien entendre ce passage de Chrysippe, mais puisque Plutarque demeure d'accord du fait, il y a lieu de croire que cette comparaison n'étoit pas mauvaise. Plutarque repond premierement, que le monde n'est pas comme une piece de recreation; mais c'est mal repondre: la comparaison consiste seulement dans ce point, qu'une mauvaise partie peut rendre le tout meilleur. Il repond en deuxieme lieu, que ce mauvais endroit n'est qu'une petite partie de la comedie, au lieu que la vie humaine fourmille de maux. Cette reponse ne vaut rien non plus: car il devoit considerer que ce que nous connoissons est aussi une tres petite partie de l'univers.

§ 335. Mais revenons au cylindre de Chrysippe. Il a raison de dire que le vice vient de la constitution originnaire de quelques esprits. On luy objecte que Dieu les a formés, et il ne pouvoit repliquer que par l'imperfection de la matiere, qui ne permettoit pas à Dieu de mieux

faire.

Cette réplique ne vaut rien, car la matière en elle-même est indifférente pour toutes les formes, et Dieu l'a faite. Le mal vient plutôt des Formes mêmes, mais abstraites, c'est à dire des idées que Dieu n'a point produites par un acte de sa volonté, non plus que les nombres et les figures, et non plus (en un mot) que toutes les essences possibles, qu'on doit tenir pour éternelles et nécessaires; car elles se trouvent dans la région idéale des possibles, c'est à dire dans l'entendement Divin. Dieu n'est donc point auteur des essences, en tant qu'elles ne sont que des possibilités; mais il n'y a rien d'actuel, à quoi il n'ait décerné et donné l'existence: et il a permis le mal, parce qu'il est enveloppé dans le meilleur plan qui se trouve dans la Région des possibles, et que la sagesse suprême ne pouvoit manquer de choisir. C'est cette notion qui satisfait en même temps à la sagesse, à la puissance, et à la bonté de Dieu, et ne laisse pas de donner lieu à l'entrée du mal. Dieu donne de la perfection aux créatures, autant que l'univers en peut recevoir. On pousse le cylindre, mais ce qu'il a de raboteux dans sa figure donne des bornes à la promptitude de son mouvement. Cette comparaison de Chrysippe n'est pas fort différente de la nôtre, qui étoit prise d'un bateau chargé, que le courant de la rivière fait aller, mais d'autant plus lentement que la charge est plus grande. Ces comparaisons tendent au même but; et cela fait voir que si nous étions assez informés des sentiments des anciens Philosophes, nous y trouverions plus de raison qu'on ne croit.

§ 336. Monsieur Bayle loue lui-même le passage de Chrysippe (Artic. Chrysippe, lit. T) qu'Aulu-Gelle rapporte au même endroit, où ce Philosophe prétend que *le mal est venu par concomitance*. Cela s'éclaircit aussi par notre système; car nous avons montré que le mal que Dieu a permis, n'étoit pas un objet de sa volonté, comme fin ou comme moyen, mais seulement comme condition, puisqu'il devoit être enveloppé dans le meilleur.

Pendant il faut avouer que le cylindre de Chrysippe ne satisfait point à l'objection de la nécessité. Il falloit ajouter premièrement, que c'est par le choix libre de Dieu que quelques uns des possibles existent; et secondement, que les créatures raisonnables agissent librement aussi, suivant leur nature originelle qui se trouvoit déjà dans les idées éternelles; et enfin, que le motif du bien incline la volonté, sans la nécessiter.

pp. 315-316 : §337. (...) Mais Dieu est incapable d'être indéterminé en quoi que ce soit : il ne saurait ignorer, il ne saurait douter, il ne saurait suspendre son jugement ; sa volonté est toujours arrêtée, et elle ne le saurait être que par le meilleur. Dieu ne saurait jamais avoir une volonté particulière primitive, c'est-à-dire indépendante des lois ou des volontés générales : elle serait déraisonnable. Il ne saurait se déterminer sur Adam, sur Pierre, sur Judas, sur aucun individu, sans qu'il y eût une raison de cette détermination, et cette raison mène nécessairement à quelque énonciation générale. Le sage agit toujours par *principes*, il agit toujours par *règles* et jamais par *exceptions*, que lorsque les règles concourent entre elles par des tendances contraires où la plus forte l'emporte ; autrement, ou bien elles s'empêcheront mutuellement, ou bien il en résultera quelque troisième parti ; et dans tous ces cas, une règle sert d'exception à l'autre, sans qu'il y ait jamais *d'exceptions originales* auprès de celui qui agit toujours régulièrement.

§338. S'il y a des gens qui croient que l'élection et la réprobation se font du côté de Dieu par un pouvoir absolu despotique, non seulement sans aucune raison qui paraisse, mais véritablement sans aucune raison, même cachée, ils soutiennent un sentiment qui détruit également la nature des choses et les perfections divines. Un tel décret *absolument absolu*, pour parler ainsi, serait sans doute

insupportable ; mais Luther et Calvin en ont été bien éloignés. Le premier espere que la vie future nous fera comprendre les justes raisons du choix de Dieu; et le second proteste expressement, que ces raisons sont justes et saintes, quoyqu'elles nous soyent inconnues. Nous avons déjà cité pour cela le traité de Calvin de la predestination, dont voici les propres paroles: *Dieu avant la cheute d'Adam avoit deliberé ce qu'il avoit à faire, et ce pour des causes qui nous sont cachées ..... Il reste dont qu'il ait eu de justes causes pour reprouver une partie des hommes, mais à nous INCONNUES.*

§339. Cette vérité que tout ce que fait Dieu est raisonnable et ne saurait être mieux fait, frappe d'abord tout homme de bon sens, et extorque, pour ainsi dire, son approbation. Et cependant c'est une fatalité aux philosophes les plus subtiles d'aller choquer quelquefois sans y penser, dans le progrès et la chaleur des disputes, les premiers principes du bon sens, enveloppés sous des termes qui les font méconnaître. (...)

pp. 319-320 : « §346. J'ai trouvé qu'on peut rendre raison de ces lois [du mouvement] en supposant que l'effet est toujours égal en force à sa cause, ou, ce qui est la même chose, que la même force se conserve toujours ; mais cet axiome d'une philosophie supérieure ne saurait être démontré géométriquement. (...)

p. 321 : « §349. Ces considérations font bien voir que les lois de la nature qui règlent les mouvements ne sont ni tout à fait nécessaires, ni entièrement arbitraires. Le milieu qu'il y a à prendre est qu'elles sont un choix de la plus parfaite sagesse. Et ce grand exemple des lois du mouvement fait voir le plus clairement du monde combien il y a de différence entre ces trois cas ; savoir premièrement : une *nécessité absolue*, métaphysique ou géométrique, qu'on peut appeler *aveugle*, et qui ne dépend que des causes efficientes ; en second lieu, une *nécessité morale*, qui vient du choix libre de la sagesse par rapport aux causes finales ; et enfin, en troisième lieu, quelque chose *d'arbitraire absolument*, dépendant d'une indifférence d'équilibre qu'on se figure, mais qui ne saurait exister, où il n'y a aucune raison suffisante ni dans la cause efficiente, ni dans la finale. Et par conséquent on a tort de confondre ou ce qui est *absolument nécessaire* avec ce qui est *déterminé par la raison du meilleur* ; ou *la liberté qui se détermine par la raison avec une indifférence vague*.

p. 328 : « §.359... qu'agir sans règles serait agir sans raison, et que c'est parce que *Dieu a fait agir toute sa bonté*, que l'exercice de sa toute-puissance a été conforme aux lois de la sagesse (...)

pp. 328-330 : « §360. Maintenant que nous avons assez fait voir que tout se fait par des raisons déterminées, il ne saurait y avoir plus aucune difficulté sur ce fondement de la prescience de Dieu ; car quoique ces déterminations ne nécessitent point, elles ne laissent pas d'être certaines et de faire prévoir ce qui arrivera. Il est vrai que Dieu voit tout d'un coup toute la suite de cet univers lorsqu'il le choisit ; et qu'ainsi il n'a pas besoin de la liaison des effets et des causes pour prévoir ces effets. Mais sa sagesse lui faisant choisir une suite parfaitement bien liée, il ne peut manquer de voir une partie de la suite dans l'autre. C'est une des règles de mon système de l'harmonie générale que *le présent est gros de l'avenir*, et que celui qui voit tout, voit dans ce qui est ce qui sera. Qui plus est, j'ai établi d'une manière démonstrative que Dieu voit, dans chaque partie de l'univers, l'univers tout entier, à cause de la parfaite connexion des choses. Il est infiniment plus pénétrant que Pythagore qui jugea de la taille d'Hercule par la mesure du vestige de son pied. Il ne faut donc point douter que les effets ne s'ensuivent de leurs causes d'une manière déterminée, nonobstant la contingence et même la liberté, qui ne laissent pas de subsister avec la certitude ou détermination.

§.361. Durand de Saint Portien entre autres l'a fort bien remarqué, lorsqu'il dit que les futurs contingens se voyent d'une maniere determinée dans leur causes, et que Dieu qui sait tout, voyant tout ce qui pourra inviter ou rebuter la volonté, verra là dedans le parti qu'elle prendra. Je pourrois alleguer beaucoup d'autres auteurs qui ont dit la même chose, et la raison ne permet pas qu'on en puisse juger autrement. Monsieur Jaquelot insinue aussi (*Conform.* p.318 et seqq.) comme Monsieur Bayle le remarque (*Rep. au Provincial* ch. 142. tom. 3. p.796) que les dispositions du coeur humain, et celles des circonstances, font connoitre à Dieu infailliblement le choix que l'homme fera. Monsieur Bayle ajoute que quelques Molinistes le disent aussi, et renvoye à ceux qui sont rapportés dans le *Suavis Concordia* de Pierre de S. Joseph Feuillant p.579. 580.

§362. Ceux qui ont confondu cette détermination avec la nécessité (...) ont admis quelque chose qui arrive sans qu'il y en ait aucune cause, ni aucune raison ; ce qui est équivalent à la déclinaison ridicule des atomes, qu'Epicure faisait arriver sans aucun sujet. Cicéron dans son livre *de la divination*, a fort bien vu que si la cause pouvait produire un effet pour lequel elle fût entièrement indifférente, il y aurait un vrai hasard, une fortune réelle, un cas fortuit effectif, c'est-à-dire qui le serait non seulement par rapport à nous et à notre ignorance (...), mais même par rapport à Dieu et à la nature des choses, et par conséquent il serait impossible de prévoir les événements en jugeant de l'avenir par le passé. Il dit encore fort bien au même endroit : *qui potest provideri, quidquam futurum esse, quod neque causam habet ullam, neque notam, cur futurum sit ?* Et un peu après : *Nihil est tam contrarium rationi et constantiae quam fortuna ; ut mihi ne in Deum quidem cadere videatur, ut sciat quid casu et fortuito futurum sit. Si enim scit, certe illud eveniet : sin certe eveniet, nulla fortuna est* : si le futur est certain, il n'y a point de fortune. Mais il ajoute fort mal : *est autem fortuna, rerum igitur fortuitarum nulla praesensio est* : il y a une fortune ; donc les événements futurs ne sauraient être prévus. Il devait conclure plutôt que, les événements étant prédéterminés et prévus, il n'y a point de fortune ». (idem §363, pour les stoïciens). » (...)

p. 333 : « §367. En effect, la confusion ne vient le plus souvent que de l'equivoque des termes, et du peu de soin qu'on prend de s'en faire des notions distinctes. Cela fait naitre ces contestations eternelles, et le plus souvent mal entendues, sur la nécessité et sur la contingence, sur le possible et sur l'impossible. Mais pourveu qu'on conçoive que la nécessité et la possibilité, prises metaphysiquement et à la rigueur, dependent uniquement de cette question, si l'objet en luy même, ou ce qui luy est opposé, implique contradiction ou non; et qu'on considere que la contingence s'accorde fort bien avec les inclinations, ou raisons qui contribuent à faire que la volonté se determine; pourveu encor qu'on sache bien distinguer entre la nécessité et entre la determination ou certitude, entre la nécessité metaphysique, qui ne laisse lieu à aucun choix, ne presentant qu'un seul objet possible, et entre la nécessité morale, qui oblige le plus sage à choisir le meilleur: enfin pourveu qu'on se defasse de la chimere de la pleine indifference, qui ne se sauroit trouver que dans les livres des Philosophes, et sur le papier (car ils n'en sauroient pas même concevoir la notion dans leur testes, ny en faire voir la realité par aucun exemple dans les choses) on sortira aisement d'un labyrinthe, dont l'esprit humain a été le Dedale malheureux, et qui a causé une infinité de desordres, tant chés les anciens que chés les modernes, jusqu'à porter les hommes à la ridicule erreur du sophisme paresseux, qui ne differe gueres du destin à la Turque. Je ne m'etonne pas, si dans le fond les Thomistes et les Jesuites, et même les Molinistes et les Jansenistes, conviennent entre eux sur ce sujet plus qu'on ne croit. Un Thomiste et même un Janseniste sage se contentera de la determination certaine, sans aller à la nécessité: et si quelcun y va, l'erreur peut-être ne sera que dans le mot. Un Moliniste sage se contentera d'une indifference opposée à la

nécessité, mais qui n'exclura point les inclinations prevalantes. (...)

p. 334 : « §369. Je me trompe fort, ou ces deux pretendues incomprehensibilités cessent entierement par nos solutions. Plût à Dieu qu'il fût aussi aisé de repondre à la question, comment il faut bien guerir les fievres, et comment il faut eviter les ecueils de deux maladies chroniques qui peuvent naitre, l'une en ne guerissant point la fievre, l'autre en la guerissant mal. Lorsqu'on pretend qu'un evenement libre ne sauroit être prevu, on confond la liberté avec l'indetermination, ou avec l'indifference pleine et d'equilibre: et lorsqu'on veut que le defaut de la liberté empêcheroit l'homme d'être coupable, l'on entend une liberté exemte, non pas de la determination, ou de la certitude, mais de la nécessité et de la contrainte. Ce qui fait voir que le dilemme n'est pas bien pris, et qu'il y a un passage large entre les deux ecueils. On repondra donc qu'Adam a peché librement, et que Dieu l'a vu pechant dans l'etat d'Adam possible, qui est devenu actuel, suivant le decret de la permission Divine. Il est vray qu'Adam s'est déterminé à pecher en suite de certaines inclinations prevalantes: mais cette determination ne detruit point la contingence, ny la liberté; et la determination certaine qu'il y a dans l'homme à pecher, ne l'empêche point de pouvoir ne point pecher (absolument parlant) et puisqu'il peche, d'être coupable et de meriter la punition: d'autant que cette punition peut servir à luy ou à d'autres, pour contribuer à les determiner une autre fois à ne point pecher. Pour ne point parler de la justice vindicative, qui va au delà du dedommagement et de l'amendement, et dans laquelle il n'y a rien aussi qui soit choqué par la determination certaine des resolutions contingentes de la volonté. L'on peut dire au contraire que les peines et les recompenses seroient en partie inutiles, et manqueroient d'un de leur buts qui est l'amendement, si elles ne pouvoient point contribuer à determiner la volonté à mieux faire une autre fois. (...)

pp. 335-336 : §371. Les deux partis que Monsieur Bayle distingue icy, n'excluent point un tiers parti, qui dira que la determination de l'ame ne vient pas uniquement du concours de toutes les causes distinctes de l'ame, mais encor de l'etat de l'ame même et de ses inclinations qui se melent avec les impressions des sens, et les augmentent ou les affoiblissent. Or toutes les causes internes et externes prises ensemble font que l'ame se determine certainement, mais non pas qu'elle se determine necessairement: car il n'impliqueroit point de contradiction, qu'elle se déterminât autrement, la volonté pouvant être inclinée, et ne pouvant pas être nécessitée. Je n'entre point dans la discussion de la difference qu'il y a entre les Jansenistes et les Reformés sur cette matiere. Ils ne sont pas peutêtre tousjours bien d'accord avec eux mêmes quant aux choses, ou quant aux expressions, sur une matiere où l'on se perd souvent dans des subtilités embarrassées. Le P. Theophile Raynaud dans son livre intitulé: *Calvinismus religio bestiarum*, a voulu piquer les Dominicains, sans les nommer. De l'autre côté, ceux qui se disoient sectateurs de Saint Augustin reprochoient aux Molinistes le Pelagianisme, ou du moins le Semipelagianisme; et l'on outroit les choses quelques fois des deux côtés, soit en defendant une *indifference vague*, et donnant trop à l'homme, soit en enseignant *determinationem ad unum secundum qualitatem actus licet non quoad ejus substantiam*, c'est à dire, une determination au mal dans les non-regenerés, comme s'ils ne faisoient que pecher. Au fond, je crois qu'il ne faut reprocher qu'aux Sectateurs de Hobbes et de Spinosa, qu'ils detruisent la liberté et la contingence; car ils croient que ce qui arrive est seul possible, et doit arriver par une nécessité brute et geometrique. Hobbes rendoit tout materiel, et le sousmettoit aux seules loix mathematiques; Spinosa aussi ôtoit à Dieu l'intelligence et le choix, luy laissant une puissance aveugle, de laquelle tout emane necessairement. Les Theologiens des deux partis Protestans sont également zelés pour refuter une nécessité insupportable: et quoyque ceux qui attachés au Synode de

Dordrecht, enseignent quelques fois qu'il suffit que la liberté soit exemte de la contrainte, il semble que la necessité qu'ils luy laissent n'est qu'hypothetique, ou bien ce qu'on appelle plus proprement certitude et infallibilité: de sorte qu'il se trouve que bien souvent les difficultés ne consistent que dans les termes. J'en dis autant des Jansenistes, quoyque je ne veuille point excuser tous ces gens là en tout. »

OCC.199- *Abrégé de la controverse réduite à des arguments en forme* [Appendice I des *Essais de Théodicée*] (1710)

p. 386 : « Et quand bien même Dieu ne s'abandonnerait au hasard qu'en quelques cas et en quelque manière (comme il ferait s'il n'allait pas toujours au meilleur et s'il était capable de préférer un moindre bien à un bien plus grand, c'est-à-dire un mal à un bien, puisque ce qui empêche un plus grand bien est un mal) il serait imparfait, aussi bien que l'objet de son choix ; il ne mériterait pas une entière confiance ; il agirait sans raison dans un tel cas, et le gouvernement de l'univers serait comme certains jeux mi-partis entre la raison et la fortune. Et tout cela fait voir que cette objection qu'on fait contre le choix du meilleur pervertit les notions du libre et du nécessaire, et nous représente le meilleur comme mauvais ; ce qui est malin ou ridicule... »

OCC.200- *Quelques extraits de la dispute entre M. Bramhal et M. Hobbes* [LH 1, 4 Bl. 18-19] :

**Edition-Source du texte de T. Hobbes:** *The questions concerning liberty, necessity and chance. Clearly stated and debated between Dr. John Bramhall Bishop of Derry and Thomas Hobbes of Malmesbury*, London printed for Andrew Crook, and are be sold at the Sign of the Green Dragon in St. Pauls Church-yard, 1656. 4°. pagg. 348.

Hypothèse de datation : 1705 (?)

**Cote:** GWLB (Hannover), Leibn. Marg. 163

[non paginé] To the Reader

The things they dissent in are, that the one holdeth,

That it is not in a Mans Power now, to choose the Will he shall have anon < **Recte** > ;

That chance produceth nothing < **Recte** > ;

That all events and Actions have their Necessary < **Male** > Causes

That the Will of God makes the Necessity of all things < **Male** >.

The other on the contrary maintaineth,

That not onely the Man is Free to choose what he will Do, but the Will also to choose what it shall Will < **Male** > ;

That when a Man willeth a good Action, Gods Will concurrerth with his, else not < **Bene** > ;

That the Will may choose whether it will Will or not < **Male** >

**Manuscrit des notes de lecture de Leibniz** intitulées : « *Quelques extraits de la dispute entre M. Bramhal Eveque de Derry et Monsieur Hobbes* ».

Datation du "Ritter-Katalog": 1705 (?)

**Cote:** GWLB (Hannover), LH 1, 1, 4, Bl. 18-19

Preface au lecteur : ~~The things~~ Voicy les points qu'ils contestent :

[a] l'un croit

[1.] qu'il n'est point dans le pouvoir present de l'homme de choisir la volonté qu'il aura par après (recte) ;

[2.] que le hasard ne produit rien (recte) ;

[3.] que tous les evenemens ont leur cause necessaire (male) ;

[4.] que la volonté de Dieu fait la necessité des choses (male) ;

[b] l'autre soutient

[1.] que non seulement l'homme est libre de choisir ce qu'il veut faire, mais aussi que la volonté est libre de choisir ce qu'elle veut (male)

[2.] Quand l'homme veut une bonne action, la volonté de Dieu

<p>That many things comme to pass without Necessity &lt;Bene&gt;, by Chance &lt;Male&gt; ;  That though God foreknow a thing shall be, yet it is not Necessary that that thing shall be, in as much as God seeth not the future as in as Causes, but as present &lt;Obscure&gt;.  (...)</p> <p><u>p. 23 (B) But T. H. may say, that our several and respective deliberations and affections, are in part the causes of our contrary resolutions, and do concur with the outward causes, to make up one total an adaequate cause, to the necessary production of this effect. If it be so, he hath spun a fair thred, to make all this stir for such a necessity as no man ever denyed or doubted of; when all the causes have actually determined themselves, then the effect is in being (...) And the old rule is, whatsoever is, when it is, is necessarily so as it is. This is an absolute necessity, but onely upon supposition, that a man hath determined his own liberty. When we question whether all occurrences be necessary, we do not question whether they be necessary when they are, nor whether they be necessary in sensu composito<sup>28</sup>, after we have resolved and finally determined what to do, but whether they were necessary before they were determined by ourselves, by or in the praecedent causes before our selves, or in the exterior causes without our selves. It is not inconsistent with true Liberty [p. 24] to determine it self, but it is inconsistent with true liberty to be determined by another without it self ».</u>  (...)</p>	<p>concourt aussi avec luy, autrement non (<u>bene</u>) ;  *  [4.] que les choses peuvent arriver sans necessité par accident (<u>male</u>) ;  [5.] que non obstant que Dieu a preveu quelque chose, il n'est pas necessaire qu'elle arrivera (<u>ambigue</u>) ; que Dieu ne voit pas les choses futures dans leurs causes, mais comme presentes (<u>ambigue</u> utrumque verum).  (...)  <u>p. 23 (B) M. Hobbes dira que nos affections sont causes de nos resolutions, et concourent avec les causes externes pour faire une cause totale pour la production necessaire de l'effect. Mais c'est une necessité que personne nie, c'est-à-dire que l'effect sera quand les causes se sont determinées toutes actuellement, quicquid est quando est, necesse est esse<sup>29</sup>. C'est une necessité in sensu composito, mais la question est si l'effect la resolution a esté necessaire dans les causes antecedentes avant nous, ou dans les causes externes sans nous, il consiste avec la liberté de se determiner, mais non pas d'estre determiné par un autre.</u>  (...)</p>
--	---

<sup>28</sup> *In sensu composito*, c'est-à-dire pris globalement; *In sensu diviso*, c'est-à-dire pris séparément, valant individuellement.

<sup>29</sup> « *Omne quod est, quando est, necesse est esse* », Aristote, *De Interpretatione*, IX, 19 a 25 (trad. Tricot : « Que ce qui est soit, quand il est, et que ce qui n'est pas ne soit pas quand il n'est pas, voilà qui est vraiment nécessaire »).

<p>p. 30 (B) His necessity is just such another, a necessity <u>upon supposition</u>, arising <u>from the concurrence of all the causes</u>, including the last dictate of the understanding in reasonable creatures. <u>The adaequate cause and the effect are together</u> [marg. « <b>non semper</b> »] in time, and when all the concurrent causes are determined, the effect is determined also, and thus become so necessary, that it is actually in being ; But there is a great difference between [p. 31] determining and being determined. (...)</p> <p>p. 80 (H) That which I say necessitateth and determineth every action, (that he may no longer doubt of my meaning) is the sum of all these things, which being now existent, conduce and concur to the production of that action hereafter, whereof if any one thing now were ? Wanting, the effect could not be produced. This concurrence of causes, whereof every one is determined to be. Such as it is by a like concurrence of former causes, may well be called (in respect they were all set and ordered by the eternal cause of all things, God Almighty) the decree of God. But that the fore-knowledge of God, should be a cause of any thing, cannot be truly said, seeing fore-knowledge, and knowledge dependeth on the existence of things known, and not they on it. (...) I understand not what he means by it. The last dictate of the judgement concerning the good or bad that may follow on any action, is not properly the whole cause, but the last part of it. And yet may be said to produce the effect necessarily, in such manner as the last feather may be said to break an Horse back, when there were so many laid on before, as there wanted but that to do it. (...)</p> <p>p. 313. (H) [num. 34] For the 7th point, that all events have necessary causes, it is there proved in that they have sufficient causes. Further, let us in this place also suppose any event never so casual</p>	<p>p. 30 (B) La nécessité que M. Hobbes prouve est une nécessité de supposition, venant du concours de toutes les causes. Le dictamen de l'entendement puisqu'estant conclu, la cause adaequate et l'effect se trouvent ensemble, et quand toutes les causes concurrentes sont déterminées, l'effect est déterminé aussi.  (...)</p> <p>p. 80 (H) Ce qui détermine chaque action et la rend nécessaire, c'est la somme de toutes les choses qui existent a present et qui contribuent et concourent à l'action future et dont l'une manquant l'effect n'arriveroit pas. Ce concours des causes est déterminé par un concours semblable d'autres causes antérieures. Et l'ordre de toutes ces causes venant d'une cause éternelle est l'effect du decret de Dieu.  Sa prescience n'est point la cause des choses.  On peut dire que le dernier acte du jugement est cause de la volonté, comme on peut dire que le dernier grain de sable achevera de faire tomber un cheval trop chargé.  (...)</p> <p>p. 313. (H) Tous les evenemens ont des causes nécessaires, car ils ont des causes suffisantes.  Prenons un evenement quelque fortuit qu'il soit, par exemple, jeter</p>
---	--

<p>at for example, the throwing Ambs-Ace upon a paire of Dice, and see if it must not have been necessary before it was thrown; for, seeing it was thrown, it had a beginning, and consequently a sufficient cause to produce it, consisting partly in the Dice, partly in the outward things, as the posture of the parties hand, the measure of force applied by the caster, the posture of the parts of the table, and the like; in sum, there was nothing wanting that was necessarily requisite to the producing of that particular cast, and consequently that cast was necessarily thrown. For if it had not been thrown, there had wanted somewhat requisite to the throwing of it, and so the cause had not been sufficient. (...)</p> <p>If therefore it be not necessary it shall rain, it is necessary it shall not rain. Otherwise it is not necessary that the proposition “it shall rain or it shall not rain” should be true. (...)</p> <p>(B) p. 327. [Hobbes] <i>And if sufficient, then also necessary</i> [Bramhall] Stay there ; by his leave there is no necessary connexion between sufficiency and efficiency, otherwise God himself should not be All-Sufficient. Thus this arguent is vanished. But I wil deal more favourably with him, and grant him all that which he labours so much in vain to prove. ...</p> <p>(B) p. 327. That every effect in the world hath sufficient causes : Yea more, that supposing the determination of the free and contingent causes, every effect in the world is necessary (...) but to an hypothetical necessity. (...)</p>	<p>deux As avec une paire de dez : estant arrivé, il avoit une cause suffisante pour le produire consistant dans le dé et dans les choses externes, comme la posture de la main, la mesure de la force de celui qui jette, la situation des parties de la table, et choses semblables. En somme, il ne manquoit rien de ce qui estoit nécessaire pour faire ce coup. Or, il s’ensuit qu’il a esté fait nécessairement, car s’il n’avoit pas esté fait, il auroit manqué quelque <del>ehøse</del> requisit, mais aussi la cause n’auroit point esté suffisante.</p> <p>Il est manifeste aussi que s’il pleuvra demain, il est nécessaire qu’il pleuvra. (...)</p> <p>(B) p. 326. Si Dieu est la cause des choses, et si tout est nécessaire, comment peut-on dire qu’il agit librement ?</p> <p>(B) p. 327. Supposés que tout est nécessaire par la determination des causes, ce n’est qu’une nécessité hypothétique<sup>30</sup>. (...)</p>
--	---

<sup>30</sup> Cette note de Leibniz correspond au développement de l’article 3 des *Réflexions* en Appendices des *Essais de Théodicée* : « 3. l’Eveque de Derry a fort bien remarqué dans sa reponse à l’article 35 pag. 327. qu’il ne s’ensuit qu’une nécessité hypothétique, telle que nous accordons tous aux evenemens par rapport à la prescience de Dieu, pendant que M. Hobbes veut que même la prescience Divine seule suffiroit pour établir une nécessité absolue des evenemens ». Nous pouvons remarquer que Leibniz a également relever sur son exemplaire de la Controverse entre Hobbes et Bramhall l’importance de la distinction entre « nécessité hypothétique » et « nécessité absolue » et qu’il en a fait son principal point d’accord avec Bramhall. Nous trouvons ainsi en page de garde: « **p. 328. Nexus causarum tantum hypotheticam facit necessitatem Ep[iscop]o** ». Cette page renvoie à ces passages: “It proves no necessity at all; for by Hypothetical necessity he means the necessity of this proposition *The effect is, then when it is*, whereas necessity is onely said truly of somewhat in future” (...) “from whence it will follow that all the connection of the causes of any effect from the beginning of the world were altogether existent in one and the same instant”...

(H) p. 343. [p. 344] But to make an end I shall briefly draw up the sum of what we have both said. That which I have maintained is, that no man hath his future will in his own present power. That it may be changed by others, and by the change to things without him; and when it is changed, it is not changed, nor determined to any thing by it self, and that when it is undetermined it is no will; because every one that willeth willeth something in particular; that deliberation is [p. 345] common to men which beasts, as being alternate appetite, and not ratiocination, and the last act or appetite therein, and which is immediately followed by the action, the only will that can be taken notice of by others, and which only maketh an action in publick judgment voluntary; That to be free is no more then to do if a man will, and if he will to forbear, and consequently that this freedom is the freedom of the man and not of the will; that the will is not free, but subject to change by the operation of external causes; That all external causes depend necessarily on the first eternal cause God Almighty, who works in us both to will and to do, by the mediation of seconds causes; that seeing neither man nor any thing else can work upon itself, it is impossible that any man in the framing of his own will should concur with God, either as an actor or as an instrument; That there is nothing brought to passe by fortune as by a cause, nor any thing without a cause or concurrence of causes sufficient to bring it to pass, and that every such cause and their concurrent do proceed from the providence, good pleasure, and working of God and consequently though I do with others call many events contingent, and say they happen, yet because they had every of them their several sufficient causes, and those causes again their former causes, I say they happen necessarily; And though we perceive not what they are, yet there are of the most contingent events, as necessary causes as of those events whose causes we perceive, or else they could not possibly be foreknown, as they are by him that foreknoweth all things... »

(H) p. 343. La somme de mon sentiment [est] que personne n'a sa volonté future dans son pouvoir present, qu'elle peut estre changée par d'autres causes et par le changement des choses hors de luy ; qu'estant indeterminée, ce n'est point volonté, car elle tend à quelque chose en particulier ; que la deliberation est commune aux hommes et aux bestes, estant une alternation d'appetit, et non pas une ratiocination, et que le dernier appetit qui est suivi de l'action est appellé volonté. Estre libre est faire ce que l'on veut, ou l'omettre ; que la liberté est dans l'homme, et non pas dans la volonté qui depend des causes ; que la supreme cause est Dieu qui opere par les causes secondes ; qu'on ne sauroit travailler sur soy meme, ni par consequent concourir avec Dieu pour suivre sa volonté, soit comme acteur, soit comme instrument ; que la fortune ne fait rien, mais la concurrence des causes suffisantes, où nous ne concevons de la contingence que parce que nous en ignorons les raisons, mais Dieu les sait, qui prevoit tout infalliblement. »

OCC.200bis- *Réflexions sur le livre que M. Hobbes a publié en anglais de la liberté, de la nécessité et du hazard* (1704-1705)

GP VI, pp. 389-392, p. 389 : « Art. 2. Il faut avouer qu'il y a quelque chose d'étrange et d'insoutenable dans les sentimens de Monsieur Hobbes. Il veut que les doctrines touchant la Divinité dependent entierement de la determination du souverain, et que Dieu n'est pas plus cause des bonnes que des mauvaises actions des creatures. Il veut que tout ce que Dieu fait est juste, parce qu'il n'y a personne au dessus

de luy qui le puisse punir et contraindre. Cependant il parle quelques fois comme si ce qu'on dit de Dieu n'estoit que des compliments, c'est à dire des expressions propres à l'honorer, et non pas à le connoistre. Il temoigne aussi qu'il luy semble que les peines des mechans doivent cesser par leur destruction: c'est à peu pres le sentiment des Sociniens, mais il semble que les siens vont bien plus loin. Sa Philosophie, qui pretend que les corps seuls sont des substances, ne paroist gueres favorable à la providence de Dieu et à l'immortalité de l'ame. Il ne laisse pas de dire sur d'autres matieres des choses tres raisonnables. Il fait fort bien voir qu'il n'y a rien qui se fasse au hazard, ou plustost que le hazard ne signifie que l'ignorance des causes qui produisent l'effect et que pour chaque effect il faut un concours de toutes les conditions suffisantes, anterieures à l'evenement, dont il est visible que pas une ne peut manquer, quand l'evenement doit suivre, parce que ce sont des conditions; et que l'evenement ne manque pas non plus de suivre, quand elles se trouvent toutes ensemble, parce que ce sont des conditions suffisantes. Ce qui revient à ce que j'ay dit tant de fois, que tout arrive par des raisons determinantes, dont la connoissance, si nous l'avions, feroit connoistre en même temps pourquoy la chose est arrivée, et pourquoy elle n'est pas allée autrement. (...)

p. 392 : « Art. 5. Il y a dans la préface de M. Hobbes un abrégé des points contestés que je mettrai ici en ajoutant un mot de jugement. D'un côté, dit-il, on soutient qu'il n'est pas dans le pouvoir présent de l'homme de se choisir la volonté qu'il doit avoir. Cela est bien dit, surtout par rapport à la volonté présente : les hommes choisissent les objets par la volonté, mais ils ne choisissent point leurs volontés présentes ; elles viennent des raisons et des dispositions. Il est vrai cependant qu'on se peut chercher de nouvelles raisons, et se donner avec le temps de nouvelles dispositions ; et par ce moyen on se peut encore procurer une volonté qu'on n'avait pas et qu'on ne pouvait pas se donner sur-le-champ. (...) On soutient : 2° que le hasard (*chance* en anglais, *casus* en latin) ne produit rien, c'est-à-dire qu'il ne se produit rien sans cause ou raison. FORT BIEN, j'y consens si l'on entend parler d'un hasard naturel ; car le hasard et la fortune ne sont que des apparences qui viennent de l'ignorance des causes ou de l'abstraction qu'on en fait. 3° Que tous les événements ont leurs causes nécessaires. MAL : ils ont leurs causes déterminantes, par lesquelles on en peut rendre raison, mais ce ne sont point des causes nécessaires. Le contraire pourrait arriver sans impliquer contradiction. 4° Que la volonté de Dieu fait la nécessité de toutes choses. MAL : la volonté de Dieu ne produit que des choses contingentes, qui pouvaient aller autrement, le temps, l'espace et la matière étant indifférents à toutes sortes de figures et de mouvements. »

OCC.201- *Remarques sur le livre de l'origine du mal [de William King] publié depuis peu en Angleterre.* (entre 1704 [date de l'édition allemande (Brême) utilisée par Leibniz] et 1710).

GP VI, p. 401 : « §1. (...) Ce cinquième chapitre tend à faire voir (si cela se pouvait) que la véritable liberté dépend d'une indifférence d'équilibre, vague, entière et absolue ; en sorte qu'il n'y ait aucune raison de se déterminer, antérieure à la détermination, ni dans celui qui choisit, ni dans l'objet, et qu'on n'élide pas ce qui plaît, mais qu'en élisant sans sujet, on fasse plaire ce qu'on élit.

§2. Ce principe d'une élection sans cause et sans raison, d'une élection, dis-je, dépouillée du but de la sagesse et de la bonté, est considéré par plusieurs comme le grand privilège de Dieu et des substances intelligentes, et comme la source de leur liberté, de leur satisfaction, de leur morale et de leur bien ou mal. Et l'imagination de se pouvoir dire indépendant, non seulement de l'inclination, mais de la raison même en dedans, et du bien et du mal en dehors, est peinte quelquefois de si belles couleurs qu'on la pourrait prendre pour la

plus excellente chose du monde ; et cependant ce n'est qu'une imagination creuse, une suppression des raisons du caprice dont on se glorifie. Ce qu'on pretend est impossible, mais s'il avoit lieu, il seroit nuisible. Ce caractere imaginaire pourroit être attribué à quelque Don Juan dans un Festin de Pierre, et même quelque homme Romanesque pourroit en affecter les apparences et se persuader qu'il en a l'effect: mais il ne se trouvera jamais dans la nature une Election, où l'on ne soit porté par la representation anterieure du bien ou du mal, par des inclinations ou par des raisons; et j'ay tousjours défié les defenseurs de cette indifference absolue, d'en montrer un exemple. Cependant si je traite d'imaginaire cette Election où l'on se determine par rien, je n'ay garde de traiter les defenseurs de cette supposition, et sur tout nostre habile auteur, de chimeriques. Les Peripateticiens enseignent quelques opinions de cette nature, mais ce seroit la plus grande injustice du monde de vouloir mepriser pour cela un Occam, un Suisset, un Cesalpin, un Conringius, qui soutenoient encor quelques sentimens de l'Ecole, qu'on a reformés aujourd'hui.

§3. Un de ces sentimens, mais ressuscité et introduit par la basse Ecole et dans l'Age des Chimeres, est l'indifference vague dans les elections, ou le hazard reel, imaginé dans les ames, comme si rien ne nous donnoit de l'inclination, lorsqu'on ne s'en apperçoit pas distinctement: et comme si un effect pouvoit être sans causes, lorsque ces causes sont imperceptibles: c'est à peu pres comme quelques uns ont nié les corpuscules insensibles, parce qu'ils ne les voyent point. Mais comme les philosophes modernes ont reformé les sentimens de l'Ecole, en montrant selon les loix de la nature corporelle, qu'un corps ne sauroit être mis en mouvement que par le mouvement d'un autre qui le pousse: de même il faut juger que nos Ames (en vertu des loix de la nature spirituelle) ne sauroient être mues que par quelque raison du bien ou du mal; lors même que la connoissance distincte n'en sauroit être demelée, à cause d'un concours d'une infinité de petites perceptions qui nous rendent quelques fois joyeux, chagrins, et differemment disposés, et nous font plus gouter une chose que l'autre, sans qu'on puisse dire pourquoy. Platon, Aristote, et même Thomas d'Aquin, Durand et autres scolastiques des plus solides, (...) mettent la liberté dans l'usage des raisons et des inclinations, qui font choisir ou rebuter les objets ; et ils prennent pour constant que notre volonté est portée à ses élections par les biens ou les maux, vrais ou apparents, qu'on conçoit dans les objets. Mais enfin quelques philosophes un peu trop subtils ont tiré de leur alambic une notion inexplicable d'une élection indépendante de quoi que ce soit, qui doit faire merveille pour résoudre toutes les difficultés. Mais elle-même donne d'abord dans une des plus grandes [difficultés], en choquant le grand principe du raisonnement, qui nous fait toujours supposer que rien ne se fait sans quelque cause ou raison suffisante. Comme l'Ecole oubliait souvent l'application de ce grand principe, en admettant certaines qualités occultes primitives, il ne faut point s'étonner si cette fiction de l'indifférence vague y a trouvé de l'applaudissement, et si même des excellents hommes en ont été imbus. (...)

p. 405 : « (...) §6. ... Je suis bien aise de rapporter ces raisonnements de notre habile auteur, afin qu'on voie de quelle importance est, selon lui-même, le principe de la raison suffisante ; car, s'il est permis d'admettre quelque chose dont on reconnaît qu'il n'y a aucune raison, il sera facile à un athée de ruiner cet argument, en disant qu'il n'est point nécessaire qu'il y ait une raison suffisante du mouvement. (...)

pp. 413-14 : « §.14. [A.L. édition critique des variantes du §.14, à partir du Mss. LH I, 1, 3, 3 Bl. 4 recto, voir publication dans la bibliographie].

Il faudra repondre à ces objections contre nostre sentiment, avant que de passer à l'etablissement de celui de l'auteur. L'origine de la meprise des adversaires vient de ce qu'on confond une ~~suite~~ consequence necessaire par une necessité absolue, dont le contraire implique contradiction, avec une consequence qui n'est fondée que sur des verités de convenance, et qui ne laisse pas de reussir, c'est à dire qu'on confond ce qui depend du principe de

contradiction, qui (1) ~~est d'une nécessité géométrique avec le~~ (2) est nécessaire (3) fait (a) le nécessaire indispensable (b) fait les vérités nécessaires et indispensables, avec ce qui dépend du principe de la (1) ~~convenance qui est d'une nécessité morale~~ (a) qui suffit (b) ou il suffit qu'il y ait une inclination (2) Raison (a) ~~déterminante~~ (b) suffisante, qui a lieu encor dans les Verités contingentes. J'ay déjà donné ailleurs cette remarque, qui est une des plus importantes de la philosophie, en faisant considerer qu'il y a deux Grands Principes: (1) L'un (2) celuy de la contradiction (3) savoir celui des Identiques ou de la contradiction, qui porte que de deux ~~contradictaires~~ enonciations contradictoires, l'une est vraie, et l'autre fausse; et celuy de la Raison suffisante, qui porte qu'il n'y a point d'enonciation veritable dont celui qui auroit toute la connoissance nécessaire pour l'entendre parfaitement, ne pourroit ~~rendre raison~~ voir la raison. (1) ~~Ce qui doit (a) estre veritable (b) avoir lieu~~ (2) L'un et l'autre Principe doit avoir lieu non seulement dans les verités nécessaires, mais encor dans les contingentes :- (1) ~~Et l'on peut dire en quelque façon que le dernier de ces deux principes est renfermé dans la definition de la verité, comme le premier est compris dans celle de la fausseté~~ (2) mais (a) celui (b) les verités nécessaires (aa) se prouvent (bb) se peuvent prouver (aaa) en faisant voir que ce qui leur est opposé choque le principe (bbb) en n'employant que le principe des identiques au lieu qu'il faut employer le principe de la raison suffisante, pour prouver, et il est nécessaire même que ce qui n'a aucune raison suffisante (~~comme le vuide par exemple et les atomes d'Epicure~~) n'existe point. (1) ~~Cependant les verités nécessaires se~~ (2) Et (3) Car l'on peut dire en quelque façon, que ~~ce principe est renfermé dans la definition de la verité comme le premier est compris dans ces deux principes~~ sont renfermés dans la definition du Vray et du Faux. Cependant, lors qu'en faisant l'analyse de la verité proposée, on la voit dependre des verités dont le contraire implique contradiction, on peut dire qu'elle est absolument nécessaire. Mais lors que poussant l'analyse tant qu'il vous plaira, on ne sauroit jamais ~~elever~~ parvenir à de tels elemens de la verité donnée, il faut dire qu'elle est contingente, et qu'elle a son ~~principe~~ origine d'une raison prevalante qui incline sans necessiter. Cela posé, ~~nous pouvons dire que l'ame est portée par le~~ l'on voit comment nous pouvons dire avec plusieurs philosophes et Theologiens celebres, que la substance qui pense est portée à sa resolution par la representation prevalante du bien ou du mal, et cela certainement et infalliblement, mais non pas necessairement: c'est à dire par des raisons qui l'inclinent sans la necessiter. C'est pourquoy les futurs contingens prévus demeurent contingens en eux mêmes et en eux mêmes et par leur raisons, demeurent contingens; et Dieu (1) ~~est porté infalliblement (a) à chois (b) à créer le monde~~ (2) a été porté infalliblement par sa sagesse et par sa bonté à creer le monde par sa puissance, et à luy donner la meilleure forme possible ; (1) le tout (2) ~~sans aucune diminution de sa (a) parfa (b) supreme et (c) Liberte parfaite et souveraine~~ (2) mais il n'y étoit point porté necessairement, et le tout s'est passé sans aucune diminution de sa Liberté parfaite et souveraine. Et sans cette consideration que nous venons de faire, je ne say s'il seroit aisé de resoudre le noeud Gordien de la Contingence et de la Liberté. (...)

p. 432 : « §26. Pour moi, je n'oblige point la volonté de suivre toujours le jugement de l'entendement, parce que je distingue ce jugement des motifs qui viennent des perceptions et inclinations insensibles. Mais je tiens que la volonté suit toujours la plus avantageuse représentation, distincte ou confuse, du bien et du mal, qui résulte des raisons, passions et inclinations, quoiqu'elle puisse aussi trouver des motifs pour suspendre son jugement. Mais c'est toujours par motifs qu'elle agit. (...)

pp. 434-435 : « On peut ajouter que ce n'est pas la raison qui est nuisible en soi, mais le défaut de la raison ; et quand la raison est mal employée, on raisonne bien sur les moyens, mais on ne raisonne pas assez sur le but ou sur le mauvais but qu'on se propose. »

OCC.202- *Causa Dei* (1710)

GP VI, p. 443 / p. 454 : « 24. Voluntas autem consequens spectet totale et ultimam determinationem contineat; unde est absoluta et decretoria; et cum de divina sermo est, semper effectum plenum obtinet. Caeterum si quis nostram explicationem nolit, cum eo de vocabulis non litigabimus: pro antecedente et consequente substituat, si volet, praeiviam et finalem.

25. Voluntas antecedens omnino seria est et pura, non confundenda cum Velleitate (ubi quis vellet si posset, velletque posse) quae in

Deum non cadit; nec cum Voluntate conditionali, de qua hic non agitur. Tendit autem voluntas antecedens in Deo ad procurandum omne bonum, et ad repellendum omne malum, quatenus talia sunt, et proportionem gradus quo bona malave sunt. Quam seria autem haec voluntas sit, Deus ipse declaravit, cum tanta asseveratione dixit, se nolle mortem peccatoris, velle omnia salvos, odisse peccatum.

26. Voluntas Consequens oritur ex omnium Voluntatum antecedentium concursu, ut scilicet, quando omnium effectus simul stare non possunt, obtineatur inde quantus maximus effectus per sapientiam et potentiam obtineri potest. Haec voluntas etiam Decretum appellari solet.

27. Unde patet voluntates etiam antecedentes non omnino irritas esse, sed efficaciam suam habere; qui etsi effectus earum obtinetur, non semper sit plenus, sed per concursum aliarum Voluntatum antecedentium restrictus. At Voluntas decretoria ex omnibus inclinatoriis resultans, semper plenum effectum sortitur, quoties potentia non deest in Volente, quemadmodum certe in Deo deesse nequit. Nempe in sola voluntate decretoria locum habet Axioma: qui potest et vult ille facit; quippe cum eo ipso scientiam requisitam ad agendum sub potentia comprehendendo, jam nihil intus extraque actioni deesse ponatur. Neque vero aliquid felicitati perfectionique Volentis Dei decedit, dum non omnis ejus Voluntas effectum plenum sortitur: quia enim bona non vult nisi pro gradu bonitatis quae in unoquoque est, tum maxime ejus Voluntati satisficit, cum optimum resultans obtinetur.

28. Posterior voluntatis divisio est in productivam circa proprios actus et permissivam circa alienos. Quaedam enim interdum permittere licet (id est non impedire) quae facere non licet, velut peccata, de quo mox. Et permissivae Voluntatis objectum proprium non id est quod permittitur, sed permissio ipsa.

29. Hactenus de Voluntate, nunc de ratione Volendi seu Bono et Malo. » (...)

102. Libertas exempta est tam a necessitate, quam a coactione. *Necessitatem* non faciunt futuritio veritatum, nec praescientia et praedeterminatio Dei, nec praedispositio rerum.

103. Non *furitio*, licet enim futurorum contingentium sit determinata veritas, certitudo tamen objectiva, seu infallibilis determinatio veritatis, quae illis inest, minime necessitati confundenda est.

104. *Nec praescientia aut praedeterminatio Dei necessitatem imponit*, licet ipsa quoque sit infallibilis. Deus enim vidit res in serie possibilium ideali, quales futurae erant, et in iis hominem libere peccantem, neque hujus seriei decernendo existentiam, mutavit rei naturam, aut quod contingens erat necessarium fecit.

105. Neque etiam *praedispositio rerum* aut causarum series nocet libertati. Licet enim *nunquam quicquam eveniat, quin ejus ratio reddi possit*, neque ulla unquam detur indifferentia aequilibrum (quasi in substantia libera et extra eam omnia ad oppositum utrumque se aequaliter unquam haberent) cum potius semper sint quaedam praeparationes in causa agente, concurrentibusque, quas aliqui praedeterminationes vocant: dicendum tamen est has determinationes esse tantum inclinantes, non necessitantes, ita ut semper aliqua indifferentia sive contingentia sit salva. Nec tantus unquam in nobis affectus appetitusve est, ut ex eo actus necessario sequatur: nam quamdiu homo mentis compos est, etiamsi vehementissime ab ira, a siti vel simili causa stimuletur, semper tamen aliqua ratio sistendi impetum reperiri potest, et aliquando vel sola sufficit cogitatio exercendae suae libertatis, et in affectus potestatis.

106. Itaque tantum abest ut *Praedeterminatio seu praedispositio ex Causis qualem diximus necessitatem inducat contrariam contingentiae*

vel libertati aut moralitati: ut potius in hoc ipso distinguatur Fatum Mahometanum a Christiano, absurdum a rationali, quod Turcae causas non curant, Christiani vero et quicumque sapiunt, effectum ex causa deducunt. »

OCC.203- « *On ne peut rien déguiser dans mon système...* » Incipit d'un fragment manuscrit : LH 4,1, 4k Bl. 39, sans titre. Datation : Robinet propose pour ce manuscrit la date de 1710 (*Malebranche et Leibniz, relations personnelles* p. 412), mais le Ritter Katalog propose celle de 1714.

In *Die Leibniz-Handschriften der Königlichen Öffentlichen Bibliothek zu Hannover*. Ed. E. Bodemann. Hannover, 1889 (reprint, Georg Olms, 1966), p. 58 : « On ne peut rien déguiser dans mon système car tout y a une parfaite connexion.

Il faut des distinctions bien justes que bien exactes ; par exemple il faut distinguer entre l'infini et l'univers à l'infini c'est à dire le tout ; le tout est opposé au rien et l'infini au fini. Il faut distinguer aussi entre une substance et un agrégé de substances, *inter substantiam et substantias*.

Les distinctions des scolastiques ne sont pas à mépriser toujours ; par exemple celle qu'ils font entre l'un véritable *unum per se*, et l'un *aggregative*.

Mes objections remarques sur <M. Gassendi, le père Malebranche,> M. Des Cartes, < Spinosa,> M. Lock servent à préparer les esprits.

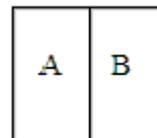
Je ne puis pas toujours m'expliquer amplement, mais je tâche toujours de parler juste.

~~Bien que~~ Je commence en philosophe, mais je finis en théologien. Un de mes grands principes est que rien ne se fait sans raison. C'est un principe de philosophie. Cependant, dans le fonds, ce n'est pas autre chose que ~~la reconnaissance~~ l'aveu de la sagesse divine, quoique je n'en parle pas d'abord.

Selon moi l'organisation ne saurait comencer que par miracle aujourd'hui ou au commencement des choses. C'est parce qu'elle est infinie et que les parties des machines naturelles sont encore des machines.

Epicure et M. Des Cartes se sont trompés <en croyant qu'> un corps d'un homme ou d'une bête se puissent former naturellement ou mécaniquement d'une masse organique. »

OCC.204- *Lettre de Leibniz à Hartsoeker* datée du 30 octobre 1710,



GP III p.506 : « (6) Dire que les Atomes sont indivisibles par eux mêmes, c'est dire que deux masses A et B, <parties de l'Atome> qui se touchent par leur superficies, sont inseparables <par elles mêmes>, et vouloir qu'il soit ridicule d'en demander la raison, ce seroit rendre toute la recherche des causes ridicule, ce qui seroit plus que ridicule. Quand je dis qu'une chose est telle par elle même, il ne s'ensuit point qu'il n'y en ait point de raison. Le cercle est par luy même le plan qui a le plus de capacité, est-ce qu'on n'en peut point rendre raison? Il faut savoir que toute verité qui n'est point identique, a ses raisons.

(7) Dieu ne peut point creer des Atomes ~~e'est à dire des masses, choses absurdes et sans raison~~ <Naturels, ou des corps indivisibles par un je ne say quoy inexplicable, c'est à dire des choses absurdes> et sans raison. S'il veut que deux masses ou parties de la matiere soyent attachées

	<p>inseparablement l'une à l'autre, &lt;sans qu'il y ait en elles ou dans les ambians une raison de leur inseparabilité&gt;, il faut qu'il empeche leur separation par un miracle perpetuel. &lt;Et alors ce ne seront pas des Atomes +naturels ou bien+ des corps qui soyent indivisibles <del>par eux-mêmes</del> par une certaine qualité occulte <del>imaginaire qui soit</del>, logée en eux.</p> <p>(8) Il est aisé de faire des fictions, mais il est difficile de les rendre raisonnables, c'est à dire de montrer qu'il y en a, ou moins qu'il y en peut avoir une raison. Les Atomes sont une telle fiction; <del>un parfait fluide ou premier</del> un premier Element <del>il ne peut manquer</del> qui soit parfaitement fluide, en est une autre. La parfaite fluidité est aussi deraisonnable que la parfaite dureté. Il n'y a rien de tel dans la nature, et au lieu de cela il y a une infinité de degrés de consistance, de telle sorte que tout corps a un degré de fluidité et un degré de fermeté par rapport à d'autres et comparativement. &lt;En avoir un autre sentiment, est choquer cette maxime de la nature, que rien ne s'y fait <i>per saltum</i>.&gt; »</p>
1711	<p>OCC.205- <i>Lettre à Hartsoeker</i> (6 février 1711)  GP III, pp. 518-19 : « Si vous n'allegués que la volonté de Dieu pour cela, vous recourés à un miracle, et même à un miracle perpetuel <del>parce que vous n'assignés aucune raison dans les objets qui puisse porter la volonté, tout comme ceux qui disent que</del> : car la volonté de Dieu opere par miracle, toutes les fois qu'on ne sauroit rendre raison de cette volonté et de son effect par la nature des objets. Par exemple, si quelcun disoit que c'est une volonté de Dieu qu'une planete aille circulairement dans son orbe, sans que rien ne l'y aide ou conserve son mouvement, je dis que ce sera un miracle perpetuel, car par la nature des choses, la planete, en circulant, tend à s'eloigner de son orbe par la tangente, si rien ne l'empeche, et il faut que Dieu l'empeche perpetuellement, par un miracle, si quelque cause naturelle ne le fait. Il en est de même dans la supposition de vos Atomes, car naturellement la masse C sera emportée par la masse D, sans que la masse B suive, s'il n'y a aucune raison qui s'oppose à cette separation; et si vous ne cherchés cette raison que dans la volonté de Dieu, sous ne la trouverés que dans le miracle. (...)</p> <p>Vous avez raison, Monsieur, de dire qu'on doit souvent reconnaître notre ignorance et que cela vaut mieux que de <del>faire un galimatias</del> se jeter dans le galimatias pour vouloir rendre raison des choses qu'on n'entend point. Mais autre chose est d'avouer qu'on n'entend point la raison de quelque effet, et autre chose est d'assurer qu'il y a quelque chose dont on ne peut rendre aucune raison ; <del>c'est comme si quelqu'un avait nié à Archimède</del> et c'est justement en cela qu'on pêche contre les premiers fondements du raisonnement, et c'est comme si quelqu'un avait nié à Archimède l'axiome qu'il a employé dans son livre des <i>Equipondérants</i>, qu'une balance où tout est égal de part et d'autre demeure en équilibre, &lt; sous prétexte qu'on n'entend pas assez les choses et que peut-être la balance se change d'elle-même, sans en avoir aucun sujet.&gt; (...)</p> <p>C'est aussi en cela que pêchent ceux qui introduisent une <u>indifférence d'équilibre</u>, comme si jamais la volonté se déterminait, lorsque tout est égal de part et d'autre intérieurement et extérieurement : ce cas n'arrive jamais et il y a toujours plus d'inclination d'un côté que de l'autre, et la volonté est <del>est incliné sans estre</del> toujours inclinée par quelque raison ou disposition, quoiqu'elle ne soit jamais nécessité &lt;par ces raisons&gt; ; et j'ose dire qu'une grande partie des fautes qu'on fait dans le raisonnement vient de ce qu'on n'observe pas &lt; bien &gt; ce <del>prin</del> grand principe que <u>rien n'arrive dont il n'y ait une raison suffisante</u> ; principe dont monsieur Descartes même, et quantité d'autres habiles gens, n'ont pas assez envisagé la force et les suites. Ce principe suffit à lui seul pour détruire le vide, les atomes, les qualités occultes, <del>et quantité d'autres fictions</del> et même le premier élément de M. Descartes avec ses globes, et quantité d'autres fictions. »</p>
	OCC.206- <i>Lettre de Leibniz au duc Moritz Wilhelm von Sachsen-Zeiss</i> „Ein Glaubensbekenntnis Leibnizens“ (20 mai 1711)

in Edouard Bodemann in *Zeitschrift des Historischen Vereins für Niedersachsen*, 1899, pp. 308–315 : « Wer non Gott recht liebet und also auch gebührend seine Weisheit und Güthe erkennt, der wird nicht glauben, dass Gott in etwas ohne Ursach oder auss einer schlechten Willkühr handle und sich zu etwas entschliesse, ohne dass er dazu eine weise, guthe und gerechte Bewegniss habe, und muss man also nicht zulassen, dass Gott einige Menschen auss blosser Willkühr zum Verderben bestimmet, andere zur Seeligkeit ausserwehlet, sondern gewiss dafür halten, dass Gott Alles aufs beste gemacht und daher so viel Glückseeligkeit seinen Creaturen beygeleget, als die allerbeste Form des grossen Weltgebäudes und Harmoni der Dinge zulassen können, also dass Niemand ohne seine Schuld verdirbet und alles Unglück doch endlich wieder eingebracht und überwunden wird, ja zu einem höhern Guth Gelegenheit gibt, welches sonst ohne solches übel nicht so wohl erreicht werden können. »

OCC.207- *Leibniz à Coste* (8 juillet 1711)

GP III, p. 419 : « (...) Tout est certain par avance, par la prévision, et par les raisons déterminantes ; mais nécessaire est seulement une vérité dont le contraire implique contradiction. »

OCC.208- *Leibniz à Bierling* (12 août 1711)

GP VII, p. 484 : « ... Eruimus interdum causas interiores et invisibiles, sed non ideo infimas et omnes. Nec sola inductione, sed etiam ratiocinatione utimur. (Possumus ingredi in atrium, etsi in cubiculum aut sacrarium non admittantur).

« III. ... Porro monas seu substantia simplex in genere continet perceptionem et appetitum ; estque vel primitiva seu Deus, in qua est ultima ratio rerum ; vel est derivativa, nempe Monas creata, eaque est vel ratione praedita, *mens* ; vel sensu praedita, nempe *anima*, vel inferiore quodam gradu perceptionis et appetitus praedita, seu *animae analogae*, quae nudo Monadis nomine contenta est, cum ejus varios gradus non cognoscamus... »

OCC.209- *Lettre à Hartsoeker* (7 décembre 1711)

GP III, p.529 : « Une partie de mes raisonnements nouveaux dépend d'un grand principe assez connu, mais pas assez envisagé, à savoir que rien n'arrive sans un pourquoi suffisant, ou bien sans une raison déterminante. En vertu de ce principe qui nous mène au-delà de nos prédécesseurs, Dieu ne change jamais de volonté et d'opération sans en avoir quelque sujet valable. Et lorsque la chose dont il s'agit est d'une nature uniforme et simple, nous sommes en état (toutes pauvres créatures que nous sommes) de juger s'il y peut en avoir une raison ou non. Lorsque la volonté de Dieu est employée toute seule, sans qu'il y ait dans les natures des créatures la raison de cette volonté, ni la manière comment elle opère, c'est un miracle tout pur, peu concevable en philosophie, comme si Dieu voulait (par exemple) que les planètes allassent en lignes courbes, sans être poussées par d'autres corps [cf. Newton]. Il y a une loi de la nature qui porte qu'il n'y a aucun passage per saltum. J'en ai parlé un jour dans les nouvelles de la *République des Lettres* de M. Bayle. Cette loi aussi ne permet pas qu'il n'y ait point de milieu entre le dur et le fluide.

Toutes les fois que nous connaissons quelque chose des ouvrages de Dieu, nous y trouvons de l'ordre ». (...)

pp. 529-530 : « Si vous prenez la liberté pour une faculté de choisir sans sujet, j'admets qu'elle ne saurait être conciliée avec la Providence, et j'ajoute qu'elle ne saurait être conciliée non plus avec la raison et la vérité. Je l'ai expliqué dans ma *Théodicée*. Une telle liberté est impossible et combat le grand principe du pourquoi, comme font aussi le vide, les atomes, le dur et le fluide parfaits : et ce

	principe nous met en état de former une philosophie générale démonstrative. »
1712	<p>OCC.210- <i>Lettre à Des Bosses</i> (5 février 1712)  GP II, p. 433 /437 : « Quae Dno. Hartsoekero nostro responderim, in adjecta Epistola vides. Probat ille, et non probat meum Rationis sufficientis principium; probat generatim, non probat exertim; diceret aliquis de schola, probare <i>in signato</i>, non <i>in exercito actu</i>. Dicerem (si mavis) probare magis quam adhibere. Itaque non potui quin ei paulo clarius et per exempla similia ostenderem, quantum ab eo, id est a recta ratione decedat. Perplacet quod contra meum principium Transitus non saltantis id ipsum allegat, quo pulchre atomi impugnantur. Et praeclare praevidisti, experientiam quam affert, veram non esse. (...) Titulum tentaminum <i>Theodicaeae</i>, nisi aliter judicas, servari posse putem; est enim Theodicaea quasi scientiae quoddam genus, doctrina scilicet de justitia (id est sapientia simul et bonitate) Dei. »</p> <p>OCC.211- <i>Lettre de Leibniz à Hartsoeker</i> (8 février 1712)  GP II, pp. 532-533 : « Quand vous <del>serés bien entré un jour dans les suites de ce principe</del> aurés un jour le loisir de bien examiner les suites du <i>pourquoy suffisant</i>, vous abandonnerés vous même les atomes: et vous n'en avés nullement besoin pour expliquer la dureté, puisqu'un fluide pourra être meu d'une maniere qui en fasse conspirer les parties <del>à serrer les parties d'un autre liquide ou fluide renfermé dans le premier et à les empêcher de se séparer feilement</del> à serrer celles d'un autre corps. Ainsi pour expliquer les duretés que nous experimentons, nous n'avons point besoin d'une dureté primitive et insurmontable, que nous n'experimentons pas, que nous ne saurions experimenter, &lt;et qu'on n'inferera jamais de ce qu'on experimente. C'est attribuer en effect à un corps une resistance infinie, capable de surmonter les efforts les plus grands qu'on puisse concevoir, qui tendroient à en separer les parties&gt;. Pourquoi donc soutenir une chose si extraordinaire &lt;et si miraculeuse,&gt; sans apparence de raison. Vous soutiendrez tout aussi bien : une chaleur primitive, un froid primitif, un mal primitif, des ténèbres primitives, indépendantes de la lumière et de l'opaque, une densité ou rareté primitive, une pesanteur &lt;ou attraction&gt; primitive, une élasticité primitive, une verticité primitive, une qualité illuminative ou résonante primitive, capables d'envoyer à nos yeux et à nos oreilles des espèces sensibles ; enfin toutes les facultés des médecins du temps passé, et en un mot toutes les qualités occultes primitives imaginaires de feus Messieurs les philosophes de l'Ecole. &lt;Elles sont toutes ensemble les Antipodes du <u>pourquoy suffisant</u>, c'est-à-dire de la droite raison. La volonté de Dieu n'est pas un <u>suffisant pourquoi</u> dans les choses naturelles, si des raisons de vouloir ne se trouvent dans l'objet et des moyens conformes à l'ordre de la nature.+ Ces qualités primitives sont ordinairement les Asyles ou de l'ignorance déguisée sous un beau nom ou de la paresse, parce qu'on est bien aise de borner la recherche et de se tirer d'affaire à peu de frais, ou enfin de la confiance avec laquelle on s'applaudit d'être venu au fond des choses, au lieu que la nature exprimant l'infinité de son auteur, ne reçoit point ces sortes de bornes, où notre esprit cherche à s'arrêter+&gt;. On suit la raison plus ou moins, selon qu'on est prévenu. »</p>
1713	<p>OCC.212- <i>Leibniz à Des Bosses</i> (24 janvier 1713)  GP II, p. 475 : « Infinitudo continui physici, in Hypothesi merarum Monadum, non tam penderet ex ratione optimi, quam ex principio rationis sufficientis, quia nulla est ratio limitandi seu finiendi, sive alicubi sistendi. Continuum vero mathematicum consistit in mera possibilitate, ut numeri ; ideo in eo necessaria est infinitudo ex ipsa ejus ratione. »</p>

1714	<p>OCC.213- <i>Leibniz à Rémond</i> (Juillet 1714) [et OCC.213bis- <i>Lettre de Leibniz à Rémond</i> datée du 11 février 1715]</p> <p>GP III, p. 620 : « [Leibniz vient d'exposer qu'il a été atomiste] Mais étant avancé dans les méditations, j'ai trouvé que le vide et les atomes ne pouvaient point subsister. On a publié dans les <i>Mémoires de Trévoux</i> quelques lettres que j'avais échangées avec M. Hartsoeker, où j'ai allégué quelques raisons générales tirées des principes plus élevés, qui renversent les atomes, mais j'en puis alléguer bien d'autres, car tout mon système s'y oppose... »</p> <p>[En annexe Leibniz joint une autre lettre de la même date : GP III, pp. 623-624] : « Le mouvement est le phenomene du changement suivant le lieu et le temps, le corps est le phenomene qui change. Les loix du mouvement, etant fondées dans les perceptions des substances simples, viennent des causes finales ou de convenance<sup>31</sup>, qui sont immaterielles et en chaque monade; mais si la matiere estoit substance, elles viendroient de raisons brutes ou d'une necessité geometrique, et seroient tout autres qu'elles ne sont. Il n'y a point d'action des substances que les perceptions et les appetits, toutes les autres actions sont phenomenes comme tous les autres agissans. Platon paroît en avoir vû quelque chose, il considere les choses materielles comme peu reelles, et les Academiciens ont revoqué en doute si elles etoient hors de nous, ce qui se peut expliquer raisonnablement, en disant qu'elles ne seroient rien hors des perceptions, et qu'elles ont leur realité du consentement des perceptions des substances apercevantes. Ce consentement vient de l'Harmonie préétablie dans ces substances, parceque chaque substance simple est un miroir du même Univers, aussi durable et aussi ample que luy, quoyque ces perceptions des Creatures ne sauroient être distinctes qu'a l'egard de peu de chose à la fois et qu'elles sont diversifiées par les rapports ou pour ainsi dire, par le points de veue des miroirs, ce qui fait qu'un même Univers est multiplié d'une infinité de façons par autant de miroirs vivans, chacun se representant à sa mode. On peut donc dire que chaque substance simple est une image de l'univers, mais que chaque esprit est par dessus cela une image de Dieu, ayant connoissance non seulement des faits et de leur liaisons experimentales, comme les Ames sans raison, qui ne sont qu'empiriques, mais ayant aussi connoissance de la necessité des verités eternelles, entendant les raisons des faits et imitant l'Architecture de Dieu, et aussi capable par là d'entrer en société avec luy et de fournir un membre de la cité</p>
------	--

<sup>31</sup> Le 11 février 1715, Leibniz développe la « règle de la convenance » à partir de la « prévalence en perfection » des raisons : « OCC.213bis- *Lettre de Leibniz à Rémond* datée du 11 février 1715 : « (3) Il y a sans doute mille dereglemens, mille desordres dans le particulier. Mais il n'est pas possible qu'il y en ait dans le total, même de chaque Monade, parce que chaque Monade est un miroir vivant de l'Univers suivant son point de veue. Or il n'est pas possible que l'Univers entier ne soit pas bien réglé, la prevalence en perfections etant la raison de l'existence de ce systeme des choses, preferablement à tout autre systeme possible. Ainsi les desordres ne sauroient estre que dans les parties. C'est ainsi qu'il y a des Lignes de Geometrie, desquelles il y a des parties irregulieres; mais quand on considere la ligne entiere, on la trouve parfaitement réglée suivant son Equation ou la nature generale. Donc tous ces desordres particuliers sont redressés avec avantage dans le total, même en chaque monade.

(4) Quant à l'inertie de la matiere, comme la matiere elle même n'est autre chose qu'un phenomene, mais bien fondé, resultant des monades, il en est de même de l'inertie, qui est une proprieté de ce phenomene. Il faut qu'il paroisse que la matiere est une chose qui resiste au mouvement, et qu'un petit corps en mouvement ou en force ne puisse pas en donner à un grand en repos, sans perdre de la sienne; autrement l'effect surpasseroit sa cause, c'est à dire, dans l'état suivant il y auroit plus de force, que dans l'état precedent; ainsi il paroît que la matiere est une chose qui resiste au mouvement qu'on tache de luy donner. Mais dans l'interieur des choses, comme la realité absolue n'est que dans les monades et leurs perceptions, il faut que ces perceptions soyent bien réglées, c'est à dire, que les regles de convenance s'y observent, comme est celle qui ordonne que l'effect ne doit point surpasser sa cause. Si la matiere estoit une substance, comme on la conçoit vulgairement, elle ne pourroit point (sans miracle) observer les regles de la convenance, et laissée à elle-même, elle observeroit certaines loix brutes, dependantes d'une necessité mathematique, absolument eloignées de l'experience. J'en ay dit quelque chose il y a bien des années dans un des Journaux de Paris, en repondant, je crois, à un M. l'Abbé Catelan » (nous soulignons - GP III pp. 635-636)

de Dieu, Etat le mieux réglé qu'il est possible, comme le monde aussi est la plus parfaite de toutes les structures, et le meilleur composé physique et le meilleur composé moral.»

OCC.214- *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (Septembre 1714)

in *Principes de la nature et de la grace fondés en raison* et *Principes de la philosophie ou Monadologie*, PUF, 1954, 1978<sup>2</sup>, ed. A. Robinet, pp. 44-47 : « ~~Chap. II.~~ §7. Jusqu'ici nous n'avons parlé qu'en simples physiciens : maintenant il faut s'élever à la Métaphysique, en nous servant du grand principe, ~~1. des Raisonnements 2. de la raison suffisante comme je l'appelle~~ <peu employé communément,> qui porte que rien ~~n'arrive~~ ne se fait sans raison suffisante, c'est-à-dire que rien n'arrive, sans qu'il soit possible à celui qui connaîtrait assez les choses, de rendre une raison ~~suffisante qui détermine~~ qui suffise pour déterminer, pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement. Ce principe posé, la première question qu'on a droit de faire, sera : pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ? Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison, pourquoi elles doivent exister ainsi, et non autrement.

§8. Or cette raison suffisante de l'existence ~~des choses contingentes~~ <de l'univers> ne se saurait trouver dans la suite des choses contingentes, c'est-à-dire des corps et de leurs représentations dans les âmes : parce que la matière étant indifférente en elle-même au mouvement et au repos, et à un mouvement tel ou autre, on n'y saurait trouver la raison du mouvement, et encore moins d'un tel mouvement. Et quoique le présent mouvement, qui est dans la matière, vienne du précédent, et celui-ci encore d'un précédent, on n'en est pas plus avancé, quand on irait ~~à l'infini~~ aussi loin que l'on voudrait : car il reste toujours la même question. Ainsi il faut que la raison suffisante, ~~qui n'en demande plus~~ qui n'ait plus besoin d'une autre raison, soit hors de cette suite des choses contingentes et se trouve dans une substance, qui en soit la cause, ou qui soit un être nécessaire, portant la raison de son existence avec soi ; autrement on n'aurait pas encore une raison suffisante ~~1. Des choses 2. Des êtres contingents~~ où l'on puisse finir. Et cette dernière raison des choses est appelée Dieu. (...)

§10. Il suit de la Perfection Suprême de Dieu, qu'en produisant l'Univers il a choisi le meilleur Plan possible, où il y ait la plus grande variété, avec le plus grand ordre: le terrain, le lieu, le temps, les mieux ménagés: le plus d'effect produit par les voyes les plus simples; le plus de puissance, le plus de connoissance, le plus de bonheur et de bonté dans les creatures, que l'Univers en pouvoit admettre. Car tous les Possibles pretendant à l'existence <dans l'entendement de Dieu>, à proportion de leurs perfections, le resultat de toutes ces pretensions doit être le Monde Actuel le plus parfait qui soit possible. Et sans cela il ne seroit pas possible de rendre raison, pourquoy les choses sont allées plustôt ainsi qu'autrement.

§11. La Sagesse Suprême de Dieu l'a fait choisir surtout les loix du Mouvement les mieux ajustées, et les plus convenables aux raisons <abstraites ou> metaphysiques ~~qu'il fût possible de trouver~~. Il s'y conserve la même quantité de la force <totale et> absolue, ou de l'action; la même quantité de la force respective, ou de la reaction; la même quantité enfin de la force directive. De plus, l'action est toujours égale à la reaction, et l'effect entier est toujours equivalent à sa cause pleine. Et il est surprenant, que par la seule consideration des causes efficients ou de la matiere, on ne sauroit rendre raison de ces loix du mouvement découvertes de notre temps, et dont une partie a été découverte par moy même. Car j'ay trouvé qu'il y faut recourir aux causes Finales, et que ces loix ne dependent point du

<principe de la nécessité,> comme les vérités Logiques, Arithmétiques et Géométriques, mais <du principe de la convenance, > c'est à dire du choix de la sagesse. Et c'est une des plus efficaces et des plus sensibles preuves de l'existence de Dieu pour ceux qui peuvent approfondir ces choses. »

OCC.215- *Monadologie* (Septembre 1714)

in *Principes de la nature et de la grace fondés en raison et Principes de la philosophie ou Monadologie*, PUF, 1954, 1978<sup>2</sup>, ed. A. Robinet, pp. 88-103 : « §31. Nos raisonnements sont fondés sur *deux grands principes, celui de la contradiction* en vertu duquel nous jugeons *faux* ce qui en enveloppe, et *vrai* ce qui est opposé ou contradictoire au faux (§ 44, § 196).

§32. Et *celui de la raison suffisante*, en vertu duquel nous considérons ~~que rien n'existe et ne~~ qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai, ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait<sup>32</sup> <une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement. Quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues (§ 44, § 196)>.

§33. Il y a aussi deux sortes de *vérités*, celles de *Raisonnement* et celle de *Fait*. Les vérités de *Raisonnement* sont nécessaires et leur opposé est impossible, et celles de *Fait* sont contingentes et leur opposé est possible. Quand une vérité est nécessaire, on en peut trouver la raison par l'analyse, la résolvant en idées et en vérités plus simples, jusqu'à ce qu'on vienne aux primitives (§ 170, 174, 189, § 280-282, § 367. Abrégé object. 3).

§34. C'est ainsi que chez les Mathématiciens, les *théorèmes* de spéculation et les *canons* de pratique sont réduits par l'Analyse aux *Définitions*, *Axiomes* et *Postulats Demandes*.

§35. Et il y a enfin des *idées simples* dont on ne saurait donner la définition ; il y a aussi des *Axiomes* et *Demandes*, ou en un mot, des *principes primitifs*, qui ne sauraient être prouvés et n'en ont point besoin aussi ; et ce sont les *Enonciations identiques*, <dont l'opposé contient une contradiction expresse> (§ 36, 37, 44, 45, 49, 52, 121-122, 337, 340-344).

§36. Mais la *raison suffisante* se doit ~~encore~~ trouver aussi dans les *vérités contingentes <ou de fait>*, c'est-à-dire, dans la suite des choses répandues par l'univers des créatures ; où la résolution en raisons particulières ~~va à l'infini~~ pourrait aller à un détail sans bornes, à cause de la variété immense des choses de la Nature et de la division des corps à l'infini. <Il y a une infinité de figures et de mouvements présents et passés qui entrent dans la cause ~~présente~~ efficiente de mon écriture présente ; et il y a une infinité de petites inclinations et dispositions de mon âme, présentes et passées, qui entrent dans la cause finale.>

§37. Et comme tout ce détail n'enveloppe que d'autres contingents antérieurs ou plus détaillés, <dont chacun a encore besoin d'une analyse semblable pour en rendre raison,> on n'en est pas plus avancé : et il faut que la raison <suffisante ou dernière> soit hors de la suite ou séries de ce détail des contingences, quelque infini qu'il pourrait être.

§38. Et ~~c'est la substance en laquelle le détail n'est qu'éminemment~~ c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changements ne soit qu'éminemment (~~virtute ou forma~~), comme dans la source : et c'est ce que nous appelons Dieu (§ 7).

<sup>32</sup> Variantes signalées par A. Robinet dans la page de gauche, premier brouillon p. 88 : « ~~aucune Enonciation véritable sans qu'il y ait aucune Enonciation suffisante sans qu'il y ait.~~ <Il y a aussi deux sortes de vérités, celles de raisonnement qui sont nécessaires et celles de fait qui sont contingentes ~~quand une vérité~~ et dont l'opposé est possible>.

	<p>§39. Or cette substance étant une raison suffisante de tout ce détail, lequel aussi est lié par tout ; il n'y a qu'un Dieu, et ce Dieu suffit. (...)</p> <p>p.93sq §45. Ainsi Dieu seul &lt;(ou l'Etre Necessaire)&gt; a ce privilege, qu'il faut qu'il existe, s'il est possible. Et comme rien ne peut empecher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune negation et par consequent aucune contradiction, cela seul suffit pour connoitre l'Existence de Dieu a priori. Nous l'avons prouvée aussi par la realité des verités éternelles. Mais nous venons de la prouver aussi a posteriori, puisque des êtres contingens existent, lesquels ne sçauroient avoir leur raison derniere ou suffisante que dans l'être necessaire, qui a la raison de son existence en luy même.</p> <p>§46. Cependant il ne faut point s'imaginer avec quelques uns, que les verités éternelles étant dependantes de Dieu, sont arbitraires et dependent de sa volonté, <del>eela n'est véritable que des Vérités contigentes ; au lieu que les nécessaires dependent uniquement de son entendement et en sont l'objet interne</del> &lt;comme Des Cartes paroist l'avoir pris et puis Monsieur Poiret.&gt; Cela n'est veritable que des Verités contingentes &lt;dont le principe est la <i>convenance</i> ou le choix du <i>meilleur</i>&gt;, au lieu que les verités nécessaires dependent uniquement de son entendement et en sont l'objet interne. (§.180. 184. 185. §.335. §.351. §.380)</p> <p>§47. Ainsi Dieu &lt;seul&gt; est <del>la substance simple ou Monade primi</del> l'Unité primitive, ou la substance simple &lt;originaire&gt;, dont toutes les Monades créées ou derivatives sont des productions, et naissent, pour ainsi dire, par des Fulgurations continuelles <del>de moment en moment</del> de la Divinité de moment à moment, bornées par la receptivité de la creature, à laquelle il est essentiel d'être <del>finie</del> limitée. (§.382-391. §.398. §.395)</p> <p>§48. Il y a en Dieu la Puissance, <del>1. qui fait les existences</del> qui est la source de tout, puis la Connoissance, qui contient le detail des Idées, et enfin la Volonté, qui fait les changemens ou productions selon le &lt;principe du Meilleur&gt;. Et c'est ce qui répond à ce qui dans les <del>substances</del> Monades créées fait le sujet ou la Base, la Faculté perceptive et la Faculté Appetitive. Mais en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits, &lt;et dans les Monades créées ou dans les Entelechies (ou perfectihabies, comme Hermolaus Barbarus traduisoit ce mot)&gt; ce n'en sont que des imitations à mesure qu'il y a de la perfection. (§.7. §.149. 150. §.87.)...</p> <p>p.101 ... §53. Or, comme il y a une infinité <del>de Mondes</del> des Univers possibles dans les Idées de Dieu et qu'il n'en peut exister qu'un seul, il faut qu'il y ait une raison &lt;suffisante&gt; du choix de Dieu, qui le determine à l'un plustôt qu'à l'autre. (Théod. §.8. §.10. §.44. §.173. §.196 seqq. §.225. §.414-416)</p> <p>§54. Et cette raison ne peut se trouver &lt;que dans la convenance,&gt; ou dans les degrés de perfection, que ces Mondes contiennent, chaque possible ayant droit de pretendre à l'Existence à mesure de la perfection, qu'il enveloppe. (§.74. §.167. §.350. §.201. §.130. 352. 345 seqq. 354) <del>Ainsi il n'y a rien d'arbitraire entièrement</del></p> <p>§55. Et c'est ce qui <del>fait le choix du meilleur</del> est la cause de l'Existence du Meilleur, que la sagesse fait connoître à Dieu, que sa bonté le fait choisir, et que sa puissance le fait produire. (Théod. §.8. §.78. §.80. §.84. §.119. §.204. 206. 208. Abregé object. 1. object 8)»</p>
1715	<p>OCC.216- <i>Leibniz à Des Bosses</i> (15 août 1715)  GP II, p.502 : « Maxima verisimilitudine judicamus, nos non solos existere non tantum ex principio Divinae Sapientiae, sed etiam ex</p>

	<p>principio illo communi quod passim inculco, quod nihil fit sine ratione, nec ratio apparet, cur tot possibilibus aliis nos soli praeferamur. »</p> <p>OCC.217- <i>Second Ecrit de Leibniz à Clarke</i> (Fin novembre 1715)  in <i>Correspondance Leibniz-Clarke</i>, Edition établie par A. Robinet, Paris, PUF, « Bibliothèque de philosophie contemporaine : Histoire de la philosophie et philosophie générale », 1957), p. 36 : « § 1. Je ne crois pas qu'on aye sujet d'ajouter que les Principes Mathematiques de la Philosophie sont opposés à ceux des Materialistes. Au contraire, ils sont les mêmes, excepté que les materialistes à l'exemple de Democrite, d'Epicure et de Hobbes, se bornent aux seuls Principes Mathematiques, et n'admettent que des corps; et que les Mathematiciens Chrestiens admettent encor des substances immateriales. Ainsi ce ne sont pas les Principes Mathematiques (selon le sens ordinaire de ce terme) mais les Principes Metaphysiques, qu'il faut opposer à ceux des Materialistes. Pythagore, Platon et en partie Aristote, en ont eu quelque connoissance, mais je pretends les avoir établis demonstrativement, quoyqu'exposés populairement dans ma Theodicée. Le grand fondement des Mathématiques est le Principe de la Contradiction, ou de l'Identité, c'est-à-dire, qu'une énonciation ne saurait être vraie et fausse en même temps, et qu'ainsi A est A, et ne saurait être non-A. Et ce seul principe suffit pour démontrer toute l'Arithmétique et toute la Géométrie, c'est-à-dire tous les principes Mathématiques.</p> <p>MAIS pour passer de la Mathématique à la Physique, il faut encore un autre Principe, comme j'ai remarqué dans ma <i>Théodicée</i>, c'est le principe &lt;du besoin d'une&gt; Raison suffisante ; c'est que rien n'arrive sans qu'il y ait une raison pourquoi cela soit ainsi plutôt qu'autrement. C'est pourquoi Archimède dans son livre <i>De l'équilibre</i>, a été obligé d'employer un cas particulier du grand principe de la Raison suffisante ; il prend pour accordé, que s'il y a une balance où tout soit de même de part et d'autre, et si l'on suspend aussi des poids égaux de part et d'autre aux deux extrémités de cette balance, le tout demeurera en repos. C'est parce qu'il n'y a aucune raison pourquoi un côté descende plus que l'autre. Or par ce principe seul, savoir : qu'il faut qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi les choses sont ainsi et pas autrement, se démontrent la Divinité, et tout le reste de la Métaphysique ou de la Théologie naturelle, et même en quelque façon les principes Physiques indépendants de la Mathématique, c'est-à-dire les Principes Dynamiques ou de la Force. »</p> <p>OCC.218- <i>Leibniz à l'abbé Conti</i> (6 décembre 1715)  In Corr. L-C.  p. 43 : « M. Newton n'apporte aucune expérience ni raison suffisante pour le vide et les atomes ou pour l'attraction mutuelle générale. »</p>	
1716	<p>OCC.219- <i>Troisième écrit de Leibniz à Clarke</i> [en réponse à la « seconde réponse » de Clarke (voir ci-contre →)]  25 février 1716  In Corr. L-C.  p. 52 : « §1. Selon la maniere de parler ordinaire, les Principes Mathematiques sont ceux qui consistent dans les Mathematiques pures, comme nombres, figures, Arithmetique, Geometrie. Mais les Principes Metaphysiques regardent des notions plus generales, comme par exemple la cause et l'effect.</p>	<p>Seconde Réponse de CLARKE à Leibniz  décembre 1715.  In Corr. L-C.  p. 47 : « § 1. ... As to the Propiety of the NAME ; so far as METAPHYSICAL CONSEQUENCES follow demonstrably from MATHEMATICAL Principles may (if it be thought fit) be called METAPHYSICAL Principles. Tis very true, that nothing is, without a SUFFICIENT REASON Why it is, and why it is THUS</p>

§2. On m'accorde ce principe important que rien n'arrive sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit plutôt ainsi qu'autrement. Mais on me l'accorde en paroles, et on me le refuse en effet. Ce qui fait voir qu'on n'en a pas bien compris toute la force. »

§5. p. 53 : « Je dis donc que si l'espace était un être absolu, il arriverait quelque chose dont il serait impossible qu'il y eût une raison suffisante, ce qui est contre notre axiome. [Voici comment je le prouve. L'espace est quelque chose d'uniforme d'absolument, et, sans les choses qui y sont placées, un point de l'espace ne diffère absolument en rien d'un autre point de l'espace. Or il suit de cela, supposé que l'espace soit quelque chose en lui-même outre l'ordre des corps entre eux, qu'il est impossible qu'il y ait une raison pourquoi Dieu, gardant les mêmes situations des corps entre eux, a placé les corps dans l'espace ainsi et non pas autrement ; et pourquoi tout n'a pas été mis à rebours (par exemple) par un échange de l'orient et de l'occident. Mais si l'espace n'est autre chose que cet ordre ou rapport, et n'est rien du tout sans les corps que la possibilité d'en mettre ; ces deux états, l'un tel qu'il est, l'autre supposé à rebours, ne différaient point entre eux : leur différence ne se trouve que dans notre supposition chimérique, de la réalité de l'espace en lui-même ; mais, dans la vérité, l'un sera justement la même chose que l'autre, comme ils sont absolument indiscernables ; et par conséquent, il n'y a pas lieu de demander la raison de la préférence de l'un à l'autre]. »

§7. p. 54 : « On voit par tout ce que je viens de dire que mon axiome n'a pas été bien pris et qu'en semblant l'accorder, on le refuse. Il est vrai, dit-on [Clarke], qu'il n'y a rien sans une raison suffisante pourquoi il est, et pourquoi il est ainsi plutôt qu'autrement ; mais on ajoute que cette raison suffisante est souvent la simple ou mere volonté de Dieu, comme lorsqu'on demande pourquoi la matière n'a pas été placée autrement dans

rather than OTHERWISE: and therefore, where there is no CAUSE, there can be no EFFECT. But this SUFFICIENT REASON is oft-times no other, than the MERE WILL of God. For instance: Why THIS particular system of matter, should be created in ONE particular PLACE, and THAT in ANOTHER particular place, when ALL PLACE being absolutely INDIFFERENT to ALL MATTER, it would have been exactly the same thing VICE VERSA, supposing the two systems (or the particles) of matter to be alike; there can be no other reason, but the MERE WILL of God: Which if it could in no case act without a PREDETERMINING Cause, <any more than a balance can move without a preponderating weight,> this would tend to take away all power of CHOOSING, et to introduce FATALITY. » (...)

5. The Argument in This Paragraph, is; That because Space is Uniform or Alike, and One Part does not differ from Another; therefore the Bodies created in One place, if they had been created in Another Place (supposing them to keep the same Situation with regard to each other) would still have been created in the Same Place as before: Which is a manifest Contradiction. The Uniformity of Space, does indeed prove that there could be no [External] Reason, why God should create things in One place rather than in another: But does That hinder his Own Will, from being to it self a sufficient reason of Acting in Any place, when All Places are Indifferent or Alike, and there be good reason to act in Some place?

6. The Same Reasoning takes place here, as in the foregoing.

7 and 8. Where there is Any Difference in the nature of Things, there the Consideration of That Difference always determines an Intelligent and perfectly wise Agent. But when Two ways of acting, are equally and alike good (as in the Instances before mentioned;) to affirm in such case, that God cannot act at all, or that tis no Perfection in him to be able to act, because he can have no External Reason to move him to act one way rather than the

<p>l'espace ; les mêmes situations entre les corps demeurant gardées. Mais c'est justement soutenir que Dieu veut quelque chose, sans qu'il y ait aucune raison suffisante de sa volonté ; contre l'Axiome ou règle générale de tout ce qui arrive ; c'est retomber dans l'indifférence vague, que j'ai amplement réfutée, et que j'ai montrée chimérique absolument, même dans les créatures, et contraire à la sagesse de Dieu, comme s'il pouvait opérer sans agir par raison. »</p>	<p>other, seems to be a denying God to have in himself any Original Principle or Power of beginning to act, but that he must needs (as it were mechanically) be always determined by things extrinsick. »</p>
<p>OCC.220- <i>Leibniz à Nicolas Rémond</i> (27 mars 1716)  in Corr. L-C., p. 62.: « M. Clarke, Chapelain du Roy de la Grande Bretagne, attaché à M. Newton, dispute avec moy pour son Maitre, et Madame la Princesse de Galles a la bonté de prendre connoissance de notre dispute. Je luy envoyay dernièrement une demonstration que l'Espace, qui est <i>idolum tribus</i> de plusieurs, comme parle Verulamius, n'est plus une Substance, ny un Etre absolu, mais un ordre comme le temps. C'est pour cela que les Anciens ont eu raison d'appeler l'Espace hors du monde, c'est à dire l'Espace sans le corps, imaginaire. Je crois que M. l'Abbé Conti prend connoissance de notre Dispute, et en a communication, quoyqu'il ne me dise plus rien depuis ce que vous m'avés envoyé de sa part. Jusqu'ici on n'a pas bien vu les conséquences de ce grand principe que rien n'arrive sans une raison suffisante, et il s'ensuit, entre autres, que l'espace n'est pas un être absolu. »</p>	
<p>OCC.221- <i>Leibniz à Bourguet</i> (20 avril 1716)  In Corr. L-C.  p. 61: « M. Clark ne m'a point donné grande satisfaction. Il n'a pas bien compris la force de cette maxime, que rien n'arrive sans une raison suffisante pour le déterminer. »</p>	
<p>OCC.222- <i>Leibniz à Caroline, princesse de Galles</i> (12 mai 1716)  In Corr. L-C.  pp. 76-77 : « Tous ceux qui sont pour le vuide se laissent plus mener par l'Imagination que par la Raison. Quand j'étois jeune garçon, je donnay aussi dans le vuide et les Atomes ; &lt;mais la raison me ramena&gt;. L'imagination étoit riante ; on borne là ses recherches, on fixe la Méditation comme avec un clou, on croit avoir trouvé les premiers Elémens, un NON PLUS ULTRA. Nous voudrions que la nature n'allât pas plus loin, qu'elle fût finie come notre esprit : mais ce n'est point connoistre la grandeur et la majesté de l'Auteur des choses. (...) Tout de même vouloir du vide dans la nature, c'est attribuer à Dieu une production très imparfaite ; c'est violer le grand principe de la nécessité d'une raison suffisante, que bien des gens ont dans la bouche, mais dont ils n'ont point connu la force ; comme j'ai montré dernièrement en faisant voir, par ce principe, que l'espace n'est qu'un ordre des choses, comme le temps, et nullement un être absolu. Sans parler de plusieurs autres raisons contre le vide et les atomes. En voici celles que je prends de la perfection de Dieu et de la raison suffisante. Je pose que toute perfection que Dieu a pu mettre dans les choses, sans déroger aux autres perfections qui y sont, y a été mise. Or, figurons-nous un espace vide, Dieu y pouvait mettre quelque matière sans déroger en rien à toutes les autres. Donc il l'y a mise. Donc</p>	

<p>il n'y a pas d'espace entièrement vide, quelque petit qu'il soit. Donc tout est plein. Le même raisonnement prouve qu'il n'y a point de corpuscule qui ne soit subdivisé. Voici encore l'autre raisonnement pris de la nécessité d'une raison suffisante. Il n'est point possible qu'il y ait un principe de déterminer la proportion de la matière, ou du rempli au vide, ou du vide au plein. On dira peut-être que l'un doit être égal à l'autre, mais comme la matière est plus parfaite que la vide, la raison veut qu'on observe la proportion géométrique, et qu'il y ait d'autant plus de plein qu'il mérite d'être préféré. Mais ainsi il n'y aura point de vide du tout car la perfection de la matière est à celle du vide comme quelque chose à rien. Il en est de même des atomes. Quelle raison peut assigner de borner la nature dans le progrès de la subdivision ? Fictions purement arbitraires et indignes de la vraie philosophie ! Les raisons qu'on allègue pour le vide ne sont que des sophismes. »</p>	
<p>OCC.223- <i>Leibniz à Des Bosses</i> (29 mai 1716)  GP II, p. 516 : « At ratione rerum (etiam sine respectu ad sapientiam divinam) judicamus, nos non solos existere, quia nulla apparet privilegii pro uno ratio. Nec ipse aliter ratione convincere poteris aliquem, qui contenderet se solum existere, alios a se tantum somniari. Sed ratio datur privilegii existentium prae non existentibus, seu cur non omnia possibile existant. Caeterum etsi nullae existerent creaturae praeter percipientem, ordo perceptus ostenderet sapientiam divinam. Itaque nullus hic circulus, quamquam etiam sapientia Dei à priori, non ex solo phaenomenorum ordine habetur. Ex eo enim, quod contingentia reperiuntur, reperitur ens necessarium, id intelligens, ut in <i>Theodicea</i> ostendi. Si corpora mera essent phaenomena, non ideo fallerentur sensus. Neque enim sensus pronuntiant aliquid de rebus metaphysicis. Sensuum veracitas in eo consistit, ut phaenomena consentiant inter se, neque decipiamur eventibus, si rationes experimentis inaedificatas probe sequamur. »</p>	
<p>OCC.224- <i>Lettre de Leibniz à Caroline</i> (2 juin 1716)  In Corr. L-C.  pp. 78-79 : « Je joins ici une réponse à la dernière pièce de M. Clark. [Ces Messieurs] Luy et [ses adherans] ses semblables ne comprennent pas &lt;encore&gt; bien ce grand principe que rien n'arrive sans qu'il y ait une raison suffisante pour cela. D'où il suit que Dieu même ne saurait [vouloir] choisir sans qu'il y ait une raison de son choix. C'est l'erreur de l'indifférence vague ou du décret absolument absolu réfuté dans ma <i>Théodicée</i>. Cette erreur est encore la source &lt;du vuide&gt; et des atomes.  (...) Je n'aurais point touché cette question du vide si je n'avais trouvé que l'opinion du vide déroge aux perfections de Dieu comme presque toutes les opinions de philosophie de ceux qui sont contraires aux miennes. Car les miennes sont [presque] toutes liées avec le grand principe de la suprême raison et perfection de Dieu. »</p>	
<p>OCC.225- <i>Quatrième Ecrit de Leibniz à Clarke</i>,  2 Juin 1716 [en réponse à la « troisième réponse » de Clarke (voir ci-contre →)]  In Corr. L-C.  p.83 : « §1. Dans les choses indifférentes absolument, il n'y a pas de choix, et par conséquent point d'élection ni volonté, puisque le</p>	<p><i>Troisième réponse de Clarke</i>  mi-avril 1716  In Corr. L-C.  p. 68sq. : « 2. Undoubtedly nothing is, without a sufficient Reason why it is, rather than not; and why it is Thus, rather than Otherwise. But in things in their own Nature indifferent; mere Will, without</p>

choix doit avoir quelque raison ou principe.

§.2. Une simple volonté sans aucun motif (a mere will) est une fiction [chimérique] non seulement contraire à la perfection de Dieu, mais encore chimérique et contradictoire, incompatible avec la définition de la volonté et assez réfutée dans la *Théodicée*.

§3. Il est indifférent de ranger trois corps égaux et en tout semblables, en quel ordre qu'on voudra, et par conséquent ils ne seront jamais rangés par celui qui ne fait rien [sans une raison] qu'avec sagesse. Mais aussi étant l'auteur des choses, il n'en produira point, et par conséquent il n'y en a point dans la nature.

§4. Il n'y a point deux individus indiscernables. Un gentilhomme d'esprit de mes amis [Van Helmont], en parlant avec moy en présence de Madame l'Electrice dans le jardin de Herrenhausen, crut qu'il trouveroit bien deux feuilles entièrement semblables. Madame l'Electrice l'en defia, et il courut longtemps en vain pour en chercher. Deux gouttes d'eau ou de lait regardées par le Microscope, se trouveront discernables. C'est un argument contre les Atomes, qui ne sont pas moins combattus que le vuide, par les principes de la véritable métaphysique.

§.5. Ces grands principes de la raison suffisante et de l'identité des indiscernables changent l'état de la métaphysique, qui devient réelle <et démonstrative> par leur moyen, au lieu qu'autrefois elle ne consistait qu'en termes vides (p. 85).

(...) §.13. De plus, il n'y a ni rime ni raison ; or Dieu ne fait rien sans raison, et il est impossible qu'il y en ait ici. Outre que ce serait *Agendo nihil agere*, comme je viens de dire à cause de l'indiscernabilité. (...)

§.15. C'est une fiction semblable, c'est-à-dire impossible, de supposer que Dieu ait créé le monde quelques millions d'années plus tôt. Ceux qui donnent dans ces sortes de fictions ne sauraient répondre à ceux qui argumenteraient pour l'éternité du monde. Car Dieu ne faisant rien sans raison, et point de raison étant assignable

any thing External to influence it, is alone That sufficient Reason: As in the Instance of God's creating or placing any particle of Matter in One place rather than in Another, when all places are originally alike. And the Case is the same, even though Space were nothing real, but only the mere Order of Bodies. For still it would be absolutely indifferent, and there could be no other reason but mere Will, why 3 equal Particles should be placed or ranged in the order 1, 2, 3, rather than in the contrary Order. And therefore no Argument can be drawn from this Indifferency of All places, to prove that no Space is real. For different Spaces are really different or distinct one from another, though they be perfectly Alike. And there is This evident absurdity in supposing Space not to be real, but to be merely the Order of Bodies; that, according to That Notion, if the Earth and Sun and Moon had been placed where the remotest fixt Stars now are, provided they were placed in the same Order et Distance they now are with regard one to another; it would not only have been (as this Learned Author rightly says) la même chose, the same thing in Effect; which is very true: But it would also follow, that they would Then have been in the same Place too, as they are Now: Which is an express Contradiction.

...5. The Argument in This Paragraph, is; That because Space is Uniform or Alike, and One Part does not differ from Another; therefore the Bodies created in One place, if they had been created in Another Place (supposing them to keep the same Situation with regard to each other) would still have been created in the Same Place as before: Which is a manifest Contradiction. The Uniformity of Space, does indeed prove that there could be no [External] Reason, why God should create things in One place rather than in another: But does That hinder his Own Will, from being to it self a sufficient reason of Acting in Any place, when All Places are Indifferent or Alike, and there be good reason to act in Some place? 6. The Same Reasoning takes place here, as in the foregoing.

<p>pourquoi il n'ait point créé le monde plus tôt, il s'ensuivra, ou qu'il n'ait rien créé du tout, ou qu'il ait produit le monde avant tout temps assignable, c'est-à-dire que le monde soit éternel. Mais quand on montre que le commencement quel qu'il soit est toujours la même chose, la question pourquoi il n'en a pas été autrement cesse.</p> <p>(...) §.18. (pp. 89-91) : L'uniformité de l'espace fait qu'il n'y a ni internal ni external reason pour en discerner les parties et pour y choisir ; car cette raison externe de discerner ne saurait être fondée que dans l'interne ; autrement c'est discerner l'indiscernable, ou c'est choisir sans discerner. La volonté sans raison serait le hasard des Epicuriens. Un Dieu qui agirait par une telle volonté serait un Dieu de nom. La source de ces erreurs est qu'on n'a point de soin d'éviter ce qui déroge aux perfections divines. (...) »</p> <p>§20. Dieu n'est jamais déterminé par les choses externes, mais toujours par ce qui est en lui, c'est-à-dire par ses connaissances, avant qu'il y ait aucune chose hors de lui (...) »</p>	<p>7 and 8. Where there is Any Difference in the nature of Things, there the Consideration of That Difference always determines an Intelligent and perfectly wise Agent. But when Two ways of acting, are equally and alike good (as in the Instances before mentioned;) to affirm in such case, that God cannot act at all, or that tis no Perfection in him to be able to act, because he can have no External Reason to move him to act one way rather than the other, seems to be a denying God to have in himself any Original Principle or Power of beginning to act, but that he must needs (as it were mechanically) be always determined by things extrinsick. »</p>
<p>OCC.226- <i>Leibniz à Arnold</i> (5 juin 1716)  In Corr. L-C.  p. 102 : « ... ils contreviennent à la grande maxime que rien n'arrive sans qu'il y en ait une raison suffisante. »</p>	
<p>OCC.227- <i>Leibniz à Bourguet</i> (2 juillet 1716)  In Corr. L-C.  p. 118 : « M. Clarck pour combattre ma maxime que rien n'arrive sans une raison suffisante, et pour soutenir que Dieu fait quelque chose par une pure volonté absolument sans aucune raison, a allégué que l'espace étant partout uniforme, il est indifférent à Dieu d'y placer les corps. J'ai répondu que cela prouve que l'espace n'est pas un être absolu, mais un ordre ou quelque chose de relatif, et qui ne serait qu'idéal, si les corps n'existaient point. Autrement il arriverait quelque chose dont il n'y aurait aucune raison déterminante. Je dis encore là-dessus qu'il en est de l'espace comme du temps, que le temps séparé des choses n'est pas un être absolu, mais une chose idéale : et que pour cette raison on ne peut point demander pourquoi Dieu n'a pas créé le monde 1000 ans plus tôt ? Car le temps n'étant que ce rapport des successions, ce serait la même chose et la différence ne consiste que dans une fiction mal entendue. Autrement il faudrait avouer que Dieu aurait fait quelque chose sans raison, ce qui étant une absurdité, il faudrait recourir à l'éternité du monde. »</p>	
<p>OCC.228- <i>Leibniz à Des Maizeaux</i> (21 août 1716)  In Corr. L-C.</p>	

<p>p. 121 : « ... la nécessité où les sectateurs de Newton se trouvent de nier le grand principe du besoin d'une raison suffisante, par lesquels je les bats en ruine. »</p>	
<p>OCC.229- <i>Cinquième écrit de Leibniz à Clarke</i>  Mi-août 1716 : [en réponse à la « quatrième réponse » de Clarke (voir ci-contre →)]</p> <p>In Corr. L-C.  pp. 122-123 : « <b>Sur 1 et 2 du papier précédent</b> [voir 4<sup>ème</sup> réponse ci-contre →)]  (...) « §2 On s'efforce souvent à m'imputer la nécessité et la fatalité, quoique peut-être personne n'ait mieux expliqué et plus à fond que j'ay fait dans la <i>Theodicée</i>, la véritable différence entre liberté, contingence, spontanéité d'un côté, et nécessité absolue, hazard, coaction de l'autre. Je ne say pas encore si on le fait parce qu'on le veut, quoy que je puisse dire; ou si ces imputations viennent de bonne foy, de ce qu'on n'a point encore pesé mes sentiments. J'experimenteray bientôt ce que j'en dois juger, et je me regleray là dessus.</p> <p>[Première version : Sur 1&amp;2 (1) Il est vray que les raisons font dans l'esprit du sage ce qui répond à ce que les poids font dans une balance [on objecte que la balance est pasive, et l'esprit actif, mais cette différence ne fait rien icy] Des faibles motifs cèdent à de plus forts et l'indifférence n'y fait rien. On objecte que cette notion mène à la nécessité et à la fatalité. Mais cette nécessité n'est que morale &lt;et heureuse quand on se détermine pour le bien; la nécessité brute, comme celle qui est dans la balance et la nécessité morale qui paroist dans le choix ont cela de comun qu'elles ont leurs raisons suffisantes&gt; &lt;cependant j'ay montré dans la Théodicée que notre volonté ne suit point nécessairement le jugement de l'entendement parce qu'elle peut suspendre la décision finale. [p.125] Il est vray que cette suspension a encore des raisons suffisantes mais toutes ces raisons quoique elles causent une certitude infaillible, ne produisent point une nécessité absolue, étant inclinantes et non nécessitantes.]</p> <p>§3. Il est vrai que les Raisons font dans l'esprit du sage et les motifs dans quelque esprit que ce soit, ce qui répond à l'effet que les poids font dans une balance. »</p> <p>pp. 124-125 : « (...) §7. Et quant à la Nécessité morale, elle ne deroge point non plus à la liberté. Car lorsque le sage, et sur tout Dieu (le sage souverain) choisit le meilleur, il n'en est pas moins libre; au contraire, c'est la plus parfaite liberté, de n'estre point empeché d'agir le mieux. Et lors qu'un autre choisit selon le bien le plus apparent, et le plus inclinant, il imite en cela la liberté du sage à proportion de sa disposition; et sans cela, le choix seroit un hazard aveugle.</p> <p>§8. Mais le bien, tant vray qu'apparent, en un mot le motif, incline sans necessiter, c'est à dire, sans imposer une nécessité absolue. Car lorsque Dieu (par exemple) choisit le</p>	<p>Quatrième réponse de Clarke</p> <p>mi-juin 1715</p> <p>p.108 : « <b>1 &amp; 2.</b> This Notion leads to universal Necessity and Fate, by supposing that Motives have the same relation to the Will of an Intelligent Agent, as Weights have to a Balance; so that of two things absolutely indifferent, an Intelligent Agent can no more choose Either, than a Balance can move it self when the Weights on both sides are equal. But the Difference lies here. A Balance is no Agent, but is merely passive and acted upon by the Weights; so that when the Weights are equal, there is nothing to move it. But Intelligent Beings are Agents; not passive, in being moved by Motives, as a Balance is by Weights; but they have Active Powers and do move Themselves, sometimes upon the View of strong Motives, sometimes upon weak ones, and sometimes where things are absolutely indifferent. In which latter case, there way be very good reason to act, though two or more Ways of acting may be absolutely indifferent. This learned Writer always supposes the contrary, as a Principle; but gives no Proof of it, either from the Nature of Things, or the Perfections of God.»</p>

meilleur, ce qu'il ne choisit point, et qui est inferieur en perfection, ne laisse pas d'etre possible. Mais si ce que Dieu choisit, estoit necessaire, tout autre parti seroit impossible, contre l'hypothese; car Dieu choisit parmy les possibles, c'est à dire parmy plusieurs partis, dont pas un n'implique contradiction.

§9. Mais de dire que Dieu ne peut choisir que le meilleur, et d'en vouloir inferer que ce qu'il ne choisit point, est impossible; c'est confondre les Termes, la puissance et la volonté, la necessité metaphysique et la necessité morale, les essences et les existences. Car ce qui est necessaire, l'est par son essence, puisque l'opposé implique contradiction; mais le contingent qui existe, doit son existence au principe du meilleur, raison suffisante des choses. Et c'est pour cela que je dis, que les motifs inclinent sans necessiter; et qu'il y a une certitude et infallibilité, mais non pas une necessité absolue dans les choses contingentes. Joignés à cecy, ce qui se dira plus bas n. 73. n. 76.

§10. Et j'ai assez montré dans ma Théodicée que cette nécessité morale est heureuse, conforme à la perfection divine, conforme au grand principe des existences, qui est celui du besoin d'une raison suffisante; au lieu que la nécessité absolue et metaphysique dépend de l'autre grand principe de nos raisonnements, qui est celui des essences, c'est-à-dire celui de l'identité et de la contradiction: car ce qui est absolument nécessaire est seul possible entre les partis, et son contraire implique contradiction. (...)

p. 127: « §14. (...) Maintenant je viendrai à une objection qu'on me fait ici contre la comparaison des poids d'une balance, avec les motifs de la volonté. On objecte que la balance est purement passive et poussée par les poids, au lieu que les agents intelligents et doués de volonté sont actifs. A cela je répons que le principe de raison suffisante est <commun aux agents et aux patients: ils ont besoin d'une raison suffisante> de leur action aussi bien que de leur passion.

[variante: « Si un air comprimé étoit enfermé dans un [verre] vase solide parfaitement rond et uniforme [dont le centre fut celui de la terre] cette force ne casserait point ce vase quelque grande qu'elle pourroit être [sa force élastique], parce qu'il n'y auroit nulle raison de casser un endroit plus tost que l'autre; et les casser tous à la fois seroit le réduire en points mathématiques, ce qui ne se peut]»]

Non seulement la balance n'agit pas quand elle est poussée également de parts et d'autres, mais les poids égaux aussi n'agissent point, quand ils sont en équilibre, en sorte que l'un ne peut descendre sans que l'autre monte autant.

§15. Il faut encore considérer qu'à proprement parler les motifs n'agissent point sur l'esprit, mais c'est plutôt l'esprit qui agit en vertu des motifs qui sont des dispositions à

agir. Ainsi vouloir comme l'on veut ici que l'esprit préfère quelquefois les motifs faibles aux plus forts, et même l'indifférent aux motifs : c'est séparer l'esprit des motifs, comme s'ils étaient hors de lui, comme le poids est [p. 128] au distingué de la balance, et comme si dans l'esprit il y avait d'autres dispositions pour agir que les motifs en vertu desquels l'esprit rejeterait ou accepterait les motifs ; au lieu que dans la vérité les motifs comprennent toutes les dispositions que l'esprit peut avoir pour agir volontairement ; car ils ne comprennent pas seulement les raisons, mais encore les inclinations qui viennent des passions ou d'autres impressions précédentes. Ainsi si l'esprit préférerait l'inclination faible à la forte, il agirait contre lui-même et autrement qu'il est disposé d'agir. Ce qui fait voir que les notions contraires ici aux miennes sont superficielles et se trouvent n'avoir rien de solide quand elles sont bien considérées ». (...)

pp. 129-130 : « §17. Et de dire qu'on agira quand on a des bonnes raisons pour agir, quand même les voies d'agir seraient absolument indifférentes, c'est encore parler fort superficiellement et d'une manière très insoutenable. Car en ce cas on n'a pas une raison suffisante pour agir tellement ; toute action étant individuelle, et non générale ni abstraite de ses circonstances et ayant besoin de quelque voie pour être effectuée. Donc quand il y a une raison suffisante pour agir tellement, il y en a aussi pour agir par une telle voie, et par conséquent les voies ne sont point indifférentes. Toutes les fois qu'on a des raisons suffisantes pour une action singulière, on en a pour tous ses réquisits [voir §66].

§18. Ces raisonnements sautent aux yeux, et il est bien étrange de m'imputer que j'avance mon principe du besoin d'une raison suffisante sans aucune preuve tirée ou de la nature des choses, ou des perfections divines. Car la nature des choses porte que tout événement ait préalablement ses conditions, réquisits, dispositions convenables, dont l'existence en fait la raison suffisante.

§19. Et la perfection de Dieu demande que toutes ses actions soient conformes à sa sagesse et qu'on ne puisse point lui reprocher d'avoir agi sans raison ou même d'avoir préféré une raison plus faible à une raison plus forte.

[variantes du §20 : (4) Vouloir cela n'est-ce pas renverser le grand principe [de la] <que tout événement a besoin d'une> raison suffisante, et par conséquent soutenir des choses déraisonnables comme je le ferai voir davantage sur la fin de cet écrit.

(5) On avoit accordé ci-dessus ce grand principe maintenant on s'y oppose ; c'est ou ne l'avoir point entendu, ou se rétracter ou se contredire.

(6) Soutenir de telles choses n'est pas une absurdité pareille à celles de déclinaison des atomes d'Epicure

dont on se moquoit avec justice, parce qu'ils se détournent de leurs chemins sans aucune raison.

(7) Je crois que des personnes impartiales m'accorderont que d'avoir réduit son adversaire à nier ce grand principe de la raison, c'est le réduire ad absurdum.

[(6) Veut-on que je prouve ce grand principe ? Il a lui-même sa raison, mais il faudroit aller trop avant pour le démontrer a priori. Ici il suffira que tout le monde s'en sert sans difficulté.

(7) Qu'il n'y a point d'exemple non contesté où il manque.

(8) Que sans l'employer, on ne sauroit même prouver l'existence de Dieu.

Variante de (8) : On me dit [there may be very good reason to act, though two or more ways of acting may be absolutely indifferent <qu'il peut y avoir une bonne raison pour agir quoique les voies d'agir soient absolument indifférentes>. Mais si toutes les voies sont indifférentes, il est impossible qu'il y ait une [bonne] raison [pour agir] suffisante pour faire agir. Car puisqu'il faut agir dans une des voies, et que l'action ne saurait être dépouillée de ses circonstances, il faut aussi qu'il y ait une raison suffisante pour une des voies ; donc elles ne sont point indifférentes.]

§20. Mais je parlerai plus amplement sur la fin de ce papier de la solidité de ce grand principe de besoin d'une raison suffisante pour tout événement, dont le renversement renverserait la meilleure partie de toute la philosophie. Ainsi il est bien étrange qu'on veut ici qu'en cela je commets une pétition de principe ; et il paraît bien qu'on veut soutenir des sentiments insoutenables, puisqu'on est réduit à me refuser ce grand principe, un des plus essentiels de la raison. »

**Sur 3 et 4.**

p. 130 : « §21. Il faut avouer que ce grand principe quoiqu'il ait été reconnu n'a pas été assez employé. Et c'est en bonne partie la raison pourquoi jusqu'ici la philosophie première a été si peu féconde et si peu démonstrative. J'en infère entre autres conséquences [p. 131] qu'il n'y a point dans la nature deux êtres réels absolus indiscernables, parce que s'il y en avait, Dieu et la nature agiraient sans raison en traitant l'un autrement que l'autre ; et qu'ainsi Dieu ne produit point deux portions de matière parfaitement égales et semblables. (...) Cette supposition de deux indiscernables, comme de deux portions de matière qui conviennent parfaitement entre elles, paraît possible en termes abstraits, mais elle n'est point compatible avec l'ordre des choses, ni avec la sagesse divine, où rien n'est admis sans raison. » (...)

**Sur 5 et 6.**

p. 133. « § 26 : « J'avoue que si deux choses parfaitement indiscernables existaient, elles seraient deux. Mais la supposition est fautive et contraire au grand principe de la raison ». (...)

**3 & 4.** This Argument, if it was true, would prove that God neither has created, nor can possibly create any Matter at all. For the perfectly solid parts of all Matter, if you take them of equal figure and dimensions (which is always possible in Supposition) are exactly alike; and therefore it would be perfectly indifferent if they were transposed in Place; and consequently it was impossible (according to this Learned Author's Argument) for God to place them in those Places wherein he did actually place them at the Creation, because he might as easily have transposed their Situation. 'Tis very true, that

p. 146 : « §48. N'est-ce pas renverser les notions des choses, donner à Dieu des parties, donner de l'étendue aux esprits ? Le seul principe du besoin de la raison suffisante fait disparaître tous ces spectres d'imagination. Les hommes se font aisément des fictions faute de bien employer ce grand principe » (...)

**Sur 13.**

p. 149 : « §52. ... Le mouvement est indépendant de l'observation, mais il n'est point indépendant de l'observabilité. (...) Le contraire est fondé sur la supposition d'un espace réel absolu, que j'ai réfuté démonstrativement par le principe du besoin d'une raison suffisante des choses.

p. 150 : « §53. Et j'ai démontré la fausseté de cette réalité absolue de l'espace par un principe [du besoin de la raison suffisante] fondamental des plus raisonnables et des plus éprouvés, contre lequel on ne saurait trouver aucune exception ni instance. » (...)

**Sur 18.**

pp. 156-157 : « §66. On dit que Dieu peut avoir des bonnes raisons pour placer deux cubes parfaitement égaux et semblables. Et alors il faut bien, dit-on, qu'il leur assigne leurs places, quoique tout soit parfaitement égal. Mais la chose ne doit point être détachée de ses circonstances. Ce raisonnement consiste en notions incomplètes. Les résolutions de Dieu ne sont jamais abstraites et imparfaites : comme si Dieu discernait premièrement de créer les deux cubes, et puis discernait à part où les mettre. (...) Et même j'ai montré dans la *Théodicée*, qu'à proprement parler, il n'y a qu'un seul décret pour l'univers tout entier, par lequel il est résolu de l'admettre de la possibilité à l'existence. Ainsi Dieu ne choisira point de cube sans choisir sa place en même temps et il ne choisira jamais entre des indiscernables. » (...)

p. 158 : « §69. Mais la sagesse ne permet pas qu'il place en même temps deux cubes parfaitement égaux et semblables, parce qu'il n'y a pas moyen de trouver une raison de leur assigner des places différentes. Il y aurait une volonté sans motif.

§70. J'avais comparé une volonté sans motif (telle que des raisonnements superficiels l'assignent à Dieu) au hasard d'Epicure. » (...)

**Sur 19.**

pp. 158-159 : « §71. ... ce même grand principe qui combat le choix entre les indiscernables, détruit aussi ces fictions mal bâties. » (...)

**Sur 20.**

no two Leaves, and perhaps no two drops of Water are exactly alike; because they are Bodies very much compounded. But the case is very different in the parts of simple solid Matter. And even in Compounds, there is no impossibility for God to make two drops of Water exactly alike. And if he should make them exactly alike, yet they would never the more become one and the same drop of Water, because they were alike. Nor would the Place of the One, be the Place of the Other; though it was absolutely indifferent, which was placed in which Place. The same Reasoning holds likewise concerning the original Determination of Motion, this way or the contrary way. »

**18.** The Uniformity of all the parts of Space, is no Argument against God's acting in Any Part, after what manner he pleases. God may have good reasons to create finite Beings, and Finite Beings can be but in particular Places. And, all places being originally alike; even though Place were nothing else but the Situation of Bodies; God's placing one cube of matter behind another equal cube of matter, rather than the other behind That; is a choice in no wise unworthy of the Perfections of God, though Both these Situations be perfectly equal: Because there may be very good reasons why Both the Cubes should exist, and they cannot exist but in one or

<p>p. 159 : « §72. On m'avait objecté que Dieu n'aurait point en lui le principe d'agir s'il était déterminé par les choses externes. J'ai répondu que les idées des choses externes sont en lui et qu'ainsi il s'est déterminé par des raisons internes, c'est-à-dire par sa sagesse. » (...)</p> <p><b>Sur 22-23.</b></p> <p>p. 161 : « §76. On m'objecte encore ici sans fondement que selon moi tout ce que Dieu peut faire doit être fait nécessairement ; comme si on ignorait que j'ai réfuté cela solidement dans la Théodicée et que j'ai renversé l'opinion de ceux qui soutiennent qu'il n'y a rien de possible que ce qui arrive effectivement, comme ont fait déjà quelques anciens philosophes, et entre autres Diodore chez Cicéron. On confond la nécessité morale, qui vient du choix du meilleur avec la nécessité absolue ; on confond la volonté avec la puissance de Dieu. Il peut produire tout possible, ou ce qui n'implique point de contradiction ; mais il veut produire le meilleur entre les possibles. »(...)</p> <p><b>Sur 30.</b></p> <p>p. 164 : « §87. (...) Ce qui est encore une des plus belles et des plus incontestables preuves de l'existence de Dieu, puisqu'il n'y a que Dieu, c'est-à-dire la cause commune, qui puisse faire cette harmonie des choses. » (...)</p> <p><b>Sur 42.</b></p> <p>p. 173 : « §107. ... Je réplique encore que cette opinion vulgaire suivant laquelle il faut éviter en philosophant, autant qu'il se peut, ce qui surpasse la nature des créatures, est très raisonnable. Autrement rien ne sera si aisé que de prendre raison de tout, en faisant survenir une divinité, Deum ex machina, sans se soucier des natures des choses. » (...)</p> <p><b>Sur 43.</b></p> <p>p. 175 : « §112. En bonne philosophie et en saine théologie, il faut distinguer entre ce qui est explicable par les natures et forces des créatures, et ce qui n'est explicable que par les forces de la Substance Infinie. Il faut mettre une infinie distance entre l'opération de Dieu qui va au-delà des forces des natures et entre les opérations des choses qui suivent les lois que Dieu leur a données et qu'il les a rendu capables de suivre par leur nature, quoique avec son assistance. » (...)</p> <p>p. 176 : « §114. ... Mais c'est un malheur des hommes de se dégoûter enfin de la raison même et de s'ennuyer de la lumière. Les chimères commencent à revenir et plaisent,</p>	<p>other of equally reasonable Situations. The Epicurean Chance, is not a Choice of Will, but a blind Necessity of Fate. »</p> <p><b>22 &amp; 23.</b> This Argument, (if it were good,) would prove that whatever God can do, he cannot but do; and consequently that he cannot but make every thing infinite, and every thing eternal. Which is making him no Governor at all, but a mere necessary Agent, that is, indeed no Agent at all, but mere Fate and Nature and Necessity.</p> <p>...</p> <p><b>42.</b> This is appealing from Reason to vulgar Opinion; which Philosophers should not do, because it is not the Rule of Truth.</p> <p><b>43.</b> Unusualness is necessarily included in the Notion of a Miracle. For otherwise there is nothing more wonderful, nor that requires greater Power to effect, than some of those things we call natural. Such as, the Motions of the Heavenly-Bodies, the generation and formation of Plants and Animals etc. Yet these are for This only reason not Miracles, because they are common. Nevertheless, it does not follow, that every thing which is unusual, is therefore a Miracle. For it may be</p>
--	--

parce qu'elles ont quelque chose de merveilleux. Il arrive dans le pays philosophique ce qui est arrivé dans le pays poétique : on s'est lassé des romans raisonnables tels que la *Clélie* [de Mlle de Scudéry] française ou l'*Aramène* [du duc Antoine] allemande, et on est revenu depuis quelque temps aux contes des fées. » (...)

**Sur l'article 46.**

pp. 179-180 : « §124. Les forces naturelles des corps sont toutes soumises aux lois mécaniques et les forces naturelles des esprits sont toutes soumises aux lois morales. Les premières suivent l'ordre des causes efficientes et les secondes suivent l'ordre des causes finales : les premières opèrent sans liberté comme une montre, les secondes sont exercées avec liberté, quoiqu'elles s'accordent exactement avec cette espèce de montre qu'une autre cause libre supérieure a accommodée avec elles par avance ». (voir §92)

pp. 180-182 : « §125. (...) On a prétendu d'abord que je commets une pétition de principe. Mais de quel principe, je vous en prie ? Plût à Dieu qu'on n'eut jamais supposé des principes moins clairs. Ce principe est celui <du besoin> d'une raison suffisante, pour qu'une chose existe, qu'un événement arrive, qu'une vérité ait lieu. Est-ce un principe qui a besoin de preuve ? On me l'avait même accordé, ou fait semblant de l'accorder, au §2 du troisième écrit, peut-être parce qu'il aurait paru trop choquant de le nier. Mais on ne l'a fait qu'en paroles, ou l'on se contredit, ou l'on se rétracte.

§126. J'ose dire que sans ce grand principe, on ne saurait venir à la preuve de l'existence de Dieu, ni rendre raison [des lois du mouvement et de phénomènes de la nature, et d'une infinité d'autres] de plusieurs autres vérités importantes.

p. 181 : § 127. Tout le monde ne s'en est-il point servi en mille occasions ? Il est vrai qu'on l'a oublié par négligence en beaucoup d'autres, mais c'est là justement l'origine des chimères, comme par exemple d'un temps ou d'un espace absolu réel, du vide, des atomes, d'une attraction à la scolastique, de l'influence physique entre l'âme et le corps, et mille autres fictions, tant de celles qui sont restées de la fausse persuasion des anciens que de celles qu'on a inventées depuis peu.

§ 128. N'est-ce pas à cause de la violation de ce grand principe que les anciens se sont déjà moqués de la déclinaison sans sujet des atomes d'Epicure ? Et j'ose dire que l'attraction à la scolastique qu'on renouvelle aujourd'hui et dont on ne se moquait pas moins il y a trente ans ou environ, n'a rien de plus raisonnable. [On veut que je ne l'ai point prouvé ni par la nature des choses, ni par les perfections divines, mais la nature des choses doit contenir la raison de ce qui leur arrive ; tout événement a ses prédispositions qui le distinguent. Et la perfection divine

only the irregular and more rare effect of usual Causes: Of which kind are Eclipses, Monstrous Births, Madness in Men, and innumerable things which the Vulgar call Prodigies. »

...

**46.** If the word, natural Forces, means here Mechanical; then all Animals, and even Men, are as mere Machines as a Clock. But if the word does not mean, mechanical Forces; then Gravitation may be effected by regular and natural Powers, though they be not Mechanical. »

<p>ne permet pas que la volonté de Dieu agisse sans aucun motif conforme à sa sagesse]</p> <p>§ 129. J'ai souvent défié les gens de m'apporter une instance contre ce grand principe, un exemple non contesté, où il manque. Mais on ne l'a jamais fait, et on ne le fera jamais. Cependant, il y a [p. 182] une infinité d'exemples où plutôt il réussit dans tous les cas connus où il est employé. Ce qui doit faire juger raisonnablement qu'il réussira encore dans les cas inconnus ou qui ne deviendront connus que par son moyen, suivant la maxime de la philosophie expérimentale qui procède a posteriori, quand [bien] même il ne serait point d'ailleurs justifié par la pure raison ou a priori.</p> <p>§ 130. Me nier ce grand principe, c'est faire encore d'ailleurs comme Epicure, réduit à nier cet autre grand principe, qui est celui de la contradiction, savoir que toute énonciation intelligible doit être vraie ou fausse. Chrysippe s'amuse à le prouver contre Epicure, mais je ne crois pas d'avoir besoin de l'imiter, quoique j'ai déjà dit ci-dessus ce qui peut justifier le mien et quoique je puisse dire encore quelque chose là-dessus, mais qui serait peut-être trop profond pour convenir à cette présente contestation. Et je crois que des personnes raisonnables et impartiales m'accorderont que d'avoir réduit son adversaire à nier ce principe, c'est l'avoir mené ad absurdum. »</p>	
<p>OCC.230- <i>Leibniz à la princesse de Galles</i> (Fin août 1716)  In Corr. L-C.  p. 183 : « ...Je verrai comment M. Clark me répondra. S'il ne m'accorde pas entièrement ce grand axiome reçu jusqu'ici que rien n'arrive sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il arrive plutôt ainsi qu'autrement, je ne me pourrai empêcher de douter de sa sincérité ; et s'il l'accorde, à Dieu [sic] la philosophie de M. Newton ! »</p>	
<p>OCC.231- <i>Leibniz à la princesse de Galles</i> (11 septembre 1716)  In Corr. L-C.  p. 184 : « (...) M. Clarke (...) S'il continue à me disputer le grand principe que rien n'arrive sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il arrive et pourquoi ainsi plutôt qu'autrement, et s'il prend encore que quelque chose peut arriver par mere will of God, sans aucun motif ; sentiment réfuté parfaitement dans la Théodicée, et encore dans mon dernier écrit : il faudra l'abandonner à son sens ou plutôt à son obstination. Car il est difficile que dans le fond de l'âme il n'en soit touché. Mais je crois que le public ne l'en tiendra point quitte. Cependant j'espère encore le meilleur, surtout puisque le tout s'agit sous les yeux de votre altesse royale, qu'il n'est pas aisé de tromper. »</p>	
<p>OCC.232- <i>Leibniz à Rémond</i> (19 Octobre 1716)  In Corr. L-C.  pp. 185-186 : « J'ai réduit l'état de notre dispute à ce grand axiome que rien n'existe ou n'arrive sans qu'il y ait une raison suffisante</p>	

pourquoi il en soit plutôt ainsi qu'autrement. S'il continue à me le nier, où en sera sa sincérité ? S'il me l'accorde, adieu le vide, les atomes, et toute la philosophie de M. Newton. »

OCC.233- *Leibniz à Johann Bernoulli* (23 octobre 1716)

In Corr. L-C.

p. 186 : « Clarkium videor mihi reduxisse ad absurdum. Coactus enim est mihi in effectu negare hanc propositionem: nihil existere, evenire, locum habere, cujus non detur sufficiens ratio, cur sit potius vel non sit, aut cur sic potius quam aliter sit. Nam coactus est recurrere ad meram, ut vocat, Dei voluntatem nulla ratione, nullo motivo nixam, quod mihi absurdum, et divinae sapientiae pariter ac rerum naturae contrarium videtur. Nam cum scias Anglos ex spatio facere aliquod absolutum ac reale, vacuum etiam admittere, ostendo, admissa absoluta realitate spatii, cum id ubique sit uniforme, impossibile esse dari rationem, cur res Deus in hac potius quam alia parte spatii, aut hoc potius quam inverso situ locet. Mihi vero spatium nihil aliud est quam ordo coexistendi, adeoque sublatis rebus nullum est, et eodem manente rerum omnium situ, idem. Videtur et aliis vadimonium deseruisse Clarkius. »

ABREGE DU TABLEAU DE L'EVOLUTION DES DENOMINATIONS DU PRINCIPE DE RAISON

N°	Dénominations du Principe de raison	Périodes
DP01	<b>Propositio</b> (primaria/rationis)	1666-1680/84
DP02	<b>Ex eo principio</b>	1668/1669
DP03	<b>Fundamentum/Fondement(s)</b>	1670-1716
DP04	<b>Regula/Règle</b>	1671-1716
DP05	<b>Principium existentiae/Principe de l'existence</b>	1676-1716
DP06	<b>Axioma/Axiome</b>	1676-1716
DP07	<b>[Pseudo-] Principium rationis</b> [Pseudo, car ce <i>Principium rationis</i> désigne en réalité le <i>Principium contradictionis</i> (relatif aux « Vérités de Raison ») et se distingue du véritable <i>Principe de raison</i> (relatif aux « Vérités de fait »)].	1677-1685
DP08	<b>En combinaison avec le principe : « Ex nihilo nihil fit »</b>	1677-1714
DP09	<b>Principium ratiocinationis/Premiers principes du raisonnement</b>	1677-1716
DP10	<b>Summum Principium</b> *Hapax	Nov. 1677
DP11	<b>Grand principe / Magnum Principium</b>	1678-1716
DP12	<b>Praedicatum inest subjecto</b>	été 1678-1709
DP13	<b>Le principe de raison en combinaison avec principe de contradiction</b> (d'identité, des identiques ou de la nécessité)	[1666] 1680-1715
DP14	<b>Principium perfectionis / Principe de perfection</b>	1680-1710
DP15	<b>Principium contingentium / Principe de la contingence</b>	1680/84-1714
DP16	<b>Principia certitudinis metaphysicae</b> *Hapax	1683-1685
DP17	<b>Principium (Ratio) diversitatis</b>	(1676) 1683/85- 1707
DP18	<b>(Deux vérités primitives) / Duo principia veritatum</b>	(1676) 1686-1710
DP19	<b>Principe général / Principium generale</b>	1687-1716
DP20	<b>Principium reddendae rationis</b>	1688-1696
DP21	<b>Principium generalissimum paritatis</b> *hapax	1689
DP22	<b>Les principes de la raison</b>	1689-1705

DP23	<b>Principium convenientiae / Principe de la convenance</b>	1696-1715
DP24	<b>Principe de la cause finale *Hapax</b>	Juin-juillet 1695
DP25	<b>Principes architectoniques *Hapax</b>	1697
DP26	<b>Principium Sapientiae (divinae) / Principe de la sagesse (divine)</b>	1697-1715
DP27	<b>Principe de la raison suffisante</b>	1702-1716
DP28	<b>Le grand principe de la raison</b>	1704-1716
DP29	<b>Principe du pourquoi suffisant</b>	1706-1712
DP30	<b>Principe du bon sens</b>	[1689] 1707-1710
DP31	<b>Magnum principium metaphysicum *Hapax</b>	23 déc. 1709
DP32	<b>Principe du meilleur Lex melioris / Loi du meilleur</b>	1710-1716 1696-1710
DP33	<b>Principe de la raison déterminante / Principium rationis determinantis</b>	1710-1716
DP34	<b>Principium sufficientis rationis</b>	1712-1713
DP35	<b>Le grand principe du besoin d'une raison suffisante</b>	1715-1716
DP36	<b>Le grand principe de la nécessité d'une raison suffisante *Hapax</b>	12 mai. 1716
DP37	<b>(Grande) Maxime</b>	Avr. juill. 1716
DP38	<b>Le grand principe de la suprême raison et perfection de Dieu *Hapax</b>	2 juin 1716

TABLEAU DE L'EVOLUTION DES DENOMINATIONS DU PRINCIPE DE RAISON

N°	Dénominations du Principe de raison
DP01	<p style="text-align: center;"><b>Propositio</b> (1666-1680/1684)</p> <p>- « <u>Propositio primaria</u> » : OCC.002- <i>De arte combinatoria</i> (1666)                      - « <u>Rationis Propositiones</u> » : « Rationis sunt Propositiones illae ex solis ideis, vel quod idem est definitionibus conjunctis orientes, sensui originem non debentes, ac proinde hypotheticae, necessariae, aeternae, ut Geometricae, Arithmeticae, Phoronomicae abstractae omnes : ita totum esse maius parte, Nihil esse sine ratione ... », OCC.020- <i>Demonstratio propositionum primarum</i>, automne 1671-début 1672. Autres mentions : OCC.047 ; OCC.061 ; OCC.072- <i>De libertate et necessitate</i>, 1680-1684.</p> <p>Voir DP07 (<i>Principium rationis</i>) et DP09 (<i>Principium ratiocinationis</i>).</p>
DP02	<p style="text-align: center;"><b>Ex eo principio</b> (1668/1669)</p> <p>« <u>Demonstratio [existentiae Dei] ex eo principio</u> : quod <i>nihil sit sine ratione...</i> », OCC.005-<i>Elementa Philosophiae : Demonstrationum catholicarum conspectus</i>, 1668-1669.</p>
DP03	<p style="text-align: center;"><b>Fundamentum/Fondement</b> (1670-1716)</p> <p><b>Fundamentum</b>                      « <u>Fundamentum <i>nobilissimum</i></u> », OCC.012-<i>Theoria motus abstracti</i>, Hiver 1670-1671. *hapax                      « <u>Fundamentum</u> », OCC.020- <i>Demonstratio propositionum primarum</i>, automne 1671-début 1672. Autres mentions : OCC.024 ; OCC.090 ; OCC.128 ; OCC.157 ; OCC.164 ; OCC.194- <i>De Principio ratiocinandi fundamentali</i>, 1708.</p> <p>« <b>Fondement</b> » : OCC.123- <i>Lettre à Alberti</i>, nov./déc. 1689.                      « <u>Règles fondamentales</u> » : « Ce sont là les règles fondamentales du raisonnement et du discours... », OCC. 167- <i>Méditation sur la notion commune de justice</i>, 1701-1705.                      « <u>Axiome fondamental</u> », OCC.182- <i>Nouveaux Essais sur l'entendement humain</i>, 1705.                      « <u>Premiers fondements du raisonnement</u> » : « On pêche contre les premiers fondements du raisonnement, et c'est comme si quelqu'un avait nié à Archimède l'axiome qu'il a employé dans son livre des <i>Equipondérants</i> », OCC.205- <i>Lettre à Hartsoeker</i> du 6 février 1711.                      « <u>Principe fondamental</u> » : « §53. Et j'ai démontré la fausseté de cette réalité absolue de l'espace par un <u>principe</u> [du besoin de la raison suffisante] <u>fondamental</u> des plus raisonnables et des plus éprouvés, contre lequel on ne saurait trouver aucune exception ni instance », OCC.229- <i>Quatrième écrit de Leibniz à Clarke</i>, mi-août.1716.</p>

	Voir DP04 ( <i>Règle</i> ), DP06 ( <i>Axioma</i> ) et DP09 ( <i>Principium ratiocinationis</i> ).
DP04	<p style="text-align: center;"><b>Regula/Règle (1671-1716) :</b></p> <p>« <u>Regula</u> » : OCC.020- <i>Demonstratio propositionum primarum</i>, automne 1671-début 1672. *hapax</p> <p>« <i>Il faut nécessairement qu'il y ait une raison pourquoi l'âme A est dans le corps B, et l'âme E dans le corps F, par la règle générale que rien n'arrive sans quelque raison</i> », OCC.150-<i>Lettre à Burnett</i>, 7 mars 1696. *Hapax</p> <p><u>Règles fondamentales</u> : « Ce sont là les règles fondamentales du raisonnement et du discours... », OCC. 167- <i>Méditation sur la notion commune de justice</i>, 1701-1705.</p> <p>« [§44]... Le système ...que j'approuve ... va <u>par règles générales</u>, qui tout au plus se limitent entre elles. [§45]. Il ne faut donc pas s'imaginer avec quelques scolastiques, qui donnent un peu dans la chimère, que les futurs libres soient privilégiés contre cette <u>règle générale de la nature des choses</u>. », OCC.198- <i>Essais de Théodicée</i>, 1710.</p> <p>« ...Contre l'<u>Axiome ou règle générale</u> de tout ce qui arrive », OCC.219- <i>Troisième écrit de Leibniz à Clarke</i>, 25 février 1716.</p> <p>Voir DP03 (<i>Fondement</i>) et DP06 (<i>Axioma</i>).</p>
DP05	<p style="text-align: center;"><b>Principium existentiae/Principe de l'existence (1676-1716)</b></p> <p>« <b>Ratio existentiae sufficiens</b> » : « Nihil existere nisi cuius reddi possit <u>ratio existentiae sufficiens</u> » (OCC.029- <i>Communicata ex literis D. Schulleri</i> février 1676)</p> <p>« <b>Principium [circa Existencias]</b> » : « <u>Principium meum est, quicquid existere potest, et aliis compatibile est, id existere</u> » (OCC. 036- 1678)</p> <p>« Qui recte considerat fatebitur mihi ut principium contradictionis est origo omnium quae sciri possunt circa essentias; ita <u>debere aliquod esse principium primum circa existencias supposito non omnia possibilia existere. Principium primum circa Existencias est propositio haec: Deus vult eligere perfectissimum. Haec propositio demonstrari non potest, est omnium propositionum facti prima, seu origo omnis existentiae contingentis.</u>», OCC.077- <i>De libertate a necessitate in eligendo</i> », été 1680-été 1684.</p> <p>« <b>Principe de l'existence ou des vérités de fait</b> »</p> <p>« ...Décrets de Dieu, dont le plus general est de vouloir faire connoistre sa sagesse et sa puissance autant que les creatures en sont</p>

	<p>susceptibles; ce qui est à mon avis <u>le principe de toutes les existences ou vérités de fait</u>. Car d'une infinité de possibles Dieu choisit le meilleur », OCC.095- <i>Lettres de Leibniz à Arnauld</i>, Juin 1686. Autres mentions : OCC.107 ; OCC.116- <i>De ratione cur haec existant potius quam alia</i>, mars-août 1689.</p> <p>« <b>Principium existentiae</b> » : « (...) Adhibenda jam et notio copulae, quae ubi absorbetur una cum nomine fit verbum. Et duplex est, contingentiae seu existentiae, et necessitatis seu essentiae sive est facti vel rationis, resolvitur copula in coincidentiam et utraque est vel explicabilis vel inexplicabilis, rationis scilicet vel facti.</p> <p>Notio perceptionis. Perceptio autem consentiens seu quae nullam contradictionem involvit Existentiae est notio. Quando aliquid cum aliis perceptis non consentit, totum saltem falsum est. A priori aliud principium Existentiae est, nempe consentiens perfectissimo, seu quo non [posito] series rerum non esset perfectissima » (OCC.109- <i>De illatione et veritate atque de terminis</i>, été 1687-1696 ?)</p> <p>« Et ut possibilitas est <u>principium Essentiae</u>, ita <u>perfectio seu Essentiae gradus</u> (per quem plurima sunt compossibilia) <u>principium existentiae</u>. Unde simul patet quomodo libertas sit in Autore Mundi, licet omnia faciat determinate quia agit ex <u>principio sapientiae seu perfectionis</u>. », OCC.154- <i>De rerum originatione radicali</i>, 23 novembre 1697.</p> <p>« <b>Principe régulateur des existences</b> »</p> <p>« Ces <u>vérités nécessaires contiennent la raison déterminante et le principe régulateur des existences mêmes et, en un mot, les lois de l'univers</u>. », OCC.182- <i>Nouveaux Essais sur l'entendement humain</i>, Livre IV, Chapitre XI, 1705. *Hapax</p> <p>« Cette nécessité morale est heureuse, conforme à la perfection divine, conforme au grand principe des existences, qui est celui du besoin d'une raison suffisante », OCC.229- <i>Cinquième écrit de Leibniz à Clarke</i>, mi-août 1716.</p> <p>Voir DP 14 (<i>Principes de perfection</i>), DP15 (<i>Principe de la contingence</i>), DP23 (<i>Principe de convenance</i>), DP26 (<i>Principe de la sagesse</i>) et DP32 (<i>Principe du meilleur</i>).</p>
DP06	<p style="text-align: center;"><b>Axioma/Axiome (1676-1716)</b></p> <p>« Axioma philosophorum », OCC.035- <i>Pacidius Philalethi</i>, 29 octobre-10 novembre 1676.</p> <p>« Axioma magnum », OCC.052- <i>Elementa verae Pietatis</i>, 1678/1679.</p> <p>« Axioma maximi Usus ex quo pleraque in re physica et morali derivantur », OCC.090 <i>principia scientiae humanae</i>, 1685-1686.</p> <p>« ... <u>Quod vulgo dicunt, nihil fieri sine causa, seu nihil esse sine ratione</u>. (...) Hoc autem Axioma : <u>Quod Nihil est sine ratione, inter maxima et foecundissima censendum est totius humanae cognitionis, eique magna pars Metaphysicae, physicae, ac moralis scientiae inaedificatur, quin et sine ipso nec existentia Dei ex creaturis demonstrari, neque a causis ad effecta vel ab effectis ad causas argumentatio institui, neque in rebus civilibus quicquam concludi potest</u> », OCC.092- <i>De principiis praecipue contradictionis et rationis sufficientis</i>, 1686-1687.</p>

	<p>« Axiome » : « Mais je voy que pour Vous faire entrer dans mes conceptions, il faut le prendre de plus haut, et commencer par les premiers principes ou elemens des verités... C'est aussi à quoy revient cet Axiome, <i>nihil est sine causa</i>, ou plus tost <i>nihil est cujus non possit reddi ratio</i>, c'est à dire toute verité de droit ou de fait, peut estre prouvée a priori en faisant voir la liaison du predicat et du sujet », OCC.095- <i>Lettres de Leibniz à Arnauld</i>, Juin 1686.</p> <p>« Axiome <u>vulgaire</u> que rien n'arrive sans raison », OCC.097- <i>Lettres de Leibniz à Arnauld</i> du 14 juillet 1686 ; OCC.142-<i>Leibniz à la Princesse Sophie</i>, 29 décembre 1692/ 8 janvier 1693.</p> <p>« <i>Axioma receptum</i> », OCC.119- <i>Principia logico-metaphysica</i>, 1689.</p> <p>« Axiomes de la Raison éternelle/ Axiome fondamental » : « ...Les plus importantes des vérités, même cet axiome fondamental : que rien n'arrive sans raison, sans lequel ni l'existence de Dieu, ni d'autres grandes vérités ne sauraient être bien démontrées », OCC.182- <i>Nouveaux Essais sur l'entendement humain</i>, 1705.</p> <p>« ...Contre l'<u>Axiome ou règle générale</u> de tout ce qui arrive », OCC.219- <i>Troisième écrit de Leibniz à Clarke</i>, 25.2.1716.</p> <p>« Axiome reçu » : « Ce grand axiome reçu que rien n'arrive sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il arrive plutôt ainsi qu'autrement », OCC.230- <i>Leibniz à la princesse de Galles</i>, fin août 1716.</p> <p>Voir DP03 (<i>Fondement</i>), DP04 (<i>Règle</i>), et DP09 (<i>Principium ratiocinationis</i>).</p>
DP07	<p style="text-align: center;"><b>[Pseudo-] Principium rationis</b></p> <p>[Pseudo, car ce <i>Principium rationis</i> désigne en réalité le <i>Principium contradictionis</i> (relatif aux « <i>Vérités de Raison</i> ») et se distingue du véritable <i>Principe de raison</i>, qui s'applique aux seules vérités historiques ou contingentes, d'observation, de fait, d'expérience ou d'existence : « Veritates <u>facti</u>, sive historicae, experientiae », OCC.047- <i>Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio</i>, 1677 ; OCC.065- <i>De principiis</i>, 1679-1685.</p> <p>Voir DP01 (<i>Propositio primaria</i>), DP09 (<i>Principium ratiocinationis</i>), DP13 (<i>Principium contradictionis</i>), DP22 (<i>Les principes de la raison</i>), et DP28 (<i>Le grand principe de la raison</i>).</p>
DP08	<p style="text-align: center;"><b>En combinaison avec le principe: « <i>Ex nihilo nihil fit</i> » (1677-1714)</b></p> <p>« <i>Omnia creantur ex nihilo</i> », OCC.047- <i>Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio</i>, 1677.</p> <p>« <i>Ex nihilo nihil fieri non amplius locum habet, nisi quia probat, nihil esse sine ratione.</i> », OCC.115- <i>Excerpta ex Cudworthii Systemate</i>, 1689 ; OCC.116- <i>De ratione cur haec existant potius quam alia</i>, 1689 ; OCC.164- <i>De realitate</i>, 1700.</p>

	<p>« Ex hoc ipso sequitur, <u>ex nihilo aliquid non fieri quia ratio quae fiat reddi non potest</u>, cum nihil sit ad omnia indefinitum. Itaque si semel sit nihil semper erit nihil. », OCC.181- Seconds extraits tirés du <i>The true intellectual systeme</i> (transcription du manuscrit LH I, 1, 1, 4 Bl. 53 v° -1704), OCC.214- <i>Principes de la nature et de la grâce</i>, 1714.</p> <p>Voir DP05 (<i>Principium existentiae</i>) et DP29 (<i>Principe du pourquoi suffisant</i>).</p>
DP09	<p style="text-align: center;"><b>Principium ratiocinationis/Premiers principes du raisonnement (1677-1716)</b></p> <p>« <b>Principium omnis ratiocinationis primum</b> », OCC.047-<i>Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio</i>, 1677) ; OCC. 081-<i>Introductio ad Encyclopaediam arcanam</i>, 1683-1685.</p> <p>« <b>Premiers principes ou éléments de vérité</b> » : « Mais je voy que pour Vous faire entrer dans mes conceptions, il faut le prendre de plus haut, et <u>commencer par les premiers principes ou elemens des verités</u>. (...) Et c'est ce qu'Aristote et l'Ecole veulent signifier, en disant: <i>praedicatum inesse subjecto</i>. C'est aussi à quoy revient cet Axiome, nihil est sine causa, ou plus tost nihil est cujus non possit reddi ratio, c'est à dire toute verité de droit ou de fait, peut estre prouvée a priori en faisant voir la liaison du predicat et du sujet. », OCC.095- <i>Lettres de Leibniz à Arnauld</i>, Juin 1686.</p> <p>« <b>Principia prima a priori</b> », OCC.074- <i>Enumeratio terminorum simpliciorum</i>, été 1680-hiver 1684/1685 ; OCC.112- <i>Specimen inventorum</i>, 1688.</p> <p>« <u>Principia certitudinis metaphysicae</u> », OCC.081-<i>Introductio ad Encyclopaediam arcanam</i>, 1683-1685 (voir DP16) *Hapax</p> <p>« <u>Principium ratiocinandi fundamentale</u> », OCC.194-<i>De Principio ratiocinandi fundamentali</i>, 1708. *Hapax.</p> <p>« <u>Contra magnum hoc Ratiocinationis principium</u> », OCC.197- <i>Animadversiones in G.E. Stahlii theoriam medicam</i>, 1709.</p> <p>« <b>Les grands principes de nos raisonnements</b> » : « <u>Deux grands principes de nos raisonnements</u> », OCC.198- <i>Essais de Théodicée</i>, §44, 1710 ; OCC. 201 ; OCC.205 ; OCC.214 ; « Nos <u>raisonnements</u> sont fondés sur deux grands principes », OCC.215- <i>Monadologie</i>, Septembre 1714 ; OCC.229- <i>Cinquième écrit de Leibniz à Clarke</i>, 1716.</p> <p>Voir DP01 (<i>Propositio rationis</i>), DP03 (<i>Fondement</i>), DP04 (<i>Règle</i>), DP06 (<i>Axioma</i>), DP07 (<i>Principium rationis</i>), DP11 (<i>Magnum principium</i>), DP13 (<i>Principium contradictionis</i>), DP16 (<i>Principia certitudinis metaphysicae</i>), DP18 (<i>Deux vérités primitives</i>), DP22 (<i>Les principes de la raison</i>), et DP28 (<i>Le grand principe de la raison</i>).</p>
DP10	<p style="text-align: center;"><b><u>Summum Principium</u> (novembre 1677)</b></p> <p>« Principium illud <u>summum</u> : nihil esse sine ratione, plerasque Metaphysicae controversias finit. », OCC.046- <i>Scientia media</i>, Novembre,</p>

	1677.*Hapax
DP11	<p style="text-align: center;"><b><u>Grand principe</u> / <u>Magnum Principium</u> (1678-1716)</b></p> <p>« <b>Grand principe</b> »  « Enfin il s'ensuit de <u>ce grand principe</u>, que toute substance individuelle, ou tout Estre accompli est comme un monde à part, qui enferme en luy tous les evenemens de toutes les autres substances », OCC.097- <i>Lettre de Leibniz à Arnauld</i>, 14 juillet 1686) ; OCC.123 ;</p> <p>« Un des grands principes dont je me sers », OCC. 185- <i>Leibniz à l'Electrice Sophie</i>, Mars 1706 ; OCC. 195 ; OCC.203- « <i>On ne peut rien déguiser dans mon système...</i> », 1710-1714.</p> <p>« §7. Jusqu'ici nous n'avons parlé qu'en simples physiciens : maintenant il faut s'élever à la Métaphysique, en nous servant du <u>grand principe</u>, peu employé communément, qui porte que rien ne se fait sans raison suffisante, c'est-à-dire que rien n'arrive, sans qu'il soit possible à celui qui connaîtrait assez les choses, de rendre une raison qui suffise pour déterminer, pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement », OCC.214- <i>Principes de la nature et de la grâce fondés en raison</i>, Septembre 1714. ; OCC.219- 3<sup>ème</sup> écrit à Clarke, 1716.</p> <p>« <b>Magnum principium</b> »  « <i>Magnum principium metaphysicum</i> » », OCC.196- <i>Leibniz à Wolff</i>, 23 déc.1709 *hapax  « <i>Magnum hoc Ratiocinationis principium</i> », OCC.197- <i>Animadversiones in G.E. Stahlii</i>, 1709.</p> <p>Voir DP06 (<i>Axioma Magnum</i>), DP09 (<i>Magnum Principium ratiocinationis</i>), DP28 (<i>Le grand principe de la raison</i>), DP31 (<i>Magnum Principium metaphysicum</i>), DP35 (<i>Le grand principe du besoin d'une raison suffisante</i>), DP36 (<i>Le grand principe de la nécessité d'une raison suffisante</i>), DP37 (<i>Grande Maxime</i>) et DP38 (<i>Le grand principe de la suprême raison et perfection de Dieu</i>).</p>
DP12	<i>Praedicatum inest subjecto</i> <sup>33</sup> (été 1678-1709)

<sup>33</sup> Il s'agit de la formule logique du principe de raison que Leibniz qui traduit sur le plan de la « ratio veritatis » « l'axiome vulgaire » du principe de raison : « ...Il faut toujours qu'il y ait quelque fondement de la connexion des termes d'une possibilité proposition, qui se doit trouver dans leurs notions. C'est là mon grand principe, dont je crois que les philosophes doivent demeurer d'accord et dont un des corollaires est cet axiome vulgaire que *rien n'arrive sans raison*, qu'on peut toujours rendre pourquoi la chose est allée ainsi qu'autrement, bien que cette raison incline souvent sans nécessiter, une parfaite indifférence étant une supposition chimérique ou incomplète. » (OCC.097- *Lettre de Leibniz à Arnauld*, 14 juillet 1686). Nous trouvons également trois autres mentions latines du principe de raison sous sa forme commune (« vulgo ») : « *Atque hoc ipsum est quod vulgo dicunt, nihil fieri sine causa, seu nihil esse sine ratione.* » (OCC.092- *De principiis praecipue contradictionis et rationis sufficientis*, Début de l'année 1686 jusqu'à l'hiver 1686/1687) ; « *Principia quae hic affert Pallavicinus non sunt indemonstrabilia ut statuit, sed fluunt ex definitione veritatis, vera enim propositio est ad identicas resolubilis, seu cujus ratio reddi potest, hinc vulgo ajunt nihil sine causa vel ratione fieri posse vel asseri debere.* » (OCC.104- *De Pallavicini Axiomatibus*, 1686-1689) ; « ...principium reddendae rationis, quod scilicet omnis propositio vera quae per se nota non est, probationem recipit a priori, sive quod omnis veritatis reddi ratio potest, vel ut vulgo ajunt, quod nihil fit sine causa. » (OCC.112- *Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis*, 1688).

« ... Connexio praedicati et subjecti quae fundamentum est veritatis, vel immediata est, vel mediata, ac proinde ad immediatam reducibilis per resolutionem, quod ipsum est probare a priori, seu rationem reddere », OCC.057-*Definitiones cogitationesque metaphysicae*, Été 1678 jusqu'à l'hiver 1680/1681.

« Propositio est quae exprimit ex duobus rerum attributis sive terminis unum qui praedicatum dicitur, in altero quem subjectum appellamus contineri, ita ut cui subjectum tribuitur, eidem et praedicatum sit tribuendum. Hoc autem exprimitur vel absolute, vel conditionaliter, tanquam consequens ex posita alia propositione quae dicitur antecedens. Omnisque adeo propositio exprimit vel praedicatum in subjecto vel [consequens in antecedente] contineri », OCC.060-*Praecognita ad Encyclopaediam sive scientiam universalem*, Hiver 1678/1679.

« Et quidem nihil omnino fit sine aliqua ratione, seu nulla est propositio praeter identicas, in qua connexio inter praedicatum et subjectum non possit distincte explicari, nam in identicis praedicatum et subjectum coincidunt aut in idem redeunt », OCC.081- *Introductio ad Encyclopaediam arcanam*, 1683-1685 ; OCC.089- *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae...*, 1685-1686.

« ... Les premiers principes ou elemens des verités... que toute proposition veritable est immediate, ou mediate. Immediate est celle qui est veritable par elle même, sçavoir lorsque le predicat est expressemment enfermé dans le sujet, et ces sortes de verités sont appellées chez moy: *identiques*. Mediates sont toutes les autres propositions, lorsque le predicat est compris virtuellement dans le sujet, en sorte que la proposition peut estre enfin reduite à des verités identiques par l'analyse du sujet, ou bien par l'analyse tant du predicat que du sujet. Et c'est ce qu'Aristote et l'Ecole veulent signifier, en disant: *praedicatum inesse subjecto*. C'est aussi à quoy revient cet Axiome, *nihil est sine causa*, ou plus tost *nihil est cuius non possit reddi ratio*, c'est à dire toute verité de droit ou de fait, peut estre prouvée a priori en faisant voir la liaison du predicat et du sujet. », OCC.095- *Lettres de Leibniz à Arnauld*, Juin 1686.

« ... Dans toute proposition affirmative véritable, nécessaire ou contingente, universelle ou singulière, la notion du prédicat est comprise en quelque façon dans celle du sujet : *praedicatum inest subjecto* ; ou bien je ne sais ce que c'est que la vérité. », OCC.097- *Lettre de Leibniz à Arnauld*, 14 juillet 1686 ; OCC.101-*Generales inquisitiones*, 1686.

« Vera enim propositio est ad identicas resolubilis, seu cuius ratio reddi potest, hinc vulgo ajunt nihil sine causa vel ratione fieri posse vel asseri debere », OCC.104- *De Pallavicini Axiomatibus*, 1686-1689 ; OCC.112 ; OCC.113- *De arte charasterica*, été 1688.

« Semper igitur praedicatum *seu consequens* inest subjecto *seu antecedenti*, et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum, seu connexio inter terminos enuntiationis, ut etiam Aristoteles observavit », OCC.119- *Principia logico-metaphysica*, Entre janvier et l'automne 1689 ; OCC.121- *De libertate, contingebtia et serie causarum*, Été 1689.

	<p>« Twissus quod putat <u>decretum esse rationem scibilitatis</u>. Est efficiens, sed non formalis ; sed <u>formalis causa est cohaerentia terminorum, seu quod praedicatum inest subjecto</u>, etsi causa cur insit a duobus pendeat, optimitas universalis et decretum Dei optimum eligendi. Decretum Dei generale, &lt;an&gt; necessarium est. Annon « hoc est optimum » est vera, sed non necessaria ; verum est sed non demonstrabile a priori. Ergone <i>contingens</i> ? An potius <u>contingentialis</u> ut in iis quae reapse non contingunt seu contingentibus <u>possibilibus</u> », OCC.147- <i>Extraits de la Scientia media de Twisse</i>, 1695. *Hapax.</p> <p>« Omnia quae hac et praecedenti pagina diximus oriuntur ex generali illo principio, quod praedicatum inest subjecto; quo a me allegato aliquando Arnaldus se tactumque atque commotum scripsit : « j'en ay esté frappé » ; inquit », OCC.165- <i>Sur le principe des indiscernables</i>, « vers 1700 ».</p> <p>« (1) Principium ratiocinandi fundamentale est, nihil esse sine ratione, vel ut rem distinctius explicemus, <u>nullam esse veritatem (praeter identicis), cujus ratio (saltem ab omniscio) re, cui ratio non subsit. Ratio autem veritatis consistit in nexu praedicati cum subjecto, seu ut praedicatum subjecto insit</u>, vel manifeste, ut in identicis, vel tecte, ita tamen ut veluti si dicerem : homo est homo, homo albus est albus : vel tecte, sed ita tamen ut per analysin resolutionem notionum ostendi nexus possit », OCC.194- <i>De Principio ratiocinandi fundamentali</i>, 1708 ; OCC.197- <i>Sur la Theoria medica</i> de Stahl, 1709.</p> <p>Voir DP09 (<i>Principium ratiocinationis</i>), DP13 (<i>Principe de contradiction</i>). Voir Lexique : PRAEDICATUM.</p>
DP13	<p><b>Le principe de raison en combinaison avec principe de contradiction</b> (ou d'identité ou des identiques ou de la nécessité) :</p> <p>*<u>1<sup>ère</sup> étape (1666-1679)</u> [Assimilé dès 1666 avec <i>Observatio</i> en combinaison avec <i>ratiocinatio</i> (qui désigne une forme du principe de contradiction); puis assimilé à <i>l'Experientia</i> en combinaison avec <i>Ratio</i> (qui désigne les vérités de raison soumises au principe de contradiction – voir <i>Principium rationis</i> DP07) ; également assimilé aux <i>Principia ratiocinationis</i>, <i>Principia rationis</i> (1677) et enfin assimilé au <i>principium perfectionis</i> (1679/1680-84) en combinaison avec le <i>principium contradictionis</i> explicitement formulé] :</p> <p>« Primum principium: <i>Si quid est est, si non est non est</i>. Si est homo, est homo. Si non est animal, non est animal. Nihil enim aliud est quam repetitio ejusdem. Alterum principium indemonstrabile hoc est: <i>Quicquid est actu, id est possibile</i>. Hoc principium <u>sola experientia ostendi potest</u> a nobis. Pendet autem ex natura Existentiae actualis, in qua nunquam contradictionem deprehendimus. Est ergo quasi experimentum. », OCC.064- <i>De affectibus</i>, 20-22 Avril 1679.</p> <p>« Duo illa prima principia : unum <u>rationis</u>: identica sunt vera, et contradictionem implicantia sunt falsa, alterum <u>experientiae</u>: quod varia</p>

a me percipiantur », OCC.065- *De principiis*, 1679 jusqu'en 1685.

« Duae sunt primae propositiones, una (principium necessarium) quod contradictionem implicat esse falsum, altera (principium contingentium) quod perfectius est, seu majorem rationem habet, id esse verum. Priore nituntur omnes veritates metaphysice seu absolute necessariae, quales sunt Logicae, Arithmeticae, Geometricae, et similes, neganti enim eas, semper ostendi potest contrarium implicare contradictionem. Posteriore vero nituntur omnes veritates sua natura contingentes, ex sola vero hypothese divinae vel alterius voluntatis necessariae. Omnes itaque veritates circa possibilis seu essentias rei impossibilitatem et necessitatem seu contrarii impossibilitatem, nituntur principio contradictionis; omnes vero veritates circa contingentia seu rerum existentias nituntur principio perfectionis », OCC.072- *De libertate et necessitate*, Été 1680 jusqu'en été 1684.

**\*\* 2<sup>ème</sup> étape (1680-1688)** [Première véritable distinction des formules du principe de contradiction et des formules du principe de raison] :

« Principia autem inveniendi propositiones sunt observatio et ratiocinatio. Ratiocinatio ex his duobus fluit, ut contradictoria non admittamus, et ut nihil sine ratione statuamus. », OCC.074- *Enumeratio terminorum simpliciorum*, Été 1680 jusqu'à l'hiver 1684/1685 ; OCC.081 ; OCC.092 ; OCC.096 ; OCC.102 ; OCC.104-*De Pallavicini axiomatibus*, 1686-1689.

« Duobus utor in demonstrando principiis, quorum unum est: falsum esse quod implicat contradictionem, alterum est, omnis Veritatis (quae immediata sive identica non est) reddi posse rationem, hoc est notionem praedicati semper notioni sui subjecti vel expresse vel implicite inesse; idque non minus in denominationibus extrinsecis quam intrinsecis, nec minus in veritatibus contingentibus quam necessariis locum habere », OCC.113- *De arte characteristicam ad perficiendas scientias ratione nitentes*, Été 1688.

**\*\*\* 3<sup>ème</sup> étape (1688-1715)** [La distinction est clairement établie entre principe de contradiction et principe de raison... à rendre] :

« Itaque duo sunt prima principia omnium ratiocinationum; Principium nempe contradictionis, quod scilicet omnis propositio identica vera, et contradictoria ejus falsa est; et principium reddendae rationis, quod scilicet omnis propositio vera quae per se nota non est, probationem recipit a priori, sive quod omnis veritatis reddi ratio potest, vel ut vulgo ajunt, quod nihil fit sine causa... », \*\*\*OCC.112- *Specimen inventorum*, 1688.

« Principium contradictionis sive necessitatis », OCC.120- *De contingentia*, Entre janvier et l'automne 1689.

« ...Ad principium primum contradictionis sive identitatis », OCC.122-*Origo veritatum contingentium*, été 1689).

1<sup>ère</sup> occ. en français : « ...Et c'est la même raison qui me fait douter s'il est convenable de dire ~~que cet autre~~ qu'un autre principe qui n'a guères moins d'usage, que celui de la contradiction, ~~dont notre raison se sert dans les matieres où le principe de la contradiction ou de la nécessité ne suffit pas pour former la conclusion~~, sçavoir que rien n'arrive sans ~~qu'on ne puisse rendre raison~~ qu'il y ait quelque raison

que celui qui sauroit tout, pourroit rendre, pourquoy il soit plustost arrivé que non, ~~n'a pas lieu à l'égard de la liberté~~ cesse à l'égard de la liberté. D'autant plus qu'il paroist à moy que ce principe nous sert exprés dans les matieres contingentes, comme celui de la contradiction nous sert dans les matieres necessaires. Et c'est pour cela que les loix du mouvement en dependent, parce qu'elles ne sont pas d'une necessité geometrique, ~~mais viennent de la volonté de Dieu réglée par la sagesse~~ leur source estant la volonté de Dieu réglée par la sagesse. ~~C'est ce qui me le fait appeler le principe de la contingence comme celui de la contr.~~ Or comme le principe de la contradiction est celui de la necessité, et celui le principe de la raison à rendre est celui de la contingence ; il me semble qu'on ne doit pas en excepter la liberté. », OCC.123- *Lettre de Leibniz à Antonio Alberti* (Amable des Toureils), nov/dec. 1689.

« Principia veritatum : 1. Principium contradictionis 2. Principium reddendae rationis », OCC.149- *Division de la philosophie*, 1696.

« Mon opinion est donc qu'on ne doit rien prendre pour principe primitif, si non les expériences et l'Axiome de l'identité ou (qui est la même chose) de la contradiction, qui est primitif, puisqu'autrement il n'y auroit point de difference entre la verité et la fausseté; et que toutes les recherches cesseroient d'abord, s'il estoit indifferent de dire ouy ou non. On ne sauroit donc s'empêcher de supposer ce principe, dès qu'on veut raisonner. » (*Sur l'Essay de l'entendement humain de Monsieur Lock*, GPV p. 15.)

« §.14. L'origine de la meprise des adversaires vient de ce qu'on confond une consequence necessaire par une necessité absolue, dont le contraire implique contradiction, avec une consequence qui n'est fondée que sur des verités de convenance, et qui ne laisse pas de reussir, c'est à dire qu'on confond ce qui depend du principe de contradiction, qui fait les verités necessaires et indispensables, avec ce qui depend du principe de la Raison suffisante, qui a lieu encor dans les Verités contingentes. J'ay déjà donné ailleurs cette remarque, qui est une des plus importantes de la philosophie, en faisant considerer qu'il y a deux Grands Principes: savoir celui des Identiques ou de la contradiction, qui porte que de deux énonciations contradictoires, l'une est vraie, et l'autre fausse; et celui de la Raison suffisante, qui porte qu'il n'y a point d'énonciation véritable dont celui qui auroit toute la connoissance necessaire pour l'entendre parfaitement, ne pourroit voir la raison. L'un et l'autre Principe doit avoir lieu non seulement dans les verités necessaires, mais encor dans les contingentes, et il est necessaire même que ce qui n'a aucune raison suffisante n'existe point. Car l'on peut dire en quelque façon, que ces deux principes sont renfermés dans la définition du Vray et du Faux. », OCC.201 *Remarques sur le livre de l'origine du mal [de William King] publié depuis peu en Angleterre*, 1710. Autres mentions : OCC.192 ; OCC.198- Index des *Théodicée* Ms. GWLB, LH I, I, 4 Bl. 104, 1710 ; OCC.215- *Monadologie*, 1714.

« Le grand fondement des Mathématiques est le Principe de la Contradiction, ou de l'Identité, c'est-à-dire, qu'une énonciation ne saurait être vraie et fausse en même temps, et qu'ainsi A est A, et ne saurait être non-A. Et ce seul principe suffit pour démontrer toute l'Arithmétique et toute la Géométrie, c'est-à-dire tous les principes Mathématiques.

MAIS pour passer de la Mathématique à la Physique, il faut encore un autre Principe, comme j'ai remarqué dans ma *Théodicée*, c'est le principe <du besoin d'une> Raison suffisante ; c'est que rien n'arrive sans qu'il y ait une raison pourquoi cela soit ainsi plutôt qu'autrement »,

	<p>OCC.217- <i>Second Ecrit de Leibniz à Clarke</i>, fin novembre 1715.</p> <p>Voir DP01 (<i>Propositio rationis</i>), DP07 (<i>Principium rationis</i>), DP09 (<i>Principium ratiocinationis</i>), DP12 (<i>Paedicatorum inest subjecto</i>), DP16 (<i>Principia certitudinis metaphysicae</i>), DP22 (<i>Les principes de la raison</i>), et DP28 (<i>Le grand principe de la raison</i>).</p>
DP14	<p style="text-align: center;"><b>Principium perfectionis / Principe de perfection (1680-1710)</b></p> <p>« Omnes itaque veritates circa possibilis seu essentias reique impossibilitatem et necessitatem seu contrarii impossibilitatem, nituntur principio contradictionis; omnes vero veritates circa contingencia seu rerum existentias nituntur <u>principio perfectionis</u> », OCC.072- <i>De libertate et necessitate</i>, été 1680-été 1684.</p> <p>« [Art.II]. Ainsi je suis fort éloigné du sentiment de ceux qui soutiennent qu'il n'y a point de <u>regles de bonté et de perfection</u> dans la nature des choses, ou dans les idées que Dieu en a; et que les ouvrages de Dieu ne sont bons que par cette raison formelle que Dieu les a faits », OCC. 093- <i>Discours de Métaphysique</i>, janvier-mars 1686.</p> <p>« Je tiens même que la consideration du bien, ou de la cause finale, quoyqu'il y ait quelque chose de moral, est encor utilement employée dans les explications des choses naturelles, puisque l'auteur de la nature agit par le <u>principe de l'ordre et de la perfection</u>, et avec une sagesse à laquelle rien ne se peut ajouter, et j'ay montré ailleurs dans l'exemple de la loy generale du rayonnement de la lumiere, comment <u>le principe de la cause finale</u> suffit souvent pour découvrir les secrets de la nature, en attendant la cause efficiente prochaine qui est plus difficile à découvrir. », OCC.145- <i>Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'ame avec le corps</i>, juin-juillet 1695.</p> <p>« Ce qui me paroist le plus beau dans cette consideration est que <u>ce principe de la perfection</u> au lieu de se borner seulement au general, descend aussi dans le particulier des choses et des phenomenes, et qu'il en est à peu pres comme dans la Methode <i>de Formis Optimis</i>, c'est à dire <u>maximum aut minimum praestantibus</u>, que nous avons introduite dans la Geometrie au delà de l'ancienne methode <i>de maximis et minimis quantitatibus</i>. », OCC.152- <i>Tentamen anagogicum. Essay Anagogique dans la recherche des causes</i>, 1697.</p> <p>« ...In Autore Mundi, licet omnia faciat determinate <u>quia agit ex principio sapientiae seu perfectionis</u>. », OCC.154- <i>De rerum originatione radicali</i>, 23 novembre 1697.</p> <p>« Hinc jam nascitur magnum illud <u>meum Axioma maxim perfectionis</u>, sc. ut maxima prodeat realitas, quae haberi potest », OCC. 164- <i>De realitate</i>, 1700 ; OCC.198 – <i>Essais de Théodicée</i>, 1710.</p>

	Voir DP05 ( <i>Principe de l'existence</i> ), DP15 ( <i>Principe de la contingence</i> ), DP24 ( <i>Principe de la cause finale</i> ), DP26 ( <i>Principe de la sagesse</i> ) et DP32 ( <i>Principe du meilleur</i> ).
DP15	<p style="text-align: center;"><b>Principium contingentium (1680/84-1714)</b></p> <p>[« LOGICA. 1. Duae sunt propositiones primae, una principium omnium theorematum seu propositionum necessarium: <i>Quod est (tale), id est seu non est (tale), vel contra</i>; altera <u>omnium observationum seu propositionum contingentium</u>: <i>Aliquid existit.</i> », OCC.002- <i>De arte combinatoria</i>, 1666)]</p> <p>« Duae sunt primae propositiones, una (principium necessariorum) quod contradictionem implicat esse falsum, altera (<u>principium contingentium</u>) quod perfectius est, seu majorem rationem habet, id esse verum », OCC.072- <i>De libertate et necessitate</i>, été 1680-été 1684.</p> <p>« Ces raisons ne sont fondées que sur le <u>principe de la contingence</u>, ou de l'existence des choses, c'est-à-dire sur <u>ce qui est ou qui paroist le meilleur parmy plusieurs choses également possibles</u> », OCC. 093- <i>Discours de métaphysique</i>, art. XIII, entre janvier et mars 1686.</p> <p>« Adhibenda jam et notio copulae, quae ubi absorbetur una cum nomine fit verbum. Et duplex est, <u>contingentiae seu existentiae</u>, et necessitatis seu essentiae sive est <u>facti</u> vel rationis », OCC.109- <i>De illatione et veritate atque de terminis</i>, été 1687-fin 1696.</p> <p>« D'autant plus qu'il paroist à moy que <u>ce principe nous sert exprés dans les matieres contingentes</u>, comme celuy de la contradiction nous sert dans les matieres necessaires. Et c'est pour cela que les loix du mouvement en dependent, parce qu'elles ne sont pas d'une nécessité geometrique, <del>mais viennent de la volonté de Dieu réglée par la sagesse</del> leur source estant la volonté de Dieu réglée par la sagesse. <del>C'est ce qui me le fait appeler le principe de la contingence comme celuy de la contr.</del> Or comme le principe de la contradiction est celuy de la nécessité, et <del>celuy</del> <u>le principe de la raison à rendre est celuy de la contingence.</u> », OCC.123- <i>Lettre à Alberti</i>, nov/dec. 1689 ; Autre mention : OCC.201 <i>Remarques sur le livre de l'origine du mal [de William King]</i>, §.14, 1710.</p> <p>« §36. Mais la raison suffisante se doit <del>eneor</del> trouver aussi <u>dans les vérités contingentes &lt;ou de fait&gt;</u>, c'est-à-dire, dans la suite des choses répandues par l'univers des créatures », OCC.215- <i>Monadologie</i>, sept. 1714.</p> <p>Voir DP05 (<i>Principe de l'existence</i>), DP13 (<i>Principe de contradiction</i>), DP14 (<i>Principe de perfection</i>), et DP32 (<i>Principe du meilleur</i>).</p>
DP16	<p style="text-align: center;">« <b>Principia certitudinis metaphysicae</b> » (OCC.081- <i>Introductio ad Encyclopaediam arcanam</i> 1683-1685) *hapax</p>

	Voir DP09 ( <i>Principium ratiocinationis</i> [« Principia prima a priori »]) et DP13 ( <i>Principe de contradiction</i> ).
DP17	<p style="text-align: center;"><b>[Principium] Ratio diversitatis</b> ([1676] 1683/85-1707)</p> <p>[« Ainsi il y a deux veritez generales absolues, c'est à dire qui parlent de l'existence actuelle des choses, l'une que nous pensons, l'autre qu'il y a une grande varieté dans nos pensées. », OCC.028- <i>Lettre de Leibniz à Monsieur l'Abbé Foucher</i>, fin du séjour à Paris, 1676.]</p> <p>« Et hoc est inter prima principia omnis ratiocinationis humanae, et post principium contradictionis, maximum habet usum in omnibus scientiis. Ita axiomata Euclidis, si aequalibus addas aequalia etc. [summae sunt aequales] sunt corollaria tantum hujus <i>principii</i>, <i>nulla enim reddi potest ratio diversitatis</i>. Similiter axioma quo utitur Archimedes initio sui tractatus <i>De aequiponderantibus</i>, hujus principii nostri (<i>nihil est sine ratione</i>) corollarium est », OCC.081- <i>Introductio ad Encyclopaediam arcanam</i>, été 1683-début année 1685. *hapax</p> <p>Autres mentions : OCC.090-<i>Principium scientiae humanae</i>, hiver 1685-1686 ; OCC.119 ; OCC.165 ; OCC.189-<i>Analyse et commentaire d'un jugement de Locke sur Malebranche</i>, 1707.</p> <p>Voir DP04 (<i>Règle générale</i>), DP09 (<i>Principium ratiocinationis</i>), DP18 (<i>Duo principia/deux vérités</i>) et DP19 (<i>Principe général</i>).</p>
DP18	<p style="text-align: center;"><b>Deux vérités primitives / Duo principia veritatum</b> ([1676] 1686-1710)</p> <p>« <b>Deux vérités primitives</b> »</p> <p>[« Ainsi il y a <u>deux veritez generales absolues</u>, c'est à dire qui parlent de l'existence actuelle des choses, l'une que nous pensons, l'autre qu'il y a une grande varieté dans nos pensées », OCC.028- <i>Lettre de Leibniz à Monsieur l'Abbé Foucher</i>, fin du séjour à Paris, 1676.]</p> <p>« ... <u>Les premiers principes ou elemens des verités</u>... que toute proposition veritable est immediate, ou mediate.... C'est aussi à quoy revient cet Axiome, <i>nihil est sine causa</i>, ou plus tost <i>nihil est cujus non possit reddi ratio</i>, c'est à dire toute verité de droit ou de fait, peut estre prouvée a priori <u>en faisant voir la liaison du predicat et du sujet</u>. », OCC.095- <i>Lettres de Leibniz à Arnauld</i>, Juin 1686.</p> <p>« Et quant à la métaphysique, je prétends d'y donner des <u>démonstrations géométriques</u>, ne supposant presque que deux <u>vérités primitives</u>, <u>savoir en premier lieu le principe de contradiction</u>, car autrement si deux contradictoires peuvent être vraies en même temps tout raisonnement devient inutile, <u>et, en deuxième lieu, que rien n'est sans raison</u> ou <u>que toute vérité a sa preuve a priori</u>, tirée de la notion des termes, quoiqu'il ne soit pas toujours en notre pouvoir de parvenir à cette analyse », OCC.096- <i>Lettre de Leibniz à Arnauld</i>, 14 juillet 1686. *hapax</p>

	<p>« <b>Principium veritatis</b> » : « Nisi daretur tale principium, <i>vicarium rationis</i>, nullum daretur principium veritatis in rebus contingentibus », OCC.120- <i>De libertate et necessitate</i>, janvier et l'automne 1689. *Hapax</p> <p>« <b>Duo Principia Veritatum</b> »  « <u>Principia veritatum</u> : 1. Principium contradictionis 2. Principium reddendae rationis  3. Congruentiae (hae puto prioribus duobus subordinantur)  4. Similitudines (hae puto prioribus duobus subordinantur) », OCC.149- <i>Division de la philosophie</i>, 1696.</p> <p>« Intelligentia est cognitio a priori seu distincta, vulgo habitus, quo cognoscuntur principia veritatum », OCC. 173- <i>Table de définitions</i>, 1702-1704.</p> <p>« Contingentia non subsunt &lt;duo principia veritatum&gt;, principio contradictionis, sed <i>principio rationis determinantis, a quo probatio ex[istentiae] Dei et alia pendent</i> », <i>Index des Essais de Théodicée</i>, manuscrit inédit, LH I, I, 4 Bl. 104, 1710.</p> <p>Voir DP09 (<i>Principium ratiocinationis</i>), DP13 (<i>Principe de contradiction</i>), DP17 (<i>Principium diversitatis</i>), DP20 (<i>Principium reddendae rationis</i>) et DP33 (<i>Principium rationis determinantis</i>)</p>
DP19	<p style="text-align: center;"><b>Principe général / Principium generale (1687-1716)</b></p> <p>« <i>Principe général</i> », OCC.107- <i>Lettre de M. Leibniz sur un principe général</i>, juin 1687.  « <i>Principium generale</i> », OCC.111- <i>Principium quoddam generale non in Mathematicis tantum sed et in Physicis utile</i>, sept/dec 1688 ;  Autre mention : OCC.121- <i>De libertate, contingentia et serie causarum</i>, 1689.</p> <p>« Il me semble donc que nous n'avons pas même besoin de chercher cette exception, et que le franc arbitre n'est pas incompatible avec <i>le principe general que je viens d'établir</i> », OCC.123- <i>Lettre de Leibniz à Antonio Alberti</i>, mi-novembre jusqu'à avant le 8 décembre 1689 ;  Autres mentions : OCC.150 ; OCC.165 ; OCC.192 ; OCC.219- <i>Troisième écrit de Leibniz à Clarke</i>, 25 février 1716.</p> <p>Voir DP04 (<i>Règle</i>).</p>
DP20	<p style="text-align: center;"><b>Principium reddendae rationis (1688-1696)</b></p> <p>« ...Et <u>principium reddendae rationis</u>, quod scilicet omnis propositio vera quae per se nota non est, probationem recipit a priori, sive quod omnis veritatis reddi ratio potest, vel ut vulgo ajunt, quod nihil fit sine causa », OCC. 112- <i>Specimen inventorum</i>, 1688.  « Et ...celuy le <u>principe de la raison à rendre</u> est celuy de la contingence ; il me semble qu'on ne doit pas en excepter la liberté. »,</p>

	<p>OCC.123 - <i>Lettre de Leibniz à Antonio Alberti</i>, nov/dec 1689.</p> <p>« Philosophia theoretica rationalis necessitatis logica <del>continet veritates vel ortas ex solo principio contradictionis, vel ortas etiam ex principio reddendae rationis</del> continet doctrinam Formarum seu de Qualitate, et doctrinam Magnitudinum seu de Quantitate.  (...) Principia veritatum :  1. Principium contradictionis  2. <u>Principium reddendae rationis</u>  3. Congruentiae (hae puto prioribus duobus subordinantur)  4. Similitudines (hae puto prioribus duobus subordinantur) », OCC.149- <i>Division de la philosophie</i>, 1696.</p> <p>Voir DP09 (<i>Principium ratiocinationis</i>), DP13 (<i>Principe de contradiction</i>), DP22 (<i>Les principes de la raison</i>) et DP33 (<i>Principium rationis determinantis</i>).</p>
DP21	<p><b>Principium generalissimum paritatis</b> (1689)  (OCC.118- <i>Phoronomus</i> été1689) *hapax</p>
DP22	<p><b>Les principes de la raison</b> (1689-1705)</p> <p>« <u>Principes</u> de la raison » (OCC.123- <i>Lettre de Leibniz à Antonio Alberti</i> 1689- et OCC.182- <i>Nouveaux Essais</i> 1705)</p> <p>Voir DP01 (<i>Propositio rationis</i>), DP07 (<i>Principium rationis</i>), DP09 (<i>Principium ratiocinationis</i>), DP13 (<i>Principe de contradiction</i>), DP16 (<i>Principia certitudinis metaphysicae</i>), DP22 (<i>Les principes de la raison</i>) et DP28 (<i>Le grand principe de la raison</i>).</p>
DP23	<p><b>Principium convenientiae / Principe de la convenance</b> (1696-1715)</p> <p>« <u>Principium convenientiae seu Lex Melioris</u> », OCC.149- <i>Division de la philosophie</i>, 1696 *hapax</p> <p>« Illa maximi momenti veritas, quod res ex delectu Sapientis, atque ita nec bruta necessitate naturae, nec mero rationisque experte arbitrio, sed ob convenientiam sint ortae, nulla re magis illustratur, quam Legum naturae origine, praesertim quae in Motu apparent. Cartesiani quidam putant, Leges naturae constitutas esse arbitrio quodam nudo, cui nulla subsit ratio, idque Bailius alicubi propugnat; alii sentiunt, demonstrari eas posse ex quadam Geometrica necessitate. Neutrum verum est; oriuntur enim ex rationibus quidem, at non necessitatis, sed convenientiae seu Optimi. Hobbisus et Spinosus et aliquando fortasse etiam Cartesius nimis in partem necessitatis inclinant, ut metuendum sit, ne Deum aut tollant, aut instar potentiae brutae considerent, sublato principio convenientiae seu finalibus causis. At Poiretus, ni fallor, nimis in alterum extremum abit, dum merum quoddam arbitrium Deo adscribit, quasi omnes veritates ab ejus voluntate essent profectae. Medium inter haec tenendum est, distinguendaeque veritates necessariae a contingentibus. Necessariae, quales Arithmeticae, Geometricae, Logicae fundantur in divino intellectu a voluntate independentes; et talis est necessitas trium dimensionum, ut nec plures esse possint, nec pauciores, quod Bailio etiam arbitrarium videbatur, sed apud Geometras</p>

	<p>habetur demonstratum. At veritates contingentes oriuntur a voluntate DEI non mera, sed optimi seu convenientissimi considerationibus, ab intellectu directa. Ex mero autem Dei arbitrio nihil omnino proficisci potest; nam tale in Sapientem non cadit, imo nec in alium quemvis, cum illi qui non rationibus impelluntur, saltem affectibus aut effectuum rudimentis moveantur. Nulla actio voluntarii agentis mere arbitraria est, sed semper subest ratio vel causa, qua inclinatur agens, etsi non necessitetur. Poireti ergo doctrina, quam memoras, in hoc argumento mihi minime satisfacit. Quod originem mali attinet, id ex natura creaturarum limitata nasci, dubium nullum est, a DEO tamen permitti, quia inde majus bonum ducit, ita ut Universi series, quam elegit et quae malum involvit, sit omnium possibilium optima. Quod nos ex divinis perfectionibus judicare debemus, etsi particulatim in rebus demonstrare non possimus, quia nobis non nisi exigua pars seriei rerum perspecta est, et quidem ea, quae mala plurima involvens, eo ipso ad fidem nostram et erga DEUM amorem exercendum, apta nata est, donec aliquando fides in visionem transeat, quando Animae nostrae ad sublimiorem perfectionis gradum elevabuntur. » (<i>Lettre à Bourguet</i> du 11.4.1710, GP III p. 551).</p> <p>« <u>Principe de la convenance</u> », OCC. 214- <i>Principes de la Nature et de la Grâce</i> septembre 1714.</p> <p>« Cela n'est veritable que des Verités contingentes &lt;dont le principe est la <i>convenance</i> ou le choix du <i>meilleur</i>&gt;, au lieu que les verités nécessaires dependent uniquement de son entendement et en sont l'object interne », OCC.215-<i>Monadologie</i>, 1714 ;</p> <p>« <u>Les regles de convenance</u> », OCC.213bis- <i>Lettre de Leibniz à Rémond</i>, 11 février 1715.</p> <p>« §.14. ... L'origine de la meprise des adversaires vient de ce qu'on confond une consequence nécessaire par une nécessité absolue, dont le contraire implique contradiction, avec une consequence qui n'est <i>fondée que sur des verités de convenance</i>, et qui ne laisse pas de reussir, c'est à dire qu'on confond ce qui depend du principe de contradiction, qui fait les verités nécessaires et indispensables, avec ce qui depend du principe de la Raison suffisante, qui a lieu encor dans les Verités contingentes », OCC.201- <i>Remarques sur le livre de l'origine du mal [de William King]</i>, 1710.</p> <p>Voir DP05 (<i>Principe de l'existence</i>), DP 14 (<i>Principe de perfection</i>), DP15 (<i>Principe de la contingence</i>), DP26 (<i>Principe de la sagesse</i>) et DP32 (<i>Principe du meilleur</i>).</p> <p>Voir Lexique RATIO OPTIMA.</p>
DP24	<p style="text-align: center;"><b>Principe de la cause finale (Juin-juillet 1695)</b></p> <p>« Ainsi je trouve que la cause efficiente des actions physiques est du ressort de la metaphysique; en quoy je suis fort éloigné de ceux qui ne reconnoissent dans la nature que ce qui est materiel ou etendu, et qui par là se rendent suspects avec quelque raison aupres des personnes de pieté. Je tiens même que la consideration du bien, ou de la cause finale, quoyqu'il y ait quelque chose de moral, est encor utilement employée dans les explications des choses naturelles, puisque l'auteur de la nature agit par le principe de l'ordre et de la perfection, et avec une sagesse à laquelle rien ne se peut ajouter, et j'ay monstré ailleurs dans l'exemple de la loy generale du</p>

	<p>rayonnement de la lumiere, comment <u>le principe de la cause finale</u> suffit souvent pour découvrir les secrets de la nature, en attendant la cause efficiente prochaine qui est plus difficile à découvrir. », OCC.145- <i>Systeme nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'ame avec le corps</i>, juin-juillet 1695. *Hapax</p> <p>Voir DP14 (<i>Principe de la perfection</i>).</p>
DP25	<p style="text-align: center;"><b>Principes architectoniques (1697)</b></p> <p>« Les determinations Geometriques importent une necessité absolue, dont le contraire implique contradiction, mais les Architectoniques n'importent qu'une necessité de choix, dont le contraire importe imperfection... Mais j'ay trouvé encor d'autres Loix de la nature tres belles et tres etendues, et cependant fort differentes de celles qu'on a coustume d'employer et tousjours dependantes des <u>Principes architectoniques</u>. Et rien ne me paroist plus efficace, pour prouver et admirer la souveraine sagesse de l'auteur des choses dans leur principes mêmes. », OCC.152- <i>Tentamen anagogicum. Essay Anagogique dans la recherche des causes</i>, 1697. *hapax</p>
DP26	<p style="text-align: center;"><b>Principium Sapientiae (divinae) / Principe de la sagesse (divine) (1697-1715)</b></p> <p>«...Omnia faciat determinate quia agit [Autor Mundi] ex <u>principio sapientiae seu perfectionis</u>. », OCC. 154-<i>De rerum Originatione</i>, 23 nov.1697. *hapax</p> <p>« C'est confondre ce qui est nécessaire par une nécessité morale, c'est-à-dire <u>par le principe de la sagesse et de la bonté</u>, avec ce qui l'est par une nécessité brute et métaphysique, qui a lieu lorsque le contraire implique contradiction », OCC.198- <i>Essais de Théodicée</i>, 1710. *Hapax</p> <p>« Le principe de raison n'est rien d'autre que « <u>l'aveu de la sagesse divine</u> », OCC.203-</p> <p>« <i>On ne peut rien déguiser dans mon système</i> », 1710-1714) *Hapax</p> <p>« Nos non solos existere non tantum ex <u>principio Divinae Sapientiae</u>, sed etiam ex <u>principio illo communi quod passim inculco, quod nihil fit sine ratione</u> », OCC.215- <i>Leibniz à Des Bosses</i>, 15 août 1715. *hapax</p> <p>Voir DP05 (<i>Principe de l'existence</i>), DP 14 (<i>Principe de perfection</i>), DP15 (<i>Principe de la contingence</i>), DP23 (<i>Principe de convenance</i>) et DP32 (<i>Principe du meilleur</i>).</p>
DP27	<p style="text-align: center;"><b>Principe de la raison suffisante (1702-1716)</b></p>

	<p>« <u>Principe de la raison suffisante</u> », OCC. 171- <i>Extrait du dictionnaire de M. Bayle, article Rorarius</i>, 1702 ; Autres mentions : OCC.201 ; OCC.205 ; OCC.212 ; OCC.215 ; OCC.225- <i>Quatrième Ecrit de Leibniz à Clarke</i>, 2 Juin 1716.</p> <p>Voir DP01 (<i>Propositio rationis</i>), DP07 (<i>Principium rationis</i>), DP09 (<i>Principium ratiocinationis</i>), DP11 (<i>Magnum principium</i>), DP22 (<i>Les principes de la raison</i>), DP27 (<i>Le principe de la raison suffisante</i>), DP28 (<i>Le grand principe de la raison</i>), DP29 (<i>Principe du pourquoi suffisant</i>), DP34 (<i>Principium sufficientis rationis</i>), DP35 (<i>Le grand principe du besoin d'une raison suffisante</i>) DP36 (<i>Le grand principe de la nécessité d'une raison suffisante</i>) et DP38 (<i>Le grand principe de la suprême raison et perfection de Dieu</i>). Voir Lexique : RAISON.</p>
DP28	<p style="text-align: center;"><b>Le grand principe de la raison (1704-1716)</b></p> <p>« Le grand principe de la raison », OCC.178- <i>Leibniz à Jaquelot</i>, 28 avril 1704 et OCC.229- <i>Cinquième écrit de Leibniz à Clarke</i>, Mi-août 1716.</p> <p>Voir DP01 (<i>Propositio rationis</i>), DP07 (<i>Principium rationis</i>), DP09 (<i>Principium ratiocinationis</i>), DP11 (<i>Magnum Principium</i>), DP22 (<i>Les principes de la raison</i>) et DP27 (<i>Le principe de la raison suffisante</i>).</p>
DP29	<p style="text-align: center;"><b>Principe du pourquoi suffisant (1706-1712)</b></p> <p>« Principe du pourquoi suffisant », OCC. 167- <i>Méditation sur la notion commune de justice</i>, 1701-1705. Autres mentions : OCC.185 ; OCC.209- <i>Lettre à Hartsoeker</i> du 7 décembre 1711.</p> <p>Voir DP05 (<i>Principe de l'existence</i>), DP08 (<i>Ex nihilo nihil fit</i>), et DP27 (<i>Le principe de la raison suffisante</i>).</p> <p>Voir Lexique : CUR / POURQUOI.</p>
DP30	<p style="text-align: center;"><b>Principe du bon sens ([1689] 1707-1710)</b></p> <p>« Un des plus <u>grands principes du bon sens</u> que rien n'arrive jamais sans cause ou raison déterminante. », OCC.190- <i>Leibniz à Coste</i>, 19 décembre 1707. *Hapax.</p> <p>« §339. Cette vérité que tout ce que fait Dieu est raisonnable et ne saurait être mieux fait, frappe d'abord tout homme de bon sens, et extorque, pour ainsi dire, son approbation. Et cependant c'est une fatalité aux philosophes les plus subtiles d'aller choquer quelquefois sans y penser, dans le progrès et la chaleur des disputes, <u>les premiers principes du bon sens</u>, enveloppés sous des termes qui les font méconnaître », OCC.198- <i>Essais de Théodicée</i>, 1710.</p>

	<p>NB. Dès 1689, dans la <i>Lettre à Alberti</i>, Leibniz dénonce les thèses molinistes comme choquant « le bon sens » : « C'est une vision à laquelle panchent quelques <del>nouveaux auteurs</del> Modernes, qui cherchent la notion de la liberté dans l'indifférence ; <u>ce qui est aussi éloigné du bon sens</u>, que le sont leurs dogmes de la probabilité et de la connoissance de la malice de l'action, nécessaire au péché. », OCC.123, <i>Lettre à Alberti</i>, nov-dec1689.</p>
DP31	<p style="text-align: center;"><b>Magnum principium metaphysicum (23.12.1709)</b></p> <p>« Magnum principium metaphysicum », OCC.196- <i>Leibniz à Wolff</i>, 23 décembre 1709. *Hapax</p> <p>Voir DP11 (<i>Magnum Principium</i>).</p>
DP32	<p style="text-align: center;"><b>Principe du meilleur (1710-1716)</b> <b>Lex melioris / Loi du meilleur (1696-1710)</b></p> <p>« Principe du meilleur », OCC.198- <i>Essais de Théodicée</i>, 1710, et « Le <u>Principe du meilleur</u> » qui est le <i>grand principe des existences ou du besoin d'une raison suffisante</i> : « <u>cette nécessité morale est heureuse, conforme à la perfection divine, conforme au grand principe des existences, qui est celui du besoin d'une raison suffisante</u> (...) Le contingent qui existe, doit son existence au <u>principe du meilleur, raison suffisante des choses</u> »... OCC.229- <i>Cinquième écrit de Leibniz à Clarke</i>, Mi-août 1716.</p> <p>« <u>Règle du meilleur</u> », OCC.198- <i>Essais de Théodicée</i>, 1710.</p> <p>« <u>Lex melioris</u> », OCC.149- <i>Division de la philosophie</i>, 1696. *hapax</p> <p>« <u>Loi du meilleur</u> », OCC.198- <i>Essais de Théodicée</i>, 1710.</p> <p>Voir DP05 (<i>Principe de l'existence</i>), DP 14 (<i>Principe de perfection</i>), DP15 (<i>Principe de la contingence</i>), DP23 (<i>Principe de convenance</i>), et DP26 (<i>Principe de la sagesse</i>)</p>
DP33	<p style="text-align: center;"><b>Principe de la raison déterminante / Principium rationis determinantis (1710-1716)</b></p> <p>« <u>Principe de la raison déterminante</u> », OCC.198-, <i>Essais de Théodicée</i>, §44, 1710. Autres mentions : OCC.200bis ; OCC. 168- <i>Lettre de Leibniz à Sophie Charlotte</i>, 1702.</p> <p>« <u>Principium rationis determinantis</u> » : « Contingentia non subsunt &lt;duo principia veritatum&gt;, principio contradictionis, sed <u>principio</u></p>

	<p><i>rationis determinantis, a quo probatio existientiae] Dei et alia pendent</i> », OCC.198-Index des <i>Essais de Théodicée</i>, manuscrit de la GWLB, LH I, I, 4 Bl. 104, 1710.*Hapax</p> <p>Voir DP09 (<i>Principium ratiocinationis</i>), DP13 (<i>Principe de contradiction</i>), DP15 (<i>Principium contingentium</i>) et DP20 (<i>Principium reddendae rationis</i>).</p>
DP34	<p style="text-align: center;"><b>Principium sufficientis rationis (1712-1713)</b></p> <p>« <u>Sufficientis rationis Principium</u> », OCC.210- <i>Lettre à Des Bosses</i>, Février 1712 et OCC.212- <i>Leibniz à Des Bosses</i>, 24 janvier 1713.</p> <p>Voir DP01 (<i>Propositio rationis</i>), DP07 (<i>Principium rationis</i>), DP09 (<i>Principium ratiocinationis</i>), DP22 (<i>Les principes de la raison</i>), DP27 (<i>Le principe de la raison suffisante</i>), DP28 (<i>Le grand principe de la raison</i>), DP29 (<i>Principe du pourquoi suffisant</i>), DP34 (<i>Principium sufficientis rationis</i>), DP35 (<i>Le grand principe du besoin d'une raison suffisante</i>) DP36 (<i>Le grand principe de la nécessité d'une raison suffisante</i>) et DP38 (<i>Le grand principe de la suprême raison et perfection de Dieu</i>).</p>
DP35	<p style="text-align: center;"><b>Le grand principe du besoin d'une raison suffisante (1715-1716)</b></p> <p>« Le grand principe du <u>besoin d'une raison suffisante</u> », OCC.217- <i>Second Ecrit de Leibniz à Clarke</i>, Fin novembre 1715 ; OCC.228- <i>Leibniz à Des Maizeaux</i>, 21 août 1716 et OCC.229- <i>Cinquième écrit de Leibniz à Clarke</i>, août 1716.</p> <p>Voir DP01 (<i>Propositio rationis</i>), DP07 (<i>Principium rationis</i>), DP09 (<i>Principium ratiocinationis</i>), DP11 (<i>Magnum principium</i>), DP22 (<i>Les principes de la raison</i>), DP27 (<i>Le principe de la raison suffisante</i>), DP28 (<i>Le grand principe de la raison</i>), DP29 (<i>Principe du pourquoi suffisant</i>), DP34 (<i>Principium sufficientis rationis</i>), DP36 (<i>Le grand principe de la nécessité d'une raison suffisante</i>) et DP38 (<i>Le grand principe de la suprême raison et perfection de Dieu</i>).</p>
DP36	<p style="text-align: center;"><b>Le grand principe de la nécessité d'une raison suffisante (12 mai 1716)</b></p> <p>« Le grand principe de <u>la nécessité d'une raison suffisante</u> », OCC. 222- <i>Leibniz à Caroline, princesse de Galles</i>, 12 mai 1716 *Hapax</p> <p>Voir DP01 (<i>Propositio rationis</i>), DP07 (<i>Principium rationis</i>), DP09 (<i>Principium ratiocinationis</i>), DP11 (<i>Magnum principium</i>), DP22 (<i>Les principes de la raison</i>), DP27 (<i>Le principe de la raison suffisante</i>), DP28 (<i>Le grand principe de la raison</i>), DP29 (<i>Principe du pourquoi suffisant</i>), DP34 (<i>Principium sufficientis rationis</i>), DP35 (<i>Le grand principe du besoin d'une raison suffisante</i>) et DP38 (<i>Le grand principe de la suprême raison et perfection de Dieu</i>).</p>
DP37	<p style="text-align: center;"><b>(Grande) Maxime (avril-juillet 1716)</b></p>

	<p>« M. Clark ... n'a pas bien compris la force de cette maxime, que rien n'arrive sans une raison suffisante pour le déterminer. », OCC.221- Leibniz à Bourguet, 20 avril 1716 ;</p> <p>« La <u>grande maxime</u> que rien n'arrive sans qu'il y en ait une raison suffisante. », OCC.226- Leibniz à Arnold, 5 juin 1716 et OCC.227- Leibniz à Bourguet, 2 juillet 1716.</p> <p>Voir DP11 (<i>Magnum Principium/Axioma</i>).</p>
DP38	<p style="text-align: center;"><b>Le grand principe de la suprême raison et perfection de Dieu (2.6.1716)</b></p> <p>« Le grand principe de la <u>suprême raison et perfection de Dieu</u> », OCC. 224- <i>Lettre de Leibniz à Caroline</i>, 2 juin 1716.*Hapax</p> <p>Voir DP01 (<i>Propositio rationis</i>), DP07 (<i>Principium rationis</i>), DP09 (<i>Principium ratiocinationis</i>), DP11 (<i>Magnum principium</i>), DP22 (<i>Les principes de la raison</i>), DP27 (<i>Le principe de la raison suffisante</i>), DP28 (<i>Le grand principe de la raison</i>), DP29 (<i>Principe du pourquoi suffisant</i>), DP34 (<i>Principium sufficientis rationis</i>), DP35 (<i>Le grand principe du besoin d'une raison suffisante</i>) et DP36 (<i>Le grand principe de la nécessité d'une raison suffisante</i>).</p>

ABREGÉ DU TABLEAU DE L'ÉVOLUTION DES FORMULATIONS DU PRINCIPE DE RAISON

N°	Formulations du Principe de raison (FP)	Périodes
FP01	<i>Nihil fit/ fiat sine causa</i>	1667/1669-1677
FP02	<i>Quaerere rationem / causam // Chercher une raison / cause</i>	1668-1705
FP03	<i>Rationem / causam reddere // Rendre raison</i>	1668-1716
FP04	<i>Nihil est/sit (esse) sine ratione</i>	1668/1669-1709
FP05	<i>Nihil est/sit (esse) sine causa</i>	avril 1669-1686
FP06	<i>Nihil existit (existere) sine ratione (sufficiente existendi)</i>	mai 1671-oct. 1716
FP07	<i>Nichts ohne Ursach ist</i>	1671
FP08	<i>Alles eine Ursach hat</i>	1671-1695
FP09	<i>Eine Ursach ist, warum... ehe... als</i>	1671-1695
FP10	<i>Nichts ohne Ursach wollen/handeln</i>	1671-1711
FP11	<i>Demonstratio propositionis: Nihil est sine ratione</i> « Propositio : <i>Nihil est sine ratione</i> , Seu quicquid est habet rationem sufficientem.	1671/72-1689
FP12	<i>Rationem habere...</i>	1671-1700
FP13	<i>Ratio est cur ...potius ...</i>	1673-1716
FP14*	<i>Tout ce qui peut être produit, a des réquisits hors de luy</i>	1675/1676
FP15	<i>Avoir des causes</i>	mai-juillet 1676-1685
FP16	<i>Rationem Continere / Contenir la cause ou la raison</i>	1676-1716
FP17	<i>Nulla voluntas sine ratione</i>	1676-1716
FP18*	<i>Rien n'est sans cause</i>	1676
FP19	<i>Nihil fit/ fiat (fieri) sine ratione</i>	oct/nov 1676-1715
FP20	<i>Ex solo statu praecedente status sequentis ratio reddi posse</i>	1676-1698
FP21	<i>Nihil est/existit sine omnibus requisitis</i>	déc. 1676-1681
FP22	<i>Effectus integer aequipollet causae plenae</i>	1676-1697
FP23	<i>Ratio inclinans / il y a tousjours une raison ou cause qui incline</i>	1677-1706
FP24*	<i>Nihil esse aut fieri, quin ratio reddi possit</i>	1677
FP25*	<i>Omnia fieri per causas quasdam intelligibiles</i>	Mai 1677
FP26*	<i>Nihil existit, quin ratio reddi possit (saltem ab omniscio) cur sit potius quam non sit, et cur sic sit potius quam aliter</i>	1678-1679
FP27*	<i>Nihil quidem esse sine ratione, sed non ideo nihil esse sine causa</i>	1678-1679

FP28*	<i>Deus nihil vult sine ratione. Probatur generaliter ex eo, quod nihil fit sine ratione. Nam nihil existit nisi omnia existant ad naturam ejus requisita</i>	1678-1681
FP29	<i>Omnis veritatis ratio reddi potest / Praedicatum inest subjecto</i>	1677-1709
FP30	<i>Nihil debere asseri sine ratione, imo nihil fieri sine ratione</i>	1680-1686/89
FP31	<i>Quod perfectius est, seu majorem rationem habet, id esse verum / Nihil existit sine majore existendi quam non existendi ratione</i>	1680-1716 1689-1716
FP32	<i>Nihil esse sine ratione, seu nullam esse propositionem, in qua non sit connexio praedicati cum subjecto, seu quae non probari possit a priori</i>	1680-1685
FP33*	<i>Nihil faciendum sine ratione quadam sufficiente neque ex pluribus rebus quantitativisve homoeoptotis vel similibus</i>	1680
FP34	<i>Nulla enim reddi potest ratio diversitatis</i>	1683/1685-1707
FP35	<i>Nihil evenire cujus ratio reddi non possit, cur sic potius quam aliter contigerit</i>	1685/1686-1716
FP36*	<i>Vulgo dicunt, nihil fieri sine causa, seu nihil esse sine ratione</i>	1686/1687
FP37*	<i>Il y a toujours quelque chose à concevoir dans le sujet qui sert à rendre raison pourquoi ce prédicat ou événement lui appartient ou pourquoi cela est arrivé plutôt que non</i>	juin 1686
FP38*	<i>Nihil est sine causa, ou plus tost nihil est cujus non possit reddi ratio, c'est à dire toute verité de droit ou de fait, peut estre prouvée a priori en faisant voir la liaison du predicat et du sujet</i>	juin 1686
FP39	<i>Rien n'est sans raison</i>	juillet 1686- 1706
FP40	<i>Rien n'arrive sans raison</i>	juillet 1686-1716
FP41*	<i>Vera enim propositio est ad identicas resolubilis, seu cujus ratio reddi potest, hinc vulgo ajunt nihil sine causa vel ratione fieri posse vel asseri debere</i>	1686/1689
FP42*	<i>Omnis propositio vera quae per se nota non est, probationem recipit a priori, sive quod omnis veritatis reddi ratio potest, vel ut vulgo ajunt, quod nihil fit sine causa</i>	1688
FP43	<i>Ex nihilo nihil fieri non amplius locum habet, nisi quia probat, nihil esse sine ratione</i>	1689-1706
FP44*	<i>Nihil esse sine ratione, seu nullum effectum esse absque causa</i>	1689
FP45	<i>Nihil fit sine ratione ; seu quod semper praedicatum aliqua ratione subjecto inest</i>	1689-1708
FP46*	<i>Que rien n'arrive sans qu'il y ait quelque raison que celui qui sçauroit tout, pourroit rendre, pourquoy il soit plustost arrivé que non</i>	1689
FP47	<i>(Y) Avoir une raison</i>	nov.1689-1716
FP48	<i>Cuncta summa ratione fiunt / Nihil sine ratione summa fieri</i>	1678-1700
FP49	<i>Tout est déterminé par des causes/raisons</i>	1692-1716
FP50*	<i>Sans qu'on trouve jamais une raison suffisante ou originale</i>	1693

FP51	<i>Rien ne se fait sans qu'il y en ait une raison suffisante</i>	1692-1714
FP52	<i>Nihil fit sine ratione praevalente, quae reddi potest cur hoc potius quam oppositum fiat</i>	[1689] 1698-1715
FP53*	<i>Nichts ohne Ursache geschieht</i>	1698
FP54	<i>Rationem fundari in <u>Re</u> necessaria / Ratio debet esse in aliquo Ente <u>Reali</u>, seu causa</i>	1700 1703-1706
FP55	<i>La raison ou cause déterminante universelle qui fait que les choses sont et ont été ainsi plutôt qu'autrement</i>	juin 1702
FP56*	<i>Être porté par quelque raison, conforme à sa sagesse supreme et par une certaine convenance avec la nature des choses</i>	30 nov. 1702
FP57*	<i>Nihil unquam fieri, quin ratio sit in causis, cur potius fiat quam non fiat, et sic potius quam aliter fiat</i>	1704-1705
FP58*	<i>Donner la raison primordiale</i>	8 mai 1704
FP59	<i>Rien n'est sans raison, ou bien qu'il y a toujours un pourquoi</i>	1706-1714
FP60*	<i>Principe du bon sens que rien n'arrive jamais sans cause ou raison déterminante</i>	1707
FP61*	<i>Nihil esse sine ratione, vel ut rem distinctius explicemus, nullam esse veritatem, cui ratio non subsit</i>	1708
FP62*	<i>Il n'y a rien dont il n'y ait une raison qui détermine pourquoi cela est ainsi plutôt qu'autrement : ce qui nous oblige d'aller au-delà de tout ce qui est matériel, parce que la raison des déterminations ne s'y saurait trouver</i>	30 avril 1709
FP63*	<i>Magno illo Principio Metaphysico (si ita lubet appellare), quo nihil sine ratione sive causa fiat, nempe necesse est ut ratio sit, cur</i>	23.12.1709
FP64	<i>Jamais rien n'arrive, sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante</i>	1702-1711
FP65	<i>Tout événement ait préalablement ses conditions, réquisits, dispositions convenables, dont l'existence en fait la raison suffisante</i>	1710-1716
FP66*	<i>Il ne se produit rien sans cause ou raison</i>	1710
FP67	<i>Ce qui est déterminé par la raison du meilleur</i>	[1707] 1710-1713
FP68*	<i>Rien ne se fait sans cause</i>	1710
FP69	<i>Point d'énonciation dont on ne puisse voir la</i>	1710-1714
FP70*	<i>Rien ne se fait sans raison. C'est un principe de philosophie. Cependant, dans le fonds, ce n'est pas autre chose que l'aveu de la sagesse</i>	1710-1714
FP71*	<i>Rien n'arrive</i>	7 déc.1711
FP72*	<i>Rien ne se fait sans raison suffisante, c'est-à-dire que rien n'arrive, sans qu'il soit possible à celui qui connaîtrait assez les choses, de</i>	1713

	<i>rendre une raison qui suffise pour déterminer, pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement</i>	
FP73	<i>Rien n'existe sans raison suffisante</i>	[1710] 1714-1716
FP74*	<i>Nihil fit sine ratione, nec ratio apparet, cur tot possibilibus aliis nos soli praeferamur</i>	1715
FP75*	<i>Tout événement a besoin d'une raison suffisante</i>	1715-1716
FP76	<i>Avoir lieu / Locum habere</i>	1716

## TABLEAU DE L'EVOLUTION DES FORMULATIONS DU PRINCIPE DE RAISON

N°	<b>Evolution des formulations du Principe de raison (identifiant : FP)</b>
FP01	<p style="text-align: center;"><b><i>Nihil fit/fit sine causa</i></b> (1667/69-1677)</p> <p>« Nihil autem fit sine causa » : OCC.003- <i>Specimina juris</i>, 1667-1669.            « Deus sibi mutuo obstantia juberet, quia fieri non potest, ut aliquid sine causa fiat unde intelligere queat, cur potius fiat quam non fiat » : OCC.044- <i>De indifferentia aequilibrii</i>, 1677.</p>
FP02	<p style="text-align: center;"><b><i>Quaerere rationem / causam // Chercher une raison / cause</i></b> (1668-1705)</p> <p><i>Ratio rationis</i> (1668-1689) : OCC.004 ; OCC.064 ; OCC.120 (1688).  <i>Qu'il faut toujours chercher des raisons</i> (avril - octobre 1686) : OCC.100.  <i>Qu'on doit chercher la raison des choses dans la sagesse divine</i> (1692) : OCC.138.            « Notre philosophie qui cherche des raisons, et la divine sagesse qui les fournit. », OCC.182, Préface des <i>Nouveaux Essais sur l'entendement humain</i>, 1705.</p>
FP03	<p style="text-align: center;"><b><i>Rationem / causam reddere // Rendre raison</i></b> (1668-1716)</p> <p><b><u>Rationem reddere</u></b> (1668-1704) : « <i>Rationem plenam reddere</i> » : OCC.004- <i>Confessio naturae contra atheistas</i>, 1668 ; Autres mentions : OCC.010 ; OCC.013 ; OCC.015 ; OCC.019 ; OCC.022 ; [<u>Ratio propositionis reddi</u> OCC.024- <i>Communicata Schulleri</i>, 1676] OCC.035 ; OCC.046 ; OCC.047 ; OCC.050 ; OCC.052 ; OCC.054 ; OCC.057 ; OCC.070 ; [Nihil esse sine ratione, seu nullam esse <u>propositionem</u>, in qua non sit aliqua connexio praedicati cum subjecto, seu quae non probari possit a priori (OCC.072- <i>De libertate et necessitate</i>, 1680)] ; OCC.076 ; OCC.080 ; OCC.082 ; [« <u>Ratio propositionis reddi</u> » (OCC.090- <i>Principium scientiae humanae</i>, 1685/86)] ; Autres mentions : OCC.094 ; OCC.098 ; OCC.107 ; OCC.111 ; OCC.112 ; OCC.113 ; OCC.118 ; OCC.119 ; OCC.120 ; OCC.122 et 122bis ; OCC.123 et 123bis ; OCC.132 ; OCC. 172.</p> <p><b><u>Causam reddere</u></b> (1669-1672) : « Cujus causa reddi non possit ex <u>primis eorum constitutivis</u>... nisi per eorum definitiones » *Hapax, OCC.006 ; Autres mentions : OCC.010 ; OCC.022- <i>Specimen hypotheseos demonstrativae</i>, début d'année-été 1672.</p> <p><b><u>Rendre raison</u></b> (1676-1716) : OCC.034, début 1676-automne 1676 ; Autres mentions : OCC.063 ; OCC.094 ; OCC.123 ; OCC.133 ; OCC.134 ; OCC.143 ; OCC.144 ; OCC.186 ; OCC.205 ; OCC.212 ; « §37. Et comme tout ce détail n'enveloppe que d'autres contingents antérieurs ou plus détaillés, &lt;dont chacun a encore besoin d'une analyse semblable pour en rendre raison,&gt; on n'en est pas plus avancé : et il faut que la raison &lt;suffisante ou dernière&gt; soit hors de la suite ou séries de ce détail des contingences, quelque infini qu'il pourrait être. », OCC.215- <i>Monadologie</i>, septembre 1714 ; « §126. J'ose dire que sans ce grand principe, on ne saurait venir à la</p>

	<p>preuve de l'existence de Dieu, ni rendre raison [des loix du mouvement et de phénomènes de la nature, et d'une infinité d'autres] de plusieurs autres vérités importantes. », OCC.229- <i>Cinquième écrit de Leibniz à Clarke</i>, Mi-août 1716.</p>
FP04	<p><i>Nihil est/sit (esse) sine ratione</i> (1668/69-1709)</p> <p>OCC.005- <i>Elementa Philosophiae : Demonstrationum catholicarum conspectus</i> (1668-1669) ; Autres mentions : OCC.012 ; OCC.020 ; OCC.024 ; OCC.035 ; OCC.039 ; OCC.046 ; OCC.047 ; OCC.052 ; OCC.056 ; OCC.059 ; OCC.072 ; OCC.074 ; OCC.081 ; OCC.095 ; OCC.097 ; OCC.118 ; OCC.177bis ; OCC.194 ; OCC.197- <i>Animadversiones in G.E. Stahl's theoriâ medicâ</i>, 1709.</p> <p>« Nihil est/sit (esse) sine ratione <u>sufficiente</u> », OCC.024- <i>Confessio philosophi</i>, 1673.</p>
FP05	<p><i>Nihil est/sit (esse) sine causa</i> (20 avril 1669-1686)</p> <p>« Nihil sit <u>in rebus</u> sine causa », 20 avril 1669, OCC.006 *Hapax. ; Autres mentions : OCC.037 ; OCC.054 ; OCC.095- <i>Lettre à Arnauld</i>, juin 1686.</p>
FP06	<p><i>Nihil existit (existere) sine ratione (sufficiente existendi)</i> (mai 1671-octobre 1716)</p> <p>« ...Posse aliquid existere <i>sine sufficiente ratione existendi</i>, quo admissio, perit demonstratio existentiae Dei multorumque theorematum Philosophicorum », OCC.016- <i>Lettre à Magnus Wedderkopf</i>, mai 1671 ; OCC.029 ; « Nihil est sine ratione ; Sive, quod idem est, <i>nihil existit</i>, quin ratio reddi possit (saltem ab omniscio) cur sit potius quam non sit, et cur sic sit potius quam aliter », OCC.052- <i>Elementa verae Pietatis</i>, 1678/1679 ; « <i>Nihil existit nisi omnia existant ad naturam ejus requisita</i> », OCC.056- <i>Deus nihil vult sine ratione</i>, 1678 jusqu'à 1681 ; Autres mentions : OCC.120 ; OCC.121 ; OCC.164 ; OCC.233- <i>Lettre à J. Bernoulli</i>, 23.10.1716.</p> <p><u>Ratio existendi (sufficiens)</u> mai 1671(-1710)</p> <p>OCC.016- <i>Lettre à Magnus Wedderkopf</i>, mai 1671) ; Autres mentions : OCC.024 ; OCC.029 ; OCC.035 ; OCC.036 ; OCC.039 ; OCC.041 ; OCC.052 ; OCC.056 ; OCC.071 ; OCC.087 ; OCC.116 ; OCC.117 ; OCC.120 ; OCC.154 ; OCC.164 ; OCC.169 ; OCC.192 ; OCC.198- <i>Essais de Théodicée</i>, 1710.</p> <p>Voir DP05 (<i>Principium existentiae</i>).</p>
FP07	<p><i>Nichts ohne Ursach ist</i> (1671)</p> <p>« Nichts ohne Ursach ist », OCC.017- <i>Grundriss eines Bedenkens von Aufrichtung einer Societät in Teutschland</i>, 1671 ; OCC.018- <i>Von der Allmacht</i>, 1671.</p>
FP08	<p><i>Alles eine Ursach hat</i> (1671-1695)</p>

	« Alles hat <u>seine</u> Ursachen », OCC.018- <i>Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes</i> , 1671 ; OCC.135 ; « Alles <u>in der Natur</u> seine ursach hat, und daher <u>alles ordentlich</u> », OCC.146- <i>Von dem Verhängnisse</i> , 1695.
FP09	<p style="text-align: center;"><b><i>Eine Ursach ist, warum... ehe... als</i></b> (1671-1695)</p> <p>« Gott der letzte Ursprung aller dinge und <u>eine Ursach ist, warum</u> sie <u>ehe</u> sein <u>als</u> nicht sein und ehe also als anders sein, so folgt dem ansehen nach dass Gottselbst die Sünde schaffe und mache », OCC.018- <i>Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes</i>, 1671 ; OCC.146- <i>Von dem Verhängnisse</i>, 1695.</p>
FP10	<p style="text-align: center;"><b><i>Nichts ohne Ursach wollen/handeln</i></b> (1671-1711)</p> <p>« <i>Es ohne einige Ursach dieses oder jenes <u>wollen kann</u></i> », OCC.018- <i>Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes</i>, 1671 ; « Gott in etwas <u>ohne Ursach</u> oder <u>auss einer schlechten Willkühr handle</u> und sich zu etwas <u>entschliesse</u>, ohne dass er dazu eine weise, guthe und gerechte Bewegniss habe », OCC.206- <i>Lettre au Prince Moritz Wilhelm von Sachsen--Zeiss</i>, 1711.</p>
FP11	<p style="text-align: center;"><b><i>Demonstratio propositionis : Nihil est sine ratione</i></b> (1671/72-1689)</p> <p>« Propositio : <i>Nihil est sine ratione</i>,  Seu quicquid est habet rationem sufficientem.  Definitio I. Ratio sufficiens est qua posita res est.  Definitio II. Requisitum est quo non posito res non est.  Demonstratio :  Quicquid est, habet omnia requisita.  Uno enim non posito non est per def. 2.  Positis omnibus requisitis res est.  Nam si non est, deerit aliquid quo minus sit, id est requisitum.  Ergo omnia requisita sunt ratio sufficiens per def. 1.  Igitur quicquid est habet rationem sufficientem.», OCC.020- <i>Demonstratio propositionum primarum</i>, 1671/1672 *Hapax</p> <p>« Il faudroit <u>demonstrer</u> cette proposition : <i>quiconque agit tellement qu'il n'auroit point agi sans une raison inclinante, est nécessité par cette raison inclinante</i> », OCC.123bis- <i>Lettre à Alberti</i>, Nov-dec 1689 *Hapax</p> <p>1<sup>ère</sup> occurrence de « <u>saltem ab omniscio</u> » (<i>du moins par un être omniscient</i>, c'est-à-dire Dieu) à propos du principe de raison.  « Hoc eo adeo concedo, ut <u>demonstrari posse</u> (putem) nunquam existere quicquam, quin possibile sit (<u>saltem ab omniscio</u>) assignare</p>

	<p>rationem sufficientem cur sit potius quam non sit, et sic potius quam aliter sit. Hoc qui negat, evertit discriminen inter ipsum esse et non esse. Quicquid existit, utique habebit omnia ad existendum requisita, omnia autem ad existendum requisita simul sumpta, sunt <i>ratio existendi sufficiens</i> ; ergo quicquid existit, habet rationem existendi sufficientem. » OCC.024- <i>Confessio philosophi</i>, fin 1672-début 1673. Autres mentions : OCC.047 ; OCC.052 ; OCC.090 ; OCC.092 ; OCC.093 ; OCC.096 ; OCC.120 ; OCC.121 ; OCC.123 et 123bis ; OCC.191 ; OCC.194 ; OCC.196 ; OCC.198 ; OCC.201 ; OCC.214 ; OCC.215- <i>Monadologie</i> (1714)</p> <p><u>Usage démonstratif du principe de raison</u> :</p> <p>« [Sur 3 et 4]. §21. Il faut avouer que ce grand principe quoiqu'il ait été reconnu n'a pas été assez employé. Et c'est en bonne partie la raison pourquoi jusqu'ici la philosophie première a été <u>si peu féconde et si peu démonstrative</u>. » OCC.229- <i>Cinquième écrit de Leibniz à Clarke</i> (Mi-août 1716).</p>
FP12	<p><b><i>Rationem habere...</i></b> (1671-1700)</p> <p>« Quicquid est [existit], habet rationem <u>sufficientem</u> [ad existendum requisita] », OCC.020- <i>Demonstratio propositionum primarum</i>, Automne 1671-début 1672,. Autres mentions : OCC.024 ; OCC.056 ; OCC.098 ; OCC.164 (1700).</p>
FP13	<p><b><i>Ratio est cur ...potius ...</i></b> (1673-1716)</p> <p>« Ratio est cur ...potius », OCC.024- <i>Confessio philosophi</i>, début 1673 ; Autres mentions : OCC.027 ; OCC.035 ; OCC.039 ; OCC.042 ; OCC.044 ; OCC.046 ; OCC.052 ; OCC.054 ; OCC.072 ; OCC.076 ; OCC.098 ; OCC.112 ; OCC.116 ; OCC.120 ; OCC.193 ; OCC.233- <i>Lettre à Bernoulli</i>, octobre 1716.</p>
FP14*	<p><b><i>Tout ce qui peut être produit, a des réquisits hors de luy</i></b> (1675/1676)</p> <p>« Chez moi <i>tout ce qui peut être produit, a des réquisits hors de luy</i>, sçavoir ceux qui ont concourus à sa <u>production</u> », OCC.026- <i>Lettre Leibniz à Malebranche</i>, 1675/1676. *Hapax</p>
FP15	<p><b><i>Avoir des causes / Causam habere</i></b> (mai-juillet 1676-1685)</p> <p>« Tout ce qui est, et qui n'a pas été, est un effet ou a quelque cause », OCC.033- <i>Notes sur la logique de Mariotte</i>, mai-juillet 1676. *Hapax</p> <p>« <i>Tout estre créé a quelque cause</i> », OCC.051- <i>Du franc arbitre</i>, Été 1678 jusqu'à l'hiver 1680/81, *Hapax</p> <p>« Omne <u>phaenomenon habere</u> aliquam <u>causam</u> », OCC.084- <i>De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis</i>, 1683-1685.</p> <p>Voir FP03 (<i>Rendre raison</i>), FP12 (<i>Rationem habere</i>), FP47 (<i>Y avoir raison</i>)</p>

	Voir Lexique CAUSE
FP16	<p style="text-align: center;"><b><i>Rationem Continere / Contenir la cause ou la raison</i></b> (1676-1716)</p> <p><u>Rationem Continere</u> : « <i>Cur tota series non <u>contineat</u> sufficientem existendi rationem, quia tota series alia fingi sive intelligi potest, unde reddenda extra ipsam ratio, cur sic sit.</i> », fev 1676, OCC.029.*Hapax. Autres mentions : OCC.031 ; OCC.060 ; OCC.074 ; OCC.083.</p> <p><u>Contenir la cause ou la raison de...</u> : « <u>Mais les connoissances qui éclairent nostre esprit, ce sont celles qui sont distinctes, c'est à dire qui <u>contiennent</u> les causes ou raisons,</u> », 8 décembre 1686, OCC.103. Autres mentions : OCC.182 ; OCC.229- <i>Lettre à Clarke</i>, 1716.</p> <p>Voir DP12 (<i>Praedicatum inest subjecto</i>).</p>
FP17	<p style="text-align: center;"><b><i>Nulla voluntas sine ratione</i></b> (1676-1716)</p> <p>« <i>Nulla voluntas sine ratione</i> », OCC.030- <i>Notes sur la science et la métaphysique</i>, 18-22 mars 1676 ; « <i>Deus nihil <u>vult</u> sine ratione</i> », 1677, OCC.047 ; OCC.056 ; « <i>Deus autem nihil <u>agit</u> sine ratione</i> », 1678/1679 ; OCC.055.</p> <p>« <i>Es ist sapientiae divinae zuwieder etwas sine ratione zu thun</i> », 4 avril 1696, OCC.151 bis *Hapax.</p> <p>Autres mentions : OCC.058 ; OCC.079 ; OCC.105 ; OCC.120 ; OCC.126 ; OCC.151-OCC.151 bis ; OCC.160 ; OCC.198 ; OCC.225- <i>Quatrième Ecrit de Leibniz à Clarke</i>, 2 Juin 1716.</p>
FP18*	<p style="text-align: center;"><b><i>Rien n'est sans cause</i></b> (Mai-juillet 1676) OCC.032- <i>Lettre à Cl. Perrault</i> *Hapax</p>
FP19	<p style="text-align: center;"><b><i>Nihil fit/fiat (fieri) sine ratione</i></b> (oct./nov. 1676-1715)</p> <p>OCC.035- <i>Pacidius Philalethi</i>, 29 octobre-10 novembre 1676 ; Autres mentions : OCC.120 ; OCC.121 ; OCC.136 ; OCC.137bis ; OCC.166 ; OCC.174 ; OCC.177 ; OCC.192 ; OCC.196 ; OCC.216-- <i>Leibniz à Des Bosses</i>, 15 août 1715.</p>
FP20	<p style="text-align: center;"><b><i>Ex solo statu praecedente status sequentis ratio reddi posse</i></b> (1676-1698)</p> <p>OCC.035- <i>Pacidius Philalethi</i> ; OCC.098 ; Autres mentions : OCC.113 ; OCC.154 ; OCC.157- <i>Bey den Artikeln</i>, 1698.</p> <p>Voir FP03 (<i>Rendre raison</i>),</p>
FP21	<p style="text-align: center;"><b><i>Nihil est/existit sine omnibus requisitis</i></b> (déc.1676-1681)</p>

	<p>« Nihil est sine <i>causa</i>, quia nihil est sine omnibus <u>ad existendum requisitis</u> », OCC.037- <i>Catena mirabilium demonstrationum summa rerum</i>, 2 déc.1676. *Hapax</p> <p>« Nihil est sine ratione. Quia nihil est <u>sine aggregato omnium requisitorum</u> », OCC.039- <i>De existentia</i>, décembre 1676. *Hapax</p> <p>« Nam nihil existit nisi omnia existant ad naturam ejus requisita. Omnium autem requisitorum existentiae simul sumtae sunt ratio rei. », OCC.056- <i>Deus nihil vult sine ratione</i>,1678-1681. *Hapax</p> <p>Voir Lexique : REQUISITUM.</p>
FP22	<p style="text-align: center;"><b><i>Effectus integer aequipollet causae plenae</i></b> (1676-1697)</p> <p>« Nihil est sine <i>causa</i>, quia nihil est sine omnibus <u>ad existendum requisitis</u>. Effectus integer aequipollet causae plenae, quia aequatio quaedam debet esse inter causam et effectum, transiens ex uno in aliud », 2 déc. 1676, OCC.037- <i>Catena mirabilium demonstrationum de summa rerum</i> *Hapax. Autres mentions : OCC.038 ; OCC.048.</p> <p>« Principio Metaphysico de aequalitate causae atque effectus », OCC.055-<i>Conspectus libelli Elementorum physicae</i> (1678/1679)</p> <p>« Pour ce qui est des loix du mouvement, sans doute les regles de la statique sont bien differentes de celle de la percussion; mais elles s'accordent dans quelque chose de général, sçavoir dans <i>l'égalité de la cause avec son effect</i>. », OCC.108 (23 mai 1687). Autre mention : OCC.144- <i>Lettre de Leibniz à l'attention de Jacques L'Enfant</i> (1693)</p> <p>« Ma maxime fondamentale des Mecaniques tirée de la Metaphysique est, que la cause et l'effect entier sont tousjours equivalens, ensorte que l'effect, s'il y estoit tourné tout entier, pourroit tousjours reproduire sa cause precisement, et ny plus ny moins » (<i>Lettre de Leibniz à Des Billettes</i> du 11/21 octobre 1697, GP VII p. 455).</p> <p>Voir DP 31 (<i>Principium metaphysicum</i>).</p> <p>Voir Lexique: CAUSA PLENA.</p>
FP23	<p style="text-align: center;"><b><i>Ratio inclinans / Il y a tousjours une raison ou cause qui incline</i></b> (1677-1706)</p> <p><u>Ratio inclinans</u> : « <i>Ut ratio aliqua sit cur in unam potius quam in aliam inclinet</i> », OCC.044- <i>De indifferentia aequilibrii</i>,1677.</p> <p>« <i>Nisi in ipsa Essentiae natura esset quaedam ad existendum inclinatio, nihil existeret</i> », OCC.071-<i>De veritatibus primis</i>, 1680.*Hapax</p>

	<p>« ...ce même fondement qu'il y a tousjours une raison &lt;ou cause&gt; qui incline la volonté », OCC.123- <i>Lettre à Alberti</i>, 1689.  « <i>Aliud enim est semper rationem reddi posse cur eligat, aliud est necessariam esse electionem; inclinant rationes non necessitant; licet certo sequatur id ad quod inclinant...</i> », OCC.077- <i>De libertate a necessitate in eligendo</i>, 1680-1684.  Autres mentions : OCC.078 ; OCC.120 ; OCC.123 et 123bis ; OCC.127 ; OCC.129 ; OCC.157 ; OCC.166 ; OCC. 174 ; OCC. 177- <i>Annotationes de Leibniz à la Dissertatio de praedestinatione et gratia</i>, 1704-1706.</p> <p>Voir Lexique: RAISON INCLINANTE.</p>
	<p style="text-align: center;"><b><i>Nihil esse aut fieri, quin ratio reddi possit</i></b> (1677)</p> <p>« <i>Nihil esse aut fieri, quin ratio reddi possit, saltem ab omniscio, cur sit potius quam non sit, aut cur sic sit potius quam aliter, paucis Omnium rationem reddi posse</i> », (OCC.047- <i>Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio de Libertate</i>, 27.11.1677) *Hapax</p> <p>Voir FP03 (<i>Rationem reddere</i>), FP04 (<i>Nihil est sine ratione</i>), FP19 (<i>Nihil fit sine ratione</i>) et FP29 (<i>Praedicatum inest subjecto</i>).</p>
FP25*	<p style="text-align: center;"><b><i>Omnia fieri per causas quasdam intelligibiles</i></b> (Mai 1677)</p> <p>« <i>Omnia fieri per causas quasdam intelligibiles</i> », (OCC.049- <i>De modo perveniendi ad veram Corporum Analysin et rerum naturalium causas</i>, mai 1677. *Hapax</p>
FP26*	<p><b><i>Nihil existit, quin ratio reddi possit (saltem ab omniscio) cur sit potius quam non sit, et cur sic sit potius quam aliter</i></b> (1678-1679)</p> <p>« Nihil est sine ratione.  Sive, quod idem est, nihil existit, quin ratio reddi possit (<u>saltem ab omniscio</u>) cur sit potius quam non sit, et cur sic sit potius quam aliter », OCC.052- <i>Elementa verae Pietatis, sive De Amore Dei super omnia</i>, 1678-1679. *Hapax</p> <p>Voir FP03 (<i>Rendre raison</i>), FP13 (<i>Ratio est cur...</i>), FP21 (<i>Nihil existit. sine requisitis..</i>)</p>
FP27*	<p style="text-align: center;"><b><i>Nihil quidem esse sine ratione, sed non ideo nihil esse sine causa</i></b> (1678-1679)</p> <p>« Nihil quidem esse sine ratione, sed non ideo nihil esse sine causa. Nam causa est ratio rei extra rem, seu ratio productionis rei : potest vero ratio rei esse intra rem ipsam », OCC.052- <i>Elementa verae pietatis</i>, 1678-1679. *Hapax</p> <p>Voir FP04 (<i>Nihil est sine ratione</i>).</p>
FP28*	<p><b><i>Deus nihil vult sine ratione. Probatur generaliter ex eo, quod nihil fit sine ratione. Nam nihil existit nisi omnia existant ad naturam ejus requisita</i></b> (1678-1681)</p>

	<p>« Deus nihil vult sine ratione.          Probatur generaliter ex eo, quod nihil fit sine ratione. Nam nihil existit nisi omnia existant ad naturam ejus requisita. Omnium autem requisitorum existentiae simul sumtae sunt ratio rei », OCC.056- <i>Deus nihil vult sine ratione</i>, 1678-1681. *Hapax</p> <p>Voir FP17 (<i>Deus nihil vult sine ratione</i>), FP19 (<i>Nihil fit sine ratione</i>), FP21 (<i>Nihil est/existit sine omnibus requisitis</i>).</p>
FP29	<p style="text-align: center;"><b><i>Praedicatum inest subjecto</i></b> (1677-1709)</p> <p style="text-align: center;"><b><i>Omnis veritatis ratio reddi potest / Praedicatum inest subjecto</i></b> (1677-1709)</p> <p><b><i>Omnis veritatis ratio reddi potest / Praedicatum inest subjecto</i></b> (1677-1709)</p> <p>« ... Paucis <u>Omnium</u> rationem reddi posse », OCC.047- <i>Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio de Libertate</i>, 27 novembre 1677. *Hapax</p> <p>« Scire est rem per causam nosse, seu nosse causam cur <u> affectio aliqua subjecto insit </u> », OCC.050- <i>De legum rationibus inquirendis</i>, 1678?)</p> <p>« <i>Ratio <u>propositionis</u> reddi</i> », OCC.090- <i>Principium scientiae humanae</i>, 1685/1686.</p> <p>« Comme la notion individuelle de chaque personne enferme une fois pour toutes ce qui luy arrivera jamais, on y voit les preuves a priori ou raisons de <u>la vérité</u> de chaque événement », OCC.093- <i>Discours de métaphysique</i>, janvier/mars 1686.</p> <p>« Quod omnis <u>veritatis</u> reddi ratio potest, vel <i>ut vulgo ajunt, quod nihil fit sine causa</i> », OCC.112- <i>Specimen inventorum</i>, 1688.</p> <p>« <u>Omnis Veritatis</u> (quae immediata sive identica non est) reddi posse rationem, <u>hoc est notionem praedicati semper notioni sui subjecti vel expresse vel implicite inesse</u>; idque non minus in denominationibus extrinsecis quam intrinsecis, nec minus in veritatibus contingentibus quam necessariis locum habere », OCC.113- <i>De arte characteristica</i>, 1688.</p> <p>Autres mentions : OCC.120 ; OCC.194- <i>De Principio ratiocinandi fundamentali</i> (1708)</p> <p><b><i>Praedicatum inest subjecto</i></b> (1677-1709)</p> <p>« <i>Praedicatum inest subjecto</i> », OCC.057- <i>Definitiones cogitationesque metaphysicae</i> (été 1678-hiver 1680-1681) ; Autres mentions : OCC.074 ; OCC.076 ; OCC.081 *Hapax OCC.082 ; OCC.089 ; OCC.094 ; OCC.095 ; OCC.096 ; OCC.101 ; OCC.104 ; OCC.112 ; OCC.113 ; OCC.119 ; OCC.120 ; OCC.122 et 122bis ;</p> <p>« Formalis causa est cohaerentia terminorum, seu quod praedicatum inest subjecto », OCC.147- <i>Extraits de la scientia media de Twisse</i>, 1695. *Hapax</p> <p>Autres mentions : OCC.165 ; OCC.194 ; OCC.197-<i>Sur la Theoria Medica de Stahl</i>, 1709.</p> <p>Voir FP24* (<i>Nihil esse aut fieri, quin ratio reddi possit</i>). FP03 (<i>Rendre raison</i>).</p>

	Voir DP12 ( <i>Praedicatum inest subjecto</i> ).
FP30	<p style="text-align: center;"><b><i>Nihil debere asseri sine ratione, imo nihil fieri sine ratione</i></b> (1680-1686/1689)</p> <p>« Nihil debere <u>asser</u>i sine ratione, imo nihil <u>fieri</u> sine ratione », OCC.071- <i>De veritatibus primis</i>, 1680 ; OCC.104- <i>De Pallavicini Axiomatis</i>, 1686/1689.</p>
FP31	<p style="text-align: center;"><b><i>Quod perfectius est, seu majorem rationem habet, id esse verum</i></b> (1680-1716)  <b><i>et Nihil existit sine majore existendi quam non existendi ratione</i></b> (1689-1716)</p> <p>« Quod perfectius est, seu <u>majorem rationem</u> habet, id esse verum. », OCC.072- <i>De libertate et necessitate</i>, 1680-1684 ; Autres mentions : OCC.079 ; OCC.098 ; OCC.120.</p> <p>« Nihil existit sine majore existendi quam non existendi ratione », OCC.120- <i>De contingentia</i>, janvier-automne 1689.</p> <p>« ...Ce principe nous sert exprés dans les matieres contingentes », OCC.123- <i>Lettre à Alberti</i>, 1689.  OCC.229- <i>Lettre à Clarke</i>, 1716).</p> <p>Voir DP14 (<i>Principium perfectionis</i>), DP15 (<i>Principe de la contingence, ou de l'existence des choses</i>), DP23 (<i>Principe de la convenance ou du choix du meilleur</i>), DP32 (<i>Principe du meilleur</i>), et DP35 (<i>Grand principe des existences ou du besoin d'une raison suffisante</i>).</p>
FP32	<p style="text-align: center;"><b><i>Nihil esse sine ratione, seu nullam esse propositionem, in qua non sit aliqua connexio praedicati cum subjecto, seu quae non probari possit a priori</i></b> (1680-1685)</p> <p>« ...Nihil esse sine ratione, seu <u>nullam esse propositionem</u>, in qua non sit aliqua connexio praedicati cum subjecto, seu quae non probari possit a priori », OCC.072- <i>De libertate et necessitate</i>, 1680. *Hapax</p> <p>« ...Et quidem nihil omnino fit sine aliqua ratione, seu <u>nulla est propositio praeter identicas, in qua connexio inter praedicatum et subjectum non possit distincte explicari, nam in identicis praedicatum et subjectum coincidunt aut in idem redeunt.</u> », OCC.081- <i>Introductio ad Encyclopaediam arcanam</i>, 1683-1685. *Hapax</p> <p>Voir FP04 (Nihil est sine ratione)</p>
FP33*	<p style="text-align: center;"><b><i>Nihil faciendum sine ratione quadam sufficiente neque ex pluribus rebus quantitativisve homoeoptotis vel similibus</i></b> (1680)</p>

	« Nihil <u>faciendum</u> sine ratione quadam sufficiente neque <u>ex pluribus rebus quantitativisve homoeoptotis vel similibus</u> », OCC.073- <i>Methodus solvendi problemata</i> , 1680. *Hapax
FP34	<p style="text-align: center;"><b><i>Nulla enim reddi potest ratio diversitatis</i></b> (1683/1685-1707)</p> <p>« Et hoc est inter prima principia omnis ratiocinationis humanae, et post principium contradictionis, maximum habet usum in omnibus scientiis. Ita axiomata Euclidis, si aequalibus addas aequalia etc. [summae sunt aequales] sunt corollaria tantum hujus <u>principii</u>, <u>nulla enim reddi potest ratio diversitatis</u>. Similiter axioma quo utitur Archimedes initio sui tractatus <i>De aequiponderantibus</i>, hujus principii nostri (<i>nihil est sine ratione</i>) corollarium est. », OCC.081- <i>Introductio ad Encyclopaediam arcanam</i>, 1683-1685. *Hapax Autres mentions : OCC.090 ; OCC.119 ; OCC.165 ; OCC.189- <i>Analyse et commentaire d'un jugement de Locke sur Malebranche</i>, 1707.</p> <p>Voir DP17 (<i>Principe de la diversité</i>).</p>
FP35	<p style="text-align: center;"><b><i>Nihil evenire cujus ratio reddi non possit, cur sic potius quam aliter contigerit</i></b> (1685/1686-1716)</p> <p>« Nihil <u>evenire</u> cujus ratio reddi non possit, cur sic potius quam aliter contigerit », OCC.090- <i>Principium scientiae humanae</i>, 1685-1686 ; Autres mentions : OCC.121 ; « §105. Neque etiam <i>praedispositio rerum</i> aut causarum series nocet libertati. Licet enim <u>nunquam quicquam eveniat, quin ejus ratio reddi possit</u>, neque ulla unquam detur indifferentia aequilibrum (quasi in substantia libera et extra eam omnia ad oppositum utrumque se aequaliter unquam haberent) cum potius semper sint quaedam praeparationes in causa agente, concurrentibusque, quas aliqui praedeterminationes vocant: dicendum tamen est has determinationes esse tantum inclinantes, non necessitantes, ita ut semper aliqua indifferentia sive contingentia sit salva. », OCC.202- <i>Causa Dei</i>, 1710. OCC.233- <i>Lettre à Bernoulli</i>, oct. 1716.</p>
FP36*	<p style="text-align: center;"><b><i>Vulgo dicunt, nihil fieri sine causa, seu nihil esse sine ratione</i></b> (1686/87)</p> <p>« Quod vulgo dicunt, <u>nihil fieri sine causa, seu nihil esse sine ratione</u> », OCC.092- <i>De principiis praecipue contradictionis et rationis sufficientis</i>, 1686-1687. *Hapax</p> <p>Voir FP04 (<i>Nihil est sine ratione</i>).</p>
FP37*	<p style="text-align: center;"><b><i>Il y a toujours quelque chose à concevoir dans le sujet qui sert à rendre raison pourquoi ce prédicat ou événement lui appartient ou pourquoi cela est arrivé plutôt que non</i></b> (juin 1686)</p> <p>« Il y a toujours <u>quelque chose à concevoir</u> dans le sujet qui sert à rendre raison pourquoi ce prédicat ou événement lui appartient ou pourquoi cela est arrivé plutôt que non », OCC.094- <i>Lettre de Leibniz à Arnaud</i>, Juin 1686. *Hapax</p>

	Voir FP03 ( <i>Rationem reddere</i> ) Voir DP12 ( <i>Praedicatum inest subjecto</i> ).
FP38*	<b><i>Nihil est sine causa, ou plus tost nihil est cujus non possit reddi ratio, c'est à dire toute verité de droit ou de fait, peut estre prouvée a priori en faisant voir la liaison du predicat et du sujet</i></b> (juin 1686)  « <i>Nihil est sine causa, ou plus tost nihil est cujus non possit reddi ratio, c'est à dire toute verité de droit ou de fait, peut estre prouvée a priori en faisant voir la liaison du predicat et du sujet</i> », OCC.095- <i>Lettre de Leibniz à Arnaud</i> , Juin 1686. *Hapax
FP39	<b><i>Rien n'est sans raison</i></b> (juillet1686-mars 1706)  « <i>Rien n'est sans raison ou toute verité a sa preuve a priori, tirée de la notion des termes, quoiqu'il ne soit pas toujours en notre pouvoir de parvenir à cette analyse</i> », OCC.096- <i>Lettre de Leibniz à Arnaud</i> du 14 juillet 1686. *Hapax ; OCC.185- <i>Lettre de Leibniz à l'Electrice Sophie</i> , mars 1706.  Voir FP04 ( <i>Nihil est/sit sine ratione</i> )
FP40	<b><i>Rien n'arrive sans raison / raison suffisante /raison pourquoi cela</i></b> (juillet 1686-1716)  « Rien n'arrive <u>sans raison</u> , qu'on peut toujours rendre pourquoi la chose est allée ainsi qu'autrement, bien que cette raison incline souvent sans nécessiter, une parfaite indifférence étant une supposition chimérique ou incomplète », OCC.097- <i>Lettre de Leibniz à Arnaud</i> du 4/14 juillet 1686 ; Autres mentions : OCC.102 ; OCC.102 ; OCC.123 et 123bis ; OCC.137 et 137bis.  « Rien n'arrive jamais sans qu'il y en ait une <u>raison suffisante</u> », OCC.142- <i>Lettre à Sophie</i> , 29 décembre 1692/8 janvier 1693. Autres mentions : OCC.150 ; OCC.182 ; OCC.190 ; OCC.198 ; OCC.205 ; OCC.214.  « Rien n'arrive sans qu'il y ait une <u>raison pourquoi cela</u> soit ainsi plutôt qu'autrement... », OCC.217- <i>Lettre à Clarke</i> , 1715. Autres mentions : OCC.219 ; OCC.220 ; OCC.221 ; OCC.224 ; OCC.226 ; OCC.227 ; OCC.231 ; OCC.232.  Voir FP19 ( <i>Nihil fit sine ratione</i> )
FP41*	<b><i>Vera enim propositio est ad identicas resolubilis, seu cujus ratio reddi potest, hinc vulgo ajunt nihil sine causa vel ratione fieri posse vel asseri debere</i></b> (1686/1689)

	<p>« Vera enim propositio est ad identicas resolubilis, seu cujus ratio reddi potest, hinc vulgo ajunt nihil <u>sine causa vel ratione fieri posse vel asseri debere.</u> », OCC.104- <i>De Pallavicini Axiomatibus</i>, 1686-1689. *Hapax</p> <p>Voir DP12 (<i>Praedicatum inest subjecto</i>).</p>
FP42*	<p><b><i>Omnis propositio vera quae per se nota non est, probationem recipit a priori, sive quod omnis veritatis reddi ratio potest, vel ut vulgo ajunt, quod nihil fit sine causa</i></b> (1688)</p> <p>« Omnis propositio vera quae per se nota non est, probationem recipit a priori, <b>sive</b> quod omnis veritatis reddi ratio potest, <b>vel</b> ut vulgo ajunt, quod nihil fit sine causa. », OCC.112- <i>Specimen inventorum</i>, 1688. *Hapax</p> <p>Voir FP01 (<i>Nihil fit sine causa</i>)</p>
FP43	<p><b><i>Ex nihilo nihil fieri non amplius locum habet, nisi quia probat, nihil esse sine ratione</i></b> (1689-1706)</p> <p>« <u>Ex nihilo nihil fieri non amplius locum habet, nisi quia probat, nihil esse sine ratione</u> », OCC.115-<i>Excerpta ex Cudworthii</i>, 1689. Autres mentions : OCC.164 ; OCC.181 ; OCC.185-<i>Lettre à l'électrice Sophie</i>, mars 1706 .</p> <p>Voir FP04 (<i>Nihil est sine ratione</i>)</p>
FP44*	<p><b><i>Nihil esse sine ratione, seu nullum effectum esse absque causa</i></b> (1689)</p> <p>« Hinc nascitur axioma receptum: <u>nihil esse sine ratione, seu nullum effectum esse absque causa</u> », OCC.119- <i>Principia logico-metaphisica</i>, janvier-automne 1689. *Hapax</p> <p>Voir FP04 (<i>Nihil est sine ratione</i>)</p>
FP45	<p><b><i>Nihil fit sine ratione; seu quod semper praedicatum aliqua ratione subjecto inest</i></b> (1686/1689-1708)</p> <p>« Nihil fit sine ratione ; seu quod semper praedicatum aliqua ratione subjecto inest... », OCC.104- <i>De Pallavicini Axiomata</i>, 1686-1689. Autres mentions : OCC.121 ; OCC.194- <i>De Principio ratiocinandi fundamentalis</i>, 1708.</p>
FP46*	<p><b><i>Que rien n'arrive sans qu'il y ait quelque raison que celui qui sçauroit tout, pourroit rendre, pourquoy il soit plustost arrivé que non</i></b> (1689)</p>

	<p>« Que rien n'arrive sans <del>qu'on ne puisse rendre raison</del> qu'il y ait quelque raison que <u>celuy qui sçauroit tout</u>, pourroit rendre, pourquoy il soit plustost arrivé que non », OCC.123 et 123bis, nov/dec 1689. *Hapax</p> <p>Voir DP20 (<i>Principium reddendae rationis</i>) Voir FP03 (<i>Rendre raison</i>), FP11 (<i>Saltem ab omniscio</i>), FP40 (<i>Rien n'arrive sans raison</i>), FP47 (<i>Y avoir une raison</i>).</p>
FP47	<p style="text-align: center;"><b>(Y) Avoir une raison</b> (novembre 1689-1716)</p> <p>« <u>Il y a quelque raison</u> » (1689) OCC.123 et 123bis (voir supra FP46). Autres mentions : OCC.150 ; OCC.169 ; OCC.190 ; OCC.198 ; OCC.215 ; OCC.224 ; OCC.226 ; OCC.231 ; OCC.232- <i>Lettre à Rémond</i>, 1716.</p> <p>« Il faut <u>qu'il y ait une raison suffisante</u>, <u>pourquoi</u> les choses sont ainsi et pas autrement », OCC.217- Second écrit à Clarke, 1715.</p> <p>« Il faut savoir que <u>toute verité</u> qui n'est point identique, <u>a ses raisons</u>. », OCC.204- <i>Lettre à Hartsoeker</i>, 1710.</p> <p>« Il n'y a <u>rien qui n'ait sa raison</u>, mais cette raison n'est pas tousjours necessitante », OCC.129- <i>Lettre Fardella</i>, 5 février 1691. *Hapax</p> <p>« Il n'y a <u>rien sans raison</u> », OCC.155- <i>Lettre à Sparwenfeld</i>, 1697. *Hapax</p> <p>« La foi elle-même a aussi ses causes et raisons, où entre la bonté gratuite de Dieu », OCC.191- Lettre à Naudé, 1707. *Hapax</p> <p>« Il n'y a <u>rien sans une raison suffisante pourquoi</u> il est, et pourquoi il est ainsi plutôt qu'autrement » OCC.219- 3<sup>ème</sup> écrit à Clarke, février 1716. *Hapax</p>
FP48	<p style="text-align: center;"><b><i>Cuncta summa ratione fiunt / Nihil sine ratione summa fieri</i></b> (1678-1700)</p> <p>« Nihil sine ratione summa fieri », OCC.136- <i>Animadversiones in Principiorum Cartesianorum</i>, 1692. *Hapax</p> <p>« Cuncta summa ratione fiunt », OCC.057-<i>Definitiones cogitationesque metaphysicae</i>, Été 1678 ; Autres mentions : OCC.121 ; OCC.122 et 122bis ; OCC.164- <i>De realitate</i>, 1700.</p> <p>Voir Lexique : SUMMA RATIO.</p>
FP49	<p style="text-align: center;"><b><i>Tout est déterminé par des causes/raisons</i></b> (1692-1716)</p> <p>« <i>Scholion</i>. Ut ergo rem in summam contrahamus: Nulla est in rebus singularibus necessitas, sed omnia sunt contingentia. Vicissim tamen nulla est in rebus indifferentia, sed omnia sunt determinata. / <i>En somme</i>: Toutes les Actions sont contingentes ou sans nécessité. Mais aussi <u>tout est déterminé ou réglé</u>, et il n'y a aucune indifférence. », OCC.137 et 137bis- <i>De libertate</i>, vers 1692.</p> <p>« <u>Tout evenement est déterminé</u> par des raisons à priori », OCC.141-<i>Lettre à Pellisson</i>, août 1692.</p>

	<p>« <u>Tous les événements sont prédéterminés</u> à mon avis, parce qu'il y a toujours une cause ou raison qui fait que les choses se font plutôt ainsi qu'autrement, quoique cette raison soit plutôt inclinante que nécessitante », OCC.148-<i>Lettre à Burnett, nov. 1695</i>. *Hapax</p> <p>« Ce principe de la nature <u>d'agir par les voyes les plus déterminées</u> que nous venons d'employer, n'est qu'architectonique en effect, cependant elle ne manque jamais de l'observer », OCC.152- <i>Tentamen anagogicum</i>, 1697. *Hapax</p> <p>« <u>Semper scilicet est in rebus principium determinationis</u> quod a Maximo Minimize petendum est, ut nempe maximus praestetur effectus, minimo ut sic dicam sumtu », OCC.154- <i>De rerum originatione radicali</i>, 23 novembre 1697. *Hapax</p> <p>« <u>Tout est déterminé dans les choses, ou par des raisons de la raison géométrique comme géométriques de la nécessité, ou par des raisons comme morales de la plus grande perfection. Nous avons le même but, qui est d'exalter la gloire de Dieu</u> », OCC.159- <i>Lettre à Malebranche</i>, 1698. *Hapax</p> <p>Autres mentions : OCC.161 ; OCC. 175 ; OCC.178 ; OCC.198 ; OCC.207.</p> <p>« <del>Tout événement a ses prédispositions qui le distinguent</del> Car la nature des choses porte que <u>tout événement ait préalablement ses conditions, réquisits, dispositions convenables, dont l'existence en fait la raison suffisante.</u> », OCC.229- <i>5<sup>ème</sup> écrit à Clarke</i>, 1716- .*hapax</p>
FP50*	<p style="text-align: center;"><b><i>Sans qu'on trouve jamais une raison suffisante ou originale</i></b> (1693)</p> <p>« Sans qu'on trouve jamais une raison suffisante <u>ou originale</u> », OCC.142- <i>Lettre à la princesse Sophie</i>, 29 décembre 1692/8 janvier 1693. *Hapax</p> <p>Voir FP58* (<i>Donner la raison originare</i>).</p>
FP51	<p style="text-align: center;"><b><i>Rien ne se fait sans qu'il y en ait une raison suffisante</i></b> (1692-1714)</p> <p>« Rien ne <u>se fait</u> sans qu'il y en ait une raison <u>suffisante</u> », OCC.142- <i>Lettre à la princesse Sophie</i>, 1692/1693. Autres mentions : OCC.201 ; OCC.203 ; OCC.214- <i>Principes de la nature et de la Grâce</i>, septembre 1714.</p>
FP52	<p style="text-align: center;"><b><i>Nihil fit sine ratione praevalente, quae reddi potest cur hoc potius quam oppositum fiat</i></b> ([1689] 1698-1715)</p> <p>« Ratio praevalens », OCC.120-<i>De contingentia</i>, 1689. Autres mentions : OCC.164 ; OCC.192- <i>Sur la métaphysique des Unitariens</i>, 1708-1710.</p>

	<p>« Raison prévalente », OCC.178- <i>Lettre à Jacquelot</i>, 1710 et OCC.198-<i>Essais de Théodicée</i>, 1710.</p> <p>« Fundamento quod nihil quidem <u>fit sine ratione praevalente</u>, quae reddi potest cur hoc potius quam oppositum fiat. », OCC.157- <i>Bey dem andern Artikel von der Verderbniss menschlicher Natur</i>, 1698. *Hapax</p> <p>« <u>In praevalentia rationum ad existendum</u>, prae rationibus ad non existendum seu ut verbo dicam in Existiturientia Essentiarum . », OCC.116- <i>De ratione...</i>, 1689; *Hapax</p> <p>« ...Or il n'est pas possible que l'Univers entier ne soit pas bien réglé, <u>la prevalence en perfections etant la raison de l'existence de ce systeme des choses</u>, preferablement à tout autre systeme possible. », OCC.213bis- <i>Lettre à Rémond</i>. *Hapax</p>
FP53*	<p><i>Nichts ohne Ursache geschieht</i> (1698)</p> <p>« In der That dass <i>nichts ohne Ursache geschieht</i>, und die <i>Ursach</i> worumb die Wahl also fällt... », OCC.157- <i>Bey dem andern Artikel von der Verderbniss menschlicher Natur</i>, janv.-mars 1698. *Hapax</p> <p>Voir FP07 (<i>Ohne Ursach</i>).</p>
FP54	<p><i>Rationem fundari in Re necessaria</i> (1700) / <i>Ratio debet esse in aliquo Ente Reali, seu causa</i> (1703-1706)</p> <p>« In philosophando assumo aliquid existere, unde cum nihil sit sine ratione, oportet rationem esse cur aliquid potius &lt;existat quam nihil&gt;, eamque <u>rationem fundari in Re necessaria</u> », OCC.164-<i>De realitate</i>, 1700. *Hapax</p> <p>« Nihil fit sine ratione &lt;quemadmodum etiam cur hoc potius existat quam aliud rationem esse oportet.&gt; Ea ratio debet <u>esse in aliquo Ente Reali, seu causa</u> », OCC. 174- <i>Ratio est in natura</i>, 1703-1706.</p>
FP55*	<p><i>La raison ou cause déterminante universelle qui fait que les choses sont et ont été ainsi plutôt qu'autrement</i> (juin 1702)</p> <p><i>Il faut que la raison ou cause déterminante universelle qui fait que les choses sont et ont été ainsi plutôt qu'autrement, soit hors de la matière</i> (juin 1702) *Hapax OCC. 168-</p>
FP56*	<p><i>Être porté par quelque raison, conforme à sa sagesse supreme et par une certaine convenance avec la nature des choses</i> (30 nov.1702)</p>

	<p>« Il y a été porté par quelque raison, conforme à sa sagesse supreme et par une certaine convenance avec la nature des choses » », OCC.170- <i>Addition à l'explication du système nouveau touchant l'union de l'âme et du corps</i>, 30 novembre 1702. *Hapax</p> <p>Voir DP14 (<i>Principe de perfection</i>), DP15 (<i>Principe de contingence</i>), DP23 (<i>Principe de la Convenance</i>) et DP26 (<i>Principe de la sagesse</i>).</p>
FP57*	<p style="text-align: center;"><b><i>Nihil unquam fieri, quin ratio sit in causis, cur potius fiat quam non fiat, et sic potius quam aliter fiat</i></b> (1704-1705)</p> <p><i>Nihil unquam fieri, quin <u>ratio sit in causis</u>, cur potius fiat quam non fiat, et sic potius quam aliter fiat</i> (1704-1705) OCC. 177- *Hapax</p> <p>Voir FP19 (<i>Nihil fieri sine ratione</i>).</p>
FP58*	<p style="text-align: center;"><b><i>Donner la raison primordiale</i></b> (8 mai 1704)</p> <p>« Donner la raison primordiale », OCC. 179- <i>Lettre à Sophie Charlotte</i>, 8 mai 1704*Hapax</p> <p>Voir FP50* (<i>La raison suffisante ou originale</i>)</p>
FP59	<p style="text-align: center;"><b><i>Rien n'est sans raison, ou bien qu'il y a toujours un pourquoi</i></b> (1706-1713)</p> <p>« Un des grands principes dont je me sers est celui qui porte que rien n'est sans raison, ou bien <u>qu'il y a toujours un pourquoi</u> », OCC.185- <i>Lettre à l'électrice Sophie</i>, mars 1706. *Hapax</p> <p>« Et quasi la premiere question qu'on peut faire, est : <u>pourquoi il y a quelque chose, et il n'y auroit point de raison en effect de l'existence des choses, s'il n'y en avoit une derniere Raison, qui n'en a plus besoin, et qui par consequent doit avoir la raison de son existence en elle-même</u> », OCC.185- <i>Lettre à l'électrice Sophie</i>, mars 1706). Autres mentions : OCC.198 ; OCC.212- <i>Lettre à des Bosses</i>, Janv. 1713.</p> <p>« §56. ...Nous n'avons pas besoin non plus (comme j'ay déjà remarqué) de prouver les Mysteres a priori, ou d'en rendre raison; il nous suffit que la chose est ainsi (τὸ ὄν) sans savoir le pourquoi (τὸ διότι) que Dieu s'est réservé. », OCC.198- <i>Essais de Théodicée</i>, 1710.</p> <p>« Rien n'arrive sans un pourquoi suffisant, ou bien sans une raison déterminante », OCC.209-<i>Lettre à Hartsoeker</i>, 1711 et OCC.211-<i>Lettre à Hartsoeker</i>, 1712.</p>
FP60*	<p style="text-align: center;"><b><i>Principe du bon sens que rien n'arrive jamais sans cause ou raison déterminante</i></b> (1707)</p>

	<p>« Un des plus grands principes du <u>bon sens</u> que rien n'arrive jamais <u>sans cause ou raison déterminante</u> », OCC.190-<i>Lettre à Coste</i>, 19 décembre 1707. *Hapax</p> <p>Voir FP40 (<i>Rien n'arrive sans raison</i>).</p>
FP61*	<p><i>Nihil esse sine ratione, vel ut rem distinctius explicemus, nullam esse veritatem, cui ratio non subsit</i> (1708)</p> <p>« Nihil esse sine ratione, <u>vel ut rem distinctius explicemus, nullam esse veritatem</u> (<del>praeter identicis</del>), <u>cujus ratio</u> (<del>saltem ab omniscio</del>) <u>re, cui ratio non subsit</u>. Ratio autem veritatis consistit in nexu praedicati cum subjecto, seu ut praedicatum subjecto insit », OCC.194- <i>De Principio ratiocinandi fundamentali</i>, 1708) *Hapax</p> <p>Voir FP11 (<i>[Demonstratio propositionis] Saltem ab omniscio</i>) et FP29 (<i>Praedicatum inest subjecto</i>).</p>
FP62*	<p><i>Il n'y a rien dont il n'y ait une raison qui détermine pourquoi cela est ainsi plutôt qu'autrement : ce qui nous oblige d'aller au-delà de tout ce qui est matériel, parce que la raison des déterminations ne s'y saurait trouver</i> (30. avril 1709)</p> <p>« Grand principe qui porte qu'il n'y a rien dont il n'y ait une raison qui détermine pourquoi cela est ainsi plutôt qu'autrement : ce qui nous oblige d'aller au-delà de tout ce qui est matériel, parce que <u>la raison des déterminations</u> ne s'y saurait trouver », OCC.195- <i>Leibniz à Toland</i>, 30 avril 1709. *Hapax</p> <p>Voir FP47 (<i>Avoir une raison</i>).</p>
FP63*	<p><i>Magno illo Principio Metaphysico (si ita lubet appellare), quod nihil sine ratione sive causa fiat, nempe necesse est ut ratio sit, cur ...</i> (23 déc.1709)</p> <p>« Cum magno illo Principio <u>Metaphysico</u> (si ita lubet appellare), quod nihil sine <u>ratione sive causa</u> fiat, nempe necesse est ut ratio sit, cur corpora sint gravia aut cur multa ad unum aliquod corpus tendant », OCC.196- <i>Lettre à Wolf</i>, 23 déc.1709. *Hapax</p> <p>Voir DP31 (<i>Principium metaphysicum</i>).</p>
FP64	<p><i>Jamais rien n'arrive, sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante</i> (1702-1711)</p> <p>« Donc <u>il faut que la raison ou cause déterminante universelle qui fait que les choses sont et ont été ainsi plutôt qu'autrement, soit hors</u></p>

	<p>de la <u>matière</u> », OCC. 168- <i>Lettre de Leibniz à Sophie Charlotte</i>, juin 1702. Autres mentions : OCC.190 ; OCC.198 ; OCC.200 ; OCC.207- <i>Lettre à Coste</i>, 8 juillet 1711.</p> <p>« Tout arrive par des raisons déterminantes », OCC.200-<i>Appendice II des Essais</i>, 1710. *Hapax</p> <p>« Tout est certain par avance, par la prévision, et par les raisons déterminantes », (OCC.207-<i>Lettre à Coste</i>, 8 juillet 1711.</p> <p><u>Principe de la raison déterminante</u> (1710)</p> <p>« §.44...C'est que jamais rien n'arrive, sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire quelque chose qui puisse servir à rendre pourquoi cela est existant plutôt que non existant, et pourquoi cela est ainsi plutôt que de toute autre façon. Ce grand principe a lieu dans tous les événements, et on ne donnera jamais un exemple contraire », OCC.198- <i>Essais de Théodicée</i>, 1710*Hapax</p> <p>Manuscrit GWLB, LH I, I, 4 Bl. 104 (v°) : « Contingentia non subsunt &lt;duo principia veritatum&gt;, principio contradictionis, sed <u>principio rationis determinantis, a quo probatio ex[istentiae] Dei et alia pendent</u> », 1710.</p>
FP65	<p><b><i>Tout événement ait préalablement ses conditions, réquisits, dispositions convenables, dont l'existence en fait la raison suffisante</i> (1710-1716)</b></p> <p>« Il est vrai qu'une chose ne sauroit exister, quand une <u>condition requise</u> y manquer », OCC.198- <i>Essais de Théodicée</i>, 1710. *Hapax</p> <p>« Que l'événement ne manque pas non plus de suivre, quand elles se trouvent toutes ensemble, parce que ce sont des <u>conditions suffisantes</u>. Ce qui revient à ce que j'ay dit tant de fois, que <u>tout arrive par des raisons déterminantes</u>, dont la connoissance, si nous l'avions, feroit connoistre en même temps pourquoy la chose est arrivée, et pourquoy elle n'est pas allée autrement », OCC.200-<i>Appendice II des Esais de Théodicée</i>, 1710. *Hapax</p> <p>« <del>Tout événement a ses prédispositions qui le distinguent</del> Car la nature des choses porte que <u>tout événement ait préalablement ses conditions, réquisits, dispositions convenables, dont l'existence en fait la raison suffisante</u>. » , OCC.229- 5<sup>ème</sup> écrit à Clarke, 1716. *Hapax</p> <p>Voir Lexique : CONDITION, RAISON et REQUISIT.</p>
FP66*	<p><b><i>Il ne se produit rien sans cause ou raison</i> (1710)</b></p> <p>« Qu'il <u>ne se produit rien sans cause ou raison</u> », OCC.200 et 200bis- <i>Appendice II des Essais de Théodicée</i>, 1710. *Hapax</p>
FP67	<p><b><i>Ce qui est déterminé par la raison du meilleur...</i> ([1707] 1710-1713)</b></p>

	<p>[« Qu'on choisisse quelquefois sans qu'il y ait aucune raison qui détermine le choix : c'est ce que je tiens pour faux et absurde, puisque c'est un des plus grands principes du bon sens que rien n'arrive jamais sans cause ou raison déterminante. Ainsi <u>lorsque Dieu choisit, c'est par la raison du meilleur</u> », OCC.190-Lettre à Coste, 19 décembre 1707.]</p> <p>« [Contre l'indifférence d'équilibre] ..., <u>où il n'y a aucune raison suffisante ni dans la cause efficiente, ni dans la finale</u>. Et par conséquent on a tort de confondre ou ce qui est <u>absolument nécessaire</u> avec ce qui est <u>déterminé par la raison du meilleur...</u> », OCC.198-Essais de Théodicée, 1710. *Hapax</p> <p><i>Ex ratione optimi</i> : « Neutrum verum est; oriuntur enim ex rationibus quidem, at non necessitatis, sed convenientiae seu <i>Optimi</i>. » (Lettre à Bourguet du 11.4.1710, GP III p. 551).</p> <p>« Infinitudo continui physici non tam penderet <u>ex ratione optimi, quam ex principio rationis sufficientis</u>, quia nulla est ratio limitandi seu finiendi, sive alicubi sistendi » OCC.210- Lettre à des Bosses, Février 1712) et OCC.212-Lettre à des Bosses, 24 janvier 1713 *Hapax</p> <p>Voir DP23 (<i>Principe de la convenance</i>) et DP32 (<i>Principe du meilleur</i>).</p>
FP68*	<p style="text-align: center;"><b>Rien ne se fait sans cause (1710)</b></p> <p>« §.322 : M. Bayle, qui était si clairvoyant, s'est laissé payé d'une absurdité déguisée, jusqu'à l'appeler le plus grand effort que l'esprit humain puisse faire sur ce sujet, comme si l'âme, qui est le siège de la raison, était plus capable que le corps <u>d'agir sans être déterminée par quelque raison ou cause interne et externe, ou comme si le grand principe qui porte que rien ne se fait sans cause, ne regardait que les corps</u> », OCC.198- Essais de Théodicée, 1710. *Hapax</p>
FP69	<p style="text-align: center;"><b>Point d'énonciation dont on ne puisse voir la raison (1710-1714)</b></p> <p>« ...§14. : Et celui de <u>la Raison suffisante</u>, qui porte qu'il n'y a <u>point d'énonciation véritable</u> dont celui qui auroit toute la connoissance nécessaire pour l'entendre parfaitement, ne pourroit <u>voir la raison</u> », OCC.201- <i>Appendice III des Essais de Théodicée, Remarques sur King</i>, 1710-1714 *Hapax</p> <p>« §.32... <i>Celui de la raison suffisante</i>, en vertu duquel nous considérons <del>que rien n'existe et ne qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai, ou existant</del>, <b>aucune énonciation véritable</b>, <u>sans qu'il y ait &lt;une raison suffisante pourquoi&gt;</u> », OCC.215- <i>Monadologie</i> §32. 1714.</p> <p>Voir FP11 ([<i>Demonstratio propositionis</i>] <i>Saltem ab omniscio</i>) et FP73 (<i>Rien n'existe sans raison suffisante</i>).</p>

FP70*	<p><b><i>Rien ne se fait sans raison. C'est un principe de philosophie. Cependant, dans le fonds, ce n'est pas autre chose que l'aveu de la sagesse divine</i></b> (1710-1714)</p> <p>« Un de mes grands principes est que <i>rien ne se fait sans raison</i>. C'est un principe de philosophie. Cependant, dans le fonds, ce n'est pas autre chose que <del>la raison</del> <i>l'aveu de la sagesse divine</i>, quoique je n'en parle pas d'abord. », OCC.203- Incipit d'un fragment de manuscrit LH4,1, 4k Bl.39 sans titre,1710-1714.*Hapax</p> <p>Voir FP19 (<i>Rien ne se fait sans raison</i>) Voir DP26 (<i>Principe de la sagesse</i>).</p>
FP71*	<p><b><i>Rien n'arrive sans un pourquoi suffisant, ou bien sans une raison déterminante</i></b> (7 décembre.1711)</p> <p>« Grand principe assez connu, mais pas assez envisagé, à savoir que rien n'arrive sans un pourquoi suffisant, ou bien sans une raison déterminante », OCC.209- <i>Lettre à Hartsoecker</i>, 7 décembre 1711. *Hapax</p>
FP72*	<p><b><i>Rien ne se fait sans raison suffisante, c'est-à-dire que rien n'arrive, sans qu'il soit possible à celui qui connaîtrait assez les choses, de rendre une raison qui suffise pour déterminer, pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement</i></b> (1713)</p> <p>« Grand principe, peu employé communément, qui porte que <i>rien ne se fait sans raison suffisante, c'est-à-dire</i> que <i>rien n'arrive</i>, sans qu'il soit possible à celui qui connaîtrait assez les choses, de rendre une raison qui suffise pour déterminer, pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement. », OCC.212-<i>Lettre à des Bosses</i>, 24 janvier 1713. *Hapax</p> <p>Voir FP11 ([<i>Demonstratio propositionis</i>] <i>Saltem ab omniscio</i>).</p>
FP73	<p><b><i>Rien n'existe sans raison suffisante</i></b> ([1710] 1714-1716)</p> <p>[« §.14. ... L'un et l'autre Principe doit avoir lieu non seulement dans les verités nécessaires, mais encor dans les contingentes, et <i>il est nécessaire même que ce qui n'a aucune raison suffisante n'existe point</i> », OCC.201- <i>Remarque sur l'origine du Mal de King, Appendice III aux Essais de Théodicée</i>, 1710]</p> <p>« §.32... <i>Celui de la raison suffisante</i>, en vertu duquel nous considérons <del>que rien n'existe et ne qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai, ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait</del> &lt;une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement. Quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues [<i>Théodicée</i> § 44, § 196]&gt; », OCC.215- <i>Monadologie</i>, septembre 1714. *Hapax</p>

	<p>« J'ai réduit l'état de notre dispute à ce grand axiome que <i>rien n'existe</i> ou n'arrive sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit plutôt ainsi qu'autrement. », OCC.232-<i>Lettre à Rémond</i>, 19 Octobre 1716.*Hapax</p> <p>Voir FP11 (<i>[Demonstratio propositionis] Saltem ab omniscio</i>) et FP69 (<i>Point d'énonciation sans raison</i>).</p>
FP74*	<p style="text-align: center;"><b><i>Nihil fit sine ratione, nec ratio apparet, cur tot possibilibus aliis nos soli praeferamur</i></b> (15 août 1715)</p> <p>« Principio illo communi quod passim inculco, quod nihil fit sine ratione, nec ratio apparet, cur tot possibilibus aliis nos soli praeferamur », OCC.216- <i>Lettre à des Bosses</i>, 15 août 1715.*Hapax</p> <p>Voir FP19 (<i>Nihil fit sine ratione</i>).</p>
FP75*	<p style="text-align: center;"><b><i>Tout événement a besoin d'une raison suffisante</i></b> (1715-1716)</p> <p>« Tout événement a besoin d'une raison suffisante », OCC.217-2<sup>nd</sup> écrit à Clarke, nov.1715. Autre mention : OCC.228- <i>Lettre à Des Maizeaux</i> (août 1716) ;</p> <p>« <u>Le grand principe &lt;que tout événement a besoin d'une&gt; raison suffisante</u> », OCC.229-5<sup>ème</sup> écrit à Clatke, août 1716.</p> <p>Voir DP35 (<i>Grand principe du besoin d'une raison suffisante</i>)</p>
FP76	<p style="text-align: center;"><b><i>Avoir lieu / Locum habere</i></b> (mai-août 1716)</p> <p>« Nihil existere, evenire, <i>locum habere</i>, cujus non detur sufficiens ratio, cur sit potius vel non sit, aut cur sic potius quam aliter sit. », OCC.233-<i>Lettre à des Bosses</i>, mai 1716. *Hapax</p> <p>« Ce principe est <i>celui &lt;du besoin&gt; d'une raison suffisante, pour qu'une chose existe, qu'un événement arrive, qu'une vérité ait lieu</i>. Est-ce un principe qui a besoin de preuve ? », OCC.229-5<sup>ème</sup> écrit à Clarke, août1716. *Hapax</p>

## LEXIQUE DES MOTS-CLES DEFINISSANT LE PRINCIPE DE RAISON

### TERMES INDEXES

#### ANTECEDENS

##### **Ex quo posito sequitur aliud quod appello consequens**

« Antecedens autem voco ex quo posito sequitur aliud quod appello consequens. », OCC.067- *Potest aliqua notio esse alia generalior ut tamen non sit simplicior*, 1679.

##### **Inferens seu antecedens**

« Si A est utique B est; erit A inferens seu antecedens B consequens. Si A non est B non est, erit A conditio, B conditionatum. », OCC.067- *Potest aliqua notio esse alia generalior ut tamen non sit simplicior*, 1679.

Voir Lexique : INFERENS

#### CAUSA

##### **Quo posito aliud existit**

« Causa est id quo posito aliud (effectus scilicet) existit », OCC.022- *Specimen hypotheseos demonstrativae*, 1672.

##### **Realis ratio**

« Causa est ratio rei extra rem, seu ratio productionis rei », OCC.052- *Elementa verae Pietatis, sive De Amore Dei super omnia*, 1678/1679 /  
« Nihil aliud enim causa est, quam realis ratio », OCC.174- *Ratio est in natura*, 1703-1706.

« Causa est Res cujus existentia vel modus existendi est ratio existentiae alterius quae dicitur effectus... », OCC.062- *Elementa ad calculum condendum*, hiver 1678/1679.

« Causam vocant homines, id quod contulit agendo. [En marge: Multi causae gradus]», OCC.067 *Potest aliqua notio esse alia generalior ut tamen non sit simplicior*, 1679.

##### **Agendo conferens cum successu [seu quod est requisitum]**

« Videtur causa definiri posse conferens agendo secundum eum producendi modum quo res actu producitur, seu actu conferens agendo. », OCC.067 *Potest aliqua notio esse alia generalior ut tamen non sit simplicior*, 1679 / « Causa est agendo conferens cum successu. », OCC.067

*Potest aliqua notio esse alia generalior ut tamen non sit simplicior*, 1679 / « Causa est conferens cum successu, seu est conferens ad id quod producitur. », OCC.075- *Definitiones : Ens, reale, concretum, abstractum*, 1680-1684/1685 / « Causa dicitur quod est conferens cum effectu, seu quod est requisitum, secundum eum producendi modum, quo res supponitur produci. », OCC.083-*Divisio terminorum ac enumeratio attributorum*, 1683/1685 / « Causa est conferens cum successu, hoc est producens requisiti in ea hypotesi seu secundum eum existendi modum quo res revera extitit. », OCC.110- *Definitiones. Notiones. Characteres*, 1687.

« Accidens commune [Dalgarno]. Causa est coinferens natura prius illato », OCC. 173- *Table de définitions*, 1702-1704.

#### CAUSA MORALIS

« Causa moralis est quae volendo causa est, seu quae praemium vel poenam meretur », OCC.110- *Definitiones. Notiones. Characteres*, 1687.

#### CAUSA PER SE

« Causa per se, (item causa sufficiens per se) est coinferens (inferens) natura prius, modo nihil impedit. », OCC. 173- *Table de définitions*, 1702-1704.

#### CAUSA PLENA

##### **Aggregatum omnium requisitorum**

« *Aggregatum omnium requisitorum* est causa plena rei. », OCC.039- *De existentia*, décembre 1676.

##### **Causa plena ex hypotesi**

« Si praedeterminans et praedeterminatum sint res diversae erit illud producens hoc productum. Ita Deus est producens, Mens immortalis productum. Possis et appellare causam plenam licet interdum ex Hypotesi tantum absolvatur illatio. », OCC.075- *Definitiones : Ens, reale, concretum, abstractum*, 1680-1684/1685.

##### **Inferens natura prius illato quod omnia requisita sufficientia involvit**

« Causa plena videtur esse inferens natura prius illato quod omnia requisita sufficientia involvit. », OCC.075- *Definitiones : Ens, reale, concretum, abstractum*, 1680-1684/1685 .

« Causa plena est inferens natura prius illato, seu quod omnia requisita sufficientia (id est ex quibus reliqua requisita sequuntur) involvit. Ubi notandum quod omnia involvit requisita ad aliquem producendi modum, omnia etiam involvere requisita ipsius rei producendae. », OCC.083- *Divisio terminorum ac enumeratio attributorum*, 1683/1685.

« Patet etiam inferens et determinans esse plane idem; inferens autem natura prius posse dici praedeterminans, seu causam plenam. », OCC.083- *Divisio terminorum ac enumeratio attributorum*, 1683/1685.

#### **Causa plena se habet ad requisitum, seu conditionem natura priorem**

« Quemadmodum porro Causa plena se habet ad requisitum, seu conditionem natura priorem; ita Determinans se habet ad conditionem quamcunque. », OCC.083- *Divisio terminorum ac enumeratio attributorum*, 1683/1685.

#### **Praedeterminans seu determinans natura prius est causa plena**

« Est enim determinans quod omnes determinati conditiones involvit et proinde praedeterminans seu determinans natura prius est causa plena. », OCC.083- *Divisio terminorum ac enumeratio attributorum*, 1683/1685.

« Proximas atque plenas rerum naturalium causas exhibere », OCC.014- *Leibniz à Joh. Heinrich Horb*, 2 janvier 1671.

Voir Lexique : PRAEDETERMINANS SEU DETERMINANS NATURA PRIUS ; REQUISITUM

#### **CAUSA SUFFICIENS**

##### **Deus est causa sufficiens rerum**

« Ac si diceret, Deum non esse causam sufficientem rerum, possibles sunt aliarum rerum series in se, sed non sunt compossibiles sapientiae divinae. », OCC.024- *Confessio Philosophi*, début 1673.

##### **Causa sufficiens (per se)**

« Causa per se, (item causa sufficiens per se) est coinferens (inferens) natura prius, modo nihil impedit. », OCC. 173- *Table de définitions*, 1702-1704.

##### **Causa sufficiens est inferens natura prius illato**

« Causa sufficiens est inferens natura prius illato. Saepe causa nomine simpliciter posito intelligitur sufficiens, vel paene sufficiens. », OCC. 173- *Table de définitions*, 1702-1704.

NB. En Allemand, Leibniz emploie « genugsame Ursach » pour traduire « cause suffisante ».

### CAUSA SINE QUA NON

« Requisitum est suspendens natura prius; vulgo causa sine qua non », OCC. 173- *Table de définitions*, 1702-1704.

Voir Lexique : SUFFICIENS.

### CONDITIO/CONDITION

« Si A est utique B est; erit A inferens seu antecedens B consequens. Si A non est B non est, erit A conditio, B conditionatum. », OCC.067 *Potest aliqua notio esse alia generalior ut tamen non sit simplicior*, 1679.

#### **Conditio est requisitum**

« Si conditio sit natura prior conditionato, conditio requisitum appellatur, et conditionatum appellatur requirens, verbi gratia planum est conditio circuli. », OCC.075- *Definitiones : Ens, reale, concretum, abstractum*, 1680-1684/85.

« Si conditio sit natura prior conditionato dicetur requisitum, et conditionatum dicetur requirens. », OCC.083- *Divisio terminorum ac enumeratio attributorum*, 1683/1685.

#### **Conditio est illatum**

« Unde patet coincidere conditionem et illatum, itemque conditionatum et inferens », OCC.083- *Divisio terminorum ac enumeratio attributorum*, 1683/1685.

#### **Aliqua conditio est determinans**

« Determinans se habet ad conditionem quamcunque. », OCC.083- *Divisio terminorum ac enumeratio attributorum*, 1683/1685.

### CONDITIONATUM/CONDITIONNE

« Si A est utique B est; erit A inferens seu antecedens B consequens. Si A non est B non est, erit A conditio, B conditionatum. », OCC.067 *Potest aliqua notio esse alia generalior ut tamen non sit simplicior*, 1679.

**Conditionatum est requirens**

« Si conditio sit natura prior conditionato, conditio requisitum appellatur, et conditionatum appellatur requirens, verbi gratia planum est conditio circuli. », OCC.075- *Definitiones : Ens, reale, concretum, abstractum*, 1680-1684/1685

« Si conditio sit natura prior conditionato dicetur requisitum, et conditionatum dicetur requirens. », OCC.083- *Divisio terminorum ac enumeratio attributorum*, 1683/1685.

**Conditionatum est inferens**

« Unde patet coincidere conditionem et illatum, itemque conditionatum et inferens »,  
OCC.083- *Divisio terminorum ac enumeratio attributorum*, 1683/1685.

Voir Lexique : INFERENS

**CONDITIO SUFFICIENS**

« Sunt determinantia ad rei cognitionem seu per quae discerni potest seu **conditiones sufficientes**, sunt determinantia ad rei existentiam, sunt determinantia ad statum rei, in ipsa re. », OCC.075- *Definitiones : Ens, reale, concretum, abstractum*, 1680-1684/1685.

**CONFERENS****Requisitum secundum certum producendi modum**

« Conferens est requisitum secundum certum producendi modum. », OCC.067- *Potest aliqua notio esse alia generalior ut tamen non sit simplicior*, 1679.

**Causa est conferens/confert...**

« Causa est conferens cum successu, seu est conferens ad id quod producitur. », OCC.075- *Definitiones : Ens, reale, concretum, abstractum*, 1680-1684/1685.

« Si usum vulgi spectes, causa est id quod multum confert. », OCC.075- *Definitiones : Ens, reale, concretum, abstractum*, 1680-1684/1685.

« Causa dicitur quod est conferens cum effectu, seu quod est requisitum, secundum eum producendi modum, quo res supponitur produci. »,

OCC.083- *Divisio terminorum ac enumeratio attributorum*, 1683/1685.

« Causa est conferens cum successu, hoc est producens requisiti in ea hypothesi seu secundum eum existendi modum quo res revera extitit. », OCC.110- *Definitiones. Notiones. Characteres*, fin 1687.

### **Quod cum alio vel aliis sumtum constituit inferens**

« Coinferens quod cum alio vel aliis sumtum constituit inferens. », OCC. 173- *Table de définitions*, 1702-1704.

Voir Lexique : CAUSA.

### CONSEQUENS

### **Ex quo posito sequitur aliud quod appello consequens**

« Antecedens autem voco ex quo posito sequitur aliud quod appello consequens. », OCC.067 *Potest aliqua notio esse alia generalior ut tamen non sit simplicior*, 1679.

### **Inferens seu antecedens**

« Si A est utique B est; erit A inferens seu antecedens B consequens. Si A non est B non est, erit A conditio, B conditionatum. », OCC.067 *Potest aliqua notio esse alia generalior ut tamen non sit simplicior*, 1679.

Voir Lexique : INFERENS

### CONTINGENS

« Contingens seu Non-Necessarium est, cujus oppositum non implicat contradictionem » », OCC.137bis-*De libertate*, 1692 / « On appelle Contingence, ce qui n'est point nécessaire, ou (ce qui est la même chose) dont l'opposé est possible, n'impliquant aucune contradiction. », OCC.137- *La liberté est une spontanéité jointe à l'intelligence*, 1692.

« Coactum est cujus principium est externum. », OCC.137bis- *De libertate*, 1692 / « Contraint est ce dont le principe vient de dehors. », OCC.137- *La liberté est une spontanéité jointe à l'intelligence*, 1692.

Voir Lexique : NECESSAIRE, LIBERTE

## CUR / POURQUOI

« CUR, id est ratio, vel efficiens, vel, si autor rationalis est, finis », OCC.024- *Confessio Philosophi*, 1673.

Voir DP29 (*Principe du Pourquoi suffisant*)

## DETERMINANS/DETERMINANT

### **Quod omnes illati conditiones involvit**

« Determinans est quod omnes illati conditiones involvit, praedeterminans (seu determinans) natura prius est causa plena. », OCC.075- *Definitiones : Ens, reale, concretum, abstractum*, 1680-1684/1685

### **Inferens et determinans est idem**

« Inferens et determinans est idem. Itaque inferens natura prius est praedeterminans », OCC.075- *Definitiones : Ens, reale, concretum, abstractum*, 1680-1684/85.

« Patet etiam inferens et determinans esse plane idem; inferens autem natura prius posse dici praedeterminans, seu causam plenam. », OCC.083- *Divisio terminorum ac enumeratio attributorum*, 1683/1685.

### **Determinans natura prius est causa plena**

« Est enim determinans quod omnes determinati conditiones involvit et proinde praedeterminans seu determinans natura prius est causa plena. », OCC.083- *Divisio terminorum ac enumeratio attributorum*, 1683/1685.

## DETERMINANTIA

### **Determinantia seu conditiones sufficientes**

« Sunt determinantia ad rei cognitionem seu per quae discerni potest seu conditiones sufficientes, sunt determinantia ad rei existentiam, sunt determinantia ad statum rei, in ipsa re. », OCC.075- *Definitiones : Ens, reale, concretum, abstractum*, 1680-1684/85.

DETERMINATUM (par opposition à INDIFFERENS)

« Indifferens cum non est major ratio cur hoc potius fiat quam illud. Eique opponitur determinatum. », OCC.137bis- *De libertate*, vers 1692.

Voir Lexique : LIBERTE, (PRAE)DETERMINANS/(PRAE)DETERMINATUM/DETERMINANTIA

DEUS / DIEU

« Deus, qui solus rerum actualium sibi ipsi ratio est existendi. », OCC.052, *Elementa verae pietatis*, 1678/1679.

« La raison ou cause déterminante universelle qui fait que les choses sont et ont été ainsi plutôt qu'autrement dernière raison des choses, qui est commune à toutes et universelle, à cause de la connexion de toutes les parties de la nature, est ce qu'on appelle Dieu, qui doit être nécessairement une substance infinie et absolument parfaite », OCC. 168, à *Sophie Charlotte*, 1702.

« Ultima Ratio Rerum, et uno vocabulo solet appellari DEUS », OCC. 174, *Ratio est in natura*, 1703-1706.

« ... Sagesse de l'Auteur des choses qui ne fait rien sans harmonie et sans raison. », OCC.182-*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, 1705.

« Deus sibi sufficiens causaque est materiae et aliorum omnium », OCC.187, à *Des Bosses*, 1706.

[Cause-] EFFET

**Quelque chose qui existe par la cause**

« Causa est id quo posito *aliud* (effectus scilicet) existit », OCC.022- *Specimen hypotheseos demonstrativae*, 1672.

« Causa est Res cujus existentia vel modus existendi est ratio *existentiae alterius* quae dicitur effectus... », OCC.062- *Elementa ad calculum condendum*, hiver 1678/1679.

« Veritas causae est ratio veritatis effectus. », OCC.067 *Potest aliqua notio esse alia generalior ut tamen non sit simplicior*, 1679.

**Requires**

« Requires autem quod ipsi causae tanquam requisito respondet, dicitur Effectus. », OCC.083- *Divisio terminorum ac enumeratio attributorum*, 1683/1685.

**Expression de la cause**

« Tout effet exprime sa cause et la cause de chaque substance, c'est la resolution que Dieu a prise de la créer; mais cette resolution enveloppe des rapports à tout l'univers, Dieu ayant le tout en veue en prenant resolution sur chaque partie, car plus on est sage et plus on a des desseins liés », in *Lettre à Foucher* de juin 1686, GP I, p. 384.

« C'est même par là que les traits de l'avenir sont formés par avance et que les traces du passé se conservent pour tousjours dans chaque chose et que la cause et l'effect s'entrepriment exactement jusqu'au detail de la moindre circomstance, quoyque tout effect depende d'une infinité de causes, et que toute cause ait une infinité d'effect. », in *Lettre de Leibniz à Arnauld* d'avril 1687, GP II, p. 99.

**Equipollence**

« Ma maxime fondamentale des Mecaniques tirée de la Metaphysique est, que la cause et l'effect entier sont tousjours equivalens, ensorte que l'effect, s'il y estoit tourné tout entier, pourroit tousjours reproduire sa cause precisement, et ny plus ny moins », in *Lettre de Leibniz à Des Billetes* du 11/21 octobre 1697, GP VII, p. 455.

Voir FP22 (*Effectus integer aequipollet causae plenae*).

## EFFICIENS

**Operans existentiam**

« *Efficiens est operans existentiam.* », OCC.067 *Potest aliqua notio esse alia generalior ut tamen non sit simplicior*, 1679.

**Causa activa**

« *Efficiens est causa activa.* », OCC. 173- *Table de définitions*, 1702-1704.

Voir Lexique : CAUSA

## FINIS

« *Finis est, cujus appetitio est causa sufficiens conatus in agente.* », OCC. 173- *Table de définitions*, 1702-1704.

## FORMA / FORMALIS CAUSA

**Constituens activum abstractum**

« Forma est constituens activum <abstractum > Interdum sumitur pro constituente mutabili. » OCC. 173- *Table de définitions*, 1702-1704.

**Cohaerentia terminorum, seu quod praedicatum inest subject**

« Formalis causa est cohaerentia terminorum, seu quod praedicatum inest subjecto », OCC.147- Extraits de la *Scientia media* de Twisse, 1695.

Voir Lexique : CAUSA, RATIO.

Voir DP 12 (*Praedicatum inest subjecto*).

**HYPOTHESE**

« Hypothesis est causa phaenomenorum possibilis. Hypothesis erit id quo posito phaenomena consequentur. », OCC.022- *Specimen hypotheseos demonstrativae*, Début d'année-été 1672.

**INDIFFERENS**

« Indifferens cum non est major ratio cur hoc potius fiat quam illud. Eique opponitur determinatum. », OCC.137bis-*De libertate*, 1692

« Il y a indifférence, lorsqu'il n'y a pas plus de raison pour l'un que pour l'autre. Sans cela il y auroit détermination. », OCC.137- *La liberté est une spontanéité jointe à l'intelligence*, 1692.

Voir Lexique : DETERMINATUM, LIBERTE.

**ILLATIO/ILLATUM**

**Illatum est Praedeterminatum [illatio est Praedeterminans]**

« Si inferens sit natura prius illato, illud a me dicitur Praedeterminans, hoc Praedeterminatum », OCC.075-*Definitiones : Ens, reale, concretum, abstractum*, 1680-1684/1685.

« Si praedeterminans et praedeterminatum sint res diversae erit illud producens hoc productum. Ita Deus est producens, Mens immortalis productum. Possis et appellare causam plenam licet interdum ex Hypothesi tantum absolvatur illatio. », OCC.075-*Definitiones : Ens, reale, concretum, abstractum*, 1680-1684/85

« Determinans est quod omnes illati conditiones involvit, praedeterminans (seu determinans) natura prius est causa plena. », OCC.075-*Definitiones : Ens, reale, concretum, abstractum*, 1680-1684/85.

**Illatum est Conditio**

« Unde patet coincidere conditionem et illatum, itemque conditionatum et inferens. », OCC.083- *Divisio terminorum ac enumeratio attributorum*, 1683/1685.

Voir Lexique: CAUSA PLENA, CONDITIO.

**INFERENS**

« Si A est utique B est; erit A inferens seu antecedens B consequens. Si A non est B non est, erit A conditio, B conditionatum. », OCC.067 *Potest aliqua notio esse alia generalior ut tamen non sit simplicior*, 1679.

**Inferens (natura prius) est (Prae)determinans**

« Si inferens sit natura prius illato, illud a me dicitur Praedeterminans, hoc Praedeterminatum. » (...) « Inferens et determinans est idem. Itaque inferens natura prius est praedeterminans. », OCC.075- *Definitiones : Ens, reale, concretum, abstractum*, 1680-1684/85.

« Patet etiam inferens et determinans esse plane idem; inferens autem natura prius posse dici praedeterminans, seu causam plenam. », OCC.083- *Divisio terminorum ac enumeratio attributorum*, 1683/1685..

**Inferens est Conditionatum**

« Unde patet coincidere conditionem et illatum, itemque conditionatum et inferens. », OCC.083- *Divisio terminorum ac enumeratio attributorum*, 1683/1685.

**Causa est inferens**

« Causa plena videtur esse inferens natura prius illato quod omnia requisita sufficientia involvit. », OCC.075- *Definitiones : Ens, reale, concretum, abstractum*, 1680-1684/85.

« Causa plena est inferens natura prius illato, seu quod omnia requisita sufficientia (id est ex quibus reliqua requisita sequuntur) involvit. », OCC.083- *Divisio terminorum ac enumeratio attributorum*, 1683/1685.

**Quo posito aliquid ponitur**

« Inferens est, quo posito aliquid ponitur. », OCC. 173- *Table de définitions*, 1702-1704.

Voir Lexique : CONDITIONATUM.

## LIBERTE et DETERMINATION

« Libertas est spontaneitas intelligentis », OCC.137bis-[texte en latin. Ms. LH 4, 4, 3a Bl. 7-8] : *De libertate*, vers 1692. / « La Liberté est une spontanéité jointe à l'intelligence. », OCC.137 [Texte en français. Ms. LH 4, 4, 3a Bl. 5-6] : *La liberté est une spontanéité jointe à l'intelligence*.

« Omnes substantiarum singularium Actiones sunt contingentes. Nam ostendi potest non implicare contradictionem, ut res aliter fiant. Omnes tamen actiones sunt determinatae et nunquam indifferentes, quia semper datur ratio inclinans quidem, non tamen necessitans, ut sic potius quam aliter fiat. Nihil fit sine ratione. », OCC.137bis-*De libertate*, 1692 / « Toutes les Actions des Substances singulieres sont contingentes. Car on peut monstrier qu'en cas que les choses se fissent autrement, il n'y auroit aucune contradiction pour cela. Toutes les Actions sont déterminées et jamais indifferentes. Car il y a tousjours une raison qui nous incline plustost à l'un qu'à l'autre, puisque rien n'arrive sans raison. Il est vray que ces raisons inclinantes ne sont point necessitantes, et ne detruisent point la contingence ny la liberté. », OCC.137- *La liberté est une spontanéité jointe à l'intelligence*, 1692.

## LIBERTE DIVINE / LIBERTE HUMAINE

« DEUS cum sit perfectissimus adeoque liberrimus, determinatur ex se solo. Nos vero quo magis cum ratione agimus, eo magis ex nostrae naturae perfectionibus determinamur, hoc est liberi sumus. Quod vero ipsae perfectiones nostrae alienaeque, totaque rerum natura ex Divina voluntate creata est, libertati spontaneitatie rerum nil obest, imo potius ideo res liberae sunt, quod DEUS aliquem iis gradum perfectionis seu libertatis suae communicavit. », OCC.137bis-[texte en latin. Ms. LH 4, 4, 3a Bl. 7-8] : *De libertate*) / « Car Dieu estant la substance la plus libre et la plus parfaite, est aussi le plus déterminé par luy même à faire le plus parfait. Mais plus on est ignorant et impuissant, plus est on indifferent. De sorte que le Rien, qui est le plus imparfait et le plus éloigné de Dieu, est aussi le plus indifferent et le moins déterminé. », OCC.137 [Texte en français. Ms. LH 4, 4, 3a Bl. 5-6] : *La liberté est une spontanéité jointe à l'intelligence*)

Voir Lexique : DETERMINATUM, DETERMINANS.

## MATERIA

« Materia est constituens passivum, quod manet in mutatione. », OCC. 173- *Table de définitions*, 1702-1704.

Voir Lexique : CAUSA.

## METAPHYSIQUE

### **La Métaphysique est la Théologie naturelle**

« Je viens à la Metaphysique, et je puis dire que c'est pour l'amour d'elle que j'ay passé par tous ces degrés; car j'ay reconnu que la vraye Metaphysique n'est guères differente de la vraye Logique, c'est à dire de l'art d'inventer en general; car en effect la Metaphysique est la theologie naturelle, et le même Dieu qui est la source de tous les biens, est aussi le principe de toutes les connoissances. C'est parce que l'idée de Dieu renferme en elle l'Estre absolu, c'est à dire ce qu'il y a de simple en nos pensées, dont tout ce que nous pensons prend son origine. », *Lettre à la princesse Sophie*, vers 1680 (GP IV, p. 492).

Voir Lexique : THEOLOGIE NATURELLE

## NECESSARIUM

« Contingens seu Non-Necessarium est, cujus oppositum non implicat contradictionem. », OCC.137bis-*De libertate*, 1692. / « On appelle Contingence, ce qui n'est point necessaire, ou (ce qui est la même chose) dont l'opposé est possible, n'impliquant aucune contradiction. », (OCC.137-*La liberté est une spontanéité jointe à l'intelligence*, 1692)

Voir Lexique : CONTINGENT

## POURQUOI

« CUR, id est ratio, vel efficiens, vel, si autor rationalis est, finis », OCC.024- *Confessio Philosophi*, 1673.

Voir DP29 : (*Principe du Pourquoi suffisant*).

## PRAEDETERMINANS/PRAEDETERMINANT

### **Inferens sit natura prius illato, dicitur Praedeterminans**

« Si inferens sit natura prius illato, illud a me dicitur Praedeterminans, hoc Praedeterminatum. », OCC.075- *Definitiones : Ens, reale, concretum, abstractum*, 1680-1684/85.

### **Praedeterminans est Producens, ut Deus**

« Si praedeterminans et praedeterminatum sint res diversae erit illud producens hoc productum. Ita Deus est producens, Mens immortalis productum. Possis et appellare causam plenam licet interdum ex Hypothesi tantum absolvatur illatio. », OCC.075- *Definitiones : Ens, reale, concretum, abstractum*, 1680-1684/85.

#### **Praedeterminans natura prius est causa plena**

« Determinans est quod omnes illati conditiones involvit, praedeterminans (seu determinans) natura prius est causa plena. », OCC.075- *Definitiones : Ens, reale, concretum, abstractum*, 1680-1684/85.

« Est enim determinans quod omnes determinati conditiones involvit et proinde praedeterminans seu determinans natura prius est causa plena. », OCC.083- *Divisio terminorum ac enumeratio attributorum*, 1683/1685.

#### **Inferens natura prius est praedeterminans**

« Inferens et determinans est idem. Itaque inferens natura prius est praedeterminans », OCC.075- *Definitiones : Ens, reale, concretum, abstractum*, 1680-hiver 1684/85

« Patet etiam inferens et determinans esse plane idem; inferens autem natura prius posse dici praedeterminans, seu causam plenam. », OCC.083- *Divisio terminorum ac enumeratio attributorum*, 1683/1685.

#### **Quod omnes determinati conditiones involvit**

« Est enim determinans quod omnes determinati conditiones involvit et proinde praedeterminans seu determinans natura prius est causa plena. », OCC.083- *Divisio terminorum ac enumeratio attributorum*, 1683/1685.

(PRAE)DETERMINATUM/PREDETERMINE

#### **Praedeterminatum est illatum**

« Si inferens sit natura prius illato, illud a me dicitur Praedeterminans, hoc Praedeterminatum. », OCC.075- *Definitiones : Ens, reale, concretum, abstractum*, 1680-1684/85.

#### **Praedeterminatum est productum, ut Mens immortalis**

« Si praedeterminans et praedeterminatum sint res diversae erit illud producens hoc productum. Ita Deus est producens, Mens immortalis productum. Possis et appellare causam plenam licet interdum ex Hypothesi tantum absolvatur illatio. », OCC.075- *Definitiones : Ens, reale, concretum, abstractum*, 1680-1684/85.

Voir Lexique : (PRAE)DETERMINANS

#### PRAEDICATUM INEST SUBJECTO / NOTION COMPLETE

« Il est vray que mon experience interieure m'a convaincu a posteriori de cette identicité, mais il faut qu'il y en ait une aussi a priori. Or il n'est pas possible de trouver une autre, si non que tant mes attributs du temps et estat precedant, que mes attributs du temps et estat suivant sont des predicats d'un même sujet, *insunt eidem subjecto*. Or que c'est que de dire que le predicat est dans le sujet, si non que la notion du predicat se trouve en quelque façon enfermée dans la notion du sujet? Et puisque dès que j'ay commencé d'estre, on pouvoit dire de moy veritablement que cecy ou cela m'arriveroit, il faut avouer que ces predicats estoient des lois enfermés dans le sujet ou dans ma notion complete, qui fait ce qu'on appelle *moy*, qui est le fondement de la connexion de tous mes estats differens et que Dieu connoissoit parfaitement de toute eternité. Apres cela je croy que tous les doutes doivent disparoistre, car disant que la notion individuelle d'Adam enferme tout ce qui luy arrivera à jamais, je ne veux dire autre chose, si non ce que tous les philosophes entendent en disant *praedicatum inesse subjecto verae propositionis*. Il est vray que les suites d'un dogme si manifeste sont paradoxes, mais c'est la faute des philosophes qui ne poursuivent pas assez les notions les plus claires. (...) Car tous les predicats d'Adam dependent d'autres predicats du même Adam, ou n'en dependent point. Mettant donc à part ceux qui dependent d'autres, on n'a qu'à prendre ensemble tous les predicats primitifs, pour former la notion complete d'Adam suffisante à en deduire tout ce qui luy doit jamais arriver, autant qu'il faut pour en pouvoir rendre raison. Il est manifeste que Dieu peut inventer et même conçoit effectivement une telle notion suffisante pour rendre raison de tous les phenomenes appartenans à Adam; mais il n'est pas moins manifeste qu'elle est possible en elle même. », OCC.094- *Remarques sur la lettre de M. Arnauld [de mai 1686]*, Juin 1686.

Voir FP29 ; DP12 (*Praedicatum inest subjecto*).

#### PRINCIPIUM

« ... J'appelle Principes toutes les Veritez Fondamentales qui suffisent pour en tirer toutes les conclusions en cas de besoin, apres quelque exercice et avec quelque peu d'application. », OCC.034- *De la sagesse*, 1676 [AK VI, 3, N.89.6, p. 671].

[à propos des actions :] « Principium est requisitum aliquo modo primum inter plura quae ad aliquam actionem contulerunt. », OCC.067 *Potest aliqua notio esse alia generalior ut tamen non sit simplicior*, 1679.

#### RATIO

### **Summa requisitorum**

« Ratio summa requisitorum », OCC.031-*De formis seu attributis Dei*, Avril 1676.

### **Probatio a priori**

« Ratio est probatio a priori, seu probatio facta per analysin in simpliciora... », OCC.062- *Elementa ad calculum condendum*, hiver1678/1679.

« ... que rien n'est sans raison ou que toute vérité a sa preuve a priori, tirée de la notion des termes », OCC.096- *Lettre de Leibniz à Arnauld*, 14 juillet 1686.

### **Proportio/Relatio**

« Ratio seu proportio est relatio duarum quantitatum, nulla assumpta tertia homogenea, seu simpliciter determinatio unius homogeneorum ex alio. », OCC.083- *Divisio terminorum ac enumeratio attributorum*, 1683/1685.

« Ratio est relatio duorum secundum solam magnitudinem, eaque proinde simplex est, seu sine assumpto tertio ipsis homogeneo, et locum habet etiamsi transformentur. Et est sola relatio quae inter duo similia intelligi potest. », OCC.110- *Definitiones. Notiones. Characteres*, 1687.

### **Vérité/Enchaînement des vérités**

« La raison est la vérité connue dont la liaison avec une autre moins connue fait donner notre assentiment à la dernière. Mais particulièrement et par excellence on l'appelle Raison, si c'est la cause non seulement de notre jugement, mais encore de la vérité même, ce qu'on appelle aussi raison a priori, et la cause dans les choses répond à la raison dans les vérités. C'est pourquoi la cause même est souvent appelée raison, et particulièrement la cause finale. Enfin la faculté qui s'aperçoit de cette liaison des vérités, ou faculté de raisonner, est aussi appelée Raison. » Livre IV, Chapitre XVII [*de la raison*], OCC.182- *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, 1705.

« La Raison est l'enchaînement des Verités, mais particulièrement (lorsqu'elle est comparée avec la Foy) de celles où l'esprit humain peut atteindre naturellement sans être aidé des lumières de la Foy. Cette définition de la Raison (c'est à dire de la droite et véritable Raison)...», OCC.198- *Essais de Théodicée*, 1710.

### **Une connaissance de la vérité qui procède par ordre**

« La raison n'est autre chose qu'une connaissance de la vérité qui procède par ordre. », OCC.158- *Leibniz à Morell* datée du 29 septembre 1698.

RAISON DETERMINANTE / QUI DETERMINE

« §44...la certitude objective ou la détermination », OCC.198-*Essais de Théodicée*, 1710.

« Une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire quelque chose qui puisse servir à rendre pourquoi cela est existant plutôt que non existant, et pourquoi cela est ainsi plutôt que de toute autre façon », OCC.198- *Essais de Théodicée*, 1710.

« La raison des déterminations », OCC.195-*Lettre à Toland*, 30 avril 1709.

« ...Raison qui détermine le choix », OCC.190- *Lettre à Coste*, 19 décembre 1707.

« Raison qui nous y détermine, mais insensible », OCC.180- *Sur la conformité de la foi*, Sept. 1704.

Voir Lexique : DETERMINANS, DETERMINANTIA.

RAISON / CAUSE *FINALE*

**Rerum rationes verae rationales, id est fines**

« Rerum rationes verae rationales, id est fines », OCC.013-*Lettre de Leibniz à Thomasius*, 19 décembre 1670. \*Hapax

**les raisons sont les causes finales / La cause finale est appelée raison**

« La véritable physique est de savoir les fins et les usages des choses, et les raisons de ce qui a été fait par entendement sont les causes finales ou desseins de celui qui les a faites, lesquelles paraissent par l'usage et la fonction qu'elles font. », OCC.063- *Lettre de Leibniz à un inconnu* (peut-être Molanus ?), 1679.

« C'est pourquoi la cause même est souvent appelée raison, et particulièrement la cause finale. », in Livre IV, Chapitre XVII [*de la raison*], OCC.182- *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, 1705.

RAISON *INCLINANTE* / RATIO *INCLINANS*

« Quiconque agit tellement qu'il n'auroit point agi, sans une raison inclinante, est nécessité par cette raison inclinante. (...) Ce fondement qu'il y a toujours une raison <ou cause> qui incline la volonté ..., \*Hapax OCC.123 et 123bis-*Lettre à Alberti*, nov/dec 1689.

« Une cause ou raison qui fait que les choses se font plutôt ainsi qu'autrement, quoique cette raison soit plutôt inclinante que nécessitante »,

OCC.148- *Lettre à Th. Burnett*, Nov. 1695.

« *Ratio... in necessariis necessitans, ... in contingentibus inclinans.* », OCC.120-*De contingentia*, Janv.-automne 1689.

« ...Secundum rationes praevalentes seu inclinantes, veras vel apparentes. », OCC.120- *De contingentia*, Janv.-automne 1689.

« ...Par des raisons comme géométriques de la nécessité.... par des raisons comme morales de la plus grande perfection », OCC.159- *Leibniz à Malebranche*, 2/12 octobre 1698.

Voir FP23 (*Ratio inclinans*).

#### RATIO MAJOR

« *Quod perfectius est, seu majorem rationem habet, id esse verum.* », OCC.072-*De libertate et necessitate*, 1680-1684 ; Autres mentions : OCC.079 ; OCC.098 ; OCC.120.

« *Nihil existit sine majore existendi quam non existendi rationem* », OCC.120- *De contingentia*, janvier-automne 1689.

« Indifferens cum non est major ratio cur hoc potius fiat quam illud. Eique opponitur determinatum. », OCC.137bis- *De libertate*, vers 1692.

Voir les dénominations du principe de raison comme DP15 (*Principium contingentium*) ; DP23 (*Principe de la convenance ou du choix du meilleur*), DP35 (*Le grand principe du besoin d'une raison suffisante*)

#### RATIO OPTIMA (1673)

##### **Sub ratione optimae**

« Omnes series possibles sunt in idea Dei, sed una tantum sub ratione optimae », OCC.024- *Confessio philosophi*, 1673. \*Hapax

##### RATIO SUMMA:

« *Nihil sine ratione summa fieri* » (1692) OCC.136-\*Hapax

« *Cuncta summa ratione fiunt* » (1678-1700) OCC.057- *Definitiones cogitationesque metaphysicae*, 1678-1680/81, Autre mentions : OCC.121-

OCC.122 et 122bis- OCC.164.

Voir FP48 (*Cuncta...*).

## RATIO *PLENA*

### **Ratio plena est ratio rationis**

« ... Apparebit nunquam materiam deesse quaerendi rationem rationis, et ita rationem plenam redditam nunquam esse.», OCC.004- *Confessio naturae contra atheistas*, 1668. Autres mentions in OCC.004 ; OCC.047 ; OCC.101 ; OCC.112.

### **Ratio plena est ratio sufficiens (rei)**

« Respondeo *communis illa ratio non est plena seu sufficiens* », OCC.047- *Conversatio cum Stenonio*, 1677.

« Et licet in rationibus contingentium reddendis iretur in infinitum, oportet tamen extra ipsorum seriem (in qua sufficiens ratio non est) reperiri rationem totius seriei. Unde etiam sequitur Ens necessarium esse Unum numero, et Omnia virtute, cum sit ultima ratio rerum, quatenus realitates seu perfectiones continent. Et cum ratio rei plena sit aggregatum omnium requisitorum primitivorum (quae aliis requisitis non indigent) patet omnium causas resolvi in ipsa attributa Dei. », OCC.112- *Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis*, 1688.

### **Ratio plena est ratio sufficiens existendi**

« Praeter Mundum seu Aggregatum rerum finitarum datur Unum aliquod Dominans, non tantum ut in me anima, vel potius ut in meo corpore ipsum ego, sed etiam ratione multo altiore. Unum enim dominans Universi non tantum regit Mundum sed et fabricat seu facit, et mundo est superius et ut ita dicam extramundanum, estque adeo ultima ratio rerum. Nam non tantum in nullo singulorum, sed nec in toto aggregato serieque rerum inveniri potest sufficiens ratio existendi. Fingamus Elementorum Geometricorum librum fuisse aeternum, semper alium ex alio descriptum, patet, etsi ratio reddi possit praesentis libri ex praeterito unde est descriptus, non tamen ex quocumque libris retro assumtis unquam veniri ad rationem plenam, cum semper mirari liceat, cur ab omni tempore libri tales extiterint, cur libri scilicet et cur sic scripti. Quod de libris, idem de Mundi diversis statibus verum est, sequens enim quodammodo ex praecedente (etsi certis mutandi legibus) est descriptus. Itaque utcunque regressus fueris in status anteriores, nunquam in statibus rationem plenam repereris, cur scilicet aliquis sit potius Mundus, et cur talis. », OCC.154- *De rerum originatione radicali*, 23 novembre 1697.

Voir FP21 et FP26 (*Nihil existit...*)

RAISON / PREUVE DE LA POSSIBILITE

- (Preuve de) la possibilité a posteriori, par l'expérience : « ...la marque d'une idée véritable est qu'on en puisse prouver la possibilité, soit *a priori* en concevant sa cause ou raison ~~a priori~~, soit a posteriori, lorsque l'expérience fait connaître qu'elle se trouve effectivement dans la nature. », OCC.096- *Lettres de Leibniz à Arnauld*, 14 juillet 1686.

- (Preuve de) la possibilité a priori « par les causes et les raisons a priori » : « *Définitions causales* » et « *Connaissance adéquate* » : « Possibilitatem autem rei vel a priori cognoscimus, vel a posteriori. Et quidem a priori, cum notionem resolvimus in sua requisita, seu in alias notiones cognitae possibilitatis, nihilque in illis incompatible esse scimus; idque fit inter alia, cum intelligimus modum, quo res possit produci, unde prae caeteris utiles sunt Definitiones causales... Et quidem quodocunque habetur cognitio adaequata, habetur et cognitio possibilitatis a priori; perducta enim analysi ad finem, si nulla apparet contradictio, utique notio possibilis est. », OCC.084 bis- *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* Novembre 1684.

#### RAISON PREVALENTE / RATIO PRAEVALENS

« ...Haec ratio est in praevalentia rationum ad existendum, prae rationibus ad non existendum seu ut verbo dicam in Existiturientia Essentiarum, ita ut existitura sint quae non impediuntur. Neque enim si nihil existituriret ratio esset existendi. », OCC.116- *De ratione cur haec existant potius quam alia*, mars-août 1689.

« ...§45. Il ne faut donc pas s'imaginer avec quelques scolastiques, qui donnent un peu dans la chimère, que les futurs libres soient privilégiés contre cette règle générale de la nature des choses. Il y a toujours une raison prévalente qui porte la volonté à son choix, et il suffit pour conserver sa liberté que cette raison incline, sans nécessiter. C'est aussi le sentiment de tous les Anciens, de Platon, d'Aristote, de saint Augustin. », OCC.198- *Essais de Théodicée*, 1710.

« ...Aus diesem fundamento quod nihil quidem fit sine ratione praevalente, quae reddi potest cur hoc potius quam oppositum fiat. Ratio tamen ipsa est inclinans, non necessitans. OCC.157- *Bey dem andern Artikel von der Verderbniss menschlicher Natur durch Adams Fall und der allen Menschen angebohrnen Erbsünde* (Janvier-Mars 1698)

« §.14. ...Cependant, lors qu'en faisant l'analyse de la vérité proposée, on la voit dependre des verités dont le contraire implique contradiction, on peut dire qu'elle est absolument nécessaire. Mais lors que poussant l'analyse tant qu'il vous plaira, on ne sauroit jamais parvenir à de tels elemens de la vérité donnée, il faut dire qu'elle est contingente, et qu'elle a son origine d'une raison prévalente qui incline sans nécessiter. », OCC.201- *Remarques sur le livre de l'origine du mal [de William King] publié depuis peu en Angleterre*, 1704-1710.

Voir FP52 (*Nihil fit sine ratione praevalente, quae reddi potest cur hoc potius quam oppositum fiat*).

#### RATIO RATIONALISSIMA

« ...Deus sit *ultima ratio rerum*, seu ratio sufficiens universi, rationem autem universi quippe rationalissimam consequatur (1673) OCC.024-*Confessio philosophi* 1673)\*Hapax

#### RAISON SUFFISANTE OU *DERNIERE*

« La raison <suffisante ou dernière> », OCC.215- *Monadologie*, setembre 1714. \*Hapax

Voir Lexique : DIEU.

#### RAISON SUFFISANTE ou *ORIGINALE*

« Une raison suffisante ou originale », OCC.142-*Lettre à la princesse Sophie*, 29 décembre 1693.

Voir FP50\* (*Trouver une raison suffisante ou originale*) et FP58\* (*Donner la raison primordiale*).

#### RATIO *ULTIMA* / *DERNIERE*

« Ultima Ratio Rerum, et uno vocabulo solet appellari DEUS », OCC. 174, *Ratio est in natura*, 1703-1706.

[§37.] « Et comme tout ce détail n'enveloppe que d'autres contingents antérieurs ou plus détaillés, <dont chacun a encore besoin d'une analyse semblable pour en rendre raison,> on n'en est pas plus avancé : et il faut que la raison <suffisante ou dernière> soit hors de la suite ou séries de ce détail des contingences, quelqu'infini qu'il pourrait être », OCC.215-*Monadologie*, 1714.

Voir Lexique : DIEU, SAGESSE

#### REQUISITUM

#### **Requisita sunt ratio sufficiens**

« Ergo omnia requisita sunt ratio sufficiens. », OCC.020- *Demonstratio propositionum primarum*, 1671-1672. Autres mentions : OCC.024 ;

OCC.039 ; OCC.056 ; OCC.112 ; « Nihil existere nisi positis singulis requisitis », OCC.121- *De libertate, contingentia et serie causarum, providentia*, été 1689.

### **Id sine quo res esse non potest**

« Requisite est id sine quo res esse non potest. », OCC.039- *De existentia*, décembre 1676.

### **Quod definitionem ingredi potest**

« Requisite est quod definitionem ingredi potest ... », OCC.062- *Elementa ad calculum condendum*, hiver 1678/1679.

### **Requisite activum (absolute) est causa**

« Hinc quod est requisite activum secundum omnem producendi modum, utique secundum hunc quoque erit, ergo erit causa. (...) Requisite activum absolute, est causa;posito quod res existat. », OCC.067 *Potest aliqua notio esse alia generalior ut tamen non sit simplicior*, 1679.

### **Conditio natura prior, seu Consequens natura prius inferente**

« Requisite est conditio natura prior. Seu Consequens natura prius inferente. », OCC.067 *Potest aliqua notio esse alia generalior ut tamen non sit simplicior*, 1679.

« Si conditio sit natura prior conditionato, conditio requisite appellatur, et conditionatum appellatur requirens, verbi gratia planum est conditio circuli. », OCC.075- *Definitiones : Ens, reale, concretum, abstractum*, 1680-1684/85.

« Si conditio sit natura prior conditionato dicetur requisite, et conditionatum dicetur requirens. (...) Quemadmodum porro Causa plena se habet ad requisite, seu conditionem natura priorem; ita Determinans se habet ad conditionem quamcunque. », OCC.083- *Divisio terminorum ac enumeratio attributorum*, 1683/1685.

### **Suspendens natura prius/ causa sine qua non**

« Requisite est suspendens natura prius. vulgo **causa sine qua non** », OCC. 173- *Table de définitions*, 1702-1704.

Voir Lexique : REQUISITUM *PLENUM*, SUFFICIENS, CAUSA *PLENA*, CAUSA SIVE QUA NON

REQUIRENS

### **Requirens est conditionatum**

« Si conditio sit natura prior conditionato, ...conditionatum appellatur requires... », OCC.075- *Definitiones : Ens, reale, concretum, abstractum*, 1680-1684/85 / « Si conditio sit natura prior conditionato ... conditionatum dicitur requires », OCC.083- *Divisio terminorum ac enumeratio attributorum*, 1683/1685.

**Requires est effectus**

« Requires autem quod ipsi causae tanquam requisito respondet, dicitur Effectus. », OCC.083- *Divisio terminorum ac enumeratio attributorum*, 1683/1685.

Voir Lexique CONDITIONATUM, EFFET

REQUISITUM *SUFFICIENS*

**Requisita sufficientia, id est ex quibus reliqua requisita sequuntur :**

« Causa plena est inferens natura prius illato, seu quod omnia requisita sufficientia (id est ex quibus reliqua requisita sequuntur) involvit. Ubi notandum quod omnia involvit requisita ad aliquem producendi modum, omnia etiam involvere requisita ipsius rei producendae. », OCC.083- *Divisio terminorum ac enumeratio attributorum*, 1683/1685.

REQUISITUM *PLENUM*

« Aggregatum ergo omnium correquisitorum foret requisitum plenum », OCC. 173- *Table de définitions*, 1702-1704.

Voir Lexique : CAUSA *PLENA*, RATIO *PLENA*.

SAGESSE/SAPIENTIA

**Parfaite connoissance des principes de toutes les sciences, et de l'art de les appliquer**

« La sagesse est une parfaite connoissance des principes de toutes les sciences, et de l'art de les appliquer... », OCC.034- *De la sagesse*, 1676.

**Science (première) de la félicité**

« Die Weisheit ist die Wissenschaft der Glückseligkeit », in AK VI, 4 N. 496 « *Aphorismi De Felicitate, Sapientia, Caritate, Justitia* », été-hiver 1678/1679, p. 2806.

« Sapientia scientia felicitatis [sive perfectionis humanae] est. », in AK VI, 4 N. 496 « *Aphorismi De Felicitate, Sapientia, Caritate, Justitia* »,

été-hiver 1678/1679, p. 2803 / GP VII, p. 82.

« La sagesse est la science de la félicité. (...) C'est dans ce choix des joies et des plaisirs et dans les moyens de les obtenir ou d'éviter la tristesse que consiste la science de la félicité. » (« La félicité » (1694-1698), Grua II, p. 582).

« Sapientia est scientia primaria, seu scientia felicitatis » (OCC. 173- *Table de définitions*, 1702-1704).

### **Considération de la sagesse divine dans l'ordre des choses**

« ... Avoir détourné les Philosophes de la recherche des causes finales, ou, ce qui est la même chose, de la considération de la sagesse divine dans l'ordre des choses, qui à mon avis doit être le plus grand but de la Philosophie,... », [Sylvain Regis:] *Reflexions sur une lettre de Monsieur Leibnits écrite à Monsieur l'Abbé Nicaise*, juin 1697 (GP IV, p. 334).

« Notre philosophie qui cherche des raisons, et la divine sagesse qui les fournit. », OCC.182, Préface des *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, 1705.

Voir FP02 (*Chercher une raison*)

### **La justice est la sagesse accompagnée de la bonté (la charité du sage)**

« ... Justitia (id est sapientia simul et bonitate) Dei.. », OCC.210- *Lettre à Des Bosses*, 5 février 1712.

### **SAGESSE ARCHITECTONIQUE**

« Et toute cette variété infiniment infinie est animée dans toutes ses parties par une Sagesse Architectonique plus qu'infinie. », OCC.140-Leibniz à Bossuet, 8 avril 1692.

### **SAGESSE SUPRÊME**

« Raison, conforme à sa sagesse supreme et par une certaine convenance avec la nature des choses », OCC. 170-*Addition à l'explication du système nouveau touchant l'union de l'âme et du corps*, 30 novembre 1702.

Voir DP23 (*Principe de convenance*), DP26 (*Principe de la sagesse*) et DP38 (*Principe de la suprême raison*).

## SCIENCE/SCIENTIA

« La science est de savoir les raisons », OCC.063- *Lettre de Leibniz à un inconnu* (peut-être Molanus ?), 1679.

« Scientia est certa verarum propositionum cognitio », OCC. 060, *Praecognita ad Encyclopaediam*, hiver 1678/79. [La science comme « certa cognitio » est une définition inspirée des *Regulae* (AT X, 362) de Descartes : « *Scientia est cognitio certa et evidens* » (AK VI 4 N. 221 *Notes sur les Regulae ad directionem ingenii de Descartes* p.1031).]

« Scientia est cognitio veritatis per probationes certas », OCC. 173- *Table de définitions*, 1702-1704.

Voir Lexique: VISIO DEI

## SAVOIR/SCIRE/ENTENDRE

« Entendre parfaitement une chose, est entendre tous les réquisits suffisants à la constituer », OCC.025- *Lettre Leibniz à Malebranche*, 1675/1676.

« Scire est rem per causam nosse, seu nosse causam cur affectio aliqua subjecto insit », OCC.050- *De legum rationibus inquirendis*, Été jusqu'à l'hiver 1678/1679.

« Ce qui perfectionne nostre esprit (la lumière de la grace mise à part) est la connoissance demonstrative des plus grandes verités par leurs causes ou raisons, il faut avouer que la Metaphysique ou la Theologie naturelle, qui traite des substances immateriales, et particulièrement de Dieu et de l'ame, est la plus importante de toutes. », OCC.103- *Leibniz au Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels*, 8 décembre 1686.

« Rationum redditio », OCC.121- *De libertate, contingentia et serie causarum, providentia*, été 1689.\*Hapax

## SCIENTIA DIVINA

« Dei autem visio minime concipi debet ut scientia quaedam experimentalis, quasi ille in rebus a se distinctis videat aliquid, sed ut cognitio a priori per veritatum rationes, quatenus res videt ex se ipso, possibles quidem consideratione suae naturae, existentes autem accedente consideratione suae voluntatis liberae decretorumque », OCC.121- *De libertate, contingentia et serie causarum, providentia*, Été 1689.

Voir Lexique: DEUS, VISIO DEI.

SIVE / VEL

**Sive (interdum et Vel) significant aequipollens :**

« *Sive*, (et interdum et *vel*) significant aequipollens. *Petrus sive Apostolorum princeps fuit Romae*, ubi sensus est hos duos terminos coincidere, *Petrus et Apostolorum princeps*, adeoque et has duas propositiones: *Petrus fuit Romae* et *Apostolorum princeps fuit Romae*, coincidere, solet tamen interdum *sive* idem significare, quod supra diximus *vel*. », in AK VI, 4, N.186 *De lingua philosophica*, fin 1687-fin1688, p. 901.

SPONTANEITE

« Itaque quod spontaneum est in bruto vel alia substantia intellectus experte, id in homine vel alia substantia intelligente altius assurgit et liberum appellatur. », OCC.137bis- *La liberté est une spontanéité jointe à l'intelligence*, 1692

« Ainsi ce qu'on appelle spontanéité dans les bestes et dans les autres substances privées d'intelligence, est élevé dans l'homme à un plus haut degré de perfection, et s'appelle liberté. », OCC.137-*De libertate*, 1692.

« Spontaneitas est contingentia sine coactione, seu spontaneum est quod nec necessarium nec coactum est. », OCC.137bis- *La liberté est une spontanéité jointe à l'intelligence*, 1692 / « La spontanéité est une contingence sans coaction, ou bien on appelle spontané ce qui est ny nécessaire ny contraint. », OCC.137-*De libertate*, 1692.

Voir Lexique : LIBERTE

SUFFICIENTIA / SUFFICIENTIA

**Ex quibus reliqua requisita sequuntur = Requisite sufficientia**

« Sufficientia sunt ex quibus reliqua requisita sequuntur. », OCC.075- *Definitiones : Ens, reale, concretum, abstractum*, 1680-1684/85 / « Causa plena est inferens natura prius illato, seu quod omnia requisita sufficientia (id est ex quibus reliqua requisita sequuntur) involvit. Ubi notandum quod omnia involvit requisita ad aliquem producendi modum, omnia etiam involvere requisita ipsius rei producendae. », OCC.083- *Divisio terminorum ac enumeratio attributorum*, 1683/1685.

**Causa plena**

« Causa plena videtur esse inferens natura prius illato quod omnia requisite sufficientia involvit. », OCC.075- *Definitiones : Ens, reale*,

*concretum, abstractum*, 1680-1684/85.

**Conditiones sufficientes / Determinantia (ad rei existentiam)**

« Sunt determinantia ad rei cognitionem seu per quae discerni potest seu conditiones sufficientes, sunt determinantia ad rei existentiam, sunt determinantia ad statum rei, in ipsa re. », OCC.075- *Definitiones : Ens, reale, concretum, abstractum*, 1680-1684/85.

THEOLOGIE NATURELLE

« Je viens à la Metaphysique, et je puis dire que c'est pour l'amour d'elle que j'ay passé par tous ces degrés; car j'ay reconnu que la vraye Metaphysique n'est guères differente de la vraye Logique, c'est à dire de l'art d'inventer en general; car en effect la Metaphysique est la theologie naturelle, et le même Dieu qui est la source de tous les biens, est aussi le principe de toutes les connoissances. C'est parce que l'idée de Dieu renferme en elle l'Estre absolu, c'est à dire ce qu'il y a de simple en nos pensées, dont tout ce que nous pensons prend son origine. », in *Lettre à la princesse Sophie*, GP IV, p. 492.

VEL / SIVE

**Sive (interdum et Vel) significant aequipollens**

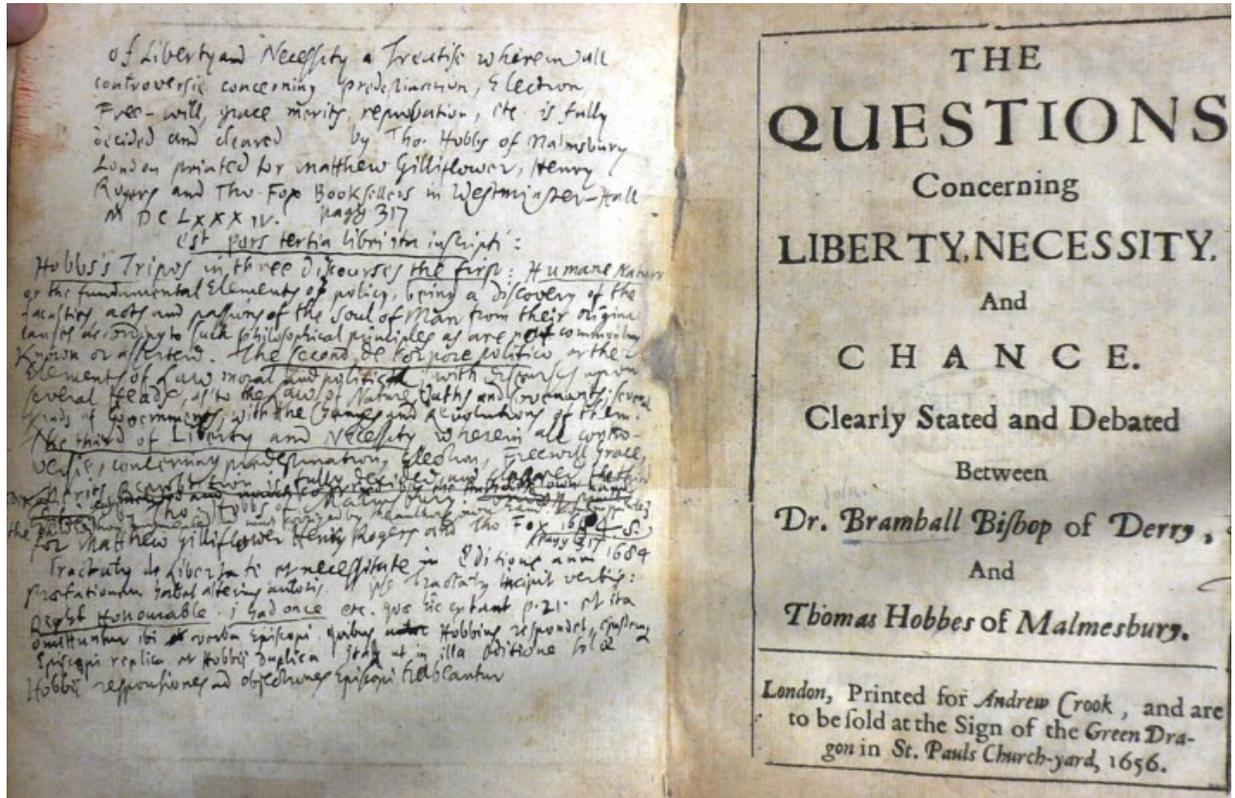
« *Sive*, (et interdum et *vel*) significant aequipollens. *Petrus sive Apostolorum princeps fuit Romae*, ubi sensus est hos duos terminos coincidere, *Petrus* et *Apostolorum princeps*, adeoque et has duas propositiones: *Petrus fuit Romae* et *Apostolorum princeps fuit Romae*, coincidere, solet tamen interdum *sive* idem significare, quod supra diximus *vel*. », in AK VI, 4, N.186, *De lingua philosophica*, fin 1687-fin1688, p. 901.

VISIO DEI

« Dei autem visio minime concipi debet ut scientia quaedam experimentalis, quasi ille in rebus a se distinctis videat aliquid, sed ut cognitio a priori per veritatum rationes, quatenus res videt ex se ipso, possibles quidem consideratione suae naturae, existentes autem accedente consideratione suae voluntatis liberae decretorumque », OCC.121- *De libertate, contingentia et serie causarum, providentia*, été 1689.

Voir Lexique : SCIENTIA DEI, DEUS.

### ANNEXE 3 : DEUX LECTURES PAR LEIBNIZ DE LA CONTROVERSE ENTRE HOBBS ET BRAMHALL



**Transcription des Marginalia et des Excerpta de Leibniz sur *The questions concerning liberty, necessity and chance***

[A.L.]

<p><b>Edition-Source du texte de T. Hobbes:</b> <i>The questions concerning liberty, necessity and chance. Clearly stated and debated between Dr. John Bramhall Bishop of Derry and Thomas Hobbes of Malmesbury</i>, London printed for Andrew Crook, and are be sold at the Sign of the Green Dragon in St. Pauls Church-yard, 1656. 4°. pagg. 348.<sup>1</sup> Hypothèse de <u>datation</u> : 1705 (?)</p> <p><b>Cote:</b> GWLB (Hannover), Leibn. Marg. 163</p>	<p><b>Manuscrit des notes de lecture de Leibniz</b> intitulées : « <i>Quelques extraits de la dispute entre M. Bramhal Eveque de Derry et Monsieur Hobbes</i> ».</p> <p><u>Datation</u> du “Ritter-Katalog”: 1705 (?)</p> <p><b>Cote:</b> GWLB (Hannover), LH 1, 1, 4, Bl. 18-19</p>
<p>Les annotations de la main de Leibniz sont reportées en gras et entre crochets [transcription A.L.]. Les passages que nous soulignons sont ceux que Leibniz souligne dans le livre. Nous donnons le texte anglais auquel les notes de Leibniz font référence.</p>	<p>Transcription A.L.</p>
<p>Page de garde [<b>Of Liberty and Necessity a Treatise wherein all controversie concerning predestination, Election, Free-Will, grace, merits, reprobation, etc. is fully decided and cleared</b> <b>By Tho. Hobbs of Malmsbury, London printed for Matthew Gilliflower, Henry Rogers and Tho. Fox Booksellers in Westminster-Hall, MDCLXXXIV. Pagg. 317</b> <b><u>Est pars tertia libri ita inscripti :</u></b></p>	<p>“Le titre du livre est : <i>The questions concerning Liberty, Necessity and Chance, clearly stated and debated between Dr. John Bramhall Bishop of Derry and Thomas Hobbes of Malmesbury. London printed for Andrew Crook, and are be sold at the Sign of the Green Dragon in St. Pauls Church-yard, 1656. 4°. pagg. 348</i></p>

<sup>1</sup> La reliure du livre (dont l'ex libris a été découpé) est doublée avec une lettre adressée au libraire-éditeur de Hobbes, Richard Royston : « Good Mr. Royston, I entreat you to convey this enclosed to Dorchester with as much convenient spread as may be and your kindness shall be acknowledged by your Friend and servant  
Jo: Savage  
Camebridge, July 23 1650  
For Mr. [Richard] Royston, at the signe of the Angel in Ivie-lane [London] near pater noster – r. o. / »

<p><b>Hobbs's Tripos in three discourses <u>The first : Humane Nature</u> or the fundamental Elements of policy, being a discovery of the faculties, acts and passions of the Soul of Man from their origins, causes according to such philosophical principles as are not commonly known and asserted. <u>The second, De corpore politico</u>, or the elements of law, moral and politick, with discourses upon several Heads, as to the Law of Nature, Oaths and covenants ; several kinds of governments, with the changes and Revolutions of them. <u>The third, of Liberty and Necessity</u> wherein all controversie concerning Predestination, Election, Free-Will, Grace, Merits, Reprobation is fully decided and cleared</b></p> <p>By Tho. Hobbs of Malmsbury, The third edition augmented and much corriged by the Author's own hand, London printed for Matthew Gilliflower, Henry Rogers and Tho. Fox. 1684, pagg. 317.</p> <p>Tractatus de libertate et necessitate in Editione anno 1684 Praefationem habet alterius auctoris. Ipse Tractatus incipit verbis : « <u>Right Honourable. I had once</u> » etc. quae hic extant p. 21. et ita omittuntur ibi verba Episcopi, quibus Hobbius respondet, ejusdemque Episcopis replica et Hobbii duplica, itaque ut in illa editione solae Hobbii responsiones ad objectiones Episcopi habeantur].</p> <p>[verso de la page de titre, en haut] « <b>p. 328. Nexus causarum tantum hypotheticam facit necessitatem Ep[iscop]o</b> ».</p>	
<p>[non paginé] To the Reader The things they dissent in are, that the one holdeth, <u>That it is not in a Mans Power now, to choose the Will he shall have anon</u> [« <b>Recte</b> »] ;</p> <p><u>That chance produceth nothing</u> [« <b>Recte</b> »] ;</p>	<p>Preface au lecteur : <del>The things</del> Voicy les points qu'ils contestent :</p> <p>[a] l'un croit [1.] qu'il n'est point dans le pouvoir present de l'homme de choisir la volonté qu'il aura par après (<u>recte</u>) ;</p> <p>[2.] que le hasard ne produit rien (<u>recte</u>) ;</p>

<p><u>That all events and Actions have their Necessary [« Male »] Causes</u></p> <p><u>That the Will of God makes the Necessity of all things [« Male »].</u></p> <p>The other on the contrary maintaineth,</p> <p>That not onely the Man is Free to choose what he will Do, but the Will also to choose what it shall Will [« Male »] ;</p> <p>That when a Man willeth a good Action, Gods Will concurrerth with his, else not [« Bene »] ;</p> <p>That the Will may choose whether it will Will or not [« Male »]</p> <p>That many things comme to pass without Necessity [« Bene »], by Chance [« Male »] ;</p> <p>That though God foreknow a thing shall be, yet it is not Necessary that that thing shall be, in as much as God seeth not the future as in as Causes, but as present [« Obscure »] .</p>	<p>[3.] que tous les evenemens ont leur cause necessaire (<u>male</u>) ;</p> <p>[4.] que la volonté de Dieu fait la necessité des choses (<u>male</u>) ;</p> <p>[b] l'autre soutient</p> <p>[1.] que non seulement l'homme est libre de choisir ce qu'il veut faire, mais aussi que la volonté est libre de choisir ce qu'elle veut (<u>male</u>)</p> <p>[2.] Quand l'homme veut une bonne action, la volonté de Dieu concourt aussi avec luy, autrement non (<u>bene</u>) ;</p> <p>***</p> <p>[4.] que les choses peuvent arriver sans necessité par accident (<u>male</u>) ;</p> <p>[5.] que non obstant que Dieu a preveu quelque chose, il n'est pas necessaire qu'elle arrivera (<u>ambigue</u>) ; que Dieu ne voit pas les choses futures dans leurs causes, mais comme presentes (<u>ambigue</u> utrumque verum).</p>
<p>[Préface – pagination suivie]</p> <p>p. 1. [Necessity and Chance] has been a Question disputed amongst the old philosophers (...) But the third way of bringing things to passe distinct from Necessity and Chance, namely Freewill, is a thing that never was mentionned <u>amongst them</u> [remarque marginale de Leibniz : « <b>Mo [Mentionné] par les Academiciens ; voyés Ciceron</b> »].</p> <p>(...) « But for some ages past, the Doctors of the Roman Church have exempted [p. 2] from this dominion of Gods Will, the Will of Man ; and brought in a Doctrine that not only Man, but also his Will is free, and determind to this or that action, not by the will of God, nor necessary</p>	<p>Monsieur Hobbes remarque dans la preface que les scholastiques ayant exemté la volonté de l'homme du domaine et empire de Dieu, comme si la volonté ne dependoit que d'elle, Luther et Calvin ont rejetté ce dogme, mais qu'Arminius l'a rappellé et que ce dogme a commencé à prevaloir en Angleterre en sorte que ce soit le chemin des honneurs et des benéfices, et n'a pas peu contribué aux troubles de l'Eglise et de l'Estat ; qui furent cause depuis que l'auteur se rencontra &lt;en 1646&gt; à Paris avec l'Eveque de Derry, chez Mylord de Newcastle (Duc), auprès de qui ils parlerent sur ce sujet sans s'echauffer, mais que depuis l'Eveque envoya un escrit à Mylord et demanda une reponse, à laquelle</p>

<p>causes, but by the power of the will it Self. And though by the Reformed Churches instructed by Luther, Calvin and others, this opinion was cast out ; yet not many years since it began again to be reduced by Arminius and his followers, and became the readiest way to Ecclesiastical promotion ; and by discontenting those that held the contrary, was in some part the cause of the following troubles ; which troubles were the occasion of my meeting with <u>the Bishop of Derry</u> at Paris (...) in the presence of my Lord of Newcastle.</p> <p>But afterwards the Bishop sent to his Lordship his opinion concerning the question in writing, and desired him to persuade me to send an answer thereunto likewise in writing. There were some raesons for which I thought it might be inconvenient to let my answer go abroad ; yet the many obligations wherein I was obliged to him, prevailed with me to write this answer, which was afterwards not onely without my knowledge, but also against my will, published by one that fundmeans to get a Copy of it surreptitiously. And thus you have the Occasion of this Controversie.</p>	<p>il se laissa porter par Mylord, mais desirant qu'on ne la publiat point, parce que ces discours sont sujets aux abus. Mais l'auteur luy-meme ayant communiqué ce discours à un ami François et permis à cet ami de le faire traduire par un jeune Anglois qui estoit à Paris, ce jeune homme en garda une copie, et la publia depuis en Anglois, ce qui porta l'Eveque à publier une replique à laquelle M. Hobbes repondit joignant tout ensemble dans cette edition.</p>
<p>[The state of the question] p. 3. « This is the very question where the water sticks between us, whether there be such a Liberty free from <u>Necessitation and extrinsecall determination</u> to one, or not. And I allow it also for well stated so.</p> <p>Again he sayes, In a word, so great difference there is between <u>Natural and moral efficacy</u>, as there is between his opinion and mine in this question.</p> <p>p. 4. Again the whole question is decided, when it is decided, Whether he that willingly <u>permitteth</u> a thing to be done, when without labour, danger, or diversion of mind, he might have hindered it, do not <u>Will</u> the doing of it.</p> <p>(...)</p> <p>Lastly, there be two questions ; one, Whether a man be <u>free</u> in such things as are within his power, <u>to do</u> what he will ; another Whether he be free to have an appetite (...), In the latter, <u>Whether he be free to will...</u></p>	

<p>[The fountains of argument in this question]</p> <p>p. 5. The argument by which this question is disputed are drawn from four fountains : 1. From Authorities, 2. From the Inconveniencies consequent to either opinion, 3. From the Attributes of God, 4. From natural Reason.</p> <p>The Authorities are of two sorts, Divine and Humane. Divine are those which are taken from the holy Scriptures. Humane also are of two sorts, one, the Authorities of those men that are generally esteemed to have been learned, especially in this question, as the Fathers, Schoolmen, and old philosophers ; the other are the Vulgar and most commonly received opinion in the world.</p> <p>His reasons and places of Scripture I will answer the best I am able ; but his humane Authorities I shall admit and receive, as farre as to Scripture and Reason they be consonant, and no further.</p> <p>And for the arguments derived from the Attributes of God, so farre forth as those Attributes are <u>argumentative</u> [marg. « <b>Notiones argumentativae</b> »], that is, so farre forth as <u>their significations be conceivable</u>, I admit them for arguments ; but they are given for honour onely, and signifie nothing but an intention and endeavour to praise and magnifie as much as we can almighty God, there I hold them not for arguments, but for Oblations ; not for the language, but (as the Scripture calls them) for the calves of our lips ; which signifie not true nor false, or any opinion of our brain, but the reverence and devotion of our hearts : and therefore they are no sufficient praemises to inferre Truth, or convince Falsehood.</p>	<p>Mons. Hobbes donne en même temps une preface où il raconte une partie de ce que je viens de dire ; il remarque qu'il y a quatre fontaines ou sources d'argumens : 1. <u>autorité</u>, 2. <u>Inconveniens</u> qui suivent, 3. attributs de Dieu, 4. Raison naturelle.</p>
<p>p. 5. The places of Scripture that make for me are these.</p> <p>First Gen. XLV. 5. Joseph sayeth to his brothern that had sold him : <i>“be not grieved nor angry with yourselves, that ye sold me hither : For God did send me before you to preserve life »</i>.and again vers. 8. <i>« so now it was not you that set me hither, but God »</i>.</p> <p>And concerning Pharaoh, God sayeth Exod. VII. 3. <i>“I will [p. 6] harden Pharaohs heart”</i>. And concerning Sihon, King of Hesbon, Moses sayeth</p>	<p>Les autorités sont principalement celles de l'écriture ; il y en a qui sont pour moy (dit-il) où il est dit que Dieu est cause du tout ;</p>

Deuter. II. 30. « *The Lord thy God hardened his spirit, and made his heart obstinate* ».

And of Shimei that did curse David himself sayeth 2. Sam. XVI. 10. « *Let him curse, because the Lord hath said unto him, curse David* ». And 1. Rois XII. 15. « *The king hearkned not to the people, for the curse was from the lord* ».

And Job discuting this very question sayeth Job. XII., 14. « *God shutteth man, and there can be no opening* » and vers. 16. « *The deceived and the deceaver are his* », and vers. 17. « *He maketh the judges fools* » ; and v. 24. « *He taketh away the heart of the chief of the people of the earth, and causeth them to to wander in a wilderness where there is no way* » and v. 25. « *He maketh them to stagger like a drunken man* ».

And of the King of Assyria God saith « *I will give him a charge to take the spoile, and to take the prey, and to tread them down like the mire of the streets* » Esay. X. 6.

And Jeremiah sayth, Jerem. X. 23. « *O Lord I know that the way of man is not in himself, it is not in man that walketh to direct his steps* ».

And to Ezechiel whom God sent as a watchman to the House of Israel, God sayth thus, « *When a righteous man doth turne from his righteousness, and commit iniquity, and I lay a stumbling block before him, he shall die; because thou hast no given him warning, he shall die in his sin* ». Ezech. III. 20. (...)

And our Saviour saith, John. VI. 44. « *No man can come to me, except the Father which hath sent me draw him* ».

And St. Peter concerning the dilivering of Christ to the Jews saith thus, Act. II: 23. « *Him being delivered by the determinate counsel and foreknowledge of God, ye have taken, etc* ».

And again, those Christians to whom Peter and John resorted, after they were freed from their troubles about the miracle of curing the lame man, praysing God for the same say thus: “[p. 7] *Of a truth against the Holy Child Jesus whom thou hast anointed, both Herod and Pontius Pilate, with the Gentiles and the people of Israel, were gathered together for to*

<p><i>do whatsoever thy hand and thy counsel determined before to be done</i>”Act. IV. 27. 28.</p> <p>And St. Paul Rom. IX. 16. « <i>It is not of him that willeth, nor of him that runneth, but of God that sheweth mercy</i> » and v. 18. 19. 20. “<i>Therefore hath he mercy on whom he will have mercy, and whom he will he hardneth. Thou wilt say unto me why doth he yet find fault? For who hath resisted his will? Nay but, O man, who art thou that disputest against God? Shall the thing formed, say to him that formed it, why hast thou made me thus?</i>”</p> <p>And again 1. Cor. IV. 7. “<i>Who maketh thee differ from another ? and what hast thou that thou hast not received?</i>” and 1. Cor. XII. 6. « <i>There are diversities of operations, but it is the same God that worketh all in all</i>”; and Ephes. II. 10. « <i>We are his workmanship created in Jesus Christ unto good works, which God hath before ordained that we should walk in them</i>” and Philipp. II. 13. « <i>It is God that worketh in you both to wi and to do, of his good pleasure</i> ».</p> <p>To these places may be added all the places that make God the giver of all graces, that is to say, of all good habits, and inclinations; all the place wherein men are said to be dead in sin...</p>	
<p>p. 7 : A second sort of places there be, that make equally for the Bishop and me, and they be such as say that a man hath election, and may do many things if he will, and also if he will be may leave them undone. (...) The places are such as these, Deuter. XXX. 19. « <i>I call heaven and earth to record this day against you, that I have set before you life and death, blessing and cursing. Therefore choose life, that both thou and thy seed may live</i>” [and Ecclesiasticus, 15. 14-17]...</p> <p>p. 8. And those places which the Bishop citeth : « <i>If a wife make a vow, it is left to her husbands choice, either to establish it or to make it void</i>” Numb. 30. 14. and Jos. XXIV. 15. “<i>Choose ye this day whom you will serve, etc. But I and my house will serve the Lord</i>” and 2. Sam. XXIV. 12. « <i>I offer thee three things, choose which of them I shall do</i>” and “<i>before the Child shall know to refuse the evil and chuse the good</i>”, Esay.</p>	<p>il y en a d’autres qui sont conjointement bons pour les deux costés, où il est dit que l’homme a choix.</p>

7. 10 [corrigé par Leibniz: "16"].	
<p>p. 8. The third sort of texts are those which seem to make against me. As, Esay. V. 4. « <i>What could have been done more to my vineyard, that I have not done in it ?</i> »</p> <p>And Jerem. XIX. 5. « <i>They have also built the high places of Baa,l to burn their sons with fire for burnt offerings unto Baal; which I commanded not, nor spake it, neither came it into my mind</i> ».</p> <p>And Hosea 15. [corrigé par Leibniz: "13"].9. « <i>O Israel thy destruction is from thy self, but in me is thy help</i> ».</p> <p>And 1. Timoth. II. 4. « <i>Who will have all men to be saved, and to come to the knowledge of truth</i> ».</p> <p>[And Ecclesiasticus 15. 11. 12. « <i>Say not thou it is through the Lord I fell away, for thou oughtest not to do the things that he hateth. Say not thou, he hath caused me to erre; for he hath no need of the sinfull man</i> ». And many othe places to the like purpose.</p>	<p>Mais il y en a aussi qui semblent estre contraires où il est &lt;dit&gt; que le mal n'est pas de Dieu.</p>
<p>p. 8. The Schoolmen to keep the litteral sense of the third sort of texts, interpret the first for thus ; the words of Joseph, It was not you that sent me hither, but God -, they interpret in this [p. 9] manner, It was you that sold me into Egipt, God did but permit it : it was God that sent me and not you ; as if the felling mere not the sending. This is Suarez, of whom and the Bishop I would know whether the felling of Joseph did infallibly and inevitably follow that permission...</p> <p>p. 10. It is no extraordinary kind of language, to call the Commandements and Exhortations and other significations of the Will, by the name of Will...</p>	<p>Ces Ecoles interpretent les premiers textes en reduisant la volonté à une permission, et l'auteur interprete ces derniers en distinguant entre volonté et commandements, ou selon le vulgaire entre la volonté du bon plaisir et du signe, &lt;+qu'ainsi Dieu voulant que tous soient sauvés, ce n'est qu'un commandement+&gt;. Il veut aussi que ces sentimens ne sont pas tousjours bons à dire quant aux <u>inconveniens</u>.</p>
<p>p. 12 : Therefore <u>neither of them is to be said, though one of them must needs be true</u>. Thus you see how disputing of <u>Gods nature</u> which is <u>incomprehensible</u>, driveth men upon one of these two Rocks. And this was the cause I was unwilling to have my answer to the Bishops Doctrine of Liberty published.</p>	
<p>p. 12 : ... Secondly that it maketh superfluous and foolish all</p>	<p>Au reste l'auteur repond fort bien que la necessité detruiroit la societé,</p>

<p>consultations, Arts, Armes, Books, Instruments, Teachers, and Medicines, and which is worst, Piety and all other Acts of devotion. For if the Event be necessary, it will comme to pass whatsoever we do, and whether we sleep or wake...</p>	<p>les loix, les consultations, arts, armes, livres, instrumens, docteurs, medecins, et meme la pieté, si les moyens n'estoient pas necessaires aussi.</p>
<p>p. 13 : But the greatest inconvenience of all that the Bishop pretends may be drawn from his opinion is, that God in justice cannot punish a man with eternal torments for doing that which it was never in his power to leave undone – It is true that seeing the name of punishment hath relation to the name of crime, there can be <u>no punishment but for Crimes : that might have been left undone</u> ; but instead of punishment if he had said <u>affliction</u>, may not I say that God <u>may afflict and not for sin</u> ? Doeth he not afflict those creatures that cannot sin ? and sometimes those can sin, and yet not for sin, as JOB and The Man in the Gospel that was born blind, for the manifestation of his power which he hath over his creature, no less, but more than hath the Potter over his Clay, to make of it what he please ? But though God have power to afflict a man and non for sin without injustice, shall we think God so cruel as to afflict a man and not for sin <u>with extream and endlesse torment</u> ? Is it not cruelty ? No more than to do the same for sin, when he that so afflicteth might without trouble have kept him from sinning. But <u>what infallible evidence hath the Bishop, that a man shall be after this life, Eternally in torment and never die</u> ?</p> <p>p.14 : On the other side from this position, that a man is free to will, it followeth that <u>the prescience of God os quite taken away</u>. For how can it be known beforehand what man shall have a will to, if that will of his proceed not from <u>necessary causes</u>, but that he have in his power to will or not will ? So also those things which are called future contingents, if they come not to pass <u>which certainty, that is to say, from necessary causes</u>, can never beforeknown (...) which is a great dishonour to the All-Knowing Power.</p> <p>(...) One conclusion is in Suarez, that God does so concurre with the Will</p>	<p>Dieu ne peut punir que pour crimes, mais il peut affliger des innocents, comme Job, et l'homme de l'Evangile né aveugle : mais il n'y a pas d'apparence qu'il y ait une misere eternelle.</p>

<p>of man, that <i>if Man will, then God concurs</i> ; which is to subject not of the Will of Man to God, but <u>the Will of God to Man</u>...</p>	
<p>(p. 14) ...The Attribute of God which he draweth into argument is his Justice, as that God cannot be just in <u>punishing any man for that which he was necessitated to do</u>...</p>	<p>Les <u>attributs</u> de Dieu qui sont argumentatifs, c'est-à-dire concevables.</p>
<p>p. 15 :... It sufficeth me that whatsoever was foreknown by God, was necessary, but <u>all things were foreknown by God, and therefore all things were necessary</u>. And as for the distinction of foreknowledge from Decret in God Almighty, I comprehend it not. They are Acts coeternall, and therefore one. ... <u>But it is in no mans Election what be shall at any named time hereafter think on</u>.</p>	<p>L'auteur pretend que la necessité ne vient pas moins de la prescience que du decret ; quant à la raison, on ne sauroit vouloir sans penser à ce qu'on veut, et il ne depend pas de nous de <del>penser à</del> déterminer nos pensées futures, et par consequent nos volontés non plus.</p>
<p>p. 16. Lettre dédicace au Marquis de Newcastle : Leibniz ajoute : « <b>Paris, 1646</b> ».</p>	
<p>p. 19 (circonstances d'éditions) He might have perceived also, by the date of my Lettre, 1652, with was written <u>1646</u>.</p>	
<p>[A VINDICATION OF TRUE LIBERTY FROM ANTECEDENT AND EXTRINSECAL NECESSITY] p. 21. J. D. (B) [identification par Leibniz : « <b>Johanes Derriensis, id est <u>Johanes Bramhallus Episcopus Derriensis</u></b> »]  T.H. (H) « <u>Right Honourable</u> » [ajout marginal : « <b>To the Lord Marquess of New-Castle</b> »].</p>	<p><i>Quelques extraits de la dispute entre M. Bramhal Eveque de Derry et Monsieur Hobbes</i></p>
<p>p. 22. J. D. « Secondly, <i>to resolve</i> implies a mans <u>dominion over his own actions, and his actual determination of himself</u> ; but he who holds an absolute necessity of all things, hath quitted this dominion over himself, (and which is worse) hath quitted it to the second extrinsecal causes, in which he makes all his actions to be determinated ».</p>	<p>p. 22. [J. D.] (B) M. Bramhal dit que celui <u>qui croit</u> une necessité absolue a renoncé au dominium de l'homme sur ses actions, et la détermination actuelle de soy meme qu'il a cedée aux causes secondes externes.</p>
<p><u>p. 23</u> (B) But T. H. may say, that <u>our several and respective deliberations</u></p>	<p><u>p. 23</u> (B) M. Hobbes dira que nos affections sont causes de nos</p>

<p>and affections, are in part the causes of our contrary resolutions, and do concur with the outward causes, to make up one total an adaequate cause, to the necessary production of this effect. If it be so, he hath spun a fair thred, to make all this stir for <u>such a necessity as no man ever denyed or doubted of</u>; when all the causes have actually determined themselves, then the effect is in being (...) And the old rule is, <i>whatsoever is, when it is, is necessarily so as it is</i>. This is an absolute necessity, <u>but onely upon supposition</u>, that a man hath determined his own liberty. When we question whether all occurrences be necessary, we do not question whether they be necessary when they are, nor whether they be necessary <i>in sensu composito</i>, after we have resolved and finally determined what to do, but whether they were necessary before they were determined by ourselves, by or <u>in the praecedent causes before our selves, or in the exterior causes without our selves</u>. It is not inconsistent with true Liberty [p. 24] to determine it self, but it is inconsistent with true liberty to be <u>determined by another without it self</u> ».</p>	<p>resolutions, et concourent avec les causes externes pour faire une cause totale pour la production necessaire de l'effect. Mais c'est une necessité que personne nie, c'est-à-dire que l'effect sera quand les causes se sont determinées toutes actuellement, <i>quicquid est quando est, necesse est esse</i><sup>2</sup>. C'est une necessité <u>in sensu composito</u>, mais la question est si l'effect la resolution a esté necessaire dans les causes antecedentes avant nous, ou dans les causes externes sans nous, il consiste avec la liberté de se determiner, mais non pas d'estre determiné par un autre.</p>
<p>p. 25 (H.) There is no man doubts but a man may deliberate of what himself shall do, whether the thing be impossible or not, in case he know not of the impossibility ; though he cannot deliberate of what another shall do to him. (...) But no man can determine his own will ; for the will is appetite, nor can a man more determine his will than any other appetite ; that is more than he can determine when he shall be hungry and when not. When a man is hungry, it is in his choice to eat or not eat ; this is the liberty of the man. But to be hungry or not hungry (which is that which I hold to proceed from necessity) is not in his choice.</p>	<p>p. 25 (H.) On delibere encor sur l'impossible quand on ignore l'impossibilité.  On ne determine pas sa volonté. Elle est comme tout autre appetit. Nous ne déterminons pas si aurons ou voudrons avoir faim, mais ayant faim, nous deliberons si nous mangerons ce qu'on nous offre.</p>
<p>(H) p. 26 Necessary is that Which is impossible to be otherwise, or, That which cannot possibly otherwise come to passe. Therefore Necessary, Possible, and Impossible, have no signification in reference to time past, or time present, but onely time to come. (...) « My Necessary is a</p>	<p>(H) p. 26 La necessité regarde l'avenir, tout necessaire l'a esté de toute eternité.</p>

<sup>2</sup> « *Omne quod est, quando est, necesse est esse* », Aristote, *De Interpretatione*, IX, 19 a 25 (trad. Tricot : « Que ce qui est soit, quand il est, et que ce qui n'est pas ne soit pas quand il n'est pas, voilà qui est vraiment nécessaire »).

<p>Necessary from all Eternity ».</p>	
<p>p. 29 (H) I acknowledge this liberty, that I can do if I will, but to say I can will if I will, I take to be an absurd speech. Wherefore I cannot grant him the cause upon this Preface.</p>	<p>p. 29 (H) On peut avoir la liberté de faire ce qu'on veut, et cependant on peut vouloir nécessairement. Il est raisonnable de dire, <i>je puis agir si je veux</i>, mais il n'est point raisonnable de dire <i>je puis vouloir ce que je veux</i>.</p>
<p>p. 29 (B). Necessity and Spontaneity may sometimes meet together ; so may Spontaneity and Liberty ; but reall necessity and true Liberty can never meet together. Some things are both necessary and voluntary and free ; But those things which are truly necessary can never be free, and those things which [p. 30] are truly free can never be necessary. <u>Necessity consists in an Antecedent determination to one ; Spontaneity consists in a conformity of the appetite, either intellectual or sensitive, to the object ; true Liberty consists in the elective power of the rational will. (...)</u> Reason is the root, the fountain, the original of true liberty, which judgeth and representeth to the Will, whether this or that be convenient, whether this or that be more convenient. (... c'est ce que B. nomme la liberté des enfants ou même des bêtes) Lastly (which is worse than allthese) such a <i>liberty as a River hath to descend down the Channel</i> ; what ! he will ascribe liberty to <u>inanimate</u> Creatures also, which have <u>neither reason, nor spontaneity</u>, nor so much as sensitive appetite ? Such is T.H. his liberty.</p>	<p>p. 29 (B). On peut joindre nécessité et spontanéité, et spontanéité et liberté, mais non pas nécessité et liberté. Tout volontaire est spontané, mais il n'est pas toujours libre. Nécessité consiste dans une détermination antécédente à l'un ; la spontanéité consiste dans la conformité de l'appétit intellectuel ou sensitif avec l'objet ; Liberté consiste dans le pouvoir électif de la volonté rationnelle. Raison est la source de la liberté.</p>
<p>p. 30 (B) His necessity is just such another, a necessity <u>upon supposition</u>, arising <u>from the concurrence of all the causes</u>, including the last dictate of the understanding in reasonable creatures. <u>The adaequate cause and the effect are together</u> [marg. « <b>non semper</b> »] in time, and when all the concurrent causes are determined, the effect is determined also, an dis become so necessary, that it is actually in being ; But there is a great difference between [p. 31] determining and being determined.</p>	<p>p. 30 (B) La nécessité que M. Hobbes prouve est une nécessité de supposition, venant du concours de toutes les causes. Le dictamen de l'entendement puisqu'estant conclu, la cause adaequate et l'effect se trouvent ensemble, et quand toutes les causes concurrentes sont déterminées, l'effect est déterminé aussi.</p>
<p>p. 31. But <u>if these causes did operate freely, or contingently</u>, if they might have suspended or denied their concurrence, or have concurred after another manner, then the effect was not truly and antecedently necessary, but either free and contingent.</p>	

<p>p. 32. No effect can exceed the vertue of its cause ; if the action be free to write or to forbear, the power or faculty to <u>will or nill</u>, must of necessity be more free. <i>Quod efficit tale illud magis est tale.</i></p>	
<p>p. 35 (H) I did expect, that for the knowing of the difference between Necessity, Spontaneity, and Liberty, he would have set down their definitions. For without these, their difference cannot possibly appear ; for <u>how can a man know how things differ</u> [marg. « <b>imo</b> »], <u>unless he first know what they are.</u> (...) I refer the reader to the place ; I note onely this, that Spontaneity is a word not used in common English ; and they that understand Latine, know it means no more than Appetite, or Will, and is not found, but <u>in living Creatures.</u> [marg. « <b>etiam lapis sponte descendere dicitur</b> »].</p>	<p>p. 35 (H) Spontanéité est autant que appetit et volonté et ne se trouve que dans les creatures vivantes.</p>
<p>p. 37 (H) Liberty is usually ascribed to whatsoever Agent is not hindred.</p>	<p>p. 37 (H) La liberté est attribuée à tout agent non empêché.</p>
<p>p. 39 (H) I might ask him, whether blaming be anything else but saying the thing blamed is il or imperfect. May not we say a Horse is lame, though his lameness came from necessity...</p>	<p>p. 39 (H) On blame aussi les choses non intelligentes, par exemple un cheval, disant qu'il est boiteux.</p>
<p>p. 40 (H) The common people in the markets, and all mankind in the whole world do assent unto, is the same that I assent unto, namely, that a man hath freedom to do if he will ; but whether he hath freedom to will, is a question which it seems neither the Bishop nor they ever thought on.</p>	<p>p. 40 (H) Tout le monde convient que nous pouvons agir si nous voulons <del>personne</del> peu de gens pensent à la question, s'il depend de nous de vouloir.</p>
<p>p. 42 (B) ...but I understand a liberty from necessity or rather from necessitation, that is, an universal immunity from all inevitability and determination to one, whether it be of exercise onely which the Schooles cal a Liberty of Contradiction, an dis found in God, and in the good and bad Angels, that is not a liberty to do both good and evil, but a liberty to do or not to do this or that good, this or that evil respectivly ; or whether it be a liberty of Specification and Exercise also, which the schools cal liberty of Contrariety, and is found in men indowed with reason and understanding, that is, a liberty to do or not to do, good and evil, this or that.</p> <p>(H) ...for what else is the question between us but whether such of liberty be possible or not. There are in the same place other distinctions, as a</p>	<p>p. 42 (B) Liberté d'exercice ou de contradiction entre faire et non faire un tel bien, est en Dieu et dans les Anges ; mais non pas la liberté de specification, ou de contrariété, c'est-à-dire de faire à <del>la fois</del> bien ou mal.</p> <p>En parlant de la liberté, on n'entend point liberté de peché, de servitudes, d'esclavage, de violence, mais de nécessité [voir infra p.43].</p> <p>(H) repond que tous ces termes et toutes ces distinctions sont inutiles, et qu'une liberté de nécessité est impossible ; que là où il y aura liberté</p>

<p>liberty of exercise onely, which he calls a liberty of contradiction (namely, of doing not good or evil simply, but of doing this or that good or doing this or that evil respectively) And a liberty of specification and exercise which he calls liberty of contrariety, namely a liberty not onely to do or not to do, good or evil, but also to do or not to do, this or that good or evil.</p>	<p>de contradiction, il y aura aussi liberté de contrariété, que la liberté de faire le mal ou non, le bien ou non, a aussi la liberté de faire bien ou mal.</p>
<p>(B) p. 43 Liberty is sometimes opposed to slavery of sin and vitious habits Rom. VI, 22 : <i>Now being made free from sin</i>; sometimes to misery and oppression Is LVIII, 6. : <i>to let the oppressed go free</i> ; sometimes to servitude Levit. XXV, 10. : <i>In the year of Jubilee he shall proclame liberty throughout the land</i> ; sometimes to violence, as Psalm.CV, 20 : <i>The prince of his people let him go free</i> ; yet none of all these are the liberty now in question, but a liberty from necessity, that is a determination to one, rather from necessitation, that is a necessity imposed by another, or an extrinsecal determination.</p>	<p>(B) p. 43 Liberté du peché Rom. VI, 22 ; de misere Is LVIII, 6. d’esclavage Levit. XXV, 10. de violence Psalm.CV, 20, mais il s’agit de la liberté de nécessité ou d’une determination externe.</p>
<p>p. 46 (H) Liberty is when there is no external impediment... citation des passages de l’Ecriture.</p>	<p>p. 46 (H) Liberté est quand il n’y a point [d’]empechement externe. Cette definition quadre à tous ces passages de la sainte écriture.</p>
<p>p. 47 (H) This word « <u>particular men</u> » is put here in my opinion with little judgements...</p>	
<p>p. 48 (H) Martin Luther (...) had these three Articles censured by the University of Paris. (the first : School-Theology is a false interpretation of the Scripture and Sacraments ...).</p>	<p>p. 48 (H) Entre les articles que l’Université de Paris condamna en Luther, il y en eût trois où il meprisoit la Theologie des Ecoles.</p>
<p>p. 50 (B.) Il y a les références à Nomb XXX, 14, Jos. XXIV. 15, 2. Sam. XXIV.12, mais pas à Is. VIII. 10, Heb. XI, 24.</p> <p>(H) ... for it proves no more but that the Husband is a free or voluntary Agent, but not that his choice therein is not necessitated or not determined to what he shall choose but precedent necessary causes.</p> <p>[p. 51 petit trait dans la marge] Election is evermore either of things possible, or at least of things conceived to be possible. (...)</p> <p>When one thing of two or three is absolutely determined, the other are</p>	<p>p. 50 (B.) Liberté d’élection Nomb XXX, 14, Jos. XXIV. 15, 2. Sam. XXIV.12, Is. VIII. 10, Heb. XI, 24.</p> <p>(H) Ces passages prouvent que les hommes sont des agents libres ou qui agissent suivant leur volonté ou choix.</p> <p>[p. 51] L’Election ne regarde point ce qu’on connoist impossible.</p> <p>2. Sam. XXI.12 Dieu offre trois partis à David pour en choisir, comment cela, s’il l’a predeterminé à un ?</p>

<p>made thereby simply impossible.</p> <p>p. 55 (B.) There is nothing said with more shew of reason in this cause by the patrons of necessity, and adversaries of true liberty, than this : That the will doth perpetually and infallibly follow the last dictate of the understanding, or the last argument of the right reason.</p> <p>(...) First, the very act of the understanding is an effect of the will, and a testimony of its power and liberty. It is the will, which affecting some particular good, doth engage and command the understanding to consult and deliberate what means are convenient for attaining that end. (...)</p> <p>Secondly, for the manner how the understanding doth determine the will, it is not naturally, but morally. The will is moved by the understanding, not as by an efficient, having a causal influence into the effect, but only by proposing and representing the object. And therefore [p. 56] as it were ridiculous to say, that the object of the sight is the cause of seeing, so it is to say, that the proposing of the object by the understanding of the will, is the cause of willing. (...).</p> <p>Thirdly, the judgement of the understanding is not always <i>practice practicum</i>, (...) sometimes the understanding proposeth two or three means equally available to the attaining of one and the same end. Sometimes it dictateth, that this or that particular good is eligible, or fit to be chosen, but not that it must be chosen. (...) Yet for as much as in the less expedient there is found the reason of good, the will in respect of that dominion which it hath over it self, may accept that which the understanding judgeth to be less expedient, and refuse that which it judgeth to be more expedient. (...)</p> <p>Fourthly, sometimes the will doth not will the end so efficaciously, but that it may be, and often is deterred from the prosecution of it by the difficulty of the means. (...) Fifthly, supposing but not granting, that the will did necessarily follow the last dictate of the understanding, yet this proves no antecedent necessity, but coexistent with the act; no extrinsecal necessity, the will and the understanding being but two faculties of the same soul; no absolute necessity, but merely upon</p>	<p>p. 55 (B.) Les patrons de la nécessité ne peuvent rien dire de plus raisonnable que de dire que la volonté suit le dernier dictamen de l'entendement.</p> <p>Mais <del>même l'acte</del> même l'acte de l'entendement est un effet de la volonté qui luy commande de deliberer.</p> <p>La volonté met toutes les puissances en action. Et apres la deliberation, la volonté la peut faire renouveler.</p> <p>L'entendement meut la volonté non physiquement, mais moralement, c'est-à-dire non comme cause efficiente, mais comme proposant l'objet. L'objet de la vue n'est pas la cause de la vision.</p> <p>Le dictamen du jugement n'est pas toujours <i>practice practicum</i>, car souvent il propose plusieurs moyens également valables, et qu'un bien est eligible, mais non pas necessairement eligible. Que les moyens sont convenables, mais non pas seuls convenables. La volonté même à cause de son dominium peut juger ce que l'entendement trouve moins expedient.</p> <p>La volonté est souvent detruite par la difficulté des moyens, si la volonté suivoit toujours l'acte de l'entendement, ce ne seroit pas une nécessité extrinseque ny absolue, mais par supposition.</p>
--	--

<p>supposition...</p> <p>(H) p. 60 ... Your Lordship therefore is to consider, that all voluntary actions, where the thing that induceth the will is not fear, are called also spontaneous, and said to be done by a mans own accord. (...) But every spontaneous action is not therefore voluntary, for voluntary presupposes some precedent deliberation, that is to say, some consideration and meditation of what is likely to follow. (...) [p. 61] He is deceived, if he think that any spontaneous action after once being checked in it, differs from an action voluntary and elective, for even the setting of a mans foot in the posture of walking, and the action of ordinary eating, was once deliberated, how and when it should be done (...) for who is there but very young children that has not considered, when and how far he ought or safely may, strike or revile.</p>	<p>(H) p. 60 On appelle action spontanée toute action volontaire qui ne vient point de la peur ou de la force. Il y a pourtant des actions spontanées qui se font sans deliberation, comme lorsque nous nous promenons, mangeons. Un enfant ayant reçu un echec dans son action, deliberera là-dessus une autre fois.</p>
<p>(B.) p. 63. He who casts his goods into the sea, may do it of his own accord in order to the end. (...) As a man thinking to shoot a wild beast in a bush, shoot his friend, which if he had known, he would not have shot. This man did not kill his friend of his own accord. (...)</p> <p>Some acts proceed wholly from an extrinsecal cause; as the throwing of a stone upwards, a rape, or the drawing of a Christian by plain force to the Idols Temple, there are called violent acts. Secondly, some proceed from an intrinsecal cause, but without any manner of knowledge of the end, as the falling of a stone downwards, there are called natural acts. Thirdly, some proceed from an internal principle, with an imperfect knowledge of the end, where there is an [p. 64] appetite to the object, but no deliberation nor election, as the acts of Fools, Children, Beasts, and the inconsiderate acts of men of judgement. There are called voluntary or spontaneous acts. Fourthly, some proceed from an intresecal cause, with a more perfect knowledge of the end, which are elected upon deliberation, There are called free acts. So then the formal reason of liberty is election. The necessary requisite to election is deliberation. Deliberation implyeth the actual use of reason. (...)</p> <p>[p. 66] The horse feareth some outwards object, but deliberation is a</p>	<p>(B.) p. 63. Jetter les marchandises dans la mer pour sauver la vie est une action spontanée ; tuer un homme à la chasse qu'on croit une beste, ne l'est pas.</p> <p>C'est un acte violent quand une pierre est jettée en haut, quand un Chrestien est traîné au temple des idoles. C'est un acte naturel venant d'une cause interne quand une pierre tombe, ce que sont les petits enfans, et les bestes, et les personnes inconsiderées, qui ont une cognition imparfaicte de la fin, mais point de deliberation ou election ; cela se peut dire volontaire, mais quand il y a deliberation et election, c'est un acte libre.</p> <p>Un cheval craint et se detourne du chemin, mais il ne delibere point, un seul objet en toute la deliberation en donnant plusieurs qu'on compare.</p>

comparing of several means conducing to the same end.	
(H.) p. 70. « the Latines and Greeks did call all actions and motions whereof they did perceive no cause, Spontaneous, and “automata”.	(H.) p. 70. Les grecs appelloient « Auto mata » (sponte agentia) quand ils n’apercevraient point de cause de l’action.
p. 75. (B) « The secret Will of God is what he will do himself ; The revealed Will of God [p. 76] is what he would have us to do; It may be the secret Will of God to take away the life of the Father, yet it is Gods revealed Will that his Son should wish his life, and pray for his life”.	p. 75. (B) La volonté secrete de Dieu regarde ce qu’il veut luy meme ; la [volonté] revelée est sur ce qu’il veut que les autres fassent. Il veut que le pere meure, mais il veut que le fils travaille pour le faire vivre.
(H) p. 77. I hold as much that there is true Liberty, as he doth, and more, for I hold it is from Necessity; and that there must of Necessity be Liberty, but he holds it not from Liberty, and so makes it possible there may be one.	(H) p. 77. Non seulement j’admets la liberté, mais mieux je l’établis mieux que d’autres, car je prouve qu’elle a lieu par nécessité, au lieu que selon les autres il se pourroit qu’il n’y en eût point.
p. 78. ... The former they [protestant doctors] called Voluntas beneplaciti, which signifieth absolutely his Will, the other Voluntas signi, that is, the signification of his Will, in the same sense that I call the one his Will, the other his Commandement, which may sometimes differ. (...) [p. 79] and perhaps if the death of a sinner were, as he thinks, an eternal life in extream misery, a man might as far as Job hath done, expostulate with God Almighty, not accusing him of injustice, because whatsoever he doth is therefore just because done by him; but of little tenderness and love to mankind...	p. 78. La volonté du signe est le commandement ; la volonté du bon plaisir est veritablement la volonté.  Si la damnation estoit une misere eternelle, les hommes ne pourroient pas se plaindre de l’injustice de Dieu, mais peut estre de sa dureté. [folio 18 v°]
p. 79. (B). The greatest opposers of our Liberty, are as earnest maintainers of the Liberty of Adam.	p. 79. (B). Ceux qui combattent le plus nostre liberté soutiennent celle d’Adam
p. 80 (H) That which I say necessitateth and determineth every action, (that he may no longer doubt of my meaning) is the sum of all these things, which being now existent, conduce and concurre to the production of that action thereafter, whereof if any one thing now were ? wanting, the effect could not be produced. This concourse of causes, whereof every one is determined to be. Such as it is by a like concourse of former causes, may well be called (in respect they were all set and ordered by the eternal cause of all things, God Allmighty) the decree of God. But that the fore-knowledge of God, should be a cause of any thing, cannot be truly said, seeing fore-knowledge, and knowledge dependth on	p. 80 (H) Ce qui détermine chaque action et la rend necessaire, c’est la somme de toutes les choses qui existent a present et qui contribuent et concourent à l’action future et dont l’une manquant l’effect n’arriveroit pas. Ce concours des causes est determiné par un concours semblable d’autres causes anterieures. Et l’ordre de toutes ces causes venant d’une cause eternelle est l’effect du decret de Dieu.  Sa prescience n’est point la cause des choses.

<p>the existence of things known, and not they on it. (...) I understand not what he means by it. The last dictate of the judgement concerning the good or bad that may follow on any action, is not properly the whole cause, but the last part of it. And yet may be said to produce the effect necessarily, in such manner as the last feather may be said to break an Horse back, when there were so many laid on before, as there wanted but that to do it.</p>	<p>On peut dire que le dernier acte du jugement est cause de la volonté, comme on peut dire que le dernier grain de sable achevera de faire tomber un cheval trop chargé.</p>
<p>(B) p. 85 « And therefore I must say (and say again ; quicquid ostendes mihi sic incredulous odi”.</p>	<p>(B) p. 85 Je hais la doctrine de la necessité d’une haine parfaite : quicquid ostendes mihi sic incredulus odi.</p>
<p>p. 88 (H) According therefore to this answer of St Paul, I answer J.Ds Objection, and say that the power of God alone, without other help, is sufficient justification of any action he doth. (...) When God afflicted Job, he did object no sin to him, but justified that afflicting him by telling him of his power. (...) So our Saviour concerning the man that was born blind, said it was not for his sin, nor his parents, but that the power of God might be shown in him. (...) [p. 89] I find no difference between the will to have a thing done, and the permission to do it, when he that permitteth it can hinder, and knows it will be done unless he hinder it (...) As for example, between the killing of Uriah and the sin of David in killing Uriah (...)no more than how one man making a longer and shorter garment, another can make the inequality that is between them. This I know, God cannot sin, because his doing a thing makes it just, and consequently no sin (...). But to say that God can so order the world as a sin may be necessarily caused thereby in a man, I do not see how it is any dishonour to him.</p>	<p>p. 88 (H) S. Paul demeure d’accord de la volonté de Dieu, mais il la justifie par son pouvoir. Dieu ne reprocha pas ses pechés à Job, mais il luy monstra sa propre puissance lorsqu’il l’affligea. Nostre seigneur dit que l’homme estoit né aveugle, non pas à cause de son peché ou de celui de son pere, mais pour manifester la puissance de Dieu.  Je ne trouve point de difference entre permission de volonté, quand on peut empecher la chose ; ny entre l’homicide d’Urie, et le peché de David en le faisant tuer quand l’un fait la piece plus longue que celle d’un autre, c’est [à] cause de la piece et de l’inegalité. Dieu ne peut pecher : mais Dieu peut régler les choses en sorte que le peché arrive necessairement.</p>
<p>(B) p. 92 That which followes ver. 17. comes something nearer the cause, The scripture saith unto Pharao, for this same purpose I have raised thee up, (that is, I have made thee a King, or I have preserved thee) that I might show my power in thee. But this particule (that) doth not always signifie the main end of an action, but sometimes only a consequent of it. As Matt. 2, 15. He departed into Egypt, that it might be fulfilled which</p>	<p>(B) p. 92 L’Ecriture dit de Pharaon : « je t’ay suscité pour montrer mon pouvoir, mais icy ce « pour » ne signifie [pas] la fin de l’action, mais sa consequence, comme Matth. 2, 15 : « il alla en Egypte afin [que] ce que le prophete dit fut accompli ».</p>

<p>was spoken by the prophet, out of Egypt have I called my son...</p> <p>p. 93. « But how doth God harden the heart? Not by a natural influence of any evil act or habit into the will, nor by inducing the will with persuasive motives to obstinacy and rebellion, <i>For God tempteth no man, but every man is tempted when he is drawn away of his own lust and intised.</i> Jam. I, 13. Then God is said harden the heart three wayes. First negatively, and not positively, not by imparting wickedness, but by not imparting grace (...). Secondly, God is said to harden the heart occasionally and not causally, by doing good, which incorrigible sinners make an occasion of growing worse and worse, and doing evil. (...).Exod. 8, 15 ;IX, 34 ;[p. 94] Ps. 105, 25 (...) Thirdly, Go dis said to harden the heart permissively, but not operatively, nor effectively, as he who only lets loose a Greyhound out of the slip, is said to hound him at the Hare. Will you see plainly what St. Paul intends by hardening? Read ver.22 <i>What if God willing to shew his wrath and to make his power known</i> (that is, by a consequent will, which in order of nature follows the prevision of sin) <i>indured with much long suffering the vessel of wrath fitted to destruction. And that he might make known the riches of his glory on the vessel of mercy, etc.</i> (1 Pet 3, 22), (...) p. 95. Act. 13, 8 ; Act 14,16, Act 17, 30 ; I Cor 10, 13 ; (...) God tempts no man to sin, but he suffers them them to be tempted. (...) Rom 2, 4 ; (...)</p> <p>p. 96 (end) Sometimes an antecedent engagement doth cause a man to suffer that to be done, which otherwise he would not suffer. So Darius suffered Daniel to be cast into the Lions den, to make good his rash decree; so herod suffered John Baptist to be beheaded, to make good his rash oath (...) He loveth all his creatures well, but his own Justice better. Again, sometimes a man suffereth that to be done, which he doth not will directly in itself, but indirectly for some other end, or for the producing of some greater good (...)</p> <p>p. 97 Or, as a Judge being desirous to save a malefactors life, and having power to reprove him, doth yet condemn him for example sake, that by the death of one, he may save the life of many. (...) This is the must</p>	<p>p. 93. Dieu n'endurcit point par une influence mauvaise, en produisant quelque acte mauvais ; car ce n'est pas Dieu qui tente l'homme, mais sa convoitise. Jaqu. I, 13 « endurecir » icy est ne point faire grace. Dieu endurecit par occasion, et non pas comme cause, car en faisant bien il rend les pécheurs plus mechans. Exod. IX, 34 ; Ps. 105, 25 <del>Sapienter Rom 19,25</del></p> <p>C'est permissivement [qu']il souffroit long temps les vaisseaux de colere Rom 19, 25 (1 Pet 3, 22), Act. 13, 8 (1 Pet 3, 15, Act 14,16, Act 17, 30 (Rom 2, 4)</p> <p>Ce n'est pas Dieu qui tente, mais il souffre l'action du tentateur.</p> <p>Dieu aime toutes les creatures, mais il aime plus sa justice. Les hommes aussi permettent quelques fois des choses pour quelques raisons sans lesquelles ils ne le permettroient pas. Herode souffrit qu'on trancha la teste à S. Jean Bapt. à cause de son serment, Darius souffrit qu'on jetta Daniel dans la fosse des lions. Dieu est engagé&lt; à punir&gt; par ses menaces. Un juge condamne. Comment quoiqu'il voudroit le sauver si la justice le permettoit : Dieu ne permettroit pas le mal, s'il n'en tiroit du bien.</p>
---	---

<p>certain truth that God would not suffer evil to be in the world, unless he knew how to draw good out of evil”.</p>	
<p>p. 97. T.H. demands how God should be the cause of the action and yet not be the cause of the irregularity of the action. I answer, because he concurs to the doing of evil by a general, but not by a speciall influence. As the Earth gives nourishment to all kinds of plants, as well to Hemlock as to Wheat, but the reason why the one yields food to our sustenance, the other poison to our destruction, is not from the general nourishment of the Earth, but from the special quality of the root. (...) p. 98. But rather the deficient cause.</p>	<p>p. 97. Dieu est cause de l'action, non pas de son irregularité, parce qu'il n'y concourt que par un concours general. C'est comme le soleil et la terre contribuent à toute sorte de plantes, mais il y en a qui en produisent du poison par leur naturel particulier. Le peché vient d'une cause deficiente.</p>
<p>p. 98. ... “because before Esau had actually sinned, his future sins were known to God. Thirdly, by the Potters clay, here is not to be understood the pure mass, but the corrupted mass of mankind”.</p>	<p>p. 98. Avant que Esaü pechât, ses pechés futurs estoient connus de Dieu. Par l'argille du potier, il faut entendre la masse corrompue.</p>
<p>p. 103. But his greatest errour is that which I touched before, to make justice to be the proper result of Power. Power doth not measure and regulates power. The will of God, and the Eternal Law which is in God himself, is properly the rule and measure of Justice. (...) p. 104. See then how grossely T.H. doth understand that old and true principle, that <i>The Will of God is the rule of Justice</i>, as if by willing things in themselves unjust, he did render them just, by reason of his absolute dominion and irresistible power, as fire doth assimilate other things to itself, and convert them into the nature of fire.</p>	<p>p. 103. La justice est la regle ou pouvoir, et le pouvoir n'est pas la regle de la justice, si la puissance de Dieu rendoit l'injuste juste, la volonté de Dieu seroit regler les bras.</p>
<p>p. 115 (H) ... and now the question is not what is fit to be preached, but what is true.</p>	<p>p. 115 (H) La question n'est pas de ce qui est propre à estre preché, mais de ce qui est vray.</p>
<p>p. 117. Secondly, I deny that it makes consultations to be in vain ; tis the consultation that causeth a man, and necessitateth him to chose to do one thing rather than another. So that unless a man say, that cause to be in vain, which necessitateth the effect, he cannot infer the superfluousness of consultation out the necessity of the election proceeding from it. (...) Namely, that admonitions are in vain, for admonitions are parts of consultations. (...) The fourth pretended inconvenience is, that praise and dispraise, reward</p>	<p>p. 117 Moins la consultation est inutile, plus l'election est necessitée. Les admonitions font partie de la consultation ; les craintes et les esperances contribuent à la deliberation. Le necessaire peut estre louable. Vellejus Paterculus dit de Caton, qu'il estoit bon par sa nature, « et quia aliter esse non potuit ».</p>

<p>and punishment will be in vain. (...)  p. 118. Things may be therefore necessary, and yet praise worthy, as also necessary, and yet dispraised, and neither of both in vain (...) It was a very great praise in my opinion, that Velleius Paterculus gives Cato, where he says, he was good by nature, <i>Et quia aliter esse non potuit..</i></p>	
<p>(B.) p. 119. He saith that <i>No Law can possibly be unjust.</i> (...) [p. 120.] he is much mistaken. Pharaohs Law to drown the male children of the Israelites, Exod. I. 22. Nebuckadnezzars Law, that whosoever did not fall down and worship the golden image which he had set up, should be cast into the fiery furnace, Dan. 3.4. Darius his Law, that whosoever should ask a petition of any God or man, for thirty dayes, save of the King, should be cast into the Den of Lions Dan 6.7. Ahashveroth his law, to destroy the Jewish Nation, root and branch, Esther 3. 13. The Pharisees Law, that whosoever confeseth Christ should be excommunicated, John 9. 22. were all unjust lawes.</p>	<p>(B.) p. 120. M. Hobb. dit qu'il n'y a point de loy injuste, mais que dirat-il de celle de Pharaon de noyer les enfans des Israelites (Ex. 1, 22), de celle de Nebuc. De brûler ceux qui n'adoreroient point sa statue (Dan. 3, 4), de celle de Darius, que celui [qui] demanderoit quelque chose durant 30 jours, excepté du roy, seroit livré aux lions (Dan. VI, 6), la loy d'Ahasverus de detruire les juifs (Esther 3, 13). Celle des Pharisiens d'excommunier ceux qui confesseroient Jesus Christ (Jean Act 9, 22).</p>
<p>p. 127 (B.) He adds further, that <i>As the end is necessary, so are the means; and when it is determind, that one thing shall be chosen before another, it is determind also for what cause it shall be chosen.</i> All which is truth, but not the whole truth; for as God ordaines means for all ends, so he adapts and fits the means to their respective ends, free means to free ends, contingent means to contingent ends, necessary means to necessary ends, whereas T.H. would have all means, all ends, to be necessary.</p>	<p>p. 127 (B.) Quand la fin est necessaire, les moyens le sont aussi. M. Hobbes dit en cela la vérité, mais il ne dit pas toute la vérité : les moyens libres sont pour les effets libres.</p>
<p>(B) p. 130. He [Cato] was (p. 131) naturally of a good temper. (...) Socrates was not of so good a natural temper, yet proved as good a man; the more his praise, by how much the difficulty was the more to conform his disorderly appetite to right reason.</p>	<p>(B) p. 131. Caton estoit d'un bon temperament, mais Socrate estoit plus louable qui surmonta un temperament mauvais.</p>
<p>(H). p. 133. ... this truth whatsoever shall be, shall be, which all men must confess ; the same also followth upon this, that whatsoever God foreknowes cannot be but come to pass, in such time and manner as he has foreknown it.(...) No man can say what he will do tomorrow, unless he foreknow (which no man can) what shall happen before tomorrow.</p>	<p>(H). p. 133. Tout ce que Dieu prevoit ne sauroit manquer d'arriver ; il ne depend pas de nous de choisir ce que nous voudrions demain.</p>
<p>p. 134. He further sayes that Just Lawes are the Ordinances of right</p>	<p>p. 134. Le sentiment de l'Eveque, que les loix justes sont les</p>

Reason, which is an error that hath cost many thousands of men their lives.	commandemens de la raison a cousté la vie à des milliers de personnes.
(H) p. 138. But I have shown that all Lawes are just, as Lawes, and therefore not to be accused of injustice, by those that owe subjection to them; and a just law is always justly executed.	(H) p. 138 Les loix ne commandent point de vouloir, mais de faire (+excepté celle de Dieu, <i>non concupisces</i> +) +
H p. 142. His reply to this is that he hath shewed sufficiently that Reason doth not determine the will Physically, etc. If not Physically, how then? As he hath told us in another place, Morally. But what it is to determine a thing Morally, no man living understand. I doubt not but he had therefore the will to [p. 143] write this reply, because I had answered his treatise concerning true liberty. My answer therefore was at least in part) the cause of his writing, yet that is the cause of local motion Physical? His will therefore was physically and Extrinsecally, and Antecedently, and not Morally caused by my writing.	H p. 142. Personne n'entend ce que c'est que d'entendre moralement et non physiquement.
p. 143. « Free, Contingent and Necessary, are not words that can be joined to Means or Ends, but to Agents and Actions ; that is to say, to things that move or are moved. A free agent being that whose motion or action is not hindered nor stopt. And a free action, that which is produced by a free agent. A contingent agent, is the same with an agent simply. But because men for the most part think those things are produced without cause, whereof they do not see the cause, they use to call both the agent and the action contingent, as attributing it to fortune. (...) He [Bramhall] would fraudulently insinuate that it is my opinion, that a man is not free to do if he will, and to abstain if he will... My opinion is only this, that he is not free to will, or which is all one, he is not master of his future will.	p. 143. Ce ne sont pas les effects et les moyens qui sont libres, mais les agents et les actions. Un agent libre est celui dont l'action n'est point empêchée. Un agent est appelé contingent quand on ne voit pas toute la cause de l'action, et en attribue une partie au hazard. On a la liberté de faire ce qu'on veut, mais non pas de vouloir.
p. 144. ... seeing nothing flows from it [the doctrine of absolute necessity] more than may be drawn from the confession of an eternal prescience.	p. 144. La nécessité des causes n'emporte rien de plus que la nécessité de la prescience.
H p. 152. For though prayer be none of the causes that moove Gods Will, his Will being unchangeable, yet since we find in Gods word, he will not give his blessings, but to those that ask them, the motive to prayer is the	(H) p. 152. La prière ne fait rien sur la volonté de Dieu qui est immuable ; cependant il a decerné de donner sa benediction à ceux qui le prieront. Le but de la priere n'est pas d'émouvoir, mais d'honorer

<p>same. Prayer is the gift of God, no less that the blessings. And the prayer is decreed. (...) The end of prayer, as of thanksgiving, is not to move, but to honour God Almighty, in acknowledging that what we ask can be effected by him onely.</p>	<p>Dieu, et de marquer que nous attendons du bien de luy.</p>
<p>B. p. 153. Though inward piety do suppose the act of the understanding, yet it consisteth properly in the act of the will, being that branch of justice which gives to God the honour which is due unto him. (...)Hobbes erres in making inward piety to ascribe no glory to God, but onely the glory of his power or omnipotence. What shall become of all other the divines Attributes, and particulary of his Goodness, of his Truth, of his Justice, of his Mercy, which beget a more true and sincere honour in the heart than greatness I self ? <i>Magnos facile laudamus, bonos libenter.</i> Thirdly, this opinion of absolute necessity destroyes the truth of God, making him to command one thing openly, and to necessitate another privately (...), destroyes the goodness of God making him to be an hater of mankind (...) destroyes the Justice of God making him to punish the creatures for that which was his own act (...) destroyes the very Power of God making him to be the true author of all the defects and evils which are in the world (...).There needs no other devil in the world to raise jealousies and suspicions between God and his creatures, or to poison mankind with an apprehension, that God doth not love them, but onely this opinion, which was the office of the Serpent, Gen. 3. 5.</p>	
<p>B p. 156. There is a great difference between these two, <i>mutare voluntatem</i>, to change the will, which God never doth, in whom there is not the least shadow of turning by change ; his will to love and hate, was the same from eternity, which it now is, and ever shall be. His love and hatred are immovable, but we are removed. <i>Non tellus cymbam tellurem cymba reliquit.</i></p>	<p>(B) p. 156. La priere ne change point la volonté de Dieu, mais la nostre. <i>Non tellus cymbam tellurem cymba reliquit.</i></p>
<p>H p. 160. He speaketh of Gods Goodness, and Mercy, as if they were no part of his power. Is not Goodness in him that is good the power to make himself beloved, and is not Mercy Goodness? Are not therefore these attributes contained in the [p. 161] Attribute of his Omnipotence? And</p>	

justice in God, is it any thing else but the power he has and exerciseth in distributing blessings and afflictions? Justice is not in God as in man, the observations of the Laws made by his superiours. Nor is wisdom in God a logicall examination of the means by the end, as it is in men, but an incomprehensible attribute given to an incomprehensible nature, for to honour him...	
p. 206 (B.). Peut-être une annotation : « of » au-dessus de « liberty of exercice and liberty of specification ».	
p. 211(H). A man that is bound would say readily he hath not the liberty to walk, but he will not say he wants the power.	p. 211(H). Un homme lié a le pouvoir de se promener, mais il n'en a pas la liberté.
p. 214. For the Supreme Ecclesiastical Doctor is he that hath the supreme power; and in obeying him no subject can be deceived; because they are by God himself command to obey him.	p. 214. Le superieur peut estre trompé, mais moy je ne saurois estre trompé en le suivant.
p. 216 (B) Whether one ravish Lucretia by force, as Tarquine, or by amatory potions, and magicall incantations, not only allure her, but necessitate her to satisfy his lust, and incline her effectually, and draw her inevitably, and irresistibly to follow him spontaneously, Lucretia in both these conditions is to be pittied.	p. 216 (B) Il est également mauvais de forcer Lucrèce et de la charmer par quelque magie ou par quelque philtre ; elle est également excusable et digne de pitié dans l'un et l'autre cas.
p. 220 (B) Tamars beauty, or Ammons love did not render him innocent, but Ammons force rendred Tamar innocent. But fear is not so prevalent as force. [p. 219 : <i>da veniam, Imperator: tu carcerem, ille gehennam minatur</i> ].	p. 220 (B) La beauté de Thamar ne rend point Ammon innocent, mais la force d'Ammon rend Thamar innocente. La crainte ne suffit pas, il faut craindre Dieu bien plus que les hommes : « da veniam, Imperator: tu carcerem, ille gehennam minatur » <sup>3</sup> .
(B) p. 222 « The will hath power either to will or nill » [souligné dans le livre].	(B) p. 222 « The will hath power either to will or nill » [souligné dans le livre].
(H) p. 234 Micaiah saith to Ahab, I Kings 22. 23. Behold the Lord hath put a lying Spirit into the Mouth of all these thy Prophets. (...) The prophet David saith, 2 Sam. 16. 10. Let him curse, because the Lord hath said unto him, curse David. But that which God himself saith of himself, I Kings 12. 15. (...) [p. 235] but to use so unseemly a phrase as to say that God is the cause of	(H) p. 234 Micha dit à Ahab 1 Rois 22, 23 : que Dieu a mis un esprit de mensonge dans la bouche des prophetes et David dit 2 Sam 16, 10, Dieu a dit à Saül ( ?) : « Maudis David » ; et Dieu a dit 1 Rois 12, 15 : « Dieu n'écouta point le peuple, cela venait du Seigneur ».  La cause du peché n'est pas tousjours peché. Cependant cette <del>Philo</del>

<sup>3</sup> Saint Augustin, Sermo LXII, *De Verbo Domini*.

<p>the sin, because it soundeth so like to saying that God sinneth, I can never be forced by so weak an argument as this of his. Luther says we act necessarily, necessarily by necessity of immutability, not by necessity of constraint, that is in plain English necessarily, but not against our wills. Zanchius says <i>Tract. Theol . C. 6. Thes.1.</i>The freedom of our will doth not consist in this, that there is no necessity of our sinning ; but in this, that there is no constraint. Bucer <i>Lib. De Concordia</i> : whereas the Catholicks say, man has free will, we must understand it of freedom from constraint, and not freedom from necessity. Calvin <i>Inst. Cap. 2, §6.</i> And thus shall man be said to have free will, not because he hath equall freedom to do good and evill, but because he does the devil he does not by constraint but willingly. Monsr. Du Moulin, in his <i>Buckler of the faith</i>, Article 9 The necessity of sinning is not repugnant to the freedom of the will. Witness the devils who are necessarily wicked, and yet sin freely without constraint. And <i>The Synod of Dort.</i> Liberty is not opposite to all kinds of necessity and determination. It is indeed opposite to the necessity of constraint but standeth well enough with the necessity of infallibility.</p>	<p>maniere de parler choque, que Dieu est cause du peché, car il semble que l'on veut dire qu'il peche. Luther dit que nous agissons par une nécessité d'immutabilité, mais non de coaction, c'est-à-dire necessairement, mais volontairement Zanchi. <i>Tract Th. C. 6. Thes.1.</i> La liberté de nostre volonté ne consiste pas en ce qu'il n'y a point de nécessité de pecher, mais en ce quil n'y a point de coaction ; et Bucer <i>Lib. De Concordia</i> La liberté de de la volonté est une liberté de contrainte et non de nécessité, et Calvin <i>Inst. Ch. 2 §6.</i> L'homme a le libre arbitre, mais pas parce qu'il est également libre de faire bien ou mal, mais parce qu'il le fait volontairement sans contrainte ; Du Moulin in <i>Bouclier de la foy art. 9</i> : « la nécessité de pecher [fol. 19 r°] n'est pas opposée à la liberté de la volonté, les diables sont mechans necessairement, et cependant ils pechent librement sans contrainte. Et le Synode de Dordrecht : la liberté n'est pas opposée à toute forme de nécessité &lt;et de determination&gt; ; elle est opposée à la contrainte, mais elle peut bien consister avec la nécessité d'infallibilité.</p>
<p>(H) p. 237 : « There is no hardly any one action how casual soever it seem, to the causing whereof concur not whatsoever is in rerum natura. Which because it is a great Paradox, and depend[s] on many antecedent speculations I do not press in this place ».</p>	<p>(H) p. 237 : « There is no hardly any one action how casual soever it seem, to the causing whereof concur not whatsoever is in rerum natura. Which because it is a great Paradox, and depend[s] on many antecedent speculations I do not press in this place ».</p>
<p>(B) p. 238. I desire to know how Prester John, or the great Mogol, or the King of China, or any one of so many millions of their subjects do concur to my writing of this reply.</p>	<p>(B) p. 238 Je voudrois savoir comment le Pretre Jean ou le Grand Mogol ou le Roy de la Chine contribuent à ma réplique.</p>
<p>(H) p. 239. And if I should say that all action is the effect of Motion, and that there cannot be a motion in one part of the world, but the same must also be communicated to all the rest of the world, he would say that this were no less a paradox. But yet if I should say, that if a lesser body, as a concave Sphere or Tun, were filled with air or other liquid matter, and that any one little particle thereof were moved, all the rest will be moved also, he would conceive it to be true, or if not be, a judicious reader would. It is not the greatness of the tun that altereth the case; and</p>	<p>(H) p. 239. Toute action est l'effect du mouvement, et il n'y a point de mouvement dans quelque partie de l'univers qui ne soit communiqué à toutes les autres ; si un tonneau ou une sphere creuse est rempli d'un air ou d'un autre liquide, on ny sauroit mouvoir une partie sans quelque mouvement du reste. Et la grandeur du tonneau ne change point le cas. Tout le monde peut estre comparé avec un grand tonneau.</p>

therefore the same would be true also [p. 240], if the whole world were the tun.	
(B) p. 240. Si metuis, si prava cupis, si duceris ira, Servitii patiere jugum, tolerabis iniquas Interius leges. Tune omnia jure tenebis Cum poteris rex esse tui	(B) p. 240. Si metuis, si prava cupis, si duceris ira, Servitii patiere jugum, tolerabis iniquas Interius leges. Tune omnia jure tenebis Cum poteris rex esse tui <sup>4</sup> .
(B) p. 248. Admitting that the will did necessarily follow the last dictate of the understanding as certainly in many things it doth. Yet, First, this is no extrinsecal determination from without, and a mans own resolution is not destructive to his own liberty, but depends upon it. So the person is still free. Secondly, this determination is not antecedent, but joined with the Action. The understanding and the will are not different agents, but distinct faculties of the same soul. Here is an infallibility, or an hypothetical necessity, as we say quicquid est quando est, necesse est esse...	(B) p. 248. Suppose que la volonté suive <del>nécessairement</del> <tousjours> du dernier dictamen de l'entendement comme il le fait en plusieurs rencontres, ce n'est pas avec determination externe, et de plus elle n'est pas interieure, mais jointe à l'action, ce sont des différentes actions d'une meme ame.
H. p. 249. That which he alledgeth against this, is the first, out of a poet, who in the person of Medea sayes : <i>Video meliora proboque, Deteriora sequor</i> . But the saying (as pretty as it is) is not true; for though Medea saw many reasons to forbear killing her children, yet the last dictate of her judgement was, that the present revenge on her husband outweighed them all, and thereupon the wicked action followed necessarily. (...) Thirdly he objects that things nearer the senses move more powerfully that reason. What followeth that thence but this, that the sense of the present good is commonly more immediate to the action, than the foresight of the evill consequents to come? [Bramhall] p. 251 : S. Paul faith as much in earnest as is feined of Medea, That he approved not that which he did, and that he did that which he hated, Rom 7. 15.	(H) p. 249. Deteriora sequor n'est point vray. Medée croit que sa vengeance estoit un plus grand bien. Les sens sont plus que la raison, c'est-à-dire, la perception d'un bien present fait plus que la perception d'un bien éloigné.  S. Paul Rom VII, 15 dit qu'il n'approuve pas ce qu'il fait.

<sup>4</sup> Claudien, *de IV. Consulato Honorii*, v. 257–62 : « si ton cœur est ouvert à la crainte, à des désirs honteux, aux transports de la colère, soumis au joug des passions, tu nourriras en toi d'impérieux tyrans ; mais règne sur toi-même, et tu auras des droits à l'empire de l'univers » (discours de Théodose à son fils – *Collection des auteurs latins* p. 595).

<p>(H) p. 254. There was no need of answer, for he hath very often in this discourse contradicted it himself, in that he maketh <i>Reason to be the true root of liberty</i>, and, <i>men to have more or less liberty as they have more or less reason</i>. How then can a man leave that to liberty when his reason can give no sentence? (...)</p> <p>His third reason was <i>because passions and affections sometime prevail against Judgement</i>. I confesse they prevail often against Wisdome, which is it he means here “by judgement”. But they prevail not against the dictate of the understanding.</p>	<p>(H) p. 254. Si la raison est la source de la liberté comme dit l’Eveque, comment peut-on laisser la chose à la liberté, quand tout est si égal que la raison ne sauroit <del>donner aucune</del> faire aucun jugement.</p> <p>Les passions prévalent souvent contre la sagesse, mais jamais contre les jugements ; elles y contribuent.</p>
<p>(B) p. 256. But of this I had not very long since occasion to write a full discourse, in answer to a treatise against the prescience of things contingent. (...) The readiest way to reconcile contingency and liberty with the decrees and prescience of God, and most remote from the altercations of these times, is to subject future contingents to the aspect of God, according to that presentiality which they have in eternity. (...) The main impediment which keeps men from subscribing to this way is, because conceive eternity to be an everlasting succession and not one indivisible point.</p>	<p>(B) p. 256. J’ay fait un traité exprès il n’y a pas long temps pour repondre à un traité qui nie la prescience des choses contingentes. Je soumetts à Dieu les choses futures à cause de la presence qu’elles ont dans l’éternité. On se trompe en prenant l’éternité pour une succession infinie.</p>
<p>p. 268. (H) [title] My opinion about Liberty and Necessity.</p>	<p>p. 268. (H) Mon opinion sur la liberté et necessité. [le contenu est analysé après la page 275 !]</p>
<p>(B) p. 272. He that steals an horse deliberately may be more punishable by the law than he that kills the owner by Chance-medley. Yet the death of the owner was more noxious (to use his phrase) and more dammageable to the family than the stealth of the horse.</p>	<p>(B) p. 272. On peut tuer le pere de famille dans une melée sans estre punissable, et on est punissable en luy derobant son cheval quoyque le premier cause plus de mal.</p>
<p>(H) p. 272. ...there may be a difference between deliberation and that which shall be confirmed for deliberation by a judge. For a man may do a rash ast suddenly without deliberation; yet, because he ought to have deliberated and have time enough to deliberate whether the action were Lawful or not, it shall not be said by the Judge that it was without deliberation, who supposeth that after the law known, all the time following was time of deliberation.</p>	<p>(H) p. 272. On peut estre puni par le juge non pas seulement parce qu’on a fait <del>un mal</del> une mauvaise action apres la deliberation, mais aussi pour l’avoir faite sans deliberation quand on devoit deliberer.</p>
<p>p. 273. ...those actions which follow the last appetite are voluntary.</p>	<p>p. 273. Une action volontaire suit le dernier appetit.</p>

<p>p. 274. For « impediment » or « hinderance » signifieth an opposition to “endeavour”. And therefore if a man be necessitated by extrinsecal causes not to endeavour an action, those causes do not oppose his endeavour to do it, because he has no such endeavour to be opposed; and consequently extrinsecal causes that take away endeavour are not to be called impediments; nor can any man be said to be hindred from doing that which he had no purpose at all to do...</p>	<p>p. 274. Empechement est ce qui s’oppose à un effort, les causes externes qui font qu’il n’y a point d’effort, ne sont point appellées empechements. Un homme qui ne veut point sortir de la ville n’est point empeché par celui qui ferme la porte.</p>
<p>p. 275. And for the instance he bringeth to prove it, in the man that playeth on an instrument with his hand it maketh nothing for him ; for it proveth only that the Habit maketh the motion of his hand, more realy and quick; but it proveth not that it maketh it more voluntary, but rather less, because the rest of the motions follow the first, by an easiness acquired from long custom; in which motion the Will doth not accompany all the strokes of the hand, but gives a beginning to them only in the first. (...) [p. 276] But to say that Free actions are voluntary and that the Will, which causeth a voluntary action, is the last appetite, and that that appetite was immediately followed by the action; and that no action of a man can be said in the judgement of the Law, to be without deliberation, are no mistakes for any thing that he hath proved to the contrary.</p>	<p>p. 275. L’habitude de jouer de l’instrument ne rend pas l’action plus volontaire, mais plus aisée. Au contraire, elle est moins volontaire, car on y pense moins, la volonté est dans le commandement. Ainsi ces actions sont libres sans estre volontaires.</p>
<p>(H) p. 268. I conceive that when it cometh into a mans mind, to do or not to do some certain action, if he have no time to deliberate, the doing or abstaining necessarily followeth the present thought he had the good or evil consequence thereof to himself. As for example, in suddain anger the action will follow the thought of revenge, in suddain fear the thought of escape. Also when a man hath time to deliberate, but deliberates not, because never any thing appeared that could make him doubt of the consequence, the action followes his opinion of the goodness or harm of it. These actions I call voluntary. He, if I understand him all right, calls them Spontaneous, I call them voluntary because those actions that follow immediately the last appetite are voluntary. And here where there</p>	<p>(H) <b>p. 268.</b> Quand il vient dans l’esprit de l’homme de faire une certaine action, il agit suivant la presente pensée qu’il a de ses bonnes ou mauvaises consequences ; et quand il en paroist qui le fait douter, il ne delibere point, l’action ne laisse pas d’estre volontaire ; mais quand il y a deliberation, on suit la derniere opinion. Un homme avoit le loisir de deliberer auparavant, et pour n’estre point surpris dans un accident, et ainsi il est puni lors qu’il agit où il devoit deliberer.</p>

<p>is one only appetite, that one is the last.  Besides, I see tis reasonable to punish a rash action; which could not be justly done by man, unless the same were voluntary: For no action of a man can be said to be without deliberation, though never so suddain, because tis supposed he had time to deliberate all the precedent time of his life, whether he should do that kind of action or not. And hence it is, that he that killeth in a suddain passion [p. 269] of anger, shall neverless be justly put to death, because all the time wherein he was able to consider, whether to kill were good or evil, shall be held for one continual deliberation, and consequently the killing shall be judged to proceed from election.</p>	
<p>(H) p. 279. Thirdly, I conceive that in all deliberations, that is to say, in all alternate succession of contrary appetites, the last is that which we call the Will, and is immediatly before the doing of the action, [p. 280] or next before the doing of it become impossible. All other appetites to do and to quit, that come upon a man during his deliberation, are usually called intention, and inclinations, but not wills, there being but one will, which also in this case may be called last will, though the intention change often.</p>	<p>(H) p. 279 Dans la deliberation [il] est une succession d'appetits contraires, et le dernier est appellé volonté. Les appetits precedents sont des inclinations.</p>
<p>(H) p. 281. But what meaneth he by « concupiscence with consent » ? [p. 282] Can there be concupiscence without consent ? It is the consent itself.</p>	<p>(H) p. 281. La concupiscence avec consentement n'est rien dire. La concupiscence est le consentement.</p>
<p>p. 282. An appetite to another mans bread is concupiscence ; and though it be with consent to eat, tis no sin ; but the design to take it from the other, not with standing that hem ay fail in his design, that is the sin.</p>	<p>p. 282. Un appetit de manger le pain d'autruy n'est pas un peché, mais le dessein.</p>
<p>(H) p. 285. Fiftly, I conceive liberty to be rightly defined in this manner. Liberty is the absence of all the impediments to action, that are not contained in the nature, and in the nature, and in the intrinsecal quality of the agent. As for example, the water is said to descend freely, or to have liberty to descend by the chanel of the River, because there is no impediment that way, but not across, because the banks are impediments. And though the water cannot ascend, yet men never say it wants the</p>	<p>(H) p. 285 Liberté est l'absence des empechements à l'action qui ne consiste dans la nature ou dans qualités internes de l'agent. L'eau descend dans le canal, jusqu'à ce qu'une digue s'y oppose ; il ne manque pas de la liberté de monter, mais du pouvoir.</p>

<p>liberty to ascend, but the faculty or power, because the impediment is in the nature of the water and intrinsic.</p>	
<p>(B) p. 304. The Physician doth not deliberate whether he should cure his patient, but by what means he should cure him. [p. 305. He saith truly, nothing can « begin » without a cause, that is « to be », but it may “begin to act” of itself without any other cause. Nothing can begin without a cause, but many things may begin, and do begin, and do begin without necessary causes. A free cause may as well choose his time when he will begin, as a necessary cause be determined extrinsically when it must begin. And although free effects cannot be foretold, because they are not certainly predetermined in their causes, yet when the free causes do determine themselves, they are of as great certainty as the other.]</p>	<p>(B) p. 304. Les Medecins ne delibèrent point s'ils doivent guerir le malade, mais comment. [p. 305]</p>
<p>p. 313. (H) [num. 34] For the 7th point, that all events have necessary causes, it is there proved in that they have sufficient causes. Further, let us in this place also suppose any event never so casual at for example, the throwing Ambs-Ace upon a paire of Dice, and see if it must not have been necessary before it was thrown; for, seeing it was thrown, it had a beginning, and consequently a sufficient cause to produce it, consisting partly in the Dice, partly in the outward things, as the posture of the parties hand, the measure of force applied by the caster, the posture of the parts of the table, and the like; in sum, there was nothing wanting that was necessarily requisite to the producing of that particular cast, and consequently that cast was necessarily thrown. For if it had not been thrown, there had wanted somewhat requisite to the throwing of it, and so the cause had not been sufficient. (...) If therefore it be not necessary it shall rain, it is necessary it shall not rain. Otherwise it is not necessary that the proposition “it shall rain or it shall not rain” should be true.</p>	<p>p. 313. (H) Tous les evenemens ont des causes necessaires, car ils ont des causes suffisantes.  Prenons un evenement quelque fortuit qu'il soit, par exemple, jeter deux As avec une paire de dez : estant arrivé, il avoit une cause suffisante pour le produire consistant dans le dé et dans les choses externes, comme la posture de la main, la mesure de la force de celui qui jette, la situation des parties de la table, et choses semblables. En somme, il ne manquoit rien de ce qui estoit necessaire pour faire ce coup. Or, il s'ensuit qu'il a esté fait necessairement, car s'il n'avoit pas esté fait, il auroit manqué quelque chose requisit, mais aussi la cause n'auroit point esté suffisante.  Il est manifeste aussi que s'il pleuvra demain, il est necessaire qu'il pleuvra.</p>
<p>(B) p. 320. ...That which necessitates all things according to T. H. is the decree of God, or that order which is set to all things by the eternal cause (vid. Numb. 11)...</p>	<p>(B) p. 326. Si Dieu est la cause des choses, et si tout est necessaire, comment peut-on dire qu'il agit librement ?</p>

<p>p. 327. [Hobbes] <i>And if sufficient, then also necessary</i> [Bramhall] Stay there ; by his leave there is no necessary connexion between sufficiency and efficiency, otherwise God himself should not be All-Sufficient. Thus this arguent is vanished. But I wil deal more favourably with him, and grant him all that which he labours so much in vain to prove. ...</p>	
<p>(B) p. 327. That every effect in the world hath sufficient causes : Yea more, that supposing the determination of the free and contingent causes, every effect in the world is necessary (...) but to an hypothetical necessity.</p>	<p>(B) p. 327. Supposés que tout est nécessaire par la determination des causes, ce n'est qu'une nécessité hypothétique.</p>
<p>En page de garde: « <b>p. 328. Nexus causarum tantum hypotheticam facit necessitatem Ep[iscop]o</b> ». Cela renvoie à ces passages: “It proves no necessity at all; for by Hypothetical necessity he means the necessity of this proposition <i>The effect is, then when it is</i>, whereas necessity is onely said truly of somewhat in future” (...) “from whence it will follow that all the connection of the causes of any effect from the beginning of the world were altogether existent in one and the same instant”...</p>	
<p>p. 332 [souligné dans le livre] Bramhall (resp. 36) : “<u>that the foreknowledge of God produceth not necessary, which is granted him</u>”.</p>	
<p>(H) p. 334. ...pious men attribute to God Almighty for honour sake, whatsoever they see is honourable in the world, as seeing, heaving, willing, knowing, Justice, Wisdom, etc. (...) But when they dispute of Gods actions philosophically, then they consider them again, as if he had such faculties, and in that manner, as we have them. (...) True religion consists in obedience to Christ's Lieutenants, and in giving God such honour, both in attributes and actions, as they in their several Lieutenancies shall ordain.</p>	<p>(H) p. 334. Les gens de pieté attribuent <del>des attributs</del> à Dieu pour honorer tout ce qui est honorable. Mais il n'est pas bon d'en disputer philosophiquement ;  La religion consiste dans l'obeissance qu'on doit à Christ et à ses lieutenants dans la maniere d'honorer Dieu.</p>
<p>(B) p. 338 conclude my reply with the words of the Christian poet. <i>Caesaris jussum est ore Galieni Princeps quod colit ut colimus omnes. Aeternum colemus Principem dierum, Factorem Dominumque Galieni.</i></p>	

<p>[texte corrigé par Leibniz :  <i>Jussum est Caesaris ore Galieni  Princeps quod colit ut <b>colamus</b> omnes.  Aeternum <b>colimus Patrem</b> dierum,  Factorem Dominumque Galieni</i></p>	
<p>(H) p. 342. <i>Synedri jussum est voce Episcoporum  Ipsum quod colit ut colamus omnes.  Aeternum colemus Principem dierum,  Factorem Dominumque Episcoporum .</i>  [corrigé en :  <i>Jussum est voce Synedri Episcoporum  Ipsum quod colit ut <b>colimus</b> omnes.  Aeternum <b>colimus Patrem</b> dierum,  Factorem Dominumque Episcoporum].</i></p>	
<p>(H) p. 343. [p. 344] But to make an end I shall briefly draw up the sum of what we have both said. That which I have maintained is, that no man hath his future will in his own present power. That it may be changed by others, and by the change to to things without him; and when it is changed, it is not changed, nor determined to any thing by it self, and that when it is undetermined it is no will; because every one that willeth willeth something in particular; that deliberation is [p. 345] common to men which beasts, as being alternate appetite, and not ratiocination, and the last act or appetite therein, and which is immediately followed by the action, the only will that can be taken notice of by others, and which only maketh an action in publick judgment voluntary; That to be free is no more then to do if a man will, and if he will to forbear, and consequently that this freedom is the freedom of the man and not of the will; that the will is not free, but subject to change by the operation of external causes; That all external causes depend necessarily on the first eternal cause God Almighty, who works in us both to will and to do, by the mediation of seconds causes; that seeing neither man nor any thing else can work upon itself, it is impossible that any man in the framing of his own will should</p>	<p>(H) p. 343. La somme de mon sentiment [est] que personne n'a sa volonté future dans son pouvoir present, qu'elle peut estre changée par d'autres causes et par le changement des choses hors de luy ; qu'estant indéterminée, ce n'est point volonté, car elle tend à quelque chose en particulier ; que la deliberation est commune aux hommes et aux bestes, estant une alternation d'appetit, et non pas une ratiocination, et que le dernier appetit qui est suivi de l'action est appelé volonté. Estre libre est faire ce que l'on veut, ou l'omettre ; que la liberté est dans l'homme, et non pas dans la volonté qui depend des causes ; que la supreme cause est Dieu qui opere par les causes secondes ; qu'on ne sauroit travailler sur soy meme, ni par consequent concourir avec Dieu pour suivre sa volonté, soit comme acteur, soit comme instrument ; que la fortune ne fait rien, mais la concurrence des causes suffisantes, où nous ne concevons de la contingence que parce que nous en ignorons les raisons, mais Dieu les sait, qui prevoit tout infalliblement.</p>

concur with God, either as an actor or as an instrument; That there is nothing brought to passe by fortune as by a cause, nor any thing without a cause or concurrence of causes sufficient to bring ~~to bring~~ it to pass, and that every such cause and their concurrent do proceed from the providence, good pleasure, and working of God and consequently though I do with others call many events contingent, and say they happen, yet because they had every of them their several sufficient causes, and those causes again their former causes, I say they happen necessarily; And though we perceive not what they are, yet there are of the most contingent events, as necessary causes as of those events whose causes we perceive, or else they could not possibly be foreknown, as they are by him that foreknoweth all things...

**ANNEXE 4 : LES ANNOTATIONS DE LEIBNIZ A LA  
DISSERTATION SUR LA PREDESTINATION ET LA GRACE DE GILBERT BURNET**

PRESENTATION, TRANSCRIPTION ET TRADUCTION ..... p. 800-993

SCHEMA DU §.4 « *DE AUXILIIS* » ET TABLES : « TAB. I. *CONTROVERSIAE* » ET « TAB. II. *DE HOMINE* » .... p. 994-999

INDEX RERUM LEIBNITII ..... p. 1000-1004

INDEX NOMINUM (AL) ..... p. 1005-1014

## LES ANNOTATIONS DE LEIBNIZ A LA DISSERTATION SUR LA PREDESTINATION ET DE LA GRACE DE GILBERT BURNET

Traduction, transcription et présentation par Arnaud Lalanne<sup>5</sup>.

### PRESENTATION :

Lorsque paraît à Londres en 1699 l'*Exposition* des 39 articles de la *Confession Anglicane* (sous le titre : *An exposition of the thirty-nine articles of the Church of England*) de Gilbert Burnet, évêque de Salisbury, les cours de Hanovre et de Berlin sont en négociation depuis plus d'un an pour la réconciliation des églises protestantes Luthériennes (ou « Évangéliques », comme Leibniz aime à les nommer) et Calvinistes (ou « Réformées »). Molanus, Abbé de Loccum, et Leibniz représentent le parti de Hanovre dans les entretiens et les correspondances avec Daniel Ernst Jablonski, le représentant du parti de Berlin. Leibniz entrevoit, dans l'œuvre de Burnet et dans l'interprétation modérée de la *Confession Anglicane* qu'il en donne, le moyen d'une nouvelle ouverture dans les négociations iréniques.

Dans le courant de l'année 1700, Leibniz reçoit, lit et annoté patiemment l'ouvrage écrit en anglais. L'idée de la médiation irénique fait son chemin. Comme l'a bien montré le remarquable travail de thèse de Claire Rösler<sup>6</sup>, Leibniz a d'abord pensé que la négociation devait se concentrer sur la question de l'Eucharistie et de la « présence réelle »<sup>7</sup>. En effet, on voit que Leibniz utilise ses découvertes sur la substance et la dynamique pour éclairer la possibilité du mystère de la transsubstantiation. Mais Jablonski veut d'abord trouver un accord sur la Prédestination, sur le « décret absolu de réprobation ». Pour lui, cette question est prioritaire sur celle de l'Eucharistie, puisqu'elle semble causer les plus grands désaccords. C'est sûrement ce qui décide Leibniz à entreprendre, entre avril 1701 et novembre 1705, la rédaction de *Méditations (Meditationes pacatae de Praedestinatione et Gratia, Fato et Libertate)* ou d'*Annotations* sur le 17<sup>ème</sup> article. .

Dans la lettre qu'il adresse à Gilbert Burnet (fin mars-début avril 1701), Leibniz explique ainsi les circonstances de sa lecture de *L'Exposition* :

« Milord, Votre excellent commentaire sur les 39 articles de l'Eglise Anglicane que vous m'aviez fait l'honneur de me destiner, fut porté à Hanover avec l'exemplaire de Madame l'Electrice, lorsque je me trouvais à Berlin, où je me suis arrêté assez longtemps, tant pour faire ma cour que pour contribuer à l'établissement d'une nouvelle Société des Sciences, qui sera poussée plus avant comme j'espère maintenant que le

---

<sup>5</sup> Ces présentations, transcriptions et traductions ont été mises en ligne le 26 décembre 2012 dans la Revue en ligne : © THÈMES, Revue de la B.P.C., I/2013. Nous avons corrigé depuis la préface de l'Interprète (Jablonski) et notre traduction.

<sup>6</sup> *Negotium irenicum : les tentatives d'union des églises protestantes de G.W. Leibniz et de D.E. Jablonski*, 2009.

<sup>7</sup> Voyez la citation mise en exergue et traduite par Cl. Rösler au début de son second volume (op. cit. p. 482) : « Pour les articles de la prédestination et de la personne du Christ, les développements précédents ont indiqué comment procéder, de manière à ce que plus rien n'empêche d'espérer parvenir à l'unité. Il ne reste donc plus que la question de la présence substantielle du corps du Christ qui peut encore séparer les âmes et les Eglises Protestantes les unes des autres ; une fois cette difficulté réglée, tout pourrait être obtenu » (*Unvorgreifliches Bedencken*, 263r).

*Roi sera revenu de Prusse. A mon retour [fin décembre 1700], j'ai trouvé ce livre, et avant que de vous remercier Milord d'un présent si considérable, j'ai voulu le lire, afin d'en pouvoir parler comme il faut, l'auteur et la matière m'y engageant également car j'y trouve un système de Théologie en abrégé des plus nerveux, et des plus profonds, et qui plus est des plus modérés et des mieux conduits. Ainsi je dois vous rendre grâces pour le public et pour moi »* (AK I, 19 A, N. 288, p. 551).

Nous savons par une Lettre de l'Electrice Sophie datée du 6 juillet 1700<sup>8</sup> que Burnet avait effectivement fait envoyer deux exemplaires de son œuvre, l'une pour l'Electrice, l'autre pour Leibniz, et il est probable que Leibniz aura donc profité de son séjour à Berlin (de mai à fin août 1700) pour en faire une première lecture, réservant ses annotations à l'exemplaire qui l'attend à Hanovre. Si Leibniz tarde ainsi à répondre à Burnet, c'est qu'il perçoit précisément tout l'enjeu de cette œuvre dans la conciliation et qu'il doit faire preuve de diplomatie et d'habileté : sa réponse fait partie de la négociation elle-même !

Dans la même lettre, Leibniz précise les thèmes de la conciliation :

*« Je me suis attaché surtout à lire avec soin ce qui regarde la Prédestination et l'Eucharistie<sup>9</sup>, parce que ce sont les principaux points qui divisent les protestants, et où des personnes très éclairées et très bien intentionnées avaient travaillé par ordre des grands princes des deux partis pour avancer la paix de l'Eglise Répurgée, qui serait si nécessaire quoique cela n'ait pas encore paru dans le public, et qu'on ait cru important de le ménager extrêmement et d'empêcher l'éclat prématuré. Après avoir examiné la nature des choses et l'assiette des esprits, on avait cru, qu'il serait difficile d'obtenir une tolérance Ecclésiastique sincère, c'est-à-dire une cessation des condamnations si on ne venait à un éclaircissement des matières ; parce qu'on a vu que les rigides sont dans des préventions fondées sur le sens qu'ils donnent aux doctrines de leur adversaires, qui ne leur appartient pas entièrement. »*

Leibniz indique par ces mots que la tolérance ecclésiastique passe par une explication des controverses sur l'eucharistie et la prédestination ; mais comme les termes mêmes de la controverse ne sont pas correctement déterminés, l'opposition s'accroît et les esprits « rigides » semblent même l'emporter sur les esprits modérés. Le premier travail pour sortir de cette controverse consiste dans une clarification<sup>10</sup> des arguments de chacun :

---

<sup>8</sup> « My Lord marquis de Montros m'a apporté deux exemplaires des livres de Mr Burnet, dont l'un est un exemplaire pour vous. Il traite de 39 articles de foi de l'Eglise anglicane, c'est un livre bon à feuilleter mais non pas à lire, il parera nos bibliothèques car il est fort bien relié » (AK I, 18, A N. 101, p. 144). Nul doute que Leibniz aura non seulement « feuilleté », mais aussi et surtout « lu » ce bel ouvrage !

<sup>9</sup> Leibniz ajoute à ce propos de cette question : « Et quant à l'Eucharistie, ces Sages Théologiens de part et d'autre n'avaient point exigé ni l'ubiquité, ni l'inclusion, ni la présence corporelle admettant cependant d'un commun consentement [passages supprimés : 1. « ~~pourvu que ce qui se trouve dans les confessions de foi Gallicane Belge, dans l'accord de Sendomir, et dans la Profession de Thorn subsiste sans équivoque~~ » ; 2. « non obstant que les parties demeurent en controverse, sur la perception des indignes: les uns se contentant de la simple manducation orale des Elémens, les autres ajoutant la condition de la foi. »] qu'il y a bien plus qu'une simple figure; et appréhendant qu'un renversement entier de la lettre du Testament de Jésus Christ, ouvrirait la porte au Socinianisme, et à la destruction de tous les mystères. Ce qui a été aussi le fondement de la véhémence des rigides. Et on avait grand sujet d'espérer une paix sincère par ces moyens, je n'en désespère pas même encore, pourvu qu'on ménage bien les occasions qui se présentent de temps en temps. » (ibid.)

<sup>10</sup> Leibniz confie à Isaac Jaquelot (hiver 1704-1705) le récit de son propre itinéraire irénique :

*« Il m'a paru, qu'on pouvoit traiter solidement ces points de la Theologie qui servent à decharger Dieu l'imputation du mal, et ceux de la religion revelée qui nous exemtent d'accorder une damnation absolue avant le rapport au peché. Ce qui montre aussi, comment on peut lever les difficultés sur l'ordre des decrets, et comment la certitude des futurs et leur prevision est compatible avec la liberté et avec la contingence. Ainsi j'ay trouvé qu'en donnant aux Termes des Notions distinctes et exactes, on peut satisfaire*

« Calculemus » ! Or, face à l'importance de l'enjeu et malgré les intérêts de chaque parti, il faut pourtant rester objectif, impartial, sans perdre son sang-froid. Le premier travail du négociateur, c'est l'analyse et le fait de se défaire de ses préventions, de ses préjugés. Les questions sont souvent oiseuses ou mal posées, à commencer par celle de la prédestination :

*« On crut d'avoir réussi en matière de prédestination et d'avoir satisfait également tant à la justice et bonté, sagesse et sainteté qu'à la souveraine indépendance, prescience, préordination et prédétermination et concours de dieu, de qui tout dépend; comme aussi à ce qui peut humilier et exciter l'homme, rendre les méchants inexcusables, et consoler les bons; en faisant voir que certaines controverses ne sont que nominales, et que d'autres qui restent ne sont que scholastiques. Comme je suis entré autres fois dans ce système avec beaucoup d'application, j'ay lu avec grand plaisir, comment le fort et le faible des deux partis est représenté dans votre commentaire, et comment cela même confirme et justifie les éclaircissements dont je viens de parler. »* (suite de la lettre à Burnet, op. cit.)

La tolérance ne peut donc venir que d'une vraie Réforme de la pensée, et si sa conduite, sur le plan temporel, ne peut se faire sans les Princes, c'est aux esprits éclairés et modérés qu'il faut confier, sur le plan intellectuel, la charge de la discussion des termes et de l'établissement des distinctions décisives. Le négociateur en matière irénique doit donc être diplomate, théologien et philosophe à la fois (qualités leibniziennes s'il en est !).

Mais, dans cette affaire, Leibniz ne peut agir seul : il doit pouvoir exposer l'avis de la partie adverse pour faire aboutir une paix durable. Or, l'ouverture a lieu à ce moment précis, lorsque, de son côté, Jablonski analyse, préface et traduit en latin la *Dissertation* faite par Burnet sur le 17<sup>ème</sup> article de la *Confession Anglicane* consacré au décret de prédestination. Jablonski le fait publier à Berlin sous le titre de *De praedestinatione et gratia tractatus* et insiste auprès de Leibniz pour que ce dernier présente ses propres remarques ou « annotations » sur la question de la Prédestination. C'est à cet événement que Leibniz fait allusion dans la suite de sa lettre à Burnet :

*« Dans ce moment je reçois de Berlin une traduction Latine de votre commentaire sur le 17[ème] Article de l'Eglise Anglicane<sup>11</sup>. Cette version paraît fort bonne et fort utile. L'auteur remarque dans la préface, que les Universalistes, que vous aviez mis entre les Infralapsaires et les Sociniens, se subdivisent en Allemagne surtout, et en Hollande, où les Théologiens Universalistes sont distingués étant Réformés, Évangéliques, et Remontrants. De sorte qu'au lieu des quatre que vous marqués, Supralapsaires, Infralapsaires, Universalistes et Sociniens; il distingue entre les Supralapsaires, Infralapsaires, Universalistes Réformés, Évangéliques (qu'on nomme mal Luthériens), Remontrants, et Sociniens. On pourrait encore faire des distinctions entre les particularistes infralapsaires mêmes, car les Jansénistes par exemple ne sont pas pour l'indéfectibilité de la grâce. Mais il serait à souhaiter qu'il y eut moins de ces distinctions, ou au moins, qu'elles fussent moins poussées et qu'on*

---

*aux objections avec beaucoup de facilité, et on vient à des ouvertures et à des veues qui pour n'estre pas tout à fait non vulgaires en partie, ne laissent pas de voir cela de bon qu'elles mènent à des conclusions les plus conformes aux notions les plus communes, et qu'elles fournissent les expressions les plus convenables. On s'éloigne des Supralapsaires aussi bien que des Pelagianisans, et on trouve que la différence entre les Augustiniens et les Theologiens de la confession d'Augsbourg n'est pas si grande qu'on pense »* (Gerhardt, *Philosophische Schriften*, abrev. GP tome III, p. 481). Les précisions sur la liberté et la prédestination permettraient donc d'éclaircir les termes du *negotium irenicum*, à condition d'user des termes philosophiques en toute rigueur.

<sup>11</sup> On remarque cette variante significative dans l'édition de l'Académie qui mentionne le nom de l'auteur, Jablonski, et que Leibniz préfère finalement cacher : « ... de Votre Eglise, qui me paraît belle et bonne, et que M. Jablonski, que j'en crois l'auteur, m'envoie » (ibid.).

imitât la modération Anglaise sur ce point, et j'ai trouvé dans les *Remains* de Jean Hales<sup>12</sup> des lettres des Théologiens Anglais qui assistaient au Synode de Dordrecht par lesquelles on voit clairement que quelques-uns de ces Théologiens étaient assez pour les Universalistes, et qu'on y dispute aussi du sens de l'article de l'Eglise Anglicane... » (ibid. AK I, 19 B, N. 288, pp. 550-54).

La conclusion de cette lettre semble mitigée : d'un côté, Leibniz rappelle la nécessité de mener une analyse des termes du débat pour pouvoir régler les controverses à la façon d'un simple calcul logique, mais d'un autre côté, il nous met en garde contre les abus de ces analyses. Mais, à l'exemple des Théologiens anglais qui, lors du synode de Dordrecht, avaient tenté de concilier les perspectives Universalistes et Particularistes sur l'Élection, les négociateurs dans les questions iréniques doivent faire preuve d'une modération éclairée, au point de pouvoir tolérer une opinion qui n'est pas la leur. Leibniz cherchera d'ailleurs à prendre l'idée du « décret absolu » de Calvin – idée qu'il ne partage pas – en un sens positif et favorable à la liberté humaine, pourvu qu'il soit conforme aux perfections des attributs divins (Bonté, Puissance et Sagesse) et qu'il ne soit pas d'une nécessité « absolument absolue » !

C'est dans cet esprit de conciliation, que, durant près de quatre années<sup>13</sup>, Leibniz met en forme une solution acceptable pour les deux (ou trois en comptant les Anglicans) partis. L'analyse systématique des 77 paragraphes du *Traité* de Burnet sur le 17<sup>ème</sup> article, à partir de la traduction latine de Jablonski, produit un véritable traité dans le traité, d'une rare densité et d'une impressionnante érudition. Leibniz rappelle d'ailleurs que c'est une question qu'il étudie depuis sa jeunesse, dont on pourrait presque dire qu'il est le spécialiste !

Le 8 septembre 1704<sup>14</sup>, Leibniz, le « Commentateur », a fait parvenir la version définitive des *Annotations* à Jablonski, le « Traducteur » qui lui fait la demande expresse d'une Préface pour la seconde édition :

« *Que le traité de Burnet soit édité avec les Annotations me paraît donc utile, afin que cette controverse, qui a provoqué la plupart des inimitiés et des haines, soit également de plus en plus connue sous une forme et d'une façon paisibles. Vous allez assurément placer en tête de l'ouvrage au moins une très brève préface pour faire connaître en quelque façon quelles sont les finalités de ces Annotations, ce qui permettra au lecteur d'y être plus aisément introduit* » (lettre du 28 novembre 1705, Kvacala N. 126/127 p. 91-94, trad. Cl. Rösler, op. cit. p. 382).

Ce que nous n'avons pas encore pu expliquer, en revanche, c'est le retard pris par ce projet, puisqu'à la fin de l'année 1705 tous les textes sont prêts pour l'impression, copiés par le secrétaire de Leibniz et corrigés pour la quatrième fois de la main-même de Leibniz. Ce qui est certain, c'est que, lorsque Jablonski annonce à Leibniz la rupture des échanges iréniques (Lettre du 17 août 1706 ; Cl. Rösler, op. cit. p. 400), l'édition des notes de Leibniz devient malheureusement impossible.

---

<sup>12</sup> J. Hales, *Golden remains*, 1659, avec les lettres de J. Hales et W. Balcanquhal sur le Synode de Dordrecht 1618/19.

<sup>13</sup> Nous pouvons être plus précis pour la datation de la dernière version des *Annotations* que nous présentons ici. En effet, une mention des derniers événements concernant le vicaire de l'Évêque d'Utrecht, Pieter Codde, nous permet de dater le manuscrit d'après le 3 avril 1704, date du décret qui retira à Pierre Codde son grade de Vicaire (voir §18 annotation b). Nous savons par ailleurs que Jablonski a reçu les *Annotations* de Leibniz fin août/début septembre 1704. La période de rédaction de la version définitive des *Annotations* se situe donc entre avril et août 1704.

<sup>14</sup> Lettre de Jablonski à Leibniz date du 8 septembre 1704: « Meines Herrn Geheimbten Raths *Annotata* über Burnetum de Praedestinatione habe wohl erhalten. Dancke davor gehorsamst, und werde selbige mit besonderem plaisir lesen, inzwischen verharrende » (« J'ai bien reçu de Monsieur le Conseiller secret les *Annotations* sur le *De Praedestinatione* de Burnet. Je vous en remercie très humblement, et le lirai moi-même avec un plaisir particulier et avec attention », AK I, 23, N. 496, p. 693).

Il nous plaît d'imaginer que c'est peut-être à cause de ce revers que Leibniz a réutilisé tout ce matériau pour reformuler un débat théologique dans les termes d'une science nouvelle et vraiment universelle : la Théodicée !

Ce travail aura ainsi doublement servi, puisqu'il définit non seulement les fondements du dialogue irénique entre les Eglises protestantes de Hanovre et de Berlin, mais aussi les fondements de la future *Causa Dei* et un véritable travail préparatoire des *Essais de Théodicée* dans leur ensemble.

## TRANSCRIPTION ET TRADUCTION

Signes utilisés :

<...> : texte ajouté par Leibniz

[...] : texte supprimé par Leibniz (ces passages supprimés ne figurent pas dans l'édition de M. J. Murray, et sont donc transcrits par nos soins).

[...] : texte ajouté par nos soins

<p style="text-align: center;"><b>Texte de G. Burnet (traduction latine de Jablonski)</b></p>	<p style="text-align: center;"><b>Traduction du texte</b> (à partir d'une traduction française anonyme parue à Genève en 1765 sous le titre : « <i>Traité de la prédestination et de l'élection</i> »).</p>	<p style="text-align: center;"><b>Annotations de Leibniz</b> (Manuscrit de la GWLB, cote LH I, XVIII, partiellement transcrit par Gaston Grua dans ses <i>Textes inédits</i> t.2 pp. 464-473, et presque intégralement transcrit par Michael J. Murray sous le titre <i>Dissertation on Predestination and Grace</i>, édition Yale University Presse, collection « The Yale Leibniz », New Haven and London, 2011). <u>NB.</u> Il existe sous cette cote quatre versions imprimées du texte de Burnet avec quatre états des <i>Annotations</i> de Leibniz : nous transcrivons le dernier état, recopié par le secrétaire de Leibniz, mais corrigé de la main-même de Leibniz.</p>	<p style="text-align: center;"><b>Traduction des annotations</b> (Arnaud Lalanne)</p>
		<p><b>Titre :</b> « DE PRAEDESTINATIONE ET GRATIA DISSERTATIO / autore reverendissimo et celeberrimo Viro Gilberto Burneto / SS. Theologiae D. Episcopo Saresbur.</p>	<p><u><i>Dissertation sur la prédestination et la Grâce,</i></u> par le très révérend et célèbre Gilbert Burnet, Docteur en très sainte Théologie, Evêque de Salisbury, Tirée de son <i>Exposition des 39 articles de l'Eglise anglicane,</i></p>

		<p>/ ex ejusdem EXPOSITIONE XXXIX ARTICULORUM Ecclesiae Anglicanae / excerpta, qua utriusque partis momenta exhibentur, / ad promovendam piam in hoc articulo Animorum moderationem / latine versa.</p> <p>Hac secunda editione accedere / ANNOTATIONES / alterius, quibus fundamenta utriusque partis conciliantur, et / pravae consequentiae clarissimis rerum expositionibus eliduntur. »</p> <p>[Transcription Gaston Grua. <i>Textes inédits</i> t.2 pp. 464-470]</p> <p>Page de garde : « MEDITATIONES PACATAE / DE PRAEDESTINATIONE ET GRATIA, FATO ET LIBERTATE. »</p>	<p><b>Dans laquelle les raisons des deux partis sont présentées, Traduite en latin afin de promouvoir une pieuse modération des esprits concernant cet article.</b></p> <p><b>Pour cette seconde édition on ajoute les ANNOTATIONS d'un autre, par lesquelles les fondements des deux partis sont conciliés, et par lesquelles les mauvaises conséquences sont détruites grâce à des expositions très claires des choses.</b></p> <p>[page de garde :] « <b>Méditations pacifiées concernant la prédestination et la Grâce, le destin et la liberté</b> »</p>
		<p>« PRAEFATIO ANNOTATORIS » [Leibniz]</p> <p>« Antiquissima in genere humano controversia de <u>Libertate</u> et <u>Fato</u> magnam apud Christianos de Gratia et <u>Praedestinatione</u> accessionem accepit. Res male intellecta etiam vitae praxin turbavit, quasi fatalia aut praedestinata absolutae</p>	<p>PREFACE DE L'ANNOTATEUR (c'est-à-dire Leibniz)</p> <p>La très ancienne controverse dans le genre humain concernant <u>la liberté et le destin</u> reçoit un grand supplément chez les Chrétiens à propos de la Grâce et de la <u>Prédestination</u>. La matière ayant été mal comprise, elle troubla aussi la pratique de la vie, comme si les choses fatales ou prédestinées étaient d'une certitude</p>

		<p>certitudinis essent, ut eventura constaret, quicquid facias aut omittas. Unde aut torpor ignavus, aut effrenis licentia futurum expectantis, cujus nihil penes nos esset; quod ineptum est, eventa enim a suis causis certitudinem accipiunt, quarum pars magna nos ipsi sumus. Quaestiones Christianorum circa hoc argumentum olim fere innocuae fuere, sed decimo sexto demum Christianitatis seculo inter Protestantes acrius erupere; et licet non fecerint schisma, tamen nunc quoque potissimum alunt.</p> <p><del>[Quamquam enim fatendum sit, non nihil adhuc controversiam Eucharisticam obstare multorum iudicio, quo minus Evangelicorum et Reformationum redintegrari facile communitio possit. Moderatiores tamen ex Evangelicis nonnulli symbola publica plerumque Reformationum / Calvinique ipsius constantiam, in asserenda veritate Sacramenti erassam tantum praesentiam dimensionibusque alligatam</del></p>	<p>absolue, si bien qu'on est sûr qu'elles auront lieu, quoi qu'on fasse ou qu'on ne fasse pas. De là résultent soit une torpeur paresseuse, soit une licence effrénée de celui qui attend un futur dont rien ne serait entre nos mains; ce qui est inepte, car les événements reçoivent en effet la certitude par leurs propres causes, dont nous sommes nous-mêmes une grande part. Les questions des Chrétiens concernant cet argument furent autrefois presque inoffensives, mais ressurgirent plus vivement parmi les Protestants précisément au seizième siècle de la Chrétienté; et bien qu'ils n'aient pas fait schisme, cependant ils le nourrissent maintenant encore très puissamment.</p> <p><del>[Certes il faut avouer que la controverse eucharistique a jusqu'à maintenant contribué à détourner beaucoup de personnes de croire que la communion entre les Évangéliques et les Réformés pouvait être facilement rétablie. Cependant, quelques uns des plus modérés parmi les Évangéliques louent grandement les symboles publics de la plupart des Réformés et la constance de Calvin lui-même à affirmer la vérité du Sacrement et à exclure seulement la présence</del></p>
--	--	---	--

		<p>excludente, valde laudant, neque a sincero ejus confessore aliquid ultra magnopere requirunt, neque enim nostri circumscriptivum praesentiae genus postulant : ut adeo sola pene de indignis quaestio supersit, parum digna tanto motu. Sed plerique nostrorum ad <u>Reformatae Praedestinationis dogmata</u> &lt;maxime&gt; horrent...]</p> <p>Equidem fatendum est &lt;, lite licet de persona Christi ad veteris Ecclesiae formulas composita,&gt; nonnihil adhuc controversiam Eucharisticam multos moraturam, quo minus Evangelicorum et Reformatorum redintegrari facile communionem posse credant<sup>15</sup>. &lt;Sed cessabit ea difficultas, si constet veritatem perceptae rei coelestis, quam <b>Calvinus</b> ipse cum publicis reformatorum</p>	<p>« grossière »— et circonscrite aux dimensions,, et ils n'exigent avec insistance rien au delà de leur profession de foi sincère, et ne demandent pas, en effet, le genre de délimitation de notre présence ; en sorte qu'il ne reste presque plus que des questions à propos de choses indignes ou peu dignes d'un tel mouvement. Mais la plupart des nôtres ont une &lt;très grande&gt; horreur <u>des dogmes de la Préddestination Réformée...]</u>.</p> <p>Certes il faut dire que, &lt;quoique le litige au sujet de la personne du Christ ait été réglé selon les formules de l'ancienne Eglise&gt;, la controverse eucharistique a jusqu'à maintenant contribué à détourner beaucoup de personnes de croire que la communion entre les Évangéliques et les Réformés pouvait être facilement rétablie.</p> <p>&lt;Mais cette difficulté cessera, s'il est reconnu que la vérité de la chose céleste perçue, que <b>Calvin</b> lui-même défend avec la plupart des symboles</p>
--	--	--	--

<sup>15</sup> Variante donnée par Grua (op. cit. pp. 464-465) à partir d'une autre version manuscrite du texte : « [Quoniam tamen confessione Gallicana, et Belgica in Synodo Dordracena comprobata, imprimis Calvinus, egregie docent ipsam corporis Christi naturalis substantiam a nobis vere per divinae virtutis omnipotentiam percipi ; exclusa tantum praesentia crassa dimensionalique locorum stricta, quam nec nostri docent ; spes est mutua candida et sufficiente sententiarum expositione hanc difficultatem sublatum iri.] : « [Puisque cependant, tandis que la confession Française [Synode de La Rochelle en 1661] et Belge a été approuvée au synode de Dordrecht, ils enseignent parfaitement, surtout Calvin, que nous percevons véritablement la substance même du corps naturel du Christ par l'omnipotence de la vertu divine ; cependant, puisqu'ils excluent seulement la présence « grossière » et strictement dimensionnelle des lieux, que les nôtres n'enseignent pas ; l'espérance est que l'on supprime cette difficulté par une exposition des propositions, mutuelle, suffisante et sincère]. »

		<p>symbolis plerisque tuetur, non tantum nunc quoque probari, sed et ingenue sufficienterque exponi, nec nuda animi per fidem repraesentatione, sed ipsa veri corporis substantia constare ; ita tantum exul esset crassa praesentia ac dimensionibus circumscripta, quam nec nostri admittunt ; solaque non digna tanto motu circa Eucharistiam de indignis quaestio facile (non minus ac lites philosophicae) seponi posset.&gt;</p> <p>Una ergo potissimum superforet <u>Praedestinationis controversia</u>, ubi ad Reformatorum dogmata plurimi nostrorum maxime horrent, tanquam divinae perfectiones &lt;justitia imprimis, bonitas, sanctitas,&gt; labefactarentur, pietasque et virtus laborarent. <del>[Atque inde etiam quaestio de baptisimi et in universum de sacramentorum efficacia pendet ; quae aliquid in praxin potest...]</del></p> <p>&lt;Multos etiam plurimum movet annata quaestio de baptisimi, Eucharistiae, poenitentiae, caeterorumque christianorum actuum efficacia ; si enim nullam</p>	<p>publics des Réformés, est non seulement maintenant aussi approuvée, mais encore exposée franchement et suffisamment, et que cette vérité n'est pas fondée sur la simple représentation de l'esprit par la foi, mais sur la substance même du vrai corps ; ainsi serait évacuée seulement sa présence « grossière » et circonscrite aux dimensions, que les nôtres n'admettent pas non plus ; et cette seule question sur les attributs indignes, indigne elle-même d'une si grande agitation autour de l'Eucharistie, pourrait (non moins que les litiges philosophiques) être facilement traitée à part &gt;.</p> <p>La seule <u>controverse de la Prédestination</u> subsiste donc avec une très grande puissance, où la plupart des nôtres prennent en très grande horreur les dogmes des Réformés, comme si les perfections divines, &lt;en premier la justice, la bonté et la sainteté&gt; étaient renversées, et que la piété et la vertu menaçaient de tomber. <del>[Et de là aussi dépend la question du baptême et de l'efficace des sacrements en général ; elle peut faire quelque chose dans la pratique...]</del></p> <p>&lt;La question née à propos de l'efficace du baptême, de l'Eucharistie, de la pénitence et de beaucoup d'autres actes chrétiens</p>
--	--	--	---

		<p>justificationis verae atque absolutionis certitudinem habere possemus sine certitudine electionis, verentur ne quid inde praxi salutari noxium consequatur.&gt;</p> <p>Cum vero in Ecclesia Anglicana circa hunc locum libertas sentiendi manserit, nec Dordracena decreta in legem iverint, ejus potissimum Ecclesiae opera tolli controversiam inter Protestantes posse spes est. Et hic imprimis nuper enituit studium Reverendissimi et Illustrissimi Sarisberiensium Episcopi, qui, decimum septimum ejusdem Ecclesiae articulum inter caeteros explicans, utriusque partis fundamenta graphice expressit ; eo consilio, ut gravitate difficultatis intellecta alter de altero clementius judicaret. Id caput cum Reformatus in Germania Theologus, doctrina et moderatione praestans, ex Anglico sermone in Latinum eleganter et lucide transtulisset, cogitationem mihi iniecit, neque nervosius opus hujus argumenti temere reperiri</p>	<p>émeut extrêmement un grand nombre de personnes ; en effet, si nous ne pouvons avoir aucune certitude de la vraie justification et de l'absolution, sans certitude de l'élection, ils craignent qu'il ne s'ensuive un dommage pour la pratique salutaire &gt;.</p> <p>Mais, alors que dans l'église Anglicane la liberté de juger sur cette question est demeurée, et que les Décrets de Dordrecht, œuvre au premier chef de cette Église, n'ont pas fait l'objet d'une loi, il est à espérer de pouvoir supprimer par les œuvres très puissantes de cette Eglise la controverse entre les Protestants. Et c'est ici principalement que depuis peu l'étude du très révérend et très illustre Evêque de Salisbury, expliquant, entre autres, le dix-septième article de cette Eglise, exprime avec art les fondements des deux partis, avec le dessein que, ayant compris le poids de la difficulté, les uns et les autres jugent de l'autre parti avec plus de clémence les autres. Alors qu'un Théologien Réformé en Allemagne [<b>Jablonski</b>], faisant preuve de science et de modération, avait traduit avec élégance et</p>
--	--	---	--

		<p>posse, neque cui conciliatoriae annotationes utilius adderentur. Mihi enim videbatur non tantum speciosissima argumenta utrinque stare, quod Reverendissimus Autor abunde ostendit ; sed etiam in potissimis ab utraque parte esse veritatem, diversa tantum facie spectatam ; atque adeo passim non momentum tantum dissensus, sed et ipsum dissensum, vel tolli, vel certe valde imminui posse. <u>R<sup>mo</sup> Scripto nihil prorsus opponimus</u>, sed illis, quorum sententias et argumenta suspenso proprio iudicio sese exhibere profitetur ; a quibus magis dissentimus, cum adversarios oppugnant, quam ubi sua defendunt. Denique has qualescunque annotationes insignium utriusque partis Theologorum suasu, et spe excitandae aliorum curae felicioris, in lucem exire passi sumus”.</p>	<p>clairvoyance ce chapitre de l’anglais en latin, il m’inspira la pensée qu’on pouvait difficilement trouver une œuvre qui expose plus vigoureusement cet argument, et à laquelle il serait plus utile d’ajouter des annotations en vue d’une réconciliation. Il me semblait, en effet, non seulement qu’il y avait des arguments très spécieux de part et d’autres que le très Révérend Auteur avait largement dévoilés, mais encore que la vérité se trouvait dans des aspects essentiels des deux côtés, mais considérée cependant à partir de faces différentes ; et bien plus, qu’on pouvait partout supprimer ou du moins réduire non seulement l’importance de la dissension, mais aussi la dissension elle-même. Nous ne nous opposons <u>en rien à ce très respectable écrit</u>, mais à ceux dont il déclare qu’il expose leurs idées et leurs arguments en suspendant son propre jugement ; écrits avec lesquels nous sommes plus en désaccord, lorsqu’ils combattent des adversaires, que là où ils défendent leur teneur propre. Enfin nous souffrons de faire paraître ces annotations, quelles qu’elles soient, sur le conseil de Théologiens insignes des deux partis et dans</p>
--	--	---	--

		l'espérance de susciter de la part d'autres une recherche plus heureuse.
<p>Praefatio [de Jablonski, le traducteur latin] &lt;PRAEFATIO INTERPRETIS&gt;</p> <p>Pio lectori Sal.</p> <p>Reverendissimus episcopus Sarisburiensis, Gilbertus Burnetus, vir celeberrimus, edidit superiore anno <i>Expositionem XXXIX Articulorum Ecclesiae Anglicanae</i>, multifaria eruditione refertam, eos inter XVIIus est, qui de <i>Praedestinatione</i> et <i>Electione</i> agit. Dificilis haec quaesio a plurimis reetro seculis opinio in orbe christiano diversitatem, deversitas opinionum concertationem et animorum exacerbationem, haec denique in Ecclesia Evangelica triste schisma peperit. Fuere qui controversiae vel minuendae vel sopiendae operam impenderent haud pauci ; peculiarem tamen hic laudem reverendissimus auctor noster meruit quo compendiosius juxta et nervosius, absolutiusque et ad pacem ecclesiae promovendam accomodatus, argumentum illud pertractavit nemo. Interesse itaque rei Evangelicae videbatur scriptum hoc latine legi, plurimorumque manibus teri, quo aestuantes animi sensim demulcerentur, et ad piam dissentientis partis tolerantiam praepararentur. Qua de re juvabit audire ipsumque Rdss. Auctorem in operis praefatione disserentem, verbis, dignis sane quae ab omnibus diligenter expendantur ; sed quibus ex attenda sequentis tractatus Lectione major deinceps lux affulgebit. Ita ille pag. VI. seq.</p> <p>II. <i>Ratio qua adductus sum, ut quam in pertractanda hac controversia methodum sequor, potissimum deligerem, praeter alias ista fuit, modum quem possem accommodatissimum proponere, quo homines sese invicem rectius intelligere hac in materia et mutuo tolerare docerentur. Dissensionum, quibus Lutheris et Calvinii sequaces &lt;protestantes&gt; hodie scinduntur, hoc praecipuum caput est. Qui sententiarum &lt;omnimodam&gt; unitatem procurare quovis modo contendunt, rem moliuntur effectum perpetuo carituram. Fortasse? rerum? tanta est in funde diversitas communem quanta videtur et possunt sibi magis accedere? tem explicando &lt;imo §20&gt; Neque enim in tanta opinionum diversitate expectandum est, ut sibi mutuo remittendo accedant : et concordia aequivocis explicationum Formulis superstructa, nunquam valebit componendis enatis circa eas contentioibus. Unicus igitur reliquus est solidae et duraturae conciliationis modus, occupare animos utriusque partium sensu roboris argumentorum utrinque perspecti roboris argumentorum hic etiam usus est, ut appareat quantum? ab utraque parte sit veri, ne quod saepe fit, sub specie errorum verissimas doctrinas respicimus, et ut constat saepe invenire ignorantiam elenchi quibus parsopposita innitur, ut perspiciant, ea ita esse comparata, non quae contemnere liceat ; sed quibus capi vir sapiens et cordatus possit. Hoc ipso fundamentum charitati jactum est ; cui si jungatur justa</i></p>		<p>“AD PRAEFATIONEM”</p> <p>Ubicunque <u>Lutheranorum</u> mentio fit, <u>Evangelicos Fratres</u> aut aliquid tale substituimus, eam appellationem alias Reformatis (licet etiam Evangelicis) usurpatam conventiorem judicantes quam quae sectam sapit</p> <p>Ad praefationis § VII.</p> <p>Verissimum est multum ad <u>conciliationem animorum</u> inter dissentientes facere posse, si ostendatur adversarios argumentis valde plausibilibus niti ; deinde enim consequens est, ut de eorum animo et personis minus male sentiamus. Idem tamen ad <u>Tolerantiam</u> <u>sententiarum</u> non omnino sufficit apud eos, qui credunt contrarias opiniones, argumentis quantumvis plausibilibus firmatas, esse</p>

*aestimatio difficultatum propriam causam prementium et una cogitetur, pravas consequentias ab opinionibus deductas, non recte imputari iis qui eas opiniones profitentur, nisi in ipsas illas consequentias aequae consentiant; facilius inde foret accedere ad consensum incertas propositiones generales, quibus pravae illae consequentiae condemnarentur, et doctrinae summa capita stabilirentur <Hoc bene optime>; integra libertate diversorum systematum sectatoribus, propriam retinendi opinionem, at insimul obstrictis, pro charitate et mansuetudine sentire de aliis, eorumque communionem, non obstante hac varietate servare.*

III. *Multum utique promovimus, ad ipsos quoque homines permovendum, ut mutata priore, aliam opinionem amplectantur, si eis persuaserimus equum de his ferre iudicium, qui ea sunt imbuti. Dimidium viae ita exegisse videmur et si pervincere non possumus ut alii nobiscum idem omnino sentiant, attamen ingens momentum addimus tum huic ipsi fini, tum delin<i>endis stillantibus ecclesiae vulneribus, si id obtineamus, ut in eandem communionem consentiant, nobisque jungantur in iis religiosi cultus actibus, qui diversae eorum persuasioni non repugnant. Sic in sacramento eucharistiae, quoniam Lutheranis <Fratribus Evangelicis> cum reformatis eadem devotionis et religiosi cultus exercitia, conveniunt, Quaestio mere speculativa, modum praesentiae Christi respiciens, immerito disjungit eos quibus in ceteris omnibus ad hoc sacramentum pertinentibus, idem est sensus. Tuto unicuique libertas suis his indulgendi cogitationibus concedetur, cum neutra opinio in praxin instuat, aut quamcunque partem sive publici cultus, sive secretae devotionis.*

IV. *Pari ratione statuendum videtur, si omnes partes in hisce convenient, Deum esse supremum universi dominum; Eum cuncta regere providentia quam nihil lateat, cuique nihil resistat; esse pariter sanctum atque justum, veracem atque fidelem, misericordem atque benignum, in omnibus viis suis: eos qui in cunctis his concordant, immerito ab invicem discedere, utcunque illa inter se conciliandi methodum eandem ingredi nequeant. Et si quidem inter eos conveniat, gloriam tribuere Deo omnium quae unque bona aut faciunt ipsi, aut recipiunt; et sibi ipsis imputare quicquid mali peragunt, aut patiuntur; si una omnes agnoscant, oportere humiles esse et propriis diffidere viribus, Dei auxilium serio implorare, ab eo pendere, in eo fiduciam ponere; atque simul proprias facultates omni quae fuere potest cura atque studio impendere purificandis cordibus, verbisque et actionibus regendis: servantur utrobique cardinales veritates; et pro indubio agnoscitur, quicquid in praxin vitae instuit; quamvis haec omnia inter se combinandi viam eandem utrisque reperire negatum sit.*

V. *In ecclesia romana idem hic dissensus reipsa viget inter S. Augustini Discipulos et Molinae Sectatores: verum quantumcunque in scholis disputent ac divergant, quandoquidem cultum eundem retinent, in eo utrique conspirant. In ecclesia nostra quantum ad haec, insigni felicitate utimur. Eramus quondam multum divisi, atque aliquando tantum non confracti atque attriti, dum circa hanc materiam disputando*

valde periculosas. Itaque, etsi praedicta a plausibilitate Methodus sit utilis ad pacem Ecclesiae, multo tamen utilior foret Methodus imminuti Elenchi, quae ostenderet ipsos dissensus non esse tantos, quanti putantur. Atque hoc tentare voluit Annotator, obtenturus utique suum scopum, si utraque pars fateretur mentem suam, ita ut ipse proposuit, recte exponi. Proposuit autem, non utique eruditis utriusque partis Theologis quicquam praescribens, sed occasionem moderatissimarum (qua fas est) explicationum proferendarum vel approbandarum praebere studens. Itaque haec non tam decidendi animo, quam discendi et pleniora virorum in autoritate positorum documenta eliciendi, emittuntur.

Annotation « pour la préface » [du traducteur].

Partout où mention est faite des Luthériens, nous substituons Frères

*distinebamur : at vero nunc longe optime agimus. Licet enim non ignoremus alter alterius opiniones, in unione tamen vivimus non modo ejusdem cultus, verum etiam amicitiae et charitatis, cum iis quibus diversa est persuasio. Et audacia quorundam e nostris, qui in orationibus sacris, vel alibi, eos qui Calvinii systema amplectuntur, perstringere visi sunt, vehementer improbata et subinde repressa est ab his qui licet easdem ac illi opiniones faveant, magis tamen et in animo cogitatisque charitatem expriment, et in semone moderationem.*

VI. *Et vero donec Lutherani <Evangelici fratres> a rigore suo, quo Calvinii sequacium <Reformatorum> opiniones, tanquam Deum omnibus illis blasphemis e dogmate absoluti decreti, ut ipsis quidem videtur, manantibus consequentiis onerantes, aversantur ; pariter atque Batavi, Helvetiae et Genevenses reformati, a suae illos pro hostibus Gratiae Dei, et reis eorum consecratorum, quae doctrinam decreti conditionati sequi putant, accusandi severitate remittant, illae tantopere exoptata concordia perfici nequaquam potest.*

VII. *Qui ab opinione aliqua pravam consequentiam legitime deduci credit, recte facit, dum hujus causa illam improbat. At, quamvis ipse videre sibi videtur evidentiam consequentiae, neque eam elidi posse ; non tamen ideo ipsi licet, de his, qui opinionem quidem amplectuntur una vero a consequentia abhorrerre se testantur sinistre judicare, tanquam sensus sui praevaricatoribus ; qui et videant consequentiam et approbent, nec nisi decoris gratia alienos se ab ea profiteatur. Aequius foret cogitare, aut non videre eos consequentiam sed acquiescere in aliqua distinctionum, quae ad eam elidendam adhiberi solent ; aut si videant, eam tamen non nisi pro objectione, quae dilui facile nequeat, ducere. Fortasse sibi persuadent, posse caput aliquod doctrinae firmari stringentibus adeo argumentis, quibus ad id credendum convincantur ; quamvis adsint in contrarium objectiones, quas solvendo non sint ; et consequentiae inde nasci videantur, quas abhorreant, ac genuinas esse non posse certi sint, licet rem ad liquidum deducere, pro desiderio nequeant. Atque eo casu, quo quis animadvertit inclinari se validissimis argumentis in opinionem, quam premi sentit difficultatibus sibi insolubilibus, vel assensum suspendere tenetur, vel si tamen ex una parte pondus argumentorum praevalere deprehendat, ab iis recte se determinari patietur, quamvis se ipsum ab adversis objectionibus liberare non possit : et cogitabit facultatum suarum debilitatem et imperfectionem, quae non sinant ipsum evadere ad plenam perfectamque. Ideae rerum comprehensionem, earum imprimis quae ad attributa Dei aut consilia et actus referuntur. Quodsi denique homines eo adduci possent, ut ista recte intelligerent, tum demum locus foret propositionibus pacis et unionis, de quibus bene sperare quarumve effectum praestare liceret : at enimvero, donec id fiat, seponendae sunt omnes hujusmodi propositiones ; quandoquidem nondum satis praeparati sint animi ad ea suscipienda, quibus unice conciliari haec dissidia et vulnera sanari queant.*

Hactenus reverendissimus auctor ; quam judiciose, pie, moderate ! Utinam sic omnes qui vel eandem quam

Evangeliques ou quelque chose de tel, jugeant cette appellation de Luthériens comme usurpée par les Réformés (auxquels l'appellation d'Evangeliques convient également) et les autres plus convenables que celle-ci qui a le goût d'une secte.

Au paragraphe VII de la préface.

Il est très vrai qu'on peut faire beaucoup pour la conciliation des esprits parmi ceux qui sont en désaccord, si on montre que les adversaires ont utilisé des arguments fort plausibles ; ensuite il est logique que nous jugions moins mal de leur esprit et des personnes. Cependant, la même chose ne suffit pas du tout à la tolérance des pensées chez ceux qui croient que des opinions contraires, appuyées par des arguments même s'ils sont plausibles, sont fortement dangereuses. C'est pourquoi, même si la Méthode prédite à partir de la plausibilité serait utile à la paix de l'Eglise, cependant la Méthode pour résoudre les raisonnements contradictoires serait beaucoup plus utile, laquelle montrerait que les désaccords ne sont pas si grands qu'on le pense. Et c'est ce qu'a voulu tenter l'Annotateur

auctor, vel diversam ab eo sententiam amplectuntur !

VIII. Si vero nosse cupias lector, quaenam ipsius reverendissimi praesulis nostri circa has quaestiones sit sententia, id equidem ex tractatu sequente haud addisces ; ea enim moderatione et in omnes partes aequitate conscriptus est, ut in quam propendeat auctor, minus inde liqueat : atque §. ult. ipse testatur se a proponenda propria sententia consulto abstinuisse, ne ea lectori praedudicium adferre velle videretur. In praefatione tamen operis non dissimulat, probari sibi doctrinam ecclesiae graecae a qua S. *Augustinus*, novo formato systemate recesserit ; id est, eam, quae hodie ~~Lutheranorum~~ <Evangelicorum Fratrum> est, atque *Remonstrantium*, quatenus his in asserendo, decreto conditionato convenit.

IX. Quia vero Reverendissimus Auctor § 6 et sq. diversas de hoc doctrinae articulo opiniones recensens, ad quatuor eas capita revocavit, *Supralapsariorum*, *Sublapsariorum*, *Universalistarum* et *Socinianorum* ; *Universalistarum* nomine (§ 9) solos, qui decretum conditionatum, praevisione fidei fundatum statuunt, ~~Lutheranos~~ <*Fratres Evangelicos*> nempe, et *Remonstrantes* complexus ; iis inter *Reformatos*, qui pariter *Universalem* DEI gratiam docent, ei vero *Particularem* jungunt, compendii gratia praetermissis, ut, qui quaedam cum *Sublapsariis*, quaedam cum *Remonstrantibus* communia habentes, ad hos illosve reduci possint, (ad quos ipsos digitum intendit auctor § 72) ; haud abs re fuerit, nonnulla quae ad sententiae istius pleniorum cognitionem pertinent, hic monuisse.

X. Nempe, qui inter Theologos Reformatos cis-marinos *Universalistae* audiunt, mediam inter *Particularistas* et *Remonstrantes* viam ingressi, ita *Universalem* Dei gratiam omnibus communem statuunt, ut simul quandam electis *Peculiarem* agnoscant : illam *Sufficientem*, qua omnes salvari possint, si velint ; hanc praeterea *Efficacem* in electis, ut velint : illam, qua perituri reddantur inexcusabiles ; hanc, qua salvandis salutis fons in discriminante Dei gratia aperiatur.

XI. Sed *Unviservalem* illam non pari omnes modo exponunt. Quidam *Objectivam* tantum docent, qua Christus, juxta aeterni Patris sui beneplacitum pro omnium hominum delictis mori voluerit, ita ut mors ejus quoad suam perfectionem, non solum esse potuerit, sed actu sit, universale sacrificium pro totius mundi peccatis, quo omnes fiant salvabiles, re ipsa salvandi, *si crederent*, (hinc dicti *Hypothetici*) ; supponunt vero, Deum non dare, nec dare velle potentiam credendi omnibus, sed solis electis. Ita nonnulli theologi Gallicani, Helvetiique. Alii, praeter *Objectivam*, etiam *Subjectivam* Gratiam Dei Universalem agnoscunt, qua Deus, quibus salvatorem per verbum offert, iisdem simul per spiritum suum praedicationem verbi comitantem, potentiam quoque salvatorem fide amplectendi offerat ; ita multi e Gallicanis et Polonis theologis, Germani vero *Universalistae* vel omnes, vel plerique. Hanc sententiam theologi quondam Francofurtani VI. succinctis thesibus nervose complexi sunt, in suo ad Herm. Hildebrandum, V.D. apud Bremenses M. Judicio :

XII. Prosperi *de Vocat. Gentium* Lib. 2.c.31. filium nos sequentes, statimus :

1-« DEI coelestis Patris filium suum in mundum mittentis, et Filii Dei, veluti agni DEI peccata mundi portantis, et in ara crucis se in sacrificium offerentis seriam voluntatem et intentionem fuisse, ut per illud omnes et singuli homines in toto mundo, perfectissimum propitiatorium sacrificium pro omnibus suis tam originali, quam actualibus peccatis habeant, atque ita nullus homo sufficienti medio, quo reconciliationem cum Deo, remissionem

[Leibniz], son but ne pouvant être atteint que si les deux partis reconnaissent exposer correctement leur propre pensée, tel que l'annotateur lui-même l'a proposé. Or, il l'a proposé non pas seulement en le prescrivant aux Théologiens érudits des deux partis, mais en s'appliquant à offrir l'occasion des explications les plus modérées (autant qu'il est possible) qu'on doit énoncer ou approuver. Par conséquent ces annotations sont proposées non pas tant avec l'idée de décider qu'avec celle d'instruire et d'obtenir des exemples plus complets de la part des hommes établis en position d'autorité.

peccatorem, justiciam et vitam aeternam adipiscatur, destitui debeat.

2- « Nec minus etiam DEI coelistis Patris, ut et unice dilecti filii seriam voluntatem et intentionem esse, ut ii soli duntaxat, qui hunc mediatiorem adituri, a peccatis suis et impenitentia destituri et non ficta, sed vera per charitatem efficaci fide ipsi adhaesuri essent, actualem reconciliationem, remissionem peccatorum, justitiam et salutem actu consequantur et possideant.

3- « Unde etiam porro DEI seriam voluntatem et intentionem esse, ut haec gratiosa DEI voluntas de filii sui sacrificio expiatorio in toto mundo omnibus hominibus per ministerium, (ita tamen, ut sapientissimae et justissimae administrationi DEI, qui in ejusmodi praeconio gratiae locum, tempus et modum liberum sibi retinet, nihil adimatur) annuncietur, et requisita poenitentiae et fidei conditio, qua beneficiorum ex hoc sacrificio propitiatorio prostuentium actu participes reddantur, proponatur, doceatur et urgeatur.

4- « Huic etiam externae Evangelii praedicationi ordinarie certam supernaturalis et efficaci Spiritus S. Gratiae mensuram (licet varie multipliciter spiritus pro libertate sua spiret, quando, ubi et quomodo vult) conjunctam esse, quae in auditoribus adeo efficaciter operatur, et impenitentes et infideles suae impenitentiae et incredulitatis ita convincit, ut agnoscere cogantur, se propria sua et liberrima culpa et contemtu Evangelii perire et oblati beneficiis privari : soli etiam negligentiae, malis cupiditatibus et hypocrisi imputandum esse, quod virtus et humor auditae concionis de divina gratia non sentiatur, vel suffocetur et sine fructu exarescat.

5- « Quemadmodum etiam propter hanc ipsam donatae gratiae et oblatorum beneficiorum negligentiam, contemptum et abusum, efficaciori gratia per quam veram salvificam fidem consequi et ad finem usque retinere et per eam plenam operationem praetiosi sacrificii Christi et omnium exinde manantium beneficiorum consequi potuissent, ad quam etiam dandam Deus obligatus non erat, justo judicio privati sunt, sicut et inter alias causas propterea etiam multis hominibus externus Evangelii sonus non communicatur, quod divinae omniscientiae non ignotum sit, eos aequae ac priores veritatem in injustitia detenturos et hanc oblatam gratiam incredulitate et impenitentia repudiaturus esse.

6- « Nihilominus tamen Deum coelestem Patrem, juxta divitias gratiae suae, peculiarem ex toto genere humano gregem sibi elegisse et filio suo, qui etiam speciatim illum in populum peculiarem sanguine suo mercatus est, donasse ; quem sicut per peculiarem impromeritam, nullo etiam pacto ob hanc causam quod universali gratia melius, quam priores, usus esset, donatam ; non negabant tamen posse esse gratiam infallibiliter efficacem ad poenitentiam quae non sit in perseverantiam ita per tam efficacem gratiam ad regnum filii sui vocaret, ut infallibiliter poenitentiam agat, in ipsum credat et in tali fide in ipsum constanter ad finem conservetur, atque ita per eandem fidem in ipsum justificetur, et tandem glorificetur.

« Ut ita Universalis Dei et Domini nostri Jesu Christi *Φιλανθρωπία* erga totum in peccatum prolapsam mundum universe : sicut et praeterea justum judicium adversus majoris ejus partis ingratitude, quae ejusmodi dilectionem odio compensat, atque ita non immerito odium vicissim promeretur : imprimis autem immensa eorum misericordia erga electam ecclesiam, sicut aequum est, praedicetur : pereuntibus omnibus excusatio ; conservatis de meritis et discretione sui gloriatio in DEI judicio prorsus adimatur ; atque ita salus Israelis impromeritae Divinae misericordiae, perditio autem propriae ipsius (hominis) culpa duntaxat adscribatur. Dat 1 janv. 1640 Gregorius

Francus. D. Tobias Magirus, M. Gottlieb Pelargus, M. Fried. Reichelius. »

XIII- Atque haec eadem ecclesiae Marchicae publica est doctrina, *Colloquio Lipsiaco et Professione Thoruniensi* (quae librorum symbolicorum vim in ea obtinent) dilucide comprehensa ; qua et DEO gloriam sanctitatis, iustitiae, misericordiae, veracitatis, plenissime sibi videtur afferere : et peccatorum sine excusatione relinquere : et suam gratiae efficaciam vindicare : et Fratres denique Evangelicos, Particularismum nimium quantum aversantes minus offendere ; imitata hoc in passu prudentiam *Anglicanorum* in *Synodo Dordracena theologorum, qui Universales propositiones, quae in S. scripturae et Reformatarum ecclesiarum Confessionibus de Morte Chiristi occurrunt, ad solos electos restringendas esse, negabant ; primum, quod censerent, ita demum solidum sufficiensque fundamentum substerni Praedicationi Evangelii, omnibus hominibus annunciandi ; dein, quod sic evitarent maximam partem scandali, aliter necessarium Lutheranis Ecclesiis dandi etc.* Neque\* [\*Epist. Praest. Viror, edit, 2, p. 566], ea spes eventu caruit. Norunt omnes, *Evangelicos Lutheranos <Fratres>* Ecclesiae *Reformatae* dogma illud Universalis gratiae impense gratulari, atque illud professis mitiores se praebere, ut a quorum Doctrina ipsi proprius absint ; maxime, qui inter ipsos gratiam quandam electis peculiarem agnoscunt ; quod fecit magni Nominis et iudicii theologus Witteberg <denique Lipsiensis>. *D. Joh Hulsemannus* \* [\* De auxil. Gratiae Disp. 3. Quaest. 7, num. 3 in fine et ejusdem num . § 4] Cumque aliquo abhinc tempore V.C. *Samuel Strimesius*, theologus Francfurtanus promississet conciliationem gratiae universalis cum peculiari, scripto hanc in rem tractatu tentare, eruditissimi actorum Lipsiensium collectores non dedignati sunt virum illum subtilem atque moderatum publice exstimulare, ut promissis staret, Mens. Jul. 1700, p. 314.

XIV. Eandem sententiam etiam plurimi theologi trans-marini non solum suam fecerunt, verum et tanquam tutissimum quoddam inter *Calvim* et *Arminianorum* extrema medium commendarunt ; quos inter fuere magna illa apud Britannos nomina, *Jac. Usserius, Joh. Overallus, Joh. Davenantius, Jos. Hallus, Rob. Sandersonus* et qui ecclesiae Glocestriensi etiamnum praeest, *Edw. Fowlerus* etc. Merentur hic legi, quae *Henr. Morus*, theologus subtilis, satis confidenter hanc in rem scripsit : Opp. Theol. p. 413. *Talem equidem pacis redintegrationem inter utrasque partes constituam, ut nisi invidia et aegritudo ex divina bonitate erga genus humanum concepta, eos (particularis gratiae defensores) etiamnum minus contentos reddiderit, nullus dubitem, quin ipsis plene sim satisfactorus. Aperte igitur profiteor, prorsusque credo, esse quidem rem hujusmodi, quam quidam, gratiam discriminativam appellitant ; idque ad eam graduum differentiam in bonum, ut pauci quidam e genere humano, hujus virtute, irresistibiliter salvandi sint, reliquum vero genus humanum aeternae felicitatis sint Canardati, hoc est, libero praediti sint arbitrio, salutisque capaces existant, alii magis, alii minus, ita ut si quisquam damnandus sit, ipse sit in culpa. Adde porro de hoc reliquo genere humano de quo loquor quod gratia sufficiens aliqua satem ratione, aliquoque tandem tempore, ipsis offertur. Quam quidem sententiam nec Arminianus agere ferre debet, nec Calvinista. Quicquid enim boni Arminianismus erga humanum genus praetendit, totum id exhibetur parti non absolute electa et erga partem quidem alteram divina beneficentia major est, quam quae assignatur ab Arminio. Et quicquid boni praetenditur in Calvinismo erga eam partem, quae absolute electa est, eadem hic bonitas rursus exhibitur etc;*

XV. Verum enim vero id tandem fatendum est, habere hanc quoque sententiam suas quibuscum colluctetur

difficultates ; immo quia cum utraque extremarum opinionum, inter quas media incedit, aliquid commune habet, communibus quoque utriusque opinionis difficultatibus ex parte premitur ; quas, post alios, vidit et notavit judiciosus ille Anglorum ~~inspicatus~~ theologus et archi-paesul. Reverendiss. Tillotsonus [*Oration. S. Tom. IV. An. 1697. in Gal. VI.15. p.210.211.*]

XVI Quamvis vero illa, quam modo proposuimus, publica sit Ecclesiae Marchiae doctrina, cui ne quid contrarium doceant, filios suos obstringit ; non tamen propterea piam cum particularismi defensoribus communionem vel ipsa rumpit, vel jure a ~~Lutheranis~~ <Fratribus Evangelicis> rumpi arbitratur. Ad exemplum Ecclesiae Anglicanae, quae utriusque sententiae viros ad summas dignitates ecclesiasticas pariter admittit, hic quoque passim videas collegas, qua Academicos, qua Ecclesiasticos, sententiis diversos, in pacis tamen amore conspirantes, atque ita de sublimibus illis capitibus placide conferentes, ut unitas servetur Spiritus.

XVII. Idque, ecquid quaeso prohibeat ? Si originem istius sententiarum diversitatis respicias, Zzelus est pro DEI et attributorum ejus gloria, quam utrique prout concipiunt, propugnant ; ferendi utique, nisi ad errorem malitia accesserit. Pulchre G. Calixtus : *Quemadmodum* [*Judic. §. AXIII.*] *hae duae sententiae* (primorum IV. Saeculorum et S. Augustini) *per annos mille et diutius in ecclesia simul toleratae fuerunt, ipsique dissentientes sese mutuo tolerarunt. Ita quoque apud reformatos tolerari poterunt et forte debebunt, praesertim, cum qui Augustini sententiae inhaerent, quicquid peccant, peccent studio asserendae gratiae et gloriae Dei et qui, quomodo aliter Pelagianismum effugere detur, neque intelligant, neque assequantur* : quibus similia et ipse alibi, et rintelenses in Epist. Apologetica et *Fr. Ulr. Calixtus*, Georgii filius, Paternae cathedrae et Moderationis Haeres in *Via ad Pacem* [page 103, Cap. IV, §. IX.X.]

XVIII. Si vero sequelam atque metuendos multis particularismi effectus spectes, nulli profecto istiusmodi dantur ; cum modus doctrinam illam proponendi, omni quod subesse timent veneno eam liberet, tremendasque consequentias ipso facto amputet, suffocet, jugulet. Etenim illae, vel in *Theoria Academica* atque *Ecclesiastica*, vel in *Praxi Vitae* et *Morum*, vel denique in *Defectu Solatii* tentatis applicandi fierent conspicuae. At nullibi horum id fieri, attendenti facile patescet. (1) Non in *Theoria Academica* ; usque adeo enim particularismi defensores nihil exinde *Justitiae*, *Misericordiae*, *Sanctitati* et *Veracitati* Dei adversum eliciunt, ut contra, gloriosa haec Dei attributa tam fortiter defendant, quam qui fortissime. Quas vero alii eliciunt consequentias, illas strenue amoliuntur, cum suo dogmare nihil illis commercii esse fidenter asserunt, iisdemque cum tota ecclesia catholica dicunt anathema.

XIX. (2) Multo minus in *Theoria ecclesiastica* ; etenim impsi illi, qui in cathedra academica subtilioribus disquisitionibus, ex idea divinae perfectionis petitis, ex quibus particularismi systema ipsis enascitur, indulgent, illi ipsi, inquam, in Homiliis ad populum, sermonem concioni evangelicae attemperant ; stylum Christi et apostolorum imitati, idque facere ab ipsis magistris suis edocti. In institutione *Catechetica* quaestiones illae parcius et sobrie tractari solent ; maxime, quia Cathechesis Palatina, in Germania et Belgii ecclesiis publice recepta, particularismi ne uno quidem verbo meminit, universalem potius gratiam Quaest. 37. adstruens, *Christum iram divinam adversus peccatum universi mundi sustinuisse*. Et in explicanda Quaest. 20 (qua quaeritur, *num omnes homines salventur ?* et respondetur, *non omnes, seu solos fideles*) solent particularistae hunc in modum versari, ut catechemenos rogent, *quis*

*in culpa fit, cur omnes homines salventur, ane Deus pater ? Resp. minime, velle enim omnes salvari, et ad cognitionem veritatis pervenire et Anne filius Dei ? Resp. Minime, ejus enim sanguinem esse expiationem pro peccatis totius mundi ; valere etiam pluribus redimendis : Anne spiritus ? Resp. Minime, ejus enim dispensatione redemptorens toti mundi annunciari et homines ad participanda ejus beneficia serio vocari. Anne ergo verbum Dei ? Resp. Minime, esse enim potentiam ad salutem omni credenti. Quaerunt, quis tandem in culpa fit ? Resp. Ipsomet homines esse, qui gratiam patris negligant, sanguinem filii proculcent, Spiritui S. malitiose repugnent. Ita particularistae communiter ; belle, ita me Deus, pie, sancte : neque possunt aliter, quam diu Synodo Dordrocenae consentanea docent, ut quae in Judicio Cap. III. § IX. ita loquitur : *Quod multi per ministerium Evangelii vocati, non veniunt et non convertuntur, hujus culpa non est in Evangelico, nec in Christo per Evangelium oblato, nec in Deo per Evangelium vocante, et donae etiam varia iis conferente ; sed in vocatis ipsis, quorum aliqui verbum vitae non admittunt, securi ; alii admittunt quidem, sed non in cor immittunt, ideoque post evanidum fidei temporariae gaudium resiliunt ; alii spinis curarum et voluptatibus semen verbi suffocant, fructusque nullos proferunt ; quo ervator noster sominis parabola docet* Matth. Cap. 13. Non jam disquirimus, quam apte isthaec dicta cum reliquis particularismi assertis conciliari queant ; sufficit ostendisse, sententiam illam pravo quem qui sunt ex adverso timent, effectu in theoretica populi Christiani institutione carer.*

XX. (3) At neque in *Praxin vitae et morum* influit. Qui enim decretum salutis statuunt *Absolutum respectu DEI*, idem *respectu hominum* minime absolutum docent, verum quam maxime *limitatum* et conditioni fidei et sanctitatis nodo indissolubili junctum ; juxta illud, *Qui non crediderit, damnabitur* : item, *sine sancti moniae nemo videbit Deum*. [Marc, 16.16. Hebre.12.14.] Hinc particularistae ferales illas et christiano indignas voces, *Si sum electus salvator, etiamsi impie vivam ; si sum reprobatus, damnabor, etiamsi omnia sanctorum opera faciam*, ad oreum serio amandant : contra, ipsorum non minus quam aliae ecclesiae personant patheticis ad seriam et christiano homine dignam pietatem, exstimulantur hic cuncti ad officium Deo, proximo, sibi, praestandum, servet passim apud concionatores et auditores studium virtutis ; neque Universalismi doctores facile affirmaturos puto, suos homines iis qui in Anglia, Belgio, Helvetia, particularismo addicti sunt, pietatis palmam praeripere.

XXI. (4) Neque *Solatio* hominibus tentatis praestando hypothesis illa destituitur. Cum enim Universalitatem *absolutam* non admittat, substernit tamen solatiis suis Universalitatem *Limitatam*, fundatam in suavissima illa Christi invitatione : [Matth. 11.28.] *Venite ad me OMNES fatigati et onerati* etc. Unde universalis ista propositio ipsis enascitur, cui tuto subsumere liceat : *omnibus fatigatis Christus requiem animae promittit. Atqui Tu es fatigatus* etc. Ergo, jam, quo magis homo dubitatione, dolore, angoribus premitur, hoc magis locus est solatio. Ipsa enim moeroris magnitudo semina solatii secum vehit ; quae pro ratione circumstantiarum tentatis suis doctores illi applicare norunt. At non licet nobis hic esse prolixioribus et materiam hanc fuse solideque pertractavit celeberr. Theologus Francofurtanus *Elias Grebenitzius in disp. De Negatione gratiae universalis*. Quicquid vero sit de Solatiorum cum hypothesis cohaerentia ; at experientia hac in parte se tuentur particularistae. *Neque enim S. Augustinus, negata quantumlibet universali gratia, minus recte apprehendit meritum Christi. Neque plures in Particularistarum quam in Universalistarum repreriuntur ecclesiis, qui vel in securitatem ferantur praecipites, vel ad desperationem tristes*

<p><i>adigantur</i> : quod condide observarunt Theologi <del>Lutherani</del> &lt;Evangelici&gt; <i>Rintelenses</i> [in Epist. Apologet. p. 100-102] Ex quibus omnibus consequitur, quamvis particularismus errare supponatur, errorem illum tamen practice innocuum esse ; ac proinde merito et ab universalistis reformatis tolerari et a Lutheranis tolerandum esse ;</p> <p>XXII. Et sane (ut unicum hoc addamus) qui particularismum communionem suam arcent, meminerint, se simul S. Augustinum et partem ecclesiae Christianae ab Augustini aeo longe maximam, multasque Sanctorum, Confessorum, Martyrum, Myriades, atque ipsum <i>B. Lutherum</i>, cum multis superioris seculi Theologis Lutheranis, communionem suam arcere. <i>B. Lutherum</i> quippe, ceu <i>Augustini</i> quondam familiae adscriptum, <i>S. Augustini</i> hoc in articulo doctrinam probasse et res loquitur, et viri docti invicte ostenderunt et <del>Lutherani</del> &lt;adversariorum&gt; aequiores, totaeque facultates theologicae agnoscunt : sed et quilibet, qui unam Beati viri in Epist. Ad Rom.c.9.10.11. <i>Praefationem</i> (Bibliorum Germanicorum editionibus communiter praemitti solitam) attente, positisque praejudiciis legerit, <i>Systema Dordracenum</i> manifeste inibi deprehenderit. Ecce vero ab Evangelii Sociis propter id scindi volent <del>Lutherani</del> &lt;Lutherani dogmata alias tantopere probantes&gt; propter quod nunquam ab ipsis scindi voluit <i>Lutherus</i> ? maxime, cum continuatione Schismatis non Reformatis adeo, quam Rei communi <i>Evangelicae</i> aegre fiat : et enata inde incommoda, non in <i>Dordracenos</i>, sed <i>Protestantes</i> redundant.</p> <p>XXIII. Denique, lector, per amorem Dei et Ecclesiae, oro te, atque obtestor, ut Tractatum Burnetianum animo sedato, atque praejudiciis libero legere aggrediaris, eumque totum et debita cum attentione legas, ut qui de rebus magni momenti agit, quae ad Divinorum Attributorum Gloriam et Ecclesiae Pacem pertinent ; legas vero cum sensu imbecillitatis humanae et cum pia proprietarum virium arque infallibilitatis dissidentia, in timore Domini et amore pacis. Ita demum fieri poterit, ut quod Schisma Saeculum Reformationis primum peperit, secundum aluit, tertium tollat atque contumulet.</p> <p>Soli DEO gloria</p>	
<p>Articulorum XXXIX. Ecclesiae Anglicanae, Art. XVII. De praedestinatione et Electione :</p> <p>« Praedestinatio ad Vitam est aeternum Dei propositum, quo, ante iacta mundi fundamenta, suo consilio, nobis quidem occulto, constanter decrevit eos, quos in Christo elegit ex hominum genere, a maledicto et exitio liberare, atque ut vasa in honorem efficta per Christum ad aeternam salutem adducere. Unde qui tam praeclaro Dei beneficio sunt donati, illi, Spiritu eius opportuno tempore operante, secundum propositum eius vocantur; iustificatur gratis; adoptantur in filios Dei; unigeniti eius Iesu Christi imagini efficiuntur conformes; in bonis operibus sancti ambulant; et demum ex Dei misericordia pertingunt ad sempiternam felicitatem</p>	<p>Article 17 des 39 articles de la Confession Anglicane : Sur la prédestination et l'Élection.</p> <p>« La Prédestination à la Vie est le propos éternel de Dieu, par lequel (avant la fondation du monde) il a fermement arrêté, par son conseil, qui nous est caché, de délivrer de la malédiction et de la condamnation ceux qu'il a élus du genre humain en Christ, et de les amener, par Christ, au salut éternel, comme des vases d'honneur. C'est pourquoi ceux qui ont reçu un si grand bienfait de Dieu, sont appelés, selon le décret de Dieu, par son Esprit opérant en temps convenable. Ils obéissent par la grâce à la vocation; ils sont justifiés gratuitement; ils sont faits enfants de Dieu par adoption; ils sont faits semblables à son Fils unique, Jésus-Christ; ils marchent religieusement dans les bonnes oeuvres; et enfin, par la</p>

<p>Quemadmodum Praedestinationis et Electionis nostrae in Christo pia consideratio dulcis, suavis, et ineffabilis consolationis plena est vere piis et his qui sentiunt in se vim Spiritus Christi, facta carnis et membra quae adhuc sunt super terram mortificantem, animumque ad coelestia et superna rapientem, tum quia fidem nostram de aeterna salute consequenda per Christum plurimum stabilit atque confirmat, tum quia amorem nostrum in Deum vehementer accendit: ita hominibus, curiosis carnalibus et Spiritu Christi destitutis, ob oculos perpetuo versari Praedestinationis Dei sententiam perniciosissimum est praecipitium, unde illos diabolus protrudit vel in desperationem vel in aequae perniciosa impurissimae vitae securitate.</p> <p>Deinde promissiones divinas sic amplecti oportet, ut nobis in sacris literis generaliter propositae sunt; et Dei voluntas in nostris actionibus ea sequenda est quam in verbo Dei habemus diserte revelatam ».</p>	<p>miséricorde de Dieu, ils obtiennent la béatitude éternelle.</p> <p>De la même manière la sainte considération de la Prédestination, et de notre Election en Christ est pleine d'une douce, agréable et inexprimable consolation pour les personnes pieuses, et pour celles qui sentent en elles l'opération de l'Esprit du Christ, laquelle mortifie les oeuvres de la chair et leurs membres terrestres, et élève leur esprit aux choses sublimes et célestes, tant parce qu'elle établit et confirme puissamment la foi qu'elles ont au salut éternel, dont elles doivent avoir la jouissance par Christ, que parce qu'elle les embrase d'un ardent amour pour Dieu; il est certain aussi que d'avoir continuellement devant les yeux l'arrêt de la Prédestination de Dieu, est pour les personnes curieuses et charnelles, destituées de l'Esprit de Christ, un très dangereux précipice, par où le Diable les pousse, ou dans le désespoir, ou dans la misérable condition de la vie la plus impure, qui n'est pas moins dangereuse que le désespoir.</p> <p>De plus, nous devons recevoir les promesses de Dieu telles qu'elles nous sont généralement annoncées dans l'Écriture Sainte; et dans nos actions, nous devons suivre cette volonté de Dieu, qui nous est expressément révélée dans la Parole de Dieu.</p>		
<p>§. 1. Multa sunt, in multis aliis articulis, quae a praesenti dependent, ideo plenius hunc explicare animus est. Quemadmodum enim quaestioni Theologicae omnium diutissime agitatae, subtilissimae et revera intricatissimae occasio inde nata est, ita necessarium prorsus videtur, eundem pro pondere suo, et iis, quibus obsitus est, difficultatibus, quoad ejus fieri</p>	<p>§.1. [<i>Dessein de cet ouvrage.</i>] Il y a beaucoup de choses, dans de nombreux autres articles, qui dépendent de ce présent article, c'est pour cette raison que j'ai l'intention d'expliquer cela de façon plus complète. Comme la matière de la prédestination et de l'élection a donné lieu à l'une des plus longues, des plus subtiles et des plus difficiles questions de la théologie, il est nécessaire de l'éclaircir et de l'examiner avec toute l'étendue que demandent l'importance et les difficultés de la chose (a).</p>	<p>§.1. (a) Notae Subjectae non R<sup>mo</sup> Autori opponuntur, sed ad opiniones, ab eo cum suis rationibus et coloribus ingeniosissime et nervosissime repraesentatas unice referuntur.</p>	<p>§.1. (a) Les notes suivantes ne s'opposent pas au très Révérend Auteur, mais se réfèrent uniquement aux opinions présentées de façon très ingénieuse et vigoureuse par ce dernier avec ses propres raisons et couleurs de style.</p>

<p>potest, sub examen revocare (a). In tractatione ejus, - Primo, statum quaestionis formabo cum consequentiis inde nascentibus ; - Secundo, differentes circa eundem natas opiniones enarrabo ;  - Tertio, vim argumentorum contententium invicem, sine omni partium studio, summaque cum « akribeia » indicabo ;  - Quarto, in quantum convenient differantque investigabo, additis simul rationibus mutuam opinionum tolerantiam in hac materia suadentibus ; - Quinto et ultimo, quatenus nobis, qui Ecclesiae Anglicanae membra audimus, per hunc articulum sentiendi limites positi, aut libertas hanc illamve partem sequendi concessa sit, dispiciam.</p>	<p>En traitant ce sujet, je poserai : <i>en premier lieu</i> [§§ 2-6] l'état de la question principale et des autres questions qui en découlent, comme autant de conséquences. <i>en second lieu</i> [§§ 7-23], je rapporterai les différents sentiments, dans lesquels on s'est partagé là-dessus. En <i>troisième lieu</i> [§§ 24-59], j'examinerai sans le moindre esprit de parti et avec la plus grande exactitude, la valeur des arguments des contradicteurs. <i>[En quatrième lieu]</i> - §§ 60-73], je montrerai en quoi ces différents partis conviennent, et différent, et quelles sont les considérations qui doivent les porter à une tolérance mutuelle, bien qu'ils aient des opinions différentes sur ces matières. <i>Et enfin, en Cinquième lieu</i>, [§§74-77] je distinguerai dans quelle mesure pour nous qui écoutons les membres de l'Eglise Anglicane, en étant placés par cet article face aux limites du jugement, ou bien quelle liberté concéder pour suivre tel ou tel parti.</p>		
<p>[I] §. 2. Tota controversia ad hoc</p>	<p>[I] §. 2. [<i>Etat de la question principale.</i>] Toute la controverse peut se</p>	<p>[I] §2. (a) Cum in hoc capite totius</p>	<p>[I] §2. (a) En plaçant le point capital de la controverse dans ce chapitre, on doit,</p>

<p>potissimum momentum, tanquam ad caput et fundamentum revocari potest : quo intuitu Deus decreta et consilia sua hominem spectantia ab aeterno condiderit ? <u>Num</u> (a) id fecerit unice proposito promovendi gloriam et manifestandi attributa sua, formato eum in finem magno et universali creationis et providentiae schemate ? <u>an</u> (a) consideratis omnibus motibus voluntariis agentium rationalium quae creare constituerat, juxta id quod eadem electura et factura esse praevidebat in omnibus variis circumstantiis in quibus ea errant collocanda, decreta sua conceperit ? Hoc controversiae hujus initium est, quo rite expenso <u>compositoque</u> (b) trium praecipuarum quaestionum quae ex his natae sunt, facilis erit determinatio. Harum :</p>	<p>réduire à ce seul article, qui en est le nœud et la première origine : savoir quelles ont été les vues de Dieu, lorsqu'il a formé de toute éternité ses résolutions et ses Décrets regardant les hommes ? Et (a) s'il n'a point eu d'autre dessein que d'avancer sa propre gloire et de manifester ses propres attributs ? Et si c'est sur cela qu'il a réglé et arrangé le grand et universel système de la création et de la providence ; ou s'il a eu égard à tous les mouvements volontaires de ces agents raisonnables qu'il se proposait de créer, et s'il a formé ses Décrets sur les choix et les actions qu'il a prévu que ces créatures feraient dans toutes les diverses circonstances où il viendrait à les placer ? C'est ici que commence la Controverse ; et lorsque cette Question est <u>disposée</u> et examinée selon la forme qui convient (b), elle emporte bientôt avec soi la décision des trois plus grandes Questions qui en naissent.</p>	<p>controversiae cardo collocetur, bene de ea sperandum apparet. Nam, siquid judico, quae hic proponuntur capitales sententiae, etsi discrimen partium passim faciant, adeo sibi invicem oppositae non sunt, ut cohaereant potius et amice conspirent ; deprehendaturque sensu rebus convenientissimo ambos simul veras esse. Ut enim Architectus insignis, propositam sibi habens gloriam constructi praeclari aedificii, omnia quae ingredi structuram debent sapienter considerat, ita maxime curam omnium habet Supremus Universi Conditor, cujus perspicaciam nihil effugit ; neque aliter profecto summae Sapientiae decus tueretur. Sic igitur hic conciliari possunt pugnantes, retentis ipsis R<sup>mi</sup> Autoris verbis : Deum decreta sua, hominem (aliasque res) spectantia ab aeterno condidisse, unico hoc proposito, ut (communicatione Boni secundum summas perfectiones suas operando) Gloriam suam attributaque (gloria dignissima) manifestaret ; formato eum in finem magno et universali Creationis et Providentiae schemate : sed</p>	<p>semble-t-il, bien espérer de celle-ci. En effet, si je juge les propositions capitales qui sont proposées ici, bien qu'elles fassent partout le désaccord des partis, elles ne sont pas réciproquement opposées les unes aux autres, au point qu'elles sont cohérentes et même plutôt qu'elles conspirent amicalement, et on peut comprendre, par un sens qui correspond très bien aux choses, que les deux sont vraies simultanément. En effet, de même qu'un Architecte insigne, plaçant sa gloire dans l'excellence de l'édifice construit, considère sagement toutes les choses qui doivent entrer dans sa structure, de même aussi le Suprême Créateur de l'Univers, dont rien n'échappe à la perspicacité, a un très grand soin de toutes choses ; et assurément on ne défend pas autrement l'honneur de sa très haute Sagesse. Ainsi donc les opposants peuvent ici être conciliés, en conservant les mots-mêmes du très Révérend auteur : Dieu a fondé de toute éternité ses propres décrets qui concernent l'homme (et les autres choses), dans un unique dessein : manifester (par la communication du Bien opérant selon ses très hautes perfections) sa propre gloire et ses attributs (très dignes de gloire), ayant formé un grand et universel système de Création et de Providence à cette</p>
---	--	--	---

		<p>consideratis (antequam in actum traduci debere decerneretur) omnibus Agentium creandorum motibus, tum irrationalium caecis et mechanismo materiae connexis, tum rationalium voluntariis, finisque alicujus et mediorum vinculo ligatis ; juxta id, quod in illa possibilium serie, de qua ad existentiam decernenda quaerebatur, lectura et factura haec Agentia proponebantur in circumstantiis omnifariis, in quibus ea erant collocanda ; ut scilicet constaret, utrum haec series possibilium inter alias innumeras non minus possibile esset, eligenda ac decernenda. Nam si unica tantum modo series esset possibilis, decretum non liberum, sed <u>necessarium</u> foret. Hinc etiam certo sensu dici potest, omnia decreta Dei simultanea esse, in signo rationis quoque, seu ordine naturae ; et ita inter se connexa, ut nullum sit ab aliorum consideratione <u>absolutum</u> ; et tali sensu <u>cessat lis de ordine decretorum</u> ; ubi scilicet serie decernitur. Cum haec quaestione cognata est non tamen prorsus connexa haec : utrum <u>electio</u></p>	<p>fin, mais en ayant considéré tous les mouvements des Agents qui devaient être créés (avant même qu'il ait décrété de devoir les traduire en acte), tant les mouvements des [êtres] irrationnels qui sont aveugles et reliés par le mécanisme de la matière, que ceux des [agents] rationnels qui sont volontaires et unis par l'enchaînement d'une fin déterminée et de [ses] moyens ; à côté de cela, dans cette série des possibles, dont il a cherché à décréter l'existence, ces agents ont été proposés à un choix et à une réalisation futurs dans des circonstances de toutes sortes dans lesquelles ceux-ci devaient être placés ; c'est-à-dire qu'il établit si cette série parmi d'autres innombrables qui ne sont pas moins possibles devrait être choisie ou décrétée. Car s'il y a seulement une unique série possible, alors le décret ne sera pas libre, mais <u>nécessaire</u>. D'où on peut dire en un certain sens que tous les décrets de Dieu sont simultanés, en signe de raison aussi, c'est-à-dire selon l'ordre de la nature ; et ainsi les décrets sont reliés entre eux, de sorte qu'il n'y aucun décret <u>absolu</u> à partir de la considération des autres ; et en un tel sens <u>le désaccord concernant l'ordre des décrets cesse</u>, à savoir là où on décide de la série. Mais ces choses ne</p>
--	--	---	--

		<p>Salvandorum (vel, quod eodem reedit, destinatio salutis ducentiumve ad Salutem circumstantiarum internarum externarumque, atque adeo gratiae victricis Coronantis) sit <u>respectiva</u>, an potius <u>absoluta</u> a respectibus bonarum vel minus malarum hominis naturalium qualitatum. Et hic fateor aliqua realis inter partes controversia est, etsi bene intellecta nil faciat ad praxim. Vera solutio conciliatioque est, DEUM omnia aptissime ordinantem has etiam qualitates imprimis respicere, sed iis non alligari, et quantam cujusque rationem habeat nobis non omnino constare ; cum rationes, quibus omnino movetur, involvant harmoniam totius universi. Add. § 9. b.c.d.</p> <p>(b) Bono ergo omine optimisque auspiciis rem aggressi videbimur, quando in illo fundamentalis capite <u>compositio</u> evidentissime (ni fallor) successit.</p>	<p>sont pas tout à fait reliées cependant à une question apparentée, à savoir si <u>l'élection</u> de ceux qui doivent être sauvés (ou bien ce qui revient au même, la destination de ceux qui sont conduits au salut ou bien la destination des circonstances internes ou externes au salut, et jusqu'à la grâce victorieuse couronnante) est <u>relative</u>, ou plutôt <u>absolue</u> respectivement aux biens ou aux moins mauvaises qualités naturelles de l'homme. Et ici j'avoue qu'il y a quelque controverse réelle entre les partis, même si, bien comprise, elle ne touche pas la pratique. La solution et la conciliation véritables viennent de ce que DIEU, ordonnant toutes choses de façon très admirable, considère aussi avant tout ces qualités, mais qu'il n'est pas dépendant d'elles, et qu'il a quelque raison de cela, que nous ne constatons pas du moins, quand les raisons par lesquelles tout est mû, renferment l'harmonie de l'univers tout entier. A ajouter au §.9. b.c.d.</p> <p>(b) C'est donc par un bon présage, et sous les meilleurs auspices que l'affaire semble avancer, quand, dans ce chapitre fondamental, la <u>composition</u> suit d'une façon très évidente (si je ne me trompe pas).</p>
--	--	---	---

<p>§. 3.</p> <p>PRIMA (a) est : an secundum Dei Christique intentionem Christus pro eorum solum numero mori debuerit, quos Deus salvare constituerat ; vel an mors Christi ex intentione Dei ad omnes pertinuerit, ut quisquis vellet beneficio mortis istius gaudere posset, nemine prorsus excluso, nisi qui beneficium illud voluntarie rejiceret.</p>	<p>§. 3. [<i>Questions qui naissent de la principale.</i>]</p> <p>La PREMIERE (a) est : si, suivant l'intention de Dieu et du Christ, Jésus n'aurait dû mourir que pour ce nombre particulier de gens que Dieu avait dessein de sauver, ou si leur intention a été qu'il mourrait pour tous les hommes ; en sorte que quiconque voudrait, pourrait avoir part aux fruits de sa mort, et que nul n'en serait privé, que celui qui les rejeterait volontairement ?</p>	<p>§. 3.</p> <p>(a) Hanc quaestionem ab explicatione vocabuli pendere puto, adeoque esse mere verbalem, prout alibi latius ostensum est, et non nihil etiam ex dicendis patebit. Sunt diversi in volendo gradus, et autores quidem nonnulli non nisi summum <u>voluntatis</u> nomine dignantur, praesertim cum de Dei voluntate agitur, quo parum dignos arbitrantur gradus inferiores. Summum autem (decreti scilicet <u>puri</u>), quod non fit sub <u>conditione</u> (nec sub <u>modo</u>), adeoque pleni conatus, qui in Deo nunquam successu caret, solum admittunt. Sed revera, quot sunt gradus bonitatis in objecto, tot sunt in sapiente gradus seriae <u>voluntatis</u> seu inclinationis ad objectum ; adeoque inferiores gradus nullam imperfectionem involvunt. Et cum caeteris paribus melius sit quam plurimos Christi beneficiis gaudere, dubitari non potest, esse aliquam ad hoc pro omnibus obtinendum seriam et ad objectum nitentem Dei voluntatem, etsi actionis gradus et</p>	<p>§. 3.</p> <p>(a) Je pense que cette question dépend de l'explication des termes, du moment qu'elle est purement verbale, comme cela a été montré plus longuement ailleurs, et qu'il n'apparaîtra pas rien des choses qui doivent être dites. Il y a divers degrés dans le fait de vouloir, et, certes, quelques auteurs n'ont trouvé digne du nom de <u>volonté</u> que le degré le plus haut, particulièrement quand il s'agit de la volonté de Dieu ; mais quelques uns moins nombreux le jugent digne des degrés inférieurs. Or, ils admettent seulement le plus haut degré (à savoir celui du décret <u>pur</u>), qui ne se fait pas <u>sous condition</u> (ni <u>sous limitation modale</u>), et surtout les efforts complets, qui ne manquent jamais de réussir en Dieu. Mais, en réalité, aussi nombreux que sont les degrés de bonté dans l'objet, aussi nombreux les degrés de la série de la <u>volonté</u> ou de l'inclination à l'objet chez le sage ; et surtout les degrés inférieurs ne renferment aucune imperfection. Et lorsque, à toutes choses égales, il serait meilleur que le plus grand nombre se réjouisse des bienfaits du Christ, on ne peut pas douter qu'il y a quelques séries destinées à l'obtention de ce bienfait pour tous et qu'il y a une volonté de Dieu faisant effort vers l'objet, bien</p>
---	--	--	---

		<p>successus concursu aliarum considerationum sapientiae divinae obversantium partim manifestarum partim occultarum temperetur. Ut enim in naturalibus eodem mobili diversas habente tendentias motus prodit ex omnibus tendentiis compositus, tam mirabili artificio, ut quaevis totum effectum suum habere censi possit, tanquam si mobile in singulas ex aequo divisisset, posteaque in centrum nisus omnium reuniretur (add. Infra § 32 a), ita in eo qui summa ratione agit ad omnem bonitatis gradum condigna est inclinatio, eaque nullo prorsus modo frustranea ; quod facit ut ipso concursu effectus compositus totalis optimus formetur. Voluntas <u>partialis</u> quibusdam dicitur <u>antecedens</u>, <u>totalis</u> vero ex omnibus partialibus resultans non male ab iisdem <u>consequens</u> appellatur, inde usque a Damasceno, quem tamen invenisse hanc distinctionem non apparet. Jam enim CHRYSOST. Homil. I in <i>Ep. Ad Ephes.</i> c. I.</p>	<p>que les degrés et le succès de l'action sont tempérés par le concours des autres considérations s'offrant au regard de la sagesse divine et par celui des obstacles tant manifestes que cachés. En effet, de même que, dans les choses naturelles, lorsqu'un même mobile a plusieurs tendances ou directions, apparaît le mouvement composé de toutes ces tendances, par un artifice si admirable que, quelle que soit la tendance, elle pourrait être jugée comme ayant tout son propre effet, comme si le mobile était partagé à parts égales dans les choses singulières et qu'ensuite le mouvement de tous les efforts était réuni au centre (à ajouter infra au §.32.a), de même, en Celui qui agit par la suprême raison, l'inclination convient à tout degré de bonté, et celle-ci n'est en aucune façon vaine ; ce qui fait que, par cette convergence elle-même, se forme le meilleur effet composé total. La volonté <u>partielle</u> est dite par certains <u>antécédente</u>, mais les mêmes ne l'appellent pas mal volonté <u>conséquente totale</u> résultant de toutes les volontés partielles, nom donné au moins à partir de <b>Damascène</b>, qui n'a cependant pas découvert, semble-t-il, cette distinction. En effet, Saint Jean <b>Chrysostome</b> a déjà dit dans son <i>Sermon</i> I sur l'Épître aux <i>Ephésiens</i></p>
--	--	---	---

		<p>&lt;(etsi fortasse sensu non per omnia eodem)&gt; [:] voluntatem primam esse dixit, ut non pereant qui peccarunt ; secundam, ut, qui facti sunt mali pereant. Quod habet etiam Theophylactus in eundem <i>ad Ephesios</i> locum, add. §. 32. b.c. Omnes igitur voluntates divinae sunt <u>quodammodo efficaces</u>. Interim <u>absolute</u> loquendo <u>efficaces</u>, vel si mavis effectrices, dicuntur totales illae, quae sine exceptione aut temperamento effectum sortiuntur, et a quibusdam vocantur <u>victrices</u>. Add. § 26 ac, § 32 a, § 40 a.</p>	<p>chap. 1 &lt;(même si peut-être ce n'est pas pour tout dans le même sens)&gt; qu' « il y a une volonté première, afin que ne périssent pas ceux qui ont péché, et une volonté seconde pour que périssent ceux qui sont devenus mauvais ». C'est ce qu'a dit aussi <b>Theophylactus</b> dans le même passage <i>Aux Ephesiens</i> - à ajouter au §.32.b.c. Par conséquent toutes les volontés divines sont <u>en quelque façon efficaces</u>. Cependant, ces volontés, <u>efficaces absolument</u> parlant, ou bien, si l'on préfère, effectrices, sont dites totales, elles qui choisissent l'effet sans exception ou mesure, et sont appelées par certains <u>victorieuses</u>. A ajouter aux § 26 a.c., § 32 a, et § 40 a.</p>
<p>§. 4. SECUNDA : an auxilia homini a Deo data, per quae ad praestandam Deo obedientiam idoneus redditur, <u>sua natura</u> tam <u>efficacia</u> et <u>irresistibilia</u> (a) sint, ut nunquam effectu ad quem producendum data errant, careant. An vero sufficientia solum sint ad hominem potentia illa induendum, qua Deo obedire valeat, ita ut eorum efficacia a voluntatis libertate proveniat, quae auxiliis istis pro lubitu vel cooperetur, vel non cooperetur.</p>	<p>§. 4. La seconde est : si ces secours que Dieu accorde aux hommes pour les mettre en état de lui obéir sont tellement <u>efficaces et irrésistibles</u> (a) <u>de leur propre nature</u> qu'ils ne manquent jamais de produire l'effet pour lequel Dieu les donne ; ou s'ils sont seulement suffisants pour donner à l'homme la puissance [nécessaire] pour obéir à Dieu ; en sorte que leur efficace vienne de la libre détermination de la volonté qui peut, comme il lui plait, coopérer ou ne pas coopérer à ces aides.</p>	<p>§. 4. (a) <u>Auxilia gratiae</u> sunt vel Efficacia (id est Effectricia), vel Sufficientia tantum. Effectricia utique infallibiliter talia sunt, sed distincta est consideratio efficaciae et infallibilitatis. <u>Efficaciam</u> aliquando habent auxilia <u>per se</u> et sua natura et vel <u>plenam</u>, ut contrariis circumstantiis elidi non possint (qualia fuisse videntur in miraculosa Pauli conversione), vel <u>sub modo</u>, quia scilicet contrariis</p>	<p>§4. (a) <u>Les secours de la Grâce</u> sont soit efficaces (c'est-à-dire effecteurs), soit seulement suffisants. Les effecteurs sont en tout cas infalliblement tels, mais la considération de l'efficace et de l'infailibilité est distincte. Les secours <u>par soi</u> et par leur propre nature ont parfois une <u>efficace</u>, et cette efficace est soit <u>pleine</u>, en sorte que les secours ne puissent pas être supprimés par des circonstances contraires (tels semblent avoir été les aides dans la conversion miraculeuse de <b>Paul</b>), soit <u>sous limitation modale</u>, à savoir s'ils ne sont pas empêchés</p>

		<p>circumstantiis non impediuntur. At <u>per accidens</u> (ut sic dicam) <u>efficaciam</u> habent Auxilia, si eam a circumstantiis adjuvantibus mutentur. <u>Infallibilitatem per se</u> habent ea tantum, quae <u>Efficiam per se plenam</u> habent, caetera <u>infallibilitatem a circumstantiis</u> vel non impredientibus, vel omnino adjuvantibus &lt;, adeoque (non Dei sed rei respectu) per accidens (ut sic dicam)&gt; accipiunt. Quaedam denique non efficacia sunt, sed sufficientia tantum, nempe volenti, effectu vero carentia, ubi voluntas deest. Hoc enim sensu <u>gratiam sufficientem</u> accipi commodissimum est. Malo etiam ea quae voluntates certo movent, <u>infallibiliter</u> quam <u>irresistibiliter</u> efficacia appellare, ut integra sit libertas hominis, nec necessitas nobis imposita putetur; neque aliter fortasse rem intelligunt qui aliter loquuntur. Caeterum aliud sunt Auxilia gratiae sanctificantis, aliud ipsa <u>Sanctificatio</u>, seu inhabitans regeneratio, <u>gratia habitualis gratis data</u> tandemque introducta ope auxiliorum, quae</p>	<p>par des circonctances contraires. Mais les auxiliaires ont une <u>efficace par accident</u> (pour ainsi dire), s'ils se la procurent par des circonstances adjuvantes. Celles qui ont une efficace pleine par soi ont seulement <u>l'infaillibilité par soi</u>, les autres reçoivent <u>une infaillibilité à partir de circonstances</u> soit non empêchées, soit du moins non adjuvantes &lt;, surtout par accident (non pas relativement à Dieu, mais à la chose) pour ainsi dire&gt;. Certains secours enfin ne sont pas efficaces, mais suffisants seulement, à savoir suffisants pour celui qui veut, mais manquant d'effet, là où la volonté fait défaut. En effet, en ce sens, il est très commode d'accepter la <u>grâce suffisante</u>. Je préfère aussi appeler ces secours qui meuvent avec certitude les volontés, <u>infailliblement</u> efficaces plutôt qu'<u>irrésistiblement</u> efficaces, afin que la liberté de l'homme soit intacte et qu'on ne suppose pas la nécessité comme imposée à nous, et ceux qui parlent autrement ne comprennent peut-être pas autrement la chose. Du reste, autres sont les secours de la grâce sanctifiante, autre est la <u>Sanctification</u> elle-même, c'est-à-dire la régénération qui habite en nous, [ou encore] <u>la grâce habituelle donnée gratuitement</u> et également</p>
--	--	--	---

		<p>utique irresistibiliter datur, uti omne quod datur. Ultimo enim actui omnibus rite dispositis quid amplius resistat? Haec etiam in homine utique <u>victoriose</u> operatur, dum is in hoc regenerationis statu est; etsi plus minusve resistant reliquiae corruptionis. Sed <u>confirmatio</u> est, cum ad <u>delectationem</u> pervenit; omni regenerationi inesse <u>delectationem vincentem</u> vereor ut experientia approbet. Pulchra habet Augustinus, sed interdum ex diversis ejus locis moderanda et explicanda. Add. § 16 a, item § 9 g, § 34 a. [voir le <u>schéma</u> récapitulatif en fin de document] Cum auxilia ad effectum sunt victricia, <u>decretum</u> effectus est <u>purum</u>; cum successus abest, et auxilia tamen, quantum in ipsis, efficacia sunt, decretum est nonnisi <u>sub modo</u>; sin tantum per accidens efficacia esse potuissent, decretum nonnisi <u>sub conditione</u> dici potest. Caeterum decretum purum esse potest, et gratia victrix, etsi sua natura aut per se victrix non sit. Haec <u>secunda</u></p>	<p>introduite par l'œuvre des secours, grâce qui est donnée irrésistiblement comme tout ce qui est donné. Qu'est-ce qui résiste plus amplement à cet acte ultime, toutes choses ayant été disposées selon les règles? Ceci est opéré aussi en l'homme <u>victorieusement</u> surtout quand c'est dans ce statut de la régénération, quoique des restes de corruption résistent plus ou moins. Mais elle est <u>plus établie</u>, quand elle parvient à la <u>délectation</u>; je crains que la délection victorieuse ne se trouve pas dans toute régénération, comme le montre l'expérience. <b>Augustin</b> a dit de belles choses [à ce sujet], mais qui doivent être modérées et expliquées parfois en différents lieux. Ajouter § 16 a, item § 9 g, § 34 a. [voir le <u>schéma</u> récapitulatif en fin de document]. Lorsque les aides en vue de l'effet sont victorieuses, le <u>décret</u> de l'effet est <u>pur</u>; lorsque le fruit fait défaut et que les aides cependant, en elles-mêmes, sont efficaces, le décret est seulement « <u>sous mode</u> »; et si elles ne peuvent être efficaces que par accident, le décret peut être dit seulement <u>sous condition</u>. Le reste des décrets peut être pur, et la grâce victorieuse, quoiqu'elle ne soit pas victorieuse par sa propre nature ou par soi. Cette <u>seconde question</u>, quoiqu'elle soit plus réelle que la</p>
--	--	--	---

		<p><u>quaestio</u>, etsi magis realis sit, quam prima, in mera tamen contemplatione subsistit.</p>	<p>première, subsiste cependant dans la simple contemplation.</p>
<p>§. 5. TERTIA, utrum illi, quibus ista gratia concessa est, et perseverent, et non nisi perseverare possint ; an vero tam totaliter, quam finaliter ab isto statu possint prolabi ? (a)</p>	<p>§. 5. La troisième est : si tous ceux à qui cette Grâce est donnée persévèrent et ne peuvent pas ne pas persévérer, ou s'ils peuvent déchoir totalement et finalement de cet état ? (a)</p>	<p>§. 5. [Transcription Arnaud Lalanne]  (a) <u>Tertia Quaestio</u> eo redit, utrum Electi soli et semper in statu gratiae sint. Nempe quidam ita loquuntur, ac si Electus, postquam semel conversus est, nullis peccatis quamvis gravibus gratia excidat. Idemque Electorum discretionem a non Electis contra omnem antiquae Ecclesiae ipsiusque Augustini doctrinam eo usque extendunt, ut neminem nisi Electum et perseveraturum converti vere et fidem sinceram habere posse arbitrentur. In qua novitate docenda neque Scripturam habent faventem, et experientiam naturamque humanam inveniunt reclamantem. Itaque ex horum sententia nulla erit vera fides conversioque <i>temporarium</i>, nec quisquam scire poterit, se in statu gratiae esse, nisi simul sciat, se in eo perseveraturum. <u>Haec quaestio</u> aliquem influxum in praxin habere potest. Add. §13. § 58.a. §76.c. Itaque non despero, benigna interpretatione temperari posse,</p>	<p>§. 5.  (a) <u>La troisième question</u> se ramène à celle de savoir si les Elus sont seuls et toujours en état de grâce. Certains demandent aussi précisément si l'Elu, aussitôt après avoir été converti, est dépossédé de la grâce par quelques graves péchés. Et les mêmes jugent que la distinction entre les Elus et les non Elus [va] contre toute la doctrine de l'ancienne Eglise et <b>d'Augustin</b> lui-même qu'ils étendent jusqu'au point où personne si ce n'est l'Élu et celui qui persévérera ne puisse avoir une foi sincère et être véritablement converti. Et ils ne trouvent pas l'Écriture favorable à la nouveauté qu'ils enseignent, mais trouvent l'expérience et la nature humaine qui protestent. C'est pourquoi à partir de ces propositions il n'y aura aucune foi véritable et aucune conversion des « temporaires », et personne ne pourra savoir qu'il est en état de grâce, s'il ne sait en même temps qu'il persévérera en cet état. <u>Cette question</u> peut avoir quelque influence sur la pratique. A ajouter aux §13. § 58.a. et §76.c. C'est pourquoi je ne désespère pas qu'on puisse tempérer, par une interprétation bénigne, ce qui peut sembler avoir été dit de façon plus</p>

		quae non a paucis durius dicta videri possint.	dure par beaucoup.
§. 6. Sunt praeterea et aliae quaestiones, veram Libertatis notionem, viriumque nostrarum in statu lapsus imbecillitatem spectantes, cum aliis quibusdam minoris momenti quae tamen omnes determinationem et solutionem a decisione <u>primariae et principalis quaestionis (a)</u> arcessunt. De hac vero <u>quatuor sunt sententiae</u> .	§. 6. Il y a encore d'autres questions, qui roulent sur la véritable idée de la liberté et sur la faiblesse de nos facultés ou pouvoirs dans l'état où nous sommes depuis le péché, et plusieurs autres questions moins considérables, mais dont la détermination et la solution dépendent toutes de la décision <u>de la première et principale question (a)</u> , sur laquelle il y a <u>quatre opinions</u> différentes	§. 6. (a) Primaria illa et fundamentalis quaestio §2 tribus quaestionibus derivatis praemissa in eo consistebat, utrum Deus tantum gloriam suam, an etiam Creaturarum Rationalium Voluntates in decernendo respiceret. Nos dicendum monuimus, alterum in altero involvi. Interim ex hac Quaestione quatuor sequentes sententias natas notat Reverendissimus Autor : in quibus siquid peccatum est, inde ortum deprehendetur, quod divinae gloriae, vel quod eodem redit, divinarum perfectionum ratio satis habita non est.	§. 6. (a) Cette première et fondamentale question annoncée au §2 par trois questions dérivées consiste dans le fait de savoir si Dieu en posant ses décrets considère seulement sa propre gloire ou bien aussi les volontés des Créatures rationnelles. Nous observons qu'il faut dire que l'une est renfermée dans l'autre. C'est à ce moment que le très révérend auteur remarque que les quatre propositions suivantes naissent à partir de cette question, propositions dans lesquelles il y a quelque péché, dont on saisit le lieu de naissance en ce que la raison de la gloire divine ou, ce qui revient au même, des perfections divines n'est pas suffisamment possédée.
[II] §. 7. PRIMA est eorum, qui communiter <i>Supralapsarii</i> vocantur, qui censent, DEUM in omnibus quae operatur, unice <u>Gloriam</u> suam considerare (a), et quicquid fit, a Decreto DEI tanquam prima sui causa fieri (b) : in hoc Decreto, putant DEUM manifestationi Gloriam suae unice intentum,	[II] §.7. [ <i>Opinion des Supralapsaires.</i> ] La PREMIERE est celle de ceux qu'on appelle communément <i>Supralapsaires</i> qui croient que Dieu n'a en vue que sa propre <u>gloire</u> (a) dans tout ce qu'il fait, et que tout ce qui se fait découle du Décret de Dieu, comme de sa première cause (b) ; que dans ce Décret, Dieu n'ayant égard qu'à la manifestation de sa propre gloire, forma le dessein de créer le monde, d'y placer les hommes,	[II] §. 7. (a) vel quod idem est perfectionem operandi. Hoc nihil verius.  (b) Sed Deus non decernit nisi ex inspectis rerum naturis. Decretum igitur Dei rerum causa est, etsi sui ipsius ratio non sit, sed proficiscatur pro parte ex ideis rerum in divino intellectu spectatis. Et hoc sensu Augustinus (lib. 15. <i>De Trin.</i> Cap. 13.) [:] non	[II] §. 7. (a) ou, ce qui est la même chose, la perfection de son oeuvre. Il n'y a rien de plus vrai que cela.  (b) Mais Dieu ne décrète rien si ce n'est à partir de l'inspection des natures des choses. Par conséquent le Décret de Dieu est cause des choses, quoiqu'il n'y ait pas de raison du décret lui-même, mais qu'il provienne en partie des idées des choses considérées dans l'intellect divin. Et en ce sens <b>Augustin</b> dit au Livre 15 chapitre 13 du <i>De Trinitate</i> ,

<p>constituisse mundum condere, in eoque collocare humanum genus, in Adamo ut capite et fonte reputandum ; decrevisse Lapsum (c) Adami et Posteritatis ejus in ipso, mortem Christi, una cum salute et damnatione (c) eorum qui Gloriam ejus promovendae &lt;ea ratione&gt; maxime inserviret : Iis, qui salvandi erant, DEUM decrevisse tam efficacia auxilia (d), quae certo in salutis viam eos essent deductura : iis vero, quos rejecerat, decrevisse dare non nisi illa (e) salutis media et auxilia, per quae inexcusabiles redderentur. Atque adeo, omnes in statu Gratiae vel peccati manere (f), salvandos olim vel damnandos secundum primum illud decretum : ita ut Deus seipsum solummodo intuens (g), omnia ad gloriam suam et attributorum suorum manifestationem operatus sit.</p>	<p>et d'établir Adam pour représenter le genre humain ; en sorte que nous fussions tous censés être en lui, comme dans notre chef, et dans notre racine, qu'il voulut par ce Décret qu'Adam (c) péchât, que toute sa postérité tombât avec lui, que le Christ souffrit la mort, et que les uns fussent sauvés et les autres damnés, suivant que cela servirait &lt;pour cette raison&gt; le plus à sa gloire (c), qu'il résolut de donner à ceux qu'il voulait sauver des secours qui les mettraient infailliblement, par leur efficace propre (d), dans le chemin du salut ; mais que pour ceux qu'il rejetait, il forma le dessein de ne leur accorder aucun moyen ou secours pour le salut (e), si ce n'est ceux qui les rendraient inexcusables ; que tous les hommes demeurent dans l'état de grâce ou de péché (f) et qu'ils seront sauvés ou damnés, conformément à ce premier décret ; de sorte que Dieu n'a en vue que lui-même (g) et que dans cette vue, il forme tous ses desseins particuliers pour sa propre gloire et pour la manifestation de ses attributs.</p>	<p>quia sunt, ideo res novit Deus ; sed ideo sunt, quia novit. Sed hoc intelligendum interposita voluntate, quam movet intellectus. Itaque idem lib.6. <i>de Trin.</i> c.10 [:] Dei scientiam cum voluntate conjunctam esse causam rerum ait.</p> <p>(c) <u>Decretum lapsus et omnis mali moralis</u> intellegendum est permissivum : malum per se non inclinat voluntatem divinam, malumque etiam non producitur positiva Dei operatione, sed sola operationis divinae limitatione, orta ex natura creaturarum limitata : hinc ipsius mali causa Deo tribuenda non est. <u>Mala autem poenae</u> etsi punitis mala et in se non expetenda, in universum tamen bona (subsidiaria licet), et justitiae ac sapientiae conformia sunt ; sed non decernuntur, nisi suppositis <u>malis culpae</u>.</p> <p>(d) interna pariter et externa.</p> <p>(e) Verum est damnandos inexcusabiles esse. Et concilium Arelatense III illi anathema dixit, a</p>	<p>que ce n'est pas parce que les choses sont que Dieu les connaît, mais qu'elles sont, parce qu'il les connaît. Mais on doit être compris en interposant la volonté que meut l'intellect. C'est pourquoi il dit de même au livre 6 chapitre 10 du <i>De Trinitate</i> que la science de Dieu conjointe à la volonté est la cause des choses</p> <p>(c) Le décret de la chute et de tout <u>mal moral</u> doit être compris comme un décret de permission : le mal par soi n'incline pas la volonté divine, et le mal n'est pas produit par une opération positive de Dieu, mais par la seule limitation de l'opération divine, limitation née de la nature limitée des créatures : il s'ensuit que la cause du mal lui-même ne doit pas être attribuée à Dieu. Or, les <u>maux de peine</u>, bien qu'ils soient mauvais pour ceux qui sont punis, ne doivent pas être exigés en soi, étant cependant bons dans l'ensemble (et pourtant subsidiaires) et même ils sont conformes et à la justice et à la sagesse ; mais ils ne sont pas décrétés sans que les <u>maux de coulpe</u> n'aient été présumposés.</p> <p>(d) [secours] internes aussi bien qu'externes.</p> <p>(e) Il est vrai que ceux qui seront damnés sont inexcusables. Et le <i>concile d'Arles III</i> [contre Lucidus</p>
--	--	---	--

		<p>quo statueretur [:] eum qui perit, non accipere, unde salvus esse posset ; scilicet, si vellet, ut par est, uti oblatis. Sed Deum id tantum quaerere suo auxilio, ut homo aliquis inexcusabilis fiat ; hoc dictu nimium est, et autoribus quibusdam incogitanter elapsum videtur. Potest dare et dat Deus auxilia per saepe hominibus malis multo plura, quam necesse sit ad inexcusabilitatem ; et mensuram illis complendo bonitatem ostendit. Non omnibus tamen ea dat auxilia, nec dare obstrictus est, per quae voluntas ipsa perseveranter flectatur. Praeterea inexcusabilitas damnatorum non pro fine Deo proposita est, sed conditio est sine qua non damnat &lt;Add. §43. d.&gt;, fluens ex oeconomia divinae operationis, quam justitia comitatur. Sane cavendum est, ne Deus gloriam per justitiam manifestare quaerens, curasse dicatur, ut haberet, quos jure damnaret ; <del>neve comparationi apud Bertium in Apologetico cum Tiberio Suetoniano locus detur, qui effecit</del></p>	<p>en 475] prononce un anathème pour celui qui établit que « celui qui périt ne reçoit pas [la grâce] qui pourrait le sauver » ; c'est-à-dire, s'il le voulait faire usage des [secours] offerts, comme il convient. Mais [le fait de déclarer] que Dieu, par son propre secours, cherche seulement à rendre quelque homme inexcusable, est excessif en ces termes, et cette déclaration semble avoir échappé imprudemment à quelques auteurs. Dieu peut donner et donne souvent des secours pour les hommes mauvais beaucoup plus qu'il serait nécessaire à l'inexcusabilité ; et, en remplissant la mesure pour eux, il montre sa bonté. Cependant, il ne donne pas et n'est pas engagé à donner à tous les secours, par lesquels la volonté elle-même est inclinée avec persévérance. En outre, l'inexcusabilité des damnés n'est pas la fin que Dieu s'est proposée, mais c'est la condition sans laquelle il n'y a pas de damnation &lt;à ajouter au §43. d.&gt;, condition découlant de l'économie de l'oeuvre divine qu'accompagne la justice. On doit craindre avec raison qu'on ne dise qu'en cherchant à manifester sa gloire par la justice, Dieu ne se serait soucié que d'obtenir ceux qu'il damnerait en toute justice ; <del>ou bien craindre qu'on ne donne lieu à la</del></p>
--	--	--	---

		<p><del>per carnificem, ut virgines lege salva necari possent]. Ego ab his sensibus abhorruisse &lt;ipsos&gt; Supralapsarios puto, etsi aliquando verbis incommodis usi deprehendantur.</del></p> <p>(f) Hoc quoque prioribus non necessario cohaeret, ut salvandi semper sint in statu gratiae, damnandi semper in statu peccati.</p> <p>(g) In hoc est defectus oppositionis jam notatus. Deum non potest se ipsum intueri, et omnia ad perfectionum suarum manifestationem referre, quin simul intueatur rerum naturas, quas in suis ideis eminenter habet, et in quibus producendis attributa sua manifestat. Itaque dicendum non est, Deum se ipsum <u>solummodo</u> hic intueri.</p>	<p><del>comparaison, qu'on trouve chez Pierre Bert dans son <i>Apologétique</i>, avec le Tibère de Suétone qui fait faire au bourreau en sorte que les vierges puissent être tuées en toute légalité]. Moi je pense que les Supralapsaires &lt;eux-mêmes&gt; ont horreur de ces opinions, bien que, parfois, ils se prennent à utiliser des expressions fâcheuses.</del></p> <p>(f) Ceci ne convient pas nécessairement aux premiers [à savoir ceux qu'il veut sauver], en sorte que ceux qui doivent être sauvés sont toujours dans l'état de grâce, et que ceux qui doivent être damnés sont toujours dans l'état du péché.</p> <p>(g) En cela se trouve le défaut d'opposition déjà remarqué, à savoir que Dieu ne peut pas n'avoir que lui-même en vue et qu'il ne peut pas rapporter toutes choses à la manifestation de ses propres perfections, sans concevoir en même temps les natures des choses, qu'il possède éminemment dans ses propres idées, et dans les productions desquelles il manifeste ses propres attributs. C'est pourquoi il ne faut pas dire ici que Dieu se considère <u>seulement</u> lui-même.</p>
<p>§. 8. SECUNDA Sententia (a) eorum est,</p>	<p>§.8. [<i>Opinion des Infralapsaires.</i>] La seconde opinion (a) est celle</p>	<p>§. 8. (a) Haec doctrina <u>secundae</u></p>	<p>§. 8. (a) Cette doctrine de la <u>seconde</u></p>

<p>quos <u>Sublapsarios</u> vocant, qui dicunt, Deum, postquam Adamus libere lapsus, ejusque peccatum toti ejus posteritati imputatum esset (b), genus humanum ita lapsus, benigno et ad miserandum prono respexisse oculo, et ubi magnam partem ex perditio hoc statu eruere secum constituisset(c), filium qui pro illis moreretur, decrevisse in mundum mittere, eaque illis largiri auxilia, quae tam ad conversionem quam perseverantiam eorum ad finem efficacia forent ; Quantum ad reliquos, de his nil positivo actu statuisse (d), sed in statu lapsus reliquisse, sine ulla intentione (e) illos beneficii mortis Christi aut efficacis atque perseverantis auxilii participes unquam reddendi.</p>	<p>de ceux qu'on appelle <u>Infralapsaires</u> qui disent qu'Adam ayant péché librement et son péché étant imputé à toute sa postérité (b), Dieu regarda le Genre Humain, ainsi perdu, d'un œil de pitié, et que voulant retirer un grand nombre d'hommes de cet état de perdition, il résolut (c) d'envoyer son Fils, afin qu'il mourût pour eux et d'accepter sa mort en leur faveur, et de leur donner des secours efficaces pour les convertir à lui et pour les faire persévérer jusqu'à la fin ; mais que pour tout le reste, Dieu ne forma (d), à leur égard, aucun Décret positif, qu'il les laissa seulement dans cet état de perdition, sans se proposer (e) de leur faire part des fruits de la mort de Jésus-Christ, et de leur accorder des secours efficaces et propres à les faire persévérer dans l'état de salut.</p>	<p><u>sententiae summatim et sano sensu tota verissima est, cum non dicatur, Deum positive velle peccatum aut aliter, quam ex praevisis vel praesuppositis peccato impenitentiaque velle damnationem. Hanc etiam doctrinam professi sunt Theologi Brandenburgici et Hassiaci in colloquio Lipsiensi 1630, eique magis favent synodus Dordracena et Confessiones publicae Reformatorum.</u>  (b) (Quamquam non est simplex imputatio, sed et realis corruptio massae).  (c) non omnes fateor eruere constituit, decreto pleno seu voluntate victrice : aliquo tamen serio et per operationes quasdam se exerente voluntatis gradu voluisse merito dicitur et erui omnes et Christum pro omnibus mori ; neque apparet, quomodo id Sublapsariorum, quos vocant, hypothesei officiat.  (d) Recte, si actus positivus, qui scilicet aliquid innovat, opponetur ipsi negativo actus, quo res</p>	<p><u>opinion</u> en somme et prise en un sens correct est totalement vraie, pourvu qu'on ne dise pas que Dieu veut positivement le péché ou quelque chose d'autre que le fait qu'il veuille la damnation pour le péché et l'impénitence à partir des choses qu'il a prévues ou bien présumées. C'est aussi cette doctrine que qu'ont suivi les théologiens de Brandebourg et de Hesse au <i>Colloque de Leipzig</i> en 1630 et que favorisent d'autant plus le <i>Synode de Dordrecht</i> et les <i>Confessions publiques</i> des Réformés.  (b) (quoique ce ne soit pas une simple imputation, mais aussi une réelle corruption de la masse).  (c) je reconnais qu'il n'a pas résolu d'en retirer tous les hommes par un décret complet, c'est-à-dire par une volonté victorieuse ; cependant, on dit avec raison que c'est lorsqu'une certaine série s'est montrée au moyen de certaines opérations qu'il a voulu par un [certain] degré de volonté à la fois que tous soient sauvés et que le Christ meure pour tous ; et il ne semble pas que cela fasse obstacle à l'hypothèse de ceux qu'on appelle Infralapsaires.  (d) C'est correct, si l'acte positif, c'est-à-dire celui qui inaugure quelque chose, est opposé au négatif</p>
--	--	--	--

		<p>relinquitur in statu priore.</p> <p>(e) Sine ulla intentione &lt;plene idest&gt; decreti puri seu semper successum habentis. &lt;Si sic interpretere nihil hic reprehendas. Qui nullam admittit nisi plenam intentionem, fere de nominibus litigat&gt;.</p>	<p>même de l'acte, par lequel la chose est restée à l'état précédent.</p> <p>(e) Sans aucune intention &lt;pleine, c'est-à-dire&gt; d'un décret pur ou réussissant toujours. &lt;A condition qu'on n'empêche pas ici de l'interpréter ainsi. Celui qui n'admet que la pleine intention fait presque une querelle de mots&gt;.</p>
<p>§. 9. TERTIA Sententia eorum est (a), qui <u>Remonstrantium</u>, <u>Arminianorum</u> aut <u>Universalistarum</u> nomine veniunt (b), qui putant Deum constituisse omnes homines creare liberos, eosque habere prout libertate sua bene maleve usi fuerint (c) ; praevidentem vero quomodo quisque concessio libero arbitrio usus esset, hac praescientia (d) nixum decrevisse omnia quae in hac vita eos spectant, nec non salutem eorum et damnationem in seculo futuro : Christum pro omnibus (e) mortuum, gratiam sufficientem dari omnibus, penes hominem vero esse optionem (f) velitne gratia uti, in eaque perseverare, vel minus.</p>	<p>§.9. [<i>Opinion des Arminiens.</i>] La troisième opinion (a) est celle de ceux qu'on appelle <u>Remonstrants</u>, <u>Arminiens</u> ou <u>Universalistes</u> (b), qui croient que Dieu résolut de créer tous les hommes libres et de les traiter suivant l'usage, bon ou mauvais, qu'ils feraient de leur propre liberté (c) ; qu'ayant la prescience (d) de la façon dont chacun d'eux en userait, il régla en lien avec cela tout ce qui les concerne en cette vie, et en même temps leur salut ou leur damnation, dans la vie à venir ; que Jésus-Christ est mort pour tous les hommes (e) et qu'ils reçoivent tous une grâce suffisante ; mais qu'il dépend de leur option (f) de s'en servir ou non, et de persévérer ou de faire naufrage quant à la foi.</p>	<p>§. 9. (a) Hic poterat distingui inter Universalistas triplices, nempe Reformatos Evangelicos, et Remonstrantes, de quo aliquid in praefatione Eximii interpretis. Sed nunc potius visum est ire per summa rerum. Caeterum decretum absolutum compatibile est etiam cum Universalismo non &lt;modo&gt; hypothetico, sed &lt;et&gt; puro, de quo hic sermo est.</p> <p>(b) Haec quoque doctrina <u>tertia sententiae</u> summatim et sano sensu tota vera est. Sunt in hac parte, qui simpliciter dicunt : Eligere Deum, quos praevidit finaliter credituros, idque defendi etiam potest modo consideretur ipsam rursus fidem Dei donum esse ; nec tolli hoc modo sed differri tantum difficultatem.</p>	<p>§. 9. (a) Ici on pourrait distinguer entre trois types d'Universalistes, à savoir les Universalistes Réformés, Evangéliques et Remonstrants, dont il a été dit quelque chose dans la <i>Préface</i> de l'excellent traducteur [<u>Jablonski</u>]. Mais désormais, semble-t-il, il en va de la somme des choses. Du reste le décret absolu est aussi compatible avec l'Universalisme non seulement hypothétique, mais aussi pur, dont il est question ici.</p> <p>(b) Cette doctrine de la <u>troisième opinion</u> en somme et prise en un sens correct est tout à fait vraie. Dans ce parti, il y en a qui disent simplement que Dieu choisit ceux dont il a finalement prévu qu'ils croiraient, et cela peut aussi être défendu selon qu'on considère à nouveau que la foi elle-même est un don ; mais par ce</p>

		<p>Quaeritur enim rursus, cur uni prae alio Deus decreverit dare aut dederit auxilia fidei in illis circumstantiis, in quibus effectum salutarem secutorum praevidebat. Sive enim auxilia divina communia omnibus, sive specialia praeterea credituris statuas, negari certe non potest, saltem homines circumstantiis distingui, quibus obijciuntur, quae faciunt, ut eadem auxilia communia in alio succedant, in alio vero effectu careant. Ut si duorum adolescentum fratrum alter in Turcicam servitutem abductus a fide deficiat; alter domi pie educatus in recta vivaque fide servetur. Hic ergo, in dispensatione mediorum salutatis externorum saltem, fatentur et Evangelici recurrendum esse ad « <i>To Bathos</i> », nec regulas generales Deo praescribunt. Quis enim (exempli gratia) audeat dicere, omnes eos qui circumstantiis infelicibus objecti perire, etiam in favorabilioribus circumstantiis perituros fuisse? Cum Christus diserte dicat, Tyrios, Sidonios, ipsumque Sodomae populum praedicationi magis obtemperaturos fuisse, quam</p>	<p>moyen on ne peut pas supprimer la difficulté, mais seulement la différer. En effet, on cherche alors pour quelle raison Dieu a décidé de donner ou a donné à l'un plutôt qu'à l'autre les secours de la foi dans ces circonstances où il prévoyait l'effet salutaire qui s'ensuivrait. Car qu'on établisse soit les secours divins sont communs à tous, soit les spéciaux en plus pour ceux qui croiront, cela ne peut certes pas être nié, du moins on ne peut pas distinguer les hommes des circonstances, auxquelles ils sont confrontés, qui font que les mêmes secours communs réussissent pour les uns et font défaut pour les autres. Comme si, parmi deux frères adolescents, l'un réduit à un esclavage à la Turquie perdait la foi, et l'autre éduqué dans une maison pieuse conservait une foi droite et vive. Ici donc, dans la dispensation des moyens de salut (les externes du moins), ils reconnaissent avec les Evangéliques qu'on doit recourir au « bathos » [la <i>profondeur</i> de la sagesse divine], et ils ne prescrivent pas de règles générales à Dieu. En effet, qui oserait dire (par exemple) que tous ceux qui ont péri placés dans des circonstances malheureuses auraient aussi péri dans des circonstances plus favorables? Ainsi le Christ dit expressément que les</p>
--	--	--	---

		<p>incolas Galileae; aut quis affirmet, neminem Barbarorum, qui in America periere, inter nostros institutione quacunque ad salutem perventurum fuisse: add. 27. d. Itaque etsi commodior doctrina videatur, quae Electionem &lt;ad salutem&gt; a fide praevisa suspendit, quia tamen ipsius fidei requisita et adjuvantia tam interna quam externa rursus a Divino arbitrio pendent; saltemque externa in omnibus aequalia esse defendi non potest; non magis <u>sufficiens</u> ad fidem recurrendo <u>ratio</u> electionis redditur, quam siquis (contra) fidei dandae decretum effectorium suspendat a decreto electionis, dicatque cum Augustino, Electionem non invenire sed facere fidelem; tanquam prior sit intentio salutem quam fidem dandi. Neque enim sufficiens ratio est, quae eget nova ratione. Itaque Formulae Concordiae Autores in declaratione solida art. 9. non male totum salutis negotium, salvationem scilicet cum requisitis salvationis, una Electione</p>	<p>habitants de Tyr, de Sidon et le peuple même de Sodome suivraient sa prédication davantage que ses compatriotes de Galilée; ou encore celui qui affirme qu'aucun des Barbares qui ont péri dans les Amériques ne parviendraient [jamais] au salut parmi les nôtres au moyen de quelque instruction – A ajouter au §.27. d. C'est pourquoi, d'ailleurs la doctrine, qui suspend l'Election &lt;au salut&gt; à la foi prévue, parce que cependant les réquisits de la foi elle-même et les aides tant internes qu'externes dépendent à nouveau de l'arbitre divin, du moment qu'on ne peut interdire que les aides externes soient égales pour tous, paraît plus commode; on ne rend la <u>raison</u> de l'élection pas plus <u>suffisante</u> en recourant à la foi que si, au contraire, on suspendait le décret qui réalise la foi à donner par un décret d'élection, et on dit avec <b>Augustin</b> que « l'Election ne trouve pas [l'homme déjà] fidèle, mais qu'elle le rend fidèle »; comme si l'intention de donner le salut était avant celle de donner la foi. Et ce n'est pas une raison suffisante celle qui manque d'une nouvelle raison. C'est pourquoi les auteurs de la <i>Formule de Concorde</i> dans la <i>Déclaration ferme</i> article 9 ne saisissent pas mal tout le travail du</p>
--	--	---	---

		<p>complexi sunt, quemadmodum notavit Johan Musaeus in Diss. De Decreto Electionis thes. 276. &lt;Et diserte habet Formula Concordiae decretum dandi fidem, cum ait : <u>Decrevit (Deus) etiam se spirito sancto suo (...) in nobis efficacem esse velle, vel corda ad veram poenitentiam agendam inflectere, eaque vera fide illuminare.</u> Itaque sub Electione comprehendit tam decretum dandi fidem, quam decretum dandi salutem&gt;.</p> <p>Et non apparet, quid ad praxin salutarem faciat disputare, utrum prius intendat potiusque velit Deus ; hominem esse salvum, an hominem esse fidelem. Nostri etiam non negant quibusdam, saltem extra ordinem, specialia auxilia gratiae fuisse data, allegantque conversionem Pauli aliaque id genus exempla. Hulsemannus, qui inter nostros in hoc argumento profundius quam vulgo fit versatus est, in <i>Breviario Theologico</i>, censuit fieri communiter, ut qui inferiorem gratiae gradum respicit, ei superior non offeratur ; et ita fieri,</p>	<p>salut, c'est-à-dire la salvation avec tous les réquisits de la salvation, par une unique Election, comme l'a noté Johann <b>Musaeus</b> dans sa <i>Dissertation sur le Décret d'Election</i> thèse 276. &lt;Et la <i>Formule de Concorde</i> possède expressément le décret pour donner la foi, lorsqu'elle dit : « <u>Dieu a aussi décrété qu'il veut se rendre efficace en nous par l'Esprit Saint, (...) ou bien fléchir les cœurs à se tourner vers la vraie pénitence et les illumier par cette foi véritable.</u> C'est pourquoi il comprend sous le mot d'Election aussi bien le décret qui doit donner la foi que celui qui doit donner le salut&gt;.</p> <p>Et il ne semble pas qu'on fasse disputer concernant la pratique salutaire la question de savoir si Dieu a d'abord proposé ou plutôt voulu que l'homme soit sauvé ou que l'homme ait la foi. Les nôtres ne nient pas pour certains, du moins en dehors de l'ordinaire, que les secours spéciaux de la grâce ont été donnés, et ils allèguent la conversion de St <b>Paul</b> et les autres exemples de ce genre. <b>Hulsemann</b>, qui, parmi les nôtres, est plus profondément versé que le commun dans cette question, affirme dans le <i>Bréviaire Théologique</i> qu'il arrive communément que celui qui vise le degré inférieur de la grâce ne s'en</p>
--	--	--	---

		<p>ut in effectu majorem gratiam accipiat, qui reapse convertitur. Hic enim (inquit c. 15) ordo constitutus est a Deo, <u>ut nolit</u> iis, qui primam gratiam prae fracte repudiant, majores gradus seu incrementa conferre, Matth. XVIII, 12 ; XXV, 29. Luc. XIX, 26, quo sensu non male ab Augustino dicitur, esse peculiarem quandam gratiae speciem, quam Deus electis praeparavit, tanquam medium assequandae salutis, videlicet intensiorem gradum gratiae seu majus incrementum, quod Deus <u>consequente</u> seu <u>vindicatrice voluntate</u> juste negat iis, qui primam gratiam rejecerunt. Haec ille, quae etsi saepe ita se habere concedi possit, nescio tamen, an regulae instar ordinariae constitui patiatur longanimitas Dei, a quo saepius &lt;plerumque&gt; pulsatur janua cordis [<del>quoties majores causas non obstant</del>], et fieri etiam potest, ut aliquando minor majorque gradus gratiae simul a Deo tribuantur. Postremo si distinguas inter gratiam supernaturalem internam et auxilia</p>	<p>voit pas offrir un supérieur ; et qu'il arrive ainsi que celui qui est réellement converti reçoive en effet une grâce plus grande. Il dit, en effet, au chapitre 15 que « l'ordre est constitué par Dieu, de telle façon que <u>Dieu ne veuille pas</u> apporter de degrés plus grands ou d'accroissements à ceux qui refusent opiniâtement la première grâce », Matth. XVIII, 12 ; XXV, 29. Luc. XIX, 26, au sens où, comme ne l'a pas mal dit St Augustin, il y a une espèce particulière de grâce que Dieu a préparé aux élus comme moyen de parvenir au salut, [et] naturellement comme un degré plus intense, c'est-à-dire un accroissement plus grand de grâce, que Dieu refuse avec raison <u>par une volonté conséquente ou vindicatrice</u> à ceux qui ont rejeté la première grâce. Quoiqu'on puisse concéder que les choses se produisent souvent ainsi, cependant je ne sais pas si la longanimité de Dieu souffre que les règles soient constituées à l'instar des ordinaires, Dieu dont on ouvre le plus souvent ou la plupart du temps [<del>chaque fois que des causes plus grandes ne l'en empêchent pas</del>] la porte du cœur, et il peut aussi se faire que parfois des degrés de grâce plus petit et plus grand soient attribués par Dieu en même temps. Finalement, si on distingue entre la</p>
--	--	---	--

		<p>naturalia atque externa, non video equidem, cur non defendi possit, priorem in omnibus regulariter aequalem esse, hominesque sua indole ac mediorum salutis externorum congrua dispensatione distingui. Sed vel hanc vel aliam regulam defendere quam astruere facilius est, praestatque rem totam pro infinita propemodum varietate rationum ac circumstantiarum, justissimae ac bonitatis plenissimae DEI voluntati integram servari.</p> <p>(c) Certum puto eum, qui libertate sua bene utitur, salvari ; adeoque eum, qui damnatur, libertate sua non esse bene usum. Si tamen sensus esset, Deum non dare gratiam nisi proportione usus naturalis liberi arbitrii, nimium diceretur ; tanquam Deus id solum respiciat. Ita enim inter alia sequeretur, eum, qui diu bene usus est libero arbitrio, semper salvari, cum tamen occulto Dei judicio fieri possit, ut qui diu bene vixit, finaliter in apostasiam labatur.</p>	<p>grâce surnaturelle interne et les secours naturels et externes, je ne vois pas pour ma part pourquoi on ne pourrait pas défendre qu'il y a en tous régulièrement un degré égal antérieur, et qu'on distingue les hommes par leur propre indolence et par la répartition convenable des moyens externes du salut. Mais il est plus facile de défendre soit cette règle, soit l'autre, plutôt que prouver l'une ou l'autre, et il est préférable de conserver dans son intégrité toute la chose en raison de la variété presque'infinie des raisons et des circonstances et en raison de la volonté de Dieu qui d'une très grande justice et de la plus entière bonté.</p> <p>(c) Je pense avec certitude que celui qui use bien de sa propre liberté est sauvé, et que celui qui n'en use pas bien est damné. Si cependant cela avait un sens de dire que Dieu ne donne la grâce qu'à proportion de l'usage naturel du libre arbitre, on dirait trop ; comme si Dieu considérait seulement cela. Il s'ensuit en effet, entre autres, que celui qui pendant longtemps a fait bon usage de son libre arbitre sera toujours sauvé, quoique cependant cela puisse se faire par un jugement caché de Dieu ; de même que celui qui a bien</p>
--	--	--	---

		<p>(d) Concedendum haud dubie est, Deum praevidere conditionata, quomodo scilicet quisque libero arbitrio usus esse, si quaedam auxilia offerrentur; eaque cognitione, ut aliis omnibus, nixum, decernere de oeconomia generis humani ad salutem. Sed non ideo iis assentiri necesse est, qui putant, huic considerationi Deum unice alligari, quanquam ea saepe valere apud ipsum possit. Nam in summa scopus Dei est perfectio operandi, et fieri interdum potest, ut correctio pessimi sit optima; convenitque etiam, ut exemplum interdum statuatur, quo constet, dum durissima corda emollit Deus, ut Paulus de misericordia sibi facta notavit, nemini esse desperandum. Recte nostri et commode causam, cur homo gratiae effectu careat, ab ipsius resistantia petunt: sed non ideo necesse habent addere, minorem semper gratiae effectum esse, ubi major resistantia est. Interdum enim (sed rarius opinor) aucta malitia abundantior gratia</p>	<p>vécu pendant longtemps peut finalement tomber dans l'apostasie.</p> <p>(d) On doit concéder sans doute que Dieu prévoit les conditionnés, à savoir la façon dont chacun usera de son propre libre arbitre, si des secours lui sont offerts; et par cette connaissance et par toutes les autres choses dieu, qui leur est relié, décide de l'économie du genre humain en vue du salut. Mais il n'est pas nécessaire d'être d'accord avec ceux qui pensent que Dieu est uniquement attaché à cette considération, quoique celle-ci puisse souvent valoir auprès de lui. Car, en somme, le but de Dieu est la perfection de l'opération, et il peut se faire parfois que la correction du pire est meilleure; et il convient aussi qu'on établisse parfois un exemple par lequel on manifeste que, étant donné que Dieu adoucit les cœurs les plus endurcis, ainsi que Saint Paul l'a remarqué à propos de la miséricorde dont il a été lui-même l'objet, il ne faut désespérer de personne. Et nos théologiens recherchent à partir de la résistance de l'homme avec raison et de façon appropriée la cause pour laquelle il manque de l'effet de la grâce: mais ils n'ont pas pour cette raison à ajouter nécessairement que l'effet de la grâce est toujours plus petit là où la</p>
--	--	---	---

		<p>affluit, donec resistentia superetur. Deus igitur se praevisioni melioris, vel potius minus mali liberi arbitrii usus naturalis non adstringit, etsi ejus rationem habeat non parvam. Et tunc non ideo homini favet, quasi melior aut minus malus sit, sed quia ita postulat generalis oeconomia, rerumque melior nexus. Nam in universum omnes aequae pravi et ad bonum mortui sunt : quia tamen aequalis licet pravitas saltem <u>dissimilis</u> est pro diversitate inclinationum ; hinc alii in his alii in aliis circumstantiis minus resistunt ; nec minima divinae gratiae pars est hominem in favorabilioribus circumstantiis collocari. Caeterum oeconomia Decretorum divinatorum circa salutem talis est, ut nullis regulis generalibus a nobis includi possit. Itaque nec auxilia divina semper suae naturae vi victoriosa sunt, imo nec semper per se efficacia, sed saepe <u>per accidens</u> tantum, si ita loqui licet, id est, per circumstantias effectum obtinent : nam alioqui dici diverso sensu</p>	<p>résistance est plus grande. Parfois, en effet, mais je pense que c'est plus rare, la méchanceté accrue afflue de façon plus abondante que la grâce, jusqu'à ce qu'enfin la résistance soit vaincue. Par conséquent Dieu n'est pas astreint à la prévision du meilleur ou plutôt l'usage naturel du libre arbitre n'est pas astreint au mal, quoiqu'il y ait une raison du mal qui n'est pas négligeable. Et il ne favorise pas seulement l'homme comme s'il y avait un mal plus ou moins grand, mais aussi parce que l'économie générale et le meilleur lien des choses l'exigent. En effet, dans l'univers, toutes les choses sont mauvaises à égalité et comme mortes au bien ; mais, parce que la dépravation égale est pourtant <u>dissemblable</u> en raison de la diversité des inclinations, il s'ensuit que les uns résistent moins dans ces circonstances, et les autres dans d'autres circonstances ; et ce n'est pas la moindre partie de la grâce divine de placer l'homme dans des circonstances favorables. Du reste l'économie des décrets divins concernant le salut est telle qu'elle ne peut pas être réduite à aucune règle générale pour nous. C'est pourquoi les aides divines ne sont pas toujours victorieuses par la force de leur propre nature, au contraire elles ne</p>
--	--	---	--

		<p>potest, nihil respectu Dei &lt;id est divinae providentiae&gt;, per accidens evenire. Add. §.34. a.</p> <p>Sed nobis interdum commoda vocabula desunt. Deus autem, dum auxilia circumstantiis accommodat, minori molimine, et ut sic dicam, sumtu praestat destinata, facitque, quod sapiens solet ; qui si eisdem ad plura uti possit, diversorumque concurrentium ope effectum consequi, hoc mavolet, quam unicuique operationi causas assignare proprias per se efficaces ut vel ex automatopoerum artificiis patet. Interdum tamen convenit causas proprias per se efficaces adhiberi, irresistibiles raro, quae scilicet tantarum sint virium, ut nulla oppositione contraria elidi possint. Plerumque enim sufficit tantas adesse vires pro circumstantiis, ubi adhibentur, ut constet non fore elidendas.</p> <p>(e) Sufficienter scilicet, licet non efficienter.</p>	<p>sont pas toujours efficaces par soi, mais souvent seulement <u>par accident</u>, si on peut parler ainsi, c'est-à-dire qu'elles obtiennent l'effet à l'aide des circonstances : en effet, on peut dire du reste que, concernant Dieu, &lt;c'est-à-dire la providence divine&gt;, rien n'arrive par accident. Add. §.34. a. Mais nous concernant les termes appropriés font parfois défaut. Or Dieu, pendant qu'il fait convenir les aides aux circonstances, par un moindre effort, comme j'ai coutume de le dire, les aides destinées surpassent le coût et font ce que le sage a l'habitude de faire ; lui qui, s'il peut utiliser les mêmes choses pour plusieurs emplois et produire un effet par l'œuvre de diverses actions convergentes, préférera assigner à chaque opération les causes propres efficaces par soi, comme cela est manifeste dans les artifices des automates. Cependant, parfois, il convient d'employer les causes propres efficaces par soi, rarement les irrésistibles, c'est-à-dire celles qui sont d'une force telle qu'aucune opposition contraire ne peut les détruire. Mais, la plupart du temps, en effet, il suffit qu'en fonction des circonstances il y ait assez de forces là où elles sont employées pour qu'il n'y ait pas à les détruire.</p>
--	--	--	---

		(f) Sed haec optio non unice penes hominem est. Nam et voluntas ad bonum spirituale indiget auxilio divino. Aliqua tamen in decernendo hoc auxilio naturalis arbitrii, ut aliarum circumstantiarum omnium ratio habetur, uti jam dictum est.	(e) à savoir suffisamment, et non pas efficacement.  (f) Mais cette option n'est pas uniquement dans le pouvoir de l'homme. Car la volonté de parvenir au bien spirituel a aussi besoin de l'aide divine. Cependant, en quelque façon, dans cette aide décrétée de l'arbitre naturel, comme dans l'aide de toutes les circonstances, il y a une raison, comme je l'ai déjà dit.
§. 10. QUARTA SENTENTIA <u>Socinianorum</u> est (a), qui certam futurorum contingentium praescientiam negantes, decreta DEI ab aeterno fuisse tantum generalia arbitrantur ; adeoque omnes qui credunt et Evangelio obediunt aliquando salvatum iri, eos vero qui in peccatis vivunt et moriuntur, damnationi obnoxios fore existimant : nulla vero specialia decreta quae certa individua spectent ab aeterno facta statuunt, sed ea in tempore fieri, secundum conditionem in qua quisque est. Praeterea hominem per naturam adeo liberum atque integrum esse opinantur, ut gratia interna opus non habeat : Specialem praedestinationem ab aeterno, non minus quam auxilium gratiae internum, hoc modo negantes.	§. 10. [ <i>Opinion des Sociniens.</i> ] La quatrième opinion (a) est celle des <u>Sociniens</u> qui nient la prescience certaine des évènements contingents et qui croient par conséquent que Dieu n'a fait de toute éternité que des Décrets généraux ; savoir que tous ceux qui croient et qui obéissent à l'Évangile seront sauvés et que ceux qui vivent et qui meurent dans le péché seront damnés ; mais qu'il n'y a point eu de Décret particulier concernant chaque personne ou chaque individu ; que ces Décrets-là ne se font que dans le temps, suivant l'état dans lequel on se trouve. Ils croient aussi que l'homme est si libre et si entier de sa nature qu'il n'a point besoin d'une Grâce intérieure. Ainsi, ils nient qu'il y	§. 10. (a) Haec doctrina defendi nullo modo potest. Tollit enim divinam omniscientiam, omnipotentiam, independentiam, rerumque a Deo dependentiam. Imo nec sapientis laudem Deo relinquit, qui ad instar hominis negligentis in diem vivat, et ex eventibus tantum consilia capiat.	§. 10. (a) Cette doctrine ne peut être défendue en aucune façon. En effet, elle supprime l'omniscience, l'omnipotence, l'indépendance de Dieu, ainsi que la dépendance des choses à Dieu. Et il ne laisse certes pas la louange du sage à Dieu, celui qui, à l'instar de l'homme négligent, vit au jour le jour et ne prend ses conseils que des seuls événements.

	ait eu de toute éternité aucune Prédestination particulière, et que Dieu accorde aucun secours intérieur.		
§. 11. Haec Controversia ex Religione naturali (a) originem trahit. Si enim et DEUM mundum gubernare, et Hominis Voluntatem Liberam esse, communis omnium fert opinio, naturae rerum consentaneum est inquirere, utrum horum alteri subjiciatur, aut quomodo haec una consistere possint. Utrum DEUS determinet Voluntatem? Vel an Providentia ejus Voluntatis motus sequatur? (b) Omnes igitur qui unquam Providentiam dari crediderunt, haud ignari hujus difficultatis fuere. Stoici omnia Fato (c) subjiciebant, ne Diis quidem exemptis. Hoc Fatum si necessaria fuit rerum series (d), materiaeque et motuum concatenatio (e) fixa et immutabilis (f), fuit sane Atheismus planus et directus. Epicuræi omnium rerum Libertatem asserebant, rati vel DEUM non esse, vel saltem non dari Providentiam. Nempe non capiebant Philosophi, quomodo haec difficultas evitari posset, quos inter Tullium, et alios modo in hanc modo in aliam partem se vertere videas, illustri satis argumento, desolvendo hoc nodo ipsos desperasse. Inter Judaeos eadem	§. 11. [ <i>Que cette controverse n'est pas particulière aux Chrétiens.</i> ] C'est ici une Controverse qui a son origine dans la religion naturelle (a). Car si l'on croit que Dieu gouverne le monde, et que les hommes sont libres, il est naturel de demander laquelle de ces deux choses est sujette à l'autre, ou comment elles sont compatibles; si c'est Dieu qui détermine la volonté, ou si sa providence en suit les déterminations? (b) Aussi tous ceux qui ont cru une providence, ont-ils senti cette difficulté. Les Stoïciens soumettaient tout au Destin fatal (c), sans en excepter même les Dieux. Si par ce destin, ils entendaient une suite nécessaire des choses (d), un enchaînement de matière et de mouvement (e), qui était fixe et invariable (f), c'était un vrai et parfait athéisme. Les <i>Epicuriens</i> mettaient tout en liberté et croyaient ou qu'il n'y avait point de Dieu ou du moins qu'il n'y avait point de providence. Les <i>Philosophes</i> ne savaient comment	§. 11. (a) Verissimum est, magnam partem hujus controversiae pertinere ad philosophiam, seu ad Theologiam naturalem.  (b) Dicendum est, fieri utrumque : et mirum est, non satis solere considerari "Perichorèsin" rerum. Deus operatione sua ad omnem realitatem bonitatemque concurrat eandemque voluntate sua intendit. Itaque concurrat etiam ad determinationem voluntatis. Interim providentia ejus se praevis voluntatis motibus, ut aliis omnibus rebus accomodat etiam inanimatis. Hoc non est subjici rebus, nisi quis sapiente aut potius potente indignum putet, aut pro servitutis genere habeat, rationes sequi. (c) Si <u>fatum</u> certitudinem significat, omnia continentur fato; si absolutam necessitatem, solae aeternae veritates sunt fatales.	§. 11. (a) Il est très vrai que la plus grande partie de la controverse appartient à la philosophie, c'est-à-dire à la théologie naturelle.  (b) On doit dire que les deux se produisent : et il est étonnant qu'on ne soit pas assez habitué à considérer la « périchorèse » des choses, c'est-à-dire leur interdépendance. Dieu concourt par sa propre opération à toute réalité et à toute bonté et il les vise par sa propre volonté. C'est pourquoi il concourt aussi à la détermination de la volonté. Pendant ce temps, sa providence s'adapte aux mouvements prévus de la volonté, de même aussi qu'à toutes les autres choses, même les inanimées. Ceci n'a pas à être soumis aux choses, à moins qu'on ne pense indigne du sage ou plutôt du puissant, et qu'on tienne pour un genre de servitude, le fait de suivre la raison. (c) Si le <u>destin</u> signifie la certitude, alors toute chose est contenue dans le destin; si on entend par là la nécessité absolue, alors seules les vérités éternelles sont fatales. Et, en

<p>quaestio agitabatur ; non enim credere poterant Legi suae, nisi Providentiam agnoscerent : nihilominus Sadducaei inter illos tam acriter Libertatem tuebantur, ut ab omni omnino coercitione immunem eam assererent : Ex altera vero parte Essaei, omnia absoluto Fato obnoxia censebant. Pharisei, media insistentes via, Voluntatis Libertatem quidem adstruebant, ita tamen ut omnia Providentia gubernari existimarent (g). Sunt et inter Muhammedanos subtiles hac de re disceptationes, pro Libertate altera Secta deponente, asserente altera Fatum (h), quae communior inter illos est sententia.</p>	<p>se tirer de cette difficulté, qui faisait tant de peine à <i>Cicéron</i> et à quelques autres, qu'ils désespéraient visiblement de pouvoir la résoudre. Les <i>Juifs</i> avaient la même dispute entr'eux : car ils ne pouvaient pas croire leur loi sans reconnaître une providence ; cependant les <i>Sadducéens</i> parmi eux, établissaient une liberté si entière qu'ils ne reconnaissaient rien qui pût la gêner. D'un autre côté, les <i>Esséens</i> soumettaient tout à une nécessité fatale ; et les <i>Pharisiens</i> tenant le milieu soutenaient la liberté de l'homme, et enseignaient en même temps que tout était gouverné par la providence (g). Il y a aussi parmi les <i>Mahométans</i> des disputes subtiles sur cette matière. Une secte soutient la liberté et l'autre, qui est généralement la plus suivie, le destin (h).</p>	<p>Etiam priore sensu voluntates non sunt subjectae fato proprie loquendo, sed comprehensae, et pro parte sua faciunt fatum, ut Deus pro toto. Fatum ergo hoc sensu est complexus divinatorum seu decretorum, quae voluntatum creatarum decreta aliquando supponunt, saltem sub ratione possibilitatis spectata.</p> <p>(d) Certa est, sed salva contingentia et libertate, non necessaria rerum series. Et talis catenae aureae autor est Deus. Itaque ea longe abest ab Atheismo. Add. § 14. c. d.</p> <p>(e) In omnibus substantiis est et contingentia et aliqua spontaneitas, in solis intelligentibus libertas. Interim quamdiu naturaliter proceditur, omnia in materia fiunt concatenatione motuum, sed a Deo mentibus ab initio accomodata, et ad fines etiam morales praeordinata ; uti omnia in mentibus naturaliter fiunt concatenatione perceptionum et appetitionum a Deo ad fines etiam</p>	<p>ce premier sens, les volontés ne sont pas sujettes à proprement parler au destin, mais comprises en lui, et dans leur propre partie elles font le destin, comme Dieu le réalise pour le tout. Par conséquent le destin, en ce sens, est le complexe des arrêts fatals ou des décrets divins, qui supposent parfois les décrets des volontés créées, considérés du moins selon la raison de la possibilité.</p> <p>(d) La série des choses est certaine, pas nécessaire, la contingence et la liberté étant sauves. Et l'auteur d'une telle chaîne d'or est Dieu. C'est pourquoi il s'en faut de beaucoup pour que ce soit de l'athéisme. A ajouter au § 14. c. d.</p> <p>(e) Dans toutes les substances se trouvent à la fois la contingence et quelque spontanéité, mais c'est dans les seules substances intelligentes que se trouve la liberté. Cependant, chaque fois que l'on procède naturellement, toute chose dans la matière se fait par un enchaînement de mouvements que Dieu accomode aux esprits dès le commencement et qu'il préordonne également en vue de finalités morales ; de même, toute chose dans les esprits se fait naturellement par un enchaînement de perceptions et d'appétits que Dieu</p>
--	---	--	--

		<p>spirituales [accommodate] directarum; quae ubi distinctae sunt, et cum ratiocinatione fiunt, finium mediorumque connexionem constituunt. Materiae motus non turbant seriem perceptionum mentibus naturalem, legesve cogitandi, aut volendi libertatem; nec mentis cogitationes aut voluntates turbant leges motuum materiales a natura praescriptas. Unio autem animae et corporis [consistit] sese ostendit in utriusque seriei consensu a Deo ab initio praestabilito, ut ex propriis legibus in tempore sese invicem accommodent sibi. Atque huc redit systema, quod vocatur <u>Harmoniae praestabilitae</u>, quo omnium maxime et divinae providentiae veritas, et humanae mentis invicta sui que juris natura in clara luce collocatur. Non male scripsit Hilarius (lib. 9 de Trin.) Deum in primo nascentis animae statu omnes ejus futuras cogitationes legere: secutus opinor Origenem in Genes. Cujus verba sunt apud Euseb. Praep. Evang. &lt;Ita ut revera homo</p>	<p>dirige [<del>de façon adéquate</del>] également vers des fins spirituelles; et, quand ils sont distincts et qu'ils se font avec raisonnement, ils constituent la connexion des moyens et des fins. Les mouvements de la matière ne troublent pas la série naturelle des perceptions pour les esprits, ni les lois de la pensée, ni la liberté de vouloir; et les pensées ou les volontés de l'esprit ne troublent pas les lois matérielles des mouvements prescrites par la nature. Or, l'union de l'âme et du corps [consiste] s'exprime dans le consensus des deux séries que Dieu préétablit dès le commencement, de telle sorte qu'elles s'accroissent elles-mêmes dans le temps à partir de leurs propres lois. Et cela se ramène à ce qu'on appelle le système de <u>l'Harmonie préétablie</u>, par lequel la vérité de toutes choses à la fois de la providence divine et de l'esprit humain est très grandement clarifiée par la nature invincible de sa propre loi. Saint <b>Hilaire</b> n'a pas mal écrit là-dessus dans le livre 9 du <i>De Trinitate</i>: c'est dans le premier état de l'âme naissante que Dieu lit toutes ses futures pensées (suivant, à mon avis, <b>Origène</b> dans son <i>Commentaire sur la Genèse</i>). Les paroles de ce dernier sont rapportées dans la <i>Préparation évangélique d'Eusèbe</i></p>
--	--	---	---

		<p>principium in se habeat omnium suarum actionum, nexu tamen <u>inclinante non necessitante</u>: itaque non tantum <u>principium</u> earum in se, sed et dominium habet, quod non tollitur, sed perficitur congrua electione eorum quae optima iudicamus&gt;.</p> <p>(f) Catena fixa est et immutabilis non absolute, sed ex hypothesi divinae praevisionis et praeordinationis. Posset quidem mutari, sed non mutabitur: quia Deus, antequam eam constitueret, omnes rationes, quae mutationem suadere aut dissuadere aliquando possent, jam praevidit. Nempe hic quoque, omnia sunt <u>praestabilia</u>.</p> <p>(g) Hac in re ergo sapiebant Pharisei. Judaeorum etiam posteriorum considerationes quaedam non male, habentur in libro Cosri et alibi passim.</p> <p>(h) Homines in nonnullis quaestionibus prae caeteris ad Fatum Muhammedanum</p>	<p>de Césarée. &lt;De sorte qu'en réalité l'homme possède en lui-même le principe de toutes ses propres actions, cependant par un lien <u>inclinant</u>, et non pas <u>nécessitant</u>: c'est pourquoi il possède non seulement le <u>principe</u> en soi de ces actions, mais aussi leur maîtrise, ce qu'on ne supprime pas, mais qu'on perfectionne au contraire par le choix congruent des choses que nous jugeons les meilleures.&gt;</p> <p>(f) La chaîne fixe est aussi immuable, non pas absolument, mais à partir de l'hypothèse d'une prévision et d'une préordination de Dieu. Certes, on pourrait la changer, mais elle ne sera pas changée, parce que Dieu, avant de la constituer, a déjà prévu toutes les raisons qui pourraient parfois encourager ou dissuader son changement. Ainsi, ici aussi, toutes choses sont <u>préétablies</u>.</p> <p>(g) Par conséquent, en cette matière, les Pharisiens savaient. Certaines considérations des Juifs postérieurs, qui ne sont pas mauvaises, se trouvent dans le <i>Livre de Cosri</i> et ailleurs dans d'autres passages.</p> <p>(h) Les hommes sont habitués à avoir recours au « fatum Mahométan » dans certaines questions plutôt que dans d'autres. Si on recommande un</p>
--	--	--	--

		<p>confugere solent. Plerique si ipsis utcumque adhuc valentibus curam sanitatis commendes, respondent, suam cuique diem stare. In bello quoque, in matrimonio ineundo, in genere vitae eligendo aliisque perplexioribus negotiis sponte ab intentiore deliberatione abstinere non raro, et rem affectui aut casui committunt; facileque etiam ad superstitiosa, et omnium captationes et divinatorias artes dilabuntur; Ignorantiaeque suae et negligentiae favent <u>argumento</u> illo, quod veteres jam <u>ignavum</u> dicebant. Verbi gratia: si mors mea tali die praevisa aut praedestinata est, moriar illa die, quicquid agam aut non agam. Responsio est: morieris utique statuta die, sed non quicquid agas aut non agas. Ages enim, quae te ad illam fati diem ducent. Si alia ages, etiam alia et forte longinquior dies tibi praestituta fuit. Certe si valeret haec ratio ignava, nimium probaret; Nam nec praecipitium, similiaque pericula evidentia cavere deberemus aut possemus, si</p>	<p>soin de santé à ceux qui sont eux-mêmes jusque là en bonne santé, la plupart répondent que le jour de chacun est fixé. Dans la guerre aussi, dans l'entrée dans le mariage, dans le choix de vie en général et dans toutes les autres affaires plus complexes, ils s'abstiennent spontanément et fréquemment d'une délibération plus approfondie, et ils s'en remettent à l'affect ou au sort; et c'est facilement aussi qu'ils s'abandonnent aux superstitions, aux tromperies de tous et aux arts divinatoires; enfin leurs propres ignorances et négligences favorisent cet <u>argument</u>, que les Anciens appelaient <u> paresseux</u>. Par exemple: si ma mort est prévue ou destinée pour tel jour, je mourrai à ce jour, quoi que je fasse ou ne fasse pas. La réponse est: tu mourras de toute façon au jour fixé, mais non pas quoi que tu fasses ou ne fasses pas. En effet, tu feras les choses qui te conduisent à ce jour du destin. Si tu agis autrement, alors le jour sera établi différemment et beaucoup plus éloigné pour toi. Certainement, si cette raison paresseuse était valide, on approuverait trop de choses: en effet, nous ne pourrions ou nous ne devrions pas prendre garde au précipice ou aux périls évidents, si le mal avait été établi également</p>
--	--	---	---

		malum aeque statutum est quicquid agas aut non agas. Tantum ergo Sophisma inservit ad palliandam hominum negligentiam circa minora aut obscuriora, aut ea certe, ubi pugnandum est in affectus nostros : nemo enim sanus est, qui non magnum malum evidenter irruens, praevalente aliis affectibus metu, declinet, si nullo negotio possit.	quoiqu'on fasse ou ne fasse pas. Par conséquent le Sophisme ne sert qu'à pallier la négligence des hommes concernant les moindres affaires ou les plus obscures, ou celles certainement où l'on doit combattre nos affects : en effet, il n'est pas sain, celui qui, en se jetant dans un grand mal, ne détourne pas une crainte qui prévaut sur tous les autres affects, s'il le peut sans le moindre effort.
§. 12. Circa primam Christianismi aetatem, Animarum humanarum differentes (a) Gradus <i>Gnostici</i> finxere, ex diversis Principiis vel Diis originem earum deducentes : et alias Carnales perditioni devotas, alias Spirituales certo salvandas, Animales alias, mediae quasi Naturae, Beatitudinis vel Miseriae capaces opinabantur. <i>Marcionitarum</i> et <i>Manichaeorum</i> sententia fuisse videtur, quasdam Animas a malo DEO malas, bonas alias a bono creatas esse. Diversus ab his omnibus <i>Origenes</i> , asseruit, omnes animas per naturam ad bonum et malum aeque indifferentes (b) esse, illam vero quae est inter homines, differentiam a Voluntatis Libertate varioque Libertatis usu unice oriri : Deum suae reliquisse Libertati	§. 12. [ <i>Qu'elle a été agitée dès les premiers siècles du Christianisme.</i> ] Dans les premiers siècles du Christianisme, les <i>Gnostiques</i> s'imaginèrent que les âmes des hommes étaient de différents rangs (a), et qu'elles tiraient leur origine de divers principes, ou de différents dieux qui les avaient faites. Les unes étaient charnelles et vouées à la perdition ; les autres étaient spirituelles et devaient infailliblement être sauvées ; d'autres encore étaient animales et d'un ordre moyen ou pouvaient être heureuses ou malheureuses. Il semble que les <i>Marcionites</i> et les <i>Manichéens</i> croyaient que quelques âmes tiraient leur origine du mauvais Dieu, et les autres du bon. Par	§. 12. (a) Verum est originariam quandam inter animas nostras esse differentiam, nec omnes invicem per se assimilari aut solis corporibus discrimen debere : generatim enim, quae substantiae numero differunt, eas necesse est habere in se differentias individuales. At gradu dignitatis atque origine differre dicendum non est. (b) Quicquid sit de Origene, cujus sententia forte altioris est indaginis ; etsi concesserim ad beatitudinem supremam omnes animas <u>per se</u> aeque esse [indifferentes] <indeterminates>, non sequitur, sic etiam se habere eas ad aliud genus boni vel	§. 12. (a) Il est vrai qu'il y a une certaine différence originaire entre nos âmes, et que toutes ne doivent pas être assimilées mutuellement par soi ou bien distinguées des seuls corps : en effet, généralement, les substances qui diffèrent par le nombre ont nécessairement en soi des différences individuelles. Mais on ne doit pas dire qu'elles diffèrent en degré de dignité ou en origine.  (b) Quoi qu'il en soit à propos <b>d'Origène</b> , dont la pensée provient d'une très haute recherche ; et bien que je concède que toutes les âmes sont également <u>par soi</u> [indifférentes] <indéterminées> à la suprême béatitude, il ne s'ensuit pas qu'elles se comportent de même par rapport à un autre genre de bien ou de mal.

<p>hominem, proque ejus vario usu eundem vel praemiis vel poenis afficere (c). Idem tamen Providentiae assertor erat; quemadmodum vero Platoniam Praeexistentiae doctrinam explicationi Regiminis Mundi intulerat, et juxta hanc, amorem Jacobi et odium Esavi, antequam nati essent et boni vel mali quicquam patrassent, de respectu ejus quod olim fecerant, explicaverat, ita Lapsum quidem Adami ejusque per Gratiam restorationem defendebat, Voluntatis tamen semper strenue asserta libertate, omnis omnino coactionis aut necessitatis experte. Dogma ipsius etsi multos in Aegypto adversarios expertum, longe plurimos tamen per totum Orientem asseclas habuit, cum primis in Palestina et Antiochia. S. Gregorius Nazianzenus et S. Basilius ex operibus ejus theologiae systema concinnarunt, in quo, quae ad afferendam voluntati libertatem facere possunt, plenissimae deducta reperias. Hunc librum quotidiana orientales versabant manu, eumque Chrysostomus, Isidorus Pelusiota et Theodoretus cum omnibus sequatibus tam studiose inculcabant, ut quos eo continebatur dogma in receptam ecclesiae orientalis doctrinam abiret. Hieronymus adeo Origenis studiosus erat, ut ipse nonnulla ejus opera latinitate donaret, et Ruffino reliqua</p>	<p>opposition à tous ces gens là, <i>Origène</i> soutint que toutes les âmes étaient de leur nature également capables du bien et du mal (b), et que toute la différence qu'il y avait entr'elles ne venait que du Libre Arbitre et du différent usage qu'elles en faisaient; que Dieu laissait cette liberté aux hommes, et les récompensait ou les punissait, selon l'usage qu'ils en avaient fait (c). Avec cela, il enseignait une providence; mais comme il introduisit dans le gouvernement du monde, la Doctrine de <i>Platon</i> touchant la préexistence des âmes et qu'il expliqua l'amour de Dieu pour <i>Jacob</i> et sa haine pour <i>Esau</i>, avant qu'ils fussent nés et qu'ils eussent fait ni bien ni mal, en disant que Dieu avait eu égard à ce qu'ils avaient fait auparavant, il soutint aussi la chute de l'homme en <i>Adam</i> et son rétablissement par grâce; mais il défendit toujours le Franc Arbitre. Sa Doctrine, quoique fort haïe en <i>Egypte</i>, fut généralement suivie dans tout l'Orient, particulièrement dans la <i>Palestine</i> et à <i>Antioche</i>. <i>Saint Grégoire de Naziance</i> et <i>Saint Basile</i> tirèrent de ses ouvrages un système de théologie où l'on trouve avec</p>	<p>mali. Itaque &lt;ad salutem&gt; determinatio a caeteris circumstantiis pendebit. <u>Per se</u> intelligo locum habere, quae pendent a notionibus specierum, non a notionibus propriis individuorum; vel quod idem est, &lt;quae pendent&gt; ab explicabilibus, non vero ab infinitis in rei singularis notione comprehensis. Talia enim sunt, quae dicuntur competere <u>per accidens</u>, id est, a circumstantiis et infinito, Aristoteli ex materia; nec quicquam amplius incertum relinquunt. Add. §. 27. d.</p> <p>(c) Certum est, proprie loquendo non nisi liberos actus puniri. Interim certum quoque est, non omnia bona vel mala, spiritualia vel temporalia, nobis attrahi per solum liberi arbitrii usum. Non est semper currentis aut volentis. Add. §.50.a.</p> <p>(d) Praestabat dicere <i>accomodatam</i> quam <i>subjectam</i>.</p> <p>(e) Augustini nomine et doctrina abusos quosdam, longiusque progressos <u>Praedestinatorum</u></p>	<p>C'est pourquoi la détermination &lt;au salut&gt; dépendra du reste des circonstances. J'entends qu'auront lieu <u>par soi</u> celles qui dépendent des notions des espèces, et non pas des notions particulières des individus; ou bien, ce qui revient au même, &lt;celles qui dépendent&gt; des choses explicables, et non pas des choses infinies comprises dans la notion de la chose singulière. En effet, telles sont celles qui sont dites convenir <u>par accident</u>, c'est-à-dire à partir des circonstances et de l'infini, à partir de la matière <b>d'Aristote</b>; et rien n'est laissé dans une plus grande incertitude. A ajouter au §. 27. d.</p> <p>(c) Il est certain qu'à proprement parler on ne doit punir que les actes libres. Cependant, il est également certain que tous les biens ou les maux, toutes les choses spirituelles ou temporelles, ne nous saisissent pas par le seul usage du libre arbitre. Il ne s'agit pas toujours de courir ou de vouloir. A ajouter au §.50.a.</p> <p>(d) Il convenait de dire « accommodée » plutôt que « soumise ».</p> <p>(e) Nous savons par un certain <b>Prosper</b> d'Aquitaine (historiquement) et par d'autres que</p>
--	---	---	---

<p>transferendi autor esset. Ortum vero inter ipsum et Palestinae episcopos haud leve dissidium, in causa videtur fuisse animi ab Origene deinceps abalienati. Ex eo enim tempore nihil non molitus est ad conflandam dogmati Origeniano invidiam, nec Ruffino minus ob translationem operum Origenis infestus, tametsi ipse profiteretur, se in translatione multa libertate usum in mutandis multis locis quae minus fuerant ad palatum. Erat ex discipulis Origenis Pelagius quidam, monachus Scotus, cum eruditione singulari, tum severiore vivendi ratione famam Romae adeptus, qui haec dogmata ultra id quod ab ecclesia graeca hactenus factum, extendebat, usque adeo ut in maximos errores a Chrysostomo et Isidoro prolapsus dicitur (prout ostensum est a Jansenio, tametsi secus sentiant alii, qui, alium hoc nomine ab iis designatum existimant). Negabat ipse nos quidquam detrimenti cepisse e lapsu Adami, negabat necessitatem gratiae internae, adstructa simul omnimoda voluntatis libertate. S. Augustinus etsi in disceptationibus cum Manichaeis multa dixisset, quae voluntatis libertati favebant, Pelagii tamen dogma aversabatur, quod per illius sacrilegam libertatem asseri existimaret, hinc in refutandis et</p>	<p>beaucoup d'étendue, ce qui regarde le Libre Arbitre. On étudia fort ce livre dans l'Orient. <i>Chrysostome, Isidore de Damiette et Théodoret</i> avec tous leurs sectateurs, l'enseignèrent si bien qu'il devint la Doctrine de l'Eglise d'Orient. <i>Jérôme</i> aimait tellement les ouvrages d'<i>Origène</i> qu'il en traduisit quelques livres, et engagea <i>Ruffin</i> à traduire le reste. Mais ayant eu ensuite une grande querelle avec les Evêques de <i>Palestine</i>, cela le disposa vraisemblablement à changer de sentiment à l'égard d'<i>Origène</i>. Car dès lors, il prit toujours à tâche de décrier sa Doctrine, et il maltraita fort <i>Ruffin</i>, à cause qu'il l'avait traduit. Cependant <i>Ruffin</i> avoue qu'en traduisant les ouvrages de ce père, il avait pris beaucoup de liberté et altéré quantité de passages qui ne lui plaisaient pas. Un des disciples d'<i>Origène</i> fut <i>Pélage</i>, moine écossais, fort estimé à <i>Rome</i> pour son savoir et pour la régularité de ses mœurs. Il porta les choses plus loin à l'égard de ces Doctrines que n'avait fait l'Eglise <i>Grecque</i>; de sorte que <i>Chrysostome</i> et <i>Isidore</i> jugèrent qu'il était tombé dans de grandes erreurs; (s'il en faut</p>	<p>haeresin peperisse, ex Prospero quodam Historico aliisque discimus, quemadmodum non male videtur astruxisse Sirmondus, &lt;vir eximius, qui veterem scriptorem contra hanc haeresin sub titulo Praedestinati edidit&gt;. Etsi sint quidam adversae partis, qui nullam hanc haeresin fuisse putent, sed Augustini doctrinam ab adversariis odiosis nominibus traductam, &lt;ita Usserius et Jansenius ipensis, et ipsi viri insignes&gt;. Ego vero non video, cur non esse potuerint, qui aliquid a Stoicis Manichaeisque trahentes, sustulerint libertatem, Deumque fecerint despotica potestate utentem, quae voluntatem habeat pro ratione; aut etiam mali autorem; cum et recentiores quidam incautius locuti deprehendantur. Illud ad Praedestinarianam Haeresin cuique improperandam non sufficit, quod forte sub praedestinatione non solam Electionem, sed etiam Reprobationem comprehendit. Haec lis enim tantum de nomine</p>	<p>certain ont abusé du nom et de l'enseignement <b>d'Augustin</b> et qu'ils se sont avancés très loin et ont engendré l'hérésie des <b>Prédestinés</b>, comme l'a bien prouvé <b>Sirmond</b>, &lt;homme admirable, qui a édité un ancien écrit contre cette hérésie sous le titre: <i>Le prédestiné</i>&gt;. Et maintenant certains du parti adverse pensent qu'il n'y a eu là aucune hérésie, mais que la doctrine <b>d'Augustin</b> a été traduite par les adversaires sous des noms odieux, &lt;tels sont <b>Ussher</b>, <b>Jansenius</b>, évêque d'Ypres, et d'autres hommes distingués&gt;. Mais moi je ne vois pas pourquoi il n'y aurait pas pu y avoir des personnes qui, s'inspirant des <b>Stoïciens</b> et des <b>Manichéens</b>, auraient supprimé la liberté, et fait un Dieu utilisant un pouvoir despotique <i>mettant la volonté à la place de la raison</i>, ou bien qui aurait fait de Dieu aussi l'auteur du mal, alors même que <b>certain auteurs récents (à identifier)</b> ont été surpris à parler de cela imprudemment. Il ne suffit pas pour reprocher à chacun l'hérésie des Prédestinés de comprendre à l'aventure sous le terme de prédestination non seulement l'Election, mais encore la Réprobation. En effet, cette</p>
---	---	---	---

<p>confodiendis ejus hypothesibus, leviter ab Hieronymo hactenus impugnatis, omnem ponebat operam. Circa idem tempus Cassianus Chrysostomi discipulus, Constatinopoli, fortassis eo tempore quo magister inde expulsus fuerat, relicta Massiliam delatus, mediam viam ingressus est, asserendo gratiam internam sed libertati voluntatis subjectam (d) : omniaque tam decreta esse quam fieri secundum praescientiam DEI, in qua omnia futura contingentia essent praevisa ; addidit idem, primam animae ad DEUM conversionem mera esse effectum electionis ab homine factae, ita ut omnem gratiam praevenientem inficiaretur, id quod deinceps peculiare illis, qui <u>Semi-Pelagiani</u> dicti, a reliquis discrimen dedit. Exponebant hujus systematis rationem S. <i>Augustino</i>, <i>Prosper</i> et <i>Hilarius</i>, qui contra id calamum strinxit (e), sententiae suae defensores nactus <i>Prosperum</i>, <i>Fulgentium</i>, <i>Orosium</i> et <i>alios</i>, cum <i>Cassianum Faustum</i>, <i>Vincentium</i> et <i>Gennadium</i> sequerentur. Praevaluit tandem in Occidente sententia Augustini ; unus Pelagius in patriam se subducens, non paucos hypothesium suarum patronos in Britannia habuisse videtur, tametsi Germanus et Lupus, et Gallia in Britanniam semel iterumque missi,</p>	<p>croire <i>Jansenius</i>, quoique cela soit contesté par d'autres, qui croient que ces Pères voulaient parler d'une autre personne qui portait le même nom.). Il nia que nous eussions souffert aucun mal par la chute d'<i>Adam</i> ou que nous eussions besoin d'aucun secours intérieur ; et il soutint le Libre Arbitre. Saint <i>Augustin</i> avait dit des choses en faveur de la Liberté lorsqu'il disputait contre les <i>Manichéens</i> ; cependant il prit de l'aversion pour la Doctrine de <i>Pélage</i>, croiant qu'il établissait une Liberté sacrilège ; et il s'appliqua à réfuter ses Dogmes qui n'avaient été que faiblement attaqués par Saint <i>Jérôme</i>. En ce temps-là, <i>Cassien</i>, Disciple de Saint <i>Chrysostome</i>, ayant quitté <i>Constantinople</i>, peut-être lorsque son maître en fut banni, vint à <i>Marseille</i>. Il enseigna une Doctrine qui tenait le milieu et qui établissait une Grâce intérieure, mais sujette à la liberté de la volonté de l'Homme (d). Il disait que toutes choses avaient été résolues et arrivaient conformément à la préscience de Dieu, qui avait prévu tous les événements contingents. Il enseignait encore que la première conversion de l'âme à Dieu était</p>	<p>fuerit, modo concedatur, Reprobationem non praecedere considerationem culpa. Et praedestinatione tanquam genere, cujus species sint Electio et Reprobatio, usi sunt non uno loco Augustinus, Prosper, &lt;Fulgentius&gt;, aliique ejus temporis partisque, et postea [<del>Ecclesia Lugdunensis in causa Godescaldi</del>] &lt;qui Godescaldo faverunt&gt;. Interim multis Theologis piis et prudentibus aptius formaeque sanorum verborum congruentius visum, praedestinationem tantum adhibere ad vitam (uti etiam in Ecclesiae Anglicanae articulo hujus loci factum est) et non nisi Electos dicere <u>Praedestinos</u>, Reprobos autem vocare tantum <u>Praescitos</u>. Nam praedestinatio ingerit animo aliquid anterius consideratione meriti vel demeriti in genere spiritualium, in eo qui praedestinatur. Ideo electis commodius applicatur, quorum ipsi boni actus quibus ad salutem perducti sunt, divinae gratiae atque destinationi debentur.</p>	<p>querelle n'a été que de mots, puisqu'on concède en quelque façon que la Réprobation précède la considération de la faute. Et <b>Augustin, Prosper, &lt;Fulgence&gt; et d'autres</b> de ce temps et de ce parti, en différents lieux, et ensuite [<del>l'Eglise de Lyon en faveur de Godescale</del>] &lt;ceux qui favorisèrent Godescalc&gt; ont utilisé le mot « prédestination » en tant que terme générique dont les espèces sont l'Electio et la Réprobation. Cependant, pour beaucoup de théologiens pieux et prudents, il a semblé plus adapté quant à la forme et plus convenable quant à la justesse des termes, d'employer le mot prédestination seulement « à la vie » (comme cela a été fait dans l'article de l'Eglise Anglicane pour ce point), et de ne pas dire seulement les Elus <u>Prédestinés</u>, mais d'appeler les réprouvés seulement <u>Prévus</u> (ou « présus »). Car la prédestination introduit quelque chose d'antérieur à la considération du mérite ou démerite en matière de choses spirituelles, dans l'esprit de celui qui est prédestiné. C'est pourquoi on l'applique plus commodément aux élus dont les actes mêmes de bonté par lesquels ils sont parvenus au</p>
--	---	--	--

<p>omnes illius sectae penitus debelasse, et ab errore eos omnimodo liberasse dicantur. Quid argumentis praestiterint in medio relinquo, certe scriptores hujus legendae omnem operam collocarunt in exornanda hac missione variis miraculis, quae inter non minimum est, vitulus, qui in partes dissectus et in cibum paratus, postmodum in cutem suam recollectus vitae restitutus dicitur. Ea tempestate romani imperii interitus, et turbatae res provinciarum occidentalium per novos eosque barbaros terrarum Dominos magnum eruditioni decrementum attulere : unde eum pauci scriptores celebres aetatem S Augustini exciperent, immensi labores, exquisita pietas, numerosaque et vasta ab ipso conscripta volumina tantam ei omnis celebritatem peperere, ut pauci contradicere auderent iis, quae ab ipso tanto cum Zelo tamque copiose dicta et defensa fuerant. Et quamvis vero non sit absimile, quae Augustinus docuit, non satisfacisse Celestino, ipse tamen et alii Episcopi romani cum multis synodis provincialibus, identidem declararunt, doctrinam ipsius hoc in articulo esse doctrinam Ecclesiae, ut istud sibi eripi aegerrime patiantur, qui sunt istarum partium.</p>	<p>un pur effet du libre choix de l'homme, de sorte qu'il n'ait toute grâce prévenante, ce qui sert à distinguer ceux qu'on appela dans la suite <u>Demi-Pélagiens</u>. <i>Prosper</i> et <i>Hilaire</i> firent connaître ce Système à Saint <i>Augustin</i> ; sur quoi il se mit à écrire pour le réfuter, et ses opinions furent défendues par <i>Prosper</i>, <i>Orosius</i> et autres, comme celles de <i>Cassien</i>, le furent par <i>Faustus</i>, <i>Vincentius</i> et <i>Gennadius</i>. Pour conclusion, les sentimens de St. <i>Augustin</i> furent généralement reçus dans l'Occident. Il semble seulement que <i>Pélage</i>, s'étant retiré dans sa Patrie, eut plusieurs sectateurs parmi les <i>Bretons</i>. Mais on dit que <i>Germain</i> et <i>Lupus</i> y ayant été envoyés une ou deux fois de <i>France</i>, les désabusèrent si bien qu'ils les guérèrent tous de ces erreurs. Quelque fut l'effet de leurs arguments, ceux qui ont écrit leurs légendes ont pris soin de relever leur mission, par plusieurs miracles fort surprenants, desquels le moins considérable n'est pas celui qu'ils firent, en ramassant toutes les pièces d'un veau dont on avait déjà aprêté une partie, et en les remettant dans sa peau pour lui rendre la vie. La</p>	<p>Reprobatio vero in hominis pravitata fundatur, ut Reprobis magis <u>Postdestinatus</u> dici mereatur. Et ipse Augustinus non uno loco Praedestinationem de solis Electis accipit, veluti cum ait : « Praedestinationis causa quaeritur, nec invenitur : Reprobationis vero causa quaeritur et invenitur ». Quasi diceret, gratuitam esse Electionem, sed promeritam Reprobationem. Sed circa vocabula faciles erimus, modo res sint salvae.</p>	<p>salut sont dus à la grâce divine et à la destination. Mais la réprobation est fondée sur la dépravation de l'homme, en sorte que le réprouvé mériterait plutôt d'être dit « <u>Postdestiné</u> ». Et <b>Augustin</b> lui-même, en différents lieux, entend la prédestination des seuls Elus, comme lorsqu'<b>Augustin</b> dit : « on cherche la cause de la prédestination, et on ne la trouve pas ; mais [si] on cherche la cause de la réprobation, [alors] on la trouve ». C'est quasiment dire que l'Election est gratuite, mais la réprobation méritée. Mais, concernant la forme du vocabulaire, nous serons aidés selon que le contenu des choses sera respecté.</p>
--	---	--	--

	<p>ruine de l'empire <i>Romain</i> et les désordres que les pays occidentaux éprouvèrent sous leurs nouveaux maîtres barbares, causèrent, dans ces siècles-là, un grand préjudice aux sciences. On ne vit presque plus paraître aucun auteur considérable ; de sorte que les grands travaux et la piété de Saint <i>Augustin</i>, avec le grand nombre de gros volumes qu'il avait laissés, rendirent son nom si célèbre qu'il se trouva peu de personnes qui osassent contester ce qu'il avait soutenu avec tant de zèle et par tant de raisonnements. Et quoiqu'il soit fort probable que <i>Célestin</i> n'approuvait pas sa Doctrine, elle a néanmoins été si souvent reconnue par lui-même, par les autres évêques de <i>Rome</i> et par plusieurs synodes provinciaux pour Doctrine de l'Eglise, par rapport à ces matières, qu'il est bien difficile à ceux de cette communion de se tirer de cet embarras.</p>		
<p>§. 13. Praecipua et fere unica essentialis differentia inter doctrinam S. Augustini et Sublapsariorum (a), haec est : quod ipse ex hypothesi, junctam</p>	<p>§. 13. [<i>Quelle différence il y a entre la doctrine de Saint Augustin et celle des Infralapsaires</i>] La principale, ou plutôt la seule différence essentielle qu'il y ait entre la Doctrine de Saint <i>Augustin</i> et celle des</p>	<p>§. 13. (a) Neque tamen omnes Sublapsarios in ea re ab Augustino abire constat ; et optandum erat, reliquos hic cum eo reconciliari, cum iste locus prae caeteris totius controversiae maxime aliquid in praxin possit &lt;quod bene vidit Augustinus&gt; Add. §.5.</p>	<p>§. 13. (a) Cependant, il est établi que tous les <b>Infralpsaires</b> ne s'éloignent pas <b>d'Augustin</b> sur ce point ; et il serait souhaitable que les autres se réconcilient avec lui sur ce point, puisque ce lieu plus que tous les autres de toute la controverse peut</p>

<p>esse cum sacramento Baptismi internam Regenerationem, inter Regeneratos et Praedestinos distingueret, quod secus fit ab his : putabat ille, sic regeneratos omni gratia praeditos esse posse, praeterquam gratia perseverantiae ; censebat tamen non-praedestinos certo excidere isto statu et gratia regenerationis. Quae alias finguntur differentiae coactae valde sunt, eum tantum in finem allatae, ut diversis principiis S Augustinum et qui Calvinum sequuntur niti appareat. Vincentem illam delectationem, in qua gratiae efficaciam ipse ponebat, aequae irresistibilem arbitrabatur idem, quamvis non aequo severo vocabulo uteretur, ac Calvinus asseclae faciunt. Neque minus ac illi decretum absolutum statuebat, sine ullo ad liberum arbitrium ejusque electionem habito respectu. Usque adeo ut in capite rei, quantum ad absolutum decretum, mortis Christi latitudinem, gratiae efficaciam, perseverantiae certitudinem, sententiae conveniant utrinque,</p>	<p><i>Infralapsaires</i> (a) est que comme Saint <i>Augustin</i> soutenait que la régénération intérieure accompagnait le sacrement du baptême, il mettait de la différence entre les régénérés et les prédestinés ; ce que les <i>Infralapsaires</i> ne font point. Il croyait que les personnes ainsi régénérées pouvaient avoir toutes les grâces, excepté celle de la <i>persévérance</i> ; car il pensait que si elles n'étaient pas d'ailleurs prédestinées, elles devaient infailliblement déchoir de cet état, et de la grâce de la régénération ? Les autres différences qu'on prétend trouver pour faire paraître qu'il n'avait pas les mêmes principes que les <i>Calvinistes</i> sont trop forcées. Il croyait que la <i>Délectation</i> victorieuse, en quoi il faisait consister l'efficace de la grâce, était aussi irrésistible que les <i>Calvinistes</i> la supposent, quoiqu'il ne se servît pas d'une expression si forte ; il regardait le Décret de Dieu comme absolu, et comme formé sans égard au choix du Libre-Arbitre, aussi bien qu'aucun de ces derniers. Ainsi pour ce qui est des principaux articles du Décret absolu, de l'étendue de la mort de Jésus-</p>	<p>(b) Sunt Augustini loca non pauca pro universalitate mortis Christi.</p>	<p>beaucoup dans la pratique, &lt;ce qu'a bien vu Augustin&gt; A ajouter au §.5.</p> <p>(b) Il y a beaucoup de passages dans l'œuvre <b>d'Augustin</b> en faveur de l'universalité de la mort du Christ.</p>
--	--	---	--

<p>etsi modis explicandi nonnihil differant (b). Quamvis vero nomen Augustinianum et quam libris acquisiverat fama, late sese spargeret, nullus tamen liber sequentibus aetatibus frequentius lectus fuit, quam Cassiani Collationes. Refertus ille erat compluribus, quae autoris sanam mentem, pietatisque haud leve studium arguerent, quinimo aptissimus habebatur, cujus attenda lectione monachorum animi ad pietatis studium formarentur ; quae res effecit, ut Doctrina Ecclesiae Graecae altas in animis legentium radices ageret.</p>	<p>Christ, de l'efficace de la grâce et de la certitude de la persévérance, leurs opinions sont les mêmes, quoiqu'ils s'expriment en différentes manières (b). Cependant, si le nom de Saint <i>Augustin</i> et l'idée avantageuse qu'on avait de ses livres, subsista longtemps, d'un autre côté, il n'y eut point de livre qui eut plus de lecteurs, dans les siècles suivants que les <i>Conférences</i> ou <i>Collations</i> de <i>Cassien</i>. On y trouvait beaucoup de bon sens et de piété, et on les regardait comme les meilleures instructions qu'un moine pût choisir pour se former l'esprit en les lisant avec attention. De cette manière, la Doctrine de l'Eglise <i>Grecque</i> faisait encore de profondes impressions sur tous ceux qui les lisaient.</p>		
<p>§. 14. Erupit tandem res in nervum saeculo IX quo ob defensionem dogmatum nonnullorum S Augustini severius animadversum ab Hinckmaro et ecclesia Rhemensi in Godescalcum (a) monacum, cui scriptis se opposuit Scotus Erigena, defendentibus eum Bertamo vel Ratramno et aliis, quos inter Remigius episcopus Lugdunensis magno cum fervore, nec sine rigore in Scotum, doctrinam S.</p>	<p>§. 14. [<i>Disputes dans le neuvième siècle et les suivants.</i>] Cela parut dans le neuvième siècle où un moine nommé <i>Godescalc</i> (a) fut traité avec beaucoup de sévérité par <i>Hinckmar</i> et par l'Eglise de <i>Rheims</i> pour avoir soutenu quelques-uns des Dogmes de Saint <i>Augustin</i>, que <i>Jean Scot</i> dit <i>Erigène</i> attaqua dans ses écrits, et que <i>Bertram</i> ou <i>Ratramne</i></p>	<p>§. 14. (a) Nescio, annon Godescalcus nonnihil excesserit, et ad haeresin, quam dixi, Praedestinationorum inclinavit, eaque ratione Episcopos quosdam in se armavit ; et quidem primum omnium Rabanum sive Maurum Archiepiscopum Moguntinum, cujus et contra ipsum scripta extant. Res hodie</p>	<p>§. 14. (a) Je ne sais pas si <b>Godescalc</b> a exagéré ou non, et s'il a incliné vers l'hérésie des Prédestinés, dont j'ai parlé, et s'il a armé pour cette raison certains évêques contre lui ; et en particulier le premier de tous, <b>Raban Maur</b>, Archevêque de Mayence, dont les écrits contre lui existent aussi. La chose est aujourd'hui plus obscure ; <b>Ussher</b> s'est affiché pour Godescalc, contre <b>Sirmond</b> ; ce sont tous les</p>

<p>Augustini propugnavit. Sopita deinceps haec lis videbatur, usque quo scholasticorum nomen in ecclesia inclaresceret : et Thomas Aquinas cumpimis, ordinis Dominicani decus et gloria, omnes non solum hypotheses S. Augustini acriter defendit, sed et de suo addidit ; ut cum hactenus in genere assertum fuisset, providentiam divinam ad omnia et singula sese extendere, ipse id fieri putaret (b) per concursum DEI immediatum ad productionem omnis cogitationis, actionis, motus et modi, ita ut DEUS sit immediata et prima causa omnium rerum quae fiunt. In explicanda autem causalitate socia in productione omnis rei, a Deo tanquam causa Prima, et homine ut causa Secunda proficiscentis, censebat Thomas, vel saltem sequaces ejus hanc ejus mentem esse puterunt, voluntatem per influxum physicum a Deo ad omnia determinari, tam mala quam bona (c), ita ut voluntas non possit dici libera, ratione actionis particularis seu <u>in sensu composito</u> (d), etsi libera sit et dici possit in genere, ratione omnium actionum <u>in sensu diviso</u>. Cujus distinctionis cum tanta apud istos sit aestimatio frequensque usus, proprii ipsorum terminis eam exhibere malui. Ad evitandam consequentiam, qua Deus peccati autor fit, disitnctio inventa</p>	<p>défendit par ses Ouvrages. <i>Rémi</i>, évêque de Lyon et son église soutinrent avec zèle la Doctrine de Saint <i>Augustin</i>, non sans s'emporter contre <i>Scot</i>. Ensuite cette Controverse s'assoupit jusqu'à ce que la théologie de l'Ecole se mit en vogue. Alors <i>Thomas d'Aquin</i>, qui était considéré comme le plus excellent Docteur de l'Ordre des <i>Dominicains</i> soutint non seulement la Doctrine de Saint <i>Augustin</i>, mais y ajouta encore qu'au lieu qu'auparavant on avait cru en général que la Providence de Dieu s'étendait à tout sans exception, pour lui il concevait (b) que Dieu concourait immédiatement à la production de chaque pensée, de chaque action, de chaque mouvement, ou de chaque modification ; de sorte que Dieu était la cause première et immédiate de tout ce qui se faisait. Et pour expliquer la manière dont Dieu concourait à la production de chaque chose, comme cause première et la créature comme Cause seconde, il crut (du moins suivant que ses Sectateurs l'ont entendu) que Dieu déterminait la volonté en toutes choses, bonnes ou mauvaises (c), par une prémotion</p>	<p>obscurior est ; pro Godescalco stetit Usserius, contra Sirmondus ; ambo excellentes viri : illi succenturiatus Mauguinus, huic Cellotius, justis operibus. Nec mirum dubitari nostris temporibus, cum et venti Godescalco faverint Episcopi in regno Lotharii, dum adversi erant, qui sub fratrum Ludovici et Caroli ditione degebant. Imperatori autem &lt; Lothario &gt; cum fratribus non bene conveniebat. Scilicet facilius concordia in Ecclesia retinetur, cum in Republica pax est. Itaque voluit providentia, ut dogmata Christiana Conciliis Oecumenicis stabilirentur, antequam Romanorum imperium a Barbaris dilaceraretur.</p> <p>(b) aliorum Scholasticorum exemplo. Nam haec doctrina Thoma antiquior est, eamque tota, ni fallor, schola defendit, excepto Durando aliisque paucis, quamquam et Durandus generalem saltem concursum ad singulos actus admisisse videatur. Th. Bradwardinus, qui seculo jam decimo quarto</p>	<p>deux d'excellents hommes ; <b>Mauguin</b> a remplacé Ussher, et <b>Cellot</b> a remplacé Sirmond par de justes actions. Et il n'est pas étonnant qu'on doute en notre temps, alors que pendant le règne de <b>Lothaire</b> aussi les Evêques avaient favorisé Godescalc (vivant alors), pendant qu'il y avait des adversaires qui vivaient sous la domination de ses frères <b>Louis</b> et <b>Charles</b>. Or, l'empereur &lt;Lothaire&gt; ne vivait pas en bon terme avec ses frères. Ainsi il est plus facile de maintenir la concorde de l'Eglise, lorsqu'il y a la paix dans la République. C'est pourquoi la providence a voulu, que les dogmes chrétiens aient été établis par des conciles œcuméniques avant que l'empire des romains ait été envahi par les Barbares.</p> <p>(b) par l'exemple des autres scholastiques. En effet, cette doctrine est plus ancienne que <b>Thomas</b> [d'Aquin], et toute l'Ecole, si je ne me trompe pas, la défend, à l'exception de <b>Durand</b> [de Saint Pourçain] et d'un autre petit nombre, quoique Durand semble avoir du moins admis le concours général aux actes singuliers. Thomas <b>Bradwardine</b>, qui a préludé au 14<sup>ème</sup> siècle les <u>Prédétermineurs</u></p>
---	--	---	--

<p>fuit inter actum peccati positivum, qui non malus esse dicitur, et defectum conformitatis cum Lege divina, qui cum sit negatio, non est ens positivum (e), adeoque non productum. Unde etsi actio conjunctim a DEO tanquam causa prima et homine tanquam causa secunda producta fuerit, DEUS tamen non constituitur reus peccati, sed creatura tantum. Quae doctrina Dominicanis recepta, hodieque inter illos viget. Scotus monachus Franciscanus negata hac praedeterminatione, voluntatis libertatem asseruit. Durandus immediatum etiam concursum negavit, qui tamen praeter A Dola et paucos alios nullos sequaces habuit.</p>	<p>physique ; de sorte que la volonté ne pouvait pas passer pour libre, dans une action particulière, <u>in sensu composito</u> (d), quoiqu'en général elle fut toujours libre dans toutes ses actions, <u>in sensu diviso</u> ; distinction si sacrée et d'un si grand usage parmi eux, que j'aime mieux la rapporter dans leurs propres termes que de la traduire. Pour ne pas paraître faire Dieu auteur du péché, on inventa une distinction entre l'Acte positif du péché que l'on dit n'être pas mauvais, et le manque de conformité du péché avec la loi de Dieu, lequel étant une négation n'était pas un être positif (e) et par conséquent n'était pas produit. De cette manière, quoique Dieu et la créature concourussent à l'action, l'un comme Cause première, et l'autre comme cause seconde, Dieu n'était pas néanmoins coupable du péché, mais seulement la créature. Cette Doctrine a eu cours parmi les <i>Dominicains</i> qui la suivent encore aujourd'hui. <i>Scot</i> qui était <i>Franciscain</i>, nia cette prémotion physique, et soutint le Franc-Arbitre. <i>Durand</i> s'éleva contre ce concours immédiat en quoi il n'a eu pour Sectateur qu'<i>A Dola</i> et un</p>	<p><u>Praedeterminatoribus physicis</u> maxime praelusit ; refert, a Stephano Pariensi Episcopo damnatas fuisse has propositiones : causa secunda habet actionem, quam non accipit a prima ; cessante prima (a cooperatione) non cessat secunda ab operatione.</p> <p>(c) Hoc ita capiendum est, ut intelligamus, quicquid perfectionis seu realitatis absolutae est in bonis vel malis, profluere a Deo ; resque ita connexas esse, ut ex praeteritis futura non <u>necessaria</u> quidem sed <u>tamen certo</u> <del>[fluent]</del> nascantur.</p> <p>(d) <del>[Alia sic loqui malant (haec res...)]</del> Eadem res redit cum distinguitur inter <u>necessitatem hypotheticam</u>, ex posita semel atque praestabilita serie, et <u>absolutam</u> ; quae &lt;posteriori&gt; si absit, libertas semper salva est. Connexio quoque causarum in mentibus deliberantibus, finium scilicet et mediorum consideratione constans, non est</p>	<p><u>physiques</u>, rapporte que les propositions suivantes [198 et 199] furent condamnées par <b>Stéphane</b>, évêque de Paris : « la cause seconde possède l'action qu'elle ne reçoit pas de la première » ; « lorsque la cause première cesse (à partir de la coopération), la cause seconde ne cesse pas à partir de l'opération ».</p> <p>(c) Cela doit être saisi en sorte que nous comprenions que, ce qu'il y a de perfection, c'est-à-dire de réalité absolue, dans les choses bonnes ou dans les mauvaises provient de Dieu ; et que les choses sont à ce point liées que c'est à partir des événements passés que les futurs ne <del>[découlent]</del> naissent pas du tout de façon <u>nécessaire</u>, mais d'une façon <u>cependant certaine</u>.</p> <p>(d) <del>[ils préfèrent parler autrement...]</del> Cela revient aux mêmes choses, lorsqu'on distingue entre la <u>nécessité hypothétique</u>, à partir de la série posée et préétablie à la fois, et la <u>nécessité absolue</u> ; si l'hypothétique s'éloigne de cette dernière (l'absolue), la liberté est toujours sauve. La connexion des causes dans les esprits qui délibèrent, connexion qui est constante par la considération des moyens et des fins, n'est pas <u>nécessitante</u>, mais <u>inclinante</u>. Donc,</p>
--	---	---	--

	<p>petit nombre d'autres.</p>	<p><u>necessitans, sed inclinans.</u> In utroque igitur &lt;capite&gt; merito dissentimus a Bradwardino, cujus velut Ismaelis manum contra omnes fuisse (inducta non obscure necessitate) scribit Grotius, credo, quia Anselmum, Lombardum, Thomam et alios scholae proceres impugnare non dubitavit. Ejus opinor autoritate et doctrina, excitatus Wiclefus, crudius adhuc omnia ex necessitate evenire mox scripsit : quod dogma &lt;vel potius loquendi genus&gt; deinde in alios non nullos Romani Dominatus Antagonistas propagatum, sed <del>[posteriorem]</del> eruditorum virorum prudentia cohibitum est. Recte Thomas (qu. 23. De veritate, artic. 5.) « <u>Compossibilia sunt haec : Deus decernit istum salvari, et ipse potest damnari. Sed non sunt compossibilia haec : Deus decernit istum salvari, et iste damnatur</u> ». Nempe ita <u>absolute</u> loquendo et <u>in sensu diviso</u>, possibile est fieri, quod certum est non esse futurum. Et Schertzerus (Disp. 5. Contra Calvinian.) cum scientiam mediam defendit, bene agnoscit, non omne,</p>	<p>dans les deux &lt;points&gt;, nous sommes à juste titre en désaccord avec <b>Bradwardine</b>, dont, la main, comme celle d'Ismaël, fut portée contre tous (par une nécessité qui ne fut pas obscure), comme l'écrit <b>Grotius</b>, je crois, parce qu'il n'a pas hésité à combattre <b>Anselme, Pierre Lombard, Thomas d'Aquin</b> et d'autres fers de lance de l'Ecole. A mon avis, par son autorité et sa doctrine, il a excité <b>Wicleff</b>, qui, peu après, a écrit plus crument que jamais que tout se produit par la nécessité : ce dogme &lt;ou plutôt ce genre de discours&gt; a été propagé aux autres par quelques antagonistes du Pouvoir Romain, mais <del>[plus tard]</del> il a été endigué par la prudence des érudits. Ainsi <b>Thomas d'Aquin</b> écrit avec raison (qu. 23. <i>De veritate</i>, artic. 5.) : « <u>Ces choses sont compossibles : que Dieu décrète que cet homme est sauvé, et que le même homme peut être damné. Mais les choses suivantes ne sont pas compossibles : que Dieu décrète que cet homme est sauvé, et que ce dernier soit damné</u> ». Ainsi, <u>absolument</u> parlant, et en <u>un sens divisé</u>, il se peut faire que ce qui est certain ne se réalisera pas. Et <b>Scherzer</b> (dispute 5 <i>Contre les Calvinistes</i>), lorsqu'il défend la science moyenne, reconnaît bien que tout ce qui est infaillible n'est pas</p>
--	-------------------------------	--	---

		<p>quod infallibile est, necessarium esse.</p> <p>(e) Haec quoque doctrina, quod peccatum sit naturae privativae, jam est Augustini, nec spernenda, vide §. 56. b.d. §. 57 a. infra.</p> <p>(f) Ludovicus Pereir <u>A Dola</u> Capucinus Durandum singulari libro defendit. Idem fecit Bernierus Gallus nuperrime, is qui Gassendum propugnavit et in compendium redegit. Neuter mihi rem pro dignitate explicare est visus : &lt;contra Pereiram A Dola scripsit Theoph. Raynaudus&gt;.</p>	<p>nécessaire.</p> <p>(e) Cette doctrine selon laquelle le péché est de nature privative est également <b>d'Augustin</b> et ne doit pas être méprisée (voir §. 56. b.d. §. 57 a. infra.)</p> <p>(f) <u>Louis de Dole</u>, Capucin, défend <b>Durand</b> dans un livre spécial. <b>Bernier</b>, en France, très récemment, a fait de même, lui qui a défendu <b>Gassendi</b> et l'a exposé dans un <i>Compendium</i>. Il me semble qu'aucun des deux n'a correctement expliqué la chose : &lt;Théophile <b>Raynaud</b> a écrit contre Louis de Dole&gt;.</p>
<p>§. 15. Lutherus cum suas de religione sententias in certum systema colligere inciperet, probe animadvertens meritorum et justificationis per opera doctrinam nulla re evidentius destrui, quam per dogmata S. Augustini, cum praeterea in scriptis ejus plurima inveniret, quae corruptiones ecclesiae romanae haud obscure notarent, ipse cum esset ex eo ordine, qui ab Augustino nomen tulit, adeoque a multis annis scriptis ejus cum veneratione legendis assuetus, non mirum, si sine accuratiore rei examine omnes magistri sententias adoptavit. Plurimi ex ecclesia Romana qui scriptis sese Lutheri</p>	<p>§. 15. [<i>Sentiments de Luther et variations de l'église romaine.</i>] Quand <i>Luther</i> commença à réduire ses sentiments en système, il vit clairement que rien n'était plus propre à renverser la Doctrine du Mérite et de la Justification par les œuvres que les opinions de Saint <i>Augustin</i>. Il trouva d'ailleurs, dans les ouvrages de ce père, des autorités très expresses contre la plupart des corruptions de l'Eglise <i>Romaine</i>. Et comme il était d'un Ordre qui en portait le nom et accoutumé par conséquent à lire et respecter ses ouvrages, il ne faut pas s'étonner s'il embrassa</p>	<p>§. 15. (a) Cajetanus tamen Cardinalis et Sylvester Prierias Sacri palatii magister erant Thomistae. Et passim Lutherus in Thomistas invehebatur : nam ipse Nominalium Sectam sequebatur, Thomistae imprimis <u>Reales</u>, Scotistae Reales quidem sed laxiores habebantur. Interim in hoc negotio major adversariorum Lutheri pars et a Thoma dissentiebat. Lutherus in Lipsiensi disputatione professus est, se maxime sequi Gregorium Ariminensem, qui Augustiniani et</p>	<p>§. 15. (a) Cependant, le Cardinal <b>Cajétan</b> et Sylvestre <b>Prieria</b>, Maître du Sacré Palais, étaient thomistes. Et <b>Luther</b> attaquait partout les thomistes. En effet, lui-même suivait le parti des Nominalistes, alors que les Thomistes étaient considérés avant tout comme <u>Réalistes</u>, et les Scotistes, Réalistes certes, mais plus laches. Cependant, dans cette affaire, la plus grande partie des adversaires de Luther était aussi en désaccord avec Thomas d'Aquin. Luther a professé dans la <i>Dipute de Leipzig</i> qu'il suivait tout à fait <b>Grégoire</b></p>

<p>opposuerunt, contrariae sententiae addicti erant (a), ut istius aetatis libros evolventi in mentem venire posset, Ecclesiam Romanam doctrinam S. Augustini deseruisse. Adeo ut, cum Michael Bajus et nonnulli ex Academia Lovaniensi eandem postliminio revocarent, res scandali plena haberetur, ipsique censura curiae Romane notarentur. Interea tanta Dominicanorum in Concilio Tridentino fuit autoritas (b), ut in condendis Decretis summopere cautum fuerit, nequid de isto dogmate durius statueretur. Ab ipso etiam universo Jesuitarum Ordine primitus receptum fuit (c), adeo ut <i>Bellarminus</i> ipse id suum faceret, constanterque defenderet. Sed post, neque ita multo, animum Societas ista mutavit, et relicta primum Ordini suo plena, quantum ad haec capita, sentiendi Libertate, mox oppositam hypothesin subito adoptavit tota, a <i>Semipelagianis</i> in hoc solum distincta, quod <u>Praeventem Gratiam</u> concederet, sed eam quae Libertati Voluntatis esset subjecta.</p>	<p>ses opinions, sans examiner de fort près la matière. La plupart de ceux de l'Eglise <i>Romaine</i> qui écrivirent contre lui, étant dans des sentiments contraires (a), une personne qui lit les livres écrits dans ce siècle-là croirait que l'Eglise <i>Romaine</i> avait abandonné la Doctrine de Saint <i>Augustin</i>. Cela a d'autant plus de vraisemblance que lorsque <i>Michel Baius</i> et quelques autres commencèrent à la faire revivre à <i>Louvain</i>, elle devint un sujet de scandale et ils furent condamnés à <i>Rome</i>. Cependant les <i>Dominicains</i> eurent tant d'autorité (b) dans le <i>Concile de Trente</i>, que les Pères, en dressant leurs Canons, prirent grand soin de ne point flétrir cette Doctrine. Elle avait d'abord été reçue (c) de tout l'Ordre des <i>Jésuites</i> ; de sorte que <i>Bellarmin</i> s'y conforma et y demeura toujours attaché. Mais bientôt après, la Société changea de sentiment, et accorda à tous ses membres une pleine liberté sur ces matières. Ils passèrent tous fort vite à une autre hypothèse, qui ne différait de celle des <i>Demi-Pélagiens</i>, qu'en ce qu'ils reconnaissaient <u>une grâce prévenante</u>, mais néanmoins soumise à la liberté de</p>	<p>ipse ordinis, et magister ejus fuerat Generalis, et acerrimus Augustini sectator, et <u>Nominalis</u>, ut ipse Lutherus et non pauci tunc Theologi Germani post Gabrielem Bielem [<del>Nominalibus faventes</del>].</p> <p>(b) Atque etiam Doctorum lovaniensium, ut ex Vargae Epistolis patet, ante controversiam Mich. Baji Lovaniensis Theologi, qui postea, cum paulo rigidius scripsisset, ad palinodiam Romae autoritate adductus est.</p> <p>(c) Lainez tamen Praepositus Generalis Jesuitarum, qui concilio Tridentino interfuit, creditus est jam inclinare ad eorum partem, qui dissentiunt ab Augustino. Etsi autem Claudius Aquaviva itidem Praepositus Jesuitarum, veritus fortasse aliquod detrimentum Societatis, si ab Augustini et Thomae sentiis longius recederent sui, libertatem sentiendi decreto 24 decembris 1613 restringere voluerit, ut apud Tannerum in Theologiae suae opera de Gratia tractantem &lt;(disp. 6.)&gt; videre est ; praevaluit tamen</p>	<p>d'<b>Arimini</b>, qui était lui-même de l'ordre Augustinien, sectateur le plus zélé d'Augustin, et <u>Nominaliste</u>, comme Luther lui-même et un grand nombre de Théologiens allemands après <b>Gabriel Biel</b> [<del>qui favorisèrent les Nominalistes</del>].</p> <p>(b) Et aussi l'autorité des Docteurs de Louvain, comme le montrent les <i>Lettres de Varga</i>, avant la controverse de Michel <b>Baius</b>, Théologien de Louvain, qui, alors qu'il avait écrit un peu plus rigidement, fut conduit à la rétractation par l'autorité de Rome.</p> <p>(c) Cependant, <b>Lainez</b>, Préposé Général des Jésuites, qui participa au Concile de Trente, était réputé incliner en faveur du parti de ceux qui étaient en désaccord avec Augustin. Or, quoique Claude <b>Aquaviva</b>, également Préposé des Jésuites, craignant peut-être quelque détriment pour la Société, si, par sa faute, les Jésuites s'éloignaient trop des pensées d'Augustin et de Thomas, a voulu restreindre la liberté de sentiment par le Décret du 24 décembre 1613, comme cela apparaît chez <b>Tanner</b> dans les <i>Œuvres de sa propre</i></p>
---	---	--	---

	l'homme.	ruptis autoritatis repagulis (perspecta praesertim Pauli V indulgentia) vetustissima sententia de <u>Electione respectiva</u> , quam plerique ante Augustinum secuti erant. Cum paulo ante et Alfonsus Salmero et Ludovicus Molina ex eadem Societate ab Augustini rigore in alteram partem declinantes, Ambrosii Catharini et Alberti Pighii sententiam de parvulorum sine baptismo et actuali peccato extinatorum naturali Beatitudine extra <coelestem> regnum, <non omnino autorum anteriorum expertem> (etsi paulo ante a Bellarmino rejectam) editis scriptis adoptassent ; Salmero commentario in Epistolam ad Romanos, Molina in Concordia Gratiae et Liberi Arbitrii [ <del>demons. VIII Augustinianae sententiae tenaciter, eo tendere visus est, ut Moliniana Eurè...</del> ]	<i>Théologie</i> traitant de la Grâce <(dispute 6)> ; cependant, lorsque les barrières de l'autorité ont été rompues (surtout lorsque l'indulgence de <b>Paul V</b> a été reconnue), la très ancienne pensée concernant l' <u>Election respectiva</u> , que la plupart suivaient avant Augustin, prévalut. Alors qu'un peu auparavant à la fois Alphonse <b>Salmeron</b> et Louis <b>Molina</b> de la même Société de Jésus, se détournant de la rigueur d'Augustin contre l'autre parti, adoptèrent par des écrits édités l'opinion d'Ambroise <b>Catharinus</b> et d'Albert <b>Pighius</b> concernant la béatitude naturelle des enfants sans baptême et sans péché actuel en dehors du royaume <céleste>, <opinion qui n'était pas totalement absente des auteurs antérieurs> (quoique rejetée un peu avant par <b>Bellarmin</b> ) ; <b>Salmeron</b> , dans son <i>Commentaire sur l'Épître aux Romains</i> , et <b>Molina</b> dans sa <i>Concorde de la Grâce et du libre-arbitre</i> [ <del>la démonstration 8 de la pensée Augustinienne semble tendre tenacement aux découvertes (Eurèmata) de Molina ...</del> ].
§. 16. Molina et Fonseca novam	§. 16. [ <i>Science moyenne de Molina et disputes entre ses disciples et les Dominicains.</i> ]	§. 16. (a) Scientia <u>simplicis intelligentiae</u>	§. 16. (a) La science de <u>simple intelligence</u> pourrait à ce point être

<p>explicandae Praescientiae divinae in ordine ad futura contingentia invenere viam, quam illi <u>Mediam</u> vel <u>Scientiam mediam</u> appellaverunt. Ea docebant: DEUM, ut is omnia possibilia per notitiam <u>Simplicis Apprehensionis</u> et omnia certo futura tanquam praescientia per <u>Scientiam Visionis</u> videt, sic per [eandem] mediam scientiam (a) videre concatenationem omnium conditionate futurorum, omnesque eorum connexiones, id est, quicquid positus his vel illis circumstantiis sit secuturum. Caeterum cum Societas Jesuitarum invidenda reliquis ordinibus Indies caperet incrementa, ex defenso hactenus ab illis dogmate occasio captata fuit, qua illis aegre fieret ; et coram pontifice rei agebantur, quod a doctrina S. Augustini recessissent, quae quoad illos articulos tanquam universale ecclesiae Latinae dogma communiter recepta erat. Res variis desceptationibus coram Clemente VIII et cardinalibus ventilabatur, quarum summa huc potissimum redibat. Quae nam sit doctrina et traditio ecclesiae ? Asseclae S. Augustini usque adeo causa erant potiore, ut coram aequo iudice procul dubio superiores discessissent: idque Clemens constituerat; eo autem morte praevento, quamvis Paulus V.</p>	<p><i>Molina</i> et <i>Fonseca</i> vulerent explicare la manière dont Dieu prévoit les événements contingents et ils inventèrent pour cela une nouvelle hypothèse qu'ils appelèrent la <u>Science Moyenne</u>. Ils enseignèrent que comme Dieu voit toutes choses comme possibles, par sa connaissance de <u>simple perception</u>, et toutes les choses qui arriveront infailliblement, comme présentes, par sa <u>science de vision</u>, il voit aussi, par cette connaissance <i>moyenne</i> (a), l'enchaînement de tous les événements conditionnels, et de toutes leurs combinaisons, c'est-à-dire tout ce qui devrait arriver en tels ou tels cas. Les progrès que faisait l'Ordre des <i>Jésuites</i> leur attirant de plus en plus l'envie des autres, on prit le prétexte de leurs Opinions pour les mortifier. On se plaignit à <i>Rome</i> qu'ils s'écartaient de la Doctrine de Saint <i>Augustin</i>, laquelle passait généralement pour la Doctrine de l'Eglise <i>Latine</i> à l'égard de ces matières. Il y a eu là-dessus, en présence du Pape <i>Clément VIII</i> et des <i>Cardinaux</i>, plusieurs Conférences où la principale Question fut de savoir quelles étaient la Doctrine</p>	<p>posset ita sumi ut <u>mediam</u> complecteretur. Nam scientia possibilium involvit eorum connexiones: unde complectitur, quid uno in actum posito esset consecuturum; nec tantum connexiones necessaries, sed et contingentes, seu quae tantum, inclinant: neque enim talis causarum series obest libertati. Interim nihil prohibet hanc partem scientiae divinae <u>mediam</u> appellare inter scientiam necessariorum et scientiam contingentium actualium seu <u>visionis</u>. Et mirum est doctos quosdam hujus scientiae adversaries negasse futura conditionalia esse determinatae veritatis. Aut enim dicendum est (nullo colore) intelligibilia non esse, aut fatendum, alterutram contradictoriarum in tali etiam quaestione veram esse. Nec refert, si jam olim hac scientia abusi Pelagianizantes. Exempla Dei de [<u>talibus</u>] &lt;conditionatis contingentibus&gt; pronunciantis complura producuntur ex Scriptura Sacra, velut Gen. XI,6 .</p>	<p>réduite qu'elle englobe la science <u>moyenne</u>. En effet, la science des possibles enveloppe leurs connexions : elle englobe ainsi ce qui devrait se produire lorsqu'une chose est posée en acte ; non pas seulement les connexions nécessaires, mais aussi les contingentes, c'est-à-dire celles qui inclinent seulement : et une telle série des causes ne supprime pas la liberté. Cependant, rien n'empêche d'appeler cette partie de la science divine « <u>moyenne</u> », c'est-à-dire entre la science des nécessaires et la science des contingents actuels c'est-à-dire la science de <u>vision</u>. Et il est étonnant que certains doctes adversaires de cette science aient nié que les futurs conditionnés soient d'une vérité déterminée. En effet, soit on doit dire (sans aucune dissimulation) qu'ils ne sont pas intelligibles, soit on doit avouer que l'une des deux contradictoires dans une telle question est vraie. Et il n'importe pas de savoir si les Pélagianisants ont autrefois abusé de cette science. Les nombreux exemples où Dieu se prononce au sujet de [<u>tels</u>] &lt;contingents conditionnés&gt; se trouvent dans les Saintes Ecritures, comme par exemple Gen. XI,6 . Ex. XXXIV,</p>
--	--	--	---

<p>[eorum] eidem causae non minus faveret, ipse tamen ob immunitates Ecclesiasticas bello contra Venetos districtus, cum excommunicationis fulmine rempublicam percussisset, Jesuitaeque, qui ibi errant, expelli mallent quam interdicto Papali contravenire: Constans ista Sedi Romanae praestita obedientia, cum plerique ordines reliqui eandem desererent, adeo illis meritoria extitit, ut a censura eos immunes faceret. Adeoque decisi loco omnibus impositum est silentium, deque his controversiis (b) porro contendere prohibitum.</p>	<p>et la Tradition de l'Eglise ? Les Sectateurs de Saint <i>Augustin</i> y prouvèrent si bien leur thèse que devant tout Juge équitable, ils auraient dû triompher de leurs adversaires. Le Pape <i>Clément</i> avait bien résolu de leur donner gain de cause ; mais étant venu à mourir, bien que le Pape <i>Paul V</i> fut dans le même dessein, les <i>Dominicains</i> n'en retirèrent aucun avantage. Car le Pape s'étant engagé dans une querelle avec les Vénitiens au sujet des Immunités Ecclésiastiques, et ayant mis cette République sous l'<i>Interdit</i>, les <i>Jésuites</i>, qui se trouvèrent là, aimèrent mieux être bannis que de violer l'<i>Interdit</i>. Ce ferme attachement à l'autorité du Pape dans un temps où les autres Ordres plièrent, fut vu de si bon œil à <i>Rome</i> que cela les mit à couvert de la censure dont ils étaient menacés. Ainsi, sans rien décider, on imposa silence aux deux Partis, et on leur défendit de disputer davantage sur ces controverses (b).</p>	<p>Ex. XXXIV, 16. Deut. VII, 3.4. Et I Sam. XXIII, 12. et I Reg. XI, 2. et II Reg. II, 10. XIII, 19. Ezech. II, 16. Matth. XXVI, 53. Caeterum <u>Praedeterminationis Physicae</u> vox, cujus doctrina est Thomistarum recentiorum vix viginti annis <u>scientiae mediae</u> vocabulum antecessit, si <i>Molina</i> ipsi credimus scribenti circa ann. 1570. Sic enim fere loquitur: <u>Doctores Hispani qui a viginti annis scripserunt, cum non alium invenirent modum, quo Deus futurorum contingentium certissimam scientiam haberet, praedeterminationes ejus ad singulos actus liberos invexere.</u> Sed cum ipse <i>Molina</i> putaret, hoc modo libertatem de medio tolli, scientiam suam Mediam cum <i>Fonseca</i> proposuit. Ita patet, ipsum libertati, sed illos praescientiae consulere voluisse. Et tunc datum est inter Dominicanos et Jesuitas belli Theologici signum. Caeterum nescio, an non melior sit via, quam ingressi sumus totam seriem Universi hujus actualis semel ex omnibus universis possibilibus</p>	<p>16. Deut. VII, 3.4. Et I Sam. XXIII, 12. et I Reg. XI, 2. et II Reg. II, 10. XIII, 19. Ezech. II, 16. Matth. XXVI, 53. Du reste, le terme de <u>Prédétermination physique</u>, dont la doctrine est des Thomistes plus récents, précède le vocable de <u>science moyenne</u> de 20 ans à peine, si l'on en croit les mots mêmes de <b>Molina</b> en écrivant vers les années 1570, disant à peu près ceci : « <u>les Docteurs Espagnols, qui ont écrit il y a vingt ans, alors qu'ils ne trouvèrent pas d'autre façon par laquelle Dieu aurait une science très certaine des futurs contingents, inventèrent leurs prédéterminations aux actes libres singuliers</u> ». Mais, comme <i>Molina</i> pensait lui-même que, de cette façon on enlevait à la liberté tout moyen, il proposa avec <b>Fonseca</b> sa propre science moyenne. Il s'ensuit que lui-même voulut veiller à la liberté, et les autres à la prescience. Et c'est alors que fut donné le signal de la guerre théologique entre les Dominicains et les Jésuites. Du reste je ne sais pas, s'il n'y a une meilleure voie que celle que nous avons prise lorsque nous avons considéré toute la série de l'univers actuel, série choisie à partir de tous les univers possibles ; l'infaillibilité est ainsi</p>
---	---	---	---

		<p>electam considerantes ; ita et infallibilitas sibi constat praescientis Dei id quod delegit, et libertas praesciti adjutique hominis, qualem Deus in possibilibus naturis invenit. Tametsi Durandi quoque sequens sententia et verissima sit, et nostrae insit, qui notavit <del>{ad secundum sententiarum Lombardi librum (d. 26. qu. 3.)}</del> etiam futura contingentia ex suis causis determinate cognosci, omnibusque perspectis, quae vel impellent vel absterrebunt voluntatem, exinde ab omniscio intelligi, quorsum se sit conversura. Hoc ille recte, (add. §43.a) modo adjiciatur, determinationem esse inclinantem non necessitantem, adeoque ut alias ita hic quoque distinguendam esse determinationem (seu <u>certitudinem objectivam</u>) a <u>necessitate</u>, quod male in Cajetano reprehendit Catharinus opusculo de praescientia et Providentia add. hic § 74. et §11. e. fin. Interim etsi Deus eventa in suis causis videat, eo ipso, dum omnes rerum connexiones intelligit ; non ideo</p>	<p>établie en vertu de la propre prescience de Dieu par rapport à ce qu’il choisit, et la liberté de l’homme qui est connu à l’avance et aidé est établie selon que Dieu la découvre dans les natures possibles. Quoique la pensée suivante de <b>Durand</b> soit également très vraie, et qu’elle entre dans la nôtre, lorsqu’il a noté <del>{à propos du second Livre des Sentences de Pierre Lombard (distinction 26, question 3)}</del> que « l’on connaît les futurs contingents de façon déterminée par leurs propres causes, et que, toutes les choses qui soit déclenchent soit empêchent la volonté ayant été examinées, il s’ensuit qu’un être omniscient comprend comment elles tourneront ». Tout cela est juste, (à ajouter au §43.a.) à condition que l’on ajoute, que la détermination est inclinante et non pas nécessitante, en sorte que, dans ce cas comme dans d’autres, la détermination (c’est-à-dire <u>la certitude objective</u>) doit aussi être distinguée de la <u>nécessité</u>, ce que <b>Catharinus</b> reproche mal à Cajétan dans son opuscule au sujet <i>De la prescience et de la Providence</i> (à ajouter ici aux §§ 74 et 11 e fin). Cependant, même si Dieu voit les événements dans leurs propres</p>
--	--	--	--

		<p>tamen minus ex alio capite (totius scilicet possibilis seriei simul spectatae) et causas et eventa aequaliter videt in eodem rationis signo. Caeterum verendum est, ne tota doctrina sive de Physicis Praedeterminationibus &lt;ad praescientiam contingentium necessariis (ultra emanationem perfectionum creaturarum a Deo extensa) quemadmodum et sententia&gt; de uno quodam et unice admittendo perfecto auxilio interno actuali per se victorioso ; nova sit et post Concilium demum Tridentinum increbuerit, non minus quam scientiae mediae appellatio et expressior usus. Augustinus et Thomas videntur <u>efficaciam gratiae</u> hominem convertentis quaesisse in variorum auxiliorum interiorum externorumque concursu ab omniscio conversionis autore ad hominem convertendum circumstantiasque ita accommodato, ut effectum secuturum esse constaret. Legi meretur Thomas qu. 6. De veritate art. 8. Distinguendaque sunt</p>	<p>causes, et que, par cela, il comprend toutes les connexions des choses, cependant il n'en voit pas moins sur un autre plan (à savoir celui de toute la série possible considérée à la fois) et les causes et les événements à égalité, sous la même marque de la raison. Du reste, il faut craindre que ne soit nouvelle toute la doctrine au sujet des Prédéterminations physiques nécessaires &lt;à la prescience des contingents (étendue par Dieu au-delà de l'émanation des perfections des créatures), de même que l'opinion selon laquelle&gt; on ne devrait admettre qu'un unique secours parfait, interne et actuel, victorieux par soi ; ces doctrines se sont développées après le <i>Concile de Trente</i>, non moins que le terme et l'usage plus expressif de « science moyenne ». <b>Augustin</b> et <b>Thomas d'Aquin</b> semblent avoir cherché <u>l'efficace de la grâce</u> qui convertit l'homme dans le concours des différentes aides internes et externes que l'auteur omniscient de la conversion a adapté à la conversion de l'homme et aux circonstances, en sorte que soit établi que l'effet s'ensuivrait. On gagne à lire <b>Thomas</b> d'Aquin à la question 6 du <i>De veritate</i>, article 8</p>
--	--	--	--

		<p><u>auxilia</u> ab ipsa <u>gratia</u> sanctificationis, quae eo ipso, quod infunditur, jam est per se efficax, <u>victoriosa</u> irresistibilisque ; omnibus utique obstaculis infusionis complanatis. In universum enim omnis (hoc sensu) infusio, imo naturalis introductio qualitatis aut formae, irresistibilis est [<del>ex ipso statu subjecti</del>] &lt;nempe hypothetice, ex ipso statu subjecti, utique ut par est praeparati : Add. §4. a.</p> <p>(b) quoad auxilia gratiae.</p>	<p>où les <u>aides</u> sont distinguées de la <u>grâce</u> de sanctification, qui, par cela même qu'elle est infuse, est désormais efficace par soi, victorieuse et irrésistible, tous les obstacles de l'infusion ayant été tout à fait aplanis. En effet, dans l'univers, toute infusion (en ce sens), à savoir l'introduction naturelle de la qualité ou de la forme, est irrésistible [<del>à partir de l'état même du sujet</del>] &lt;du moins hypothétiquement, à partir de l'état même du sujet, surtout à égalité de préparation. Ajouter au §.4. a.</p> <p>(b) jusqu'aux aides de la grâce.</p>
<p>§. 17. Post quadraginta circiter annos Jansenius Doctor Lovaniensis, S. Augustini discipulus et defensor acerrimus, oppositi dogmatis progressum et incrementa cernens, magna cum industria, nec minore fide, spissum Systema Doctrinae Augustinianae, quatenus haec in plurimos controversiarum ramos sese diffundit, in lucem edidit (a). Quo opere cum Pelagianos <i>et</i> Semi-Pelagianos de pejore nota commendasset, eo non contentus, modernorum novatorum doctrinas cum illorum opinionibus comparavit.</p>	<p>§. 17. [<i>Les Jansénistes persécutés en France.</i>] Environ quarante ans après, <i>Jansénius</i>, Docteur de <i>Louvain</i> et Disciple zélé de Saint <i>Augustin</i>, voyant les progrès que faisaient les Dogmes contraires, publia (a) avec beaucoup de travail et de fidélité, dans un grand volume, le système de la Doctrine de Saint <i>Augustin</i> sur les différents Articles de cette Controverse. Dans cet Ouvrage, il représenta sous les plus noires couleurs, les <i>Pélagiens</i> et les <i>Demi-Pélagiens</i> ; et non content de cela, il compara</p>	<p>§. 17. (a) Typis tamen post mortem demum autoris prodiit, cura inprimis Liberti Fromondi. (b) Libellus est doctrina eloquentiaque insignis, cui titulus : Alexandri Patricii Armacani Mars Gallicus. (c) Janseniani (quos vocant) negant in libro Jansenii monstrari posse quinque articulos ab Innocentio X Pontifice Romano damnatos, quidam addunt, saltem ibi non extare eo sensu, quo sunt</p>	<p>§.17. (a) Cependant, il fut finalement édité après la mort de l'auteur, grâce aux soins de Libert <b>Fromond</b>.  (b) Ce libelle, insigne en éloquence et en doctrine, porte le titre : <i>Alexandri Patricii Armacani Mars Gallicus</i>.  (c) Les Jansénistes (ainsi qu'on les appelle) nient qu'on puisse montrer dans le livre de <b>Jansénius</b> les cinq articles condamnés par le Pontife Romain <b>Innocent X</b> ; certains</p>

<p>Maximo cum applausu a suarum partium hominibus hoc opus exceptum fuit, utpote quo tota controversia decisa existimabatur. Quod vero autor Galli in Flandriam praetensionibus gravi scripto (b) se opposuisset (qua re tantam apud aulam Hispanicam iniverat gratiam, ut ad episcopatus dignitatem eveheretur) ; omnes in Gallia, qui Augustini sequebantur sententiam, huicque libro assensum praebebant, ab adversariis ut Jansenii complices et magnitudinis gloriaeque Gallicae hostes traducebantur ; qua re fiebat, ut tota deinceps jansenistarum factio persecutioni aulae Gallicae exponeretur. Liber ille primo Romae tantum prohibitus fuit, tanquam ob violatum silentium a Pontifice injunctum, postea vero articuli quidam ex eo excerpti atque damnati sunt, quorum condemnationi ut subscriberet totus Clerus Gallicanus requisitus fuit. Hi articuli quamvis isthoc libro vere comprehenderentur, essentque manifestae, cujus cumprimis jugulum petebatur (c) ; Romae tamen usque declarabatur, nihil intendi in praesudicium Doctrinae S. Augustini (d). Hoc nixi praetextu, qui a partibus stabant S. Augustini, causabantur, cum isti articuli duplicem interpretationem admitterent, quarum altera coacta</p>	<p>encore leurs dogmes avec ceux des Novateurs modernes. Ce livre fut reçu avec de grands applaudissements de tous ceux de son Parti, comme un ouvrage qui avait décidé la controverse. Mais l'auteur ayant écrit (b) avec une force extraordinaire contre les prétentions des <i>Français</i> sur la <i>Flandre</i> (ce qui le rendit si recommandable à la Cour d'<i>Espagne</i> qu'on lui donna l'Evêché d'<i>Ypres</i>), tous ceux qui approuvaient en France la Doctrine de Saint <i>Augustin</i> et qui faisaient cas du livre où <i>Jansénius</i> l'avait expliquée, furent représentés par leurs ennemis comme des gens qui étaient dans les même intérêts que <i>Jansénius</i>, et par conséquent ennemis de la grandeur de la France ; de sorte que la Cour de France se mit à persécuter tous les <i>Jansénistes</i>. D'abord ce livre fut seulement défendu à <i>Rome</i> comme contraire au silence que le Pape avait commandé (c) ; mais dans la suite, on en tira des Articles qui furent condamnés et à la condamnation desquels tout le Clergé de <i>France</i> fut obligé de souscrire. Ces Articles étaient certainement contenus dans le livre de <i>Jansénius</i> et n'étaient que</p>	<p>damnati : cum ipsis fere Augustini verbis niti soleat, quem damnare noluit Pontifex. Tota propemodum res illa consistit in sensu commodo aut incommodo, quo <u>possibile necessariumque</u> aut horum opposita accipiuntur: ita doctrina logica modalium in Theologicam versa est. Add.§.35.b.</p> <p>(d) et gratiae per se efficacis sive victoriosae, electionisque absolutae seu gratuita.</p> <p>(e) Innocentius XII voluit damnatos censi <u>in sensu obvio</u>. Itaque qui Augustini et Thomae doctrinam tuentur, dicent, Articulos damnatos non nisi in sensu coacto ad eam accommodari posse. Sed non idem sensus omnibus obvis est.</p>	<p>ajoutent qu'ils n'y existent pas du moins dans le sens où ils ont été condamnés, puisqu'il a coutume d'utiliser les mots mêmes d'Augustin que le Pape n'a pas voulu condamner. Presque toute l'affaire consiste en un sens commode ou incommode, selon le sens qu'on donne au <u>possible et au nécessaire</u> ou bien à leurs opposés, de sorte que la doctrine logique des modalités est convertie en doctrine théologique. A ajouter au §35. b.</p> <p>(d) et de la grâce efficace par soi, c'est-à-dire victorieuse, et de la grâce d'élection absolue ou gratuite.</p> <p>(e) <b>Innocent</b> XII a voulu que les articles condamnés soient jugés <u>en sens obvis</u>. C'est pourquoi ceux qui défendent la <i>doctrine d'Augustin et Thomas d'Aquin</i>, disent que les articles condamnés ne peuvent pas être conciliés avec elle, sinon dans un sens forcé. Mais le sens obvis n'est pas le même pour tous.</p>
--	---	---	---

<p>esset et Haeretica, altera clara et doctrinae S. Augustini conformis, praesumendum utique esse, non secundo hoc, sed priore sensu Romae fuisse condemnatos (e), Sicque cum et ipsi condemnationi eorum subscriberent, una tamen contendebant, eo sensu, quo condemnati essent, in libro Jansenii illos non existere.</p>	<p>des conséquences manifestes de la Doctrine de Saint <i>Augustin</i> (d) qu'on avait principalement en vue de flétrir. Cependant on ne laissa pas de déclarer à <i>Rome</i> que l'on n'avait nul dessein de donner atteinte à la Doctrine de Saint <i>Augustin</i>. C'est sous ce prétexte que les <i>Jansénistes</i> dirent que ces Articles étant susceptibles de deux sens, l'un forcé et hérétique et l'autre clair et conforme à la Doctrine de Saint <i>Augustin</i>, il fallait présumer que ce n'était pas dans le second sens, mais dans le premier qu'ils avaient été condamnés (e) à Rome. Ainsi ils en signèrent la condamnation en soutenant néanmoins qu'ils n'étaient pas dans le Livre de <i>Jansénius</i>, au sens qu'ils avaient été condamnés.</p>		
<p>§. 18. Nata est inde quaestio absurda de Infallibilitate Papae in rebus <u>Facti</u>; asserente altera parte, cum Papa hos articulos tanquam Jansenii opiniones condemnaverit, se per fidem Infallibilitatis Papae teneri credere, eos libro ejus contineri; altera ex adverso sustinente, idque verissime,</p>	<p>§. 18. Là-dessus on vit naître une question fort plaisante touchant l'infaillibilité du pape dans les matières de <u>Fait</u>. Les uns dirent que le Pape ayant condamné ces articles comme opinions de <i>Jansénius</i>, la créance de son infaillibilité les obligeait de conclure qu'il fallait qu'ils fussent dans le livre de ce docteur. Mais les autres soutinrent avec beaucoup de raison que l'on n'avait jamais cru</p>	<p>§. 18. (a) Clementis IX moderatione, quam imitatus est Clemens X. Arnaldo ipsi eximio viro, etsi alicubi justo acriori, non obscure favens. Cujus in ea re laudabile exemplum secutus est Innocentius XI. Etsi idem et Sfondratum foverit, cum diversa omnia sentire non ignoraret virum, qui Romanae Ecclesiae presbyter Cardinalis</p>	<p>§. 18. (a) par la modération de <b>Clément IX</b>, que <b>Clément X</b> a imitée. Ce dernier était clairement en faveur <b>d'Arnauld</b>, lui-même homme de grande valeur, quoique trop acerbe en quelque endroit. Et, dans cette affaire, <b>Innocent XI</b> a suivi l'exemple louable de Clément : bien qu'il ait lui-même favorisé <b>Sfondrate</b>, alors qu'il n'ignorait pas que cet homme, ancien Cardinal de l'Eglise de Rome, tenait des</p>

<p>nunquam id assertum fuisse, vel Papam vel Concilium in rebus facti infallibilitatis gaudere privilegio. Tandem novae induciae indictae circa has controversias (a); quamvis neque sic odia et concertationes cessent (b), etsi magis tecte et indirecte foveantur.</p>	<p>que les papes ou les conciles fussent infaillibles dans les matières de fait. Enfin, on résolut de faire cesser les actes d'hostilité par rapport à ces articles (a). Cependant la haine continue toujours, et la guerre se fait encore (b), quoique d'une manière moins ouverte et moins directe qu'auparavant.</p>	<p>posthumum tandem opus reliquit longe ultra Molinam provectum, titulo <u>Nodi Praedestinationis soluti</u>, quod editor in ipsa Roma ab Innocentio XII commendatum scripsit Cardinali Albano tunc Brevium secretario, nunc sub Clementis XI nomine Pontifici Maximo ; cujus (ut idem editor addit) editionem procurarunt Magnus Hetrueriae Dux et Cardinalis Coloredius ; cujus autorem non passim concesserunt scribendi in hoc argumento libertate [dispensatione] dignum iudicavit Cardinalium Congregatio ; quod approbarunt Doctores et ex Dominicanis &lt;etiam&gt; ipse Magister Sacri Palatii Bernardinus : ut intelligas, Romam hic stare pro sentiendi libertate. Etsi postea apparuerit quosdam Excessus Posthumi operis non placuisse, ut quod innocentia infantum sine peccato actuali decedentium beatudinemque &lt;(ipsius sententia)&gt; naturalem consequentium praestet beatitudini supernaturali poenitentium ; et</p>	<p>vues entièrement différentes, lui qui avait finalement laissé un ouvrage posthume engagé bien au-delà de <b>Molina</b>, sous le titre du <i>Nœud de la prédestination résolu</i>, dont l'éditeur à Rome a écrit qu'il avait été commandé par <b>Innocent XII</b> au <b>Cardinal Alban</b>, alors secrétaire des Brèves, et maintenant Pape sous le nom de <b>Clément XI</b>, dont (comme le même éditeur l'ajoute) le <b>Grand Duc de Toscane</b> et le Cardinal <b>Colloredo</b> procurèrent une édition ; dont la congrégation des Cardinaux a jugé qu'il fallait concéder entièrement que l'auteur était digne de [dispense] liberté d'écrire sur ce sujet ; ce qu'approuvèrent les Docteurs et &lt;même&gt; le maître du Sacré Palais, en personne, <b>Bernardinus</b>, de l'ordre des Dominicains ; de sorte qu'on comprend que Rome se prononce ici en faveur de la liberté de penser ; quoiqu'après il ait semblé que certains excès de l'ouvrage posthume déplurent, comme le fait que l'innocence des enfants qui décèdent sans péché actuel &lt;(selon sa propre opinion)&gt; et suivant la béatitude naturelle l'emporte sur la béatitude surnaturelle des pénitents ; et le fait que <u>celui qui ignore Dieu</u> ne pèche</p>
---	---	---	---

		<p>quod Deum <u>ignorans</u> mortaliter non peccet. Interim quinque Gallicani praesules, qui ad Innocentium XII contra Sfondratum acriter scripsere, doctrinam, quae parvulos illos a poena sensus eximit, a se non damnari fatentur, cum Thomae Aquinati aliisque insignibus viris eam placuisse constet: videntur tamen et ipsi et alii multi Gallorum Theologi (quod miror) magis hodie inclinare in Augustini rigidior sententiam et Gregorii Ariminensis, qui suo aevo paucos in ea re sectatores habuit, et tormentum infantum dictus est; cujus et Concilii Tridentini Patres doctrinam improbabant: solaque Augustini reverentia, ne damnaretur, effecit, ut ex Pauli Sarpii Historia intelligi potest. Postremo et in causa Sinensi Roma moderatior visa est quam Sorbonici quidam, ne causa parum cognita magnam gentem Atheismi [<del>et parum cum eo consistentes</del>] ut idolatriae ab antiquissimis temporibus receptae damnaret.</p>	<p>pas mortellement. Entre temps, cinq prélats français, qui écrivirent avec sévérité à Innocent XII contre Sfondrate, déclarèrent qu'il ne devait pas condamner la doctrine qui retire les petits enfants de la peine des sens, alors même qu'il est établi qu'elle plaisait à Thomas d'Aquin et à d'autres hommes illustres: cependant, à la fois eux-mêmes et beaucoup d'autres théologiens français (apparemment) semblent davantage incliner aujourd'hui en faveur de l'opinion plus rigide <b>d'Augustin</b> et de <b>Grégoire de Rimini</b>, qui, dans cette affaire, en son temps, n'avait qu'un petit nombre de sectateurs, et qui était appelé « le tourment des enfants », et dont les Pères du <i>Concile de Trente</i> désapprouvèrent la doctrine. Et la seule révérence que l'on doit à Augustin a fait qu'on ne l'a pas condamnée, comme on peut le comprendre à partir de <i>l'Histoire [du Concile de Trente]</i> rapportée par <b>Paolo Sarpi</b>. Et dernièrement aussi, dans l'affaire de la Chine, Rome a semblé plus modérée que certains de la Sorbonne, en ne condamnant pas une grande nation pour la raison trop peu reconnue d'athéisme [<del>et trop peu en cohérence avec elle</del>],</p>
--	--	---	--

		<p>(b) Nuper res iterum in nervum erupit, responso quorundam Doctorum Gallicorum, qui ad exilium vel palinodiam sunt adacti. Et secutae sunt acres in Belgio foederato turbae inter Romanae partis homines, quibus factum est, ut Archiepiscopus Sebastensis etsi vir caetera satis probatus, ob Jansenismi suspicionem gradu Vicarii Apostolici dejiceretur: resque eo processit, ut tandem Ordines Foederati (etsi alterius in sacris sententiae) auctoritatem interponere cogentur. Postremo Clemens XI. Praedecessorum Innocentii X. Alexandri VII. Innocentii XII decreta, quanta potuit verborum efficacia, confirmavit, sensuque Jansenii damnatas esse propositiones non tantum signari, sed et credi jussit, quantum hoc juberi scilicet potest.</p>	<p>mais en condamnant les idolatries reçues des temps très anciens.</p> <p>(b) Récemment [décret du 3 avril 1704], l'affaire a une nouvelle fois rejaillit vigoureusement par la réponse de quelques Docteurs français [Jansénistes], qui furent forcés à l'exil ou à la rétractation. Et des troubles violents ont suivi en Belgique entre les hommes du parti de Rome, au point de déchoir <b>l'Archevêque de Sébaste</b> [Pieter Codde], quoique du reste homme tout à fait estimé, de son grade de Vicaire Apostolique [d'Utrecht], à cause d'une suspicion de Jansénisme : et l'affaire en arriva au point que les Ordres fédérés de Belgique (bien que d'une opinion différente en matière de foi) s'efforcèrent de s'opposer à cette autorité. Finalement, Clément XI confirma les décrets de ses prédécesseurs Innocent X, Alexandre VII et Innocent XII, autant que le put l'efficace de ses paroles, et il ordonna qu'on condamne, en ce sens, les propositions de <b>Jansénius</b> non seulement par une attestation visible, mais encore par une reconnaissance de foi, autant qu'un décret peut l'imposer.</p>
--	--	---	---

<p>§. 19. Neque inter Protestantes major in his controversiis quam in Ecclesia Romana est concordia. Lutherus, quam ab initio viam ingressus erat, pari constantia prosequutus est, adeo nulla dissimulatione, ut cum perpetuo omnes qui ea de re hactenus disputarant, Libertatem Voluntatis asserere velle videri studerent, ipse palam pronuntiaret, <u>Voluntatem</u> non <u>liberam</u>, sed <u>servam</u> esse : quamvis ante obitum sententiam mutasse dicatur. [Tametsi enim contrariam sententiam nunquam suam fecisse legatur] &lt;Quod licet nusquam declaraverit,&gt; attamen Melanchton qui eidem opinionis addictus fuerat, eandem, palam retractavit, nunquam ob id a Luthero reprehensus. Ex eo tempore omnes, [Lutherani dogma] &lt;qui caetera Lutheri probare solent, dogma&gt; Decreti conditionati tam tenaciter tamque rigore suum fecerunt, ut tolerantiam et communionem omnibus qui alias hypotheses sequuntur, hactenus denegarint (a). Calvinus non solum S. Augustini doctrinam retinuit, sed in Supralapsariorum etiam castra transire videtur, quorum placita magis aperte docuit Beza, quem communiter Reformati sequuti sunt,</p>	<p>§. 19. [<i>Divisions des Réformés, dès le temps de la Réformation.</i>] Pour les <i>Réformés</i>, ils ne sont pas mieux d'accord entr'eux sur ces matières, qu'on ne l'est dans l'Eglise <i>Romaine</i>. La première fois que <i>Luther</i> s'expliqua là-dessus, il poussa la chose fort loin et parla avec si peu de ménagement, qu'au lieu que tous les partis avaient toujours prétendu soutenir le Franc Arbitre, il dit en termes formels que la <u>volonté</u> n'était pas <u>libre</u> mais <u>esclave</u>. On assure néanmoins qu'il changea de sentiment avant que de mourir ; car, bien qu'il ne l'ait pas avoué, il ne reprit jamais <i>Melanchton</i>, de ce qu'il s'était rétracté ouvertement, après avoir été dans les mêmes idées que lui. Depuis ce temps-là, les <i>Luthériens</i> ont embrassé si entièrement et si vivement les opinions des <i>Demi-Pélagiens</i>, qu'ils ne veulent ni tolérer aucun de ceux qui sont dans d'autres sentiments, ni entretenir avec eux aucune Communion (a). <i>Calvin</i> n'enseigne pas seulement la Doctrine de Saint <i>Augustin</i> ; mais il parut encore pencher vers le système des <i>Supralapsaires</i> que <i>Bèze</i> enseigne plus ouvertement</p>	<p>§. 19. (a) Tolerantiam Ecclesiasticam non omnes &lt;semper&gt; Evangelici Reformati [negant. Certe Helmeſtadienses, Rintelenses, aliique nostri Theologi praesertim Brunsvicenses] &lt;negarunt. Nam ut de Melanchthone et asseclis nil dicam; certe Helmeſtadienses, Regiomontani, Rintelenses aliique nostri Reformatorum sententias minime damnandas censuerunt [<del>imo in doctrina de Persona Christi non multum ab ipsis recessere</del>] &lt;Ducibus inprimis insignibus Viris, Georgio Calixto, et Conrado Hornejo, Brunsvicensium Principum Theologis, quorum auctoritatem et doctrinam multi alii sunt secuti, qui nec in articulo de Persona Christi multum adeo a Reformati recessere&gt;. Iidem nec a communione Eucharistica eos excludere voluerunt, qui realem praesentiam aut perceptionem sincere admittunt, etsi eam oralem aut corporalem appellandam negent [<del>etsi indignos non extendunt</del>]. Severius judicant</p>	<p>§. 19. (a) La tolérance ecclésiastique n'a pas &lt;toujours&gt; été refusée aux Réformés par tous les Evangéliques [Assurément les Théologiens d'Helmeſtadt, de Rinteln, et d'autres parmi les nôtres, surtout de Brunſchwig ...] ; &lt;sans rien dire de <b>Melanchthon</b> et de ses successeurs ; assurément, les Théologiens d'Helmeſtadt, de Königsberg, de Rinteln, et d'autres parmi les nôtres jugèrent qu'il fallait condamner le moins possible les opinions des Réformés [<del>surtout dans la doctrine concernant la personne du Christ où ils ne s'éloignaient pas beaucoup d'eux</del>] ; et sous la conduite surtout des hommes illustres, <b>Georg Calixt</b> et <b>Conrad Hornejus</b>, théologiens des Princes de Brunſchwig, dont beaucoup d'autres suivent l'autorité et l'enseignement, qui ne s'éloignent pas beaucoup des Réformés sur l'article de la personne du Christ&gt;. Et les mêmes ne voulurent pas exclure de la communion Eucharistique ceux qui admettent sincèrement la perception ou la présence réelle, quoiqu'ils nient qu'on doive l'appeler orale ou corporelle [<del>quoiqu'ils n'étendent pas les indignes...</del>]. La plupart des</p>
---	---	--	--

<p>ut tamen in ea ecclesia, quos certamen inter Supralapsarios et Sublapsarios attinet (b), in neutram hactenus partem fuerit pronunciatum, atque ita in omnibus ecclesiis quae Calvinii dogma sequuntur, alterutrum statuendi libertas theologis concessa sit.</p>	<p>et qui a été généralement suivi par les réformés ; à cela près qu'ils n'ont jamais fait aucune décision sur la différence qu'il y a entre les <i>Supralapsaires</i> et les <i>Infralapsaires</i> (b) ; chaque théologien ayant la liberté du choix à cet égard, dans toutes les Eglises des <i>Calvinistes</i>.</p>	<p>Saxonici plerique, et alii quoque multi, qui &lt;inprimis&gt; Praedestinationis doctrina Reformata invenire sibi videntur, quae [<del>sint</del>—<del>damnandae</del>] condemnationem mereantur, Tolerantiaeque adeo Ecclesiasticae obsistant. Plerumque tamen condemnationem suam inaedificant non tam disertis doctrinis communibus Reformatorum, quam consequentiis inde deductis et controversis, et quas, ni fallor, Reformati salva doctrinae suae summa vitare possunt. Ex his intelligitur, Evangelicis nostris hactenus in ea re non satis convenire, nec spem deesse, satisfieri posse etiam rigidioribus, prudentibus tamen et bene animatis ; luculenta, candida et commoda doctrinae expositione a Reformatis profecta.</p> <p>(b) Synodus tamen Dordracena rem explicat secundum principia Sublapsariorum, et ipsius pro bona parte Augustini, etsi Supralapsariis notam inurendam non putavit.</p>	<p>Saxons et beaucoup d'autres qui semblent se figurer &lt;surtout&gt; une doctrine Réformée de la Prédestination, qui [<del>doivent être condamnées</del>] méritent condamnation, en jugent plus sévèrement et font même obstacle à la Tolérance Ecclésiastique. Cependant, généralement ils fondent leur condamnation non tant sur les savants préceptes communs des Réformés que sur les conséquences qui en sont déduites et sur les controverses, que les Réformés peuvent également éviter, si je ne me trompe pas, par la somme intègre de leur propre doctrine. On comprend à partir de cela qu'ils ne s'accordent pas avec nos Evangéliques dans cette affaire précise, mais qu'il ne faut pas désespérer de pouvoir satisfaire même aux plus rigides qui sont cependant prudents et bien intentionnés, si l'exposition de notre doctrine est présentée aux Réformés de façon distincte, loyale et accessible.</p> <p>(b) Le <i>Synode de Dordrecht</i> explique l'affaire selon les principes des <b>Infralapsaires</b>, et, pour une bonne part, <b>d'Augustin</b> lui-même, quoiqu'ils ne jugent pas qu'il faille</p>
---	--	--	---

			marquer au fer rouge les <b>Supralapsaires</b> .
<p>§. 20. In Anglia primi reformatores hypophesin Sublapsariorum fovebant : Perkinsus vero Supralapsariorum viam ingressus est, cui scripto se opposuit Arminius professor Leidensis, qui et cum Gomaro disputationis serram reciprocavit, unde omnes Foederati Belgii provinciae inter se opinionibus divisae fuerunt. Augebat haec dissidia negotium quoddam civile, quaestione orta utrum bellum contra Hispanos continuandum esset, an vero pacis condiciones vel induciae ineundae ? Accidit tum, ut qui a partibus essent Arminii pacem suaderent, reliquis bellum praeferentibus ; quibus cum operam suam jungeret princeps Arausionensis, Arminiani tanquam homines doctrina et animo ad papatum declinantes publice traducebantur. Quae res effecit, ut dogma religionis in characterem distinctivum partium abiret, auctis sic in immensium dispensationibus.</p>	<p>§. 20. En <i>Angleterre</i>, les premiers Réformateurs étaient généralement dans l'Hypothèse des <i>Infralapsaires</i>. Mais <b>Perkins</b> et d'autres ayant soutenu celle des <i>Supralapsaires</i>, <i>Arminius</i>, Professeur à <i>Leyde</i>, écrivit contre lui. Là-dessus, <b>Gomarus</b> et <i>Arminius</i> eurent plusieurs disputes, et ces opinions causèrent de grandes brouilleries dans toutes les <i>Provinces-Unies</i>. En même temps, une autre matière qui ne regardait que la Politique ayant partagé les esprits, savoir s'il fallait continuer la guerre avec l'<i>Espagne</i> ou écouter des propositions de paix ou de trêve, il arriva que les sectateurs d'<i>Arminius</i> furent pour la Paix et que les autres furent tous d'avis de continuer la guerre ; et comme le Prince d'<i>Orange</i> appuyait ce dernier sentiment, il se joignit à ceux qui le soutenaient, et l'on fit passer les <i>Arminiens</i> pour des gens dont les inclinations allaient à favoriser le <i>Papisme</i>. Ainsi les dogmes qui n'étaient dans le fond qu'une matière de simple spéculation, devinrent une distinction de partis et les esprits</p>	<p>§. 20. (a) Non tanquam in quinque articulis errorem Arminius docuisset fundamentalem, sed quod non viderentur tunc commode praefici posse Reformatis Ecclesiis et Scholis, qui ita docerent, praesertim cum alias sententias inspectiones Socinianismi admiscerent Arminii discipuli non pauci. Alioqui nude Remonstrantes non ejurata sententia ad communionem Reformatorum admitti posse dudum placuit.</p>	<p>§. 20. (a) Ce n'était pas comme si <b>Arminius</b> avait enseigné une erreur fondamentale dans les 5 articles, mais plutôt il semblait que ces choses ne pouvaient pas être alors commodément confiées aux Eglises et aux Ecoles Réformées qui enseignaient de telle sorte qu'un grand nombre de disciples d'Arminius mêlèrent des opinions considérées comme <b>Sociniennes</b> avec d'autres. En quelque autre façon, il a plu autrefois que les purs Remonstrants puissent être admis à la communion des Réformés sans avoir abjuré.</p>

<p>Dordraci frequens synodus coacta fuit, ad quam theologi tam ex Anglia quam aliis ecclesiis magno numero missi. In hac Arminianorum placita condemnata sunt (a), quae vero inter Supralapsarios et Sublapsarios erat differentia intacta mansit. Nostrae ecclesiae theologi etsi in proponendis sententiis suis admodum moderati, quod caput rei attinet, sententiae Augustinianae adhaeserunt. Sic dissidium in Belgio ortum atque auctum : postquam vero politica cessavit ratio, quaestiones istae minore zelo agitate deinceps sunt.</p>	<p>s'aigrèrent de plus en plus. Un grand synode fut convoqué à <i>Dordrecht</i>, où l'on envoya des théologiens d'<i>Angleterre</i>, aussi bien que des autres Eglises. Les Dogmes des <i>Arminiens</i> y furent condamnés (a), mais on ne déterminâ rien sur la différence qu'il y avait entre les <i>Supralapsaires</i> et les <i>Infralapsaires</i>. Les théologiens de l'Eglise <i>Anglicane</i>, quoique très modérés en la manière de proposer leurs sentiments, étaient néanmoins dans le fond attachés à la Doctrine de Saint <i>Augustin</i>. Ainsi la rupture se fit en <i>Hollande</i>. Mais lorsque les affaires d'Etat ne furent plus mêlées avec ces questions, on les traita avec moins de chaleur.</p>		
<p>§. 21. Hae disputationes trajecto mari et nos diviserunt (a), qui cum Abbotis faciebant, doctrinae Augustini adhaeserunt, Overallo episcopo, inprimis vero Laudo, archiepiscopo Arminianorum placita adoptantibus. Interdictum publica autoritate omnibus theologis nil quicquam de hoc articulo pro concione dicere :</p>	<p>§. 21. [<i>Disputes en Angleterre.</i>] Ces disputes passèrent bientôt la mer et vinrent nous diviser (a). Les <i>Abbots</i> demeurèrent attachés à la doctrine de Saint <i>Augustin</i>, pendant que l'Evêque <i>Overal</i> et surtout l'Archevêque <i>Laud</i>, embrassèrent les sentiments des <i>Arminiens</i>. On enjoignit, par un édit, à tous les théologiens de s'abstenir de prêcher sur ces matières. Cependant ceux qui favorisèrent les nouvelles opinions trouvaient de l'appui,</p>	<p>§. 21. (a) nam ipsi Anglicanae Ecclesiae Articuli utriusque dogmati locum relinquunt. Loquitur Artic. 17 (qui hujus est argumenti) non nisi de Praedestinatione <u>ad vitam</u>. Dicit quidem <u>Electos</u> vocari et <u>justificari</u>, sed <u>non addit solos</u>. Commendat <u>promissiones</u> divinas, ut nobis in Sacris Literis <u>generaliter</u> propositae sunt, sequendamque ait <u>voluntatem</u></p>	<p>§. 21. (a) car les articles de l'Eglise Anglicane, eux-mêmes, permettent les deux dogmes. L'article 17 (qui porte sur cet argument) parle seulement de la prédestination à <u>la vie</u>. Il dit certes que les <u>Elus</u> sont appelés et <u>justifiés</u>, mais il n'ajoute pas <u>les seuls</u> Elus. Il fait valoir les <u>promesses</u> divines en tant qu'elles nous sont proposées <u>généralement</u> dans les Saintes Ecritures, il dit qu'il faut suivre la <u>volonté révélée</u>, à savoir celle qui est distinguée du</p>

<p>Qui vero novas opiniones fovebant, iis animus addebatur, oppressis reliquis. Caeterum cum in idem tempus inciderent infaustae concertationes de extensione praerogativae Regiae supra leges, Arminiani partes regias acerrime defendentes, in magno quidem apud aulam favore erant, a parlamento vero graviter hoc, nomine notati, istud dogma toti nationi invisum reddiderunt.</p>	<p>pendant que les autres étaient rebutés. Mais de malheureuses disputes étant survenues dans ce temps-là sur le sujet de la <i>Prérogative Royale</i> ou du pouvoir que nos rois peuvent avoir d’agir sans être fondés sur aucune loi ; les <i>Arminiens</i> se déclarèrent hautement pour la <i>Prérogative</i>. Par ce moyen, ils furent autant favorisés à la cour que censurés dans le Parlement ; et leur Doctrine devint en mauvaise odeur à toute la nation.</p>	<p><u>revelatam</u>, scilicet distinctam ab arcana et semper effectum habente, quam, cum ignota sit [<u>observare</u>] &lt;in praxi adhibere&gt; non licet. Solicite inprimis notat, <u>Electionem fieri in Christo</u> (quanquam hoc plerique Reformati admittunt) neque adeo decretum tam absolutum fingi debere, ut Christi mediatoris consideratio id non ingrediatur. Verissime <u>consilium Dei</u> eligentis nobis <u>occultum</u> in eodem articulo dicitur, nam et Lutherus ad DEUM absconditum hic cum Paulo confugit. Et Evangelici quoque Theologi agnoscunt in externis saltem salutis mediis dispensandis locum habere “to bathos”, quae utique <u>integrum</u> Dei <u>consilium</u> in homine ad salutem perducendo ingrediuntur. Add. §. 9. b. §.30. b. Denique nulla in toto hoc articulo enunciatio est, quam Evangelicus &lt;sano sensu&gt; suam facere non possit.</p>	<p>secret et qui a toujours un effet, et qu’il ne convient pas [<u>d’observer</u>] &lt;de suivre en pratique&gt; lorsqu’elle est inconnue. Il remarque surtout avec soin que l’<u>Election</u> se fait <u>dans le Christ</u> (quoique de nombreux Réformés admettent cela) et qu’on ne doit point se forger un décret si absolu que la considération du Christ médiateur n’intègre pas cela. On dit avec beaucoup de vérité, sur le même article, que le <u>conseil de Dieu</u> en nous élisant est <u>caché</u>, car <b>Luther</b> a aussi ramené cela avec Saint <b>Paul</b> au « Dieu caché ». Et les Théologiens Evangéliques aussi reconnaissent que se trouve, dans les moyens externes pour répandre le salut, une profondeur (bathos), qui fait surtout pénétrer le <u>conseil entier</u> de Dieu dans l’homme qui doit parvenir au salut. A ajouter aux §§9. b. et 30. b. Enfin, il n’y a aucune formule dans cet article qu’un Evangélique ne puisse pas faire sienne &lt;en un sens correct&gt;.</p>
<p>§. 22. Twissus ad Supralapsariorum hypothesin ascendit, quam communiter sequebantur, qui istarum erant</p>	<p>§. 22. <i>Twisse</i> prit à tâche de soutenir hautement le système des <i>Supralapsaires</i>, qui fut généralement suivi par ceux de</p>	<p>§. 22. (a) <b>Hobbesius</b> &lt;vir utique peringeniosus&gt; in peculiari libro contra Bramhallum Episcopum et</p>	<p>§. 22. (a) <b>Hobbes</b>, homme tout à fait ingénieux, a dit certaines choses qui ne doivent pas être méprisées dans</p>

<p>partium : quae tamen auditu dura erat ; &amp; cum Hobbesius (a) deinde fatum &amp; absolutam necessitatem isti superstrueret dogmati, alter alia opinio in scenam reproducta fuit ; cumque ista doctrina cum rationibus politicis nihil jam haberet commercii, prout quae contra eam militaverant praesudicia cessabant, ita ipsa placidius agitabatur, et magis quam ante omnium fere animis sese insinuabat. Jam libertas sentiendi concessa est, omneque odium et contentio circa hunc articulum deferbuit penitus, ut sententiarum diversitas nullam animorum pariat alienationem aut dissidium.</p>	<p>ce parti-là. Mais comme ce système paraissait fort dur et qu'<i>Hobbes</i> (a) fonda ensuite là-dessus son hypothèse du destin, ou d'une nécessité fatale, les autres sentiments trouvèrent de nouveaux défenseurs. Alors les intérêts civils n'y étant plus liés, on se défit des préjugés qu'on avait contr'eux, et on les examina d'une manière plus tranquille ; ce qui les fit recevoir plus généralement qu'ils ne l'avaient été jusqu'alors. A présent, on est en liberté à cet égard ; et toute colère étant heureusement bannie, la diversité des sentiments sur ces matières n'engendre plus aucune aigreur, ni aucune animosité.</p>	<p>alibi quaedam non spernenda dixit; sed in eo imprimis lapsus est, quod contingentia &lt;omni&gt; ex rebus sublata, &lt;quaecunque eveniunt&gt; absolute necessaria esse putavit, tanquam omnia existentia essent necessaria, aut &lt;tanquam&gt; sola existentia essent possibilis, quae res delectum et sapientiae usum tolleret in autore rerum ; ineptis injustisque omnibus extituris aequae ac caetera meliora : quale quid etiam ex Cartesii illo dogmate derivatum est, quo materiam omnes successive motus recipere fortasse incogitauerat dixit, quod arreptum est a Spinoza.</p>	<p>un livre spécial contre l'Evêque Bramhall et ailleurs ; mais il s'est trompé avant tout en ce qu'il a pensé que, toute contingence ayant été retirée des choses, celles qui se produisent, quelles qu'elles soient, sont absolument nécessaires, comme si toutes les choses existantes étaient nécessaires ou comme si les choses existantes seules étaient possibles, ce qui détruirait l'usage et le choix de la sagesse dans l'Auteur des choses, [puisque] toutes les choses ineptes et injustes existeraient à égalité avec le reste des choses meilleures : ce qui est dérivé aussi de ce dogme de <b>Descartes</b> selon lequel, a-t-il dit peut-être sans y réfléchir, la matière reçoit successivement tous les mouvements – ce dont s'est saisi <b>Spinoza</b>.</p>
<p>§. 23.  Hactenus succinctum historiae hujus controversiae conspectum exhibuimus ; nunc ad ostendenda praecipua partium fundamenta pergimus.</p>	<p>§. 23. [<i>Raisons des Supralapsaires tirées de l'indépendance de Dieu.</i>] Voilà en peu de mots une histoire abrégée de cette controverse. Je vais présentement indiquer les principales raisons sur lesquelles chaque parti appuie son sentiment.</p>	<p>§. 23. Pas d'annotation de Leibniz.</p>	
<p>[III] §.24. Et primum quidem, quantum ad Supralapsarios, illi pro</p>	<p>[III] §.24. Et pour commencer par les <i>Supralapsaires</i>, ils posent pour</p>	<p>[III] §.24. (a) Sed dum seipsum Deus considerat, non potest non</p>	<p>[III] §.24. (a) Mais lorsque Dieu se considère lui-même, il ne peut pas ne pas</p>

<p>fundamento ponunt : Deum esse essentialiter perfectum et in omnibus actionibus independentem, ita ut nihil praeter seipsum et Gloriam suam considerare (a) possit : decrevisse igitur, omnia in se ipso et propter seipsum dicere igitur, DEUM decreta sua differe dum videat quid creaturae liberae facturae sint, esse idem ac facere decreta DEI ab homine (b) dependentia, id quod infinitae perfectioni repugnat : DEUM solum posse esse decretorum suorum finem, adeoque solum considerare potuisse atque intendere manifestationem attributorum et perfectionum suarum : Infinitae sapientiae esse id in intentione habere primum, quod in executione est ultimum (c), et siquidem omnium rerum finis in die novissimo erit (d) manifestatio Sapientiae, Bonitatis et Justitiae DEI ; supponendum nobis esse Deum in ordine rerum id primum decrevisse, etsi in ordine</p>	<p>fondement que Dieu est essentiellement parfait et indépendant dans tous ses actes ; de sorte qu'il ne peut avoir en vue que lui-même et sa propre gloire (a). C'est pourquoi il a formé tous ses desseins en lui-même et pour lui-même. Que de vouloir supposer qu'il n'a rien décrété jusqu'à ce qu'il ait vu ce que feraient les créatures libres, c'est faire dépendre de l'homme (b) ses Décrets, ce qui semble être incompatible avec sa souveraine perfection. Qu'il n'y a que lui seul qui puisse être l'objet ou le but de ses desseins, ou de son conseil, et par conséquent qu'il n'a pu avoir égard qu'à ce qui servirait à manifester ses propres attributs et sa perfection ? Que la sagesse infinie doit commencer ses projets par la chose qui doit en couronner l'exécution (c) et se faire la dernière ; et puisque la manifestation de la sagesse, de la bonté et de la justice de Dieu sera la conclusion de toutes choses au dernier jour (d), nous devons croire que c'est cela même que Dieu a eu le premier en vue, dans l'ordre des choses,</p>	<p>considerare possibles rerum ideas ; et dum ad suam gloriam omnia dirigit, simul respicit ad rerum perfectiones, quarum productio sapientia ejus ac potentia digna est. Sane possibilitates rerum, cum sint aeternae veritatis, fluunt ex divina essentiae ; et perfectiones earum actuales, cum in tempore provenientes, oriuntur ex divina voluntate, Sapientiae regulis summe conformi.</p> <p>(b) Deus tamen considerat creaturas tanquam possibles in serie sua, antequam earum creationem decernat ; neque ita Deus ab homine dependens redditur, sed divina voluntas accommodatur intellectui divino, in quo ideae sunt creaturarum, adeoque et rerum possibilitates comprehenduntur. &lt;Secus foret, si decreta DEI <del>ut hominem</del> ab actualibus creaturarum operationibus suspenderentur quod in hominibus aliisque creaturis intelligentibus fieri necesse est, quia omnia in ideis rerum possibilium invenire, et a priori intueri non possunt&gt;.</p> <p>(c) Sed summa et perfecta sapientia non potest prorsus de fine decernere, nisi mediis exploratis. Finis esto structura aedificii commodi et magnifici.</p>	<p>considérer les idées possibles des choses ; et lorsqu'il dirige toute chose vers sa propre gloire, il regarde en même temps les perfections des choses dont la production est digne de sa Sagesse et de sa Puissance. Il est exact que les possibilités des choses, puisqu'elles sont d'une vérité éternelle, découlent de l'essence divine ; et leurs perfections actuelles, puisqu'elles proviennent du temps, trouvent leur origine dans la volonté divine, conformes au plus haut point aux règles de la Sagesse.</p> <p>(b) Cependant, Dieu considère les créatures possibles dans leur propre série, avant de décider leur création ; et ainsi Dieu n'est pas rendu dépendant de l'homme, mais la volonté divine est accordée à l'intellect divin, dans lequel les possibilités des choses sont comprises. &lt;Il en serait autrement si les Décrets de Dieu <del>comme pour l'homme</del> étaient suspendus aux opérations actuelles des créatures – ce qu'il est nécessaire qu'il se fasse pour les hommes et les autres créatures intelligentes, parce qu'ils ne peuvent pas tout trouver dans les idées des choses possibles, ni tout concevoir par une intuition a priori.&gt;</p> <p>(c) Mais la Sagesse suprême et</p>
--	--	--	--

<p>temporis nihil primum vel secundum in Deo sit, qui ab aeterno fuisse supponitur. Posito ergo hoc decreto, proximum fuisse ordinare media executioni ejus subservientia. Creaturas respectu Dei quasi nihil esse, et per catachresin minus nihilo et Vanitatem, dici (e). Jam vero si nos in rebus gerendis nullam habemus Formicarum vel Insectorum, ne dicam straminis, arenae, pulvisculi (f); utique confitendum nobis esse (quidquid animorum nobis suggerat superbia) nos esse coram Deo creaturas viles atque contemptibiles (g): ut adeo ipse et gloria ejus unicus esse possit finis omnium Dei decretorum et operum (h).</p>	<p>quoique dans l'ordre du temps, il n'y ait eu en lui, ni première, ni seconde vue, puisque ses Décrets sont de toute éternité. Ce grand dessein une fois posé, ce qu'il y avait à faire ensuite était de choisir et de destiner tous les moyens qui devaient servir à cette fin. Les créatures sont aux yeux de Dieu comme le néant; et par une figure extrêmement forte, il est dit qu'elles sont moins que rien et que la vanité (e). Si dans nos projets, nous ne faisons aucune attention aux fourmis ou aux insectes, pour ne pas dire à la paille, ou à des grains de sable (f), quelque haute idée que notre orgueil nous donne de nous-mêmes, il faut avouer que nous ne sommes que de viles et de chétives (g) créatures devant Dieu; et par conséquent qu'il n'y a que lui-même et sa propre gloire qui puisse être l'objet de ses desseins ou de ses actions (h).</p>	<p>Multis hoc modis obtineri potest: sed Architectus non decernit de forma ejus, nisi mediis inspectis, nempe situ, sumtibus, materiis, operariis, etc. Nec quaestio, <u>an aliquid sit agendum a quaestione quomodo</u>, separari potest in sapiente; nisi in iis bonis assequendis, pro quibus alia meliora substitui non possunt, veluti virtute, felicitateque deliberantis, de quibus <u>an expetenda quaerendaque sint, dubitari non debet. Neque semper, quod ultimum in executione sapientis primum est in intentione: alioqui omnis causa esset propter effectum, cum tamen possit in ea esse, cur per se expetatur. Quin potius sapientis est, qua licet, mediis uti, quae et ipsa sint fines</u>, expetique mereantur: ita augebitur perfectio operum ejus. Itaque non admittenda haec regula est, quemadmodum nec contraria eorum, qui eundem esse ordinem in operationibus et in decretis volunt. Neutra in universum defendi potest, neutra hanc</p>	<p>parfaite ne peut pas complètement décider de la fin sans avoir examiné les moyens. Supposons que la fin soit la structure d'un édifice commode et magnifique. Cela peut être obtenu par de nombreuses façons: mais l'Architecte ne décide pas de sa forme, sans avoir considéré les moyens, à savoir le site, les coûts, les matériaux, les ouvriers, etc. Et, chez le sage, la question de <u>savoir si</u> quelque chose doit se réaliser ne peut être séparée de celle de <u>savoir comment</u>, à moins dans ces biens que l'on doit suivre, auxquels on ne peut pas substituer d'autres choses meilleures, comme pour la vertu et la félicité d'une personne qui délibérerait sur les moyens dont elle ne doit pas douter s'ils doivent être désirés et recherchés. Et ce qui est le résultat ultime dans l'exécution du sage n'est pas toujours premier dans son intention: autrement toute cause serait en vue d'un effet, alors qu'il pourrait se trouver cependant en elle la raison pour laquelle elle est désirée par soi. Ou plutôt il convient que <u>le sage utilise les moyens qui sont aussi les fins elles-mêmes</u>, et qui méritent d'être désirés: ainsi la perfection de leurs opérations serait accrue. C'est pourquoi, il ne faut pas admettre cette règle ni toute autre règle contraire à ceux qui veulent qu'il y ait le même</p>
--	--	--	--

		<p>quaestionem decedit.</p> <p>(d) Paupertinae sunt cogitationes putantium, Deum manifestare sapientiam, bonitatem et justitiam suam in solo pene novissimo die. Perpetuo manifestat, et perpetuo manifestabit, sed varie in diversis et apud diversos. Interim quod ad genus humanum attinet, verissimum est, Scripturam Sacram ei praestituere decretorium quendam diem.</p> <p>(e) Haec doctrina a ratione alienissima est, nec Deo digna. Deus cum sit omniscius, nihil negligit, omniaque prout sunt, considerat. Geometrae reperiunt, etiam infinite parva, etiamsi magnitudinibus ordinariis incomparabilia, esse tamen comparabilia inter se ; atque hinc etiam plurimum influere in ea, quae infinities sunt majora ; ut apparet ex Tangentium et curvedinum consideratione, quae pendet ab infinite parvis inter se comparatis.</p> <p>(f) id nostrae ignorantiae imputandum est, qui angustis limitibus circumscripti, si parva</p>	<p>ordre dans les opérations et dans les décrets. Aucune des deux ne peut être défendue en général, et aucune des deux ne décide cette question.</p> <p>(d) Elles sont pauvres les réflexions de ceux qui pensent que Dieu manifeste sa propre sagesse, bonté et justice seulement au tout dernier jour. Il les manifeste perpétuellement, et les manifestera toujours, mais de façon variée dans des circonstances diverses et chez diverses personnes. Mais, en ce qui concerne le genre humain, il est très vrai que l'Écriture Sainte lui a prescrit un certain jour fatal.</p> <p>(e) Cette doctrine est très étrangère à la raison, et n'est pas digne de Dieu. Dieu, puisqu'il est omniscient, ne néglige rien et il considère toutes choses selon leur être. Les Géomètres découvrirent que les infiniment petits, même s'ils sont incomparables quant aux grandeurs ordinaires, sont cependant comparables entre eux ; et de là la découverte aussi qu'un très grand nombre de choses influe sur celles qui sont d'une plus grande infinité, comme il est manifeste à partir de la considération des Tangentes et des lignes courbes qui dépendent de petites choses infiniment comparées entre elles.</p>
--	--	--	---

		<p>omnia curaremus, majorum rationem debitam saepe habere non possemus, quod impedimentum in Deo locum non habet. Scio, quosdam etiam ingeniosos homines, cum forte vermem ambulantes obtrivere, ita loqui, tanquam par sit ratio nostri apud Deum. Sed est in ea re quidam, ut sic dicam, <u>Anthropomorphiticus error</u>, non corporis sed mentis respectu ; dum ita divinam mentem humanae nimis assimilamus. Quanquam hujus doctrinae autores hunc ipsum errorem dissentientibus objicere soleant : Sed fatendum est, non raro hic utrinque peccari.</p> <p>(g) Nihil finitum potest magnum aut parvum haberi, pretiosum aut vile, nisi comparatione. Deus, qui res videt, quales sunt, id est, qui videt rerum Analogias et comparationes ; simul videt, nos esse creaturas viles respectu multo nobiliorum, et pretiosas ac nobiles respectu multo viliorum.</p> <p>(h) Sed Gloria ejus utique in aptissima operum per decreta</p>	<p>(f) Nous devons imputer cela à notre ignorance, puisque, si nous nous soucions de toutes les petites choses qui sont circonscrites dans d'étroites limites, nous ne pourrions pas souvent trouver la raison légitime des plus grandes, obstacle qui ne se rencontre pas en Dieu. Je sais, que certains hommes ingénieux disent qu'il y a le même rapport entre notre raison et Dieu que lorsque nous écrasons un vers de terre par accident en marchant. Mais, sur ce point, c'est une certaine <u>erreur anthropomorphite</u>, si je puis parler ainsi, relativement à l'esprit, et non au corps, à savoir quand nous assimilons trop l'esprit divin à l'humain. Néanmoins, les auteurs de cette doctrine ont l'habitude d'objecter cette même erreur à ceux qui ne sont pas d'accord. Mais on doit avouer qu'on pêche souvent ici dans les deux cas.</p> <p>(g) Rien de fini ne peut être tenu pour petit ou grand, précieux ou vil, en dehors d'une comparaison. Dieu, qui voit les choses, telles qu'elles sont, c'est-à-dire qui voit les Analogies des choses et leurs rapports, voit en même temps que nous sommes des créatures viles relativement à de beaucoup plus nobles, mais précieuses et nobles relativement aux</p>
--	--	---	---

		ordinatione apparet.	plus viles.  (h) Mais sa Gloire se manifeste surtout dans le parfait ordonnancement des œuvres par décrets.
<p>§.25.</p> <p>Hoc praecipuum istius partis <u>fundamentum</u> (a) est, quod proinde probe observari meretur. Addunt praeterea, nullam esse posse certam futurorum contingentium praescientiam : quin contradictionem illis involvit, res certo praesciri, quae tamen non sunt certo futurae (b) ; nam si certo praevidentur, oportet illas certo futuras esse : cum vero contingentes esse supponuntur, certae esse affirmantur, dicendo illas certo esse praevisas. Quando Deus decernit rem futuram, habet ea <u>exinde</u> certam (c) futuritionem, ut talis certo a Deo praescitur : incerta praescientia est actus natura sua imperfectus, quia falli potest, atque ita cum perfectione Divina est incompatibilis : Quin contradictionem implicare videtur, dicere rem fieri</p>	<p>§.25. [<i>Ce qu'ils objectent contre la présience des événements contingents.</i>] C'est là le principal <u>fondement</u> (a) de leur Doctrine auquel il faut par conséquent bien prendre garde. A cela ils ajoutent qu'il ne peut y avoir aucune prescience des événements contingents. Il implique, disent-ils, contradiction, que des choses qui ne doivent pas arriver certainement, soient prévues certainement (b). Car si elles sont prévues certainement, elles doivent être certaines. Ainsi, en même temps qu'on suppose qu'elles sont contingentes, on affirme néanmoins qu'elles sont certaines, en disant qu'elles sont prévues certainement. Lorsque Dieu veut par son Décret qu'une chose soit, <u>dès lors</u>, (c) elle est infaillible, et il la prévoit certainement comme telle. Une prévision incertaine est un acte imparfait de sa nature, parce qu'elle est sujette à l'erreur et par conséquent incompatible avec la</p>	<p>§.25.</p> <p>(a) Hoc fundamentum (si ita interpretare, ut gloriam Dei separet a consideratione rerum, quemadmodum quosdam fecisse dictum est) infirmum et pravum est, et divinis attributis vim infert : Itaque spero nulli sapienti hodie placiturum. Et fortasse olim quoque magis calore quodam certaminis quam maturo iudicio huc est deventum.</p> <p>(b) <u>Contingentia et in se certa sunt</u>, et ideo certo praevidentur. Contingentia pugnat necessitati, non certitudini. Plerique Scholastici consentiunt, futura contingentia esse determinatae veritatis. Objectiones, quae hic exhibentur, ex eo natae sunt, quod vera notio contingentiae et necessitatis non satis esset explicata. Tollere contingentiam non tam Theologorum</p>	<p>§.25.</p> <p>(a) Ce fondement (si on l'interprète en sorte de séparer la gloire de Dieu de la considération des choses, à la façon dont on rapporte que certains l'ont fait) est faible et défectueux, et attaque avec force les attributs divins. C'est pourquoi j'espère qu'il ne plaira aujourd'hui à aucun sage. Et peut-être qu'autrefois aussi on en est arrivé à cette position à cause d'un certain emportement dans l'examen plutôt que par un jugement mature.</p> <p>(b) Les choses contingentes sont certaines <u>également en elles-mêmes</u>, et sont prévues avec certitude. La contingence s'oppose à la nécessité, mais pas à la certitude. La plupart des <b>scholastiques</b> accordent que les futurs contingents sont d'une vérité déterminée. Les objections qui sont ici présentées ne sont nées que parce que la véritable notion de contingence et de nécessité n'a pas été suffisamment expliquée. Supprimer la contingence n'est pas</p>

<p>contingenter, <u>id est, ut possit esse et non esse</u>, (d) et tamen certo a Deo esse praevisam. Non potest Deus aliter res praescire quam qualiter ipse futuras decrevit, hocque pacto illis dat futuritionem, <u>praescientiam igitur Decretum ipsum praecedentem</u> (e) tanquam impossibilem rejiciendam esse.</p>	<p>perfection de Dieu. Il semble qu'il implique contradiction, de dire qu'une chose arrive librement, <u>c'est-à-dire qu'elle puisse être ou ne pas être</u>, (d) et qu'elle soit néanmoins certainement prévue de Dieu. Dieu ne peut prévoir les choses qu'autant qu'il les règle par ses Décrets et qu'il rend ainsi leur existence infaillible. <u>C'est pourquoi cette préscience antérieure (e) à ses Décrets</u> doit être rejetée comme une chose impossible.</p>	<p>Reformatorum est, quam [<del>Stoicorum</del>] Mahumedanorum, Hobbesii, Spinosae. Constat Reformatos Theologos contra Hobbesium et Spinosam in hac ipsa causa non sine zelo pugnassee. (c) <u>Futuritione</u> oritur non tantum ex decreto, sed et ex objecto decreti, sumto, ut possibili, sed in quo inerat ratio decernendi : quam tamen ipsum voluntatis divinae decretum completam reddit. Add. §. 16. a. Futura ergo quodammodo, non tamen plene et aequilibrata, ante decretum, indifferentia sunt ad futuritionem ; habent enim in ipso adhuc possibilitatis seu idealitatis statu nudo rationem, quae inclinat divinam voluntatem ad decernendum vel saltem permittendum. (d) Fatentur omnes, esse quandam in contingentibus hypotheticam necessitatem seu pendentem ex hypothesi futuritionis, praevisionis, decreti. Nulla ergo hic contradictio est, cum absoluta necessitas negatur.</p>	<p>tant le fait des Théologiens <b>Réformés</b> que [<del>des Stoiciens</del>] des <b>Mahométans</b>, de <b>Hobbes</b> et de <b>Spinoza</b>. Il est établi que les Théologiens Réformés ont combattu avec zèle contre Hobbes et Spinoza dans cette cause.</p> <p>(c) <u>La futurition</u> naît non seulement du décret, mais aussi de l'objet du décret, saisi en tant que possible, mais dans lequel se trouve la raison de son choix, raison que le décret de la volonté divine rend cependant complète. A ajouter au §.16 a. Par conséquent, les futurs, quoiqu'ils ne soient pas cependant d'une indifférence totale et équilibrée, avant le décret, ont effectivement dans leur propre état brut de simple possibilité ou idéalité une raison qui incline la volonté divine à décréter ou bien seulement à permettre.</p> <p>(d) Tous avouent qu'il y a dans les choses contingents une nécessité hypothétique c'est-à-dire dépendant de l'hypothèse d'une futurition, d'une prévision et du décret. Par conséquent il n'y a aucune contradiction ici, pourvu que la nécessité absolue soit niée.</p>
--	--	---	--

		<p>(e) Praescientia decretum de rei praescitae existentia praecedens et a decreto independens non est pura &lt;aut aliquid futurum absolute repraesentans&gt;, sed orta ex nuda consideratione possibilium ; et existentiam &lt;non&gt; actualem involvit, &lt;sed hypotheticam : ut scilicet videat Deus, quid data re, et datae seriei parte admissa, in toto ; et unius in serie temporis statu admissa, in relinquo tempore sit futurum&gt;.</p>	<p>(e) La prescience qui précède le décret au sujet de l'existence d'une chose connue à l'avance et indépendante d'un décret n'est pas pure &lt;ou représentant quelque chose d'absolument futur&gt;, mais provient de la pure considération des possibles ; et elle n'enveloppe &lt;pas&gt; l'existence actuelle, &lt;mais l'existence hypothétique, de telle sorte que Dieu voit ce qu'il y a dans le tout pour une chose donnée et admise comme une partie de la série donnée ; et que, si un état a été admis dans la série d'un seul temps, il sera futur dans la temps restant&gt;.</p>
<p>§.26. Dicunt illi porro decreta conditionata natura sua esse imperfecta (a), utpote quae voluntatem et actiones Dei creaturae subjiciant (b) : Conditionatum decretum esse actum suspensum in ordine ad futuritionem vel non futuritionem, quod cum infinita perfectione consistere non possit : voluntatem generalem, vel potius velleitatem salvandi omnes homines, imperfectionis characterem Deo imprimere (c), quasi Deus quidquam optaret,</p>	<p>§.26. [<i>Contre les décrets inconditionnels.</i>] Ils disent encore que les Décrets conditionnels sont imparfaits (a) en eux-mêmes et qu'ils assujettissent (b) la volonté et les actes de Dieu à la créature, qu'un Décret conditionnel suppose un doute, si la chose sera ou ne sera pas ; ce qui n'est pas incompatible avec une perfection infinie. Une volonté générale, ou plutôt un désir que tous les hommes soient sauvés, renferme aussi des marques visibles d'imperfection (c), comme si Dieu souhaitait quelque chose qu'il ne pût pas accomplir ; en</p>	<p>§.26. (a) Dicere voluntates conditionatas esse imperfectas et Deo indignas, perinde est ac dicere, cognitiones veritatum conditionalium esse Deo indignas, quales tamen sunt in effectu etiam omnes necessariae veritates circa res non necessarias. Nam in sapiente voluntas est analoga cognitioni, et a quavis veritate afficitur pro rata parte realitatis. Minae aut promissiones Dei revera continent tales voluntates, ut Num. XIV, 12 et I. Sam. XIII, 13 ubi Deus praeparavit Sauli regnum, si stabit</p>	<p>§.26. (a) Le fait de dire que les volontés conditionnées sont imparfaites et indignes de Dieu ; revient à dire que les connaissances des vérités conditionnelles sont indignes de Dieu, lesquelles, pourtant, sont effectivement toutes des vérités nécessaires relativement aux choses non nécessaires. Car, chez le sage, la volonté est analogue à la connaissance, et est affectée à n'importe quelle vérité selon la part convenable de réalité. Les menaces ou les promesses de Dieu contiennent réellement des telles volontés, comme on le voit dans les</p>

<p>quod implere non posset, bonitate ejus ultra potentiam (d) hoc modo extensa. Infinitam perfectionem nihil posse optare (e), quod non possit exequi ; quod si digna sit res quam Deus optet (f), dignam quoque esse, quam exequatur. Omnes igitur modos loquendi passiones et affectus Deo tribuentes figurate intelligi debere (g) ; ita, ut quando ejus providentia per ejusmodi actus sese exerit, qui hominibus affectuum effectus essent, passiones ipsae phrasi Scripturae Deo tribuantur. Ajunt iidem non esse nostrum poenas peccatorum metiri nostris de Justitia notionibus (h). Deum multos pios per multos annos maximis saepe calamitatibus exercere, tantum ad manifestationem Gloriam suae, et ad reddendam magis conspicuam ipsorum fidem et patientiam (i), neminem tamen id injuste fieri autumare. Methodum eam esse qua Deus in ipsis velit glorificari : quaedam peccata peccatis</p>	<p>sorte que sa bonté parût être plus grande que sa puissance (d). Un être infiniment parfait ne peut rien souhaiter (e) qu'il ne soit en état de faire ; et si la chose est digne qu'il la désire, elle est digne aussi qu'il la fasse (f). C'est pourquoi il faut entendre dans un sens figuré (g) toutes ces façons de parler, qui attribuent à Dieu des passions et des inclinations. Car quand sa providence produit certains actes qui font parmi les hommes les effets de quelque passion, alors ces passions elles-mêmes sont attribuées à Dieu, dans le style de l'Écriture. Ils disent que nous ne devons pas juger des peines du péché, par les notions que nous avons de ce qu'on nomme justice (h). Dieu envoie de grandes afflictions à plusieurs gens de bien dans cette vie, et il apesantit quelquefois sa main sur eux pendant une longue suite d'années, seulement pour manifester sa propre gloire et pour faire briller leur foi et leur patience (i) ; et personne ne croit néanmoins que cela soit injuste. C'est une manière dont Dieu veut être glorifié en eux. Quelques péchés sont punis par d'autres péchés et par un enchaînement de</p>	<p>in obsequio. Quae sententia conditionalis est, ut ipse ait Piscator in quaestionibus, ubi ad hunc locum.</p> <p>(b) Voluntas, ut cognitio, debet accommodari objecto, neque in eo ulla vel subjectio vel dependentia est.</p> <p>(c) Sunt quidam gradus in voluntate, ut in veritate et cognitione. Add. quae supra ad §.3. Gradus inferior non excludit superiorem. Voluntas Dei excludendi malum seria est inclinatio, sed non tanta semper, ut perveniat ad summum conatum ; quia interdum admissio malo major aliunde perfectio obtinetur. Inclinationes sapientis sunt proportionales naturis rerum. Itaque non semper locum habet summus conatus, qui demum oriri debet causa perfecte cognita ex omnium inclinationum conflictu, ut sic dicam inter se. [<del>Voluntas inferior apud nos imperfecta est, quam velleitatem dicimus</del>]</p>	<p>passages suivants <i>Nombres XIV, 12 et I. Sam. XIII, 13</i> où Dieu a préparé le règne de Saül, à condition qu'il reste obéissant. Cette proposition est « conditionnelle », comme <b>Piscator</b> le dit lui-même dans ses <i>Questions</i>, sur ce point.</p> <p>(b) La volonté, comme la connaissance, doit être accordée à l'objet, mais sans qu'il y ait la moindre soumission ou dépendance.</p> <p>(c) Il y a certains degrés dans la volonté, comme dans la vérité et la connaissance. Voir supra §3. Le degré inférieur n'exclut pas le degré supérieur. La volonté de Dieu à exclure le mal de la série est une inclination, mais pas telle qu'elle parvienne à un effort prévalent (suprême), parce que parfois le fait d'admettre le mal permet d'obtenir une plus grande perfection. Les inclinations du sage sont proportionnelles aux natures des choses. C'est pourquoi l'effort le plus grand (prévalent), qui doit finalement naître par une cause parfaitement connue résultant du conflit de toutes les inclinations, pour ainsi dire entre elles, n'a pas toujours lieu. [<del>La volonté inférieure est imparfaite pour nous, que nous</del>]</p>
--	--	--	---

<p>puniri, nec non magna miseriarum serie; hoc si e tempore in aeternitatem transtuleris, totum hoc negotium concipi poterit facilius; si enim Deus ad tempus facere potest, quod cum nostris notionibus et justitiae regulis conciliari nequit (k), potest idem facere diutius: siquidem aequae impossibile est Deum esse injustum per unum diem, atque in aeternum.</p>	<p>malheurs accablants. Si nous transportons ces choses, du temps dans l'éternité, nous pourrions plus aisément concevoir tout ce dont il est question. Car si Dieu peut faire pendant un peu de temps quelque chose qui ne peut pas être concilié (k) avec les idées que nous avons de la justice, et avec les règles que nous nous en formons, il le peut faire aussi pendant une durée plus longue, puisqu'il est autant impossible qu'il soit injuste pendant un seul jour, que pendant tout l'éternité.</p>	<p>&lt;Voluntas inferioris gradus non statim imperfecta est, sed tantum quatenus apud nos fundata est in ignorantia ex [imperfect] impotentia, et inde cum molestia conjuncta; quorum nihil in Deo est, neque etiam in Sapiente quatenus Deum imitatur et in Deum resignatur. Deus non nisi modificate vult, quae non fiunt; sapiens Dei imitator omnia modificate vult, praeter divinam gloriam et suam salutem&gt;.</p> <p>(d) Bonitas Dei, quemadmodum et scientia, non ultra potentiam extenditur, sed ultra actionem. Deus plura potest, scit, vult (certo volendi modo) quam agit.</p> <p>(e) Deum aliquid optare, incongrua satis locutio est. Posse exsequi quae velit, quis negat? Sed sunt, quae vult modificate tantum.</p> <p>(f) agnosco, si idem sit <u>optare</u> quod velle pleno conatu, sive</p>	<p><del>appelons vellétité</del> &lt; La volonté de degré inférieur n'est pas aussitôt imparfaite, mais seulement pour autant qu'elle est fondée pour nous sur l'ignorance à partir d'une [imperfection] impuissance, et par conséquent conjointe à quelque poids; aucune de ces choses ne se trouve en Dieu, ni même dans le sage, en tant qu'il imite Dieu et est résigné en Dieu. Dieu ne veut pas les choses qui ne se produisent pas, si ce n'est par modification; le sage, imitateur de Dieu, veut toutes choses par modification, en vue de la gloire divine et de son propre salut&gt;.</p> <p>(d) La bonté de Dieu et en quelque façon aussi sa science, s'étend non pas au-delà de la puissance, mais au-delà de l'action. Dieu peut, sait et veut (selon un mode déterminé de vouloir) plus de choses qu'il n'en réalise en acte.</p> <p>(e) « Que Dieu souhaite quelque chose » est une expression assez incongrue. Qu'il puisse suivre les choses qu'il veut, qui le nierait? Mais ce ne sont que des choses qu'il veut par modification.</p> <p>(f) je le reconnais, si c'est la même</p>
---	--	--	--

		<p>adhibito <u>virium extremo</u>.</p> <p>Reprise de la transcription de G. Grua p.470sq. § 26</p> <p>(g) Hoc loco non est opus recurrere ad figuras. Intellectus et voluntas non figurate, sed proprie competunt Deo, nisi cum Spinoza facere velimus. [<del>neque passiones sunt in Deo, quippe quorum natura</del>]-&lt;Aliud est voluntas, aliud sunt affectus, quos passiones dicimus, quae utique imperfectionem continent, cum earum&gt; natura confusam quandam perceptionem involvat. Quaecunq; ergo in DEO ad instar affectuum concipiuntur, consistunt in cogitationibus distinctis. « Irascitur », id est vult punire non improvisa crimina ; « poenitet », id est vult mutare quae dudum constituerat ad mutationem perducenda.</p> <p>(h) Concertatio mihi aliquando fuit Clarissimo Paulo Pelissonio, utrum aliae sint Deo quam nobis justitiae notiones. Huc ipse inclinabat et poeta qui dicit : <u>sunt</u></p>	<p>chose de <u>souhaiter</u> et de vouloir par un effort plein, c'est-à-dire lorsqu'un <u>effort extrême des forces</u> a été employé.</p> <p>(g) Il n'est pas besoin, sur ce point, de recourir à des figures. L'intellect et la volonté ne conviennent pas à Dieu par figure, mais en propre, à moins de vouloir suivre <b>Spinoza</b>. [<del>et les passions ne sont pas en Dieu, à sa voir la nature de celles...</del>] &lt;Autre est la volonté, autres sont les affects, que nous appellons passions, et qui contiennent essentiellement de l'imperfection, lorsque leur&gt; nature enveloppe quelque perception confuse. Par conséquent, les choses qui sont conçues en Dieu à l'instar des affects, sont en fait des pensées distinctes. « Il se met en colère », signifie que Dieu veut punir des crimes qui n'arrivent pas à l'improviste ; « il se repent » signifie que Dieu veut changer ce qui avait été prévu quelque temps auparavant pour réaliser le changement.</p> <p>(h) Autrefois, j'ai eu un échange avec l'illustre Paul Péliçon, pour savoir si les notions de la justice sont différentes en Dieu qu'en nous. Sur ce point il inclinait lui-même vers ce</p>
--	--	---	---

		<p><u>superis sua jura. Ego contra contendi : uti quaedam communis Deo et nobis Arithmetica et Geometria est, et quae nobis in eo genere verae sunt, etiam apud Deum valent, etsi amplior sit divina Scientia infinitis modis : ita aeternas circa justitiam veritates, quae apud nos demonstratione certa constant, etiam a Deo observaris, nam et aequitas suis proportionibus continentur. Has regulas violari a Deo nostra tantum ignorantia credi facit.</u></p> <p>(i) imo non ob hoc tantum, sed etiam ob majus ipsorum et aliorum bonum.</p> <p>(k) Tale nihil Deus facit, ne ad tempus quidem. Aliud est conciliari aliquid cum nostris justitiae regulis non posse, aliud conciliationem nobis non apparere ob totam negotii seriem non perspectam ; quo casu incivile est de ea judicare ex paucis, ut si quis ex Actis judicialibus mancis &lt;et mutilis&gt; sententiam ferat. Hic ergo nostra ignorantia non est juris sed</p>	<p>que le poète [Ovide] dit : « <u>les [êtres] supérieurs ont leurs propres règles de droit</u> ». Moi, au contraire, j'ai montré l'opposé : de même qu'il existe une certaine Arithmétique et une certaine Géométrie que nous partageons avec Dieu et qui seraient vraies généralement pour nous et qui vaudraient également pour Dieu, quoique la science divine soit plus ample par l'infinité de ses modes, de même les vérités éternelles concernant la justice qui s'établissent pour nous par une démonstration certaine seraient aussi observées par Dieu, car l'équité aussi contient ses propres proportions. C'est notre ignorance seulement qui nous fait croire que Dieu viole ces règles.</p> <p>(i) assurément ce n'est pas à cause de cela seulement, mais aussi pour procurer un bien plus grand à eux-mêmes et aux leurs.</p> <p>(k) Dieu ne fait rien de tel, sans prendre un peu de temps. Une chose est de ne pas pouvoir concilier quelque chose avec nos règles de justice, une autre pour nous de ne pas voir de conciliation quand toute la série de la négociation n'a pas été examinée ; en ce cas, il est incivil de juger de celle-ci à partir de si peu de choses, comme si l'on rendait une sentence à partir d'actes judiciaires</p>
--	--	--	--

		<p>facti. Fuere qui docuerunt, Deum jure absoluti domini potuisse in aeternum exitium praecipitare innocentes. Haec sententia Petro de Alliaco &lt;tribuitur&gt; videnturque secuti eam Beza, Chamierus, Whitakerus, Amyraldus, aliique non pauci. Sed non possunt excusari nisi explicentur de jure quodam stricto « anupeuthunias », libertatis a reddenda ratione (quae facit ut Angli vocant <u>inaccountable</u>) impunibilitatis seu incogibilitatis [<del>quali praetor jus reddere dicitur, etiam cum inique decernit et Hobbius</del>] &lt;irretractabilitatis, quali posset res judicata, aut quali praetor jus reddere dicitur, etiam cum inique decernit, quae in Deo est, etsi iniquum statuere non possit: neminem enim habet superiorem, aut qui acta ejus irrita reddere possit. Sed peccant graviter qui justitiam ipsam in solo potentis arbitrio fundant, sepositis sapientiae et bonitatis rationibus, uti vel hinc&gt; Hobbius Omnipotenti jus ad omnia tribuit. Et huc accedunt qui justitiam a</p>	<p>incomplets &lt;et mutilés&gt;. Par conséquent, ici, notre ignorance n'est pas de droit, mais de fait. Il y eut des personnes qui enseignèrent que Dieu, par le droit de maître absolu, a pu précipité des innocents dans une ruine éternelle. Cette opinion &lt;est attribuée&gt; à <b>Pierre d'Ailly</b>, et semble avoir été suivie par <b>Bèze</b>, <b>Chamiers</b>, <b>Whitaker</b>, <b>Amyrault</b>, et un grand nombre d'autres auteurs. Mais elle ne peut être excusée à moins d'entrer dans un développement sur le droit strict concernant les choses « hors de responsabilité » (anupeuthunias), ou la liberté de devoir rendre raison de ce qui ne peut pas être puni ou conçu (ce qui fait que les Anglais l'appellent <u>inaccountable</u> c'est-à-dire irresponsable) [<del>comme lorsque le magistrat est dit rendre la justice, même s'il décide avec injustice, et comme Hobbies</del>] &lt;de ce qui ne peut pas être rétracté, comme lorsqu'une affaire peut être déclarée jugée ou lorsque le magistrat est dit rendre la justice, même s'il décide avec injustice, de même cela se trouve en Dieu, même s'il ne peut pas statuer de façon injuste. En effet, il ne se trouve personne de supérieur, ou qui puisse annuler les actes de Dieu. Mais ils pèchent gravement ceux qui fondent la justice elle-même sur le seul arbitre du puissant, en excluant</p>
--	--	---	--

		<p>lege, superiore, coactione unice derivant. Sed haec <u>juris</u> imperfecta notio est; perfectae justitiae Deoque maxime dignae altior origo est, ex confluxu duplicis fontis, Sapientiae nempe et Bonitatis. Ita justitia porrigitur non tantum ad <u>facultatem</u> (ut cum Grotio loquor), sed etiam ad <u>aptitudinem</u>; nec tantum ad <u>condignum</u>, sed etiam ad <u>congruum</u>; nec tantum quaeritur, an <u>actionem</u> habeat laesus seu remedium juris, sed etiam an habeat <u>causam</u> conquerendi; imo non tantum an Deus satisfaciatur aliis, sed etiam an sibi, id est summe sapienti. Imperfecta valde ea justitia esse debet, quae etiam locum haberet si Cacodaemon aliquis, seu malus Manichaeorum Deus, omnia gubernaret, &lt;contra quem nullum daretur juris remedium, etsi maximae essent conquerendi rationes. At contra Deum neque remedium juris locum habet, neque remedii juris necessitas, [sive <del>causa</del> conquerendi] cum nemo intelligens acta Dei ullam inveniat</p>	<p>les raisons de la sagesse et de la bonté, ou bien comme lorsque&gt; <b>Hobbes</b> attribue un droit sur tout à celui qui est Omnipotent. Et ils sont conduits à cette opinion ceux qui font dériver la justice uniquement de la loi, du supérieur ou de la contrainte. Mais cette conception du <u>droit</u> est imparfaite; l'origine d'une justice parfaite très digne de Dieu est plus haute et se trouve au confluent de deux sources, celles de la Sagesse et de la Bonté. C'est pourquoi la justice ne s'étend pas seulement à la <u>faculté</u> (comme le dit <b>Grotius</b>), mais aussi à l'<u>aptitude</u>; non pas seulement à ce qui est très <u>digne</u>, mais à ce qui est <u>convenant</u>; et elle ne cherche pas seulement s'il se trouve une <u>action</u> efficace de celui qui est lésé, c'est-à-dire un remède du droit, mais aussi s'il se trouve une <u>cause</u> de se plaindre; mais elle ne cherche pas seulement si Dieu satisfait aux autres, mais encore s'il satisfait à lui-même, c'est-à-dire à la sagesse souveraine. Elle serait tout à fait imparfaite la justice qui aurait lieu si quelque malin Génie ou quelque Dieu méchant des Manichéens gouvernait toutes choses, &lt;contre lequel il n'y aurait aucun remède de justice, alors qu'il y aurait les plus grandes raisons de se plaindre. Mais, contre Dieu, il n'y a ni remède de justice, ni</p>
--	--	--	--

		querendi, sed perpetuam approbandi rationem>.	nécessité de remède juridique <del>[c'est à dire de cause de se plaindre]</del> puisque aucune personne qui comprendrait les actes de Dieux ne trouverait la moindre raison de le quereller, mais trouverait au contraire une raison éternelle de l'approuver.>
<p>§. 27.          Uti Deus omnia propter se ipsum et ad gloriam suam facit, sic per Scripturam docemur laudis et gloriae sacrificia Deo ubique offerre ; jubemur agnoscere omnia esse ab ipso, et nosmet ipsos coram Deo submittere, tanquam qui respectu ejus nihil (a) simus. Jam vero si non per liberam Dei actionem electi (b) essemus, sed per id, quod ille nos futuros praeviderat, ita ut Gratia non per se ipsam, sed per bonum ejus usum efficax sit, omnis boni quod facimus nos et Deus nobis decrevit, laus et gloria nobis debita esset (c) : secundum oppositam sententiam Deus aequaliter omnibus bene vult, omnisque adeo inter homines differentia neque ex intentione Dei erga homines, neque ex auxiliis ejus orietur, sed ex praeviso bono usu gratiae</p>	<p>§. 27. [<i>Des louanges et des prières que nous devons offrir à Dieu.</i>]          Comme Dieu fait tout pour lui-même et pour sa propre gloire, l'Écriture nous enseigne aussi à lui offrir toute louange et à lui rendre tout honneur, à reconnaître que tout vient de lui et à nous humilier comme n'étant rien (a) par rapport à lui. Or s'il nous a élus (b), non par un pur acte de sa liberté, mais parce qu'il a prévu ce que nous ferions, de sorte que sa grâce ne soit pas efficace par elle-même, mais par le bon usage que nous en faisons, alors la gloire et la louange de tout le bien que nous faisons, et des desseins de Dieu envers nous nous est due (c). Suivant l'autre Doctrine, Dieu destine également le bonheur à tous les hommes ; et toute la différence qu'il y a entr'eux ne vient ni des desseins de Dieu à leur égard, ni de son secours, mais du bon usage qu'il a prévu qu'ils feraient des grâces</p>	<p>§. 27. (a) Etsi Creatura Deo comparata quodammodo pro nihilo haberi possit, ut <u>in calculo infinitesimali</u> quantitatum infinite parvarum additio et subtractio ad ordinarias aut ab ordinariis negligitur ; non possunt tamen pro nihilis haberi vel infinitesima vel creaturae, cum comparantur inter se. Et ut infinite parvarum linearum proportionalitates inter se non negliguntur a Geometra, ita creaturarum relationes mutuae ne a Deo quidem : alioqui nihil pulchri futurum esset in productione creaturarum. Add. § 24. e.</p> <p>[reprise de la transcription A.L.]          (b) Si gratificatio divina ita libera intellexeretur, ut ratione impellente careret, parum rationi consentanea foret. Abyssus est sed sapientiae, ut pulchre Paulus.</p>	<p>§. 27.          (a) Bien que, comparée à Dieu, la créature puisse être tenue en quelque façon pour un rien, comme lorsque, <u>dans le calcul infinitésimal</u>, on néglige l'addition et la soustraction des quantités infiniment petites aux quantités ordinaires, cependant ni les quantités infinitésimales, ni les créatures ne peuvent pas être tenues pour rien, lorsqu'on les compare entre elles. Et d'émême que les Géomètres ne négligent pas les proportionalités des lignes infiniment petites entre elles, de même les relations mutuelles des créatures entre elles ne sont pas non plus négligées par Dieu, autrement il n'y aurait rien de beau dans la production des créatures. A ajouter au §.24.e.</p> <p>[reprise transcription A.L.]          (b) Si on comprend la gratification divine libre en sorte qu'elle n'ait pas besoin d'une raison qui la motive, elle ne sera pas assez accordée à la raison. Mais c'est la profondeur de la sagesse, comme l'a admirablement</p>

<p>communis, omnibus hominibus concessae (d). Sic homini esset de quo gloriaretur, possetque dicere se semetipsum ab aliis discrevisse. Perpetuus S. Scripturae tenor, omnia bona Deo tribuentis, nobisque injugentis, ut Gloriam omnium rerum Deo deferamus, huic doctrinae satis luculenter patrocinari videtur; quandoquidem enim omne bonum est a Deo, ipsius gratiae unice debitum (e), habent boni aliquid a Deo, quod mali non habent, quod ad gratiarum actionem eos obstringat (f). Stylus omnium precationum quas Scriptura exhibet, vel nobis imitandas praescribit, ejusmodi spectat gratiam, quae oculos aperiat, corda convertat, gressus nostros dirigat, in tentationem nos non inducat, sed a malo liberet. Quae omnes phrases modique loquendi satis dilucide inferunt, plus nos petere, quam meram agendi potentiam et aptitudinem, qualis omnibus datur, et quae, postquam ejus participes facti fuerimus,</p>	<p>qu'il voulait accorder, sans distinction à tout le genre humain (d). L'homme a donc de quoi se glorifier, et il peut dire que c'est lui-même qui s'est distingué des autres. Il semble que l'Écriture enseigne de la manière la plus expresse, la liberté de l'élection et l'efficace de la grâce, lorsqu'elle attribue à Dieu tous les biens et qu'elle nous recommande de lui rendre grâces de toutes choses. Car si tout notre bien vient de Dieu et si nous en sommes particulièrement redevables à sa grâce (e), il faut que les gens de bien aient reçu de lui quelque chose que les méchants n'ont pas reçu, ce qui leur donne sujet de le louer (f). Toutes les prières que la Parole de Dieu contient, ou qu'elle nous apprend à lui offrir, nous engagent à demander une grâce qui nous ouvre les yeux, qui nous change le cœur, qui nous fasse marcher, qui ne nous induise point dans la tentation, mais qui nous délivre du mal. Toutes ces expressions marquent visiblement que nous désirons quelque chose de plus que le pouvoir ou la capacité d'agir qui est accordée à tous les hommes et qui pourrait encore n'être sur nous d'aucune efficace (g), après</p>	<p>(c) Deus nobis etiam dat facultatem et voluntatem bene utendi. Hoc ergo solis Pelagianizantibus opponi debet. Gratia Dei etsi per se non esset efficax, sed per circumstantias, non ideo tamen laus et gloria nobis esset debita. Circumstantiae enim illae favorabiles, quibus fit, ut aliquando eadem gratiae mensura in diversis diversam efficaciam habeat, non a nobis veniunt, nec in nostra sunt potestate, sed refunduntur in seriem rerum, id est, partim in intellectum divinum, partim in voluntatem. Nam in rerum possibilitate Creaturae conditionaliter considerantur ab intellectu divino, una cum iis, quae ipsis convenirent, si existere ponerentur.</p> <p>(d) &lt;Non est putandum Deum per omnia et in omnibus sese eodem modo erga omnes homines in gratiae suae dispensatione habere aut hoc ab Evangelicis doceri; cum experientia manifeste repugnet; illud defendi potest, Deum voluntate antecedente ad</p>	<p>dit Paul.</p> <p>(c) Dieu nous a aussi donné la faculté et la volonté de bien l'utiliser. Par conséquent on doit opposer cela aux seuls Pélagianisants. Bien que la Grâce de Dieu ne soit pas efficace par soi, mais selon les circonstances, la louange et la gloire ne sont pas pour autant dues. En effet, les circonstances favorables, par lesquelles il se fait que parfois la même quantité de grâce en différentes choses produit des effets divers, ne viennent pas de nous, et ne sont pas en notre pouvoir, mais sont fondées dans la série des choses, c'est-à-dire en partie dans l'entendement divin, et en partie dans la volonté divine. Car, dans la possibilité des choses, les créatures sont considérées par l'entendement divin de façon conditionnelle, une seule parmi toutes celles qui conviennent entre elles, si elles sont supposées exister.</p> <p>(d) &lt;On ne doit pas penser que Dieu, à travers toutes les choses et en toutes choses, se comporte de la même façon face à tous les hommes dans la dispensation de sa grâce, ou penser ce qui est enseigné par les Évangéliques lorsque l'expérience le contredit manifestement; mais on peut défendre que Dieu, tendant à</p>
--	--	---	--

<p>inefficax esse potest (g). Petere enim a Deo ejusmodi gratiam, quae omnibus et omni tempore datur, quaeque talis est, ut quidquid inde boni ad nos redundat, a nobis dependeat (h), absonum prorsus esset ; cum per preces speciale quid a Deo petamus, quodque efficax fore speramus. Non requirimus a Deo, nec requirere serio possumus precibus nostris, quae novimus universos homines aequae ac nos ipsos semper possidere.</p>	<p>que nous l'aurions reçue. Ce serait une prière bien étrange que celle par laquelle on demanderait des secours qui sont toujours donnés à tous les hommes et qui sont tels de leur nature, que toute l'utilité dont ils nous peuvent être, dépend entièrement de nous (h) ; au lieu que nous prions pour obtenir quelque chose de particulier et que nous espérons être efficace. Nous ne demandons pas et nous ne pouvons pas même demander instamment dans nos prières ce que nous savons que tous les hommes ont en tout temps aussi bien que nous.</p>	<p>omne bonum tendentem, eo ipso cujusque animae salutem intendere et aequaliter quidem quatenus una aliis melior aut dignior &lt;non&gt; est, si in se spectentur. Sed quoniam Deus totius universi curam habet et animae differunt inclinationibus et pro diversis objectis, plus minusve ad prava facilitatis, et ad bonum repugnantiae exerunt ; nec patitur ordo rerum, ut cuique aequae favorabiles pro sua inclinatione assignentur circumstantiae hinc fit ut licet divina benevolentia (<u>antecedente</u>) sit aequalis, homines tamen ea (<u>consequente</u>) non eodem modo fruuntur. Ita etiam fit aliquando, ut qui magis resistit ampliore [<u>gratiae</u>] affluxu exerentis se per circumstantias gratiae expugnetur. Etsi credibile sit saepius fieri, ut ingratitude hominis gratiam pervicacius respicientis, hujus <u>circumstantialis gratiae</u> postea subtractione puniretur, Deo omnia justissime, sed tamen et misericorditer et cum longanimitate dispensante. Itaque&gt; praevisus Deo bonus usus gratiae,</p>	<p>tout bien par une volonté antécédente, vise par cela même le salut de chaque âme et chacune également pour autant qu'une seule ne soit pas meilleure ou plus digne que les autres, si elles sont considérées en elles-mêmes. Mais puisque Dieu prend soin de l'univers tout entier et que les âmes diffèrent par leurs inclinations et en fonction de la diversité des objets, elles s'en vont plus ou moins vers les travers de la facilité ou vers le bien de résistance ; et l'ordre des choses ne souffre pas qu'on assigne des circonstances favorables à égalité pour chacun en fonction de sa propre inclination pour qu'il se fasse que, bien que la bienveillance divine (<u>antécédemment</u>) soit égale, les hommes cependant ne profitent pas de cette bienveillance (<u>conséquemment</u>) de la même façon. C'est pourquoi il arrive parfois que celui qui résiste plus soit vaincu par un plus grand afflux [<del>de grâce</del>] d'une grâce se manifestant par des circonstances. Même s'il est plus crédible qu'il arrive plus souvent que l'ingratitude de l'homme qui rejette la grâce avec opiniâtreté sera punie ensuite par le retrait de cette <u>grâce circonstancielle</u>, Dieu dispensant tout avec une très grande justice, mais à la fois avec miséricorde et longanimité.</p>
---	--	---	--

		<p>vel potius (ex quorundam Evangelicorum sententia) praevisa minor resistentia in quodam concursu circumstantiarum positi, confert aliquid persaepe, sed non semper regulam facit. Deus multa respicit, et interdum durissima corda emollit. Altior igitur (fateor) ratio est electionis, nec uni regulae a nobis comprehensibili adstringenda : et parum credibile est inter tot Americanos a tot seculis Christi ignaros nullum fuisse, qui oblatam gratiam aequae fuisset admissurus ac quidam ex nostris. Si quis ad talia confugit, vix est, ut non videatur cecidisse causa. Add. §.9. b. Non igitur homo solus se discernit in salutis negotio, sed cum homine concursus circumstantiarum aut potius series rerum. <del>[quanquam revera dici posset, in unaquaque substantia singulari respectum ad caeteras omnes involvi].</del> De caetero tam necesse est <u>hominem se discernere</u> ab alio, quam necesse est, me non esse te. Profecto enim cognitio et voluntas objecto accommodari debent, ita</p>	<p>C'est pourquoi&gt; le bon usage de la grâce prévu par Dieu, ou plutôt (selon l'opinion de certains Evangéliques) la moindre résistance dans un certain concours fixé de circonstances prévue par Dieu contribue très souvent à quelque chose, mais cela ne constitue pas toujours une règle. Dieu considère beaucoup de choses, et pendant ce temps adoucit les cœurs les plus durs. La raison de l'élection est donc plus haute (je l'avoue), et il ne faut pas la rattacher à une seule règle que nous pourrions comprendre ; et il est peu crédible que parmi un aussi grand nombre d'Américains ignorant du Christ pendant un aussi grand nombre de siècles il n'y en ait aucun qui aurait également reçu la grâce offerte, comme certains parmi les nôtres. Si quelqu'un recourt à de telles règles, il est difficile que cela ne détruise pas la cause. A ajouter au §9.b. Ce n'est donc pas l'homme seul qui se manifeste dans l'affaire du salut, mais, avec l'homme, le concours des circonstances ou plutôt la série des choses. <del>[bien qu'on puisse réellement dire qu'en chaque substance singulière est enveloppé le rapport à toutes les autres].</del> Du reste, il est aussi nécessaire que <u>l'homme se distingue</u> de l'autre, qu'il est nécessaire que le je ne soit pas le tu.</p>
--	--	---	--

		<p>ut, quod [<del>et proprium est</del>] &lt;ejus ab aliis discrimen facit&gt;, necessario in rationes &lt;peculiare aliquid&gt; decernendi de ipso ingrediatur: alioqui decretum ratione niti nequit. Ut adeo jam olim scriptor quidam celebris (Hugo a S. Victore ni fallor) quaerenti, cur Deus Jacobum dilexerit, Esavum odio habuerit, non inepte responderit: causam esse, quod <u>Jacobus non fuerit Esavus</u>. Add. §. 12. d.</p> <p>(e) rectissime dicitur, omne bonum divinae gratiae unice esse debitum. Modo divinae gratiae nomine omnia Dei beneficia intelligamus, gratiamque tam naturali seu ordinaria via, quam extraordinaria et miraculosa in nos collatam computemur. Nam naturalia bona non minus sunt dona Dei quam spiritualia, et omnis perfectio fluit a divino fonte. Caeterum omne nostrum bonum ita a Deo est, ut omne nostrum malum possit esse a nobis aut aliis creaturis malis.</p> <p>(f) ita est haud dubie: quis dubitat</p>	<p>Assurément, en effet, la connaissance et la volonté doivent être accommodées à l'objet, de telle sorte que [<del>ce qui est propre</del>] &lt;ce qui fait leur distinction d'avec les autres&gt; est intégré nécessairement à partir de soi-même aux raisons de décider &lt;quelque chose de particulier&gt;: autrement le décret n'aurait pas besoin de s'appuyer sur la raison. Exactement comme lorsqu'autrefois un certain écrivain célèbre (<b>Hugues de Saint Victor</b> si je ne m'abuse) en cherchant pourquoi Dieu avait préféré Jacob, et avait haï Esau, avait répondu de façon astucieuse: la cause en est que « <u>Jacob ne fut pas Esau</u> ». A ajouter au §. 12. d.</p> <p>(e) On dit très justement que tout bien est uniquement dû à la grâce divine. Par ce moyen, nous comprenons sous ce nom de la grâce divine tous les bienfaits de Dieu, et nous regardons la grâce comme nous étant conférée aussi bien par la voie naturelle ou ordinaire que par la voie extraordinaire et miraculeuse. En effet, les biens naturels ne sont pas moins des dons de Dieu que les dons spirituels, et toute perfection découle de la source divine. Du reste, tout notre bien provient de Dieu, de la même façon que tout notre pourrait venir de nous ou d'autres créatures mauvaises.</p>
--	--	---	---

		<p>praeter beneficia Dei universalia dari particularia ?</p> <p>(g) Qui sic ratiocinantur, diversa miscent. Verum est, plus nos petere et plus aliquibus adesse, quam quod omnibus datur ; sed ideo non est absurdum, id quod datur, saepe inefficax esse, sive vitio hominum sive etiam impedimento circumstantiarum : inefficax, inquam, non quasi omnino sit inutile, sed quatenus id, de quo agitur, non efficit omnino.</p> <p>(h) omnem Dei gratiam talem esse, minime sequitur ex doctrina eorum, qui decreta conditionata admittunt, vel gratiam per se efficacem negant. Alter alteri nimium imputat : Etsi non desint aliquando, qui in fervore disputandi longius, quam par est, procedunt.</p>	<p>(f) c'est ainsi hors de doute : qui douterait que les bienfaits particuliers de Dieu soient donnés indépendamment de ses bienfaits universels ?</p> <p>(g) Celui qui raisonne ainsi mélange des choses différentes. Il est vrai que nous cherchons plus et qu'il y a plus pour quelques uns que ce qui est donné pour tous ; mais il n'est pas tout à fait absurde [de dire] que ce qui est donné est souvent inefficace, soit à cause du vice de l'homme, soit à cause des obstacles des circonstances : inefficace, dis-je, non pas comme si cela était entièrement inutile, mais pour autant que ce dont il s'agit ne soit pas du tout efficient.</p> <p>(h)... que toute grâce divine soit telle, cela s'ensuit pour le moins de la doctrine de ceux qui admettent les décrets conditionnés, ou qui nient la grâce efficace par soi. Un camp impute trop de choses à l'autre camp, même s'il ne manque pas quelquefois de personnes pour prolonger plus qu'il ne convient [le débat] dans la ferveur de la dispute.</p>
<p>§.28. Humilitas et fervor orationis inter praecipua media videntur esse, per quae imago Christi in nobis effingitur, et benedictiones coelestes</p>	<p>§.28. [<i>De l'humilité et de l'ardeur qui doivent accompagner nos prières.</i>] L'humilité et l'ardeur dans la prière semblent être un des principaux moyens de former en nous l'image de Jésus-Christ,</p>	<p>§. 28. (a) Quotus quisque hominum est, qui <u>in praxi</u> attendat ad has subtilitates ? Et, si quis attendet, reperiet, omnia sua bona a Deo esse, omnia mala a se, &lt;aut</p>	<p>§. 28. (a) Combien sont ceux parmi les hommes qui accèdent <u>en pratique</u> à ces subtilités ? Et, si quelqu'un y accède, il trouvera que tous ses propres biens viennent de Dieu, et</p>

<p>in nos derivantur. Ista vero doctrina, quae utrumque subruit, quae nos turgidos reddit opinione, omnia a nobis provenire (a), nec quidquam nos a Deo accipere, nisi quod communiter toti mundo datur, ea certe indoli ac scopo Evangelii quam maxime contrariatur.</p>	<p>et de faire descendre sur nous toutes sortes de bénédictions. Une doctrine donc qui détruit l'une et l'autre de ces dispositions, qui nous enfle de l'opinion que tout vient de nous-mêmes (a), et que nous ne recevons rien de Dieu, que ce qu'il donne à tout le monde, de même qu'à nous, est certainement contraire à l'esprit et au but de l'Évangile.</p>	<p>aliis pravis naturis&gt; ; beneficia divina, vel generalia vel pecularia, sibi non deberi ; Inter maxima divina beneficia ipsas esse circumstantias, in quibus collocati fuimus, quibus factum est, ut a prava educatione, malorum consortiis aliisque causis seducentibus magis fortasse quam alii quidam, fuimus praeservati, aut occasionibus objecti, quibus magis aedificaremur. Itaque non omnis gratitudo nostra gratiae cuidam internae per se efficaci debetur : neque hoc nisi ab eo statui potest, qui caetera divina beneficia non satis aestimare novit.</p>	<p>que tous les maux viennent de lui-même, &lt;ou bien d'autres natures mauvaises&gt; et que les bienfaits, soit généraux, soit particuliers, ne doivent pas venir de soi-même ; parmi les plus grands bienfaits divins se trouvent les circonstances elles-mêmes, dans lesquelles nous sommes placées, par lesquelles il arrive que nous soyons peut-être plus préservés d'une mauvaise éducation, de la mise en commun des maux et d'autres causes de séduction que d'autres personnes, ou bien d'occasions dues à un objet, par lesquelles nous serons plus édifiés. C'est pourquoi nous ne devons pas toute notre gratitude à une certaine grâce interne efficace par soi ; et on ne peut l'établir sauf pour celui qui ne sait pas suffisamment estimer le reste des bienfaits divins.</p>
<p>§. 29. Iis quae hactenus dicta sunt observationes a Providentia desumptae subnectuntur. Mundus per multa saecula idololatriae tenebris relictus est : et ex quo Christiana religio orbem illustravit, multas ejus partes, vastissimasque regiones idololatriae adhuc deditas reperias, aliae in Muhammedismum prolapsae</p>	<p>§. 29. [<i>De la conduite de Dieu à l'égard des nations entières.</i>] Ils ajoutent à cela des observations tirées de la conduite de la providence. Le monde a été livré à l'idolâtrie pendant plusieurs siècles et nous voyons encore de vastes étendues de pays où elle a toujours régné depuis l'établissement de la religion Chrétienne. D'autres pays ont embrassé les erreurs de <i>Mahomet</i>. Les chrétiens de l'<i>Orient</i> croupissent dans une ignorance si</p>	<p>§. 29. (a) Qui sic ratiocinantur, perinde loquuntur, ac si plerarumque creaturarum rationalium notitiam haberemus, cum tamen dubitandum non sit, maximam earum multitudinem per totum Universum esse diffusam, cujus vix punctulum ac ne vix quidem exploratum habemus. Itaque facile judicare licet ex divinae Sapientiae rationibus felices mentes immenso excessu</p>	<p>§. 29. (a) Ceux qui raisonnent ainsi, parlent de la même manière, même si nous avons la connaissance de la plupart des créatures rationnelles, bien qu'on ne doive cependant pas douter que la plus grande multitude de celles-ci ne soit répandue par tout l'univers dont nous ne connaissons à peine qu'un point et que nous n'avons pas même exploré. C'est pourquoi il est permis de juger facilement à partir des raisons de la Sagesse divine que les esprits heureux sont plus nombreux, par un</p>

<p>sunt : et ipse Christianismus in partibus Orientalibus tam crassa laborat ignorantia, Occidentales vero tanta invasit corruptio, ut fatendum sit, longe maximam generis humani partem per omnia saecula destitutam fuisse mediis Gratiae, ita ut praedicatio Evangelii nonnullis nationibus facta, denegata vero aliis, imperscrutabilibus viis DEI adscribenda veniat. Si ipse integras nationes suis relinquit tenebris et corruptioni, libere electis aliis, quibus cognitionem sui largitur, non mirum nobis videri potest, eadem methodo Deum uti in individuis, qua utitur in integris coetibus. Rejectionis enim integrarum nationum, per multorum saeculorum seriem, non magis ratio reddi potest, quam Electionis <u>paucorum</u>, relictis reliquis in statu ignorantiae et brutalitatis. Et quicquid sit de Divina misericordia, <u>ad paucos aliquos</u>, qui obscuriore illa luce bene usi essent, sese extendente, negari tamen non</p>	<p>crasse et ceux de l'<i>Occident</i> sont pour la plupart si corrompus qu'on est contraint d'avouer que dans tous les siècles, la plus grande partie du genre humain a été privée des secours de la grâce ; de sorte que si l'Évangile a été prêché à quelques nations et non aux autres, cela ne vient que de la profondeur des voies de Dieu qui sont incompréhensibles. Si Dieu laisse ainsi des nations entières dans les ténèbres et dans la corruption, et si par un pur effet de sa liberté, il en choisit d'autres pour se faire connaître à elles, nous n'avons pas lieu de trouver étrange qu'il traite les particuliers comme les nations entières. Car il est beaucoup plus difficile de rendre raison de ce que Dieu a rejeté pendant tant de siècles toute la masse de certains peuples, que de faire voir pourquoi il a choisi <u>un petit nombre</u> de gens, pendant qu'il a laissé les autres dans l'état de l'ignorance et du dérèglement. Et quoiqu'on puisse dire qu'il étendra sa miséricorde <u>sur quelques personnes</u> qui ont fait un bon usage de cette sombre lumière qu'elles avaient, on ne saurait néanmoins nier que leur condition ne soit assez</p>	<p>infelicibus esse numerosiores et agnoscere licebit amplitudinem regni coelestis (de qua Coelius Secundus Curio libellum scripsit nuper recusum paulo tamen alio sensu) etsi ea ex praesenti generis humani statu non appareat, quem et ipsum nihil necesse est semper eundem manere. Itaque nos, qui non multa novimus, nec nisi exiguum hunc globum, et pauca saecula intuemur, inepte hinc judicabimus de consiliis Dei : cum ne illud quidem constet, quid hodie intra animas ante obitum peragatur in hac vita : tantum abest, ut sciamus omnia futuri temporis et futurae vitae arcana. Multi viri pii crediderunt, eos qui tota vita luce quadam necessaria caruere, eam vel in agone habituros. Et cum omnes fere theologi divinam quandam gratiam internam supernaturalem admittant, multique et infantibus in baptismo tribuant fidem quandam, caritatem plures ; cujus tamen infantes nec conscii sunt, nec meminerunt ; non video, cur hanc gratiae speciem, etsi parum</p>	<p>immense écart, que les esprits malheureux, et il conviendra de reconnaître <i>l'amplitude du règne céleste</i> (dont Celio Secundo <b>Curione</b> a parlé dans un petit livre assez récemment renouvelé, quoique en un autre sens), même si celle-ci n'apparaît pas à partir de l'état présent du genre humain, dont il n'est en rien nécessaire qu'il demeure toujours le même. C'est pourquoi nous qui ne connaissons pas tout, si ce n'est ce petit globe exigü, et qui ne jetons nos regards que sur peu de siècles, nous jugerons donc des conseils de Dieu d'une façon inepte : alors que nous n'avons pas du tout établi ce qui se passe aujourd'hui dans les âmes en cette vie avant la mort : il s'en faut de beaucoup que nous sachions tous les secrets du temps futur et de la vie future. Beaucoup d'hommes pieux ont cru que ceux qui, toute leur vie, avaient manqué des choses nécessaires à une certaine lumière [connaissance] l'obtiendraient même à l'agonie. Et puisque presque tous les théologiens admettent une certaine grâce interne surnaturelle, la plupart attribue aussi aux enfants au baptême une certaine foi, et plusieurs leur attribuent la charité ; cependant, les enfants n'en sont pas conscients et ne se le rappellent pas ; je ne vois pas</p>
--	---	---	--

<p>potest in universum conditionem eorum populorum magis deplorandam, aliorum vero bonae spei plenior esse, ita ut magnus hominum numerus in iis natus sit circumstantiis, ut moraliter impossibile sit eos non perire : cum alios nativitas locus et indulta illi lux feliciores prae coeteris reddat (a).</p>	<p>déplorable, et que celle des autres ne soit beaucoup plus avantageuse. Ainsi de grandes multitudes d'hommes naissent dans des circonstances si fâcheuses, qu'il est moralement impossible qu'ils n'y périssent pas ; au lieu que d'autres sont placés dans une situation plus heureuse et jouissent d'une plus grande lumière (a).</p>	<p>notam, rejicere certo possint, quae adhuc facilius videri queat ; quando, cujus rei conscii morientes fuerint, a mortuis quaeri non potest. Et recte ex eodem principio Thomas de Aquino judicavit, Providentiam cuivis suppeditare media salutis, dummodo ex ejus parte non impediatur ; et, si aliquis nutritus in sylvis inter bruta animalia ductum rationis sequeretur, certissime esse tenendum, quod deficiente praedicatoris fidei Deus ei per internam inspirationem revelaret necessaria ad credendum. Qu. 14. De veritate artic. 11. Ad 1. Et Thom. Bradwardinus (qui ad Archiepiscopatum Cantuariensem ascendit) etsi austerior in libro de Causa Dei habitus, non procul initio scripsit : <u>Credo constanter, quod Deus pius et justus omnium amanti prae omnibus, volentique efficaciter ipsum cultu et modo debitis venerari, et diligentiam debitam perseveranter adhibenti, revelet quandoque religionem debitam et necessariam ad salutem, videlicet Christianam,</u></p>	<p>pourquoi ils rejettent avec certitude cette espèce de grâce, même si elle est mal connue, alors qu'elle a pu sembler plus facile jusqu'à présent, et quand on ne peut plus demander aux morts ce dont ils furent conscients en mourant. Et c'est à partir du même principe que <b>Thomas d'Aquin</b> a bien jugé que la Providence ajoute les moyens du salut en quelque façon, pourvu qu'elle ne soit pas empêchée de son côté ; et si quelqu'un nourri dans les forêts parmi les bêtes sauvages suivait la conduite de la raison, on soutiendrait très certainement qu'en l'absence d'un prédicateur de la foi c'est Dieu qui lui a révélé les choses nécessaires à la croyance par une inspiration interne (<i>De veritate</i> Qu. 14. artic. 11. Ad 1). Et <b>Thomas Bradwardine</b> (qui accéda à l'archevêché de Cantorbéry) bien qu'il soit plus âpre dans le livre intitulé <i>De la cause de Dieu</i>, a écrit non loin de l'incipit : « <u>je crois avec constance que Dieu qui est pieux et juste pour tous ceux qui l'aiment par-dessus tout, et par tous ceux qui veulent efficacement qu'Il soit lui-même vénéré par le culte et le rite dus, et pour tous ceux qui lui offre la diligence due, révélera un jour la religion due et nécessaire au salut, à savoir la religion Chrétienne, implicitement ou explicitement</u> ». Au</p>
---	---	--	---

		<p><u>implicite vel explicite</u>. Ibidem putat dici posse quosdam inter idololatos ob bonam voluntatem salvatos, etsi creaturas ut servos Dei coluissent. Quae altioris sunt indaginis.</p>	<p>même endroit, il pense pouvoir dire que certains parmi les idôlatres seraient sauvés à cause de leur bonne volonté, même s'ils ont rendu un culte aux créatures en agissant comme serviteurs de Dieu. Ces considérations sont d'une haute spéculation.</p>
<p>§. 30. Hoc argumentum a communi observatione desumptum, majus robur acquirit, dum consideramus quae apostolus inprimis in Epistolis ad Romanos et Ephesios, vel secundum Rom IX.X.XI. ipsius contrariae partis expositionem dicit. Si enim Deus <i>Jacobum</i> dilexit ita ut posteritatem ejus in populum eligeret, et rejecit odiove habuit <i>Esavum</i> cum posteritate sua idque factum secundum ejus propositum et Decretum Electionis ; si per idem propositum gentes isti stirpi erant inserendae, a qua Judaei erant excidendi ; et si consilium vel propositum Dei in particulari manifestabatur <i>Ephesiis</i>, quamvis ob magiam, Idololatriam caeteraque enormia vitia omnium Orientalium corruptissimis ; <u>evidens utique</u></p>	<p>§. 30. Cet argument tiré d'une observation commune paraîtra encore plus forte si l'on considère ce que l'Apôtre dit particulièrement dans ses Epîtres aux <i>Romains</i> et aux <i>Ephésiens</i>, (Rom.IX.11) même selon l'explication de ceux du sentiment contraire. Car si Dieu a aimé <i>Jacob</i> en sorte qu'il en ait choisi la Postérité pour être son Peuple, et s'il a rejeté <i>Esau</i> et sa race, et si tout cela est arrivé conformément à la <i>Résolution</i> qu'il en avait prise et au Décret de son Election ; si en vertu de la même résolution, les Gentils devaient être entés sur la tige d'où les Juifs devaient être retranchés, et si tout le conseil ou le dessein de Dieu fut déclaré en particulier à ceux d'<i>Ephèse</i>, quoiqu'ils fussent, de tous les <i>Orientaux</i>, les plus adonnés à la magie et à l'idolâtrie, et les plus corrompus à l'égard des mœurs, <u>il est visible que la communication</u></p>	<p>§. 30. (a) Oeconomiam sive dispensationem mediorum gratiae externorum involvere aliquid arcani, et quantum ad cognitias rationes, absoluti ; non pauci viri docti apud Evangelicos dudum agnovere. Ut jam notatum §. 9. b. et §. 21. a. (b) <u>absolutum</u>, inquam, non ab omnibus rationibus respectibusque sed a cognitias tantum. Ita Aretius loco de Praedestin. p.18 : Divinam voluntatem habere <u>justissimas</u>, nobis tamen plane incognitas praedestinandi causas. Sane fieri non potest, ut omnino stet pro ratione voluntas, praesertim in Sapiente ; Divinae praedestinandi causae occultae esse possunt [<u>rationis</u>] &lt;justitiae&gt; et Sapientiae expertes esse non possunt, uti Crocius Marpurgensis Theologus</p>	<p>§. 30. (a) Il y a quelque chose de secret et d'absolu, rapporté aux raisons connues, qui enveloppe l'économie ou la dispensation des moyens externes de la grâce ; et un certain nombre d'hommes doctes parmi les Evangéliques le reconnaissent depuis peu, comme je l'ai déjà remarqué au §.9.b. et §21.a. (b) <u>absolu</u>, dis-je, non pas à partir de toutes les raisons et de tous les rapports, mais à partir de choses qui sont connues seulement. C'est pourquoi <b>Aretius</b> écrit p.18 <i>sur le Lieu VI concernant la Prédestination</i> que « la volonté divine possède des causes <u>très justes</u> dans la prédestination, quoiqu'elles nous soient cependant entièrement inconnues ». Il ne peut pas se faire sainement que la volonté tienne lieu de raison, du moins chez le Sage ; « les causes de la Divine prédestination peuvent être cachées, mais elles ne peuvent pas être dépourvues de [<u>raison</u>] &lt;justice&gt; et</p>

<p>est, <u>applicationem mediorum Gratiae solummodo derivari a singulari proposito Dei, quod diu quidem in DEO occultum, tum autem manifestatum fuerit</u> (a). Maxime cum ratione convenit, credere esse proportionem inter applicationem mediorum et decretum ipsum de fine. Alterum horum resolvitur in impervestigabiles divitias gratiae Divinae et liberum atque <u>absolutum</u> (b) esse declaratur. Quando DEUS nationem Judaicam distincte ab omnibus gentibus in populum suum eligit, id a Mose et Prophetis crebrius dicitur non factum respectu ipsorum, quod Deus permotus sit ulla re in ipsis praevisa, sed per meram benignitatem. Divinam, qua in ipsos ferebatur (c). Ex omnibus his, inquit illi rationi consentaneum videtur credere, et alterum pariter esse <u>liberum</u> (d), secundum illa verba Salvatoris: <i>Gratias ago tibi Pater Domine. Coeli et Terrae, quod haec occultaveris a sapientibus et intelligentibus, et ea retexeris infantibus Matth. 1.25-26, Ibid.</i></p>	<p><u>des secours de la Grâce vient purement d'un grand dessein qui avait été longtemps caché en Dieu et qui éclata alors</u> (a). Il est raisonnable de croire qu'il y a un parfait rapport entre l'application des moyens et le Décret même qui concerne la fin que Dieu s'est proposée. La première de ces choses est représentée comme un effet de sa liberté et de sa volonté <u>absolue</u> (b). <i>Moïse</i> et les Prophètes déclarent souvent que si Dieu a choisi la nation des <i>Juifs</i> et s'il l'a distinguée de toutes les autres, ce n'est point à cause d'eux-mêmes, ni d'aucune chose que Dieu ait trouvée en eux (c), mais uniquement à cause de sa bonté. Or il semble, disent-ils, qu'il est aussi raisonnable de conclure de tout cela que la seconde de ces choses est pareillement <u>libre</u> (d) conformément à ces paroles de notre Seigneur: <i>Je te bénis, ô mon Père, Seigneur du Ciel et de la Terre, de ce que tu as caché ces choses aux Sages et aux Prudents, et de ce que tu les as révélées aux enfants</i> (Matt.XI.25.26) ; de quoi il rend raison dans les paroles suivantes: <i>Cela est ainsi, ô mon Père, parce que tel a été ton bon</i></p>	<p>rectissime dixit post Calvinum.</p> <p>(c) omnis, quantumvis mera benignitas sapienter agentis <u>ratione</u> nititur, in quam ingredi oportet considerationem peculiarem ejus cui peculiariter benefit. Alioqui factum aliquid esset praeter rationem. Itaque necessario aliquid praevisum fuit, relatum ad objectum, quod Deum moverit, etsi non sit dignitas objecti.</p> <p>(d) liberum, sed cum ratione.</p> <p>(e) Placuit, sed profecto non sine causa. <u>Placuit</u>, id est, visum est <u>bonum</u> in oculis Tuis, vel ut Anglicum hic habet, <u>It seemed good in thy sight</u>. Si ita Deo visum est, certe ita fuit.</p> <p>(f) Fateor talibus nec semper esse concessa nec semper denegata. Quid plerumque fiat, definire hic nolo: saepe tamen ad minorem resistentiam pro circumstantiis objiciendis respici verisimile putem. Civitates Galilaeae majori quidem beneficio quam Phoeniciae sunt affectae sed non</p>	<p>de Sagesse», comme [Ludwig] <b>Crocius</b>, théologien de Marburg [Brême], l'a très bien dit après <b>Calvin</b>.</p> <p>(c) toute bienveillance, pour autant qu'elle est simple, requiert <u>la raison</u> de celui qui agit sagement, dans laquelle il convient d'intégrer la considération particulière de celui à qui elle bénéficie particulièrement? Autrement quelque chose se ferait sans raison. C'est pourquoi quelque chose a nécessairement été prévu, relativement à l'objet que Dieu a mû, même si ce n'était pas la dignité de l'objet.</p> <p>(d) ... libre, mais avec raison.</p> <p>(e) Il T'a plu, [Père], mais du moins pas sans cause. <u>Il T'a plu</u>, [Père], c'est-à-dire il a semblé <u>bon</u> à Tes propres yeux, ou comme la langue anglaise le dit ici <u>It seemed good in thy sight</u>. Si cela a paru ainsi à Dieu, alors il en a certainement été ainsi.</p> <p>(f) J'avoue que pour de telles questions on ne peut pas toujours être d'accord ou toujours être en désaccord. Je ne veux pas ici définir ce qui se fait le plus souvent; cependant, je pense vraisemblable qu'on regarde souvent à la résistance moindre par rapport aux circonstances qui font obstacles. Les cités Galiléennes sont affectées d'un</p>
---	--	--	---

<p>XXI. 22-23 : ratio hujus in sequentibus datur : <i>etiam Pater quia ita placuit tibi</i> (e). Quae praecedunt de <i>Tyro et Sidone et terra Sodomorum</i>, quae praedicatione Christi melius usurae fuissent, quam civitates <i>Galilaeae</i>, in quibus vitam agebat, id satis superque confirmat, media Gratiae non esse (f) concessa illis, quos Deus bene illis usuros esse praeviderat ; neque denegata illis, quos male illis usuros praenoverat : contrarium enim Salvator hic verbis illis diserte affirmat. Porro observatione dignum est, quod Salvator hic videatur loqui non de diversis nationibus, sed de diverso genere hominum ejusdem nationis : Judaeorum doctissimi atque prudentissimi Jesum rejiciebant, recipientibus illum simplicioribus iisdem et melioribus (g), quos <u>infantes</u> ipse vocat ; ita ut differentia inter ipsa individua videatur hic resolvi in <u>Beneplacitum Dei</u> (h).</p>	<p><i>plaisir</i> (e). Ce qui est dit auparavant de <i>Tyr</i> et de <i>Sidon</i> et du Pays de <i>Sodome</i> (Matt. XI. 22.23) qui auraient fait un meilleur usage de ses prédications que n'avaient fait les villes de Galilée où il avait demeuré, confirme encore cette remarque que Dieu n'accorde pas les secours de sa Grâce à ceux qu'il a prévu qui en feraient un bon usage ou qu'il ne les refuse pas (f) à ceux qu'il a prévu qui en abuseraient, puisque les paroles de notre Seigneur nous apprennent positivement le contraire. Il faut encore remarquer qu'il semble que Jésus-Christ ne parle pas ici de différentes nations, mais de différentes sortes de personnes d'une même nation. Les plus savants d'entre les Juifs, les Sages et les Prudents le rejetèrent, pendant que les plus simples, ceux d'un meilleur caractère (g), les <u>enfants</u>, le reçurent ; de sorte que la différence qu'il y avait entre ces personnes, ou ces individus semble être ici toute attribuée <u>au bon plaisir de Dieu</u>.</p>	<p>majoris suo fructu, imo graviore condemnatione. Itaque exemplum earum non pertinet ad eos, in quibus divina beneficia effectum habent ; et vel ideo data sunt, quod majorem in illis effectum pro circumstantiis habitura praeviderentur. Tales autem non sunt omnes, qui convertuntur, sed interdum Deus potentiam suae gratiae in maxime obstinatis exercere decrevit.</p> <p>(g) Si melioribus, licet simplicioribus, utique minus male proclivibus ; idque volunt, qui volunt praeferri melius usuros. Ego tamen fateor, nihil in hoc genere statui posse universale. Non semper praefertur, quod est absolute melius, sed quod est aptius ad finem : uti aliquando saxum minus aut irregularius aut deformius, structurae inferitur, quia locum, qui superest, implet. Add. §.34. b.</p> <p>(h) <u>Beneplacitum, guth-finden, trouver bon, bon plaisir</u>, vocabula sunt, quae per se ipsa indicant,</p>	<p>bienfait plus grand que celui des Phéniciennes, mais pas du fruit plus grand de ce bienfait, mais plutôt d'une condamnation plus lourde. C'est pourquoi l'exemple de ces cités n'appartient pas à ceux dans lesquels les bienfaits divins ont un effet ; et même ces bienfaits sont donnés en sorte qu'ils soient prévus pour avoir par la suite un effet plus grand en eux en fonction des circonstances. Or, tous ceux qui sont convertis, ne sont pas, mais entre temps Dieu a décrété d'exercer la puissance de sa propre grâce sur les choses qui résistent le plus.</p> <p>(g) Si c'est pour les penchants meilleurs, c'est-à-dire plus simples, c'est finalement un moindre mal ; et c'est ce que veulent ceux qui désirent qu'on préfère de meilleurs usages futurs. Cependant, j'avoue que l'on ne peut statuer en rien dans ce genre [de question] de façon universelle. Nous ne préférons pas toujours ce qui est le meilleur absolument, mais ce qui est plus adapté à la fin, comme lorsqu'on apporte à la structure [d'un édifice] une pierre plus ou moins régulière ou plus déformée, parce qu'elle remplit le lieu qui reste. A ajouter au §. 34.b.</p> <p>(h) <u>Beneplacitum, guth-finden, trouver bon, bon plaisir</u>, sont les termes qui indiquent par eux-mêmes</p>
--	--	---	--

		<p>voluntatem etiam Dei non despotice arbitrariam esse, sed in bono fundatam, et in sapientissimo ex cognitione optimi ortam, et essentialibus Deo legibus justitiae, sanctitatis, aequitatis regi. <del>[Hanc dudum scripseram, cum visus mihi est sermo Reverendissimi Sharpii Archiepiscopi Eboracensis &lt;ante aliquot annos pronuntiatus editusque&gt;, in quo sequentia eleganter et solide observat, quae faciunt in rem nostram]</del></p>	<p>que la volonté de Dieu n'est pas seulement arbitraire de façon despotique, mais aussi fondée dans le bien, et née en un [Etre] très Sage à partir de la pensée du meilleur et que Dieu dirige à partir des lois essentielles de la justice, de la sainteté et de l'équité. <del>[J'avais écrit cela il y a quelque temps, lorsque j'avais vu le sermon du très Révérend [John] Sharp Archevêque d'York &lt;édité et prononcé quelques années auparavant&gt;, dans lequel il observe élégamment et solidement les séquences qui nous occupent].</del></p>
<p>§. 31. Praeterea urgent : siquidem, qui sunt ex parte opposita, concedunt, DEUM per praescientiam suam praevidissee, quae circumstantiae in tempore essent futurae favorabiles, et quae auxilia efficacia in malis hominibus ; jam non ponere illos in talibus circumstantiis, sed ejusmodi concedere auxilia, quae etsi in aliis efficacia futura fuissent, in ipsis tamen nullum effectum habitura praeviderat ; quin imo in ejusmodi circumstantiis collocare, et auxilia suppeditare, quae</p>	<p>§. 31. <i>[De l'insuffisance du système des Arminiens pour résoudre toutes les difficultés.]</i> On presse encore davantage ceux du sentiment contraire, en disant que puisqu'ils avouent que Dieu a connu, par sa présience, quelles circonstances pourraient être avantageuses et quels secours pourraient être efficaces pour convertir les Méchants ; comme il ne les a pas placés dans ces circonstances et qu'il ne leur a donné que des secours qu'il a prévu qui ne seraient point efficaces pour eux, quelque effet qu'ils produisissent sur d'autres ; comme il les a placés dans des circonstances dont il a bien prévu qu'ils abuseraient, de même que</p>	<p>§. 31. (a) Fatendum est, et utriusque parti agnoscendum, in quibusdam esse « to bathos », nec mirum. Ultima enim rationes recidunt in totam seriem rerum, quae infinitum involvit.  (b) Hoc intelligendum de voluntate plena, quae adhibet summum conatum. (c) <u>Voluntas signi</u> non debet accipi pro signo voluntatis et quidem simulatae, sed pro voluntate vera signis declarata, etsi minus plena &lt;[sed] et quae non nisi damno inobedentium effectu carebit,</p>	<p>§. 31. (a) On doit l'avouer, et il faut reconnaître, pour les deux partis, qu'il y a dans les questions de ce genre un « bathos » (une profondeur), et non pas un sujet d'étonnement. En effet, les raisons ultimes coïncident avec toute la série des choses, série qui enveloppe elle-même l'infini.  (b) Ceci doit s'entendre de la volonté pleine qui fournit un très grand effort.  (c) <u>La volonté du signe</u> ne doit pas être prise pour le signe de la volonté et pour quelque chose de simulé, mais doit s'entendre comme la volonté véritable et déclarée d'un signe, même si elle est moins pleine &lt; [mais] et qu'elle ne manque pas</p>

<p>praeviderat fore, ut iis abuterentur : id quidem videri asserere Justitiam Dei ; infinitam vero ejus Sanctitatem et Bonitatem certe non vindicare, quae DEUM (pro nostro has perfectiones concipiendi modulo) semper movere deberent ad faciendum quicquid fieri potest, idque modo efficacissimo, ad miseros a miseria liberandos, vere bonos reddendos, et in salutis viam deducendos. Hoc vero cum non semper fiat, secundum alteram sententiam, perspicuum esse, esse in viis DEI abyssum nobis impervestigabilem (a).</p> <p>Concludendum igitur esse, cum non omnes actu sint boni, adeoque in via salutis positi, neque DEUM id intendisse ut ita sit ; <i>Voluntati enim ejus quis resistat ?</i>(b) <i>Et consilium Domini consistit in seculum, cogitationes animae ejus in generationes singulas</i> Rom. 9.9. Psal.33 :12. Equidem verum esse, leges ejus esse certo respectu voluntatem ejus, quibus ut omnes obediant postulat, approbat illas,</p>	<p>des secours qu'il leur a donnés ; si cela paraît suffisant pour mettre à couvert sa justice, il ne l'est pas au moins pour justifier sa sainteté et sa bonté infine. Car suivant les idées que nous avons de ces perfections, elles doivent toujours le porter à faire tout ce qui est possible et de la manière la plus efficace pour retirer les autres êtres de la misère, pour les rendre véritablement bons et pour les mettre dans le chemin de la félicité. Puisque donc, de l'aveu de ceux du sentiment contraire, Dieu ne fait pas toujours cela, il est visible qu'il y a dans les voies de Dieu des profondeurs que nous ne sommes pas capables de sonder (a).</p> <p>C'est pourquoi, puisque tous les hommes ne sont pas actuellement gens de bien et par conséquent dans le chemin du salut, il faut conclure que ce n'est pas l'intention de Dieu qu'ils soient tels ; <i>car qui peut résister à sa volonté ?</i>(b) <i>Les résolutions du Seigneur ont toujours leur effet et ses desseins s'exécutent dans tous les siècles</i> (Rom.IX.19. Psaum. XXXIII.12). Ses lois, il est vrai, sont sa volonté à certain égard : il exige que tout le monde y obéisse. Il les approuve et il</p>	<p>quanquam haec distinctio alio sensu ab antiquioribus accipiatur&gt;. At <u>Voluntas beneplaciti</u> hoc loco designare potest voluntatem plenam, sed fortasse arcanam [<del>haec distinctio alio sensu ab antiquioribus accipiatur</del>] &lt;ad ipsam obedientiae procuracionem peculiarem vel inobedientiae permissionem, horumque effectus relatam ; quam subditos nosse non convenit nec rerum id ferre solet natura : quae distinctio in Deo inprimis locum habere debet, quia simul est Rex mentium, et causa rerum, quod alibi sine exemplo est : etsi imperfecta quaedam adumbratio fingi possit in aliis [<u>principibus</u>] Rectoribus&gt;. Caeterum ad ostendendum, posse Deum mandare, quae fieri non vult solet allegari injunctum Abrahamo sacrificium Isaaci. Ubi Rivetus in Genesin statuit, Deum voluisse affectum non effectum, quam interpretationem non rejicit Scherzerus in disp. Anti Calv. 5. Hoc tamen nolim ad ea Dei jussa applicari, quae pertinent ad actus</p>	<p>excepté pour le tort causé par les désobéissants, quoique cette distinction ait été reçue en un autre sens par les anciens&gt;. Mais la <u>volonté de bon plaisir</u> peut ici désigner la volonté pleine, mais peut-être cachée [<del>quoique cette distinction ait été reçue en un autre sens par les anciens</del>] &lt; relative à l'organisation spécifique elle-même de l'obéissance ou à la permission de la désobéissance, et relative aux effets de celles-ci ; volonté qu'il ne convient pas d'ignorer pour ceux qui y sont soumis et à laquelle la nature des choses n'a pas coutume de les porter : cette distinction doit avoir lieu avant tout en Dieu, parcequ'il est à la fois le Roi des esprits et la cause des choses – ce qui est sans exemple ailleurs, même si chez les autres [<u>princes</u>] Recteurs on peut s'en représenter une forme d'esquisse imparfaite&gt;. Quant à la preuve que Dieu peut commander des choses dont il ne veut pas qu'elles arrivent, on a coutume d'alléguer le sacrifice d'Isaac imposé à Abraham. Quant à l'interprétation selon laquelle <b>Rivet</b>, dans son <i>Commentaire sur la Genèse</i>, établit que Dieu a voulu l'affect, pas l'effet, <b>Scherzer</b> ne la rejette pas dans sa cinquième <i>Dispute Anti-Calvinienne</i>. Cependant, je ne n'ai pas voulu appliquer cela aux</p>
--	---	--	---

<p>omnesque homines ad servandas eas obstringit : omnes phrases, quae exprimunt desiderium ejus, quo in omnium hominum salutem fertur, explicandas esse de voluntate revelata, quae communiter dicitur, <u>Voluntas signi</u> (c) ; Quando dicitur, <i>quid faciendum amplius vineae meae quod non fecerim in ea ?</i> Jes. 5. 4 id intelligendum de mediis et beneficiis externis (d) ; habere vero Deum voluntatem secretam <i>benepiaciti</i>, qua certo de omnibus rebus statuit, quam nemo frustrari potest.</p>	<p>impose à tous les hommes l'obligation de les observer. Toutes les expressions qui font connaître qu'il désire que tous les hommes soient sauvés doivent être entendues d'une volonté de révélation qui est communément appelée <u>la volonté de signe</u> (c). Quand il est dit <i>Qu'y avait-il de plus à faire ?</i> (Esaïe V.4), il faut entendre cela des moyens et des secours extérieurs (d), ce qui n'empêche pas que Dieu n'ait toujours la volonté secrète de son <i>bon plaisir</i>, par laquelle il a résolu toutes choses ; et cette volonté ne peut jamais manquer d'être suivie de son effet.</p>	<p>sua natura bonos et virtuosos, eaque omnia, quae revera antecedenter Deum velle consentaneum est, seu quae continent, quod Schola vocat, perfectionem simpliciter simplicem. [<del>ubi Deus ipsum...</del>].</p> <p>(d) quidni etiam de internis, sufficientibus apud homines bonae voluntatis ?</p>	<p>commandements de Dieu qui appartiennent aux actes bons et vertueux par leur propre nature, ni à toutes celles qui sont concordantes avec ce que Dieu veut antécédemment, c'est-à-dire qui contiennent ce que l'Ecole nomme la perfection simplement simple. [<del>là où Dieu veut le [bien] lui-même...</del>]</p> <p>(d) pourquoi ne pas l'entendre aussi des moyens et des secours intérieurs, suffisants chez les hommes de bonne volonté ?</p>
<p>§. 32. Hinc iidem sic inferunt ; tametsi mors Christi omnibus Christianis offerenda fuerit ; interim intentionaliter et actualiter pro iis tantum Christum esse mortuum, quos Pater elegit et ipsi salvandos dedit. Non possunt ipsi concipere, quomodo Christus Gal. 2, 21 <i>frustra mortuus sit</i>, quod Paulus <u>absurdissimum putat</u> (a). Jam vero si pro omnibus est, <i>frustra mortuus</i></p>	<p>§. 32. [<i>Comment les Supralapsaires prouvent que J.C. n'est pas mort pour tous les hommes.</i>] Ils concluent aussi de là que quoique la mort de Jésus-Christ dût être offerte à tous les Chrétiens, il n'est néanmoins mort effectivement et suivant l'intention de Dieu que pour ceux que le Père avait choisis et qu'il lui avait donnés afin de les sauver. Ils ne peuvent pas croire que <i>Jésus-Christ pût être mort en vain</i> (Gal.II.1), <u>ce que Saint Paul regarde comme la pensée la plus absurde</u> (a). Puisque, donc, s'il</p>	<p>§. 32. (a) et merito quidem. Sed non frustraneum est, quod non omnia assequitur, ad quae tendit. At, inquires, majore certe parte excidit intentio ? Sed sciendum est, inclinationes ad bonum praesertim divinas ne tum quidem, si nihil boni, ad quod tendunt, assequerentur, frustraneas fore, quando id contingit ex concursu aliarum ad bonum inclinationum. Semper enim obtinetur, quod ex concursu obtineri debet</p>	<p>§.32. (a) et avec un certain mérite. Mais il n'est pas absurde de ne pas suivre toutes les choses auxquelles nous tendons. Mais, dira-t-on, l'intention n'échappe-t-elle pas assurément dans une plus large mesure ? Pourtant, on doit savoir que les inclinations pour le bien, spécialement celles de Dieu, ne seront pas non plus absurdes s'il ne s'ensuit rien du bien vers lequel elles tendent, du moment que cela dépend du concours des autres inclinations pour le bien. Car on obtient toujours ce que l'inclination doit obtenir par ce concours et quelle postule dans ce concours. A ajouter</p>

<p><i>fuisset</i>, quantum ad maximam generis humani partem, quae per ipsum non salvatur ; ex quo illi concludunt : omnes pro quibus ipse mortuus est, certo per illum salvari (b). Quantum ad beneficia quaedam subalterna, quae per ipsum derivantur, si non in universum genus humanum, saltem in omnes Christianos, potest fortean dici mortuus pro omnibus: quod vero aeternam salutem attinet, intentionem Christi non ultra secretum Electionis divinae Decretum porrigi existimant, id quod his verbis indigitari arbitrantur : Joh. 17. 9-10 <i>Omnia quae mihi data sunt a Patre meo; Tui erant mihi eos dedisti, ad eosdem etiam suam intercessionem restringit, non oro pro mundo, sed pro illis quos dedisti mihi, Tui enim sunt, e omnia tua mea sunt, et omnia mea tua sunt</i> (c). Credunt iidem mortem ejus, et quod in illa obtulit sacrificium, non ultra illos extendi.</p>	<p>était mort pour tous les hommes, <i>il serait mort en vain</i>, par rapport à la plus grande partie du genre humain, qu'il ne doit point sauver, ils infèrent de là que tous ceux pour qui il est mort sont certainement sauvés par lui (b). Peut-être qu'à l'égard de quelques grâces moins considérables qu'il communique, si ce n'est pas à tous les hommes, du moins à tous les Chrétiens, on pourrait dire qu'il est mort pour tout le monde. Mais pour ce qui est du salut éternel, ils ne croient pas que ses vues aient été plus étendues que la résolution secrète et l'Élection de Dieu ; et c'est ce qui est, à leur avis, renfermé dans ces mots : <i>Tous ceux que mon Père me donne : ils étaient à toi et tu me les as donnés</i>. Ce n'est aussi que pour ceux-là qu'il daigne intercéder. <i>Je ne prie point pour le Monde</i>, dit-il, <i>mais pour ceux que tu m'as donnés, parce qu'ils sont à toi. Car tout ce que j'ai, est à toi et tout ce que tu as, est à moi.</i> (Jean VI.37 ; XVII.6 ; XVII.9) (c). Ils croient que ce n'est que pour eux non plus qu'il a souffert la mort, et qu'il s'est offert en sacrifice à Dieu son Père.</p>	<p>inclinatioque postulat in concursu. Adde, quae supra ad §.3. sunt dicta. Et mobile, quod ad punctum aliquod remotius tendit, sufficit interdum ad proprius pervenire, ad quod <del>[etiam tendit, vel etiam pertingere]</del> &lt;utique etiam tendit ; vel certe pertingi sufficit&gt; ad aliud, licet nonnihil a priore declinans, &lt;cui tamen sic saltem magis quam ante acceditur ; quae sane in motuum compositionibus locum habent&gt; <del>[qui inter se non pugnant]</del>  (b) Hae merae logomachiae forent. Vere dici potest, Christum pro omnibus fuisse mortuum, ut toties insinuat scriptura, certo paulo ante explicato intentionis gradu ; etsi non ad omnes perveniat fructus mortis. Et vere dici etiam potest pro iis tantum esse mortuum, quibus profuit mors ejus ; spectata intentione Dei plena seu consequente.  (c) Cum uno loco Deus dicatur dilexisset mundum, alio Christum non orare pro mundo, sed tantum pro Electis, facile intelligitur conciliari ista per diversos volendi</p>	<p>aux choses dites ci-dessus au §3. Et le mobile qui tend vers quelque point plus éloigné suffit parfois à parvenir à celui qui est plus proche, que celui <del>[vers lequel il tend, ou bien cherche à atteindre]</del> &lt;vers lequel il tend finalement ; ou bien il suffit à coup sûr pour que soit atteint&gt; un autre point, quoique déclinant de beaucoup par rapport au précédent, &lt;auquel on parvient du moins davantage qu'avant ; ces choses ont précisément lieu dans les compositions des mouvements&gt; <del>[qui n'opposent pas de mouvements contraires entre eux]</del>.  (b) Cela reviendrait à de pures logomachies. En réalité, on peut dire que le Christ est mort pour tous, comme l'insinue si souvent l'Écriture, puisqu'on a clairement expliqué un peu auparavant le degré de l'intention ; même si le fruit de sa mort ne parvient pas à tous. Et on peut même dire avec vérité qu'Il est mort seulement pour ceux à qui sa mort est utile, à condition de considérer l'intention pleine ou conséquente de Dieu.  (c) Puisque Dieu a dit en un seul passage qu'il avait aimé le monde et qu'en un autre il ne prie pas pour le monde, mais seulement pour les Elus, on comprend facilement que ces choses sont à concilier par différents</p>
--	---	---	--

		<p>gradus. Certum est, Christum etiam pro perditis Patrem orasse, cum dixit: ignosce Pater, nesciunt, quod faciunt. Quis enim dixerit eos omnes, quorum studiis et clamoribus cruci affixus est, ad fidem aut salutem pervenisse? Itaque apparet, diversimode velle Deum, et similiter diversimode orare Christum.</p>	<p>degrés de volonté. Il est certain que le Christ a aussi prier le Père pour ceux qui étaient perdus, lorsqu'il a dit: « Père, pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font ». En effet, qui aurait dit que tous ceux par le zèle et les clameurs desquels Il a été fixé à une croix, parviendraient à la foi et au salut? C'est pourquoi il semble que Dieu a une volonté sur des modes divers, et que semblablement le Christ prie sur des modes divers.</p>
<p>§. 33.</p> <p>Verum equidem est, Christianam religionem a Judaica hoc potissimum momento distingui, quod, cum Judaica religio restricta sit ad Abrahami posteritatem, et unius nationis et gentis cancellis inclusa (a), Christiana (Marc. 16, 15.) <i>omni creaturae</i> praedicanda fuerit, et de morte Christi verbis universalitatem notantibus scriptura loquatur (b); sed uti verba: <i>praedicate omni creaturae: et toti mundo</i>, non intelligenda sunt in omnimoda sua latitudine, sic enim nunquam impleta sunt; cum Evangelium (quantum</p>	<p>§. 33. [<i>Comment ils entendent les expressions qui semblent insinuer le contraire</i>]</p> <p>Il est vrai que comme la religion chrétienne devait avoir sur la religion judaïque ce grand avantage qu'au lieu que celle-ci s'étendait qu'à la postérité d'<i>Abraham</i> et qu'elle était renfermée (a) dans une famille et dans une nation, celle-là devait être <i>prêchée à toute Créature</i>, l'Écriture emploie des expressions générales (b), en parlant de la mort de Jésus-Christ. Mais les mots de <i>prêcher à toute Créature et à tout le Monde</i> (Marc. XVI.15) ne doivent pas être pris à la rigueur. Autrement ils n'auraient point encore été vérifiés dans toute leur étendue, puisqu'il ne paraît pas que l'Évangile n'ait jamais été prêché</p>	<p>§. 33.</p> <p>(a) Praestat forte dicere, implenda fuisse Christi verba in tota sua latitudine, sed non statim seu simul ac semel. Paulatim enim praedicatio Evangelii omnes nationes pervasit aut pervadet.</p> <p>(b) Nulla plane ratio est huc recurrenti. Etsi non nova sit haec interpretatio, quam alicubi adhibuit et Augustinus quam hic variasse apparet.</p> <p>(c) at, nisi fallor, etiam Particularistae admittunt, oblationem Christi pro omnibus fuisse sufficientem, valore scilicet suo. Etsi autem satisfactio sit sufficiens, tamen non sunt beneficium participes, nisi qui volunt.</p>	<p>§. 33.</p> <p>(a) Il est bien mieux de dire que les paroles du Christ ont été accomplies dans toute leur étendue, mais pas sur l'instant, ou tout à la fois sur le moment. Afin que la proclamation de l'Évangile atteigne toutes les nations ou atteindra toutes les nations progressivement.</p> <p>(b) Simplement il n'y a pas de raison de revenir à cela, même si cette interprétation qu'Augustin a employée et avec laquelle il a hésité, n'est pas nouvelle.</p> <p>(c) mais, si je ne fais pas erreur, les Particularistes admettent aussi que l'oblation du Christ fut suffisante pour tous, à savoir par sa propre valeur. Or, même si la satisfaction est suffisante, seuls ceux qui le veulent participent au bénéfice.</p>

<p>quidem nos novimus) nunquam fuerit praedicatum omni sub caelo nationi, sed explicanda tantum in genere, de praecepto non limitato, neque ad unam vel plures nationes restricto ; cum nulla excludatur ; quod Apostolis exequendum fuit eundo ab una Civitate ad alteram secundum impulsum internum Spiritus Sancti. Censent ergo illi universalia ista vocabula morti Christi applicata, et ipsa pariter sensu limitato esse intelligenda, ita ut nulla natio vel conditio hominum excludatur, sed aliqua ex omni genere et conditione salvandi sint : Neque id ulterius extendendum esse, nisi quis injustitiae DEUM arguere velit : Si enim is sufficientem pro peccatis totius mundi oblationem et sacrificium accepit (c), cum justitia conciliari non potest, tamen non omnes salvari, imo nequidem salutem omnibus offerri, et adipiscendae ejus leges promulgari ; ut ita periculum</p>	<p>à toute Nation qui est sous le Ciel. Comme il faut donc les entendre en général, d'une commission que ne regardait pas seulement une ou plusieurs nations, mais qui les regardait toutes sans exception, commission que les apôtres devaient exécuter en allant de ville en ville, selon qu'ils y seraient poussés intérieurement par le Saint Esprit ; ils croient de même que les expressions générales qui sont appliquées à la mort de Jésus-Christ doivent être entendues avec la même modification ; en sorte qu'elles marquent seulement qu'aucune nation ou aucune espèce d'hommes n'est exclue et privée entièrement des fruits de cette mort, et qu'il y aura dans tous les ordres, et parmi toutes les sortes d'hommes, quelques personnes qui seront sauvées par Jésus-Christ. Et on ne saurait concevoir la chose autrement sans blesser la Justice de Dieu. Car s'il a reçu une oblation et une satisfaction suffisante pour les péchés de tout le monde (c), il serait peu conforme à la justice que tous les hommes ne fussent pas sauvés par Jésus-Christ, ou, du moins, que le salut ne leur fut pas offert,</p>	<p>(d) causae, cur ad omnes non pervenerit notitia Christi aliaque id genus, semper difficultatem parient, sive sacrificii a Christo oblatis vis universalis sive particularis esse dicatur : nec aliud responderi potest, quam exactissimis justitiae, sanctitatis, bonitatis regulis consentanea esse, quae Deus facit. Si quid contra apparet, id nobis parum nosci.</p>	<p>(d) les causes pour lesquelles la connaissance du Christ et d'autres choses de ce genre ne parviennent pas à tous, engendrent toujours une difficulté, à savoir que l'on dit que la force du sacrifice offert par Dieu est soit universel, soit particulier, et on ne peut rien répondre d'autre que ce que Dieu fait est conforme aux règles les plus exactes de la justice, de la sainteté et de la bonté. Si quelque chose semble contraire à cela, c'est qu'il est trop peu connu de nous.</p>
---	---	---	---

fieret, velintne illam accipere an secus (d).	et annoncé à tous, afin de voir s'ils voudraient l'accepter ou non (d).		
<p>§. 34.          Gratia Dei in Scriptura ejusmodi figuris modisque loquendi describitur, qui efficaciam ejus plenissime innuant ; nec ab arbitrio nostro (a) dependere benene an male ea uti velimus. Dicitur esse Creatio (Ephes. 2, 10), <i>creati sumus ad bona opera</i>, et evadimus (2. Co. 5, 17) <i>novae creaturae</i>. Appellatur Regeneratio, vel <i>nova generatio</i>, Resuscitatio, Resurrectio ; sicuti pristinus status noster imbecillitati, caecitati et morti comparatur. Deus dicitur (Phil 2, 13) <i>operari in nobis et velle et perficere</i> ; populus ejus dicitur (Psal. 110, 3) <i>voluntarius futurus in die potentiae ejus</i> ; Deus dicitur Jer. 31, 33-34 ; Ezech. 36, 26-27 ; Rom 9, 21 <i>inscribere Legem cordibus populi sui, facturisque, ut incedant in illa</i>. Homo comparatur massae luti</p>	<p>§. 34. [<i>De l'efficace attribuée à la grâce de Dieu</i>].          La Grâce de Dieu est représentée dans l'Écriture par des figures et des expressions qui montrent assez qu'elle est efficace et qu'il ne dépend pas de nous (a) d'en faire ou de n'en pas faire usage comme il nous plaît. Il est dit qu'elle est une création. <i>Nous sommes créés par les bonnes œuvres</i> (Eph.II.10.2) ; et nous devenons de <i>nouvelles créatures</i> (Cor.V.17). Elle est appelée une <i>régénération</i> ou une <i>nouvelle naissance</i>, une <i>vivification</i> et une <i>résurrection</i> ; et notre état précédent est comparé à la faiblesse, à l'aveuglement et à la mort. Il est dit que <i>Dieu opère en nous et le vouloir et le faire</i>. (Philip.II.13) et il est dit que <i>Ton peuple sera un peuple de franche volonté</i>. (Ps.CX.3) et il est dit que <i>Il écrira ses lois dans leurs cœurs et les fera marcher dans ses ordonnances</i>. (Jer.XXXI.33.34 ; Ezech.XXXVI.26.27) Les hommes sont comparés à de l'argile qui est dans la main d'un <i>potier</i>, lequel fait à son gré de la</p>	<p>§.34.          (a) Certum est, nostram voluntatem concurrere, sed a gratia praeveniente excitatam. Interim in diversis diversus est voluntatis concursus ; et majore vel minore gratiae mensura utitur Deus ad movendam voluntatem. Interdum gratia est per se victoriosa, talis scilicet, ut in quocunque cum pleris impedimentis et circumstantiis sit praevalitura. Interdum est per se [quidem seu quantum in se] efficac, sed per accidens vel efficac vel inefficax ob impedimenta sive externa homini sive interna. Interdum non est per se efficac sed per accidens fit efficac quia] &lt;efficax, sed ita ut per accidens inefficax reddi possit impedimentis nempe hominis internis vel externis. Interdum non nisi per accidens fit efficac, ita ut non sufficiat non impediri, sed etiam&gt; &lt;opus sit juvari eam ; quod fit cum &gt; in hominem incidit in</p>	<p>§. 34.          (a) Il est certain que notre volonté y concourt, mais excitée par une grâce prévenante. Cependant, le concours de la volonté est divers en diverses occasions ; et c'est une mesure plus ou moins grande de grâce qu'utilise Dieu pour mouvoir la volonté. Parfois, la grâce est victorieuse par soi, à savoir telle qu'elle prévaudra dans de n'importe quelles situations et circonstances adverses. Parfois elle est par soi [c'est-à-dire en tant qu'elle est efficace en soi, mais elle est par accident soit efficace soit inefficace face aux obstacles soit externes soit internes à l'homme. Parfois elle n'est pas efficace par soi, mais elle est rendue efficace parce que...] Parfois elle est &lt;efficace par soi, mais de telle sorte qu'on puisse la rendre inefficace par accident face aux obstacles internes ou externes de l'homme. Parfois elle n'est rendue efficace que par accident, de telle sorte qu'elle ne suffit pas à ne pas empêcher, mais aussi&gt; &lt;qu'il y ait besoin de l'aider ; ce qui arrive lorsque&gt; la grâce est mise dans l'homme placé dans des circonstances plus favorables. Nous entendons ici que quelque chose se</p>

<p>in manu <i>figuli</i>, qui ex eadem massa, fingit pro beneplacito suo, <i>vas aliud quidem ad decus, aliud vero ad dedecus</i>. Haec scripturae dicta, imprimis vero ultimum (b), absolutam et victricem gratiae efficientiam arguunt, <i>amoremque Dei nos cogere</i> (c), ut Paulus 2 Cor. 5, 14. loquitur.</p>	<p>même masse des vaisseaux <i>pour des usages honorables ou pour des usages vils</i>. (Rom.IX.21) Ces passages et surtout le dernier (b) insinuent que la grâce a une force irrésistible et victorieuse et que <i>l'amour de Dieu nous contraint</i> (c) comme Saint Paul le dit en termes exprès.</p>	<p>favorabilibus circumstantiis positum. <u>Per accidens</u> hic intelligitur aliquid fieri, non respectu largientis Auxilium Dei, sed respectu naturae ipsius in se Auxilii, cui accidit concurrere circumstantias faventes &lt;quibus successus adjuvatur&gt; Add. §.9. d. Nec ratio est, cur dicamus, homines uno tantum horum modorum ad conversionem perducere; cum modi tres esse possint: gratiae &lt;per se&gt; victoriosae, gratiae per se efficacis (quae posset quidem impediri per accidens, sed tamen in praesenti casu non impeditur) et gratiae per circumstantias efficacis. Et fieri potest, ut ipsa etiam gratia victoriosa tantum ad conversionem, non ideo perseverentiam operetur ad salutem. Et frustra nos divinarum viarum parum gnari Deo regulas certas praescribimus, quas sequi debeat, exclusis aliis non minus aptis pro ratione subjectorum et circumstantiarum. Duplex autem Gratia interna est, lux in intellectu, inclinatio in voluntate, quae</p>	<p>fait <u>par accident</u> non pas relativement à Dieu en tant qu'il donne une aide, mais relativement à la nature de l'aide elle-même prise en soi, par laquelle survient le concours des circonstances favorables &lt;par lesquelles le développement des événements est aidé&gt;. A ajouter au §.9. d. Et il n'y a pas de raison pour laquelle nous disons que les hommes sont conduits à la conversion par un seul et unique de ces moyens. Or, ces moyens sont triples : celui de la grâce victorieuse &lt;par soi&gt;, celui de la grâce efficace par soi (qui certes pourrait être empêchée par accident, mais qui cependant n'est pas empêchée dans le cas présent), et celui de la grâce efficace par les circonstances. Et il peut se faire également que la grâce victorieuse elle-même opère seulement la persévérance à la conversion, mais n'aille pas jusqu'à celle du salut. Et il est absurde que nous, qui sommes tout à fait ignorants concernant les voies divines, prescrivions à Dieu les règles certaines qu'il devrait suivre, lorsque les autres règles qui ne sont pas moins valables ont été exclues en fonction des sujets et des circonstances. Or, la grâce interne est double, lumière dans l'entendement, inclination dans la volonté, grâce qui consiste parfois dans un certain sens</p>
--	---	---	---

		<p>interdum in quodam suavitatis sensu consistit [<del>sed ut notavit Thomas lib. 3</del>] Caeterum ut notavit Thomas lib 3. Contra gent. c. 159, licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri nec acquirere possit, potest tamen seipsum impedire, ne eam recipiat.</p> <p>(b) Si comparatio cum massa figuli nimium extendatur, habebit se homo in conversione et salvificatione instar trunci. Nec video, quomodo ex loco hoc Pauli inferatur, gratiam esse semper absolutam et per se victricem. Hoc tantum innuitur, non nostram dignitatem sed divinam benignitatem esse rationem electionis ; neque illud, quo discernuntur homines inter se, sufficere ad salutem. Interim ne figulus quidem plane indistincte utitur argilla : aliaque materia aut mixtura opus est, cum vasae majori igni resistere debent. Nec dubium est, Deum materiam aptissime eligere aut praeparare ad</p>	<p>de l'agrément [<del>mais comme le remarque Thomas Livre 3</del>]. Du reste, comme le remarque Thomas au livre 3 du <i>Contre les Gentils</i>, chapitre 159<sup>16</sup>, que « quoique nul ne puisse par le mouvement de son libre arbitre se mériter ou acquérir la grâce divine, il peut pourtant apporter un obstacle à sa réception ».</p> <p>(b) Si on étend trop la comparaison avec la masse du potier, l'homme se retrouvera dans la conversion et le salut à l'instar d'un tronc. Et je ne vois pas comment on peut inférer de ce passage de St <b>Paul</b> que la grâce est toujours absolue et victorieuse par soi. Il indique seulement que la raison de l'élection n'est pas notre dignité, mais la bienveillance de Dieu ; et ce par quoi on distingue les hommes entre eux ne suffit pas à leur salut. Cependant, pas même le potier n'utilise tout à fait indistinctement l'argile : il a besoin d'une autre matière ou d'un autre mélange lorsque les vases doivent résister à une plus grande chaleur. Et il n'est pas douteux que Dieu ne choisisse ou ne prépare de la façon la plus appropriée la matière en vue de la structure de sa propre cité ; et parfois il emploie du sable et du calcaire, ailleurs de la</p>
--	--	--	--

		<p>structuram civitatis suae : interdumque arenam et calcem, alibi terram coctam, mox marmor adhibere : non nunquam et saxis rudioribus uti ; interdumque rejici, quod est naturae excellentioris vilioire praelato, quod magis ad certum scopum facit, velut supra notatum est §.30.g.</p> <p>(c) His verbis maximam vim amoris divini indicavit Paulus. Bonum, cum satis percipitur, animum infallibiliter determinat, praesertim si bonum sit maximum. Haec determinatio, quae libertati et spontaneitati vim nullam facit, <u>coactio</u> populari sermone, sed improprie appellatur. Et pari sensu Deus dicitur cogi et vinci. Nempe summa intelligentia infallibiliter ex optimi consideratione determinatur : et tanto quisque est liberior, quanto magis sic determinatur. Libertas cum indifferentia aliqua conjuncta est, sed non cum <u>indifferentia aequilibrata</u>, ubi scilicet nulla sit ratio ad alterutrum magis inclinans, qualis indifferentiae status chimaericus est, (ut</p>	<p>terre cuite, et ensuite du marbre, et il ne méprise pas non plus des pierres plus brutes ; et parfois il rejette ce qui est d'une nature plus excellente et lui préfère quelque chose de plus vil qui sera davantage fait pour ce dessein précis, comme nous l'avons remarqué au §.30.g.</p> <p>(c) Par ces mots, <b>Paul</b> indique la plus grande force de l'amour. Le Bien, quand il est assez bien perçu, détermine infailliblement l'esprit, surtout si c'est le bien le plus grand. Cette détermination, qui ne force en rien la liberté et la spontanéité, est appelée <u>coaction</u> ou contrainte dans le langage courant, mais de façon impropre. C'est dans le même sens que Dieu est être contraint ou vaincu [par le bien]. La plus haute intelligence est ainsi infailliblement déterminée par la considération du meilleur : et chacun est d'autant plus libre qu'il est davantage déterminé de cette façon. La liberté est jointe à une certaine indifférence, mais non pas à <u>l'indifférence d'équilibre</u>, à savoir celle où il n'y a aucune raison inclinant davantage d'un côté que de l'autre, et dont l'état d'indifférence est chimérique, et qui, comme l'Ane de <b>Buridan</b>, peut aussi être imaginé (par ceux qui n'inspectent pas suffisamment le fond des choses),</p>
--	--	--	--

		Buridani Asinus) et fingi potest, (ab iis, qui rerum fundum non satis inspiciunt) existere non potest.	alors qu'il ne peut pas exister [réellement].
§. 35. Omnis externa coactio libertati adversatur, et omnes interni motus, quibus Prophetæ olim agitabantur, ita ut libero facultatum suarum usu destituti abriperentur, cum eandem non consistunt; at, quando homo sentit facultates suas sueta methodo operari, seque assentiri vel eligere, internæ convictionis et ratiocinationis filo ductum, tum libere agit, id est per principium Rationis et Cogitationis internum. Homo aequè secundum facultates suas agit, cum veritati assentitur, atque cum quod faciendum est, eligit; et si mens ipsius tam esset illuminata, ut non minus clare bonitatem rerum moralium perspiceret, atque veritates theoreticas percipit, adeoque non magis his quam illis resisti a se non posse sentiret, non tamen minus futurus esset agens liberum (a)	§. 35. Toute contrainte extérieure est contraire à la nature de la liberté, de même que toutes ces impressions intérieures qui poussaient les Prophètes, en sorte qu'ils n'avaient plus le libre usage de leurs facultés et qu'ils se sentaient entraînés sans savoir comment. Mais lorsqu'un homme sent que ses facultés sont dans l'ordre et qu'il acquiesce ou qu'il choisit, en conséquence d'une conviction intérieure et d'un raisonnement, il agit toujours librement, c'est-à-dire par un principe interne de raison et de discernement. L'homme agit aussi bien d'une manière conforme à ses facultés lorsqu'il acquiesce à une vérité, que lorsqu'il choisit ce qu'il doit faire. Et si son esprit était tellement éclairé qu'il vit la lumière des choses morales avec autant d'évidence qu'il aperçoit des vérités de simple spéculation de manière qu'il se sentît aussi peu capable de résister à la bonté des premières qu'à l'évidence des secondes, il ne serait pas pour	§. 35. (a) Haec sunt verissima et plane ad mentem meam. (b) Verissime omnia et aptissime, quae in hoc paragrapho referuntur. Hac interim determinatione non obstante Agens liberum manet, non tantum a coactione, sed etiam a necessitate. Unde etiam Thomistae rejectioni quinque propositionum Jansenio tributarum non male assensere. Add. 17. c. Deus ipse, etsi ad optimum determinatissimus, tamen est liberrimus, non tantum a coactione sed etiam a necessitate. Inclinant rationes sapientem non necessitant. Posset aliter agere, sed certum est, non esse facturum.	§. 35. (a) Ces pensées sont très vraies et tout à fait conforme à mes vues.  (b) Tout ce qui est rapporté dans ce paragraphe est très vrai et tout à fait approprié. Parfois, non obstant cette indétermination, l'Agent reste libre, non seulement de la contrainte, mais aussi de la nécessité. D'où il s'ensuit aussi que les Thomistes n'ont pas mal approuvé le rejet des 5 propositions attribuées à Jansénius. A ajouter au §.17.c. Dieu lui-même, quoique le plus déterminé au meilleur, est cependant le plus libre, non seulement de la contrainte, mais encore de la nécessité. Les raisons inclinent le sage, mais ne le contraignent pas avec nécessité. Il pourrait agir autrement, mais il est certain qu'il ne le fera pas.

<p>et rationale, quam si magis solutus suo arbitrio liberius uteretur: quin imo, quo evidentius veram rerum bonitatem perciperet, quoque magis per hanc determinaretur, eo magis convenienter facultatibus et excellentiae naturae suae acturus esset; nam etsi Sancti in coelis perfectionem in gloria adepti, non amplius praemii capaces sunt; negari tamen non potest, eos agere perfectiore cum libertate, quatenus omnia in vera sua luce intuentur: secundum illud, <i>in luce tua videbimus lucem</i> Psal. 36, 9. Ideo illi concludunt, ejusmodi vincentem gratiae gradum, per quem homo vi illuminationis Intellectus, non vero per coecum et violentum impulsus fit volens, nullo modo verae libertatis ideae contrariari. (b)</p>	<p>cela un agent moins libre (a) et moins raisonnable que s'il était resté dans un état où il fût plus facile d'y résister. Au contraire, plus il verrait évidemment la bonté réelle des choses, et se déterminerait par cette évidence, plus il agirait conformément à ses facultés et à l'excellence de sa nature. Car quoique les saints glorifiés qui sont rendus parfaits dans le Ciel ne soient plus capables de recevoir de nouvelles récompenses, on ne saurait pourtant nier qu'ils n'agissent avec une liberté plus accomplie, parce qu'ils voient toutes choses dans une véritable lumière, selon qu'il est dit: <i>Dans ta lumière nous verrons clair.</i> (Ps.XXXVI.10) C'est pourquoi ils concluent qu'un tel degré de grâce victorieuse qui meut la volonté de l'homme, non par une impulsion aveugle ou violente, mais par l'illumination de son entendement, n'est pas du tout contraire à la véritable idée de la liberté (b).</p>		
<p>§. 36. Postremo ita secum reputant, si pugna oriatur inter absolutum Dei dominium, actusque et Decreta ejus, et libertatem voluntatis humanae; decere modestiam nostram, homini potius quam Deo quidquam demere</p>	<p>§. 36. Après tout, ils croient que s'il y a une espèce de conflit entre la souveraineté et l'indépendance de Dieu, de ses actes et de ses desseins, il est de la modestie et de la bienséance de Dieu de</p>	<p>§. 36. (a) Qui homini adimit libertatem, is etiam Deo aliquid demit. Conservandum est absolutum Dei dominium, sed abstinendum ab</p>	<p>§. 36. (a) Celui qui retire la liberté à l'homme, enlève aussi quelque chose à Dieu. Il faut conserver le pouvoir absolu de Dieu, mais en l'épurant de son usage despotique, puisqu'il est</p>

<p>(a); quod tamen hoc loco non necessum esse arbitrantur. Porro inferunt, praeter externam illuminationem hominis per cognitionem, dari internam illuminationem mentis, et arcanam quandam efficacemque convictionem ipsi inditam, alias quis posset esse sensus preactionis Paulinae pro Ephesiis, qui jam tum audiverant praedicationem Evangelii, perque eam edocti erant; Ubi Apostolus Deum orat, (Ephes. I, 17, 18, 19) : <i>Iis ipsorum, ut sciant quae sit spes vocationis eorum, et quae sit opulentia gloriae haereditatis ejus in Sanctis, et quae sit excellentiae magnitudinis virtutis ejus, in iis qui credunt secundum efficacitatem roboris virtutis ejus.</i> Quae verba internum quid idemque <u>efficax</u> (b) insinuare videntur Christus unionem suam cum credentibus, et influxum, quem illis largitur, comparat unioni capitis et membrorum, radices et ramorum; id quod internum, vitalem et efficacem influxum infert. Et quamvis externa, quae offeruntur, media possint rejici, imo semper rejiciantur, si gratiam victricem (c) non habeant comitem, haec tamen nunquam inanis recedit. Externa haec media cum sint a Deo, resistendo illis homo dicitur (Act. 7, 52; Ephes. 4, 30). <i>Resistere Deo, contristari et</i></p>	<p>donner (a) plutôt attention à la liberté de l'homme qu'à la souveraineté de Dieu. Mais ils ne croient pas que cela soit nécessaire. Ils pensent qu'outre l'illumination extérieure qu'un homme reçoit par la connaissance de l'Évangile, il y a encore une illumination intérieure de l'Esprit et une conviction secrète qui y est fortement imprimée; autrement que signifierait la prière que Saint Paul fait pour les Ephésiens, qui avaient déjà ouï la prédication de l'Évangile et qui en avaient été instruits? Que Dieu <i>éclaire</i>, leur dit-il <i>les yeux de votre esprit, en sorte que vous sachiez à quelles espérances il vous appelle, quelles sont les richesses et la gloire de l'héritage qu'il destine aux Saints, et quelle est l'infinie grandeur de la puissance qu'il déploiera en nous qui croyons.</i> (Eph. I.17.19). Il semble que c'est là demander quelque chose d'intérieur et <u>d'efficace</u> (b). Jésus-Christ compare l'union qui se forme entre lui et les fidèles, à l'influence de la grâce qu'il leur communique, à l'union qu'il y a entre la tête et les membres, entre une tige et ses branches, ce qui marque une vertu intérieure, vive et efficace. Et cette Grâce</p>	<p>usu Domini Despotico, illaudabili utique et rationis experte. Praetextu divinae libertatis independentiaeque servandae nihil est divinae sapientiae justitiaeque detrahendum.</p> <p>(b) Internum aliquid et efficax animis indi, cum illuminantur, dubitari non potest. Illud quaeritur, an semper ad salutem debeat esse per se efficax, quod Deus supernaturaliter confert salvandis, an potius fiat efficax demum, si simul cum naturalibus circumstantiis modisque sumatur, quibus animi praeparantur.</p> <p>(c) Semper rejici externa media, si gratiam (per se) victricem non habeant comitem; nescio quo jure dicatur. Vincere potest gratia, dum incidit in minus resistantem, aut per naturales circumstantias magis adjutum, etsi ex se victrix non sit.</p> <p>(d) quidni hoc etiam de gratia interna resistibili accipi possit?</p> <p>(e) Dei aliquid plene volentis proposito quis resistat?</p>	<p>finalment digne de blâme et dénué de raison. Par le prétexte d'une liberté et d'une indépendance divines qu'on devrait conserver, rien n'est plus détruit que sa sagesse et sa justice.</p> <p>(b) Que quelque chose d'interne et d'efficace soit introduit dans les esprits lorsqu'ils sont illuminés, cela est hors de doute, mais ce qui pose problème, c'est de savoir si ce que Dieu confère surnaturellement pour le salut doit toujours être efficace par soi pour le salut, ou bien s'il n'est pas plutôt rendu efficace seulement si l'on lui ajoute les circonstances et les moyens par lesquels les esprits sont préparés.</p> <p>(c) Je ne sais pas de quel droit on dit que les moyens externes sont toujours rejetés, s'ils ne s'accompagnent pas de la grâce victorieuse (par soi). La grâce peut vaincre, lorsqu'elle est placée chez celui qui résiste moins, ou qui est plus aidé par les circonstances naturelles, quoiqu'elle ne soit pas victorieuse à partir d'elle-même.</p> <p>(d) pourquoi cela ne pourrait-il pas aussi être appliqué à la grâce interne?</p> <p>(e) Qui peut résister au dessein de Dieu lorsque celui-ci veut pleinement quelque chose?</p>
--	---	---	--

<p><i>extinguere Spiritum ejus, atque hoc sensu resistimus (d) Gratiae Dei ; cui revera nunquam resistere possumus, cum ipsi propositum est hominem superare et convertere (e).</i></p>	<p>victorieuse (c) n'est jamais sans effet ; au lieu que l'on peut rejeter et que l'on rejette en effet toujours les moyens et les secours extérieurs lorsqu'ils n'en sont pas accompagnés. Comme ces moyens extérieurs viennent de Dieu, lorsqu'on y résiste, l'Écriture dit qu'on <i>résiste à Dieu</i> (Act.VII.51) et qu'on <i>contriste</i>, ou qu'on <i>éteint son esprit</i> (Ephes.IV.30); et c'est dans ce sens que nous résistons (d) à la Grâce ou à la faveur de Dieu. Mais nous ne pouvons jamais lui résister, lorsqu'il a dessein de nous vaincre (e).</p>		
<p>§. 37. Quantum ad perseverentiam, ea absolutorum Decretorum et efficacis gratiae necessarium est consequens (a). Cum enim omnia a Deo dependeant, et ipse (Jac. I, 17-18) <i>quia voluit, progenit nos, nec apud ipsum sit transmutatio aut conversionis obumbratio ; cum</i> (Joh. 13.1). <i>quos diligit ad fine usque diligit, atque promiserit, se nunquam eos deserturum,</i> quorum ipse Deus est (b) : Hinc includendum, (Hebr. 13,5 ; Rom. 11, 29). <i>Propositum et</i></p>	<p>§. 37. [<i>De la persévérance finale.</i>] Pour le dogme de la persévérance finale, c'est une conséquence nécessaire (a) de la doctrine des Décrets Absolus et de la Grâce efficace. Car puisque tout dépend de Dieu et que c'est <i>de sa pure grâce qu'il nous a fait renaître, il n'y a en lui ni variation, ni aucune ombre de changement. Celui qu'il aime, il l'aime jusqu'à la fin</i> (Jaq.I.17.18) ; et il a promis qu'il <i>ne laissera et n'abandonnera point</i> (Jean XIII.1.) ceux dont il devient le Dieu. Il faut conclure de là que <i>la résolution et la vocation de Dieu</i></p>	<p>§. 37. (a) Hanc necessariam consequentiam non agnosco, si scilicet sensus est, eos, qui semel vere conversi ac justificati sunt, semper esse finaliter perseverantes seu electos. Talia dogmata hominum arbitrio recepta sunt, nec ratione vel scriptura firmantur. (b) Haec omnia nihil aliud efficiunt quam Electos nunquam desinere esse Electos. Deus non est uti homo, ut eum poeniteat. Nec si homo semel conversus iterum gratia excidat, hinc sequitur</p>	<p>§. 37. (a) Je ne reconnais pas cette conséquence nécessaire, si son sens est qu'une fois véritablement convertis et justifiés, ils sont toujours finalement persévérants ou élus. De tels dogmes sont reçus par le jugement des hommes, mais non pas confirmés par la raison ou par l'Écriture.  (b) Toutes ces choses ne font rien d'autre que de faire que les Elus ne cesseront jamais d'être Elus. Dieu n'est pas comme l'homme qu'il puisse lui causer du regret. Et, si l'homme, une fois converti, est à nouveau dépossédé de la grâce, il ne</p>

<p><i>vocationem Dei esse ejusmodi, ut eorum ipsum poenitere non possit</i>; Quamvis ergo pii in gravia peccata incidere possint, a quibus ut avocentur, multa in Scripturis <u>horrorem incutientia</u> dicuntur, <u>ad praecavendam totalem Apostasiam</u> (c); Deus tamen sic eos sustentat, ut quamvis corruptae naturae pondus quandoque sentiant, ex omnibus tamen illis, quos Pater Filio salvandos dedit, nullus pereat (d).</p>	<p><i>sont irrévocables.</i> (Hebr.XIII.5 ; Rom.XI.29). C'est pourquoi, quand même les gens de bien viennent à commettre de grands péchés, dont l'Écriture tâche de les <u>détourner par les menaces terribles qu'elle leur fait entendre, afin qu'ils ne périssent pas ou qu'ils ne tombent pas dans l'apostasie</u> (c), Dieu les soutient néanmoins; en sorte que bien qu'il permette qu'ils éprouvent souvent la fragilité de leur nature, il n'y a pourtant aucun de ceux que le Père donne au Fils, qui périsse (d).</p>	<p>Deum facti poenitere; non magis quam si semel probus in improbitatem labatur, imo non magis, quam si semel vivens aliquando moriatur.</p> <p>(c) <u>Horrorem incutientia</u> quae dicuntur in scripturis, vera sunt, et hoc quod sequitur [<del>vere hoc</del>] inculcant: scelestes agentes Dei gratia excidere et daemonem sequi; ita tamen, ut aliquando reducendi sint in viam, et ex inferni potestate liberandi, si sint ex numero Electorum. De caetero horror frustra incuteretur <u>ad cavendam totalem Apostasiam</u>, si homines aliquo certo indicio absolute cognoscere possent, se esse Electos. Talibus enim Apostasia haec utique metuenda non esset. Sed quae filialem metum injiciunt curamque in certamine legitime absolvendo, ea suavissimo in piis sensui divinae benignitatis non obstant, quo rapitur animus ad coelestia, et spes ac fiducia salutis stabilitur. Recte Hunnius (Tom.1. Opp. p. 951) de salute homini vere pio ne tantillum quidem dubitandum est,</p>	<p>s'ensuit pas que Dieu fasse pénitence de ce fait; pas plus que si l'homme probe tombait une fois dans l'improbité, encore moins que si étant vivant il mourrait un jour.</p> <p>(c) Les termes <u>d'horreur par crainte divine</u>, qui sont employés dans les Écritures, sont vrais, et ils suggèrent ce qui suit [<del>vraiment ceci</del>]: ceux qui agissent criminellement ont perdu la grâce de Dieu et suivent le Démon; cependant, s'ils sont du nombre des Elus, ils seront un jour ramenés sur la voie et libérés du pouvoir de l'enfer. Du reste, l'horreur due à <u>la crainte de l'apostasie totale</u> serait vaine, si les hommes pouvaient connaître par quelque indice absolument certain qu'ils sont Elus. En effet, pour de telles choses, cette apostasie n'est finalement pas à craindre. Mais ces choses qui inspirent une crainte filiale et le souci d'un combat qu'on doit à bon droit remporter, ne font pas obstacle au très agréable sentiment, chez les hommes pieux, de la bienveillance divine, sentiment par lequel l'esprit est enlevé aux cieux et qui renforce l'espoir et la confiance. <b>Hunnius</b> dit justement (au tome 1 de ses <i>Œuvres latines</i> p.951) qu'on ne doit pas le moins du monde douter du salut pour le véritable homme pieux, à condition pour autant que le salut</p>
--	--	---	--

		<p>quantumvis non nisi sub perseverentiae determinatione promittatur, dummodo firmum propositum habeat cavendi sibi a peccatis contra conscientiam. Certus enim est, si non sponte se a Deo avertat, vi divinarum promissionum nullam creaturam fore tam validam, quae ipsum ex manu Dei eripere, aut a dilectione, quae est in Christo Jesu, separare queat : citatque loca Scripturae, in quibus sunt conditionalia promissa. Et Menzer disp. 3. De Elect. n. 264 Certitudo, inquit, absoluta non nisi de eo est, quod aliter se non potest habere : jam vero qui pro praesenti est in statu gratiae, potest ea excidere et damnari ; et alibi : qui est absolute certus, in eo non habet locum <u>timor</u>. Itaque bene Hulseman supplem. Breviarii c.14, quod certitudo salutis nostrae a parte Dei est indubitata, sed a parte hominis ante finem vitae non est infallibilis.</p> <p>(d) Hoc verum est. Perinde enim est ac si quis dicat, nullum</p>	<p>ait été promis sous la détermination de la persévérance, pourvu que cet homme pieux ait le ferme dessein de se garder du péché contre sa conscience. En effet, il est certain que si on ne se détourne pas spontanément de Dieu, la puissance des promesses divines ne renforcera pas la moindre créature qui est capable d'échapper de la main de Dieu ou de se séparer de l'amour qui est en Jésus Christ ; il cite les passages de l'Écriture dans lesquels se trouvent les promesses conditionnelles. Et <b>Menzer</b> dans la troisième <i>Dispute sur l'Élection</i> note 264 dit que « La certitude n'est absolue que de ce qui ne peut pas se comporter autrement ; mais maintenant celui qui est en état de grâce à l'instant présent peut la rejeter et être damné » ; et ailleurs il dit : « celui qui est absolument certain est celui en qui la <u>peur</u> n'a pas de place ». C'est pourquoi <b>Hulsemann</b> dans son supplément au <i>Bréviaire</i> au chapitre 14 ajoute avec raison « que la certitude de notre salut est indubitable pour Dieu, mais qu'elle n'est pas infaillible pour l'homme avant la fin de sa vie ».</p> <p>(d) Ceci est vrai. En effet, on pourrait même aller jusqu'à dire qu'aucun des Elus ne périra, mais cela ne peut être</p>
--	--	---	--

		Electorum perire. Sed nihil inde ad rem inferri potest.	en rien avancé pour notre sujet.
<p>§. 38. Totius ergo rei summa huc redit : credunt illi Deum in se et ad Gloriam suam praeordinasse certum ac determinatum numerum hominum, in quibus sanctificari pariter et glorificari constituerit (a) ; Hos ita <i>praecognitos Deum praedestinasse, ut essent Sancti et conformes Imagini Filii sui,</i> (Rom.8. 29-30). Hos decrevisse Deum <i>vocare</i>, non vocatione generali, qua <i>multi vocati, pauci electi dicuntur, sed vocatione secundum propositum</i> (b) Matth. 20.16. Hos Deum <i>justificare</i> post praestitum vocationi obsequium, aeterna gloria eosdem tandem donaturum. Neque haec verba tantum ad afflictiones piorum restringenda, sed extendenda esse ad omnes effectus dilectionis divinae (c), secundum id, quod sequitur : (Rom 8, 35). <i>Nihil nos separare potest a dilectione Dei, quae est</i></p>	<p>§. 38. [<i>L'élection et la réprobation absolue prouvées par l'épître aux Romains.</i>] En un mot, ils croient que Dieu a préconnu en lui-même et pour sa propre gloire, un certain nombre déterminé d'hommes qu'il a marqués comme ceux en qui il veut être sanctifié et glorifié (a) ; que les ayant ainsi préconnus, il les a <i>prédestinés à être saints et conformes à l'image de son Fils.</i> (Rom.8. 29-30). Que ces gens-là devaient être appelés non d'une vocation générale, comme celle dont il est parlé dans ces mots, <i>il y a beaucoup d'appelés, mais il y a peu d'élus</i>; mais qu'ils devaient être appelés <i>d'une manière convenable à la résolution qu'il avait prise, qu'il les a justifiés</i>, après qu'ils ont obéi à cette vocation et qu'il les <i>glorifiera</i> enfin (Matth.XX.16). Et il ne faut pas restreindre ces paroles aux seules souffrances des gens de bien ; mais il faut les étendre à tous les effets de l'amour de Dieu (c), selon que Saint <i>Paul</i> dit par la suite <i>que rien ne pourra nous séparer de l'amour que Dieu nous porte en Jésus-Christ</i> (Rom.VIII.29.30). Tous les</p>	<p>§. 38. (a) Haec sanctitas Electorum intelligenda est, perpetuo debita ; Si vero de actu quaeratur, non utique in omnibus semper perdurans, sed tamen finalis et coronans : nec necesse est nescio quam sanctitatem non interruptam inutili doctrinae novitate comminisci etiam in gravissime lapsis ; quae adeo nullis indiciis cognosci potest, ut aliquando contraria potius omnia appareant. Et frustra statuitur sanctitas habitualis perseverans in electis ; cum experientia constet, semel conversos posse non tantum labi, sed et habitum contrahere criminorum actionum : unde tamen non nulli iterum liberantur. Frustra et sine ratione fingitur, Deum hic a naturae humanae modo et consuetudine recessisse.</p> <p>(b) ubi duplex vocatio alia plurium, alia electorum, quae dicitur secundum propositum : ita quoque duplex justificatio est (non</p>	<p>§. 38. (a) On doit comprendre cette sainteté des Elus comme due perpétuellement. Mais si on s'enquiert de l'acte, elle n'est pas toujours durable en toutes choses, mais cependant elle est finale et couronnante, sans qu'il soit nécessaire d'aller mêler en plus, pour ceux qui chutent le plus gravement, je ne sais quelle sainteté interrompue, cette nouveauté doctrinale étant inutile ; et d'ailleurs on ne peut reconnaître la sainteté à aucun indice, en sorte que parfois toutes les choses paraissent plutôt contraires. Et on établit vainement la sainteté habituelle persévérant dans les Elus, alors que l'expérience établit qu'une fois convertis on peut non seulement chuter, mais encore contracter le comportement des actes criminels, et que par conséquent quelques uns doivent être libérés une nouvelle fois. On imagine vainement et sans raison que Dieu s'est ici retiré de l'habitude et du mode d'être de la nature humaine.</p> <p>(b) De même que la vocation, qui est dite être en fonction du dessein, est double, l'une étant celle du plus grand nombre, l'autre, celle des Elus ; de même la justification est</p>

<p><i>in Christo.</i> Totam disputationem capitis 9 ad <i>Romanos</i>, omnes actus tam misericordiae quam justitiae, tam <i>indurationis</i> (Rom 9, 18) quam remissionis peccatorum in absolutam libertatem et imperscrutabilem Abyssum (d) tam clare et diserte refundere, ut magis expressa verba mente queant concipi.</p>	<p>raisonnements de cet apôtre dans le neuvième aux Romains font dépendre d'une liberté absolue et d'une profondeur impénétrable (d) tous les actes de la miséricorde et de la justice de Dieu, l'acte par lequel <i>il endurecit</i> (Rom 9, 18), aussi bien que celui par lequel <i>il fait grâce</i>, et cela d'une manière si évidente, qu'il n'est guère possible d'imaginer rien de plus exprès.</p>	<p>forma quidem sed objecto) una omnium vere credentium (etsi forte iterum excidant) altera electorum. Sed uti vocatio non Electorum sincera est, ita et conversio « tòn proskairôn » vera esse potest. Et velle, nullam esse veram fidem, quae non bono fine coronetur, omniaque beneficia ad solos Electos restringere, est hypotheses comminisci fundamento carentes experientiaeque pugnantes, et maximae parti Ecclesiae ab antiquo inprobatae, neque omnino periculi expertes : quoniam, si non datur certitudo remissionis peccatorum, nisi detur simul et electionis, verendum est, ne vel homines plerosque semper in anxietate versari necesse sit de praesenti suo statu, quandoquidem futuri (nempe finalis perseverantiae) usque adeo certi esse non possunt ; vel ne tandem in securitatem labantur, qui electionem certo se scire putant ; unde vel desperatio in illis vel vita dissoluta in his consequi posset. Add. §.42d. et §76c. Itaque rectius</p>	<p>double également (non pas quant à la forme, mais quant à son objet), à savoir celle de tous ceux qui croient vraiment (même s'ils peuvent rechuter par accident), et celle des Elus. Mais, de même que la vocation des non Elus est sincère, de même aussi la conversion des « temporaires » (<i>proskairôn</i>) peut être véritable. Et vouloir qu'il n'y ait aucune foi véritablesans qu'elle ne soit couronnée d'une issue heureuse et que tous les bienfaits soient réservés aux seuls Elus, revient à mélanger des hypothèses qui manquent de fondement, qui s'opposent à l'expérience, que la plus grande partie de l'Eglise désapprouve depuis l'antiquité et qui ne sont pas du tout exemptes de danger, puisque, s'il n'y a pas de certitude de la rémission des péchés, à moins qu'il y en ait une en même temps de l'Election, il est à craindre qu'il soit nécessaire ou bien que la plupart des hommes ne soient toujours dans l'anxiété concernant leur propre état présent, puisque nous ne pouvons pas du moins jusqu'ici être certain du futur (c'est-à-dire de la persévérance finale), ou bien que ceux qui pensaient qu'ils savaient avec certitude [leur] élection ne soient également dans l'insécurité ; d'où il pourrait s'ensuivre pour eux soit la</p>
--	--	---	---

		<p>mediam viam tenentes statuemus (contra Pontificios quidem non paucos) posse nos certos esse nostrae fidei, conversionis, justificationis, quippe ab actibus internis praesentibus pendentium, quorum conscii sumus ; et (contra Reformatos nonnullos) non posse nos sine singulari revelatione absolute certos esse nostrae finalis perseverantiae sive Electionis, sed timorem filialem superesse ; etsi magna piorum in Christo fiducia sit, quia bonum Dominum habemus.</p> <p>(c) intellige, finaliter, si electi sumus ; item nihil, scilicet extra nos, nil nisi culpa nostra, si semel simus ad Deum sincere conversi.</p> <p>(d) Ultimas divinatorum decretorum consiliorumve rationes nobis imperscrutabiles esse, omnes fateri debent.</p>	<p>désespérance, soit une vie dissolue. A ajouter aux §.42d. et §.76c. C'est pourquoi en tenant la voie médiane nous établissons avec plus de justesse (contre de nombreux Papistes) que nous pouvons être certains de notre foi, de notre conversion, et de notre justification, spécialement de toutes les choses qui dépendent des actes internes présents dont nous sommes conscients ; et (contre quelques Réformés) nous soutenons que nous ne pouvons pas être absolument certains sans quelque révélation particulière de notre persévérance finale, c'est-à-dire de notre Election, mais qu'une crainte filiale subsiste, même s'il se trouve une grande confiance dans le Christ parmi les personnes pieuses, puisque nous avons un Seigneur qui est bon.</p> <p>(c) comprenons l'adverbe « finalement » à la condition que nous soyons élus, et le terme « rien », à savoir comme s'il n'y avait rien hors de nous, excepté notre propre faute, à la condition que nous soyons une fois sincèrement convertis à Dieu.</p> <p>(d) Tous doivent reconnaître que les raisons ultimes des décrets et des conseils divins sont pour nous insondables.</p>
§. 39.	§. 39. Il est dit en général	§. 39.	§. 39.

<p>In genere dictum : (Rom. 9, 11. 17.) <i>Nondum natis pueris (a), cum nihil fecissent boni vel mali, ut praestitutum Dei, quod est secundum ipsius Electionem i. e. vers 20. Non ex operibus, sed ex vocante firmum maneret : Jacobus dilectus, Esavus odio habitus est. Sic pariter dicitur Deus excitasse Pharaonem, ut ostenderet in eo potentiam suam (b) ; Objicienti vero contra haec omnia, loco responsionis silentium his verbis imponitur ; vers. 22 Imo vero ô Homo tu qui es, qui ex adverso responsas Deo ? id quod porro illustratur similitudine figuli, tandemque tota controversia solenni hac interrogatione finitur ; quid si vero volens ostendere iram, et notam facere potentiam suam, pertulit multa cum irae cohibitione vasa irae compacta ad interitum ? Quae lectorem remittunt ad expendendum, quod subinde repetitur in (Exod. 4, 21 ; 10, 18 ; 11, 10 ; 14, 8) ubi de induratione cordis Pharaonis, ne populum dimitteret, sermo est. Praeterea dicitur, (Prov. 16, 4.</i></p>	<p><i>qu'avant que les enfants fussent nés (a) et qu'ils eussent fait ni bien ni mal, afin que le choix que Dieu avait résolu [i. e. vers 20.], non à cause des œuvres, mais par la volonté de celui qui appelle, subsistât [...] (vers. 11). Jacob fut aimé et Esav haï ; que Dieu suscita Pharaon, afin de faire éclater en lui sa puissance (b), (vers. 17) et après s'être proposé là-dessus une objection, au lieu d'y répondre l'apôtre impose silence à la raison humaine, en disant : Mais ô homme, qui êtes-vous, qui contestez avec Dieu ? (vers. 20) Puis il éclaircit tout par la comparaison tirée de ce que fait le potier ; après quoi il fait cette question : Qu'y a-t-il donc à redire, si Dieu voulant montrer sa colère a toléré avec une grande patience les vaisseaux de colère, préparés pour la perdition ? (vers. 22) Ceci engage le lecteur à réfléchir sur ce qui est si souvent répété dans le livre de l'Exode, que Dieu endurecit le cœur de Pharaon ; (Exode Ch.X.20 ; XI. 10 ; XIV. 8) en sorte qu'il ne voulut point laisser aller son peuple. Il est dit que Dieu a fait le méchant pour le jour de la calamité, (Prov. XVI.4) comme il est écrit d'un</i></p>	<p>(a) Haec nil aliud significant, quam hominem imbecillitatis suae conscium et magnitudinis divinae non ignarum judicare debere, omnia a Deo fieri justissime et sanctissime, etsi nos totius rerum seriei non nisi exiguam partem cognoscentes, et quid faciat et cur faciat, non perspiciamus.</p> <p>(b) Deum in peccatorum permissione, et in ipso ad id, quod in peccato reale est physicumque, concursu non otiose se habere, sed ut omnia ita et peccata regere ; Scripturae sacrae locutionibus significatur. Cum autem circumstantiae interdum serviant ad indurandos homines, imo ad pervertendos, circumstantiae autem sint pars seriei universi, cujus autor Deus ; sciendum est, non ideo peccati autorem esse Deum. Nam in serie hac possibilium &lt;adhuc, ante existendi decretum spectata,&gt; jam exhibebantur peccata cum suis causis. Hanc possibilitatem &lt;et connexorum possibilium seriem&gt;, non decrevit Deus, sed invenit. Cum vero &lt;hanc rerum&gt; seriem possibilem elegit prae aliis tanquam omnium convenientissimam, bona</p>	<p>(a) Ces choses ne signifient rien d'autre que l'homme conscient de sa propre faiblesse et n'ignorant pas la grandeur divine doit juger que tout ce qui a été fait par Dieu est très juste et très saint, même si nous, qui ne connaissons de toute la série de la totalité des choses qu'une toute petite partie, ne percevons pas à la fois ce qu'Il fait et pourquoi Il le fait.</p> <p>(b) Que Dieu ait un concours actif dans la permission des péchés et en lui-même envers ce qui est réel et physique dans le péché, mais en sorte que tous les péchés soient réglés, c'est ce qui est signifié dans les paroles de l'Écriture Sainte. Or, bien que les circonstances servent parfois les hommes endurcis plutôt que ceux qui sont persévérants, et que les circonstances sont une partie de la série de l'univers, dont Dieu est l'auteur, il faut savoir que Dieu n'est cependant pas l'auteur du péché. En effet, dans cette série des possibles &lt;qui a été considérée encore avant le décret de son existence,&gt; les péchés ont été produits avec leurs propres causes. Dieu n'a pas décidé cette possibilité &lt;et la série des connexions possibles&gt;, mais il les a trouvées. Mais, puisqu'il choisit &lt;cette&gt; série possible &lt;des choses&gt; plutôt que les autres, comme étant la plus</p>
--	--	---	---

<p>Actor. 13, 48). Deum <i>facere malum ad diem mali</i> ; ex altera vero parte scriptum est : <i>credidisse, quotquot ad vitam aeternam ordinati erant</i> (c). Dicuntur quidam (Rom 1, 26-28) <i>scripti in libro vitae agni illius mactati jam inde a jacto mundi fundamento, vel secundum propositum Dei antequam mundus esset</i> : improbi dicuntur <i>jam olim praescripti ad damnationem, et traditi foedis affectibus et in mentem reprobam</i>. Putant ergo <u>Reprobationem actum Dei esse aequè absolutum et liberum, ac Electionem</u> (d), ad manifestandum in reprobis sanctitatem, et justitiam suam, non minus quam amorem et misericordiam in Electis (e). Neque possunt ipsi cum <i>Sublapsariis</i> credere, reprobationem esse tantum praeteritionem illorum, qui non sunt electi ; Hanc enim Deo indignam censent, quasi praeteritorum ipse oblitus (f) esset ; id quod manifeste imperfectionem involvit.</p>	<p>autre côté, que <i>tous ceux qui étaient destinés à la vie éternelle crurent</i> (c) (Act.XIII.48 ; XII.5 ; XX.12 ; XXI.27). Il est parlé de quelques personnes dont <i>les noms sont écrits dès la fondation du Monde dans le livre de vie de l'Agneau qui a été immolé, ou qui sont sauvés selon la résolution que Dieu en avait prise dès la fondation du Monde</i> (II Tim.I.9). On lit encore que <i>la condamnation des impies est déjà résolue depuis longtemps</i> (II Pier.II.3) et que <i>Dieu les livre à un sens dépravé</i> (Rom.I.16.28). C'est pourquoi les <i>Supralapsaires</i> croient que <u>la réprobation est, aussi bien que l'élection, un acte libre et arbitraire de Dieu</u> (d) qui veut faire connaître sa sainteté et sa justice, en punissant les réprobés, en même temps qu'il fera éclater son amour et sa miséricorde envers les élus (e). Ils ne peuvent donc pas se persuader avec les <i>Infralapsaires</i> que la réprobation consiste uniquement en ce que Dieu n'a pas daigné prendre connaissance de ceux qu'il n'a pas élus. C'est là une chose indigne de lui, et qui semblerait supposer qu'il les a oubliés (f), ce qui renfermerait une imperfection visible. Et sur</p>	<p>in ea proprie voluit, mala intercurrentia permisit : quod ea series optima deprehenderetur, etiam computatis malis. (c) cum dicitur Act. XIII, 48 credidisse, qui ad vitam aeternam ordinati erant, non captanda sunt verba. Nam non dicitur eos solos credidisse : imo fortasse nec omnes. Quid enim prohibet, ex auditoribus quosdam &lt;non&gt; ea concione, sed alia posteriore conversos. Dici etiam potest, quotquot ad vitam aeternam ordinati sunt, credere tandem fide coronante. (d) Doctrina absolutae reprobationis positivae plus dicit, quam necesse est, et pari ratiocinatione defendetur etiam, Deum velle peccatum. Diserte Scriptura : Deum nolle mortem peccatoris. Ab hac formula similibusque, divino honori rerumque naturae consentaneis male receditur ; &lt;cum facile aliis Scripturae locis concilientur. Sic improbi in mentem reprobam traditi sunt, dum passus est Deus, ut occasiones haberent, quibus</p>	<p>convenable de toutes, il a voulu de façon appropriée les bonnes choses dans cette série, et il a permis les mauvaises qui s'y mêlent, parce que cette série se trouve être la meilleure, même en y ajoutant les maux. (c) lorsqu' il est dit en Actes XIII, 48 qu'ont cru ceux qui étaient destinés à la vie éternelle, ces paroles ne sont pas faciles à comprendre. Car il n'est pas dit qu'eux seuls ont cru, mais plutôt peut-être que ce n'était pas tous. Pourquoi, en effet, refuser que certains parmi les auditeurs aient été convertis &lt;non&gt; par ce discours, mais par un autre qui lui a succédé ? On peut dire également que quels que soient ceux qui sont destinés à la vie éternelle, ils croient finalement par une foi couronnante. (d) La doctrine de la réprobation absolue positive dit plus qu'il est nécessaire et on défend aussi par un raisonnement similaire que Dieu veut le péché. L'Écriture le dit admirablement : Dieu ne veut pas la mort du pécheur. Par cette formule et par d'autres semblables, peu conformes à l'honneur de Dieu et à la nature des choses, on s'écarte à mauvais escient [de l'Écriture], &lt;alors qu'elles seraient facilement conciliées par d'autres passages de l'Écriture. Ainsi les réprobés ont été possédés par l'esprit réprobé,</p>
--	--	---	---

<p>Quantum ad id, quod praeteriti dicuntur in Adamo lapsi, isti sic arguunt; peccatum Adami et connexionem totius generis humani cum ipso tanquam capite suo repraesentativo vel absolute decreta fuisse, vel non ; Si prius, omnia tunc absoluta esse ; peccatum Adami (g), et lapsum generis humani decreta fuisse, et consequenter omnia a principio ad finem, perpetuis absolutorum decretorum (h) vinculis constricta esse ; Quo modo <i>Supralapsariorum</i> et <i>Sublapsariorum</i> hypothesis prorsus erit eadem, solo explicandi modo diversa. Si vero peccatum <i>Adami</i> tantum fuit praevium et permissum, decretum conditionatum praescientia nixum admittitur : adeo ut omnia, quae inde sequuntur, in hoc refundantur ; tum vero omnia argumenta contra perfectionem ejusmodi actuum, vel certitudinem talis praescientiae adferri solita, huic pariter sententiae adversantur (i). Si enim semel admittantur in una instantia, cur non etiam pariter in</p>	<p>ce que les <i>Infralapsaires</i> disent, que les réprouvés sont tombés en <i>Adam</i>, les <i>Supralapsaires</i> leur font ce raisonnement. Le péché d'<i>Adam</i> disent-ils et la liaison que tout le genre humain devait avoir avec lui comme avec son chef et son représentant a été décrété absolument ou non. S'il a été décrété absolument, tout est absolu. Le péché d'<i>Adam</i> (g) et la chute du genre humain ont été décrétés. Par conséquent, tout se trouve renfermé, depuis le commencement jusqu'à la fin, dans un petit enchaînement (h) de Décrets Absolus. Ainsi l'hypothèse des <i>Supralapsaires</i> et celles des <i>Infralapsaires</i> ne sont qu'une seule et même hypothèse différemment exprimée. Mais si l'on dit que le péché d'<i>Adam</i> n'a été prévu et permis, on admet là, pour une fois, un Décret conditionnel, fondé sur la prescience divine ; de sorte que tout ce qui suit devient conditionnel aussi, et alors tous les arguments tirés de l'imperfection de ces sortes d'actes et de l'incertitude d'une telle prescience portent coup contre ce Décret et contre cette prescience (i) ; car si on les admet dans un seul cas, on peut aussi les</p>	<p>augeretur pravitas et exereretur ; et ut abessent eae quibus corrigerentur&gt;. (e) Nemo sapiens dicet, poenas a legislatore aequae intendi ac praemia. (f) Aliud est, non nosse vel cum prius noveris, non cogitare seu <u>oblivisci</u> ; aliud non velle cum scias, seu <u>praeterire</u>. Itaque praeterit Deus, quos eum plena seu totali voluntate salvos velle dici nequit. Non vero inde sequitur, eum plena voluntate velle, eos esse non salvos, nisi ob culpam : illud verum est permittere eum plena &lt;illa vel ut vulgo vocant consequente&gt; voluntate seu ex omnium partialium voluntatum concursu resultante, ut damnabiles reddantur ; quemadmodum et omnia mala, quae in serie possibilium optima a Deo electa intercurrunt, permittit. In hac explicatione nulla admittitur imperfectio scientiae et potentiae, dum conservatur perfectio voluntatis, quae est bonitas. Deus quidem nunquam iudicium sui intellectus suspendit, sed de</p>	<p>pendant que Dieu a souffert, en sorte qu'ils aient des occasions par lesquelles leur corruption augmenterait et s'étendrait, et en sorte que celles par lesquelles ils se seraient corrigés fassent défaut&gt;. (e) Aucun sage ne dirait que le législateur regarde de la même façon les peines et les châtements. (f) Une chose est de ne pas avoir su, c'est-à-dire, alors qu'on a su d'abord, de ne plus être conscient, c'est-à-dire d'<u>oublier</u> ; une autre, de ne pas vouloir alors qu'on sait, c'est-à-dire d'<u>omettre</u>. C'est pourquoi Dieu omet ceux dont il n'est pas dit qu'il veut les sauver par une volonté pleine ou totale. Mais il ne s'ensuit pas qu'il veuille par une pleine volonté qu'ils ne soient pas sauvés, si ce n'est à cause de leur faute. Tout cela est vrai : Il permet par &lt;cette&gt; volonté pleine &lt;ou qu'on appelle communément conséquent&gt;, c'est-à-dire le concours résultant de toutes les volontés partielles, qu'on soit rendu damnable ; de la même façon aussi, Il permet tous les maux qui interviennent dans la meilleure série des possibles choisie par Dieu. Dans cette explication, on n'admet aucune imperfection de science et de puissance, tandis qu'on conserve la perfection de volonté, c'est-à-dire de bonté. Dieu ne suspend jamais le</p>
--	--	---	--

reliquis.	admettre dans tous les autres.	<p>omnibus pronunciat, de peccatis tamen <del>[non nisi permittendo]</del> &lt;quae eveniunt, statuit <u>antecedenter</u> non nisi <del>[rejeiando]</del> repellendo, <u>consequenter</u> non nisi <del>[saltem]</del> permittendo. Add. mox § 40. b.&gt; Caeterum pulchre Keckermannus : electionem esse actum gratiae ; ideo posse positivam esse et absolutam a consideratione dignitatis aut meriti ; Sed Reprobationem esse Actum iustitiae, ideo non esse sic absolutam, sed merito vel potius demerito inniti. Deus igitur mala culpae permittit tantum, cum consequentiis suis nempe poenis : mala poenae vult, sed praesuppositis culpis.</p> <p>(g) Fatendum est, <u>Supralapsarios</u> in eo non peccare, quod supra lapsum Adami ascendunt. Nam Deus, cum decrevit permittere corruptionem massae, ex qua deinde aliquos rursus ad vitam elegit. Sed peccabunt, qui Reprobationem facient consideratione lapsus priorem.</p> <p>(h) Decretum <u>permittendi</u> lapsus fundatur in excellentia seriei</p>	<p>jugement de son propre entendement, mais juge de toutes choses, cependant, concernant les péchés [si ee n'est en les permettant] &lt;qui ont lieu, il ne décide pas <u>antécedemment</u> si ce n'est en les [rejetant] repoussant, et <u>conséquemment</u> si ce n'est en les permettant [du moins]. A ajouter à la suite du §. 40.b.&gt; <b>Keckermann</b> a très bien dit du reste : « l'élection est un acte de la grâce ; et pour cela elle peut être positive et absolue en considération de la dignité et du mérite ; mais la réprobation est un acte de justice, et pour cette raison elle n'est pas absolue, et s'appuie sur le mérite ou plutôt le démérite ». Donc Dieu permet seulement les maux de culpae, avec leurs propres conséquences, à savoir les peines ; il veut les maux de peine, mais pour une faute supposée [conditionnellement].</p> <p>(g) On doit avouer que les <u>Supralapsaires</u> ne pèchent pas en ce qu'ils remontent avant la chute d'Adam. En effet, Dieu, quand il a décidé de permettre la corruption de la masse, a choisi ensuite à partir d'elle que quelques uns renaissent à la vie. Mais ils pèchèrent ceux qui firent la Réprobation antérieure à la considération de la chute.</p> <p>(h) Le décret de <u>permission</u> de la</p>
-----------	--------------------------------	---	---

		<p>possibilium, cui ille inest : et in illa ipsa possibili serie inclinatio rerum ad lapsum nascitur ex originali imperfectione creaturarum.</p> <p>(i) Respondebunt Sublapsarii, non sequi, quia Deus circa originem mali et lapsum se permissive habuit, eum etiam salutem tali tantum modo decernere &lt;aut rem omnem in hominem conferre ;&gt; cum illud sanctitati ejus conveniat, hoc non conveniat exuberanti bonitati. Nec apparet, cur Sublapsarius decretum absolutum aut gratiam per se efficacem ad bonum negare cogatur, si statuit, Deum se tantum permissive habere ad malum. &lt;Illud bene arguitur Sublapsarios (addo ego alios omnes) [decreta] voluntates conditionatus aliquando admittere debere. Add. §.26.a.&gt;</p>	<p>chute est fondé sur l'excellence de la série des possibles, dans laquelle il est enveloppé ; et en cette série elle-même possible, l'inclination des choses à la chute est née de l'imperfection originelle des créatures.</p> <p>(i) Les <b>Infralapsaires</b> répondront que, parce que Dieu s'est comporté sur le mode de la permission concernant l'origine du mal et la chute, il ne s'ensuit pas qu'il ait décidé le salut seulement sur ce mode &lt;ou qu'il l'ait conféré à tous les hommes ;&gt; alors que l'un convient à sa sainteté, l'autre ne convient pas à sa bonté abondante. Et on ne voit pas pourquoi un Infralapsaire s'efforcera de nier le décret absolu ou la grâce efficace par soi pour réaliser le bien, s'il a établi que Dieu se comporte seulement sur le mode de la permission par rapport au mal. &lt;Cela montre bien que les <b>Infralapsaires</b> (j'ajoute pour ma part tous les autres) doivent admettre parfois des [décrets] volontés conditionnées. A ajouter au § 26.a.&gt;.</p>
<p>§. 40. <i>Sublapsarii</i> ad quaestionem illam respondere studiose evitant (a) ; et eo potius inclinare videntur, ut putent, Adamum sub Absoluto Decreto fuisse ; quod si ita est,</p>	<p>§. 40. Les <i>Infralapsaires</i> évitent toujours de répondre à cette objection, et il semble qu'ils ont du penchant à croire qu'<i>Adam</i> était soumis à un Décret absolu. Cela étant, quoique leur Doctrine puisse paraître plus plausible à</p>	<p>§. 40. <u>Première version supprimée :</u> <del>[(a) Non probo eorum artes, qui evitant difficultates, quibus premuntur, ut adversariis impune insultare possint, sed Sublapsarios</del></p>	<p>§. 40. <u>Première version supprimée :</u> <del>[(a) Je n'approuve pas les artifices de ceux qui évitent les difficultés qui les oppressent, en sorte qu'ils puissent insulter les adversaires impunément, mais [j'estime] que les Infralapsaires</del></p>

<p>quamvis Doctrina ipsorum, iis, qui res minus accurate examinant, videri possit magis plausibilis; revera tamen ad idem prorsus cum antecedente recidit. Perinde enim es dicere, Deum decrevisse, ut Adamus laberetur (b), totumque Genus humanum in ipso, Deumque ex ex humano genere, per Decretum ipsius sic lapsus, elegisse eos quos salvare vult, caeteris in statu lapsus relictis ut pereant; ac, Deum, postquam intendit salvare alios, alios damnare, ut hoc effectum daret per viam justitiae, decrevisse lapsum Adami et totius generis humani in ipso, ut ita salvaret electos, damnaret reliquos. Sublapsarii quod pro se hic allegant totum ferme huc redit; Scripturam, quantum ad lapsum Adami, nihil expressis terminis dixisse, ut ipsi quicquam affirmare ausint (c). Aliud libertatis genus fuisse videri in homine, quando ad imaginem Dei creatus erat, et antequam per peccatum corrumperetur: Quamvis igitur, non tam facile sit, omnes enodare</p>	<p>des gens qui n'examinent pas la matière de fort près, elle aboutit néanmoins, dans le fonds, à la même chose. Car c'est tout un de dire que Dieu a décrété qu'Adam pêcherait (b), que tous les hommes tomberaient en sa personne, et qu'ensuite Dieu choisirait entre les hommes ainsi tombés par son décret, ceux qu'il voudrait sauver et laisserait périr tous les autres dans cet état de péché, ou de dire que Dieu, ayant dessein de sauver quelques personnes et d'en damner d'autres, afin d'exécuter ce dessein d'une manière qui ne blessât point sa Justice, il a décrété la chute d'Adam et, en lui, celle du genre humain, pour sauver les élus et pour damner tout le reste. Tout ce que les <i>Infralapsaires</i> disent ici pour leur défense, c'est que l'Écriture n'enseigne rien d'assez positif touchant la chute d'Adam pour leur donner lieu d'affirmer (c) qu'elle a été résolue par un décret absolu. Il leur semble que lorsque l'homme portait encore l'image de Dieu et qu'il n'avait point été corrompu par le péché, il devait avoir une autre sorte de liberté que celle qu'il a maintenant. Ainsi, quoiqu'il ne soit pas facile</p>	<p><del>non male se hic tueri aut certe tueri posse ex loco Keckermanni et dietu apparet caeterum fatendum est non sufficere ut de electione ex massa exempta disseramus, nisi veniamus ad originem corruptionis et lapsum sequi [Angel...] &lt;protoplastorum angelorumque,&gt; [et qui doceret absoluto decreto peccaret, latus (reus) erit] &lt;et qui doceret absoluto decreto statuisset deum, [et omnino voluisset] defendet ut Adamus peccaret, tanquam peccatum aliquid in se haberet, quod Deo placere posset, aut tanquam peccatum sua natura indifferens apud Deum, arbitrio tanto divino nisi aliud quam ut puniretur accepisset is utique reus erit&gt;] reus erit ipsae sanctitatis divinae, etsi posterorum peccata ex ipsorum corruptione derivos; non liberum tantum, sed et facilius Adamo integra ad huc natura innocentiam tueri, et lapsurum tamen vidit Deus in ea rerum possibilium serie quam in summa aliis praeferendam judicavit. Hinc</del></p>	<p><del>ne se défendent pas mal ici ou peuvent assurément se défendre, et il apparaît à partir du passage et des dires de Keckermann qu'il faut avouer du reste qu'il ne suffit pas que nous dissertions à propos de l'élection à partir des masses exemptes, à moins que nous ne revenions à l'origine de la corruption et à la chute [des anges] qui s'ensuivit &lt;pour les premiers hommes et les anges&gt;, [et celui qui enseigne qu'il pèche par un décret absolu sera déféré (mis en accusation)] &lt;et celui qui enseigne que c'est par un décret absolu que Dieu l'a établi [ou du moins qu'il l'a voulu] et qui défend qu'Adam pèche comme si le péché contenait en lui-même quelque chose qui pouvait plaire à Dieu, ou comme si en Dieu le péché indifférent par sa propre nature ne pouvait être reçu de l'arbitre divin que pour punir; celui qui défendra cela sera finalement lui-même mis en accusation&gt;] celui-là devra répondre de la sainteté divine elle-même, même si les péchés des suivants dérivent de la corruption des premiers, et il ne verra pas seulement librement, mais aussi plus facilement l'innocence d'Adam à partir d'une nature intacte jusqu'alors, et eependant Dieu voit celui qui chutera dans cette série des choses possibles</del></p>
--	---	---	--

<p>difficultates, in quaestione adeo impedita, cum ratione tamen convenire, hominem fuisse in statu innocentiae creaturarum puriorem (d) et ad bonum magis liberam, atque nunc est. Quicquid vero hujus sit, videntur ipsi hoc modo solum difficultates effugere velle per modum loquendi qui aures minus offendat (e) ; si enim praescientia futurorum contingentium non potest esse certa, nisi supposito de iis decreto, Deus non potuit certo praescire lapsum Adami, sine facto de eo absoluto decreto (f) ; id quod, uti modo dictum, cum Supralapsariorum hypothesi prorsus coincidit. Atque sic brevi compendio omnem hujus argumenti vim atque robur complexus, plura addere supersedeo. Jam ad argumenta Remonstrantium pari fide et studio exhibenda progrediar.</p>	<p>de résoudre toutes les difficultés dans une matière si épineuse, ils estiment qu'il est raisonnable de croire que l'homme était plus pur (d) et plus porté au bien dans l'état d'innocence qu'il n'est à présent. Mais, après tout, il semble que c'est là seulement éluder la difficulté et chercher des adoucissements (e) ; car si la prescience des événements contingents ne peut pas être certaine, à moins que ces événements ne soient rendus nécessaires par un décret (f), Dieu n'aurait point pu prévoir certainement le péché d'<i>Adam</i>, à moins qu'il n'eût fait sur ce sujet un décret absolu ; et l'on retombe ainsi, comme je l'ai déjà remarqué, dans l'hypothèse des <i>Supralapsaires</i> sur laquelle je ne m'étendrai pas davantage, après avoir montré en peu de mots, toute la force de leurs raisons. Je vais présentement rapporter, avec la même fidélité et la même exactitude, les arguments des <i>Remonstrants</i>.</p>	<p><del>apparet]</del>  <u>Version corrigée définitive :</u>  §.40.a. Non probo eorum artes, qui evitant difficultates, quibus premuntur, ut adversariis impune insultare possint. Et tamen fatendum est non sufficere ut de electione ex massa corrupta disseramus, nisi veniamus ad originem corruptionis et lapsum Protoplastorum Angelorumque. Et qui doceret absoluto decreto, statuisset deum, et omnino voluisset ut Adamus peccaret, (tanquam peccatum <del>[in se]</del> per se aliquid haberet, <del>[sub ipsa ratione peccati]</del> quod placere Deo posset, aut tanquam indifferens saltem sua natura apud Deum esset <del>[possit]</del> nec nisi arbitrio divino <del>[nihil]</del> reatum seu ut puniretur accepisset) is utique in sanctitatem divinam injurias esset, licet posteriorum peccata ex massae corruptione derivaret. Itaque constare debet ipsam primam originem peccati Deo imputari non posse. Equidem non liberum tantum, sed et facilius erat Adamo integra ad huc natura innocentiam tueri. Lapsurum</p>	<p><del>qu'il a jugé préférable aux autres relativement à l'ensemble. D'où il apparaît que...]</del>  <u>Version corrigée définitive :</u>  §.40.a. Je n'approuve pas les artifices de ceux qui évitent les difficultés où ils sont pressés pour insultier impunément les adversaires. Et cependant il faut avouer qu'il ne suffit pas de disserter de l'élection à partir de la masse corrompue, à moins que nous n'en venions à l'origine de la corruption et à la chute des Premiers Hommes et des Anges. Et celui qui enseigne que Dieu a établi [cette corruption] par un décret absolu, et du moins qu'il a voulu qu'Adam pèche, (comme s'il tenait le péché <del>[en soi]</del> par soi comme quelque chose qui <del>[sous la raison même du péché]</del> pouvait plaire à Dieu, ou comme s'il <del>[pouvait]</del> était indifférent par sa propre nature en Dieu et comme si rien ne pouvait le mettre en accusation ou le recevoir afin de donner une punition excepté l'arbitre divin), celui-ci finalement fera injure à la sainteté divine, quoique les péchés des suivants dérivent de la corruption de la masse. C'est pourquoi il doit établir que la première origine du péché ne peut pas être imputée à Dieu. Ainsi il sera non seulement libre, mais aussi plus facile de voir l'innocence d'Adam</p>
---	--	---	---

		<p>tamen vidit Deus in ea possibilem serie quam in summa aliis praeferendam ob harmoniam universalem iudicavit. Hinc apparet &lt;ultimam peccati originem imperfectioni originali possibilem creaturarum deberi quae non patiebatur ut a serie tota possibili caeteris summatim potiore omne peccatum abesset. Interim ea peccati natura est, ut in voluntatem Dei antecedentem non tantum non cadet, sed etiam ab ea repellatur [<del>sed voluntas Dei antecedens</del>]. Itaque peccatum per se et sua natura divinae voluntati contrarium est, errantque adeo qui positivo quasi jure, statutoque Dei solummodo malitatem id suam accepisse putant, quae hoc modo in sola punibilitate revera consisteret. Interim etsi peccatum aversetur Deus, seu voluntate antecedente repellat, non tamen repellit summo conatu: nam et velle Deum et nolle scimus antecedente voluntate, quae tamen in effectu tandem seu consequenter, aut <u>omittit</u> aut <u>permittit</u>. Itaque ex concursu</p>	<p>relativement à une nature intègre jusque là. Quant à celui qui chutera cependant, Dieu le voit dans la série des possibles qu'il a jugée préférable aux autres relativement à l'ensemble et en raison de l'harmonie universelle. Il apparaît par conséquent &lt;qu'on devrait placer l'origine ultime du péché dans l'imperfection originelle des créatures possibles qui ne supportait pas que tout péché soit absent de la série totale possible plutôt que du reste des séries dans leur ensemble. Cependant, la nature du péché est telle que non seulement elle ne cadre pas avec la volonté antécédente de Dieu, mais encore qu'elle la repousse [<del>mais la volonté antécédente de Dieu</del>]. C'est pourquoi le péché par soi et par sa nature est contraire à la volonté de Dieu, et ils se trompent ceux qui pensent que le péché reçoit sa propre malice comme par un droit positif et seulement par le statut de Dieu, alors qu'elle ne consiste réellement en cette façon que dans la seule « punibilité ». Or, même si Dieu a de l'aversion pour le péché, c'est-à-dire qu'il le repousse par volonté antécédente, cependant il ne le repousse pas par un effort suprême: en effet, nous savons que Dieu à la fois veut et ne veut pas par la volonté antécédente qui soit <u>omet</u>,</p>
--	--	--	---

		<p>omnium voluntatum antecedentium, combinato cum possibilitate rerum fit ut consequenter salus quorundam, quam Deus volebat omittatur, et peccatum quod nolebat permittetur ; quia voluntas antecedens est modificata tantum ; consequens vero denique seu totalis, et pura (a conditione ac modo) et omnino plena est. Add. Supra §.3. a.&gt;</p> <p>(b) Non est dicendum ab ullo, vel Supralapsario decrevisse Deum, <del>[et proprie loquendo, ut Adamus]</del> ut Adamus laberetur et genus humanum in ipso, sed dici debet, <u>permisise</u> : et credibile est non nisi permissivum revera decretum etiam multos Supralapsarios intelligere, etsi parum caute loquantur. Interim fatendum est permissionem non esse otiosam, idque cum alios, tum Calvinum <del>[dicere]</del> voluisse apparet. Generaliter dici potest : quicquid reperitur in effectu, nec tamen est in <u>voluntate antecedente</u>, id in <u>voluntate Dei consequente</u> reperiri tantum <u>permittendo</u>. Caeterum</p>	<p>soit <u>permet</u> ce qui est effectivement ou conséquemment. C'est pourquoi à partir du concours de toutes les volontés antécédentes, une fois combiné avec la possibilité des choses, il arrive en conséquence qu'un certain salut que Dieu voulait soit omis, et que le péché que Dieu ne voulait pas soit permis, parce que la volonté antécédente est modifiée seulement, mais que la volonté conséquente, c'est-à-dire totale, est à la fois pure (par la condition ou par le mode) et du moins pleine. A ajouter au §3.a.&gt;</p> <p>(b) Personne, sinon un <b>Supralapsaire</b>, ne doit dire que Dieu a décrété <del>[et à proprement parler]</del> qu'Adam chuterait, ainsi que le genre humain en lui-même, mais on doit dire que Dieu <u>l'avait permis</u> : et il est vraisemblable que beaucoup de Supralapsaires ont aussi compris, en réalité, qu'il n'y avait pas de décret hormis ceux de permission, bien qu'ils parlent sans précaution. Cependant, on doit avouer que la permission n'est pas oiseuse, et que c'est que Calvin aussi bien que les autres ont voulu <del>[dire]</del>. De façon générale, on peut dire : quoi qu'on trouve dans l'effet et qui ne se trouve pas cependant dans <u>la volonté antécédente</u>, cela ne se trouvera dans</p>
--	--	---	--

		<p>poenae sunt etiam in voluntate Dei antecedente, sed conditionaliter tantum ; culpae autem nullo modo add. 72. b. &lt;Ex hac jam notione (quamvis fortasse non ita distincte vulgo expressa), aequus iudex intelliget, non effugii causa adhiberi <u>Permissionem</u> aut permissivam voluntatem, sed ab ipsa rei natura offerri ; neque ab iis qui de Deo digne loqui, ac formam sanorum verborum sequi volunt, respui posse. Add. §. 71 a.&gt;</p> <p>(c) libenter affirmabunt, si sapiunt, Deum non decernere aut velle peccatum, cum Scriptura dicente : non Deus volens iniquitatem Tu es.</p> <p>(d) Hoc sane non male. Homo tunc minus servus erat ; interim non plus indifferens erat. Ubi magis confirmatus in bono erit, minus indifferens erit, minusque servus.</p> <p>(e) imo essentielle discrimen est inter voluntatem et permissionem, ut ex nostra explicatione patet,</p>	<p>la volonté <u>conséquente</u> de Dieu, seulement en tant que celui-ci le <u>permet</u>. Du reste, les peines sont aussi dans la volonté antécédente de Dieu, mais seulement de façon conditionnelle ; or les fautes (de culpae) n'y sont en aucune façon. A ajouter au §. 72.b. &lt;A partir de cette notion (quoiqu'elle ne soit peut-être pas exprimée de façon assez claire dans le langage courant), un juge équitable comprendra que ce n'est pas sous prétexte de fuite que Dieu emploie la <u>Permission</u> ou la volonté permissive, mais qu'elle est offerte à partir de la nature même de la chose ; et qu'on ne peut pas rejeter ceux qui veulent parler dignement de Dieu et qui suivent la forme des discours sains. A ajouter au § 71. a.&gt;</p> <p>(c) Ils affirmeront plutôt, s'ils savent, que Dieu ne décrète pas ou ne veut pas le péché, en disant avec l'Écriture : « Tu n'es pas un Dieu voulant l'iniquité » [Psaume V].</p> <p>(d) Ceci n'est pas mal dit et est correct. L'homme était d'autant moins esclave ; cependant, il n'était pas plus indifférent. Plus il sera confirmé dans le bien, moins il sera indifférent et moins il sera esclave.</p> <p>(e) cependant cette distinction est essentielle entre la volonté et la permission, comme notre explication</p>
--	--	---	---

		<p>&lt;lit.b.&gt;  (f) Deus praescivit lapsum Adami, postquam illam possibilium seriem tanquam optimam elegit, in qua hoc malum continetur. Bonum autem in serie <u>voluit</u>: malum adhaerens <u>permisit</u>, ut jam saepe notatum. Augustino, qui inquisitionem supra lapsum non hominis tantum, sed et Angelorum extendit, visum est lib. 12 de Civ. Dei c.9. his qui steterunt Angelis aut perfectiorem datam naturam aut majus adjutorium. Plurimum tamen et in ipsis fuisse, Deumque et in ipsis et in homine primum liberi arbitrii vires experiri voluisse. Angelos bonos per liberum arbitrium stetit, Diabolos et hominem pravo ejus usu cecidisse. De corrept. Et Grat. c.10 Perseverentiae tamen gratiam tanquam coronam in praemium boni certaminis datam Angelis sanctis, ibidem notat. Ut adeo praedestinationem Angelorum praevisis meritis nixam statuere videatur: non sine gratiae tamen adjutorio ad ipsum certamen; <u>adjutorio autem non quo, sed sine</u></p>	<p>le montre &lt;§.40 lettre b.&gt;  (f) Dieu a eu la prescience de la chute d'Adam, après qu'il a choisi la meilleure série des possibles dans laquelle ce mal était contenu. Or il a voulu le bien dans cette série, et a permis le mal afférant, comme il a déjà été souvent remarqué. Pour <b>Augustin</b>, qui étend la recherche sur la chute non seulement aux hommes, mais aussi aux Anges, il faut consulter le livre 12, chapitre 9 de la <i>Cité de Dieu</i> à propos de ceux qui ont soutenu qu'il avait été donné aux anges une nature plus parfaite ou une aide plus grande. Cependant, la plupart furent aussi [aidés] en eux-mêmes, et Dieu a voulu qu'ils fassent l'expérience des forces du libre arbitre à la fois en eux-mêmes et d'abord en l'homme, et que les Anges bons s'établissent par le libre arbitre, alors que les Diables et les hommes chutent à cause du mauvais usage de ce dernier. Au chapitre 10 <i>De la corruption et de la grâce</i>, il note de même que la grâce de Persévérance est donnée aux saints Anges comme une couronne en récompense du bon combat, en sorte qu'il semble établir que la prédestination des Anges est liée aux mérites prévus, mais non pas cependant sans l'aide de la grâce</p>
--	--	---	---

		<p>quo non. Nescio tamen, annon paulo amplius aliquid exegerint Pius V et Gregorius XIII Pontifices, cum has propositiones censura notarunt : nec Angeli, nec primi hominis merita recte vocantur gratiae ; item, bonis Angelis et primo homini si in statu illo perseverasset, felicitas esset merces non gratia. Quicquid autem sit de Angelorum in bono constantia, saltem ex libero naturae integrae arbitrio solo est lapsus, causaque mali fluxit ex imperfectione creaturarum connata, antequam continuaretur ex pravitate earum acquisita.</p>	<p>dans ce combat, à savoir une <u>aide non pas par laquelle</u>, mais une aide <u>sans laquelle on ne peut pas (non quo, sed sine quo non)</u>. Je ne sais pas cependant si les Papes <b>Pie V</b> et <b>Grégoire XIII</b> n'ont pas exigé quelque chose de plus lorsqu'ils ont inscrit ces propositions [et celles de Michel Baius] à la censure. En effet, ni le mérite de l'Ange, ni celui du premier homme ne sont correctement nommés « mérites de la grâce » ; de même, pour les bons Anges et pour le premier homme, s'ils ont persévéré dans cet état, leur félicité sera un tribut plutôt qu'une grâce. Or, quoi qu'il en soit de la constance des Anges dans le bien, la chute provient du seul libre arbitre d'une nature intègre, et la cause du mal découle de l'imperfection née avec les créatures, avant qu'elle soit continuée par la corruption qu'elles se ont acquise.</p>
<p>§. 41. Sic vero illi argumentantur ; Deus, inquiunt, Justus, Sanctus et Misericors est ; qui in Scriptura de se ipso, et his Attributis suis dum loquitur, ad homines provocat, et ad ineundam secum rationem ; eum in modum Prophetæ nationem Judaicam saepe allocuti sunt ; ex quo manifestum est, ita Deum agere,</p>	<p>§. 41. [<i>Raisons des Remontrants tirées de la nature de Dieu.</i>] Ils commencent par faire remarquer que Dieu est juste, saint et miséricordieux, et qu'en parlant de lui-même et de ces attributs-là, dans l'écriture, il daigne prendre les hommes pour juges et les inviter à raisonner avec lui. Ses prophètes appellent souvent la nation <i>juive</i> à faire un examen de la conduite de Dieu ;</p>	<p>§. 41. (a) Recte omnino. Sunt enim Regulae justitiae non minus aeternae veritatis quam regulae Geometriae, et apud omnem intelligentem valent. (b) falsa etiam imaginatio est condemnari quenquam ob peccatum alienum. (c) Haec decreta et consilia falsa</p>	<p>§. 41. (a) Correctement du moins. En effet, les Règles de la justice ne sont pas moins d'une vérité éternelle que les règles de Géométrie, et elles valent pour tout être intelligent.  (b) la fausse imagination est aussi que de condamner quelqu'un à cause du péché d'un autre. (c) Ces décrets et ces conseils sont faux et indignes de Dieu, et ne</p>

<p>ut homines secundum Ideas istorum attributorum ipsis insitas instituto examine, Deum justificare (a) et opera ejus approbare cogantur. Quin imo, in his Deus se nobis in exemplum proponit, eumque imitari nostrum est; atque sic per consequens veras horum attributorum notiones animo concipere possumus. Jubemur esse sancti et misericordes, uti ipse sanctus est et misericors. Quid ergo nobis videbitur de justitia, quae nos condemnet ob peccatum nunquam (b) a nobis commissum et ante multos, quam nasceremur annos patratum? Et quae primo omnium decernit glorificari per aeternam nostram miseriam, facto simul Decreto de peccato a nobis committendo, ad justicandum praeivium Reprobationis nostrae Decretum? Si haec decreta (c) originaliter sic a Deo definita certo effectum sortiuntur, concipi haud potest, quomodo justitia sit in puniendo id, quod, ut fiat, a Deo ipso antecedente et immutabili decreto constitutum</p>	<p>ce qui suppose visiblement qu'il agit avec tant de bonté de justice (a) et de sainteté, que suivant les idées que les hommes ont de ces vertus, ils peuvent les considérer dans ses voies, et qu'ils seront forcés de reconnaître qu'elles sont très pures et dignes de toute leur approbation. Il y a plus: Dieu se propose lui-même à nous comme le modèle de ces vertus que nous devons toujours avoir devant les yeux, afin de l'imiter; d'où il s'ensuit nécessairement que nous pouvons nous en faire des justes idées. Il exige de nous que nous soyons saints et miséricordieux comme il est lui-même miséricordieux et saint. Que pourrions-nous donc penser de la justice d'un être qui nous condamnerait pour une action que nous n'avons jamais commise (b) et qui a été faite longtemps avant notre naissance? Trouverions-nous qu'il y eût bien de l'équité à se proposer avant toute chose de nous rendre éternellement misérables pour sa gloire et de faire ensuite des décrets qui nous missent dans la nécessité de commettre des péchés, afin de justifier le décret prématuré de notre réprobation? Si ces Décrets (c) n'ont point</p>	<p>sunt et Deo indigna, neque etiam a defensoribus decreti absoluti sane loquentibus admittentur.</p> <p>(d) Malum et peccatum originem habet ex possibilitatibus. Nam in serie nunc existente, initio spectata tanquam possibili, inerat, nos libere esse peccaturos. Hanc seriem eligendo Deus, ejus naturam non mutavit.</p> <p>(e) Haud dubie Deus, quantum possibile est, ad maximum bonum maximamque felicitatem tetendit: verbo, optimum elegit.</p> <p>(f) Existentiae rerum non essentiae vel possibilitates, oriuntur ex decreto Dei tanquam prima causa. Itaque omnia oriuntur ex decreto seu voluntate Dei, adjuncto ejus intellectu seu possibilitate rerum.</p> <p>(g) Deus perfectione operis sui totalis summa delectatur, non vero intercurrentibus imperfectionibus particularium, sine quibus illa non obtinetur. Potest autem cum iis stare illa, si omnibus compensatis sic obtineatur maximum bonum. Ita enim fieri haud dubie statuendum est nobis: alioqui</p>	<p>peuvent pas être tenus par des défenseurs du décret absolu s'ils parlent sainement.</p> <p>(d) Le mal et le péché ont une origine dans les possibilités. Car, il est contenu dans la série existante, une fois le point de départ jugé possible, que nous pêcherons librement. Ayant dû choisir cette série, Dieu ne changea pas la nature de celle-ci.</p> <p>(e) Il ne fait aucun doute que Dieu, autant qu'il est possible, a tendu au bien maximum et à la félicité maximale: littéralement, il a choisi le meilleur.</p> <p>(f) Les existences des choses, et non leurs essences ou possibilités sont nées du décret de Dieu en tant que cause première. C'est pourquoi toutes choses naissent du décret ou de la volonté de Dieu auquel est adjoint son entendement, c'est-à-dire la possibilité des choses.</p> <p>(g) Dieu prend plaisir de la souveraine perfection de la totalité de son œuvre, mais il ne se réjouit pas des imperfections des choses particulières qui y interviennent, sans lesquelles cette perfection n'aurait pas pu être obtenue. Or, cette perfection peut être maintenue avec ces imperfections, si, tout ayant été compensé, le bien maximum est obtenu. En effet, nous devons stauer</p>
---	--	--	--

<p>est ; hoc ergo cum justitia difficulter conciliari posse videtur. Nec minus sanctitati adversum est, putare ; Ens sanctissimum, Hebr. 1, 13 <i>cujus oculi puriores sunt, quam ut iniquitatem videre possint</i>, antecedente Decreto, certo determinasse commissionem tot peccatorum (d), idque tali modo, ut ea a nobis evitari prorsus sit impossibile ; Hoc asserere, nihil aliud est, quam dicere, nos natos esse necessitati peccandi inevitabili obnoxios, quae tamen necessitas (e) ex decreto divino promanare dicitur. Deus in Scriptura se semper nobis sistit (Exod. 34, 6) <i>gratosum, misericordem, tardum ad iram, gratia et veritate abundantem</i>. Saepe dicitur (2. Petr. 3, 9) <i>non desiderare mortem peccatoris, nolle ut quisquam pereat, sed ut quilibet ad agnitionem veritatis perveniat</i>, (Ezech. 18, 12.) Quid quod haec saepius addito solenni juramento dicuntur : (c. 33,11). <i>Vivo ego, dicit Jehova, non delector morte peccatoris</i>. Quae hic Remonstrantes,</p>	<p>d'autre fondement que la volonté même de Dieu, et s'ils s'exécutent infailliblement, on ne conçoit pas comment Dieu pourrait punir justement ce qu'il aurait lui-même rendu nécessaire par un décret irrévocable et antérieur à toute prévision. Ainsi, il semble que cela blesse étrangement la justice de Dieu ; mais ce n'est pas blesser moins sa Sainteté infinie que de s'imaginer qu'un être dont les <i>yeux sont trop purs pour voir l'iniquité</i> (Hebr.I.13) ait déterminé par un décret antérieur à toute prévision, que nous commettrions tant de péchés (d) et l'ait déterminé d'une telle manière qu'il nous est impossible de les éviter. C'est là nous soumettre avant notre naissance, à la nécessité fatale de pécher et faire découler cette nécessité (e) des actes et des Décrets de Dieu. Dieu se représente toujours dans l'Écriture comme un <i>Dieu rempli de miséricorde et de compassion et dont la bonté et la vérité sont infinies</i>. (Exod.XXXIV.6) Il est dit souvent <i>qu'il ne veut pas que personne périsse, mais que tous les hommes viennent à la connaissance de la vérité</i>. (II Pier.III.9.). Et cette déclaration</p>	<p>Deus hanc seriem non elegisset. Caeterum res est perinde ut in Musica, ubi non delectant [<i>discordantiae</i>] dissonantiae sed totum, cui intermiscetur.</p> <p>(h) Nihil frustra aut vane a Deo fit, etsi interdum impraesentiarum scopus obtineri non videatur.</p> <p>(i) Haud dubie Deus plena voluntate partim ordinante, partim permittente, intendit, ut omnia fiant, uti fiunt : idest, nihil Deo vel obrepit inscio vel obtruditur invito.</p> <p>(k) Hoc fundamentum est solidissimum, et, ut arbitror, omnibus reformatis (ne exceptis quidem <i>Supralapsariis</i>) admittendum.</p> <p>(l) Certe si nullam divinae justitiae sapientiaeque notionem haberemus, quomodo in Deo aut agnoscere eas virtutes aut laudare possemus ? Ita sane daremus sine mente sonos.</p> <p>(m) Hic nimium concluditur : absolutum enim decretum</p>	<p>sans le moindre doute qu'il en est ainsi, autrement Dieu n'aurait pas choisi cette série. Du reste, le sujet est comparable à la Musique où [<i>les discordances</i>] les dissonances ne plaisent que dans l'ensemble où elles sont mêlées.</p> <p>(h) Dieu ne fait rien de façon absurde ou vaine, même si parfois le but des choses présentes ne semble pas avoir été atteint.</p> <p>(i) Sans doute Dieu, par une volonté pleine en partie ordonnatrice et en partie comme permission, veille à ce que tout se fasse comme les choses se font, c'est-à-dire qu'il n'y a rien que Dieu n'ait introduit sans le savoir ou n'ait imposé sans le vouloir.</p> <p>(k) Ce fondement est très solide, et, comme je le pense, doit être admis par tous les <b>Réformés</b> (à part quelques <b>Supralapsaires</b>).</p> <p>(l) Assurément si nous n'avions aucune connaissance de la justice et de la sagesse de Dieu, comment pourrions-nous reconnaître les vertus qui sont en Dieu ou les louer ? Nous donnerions ainsi correctement les sons [<i>des mots</i>] sans [<i>leur signification dans</i>] l'esprit.</p> <p>(m) On conclut un peu trop ici : en effet, le décret absolu de l'élection à</p>
--	---	--	---

<p>quis possit esse sensus talium verborum, si credere possumus, Deum per absolutum Decretum tot hominum myriades reprobasse ? Si omnia, quae fiunt, ex decreto Dei, tanquam Prima Causa oriuntur (f), credendum est, Deum tam decretis suis quam executione eorundem delectari ; et per consequens delectari (g) morte peccatorum, id quod expressis magnaque cum solennitate prolatis Scripturae verbis contradicit. Praeterea, quid censendum erit de veritate Dei, et sinceritate quam in oblatione Gratiae et misericordiae prae se fert Deus, quid de obtestationibus, exhortationibus, expostulationibus illi superstructis in Scriptura subinde occurrentibus, si credere possumus, Deum per actum aliquem antecedentem determinasse ac definitivisse, ut omnia haec sint inefficacia (h) ; ita ut cuncta non alud sint, nisi totidem verba solennia, revera nihil prorsus significantia, si Deus intendit ut omnia sic fiant,</p>	<p>est quelquefois accompagnée de serment. <i>Je jure par moi-même</i>, dit l'Éternel, <i>que je ne prends point de plaisir à la mort des pécheurs</i> (Ezech.XVIII.12 et XXXIII.11). On demande quel sens on pourra donner à ces paroles si Dieu a réprouvé, par un décret absolu, un si grand nombre de pécheurs ? Si tout ce qui arrive résulte du Décret de Dieu, comme de sa première cause (f), nous ne saurions nous empêcher de croire qu'il prend plaisir à ses propres décrets et à leur exécution ; et par conséquent, qu'il prend plaisir (g) à la mort des pécheurs, ce qui est contraire aux déclarations les plus expresses et les plus formelles de l'Écriture. D'ailleurs que pouvons-nous penser de la vérité de Dieu et de la sincérité de ces offres de grâce et de miséricorde que l'on trouve si souvent dans sa parole, et qui sont accompagnés de tant d'instances, d'exhortations et de reproches, si nous sommes capables de nous persuader qu'il a déterminé auparavant que toutes ces choses demeureront sans effet (h) ? Ce sont là de belles paroles qui ne signifient rien si Dieu a résolu que tout arriverait comme il arrive (i), et si tout ce qui se fait,</p>	<p>electionis ad vitam cum veris notionibus divinarum perfectionum consistere potest, eo scilicet sensu, quo a nobis ex egregiis apud Reformatos Theologis expositum est.</p>	<p>la vie peut s'accorder avec les vraies notions des perfections divines, à savoir dans le sens que les meilleurs d'entre nous exposent aux Théologiens <b>Réformés</b>.</p>
--	--	---	---

<p>quemadmodum fiunt (i), et si sic eveniunt propterea, quia Deus ut sic evenirent, intendebat ? Potissimum hujus sententiae <u>fundamentum</u> hoc argumento tanquam basi sua nititur : nihil credi debere, quod justitiae, sanctitati, veritati et puritati Divinae contrarium est (k) ; esse haec attributa in Deo secundum nostras, quas de iis habemus, notiones (l) ; nisi quod in ipso sint infinite perfectiora, quandoquidem nos eadem imitari jubemur ; cum ex opposito doctrina de Absoluto Decreto clarissimis, quas de justitia, sanctitate, veritate et bonitate Dei formare possumus, Ideis manifeste contradicat (m).</p>	<p>ne se fait que parce qu'il l'a ainsi voulu. Le principal <u>fondement</u> de l'opinion des <i>Remonstrants</i> consiste en cet argument qui en est comme la base et le soutien que l'on ne doit recevoir aucun dogme qui ne soit contraire (k) à la sainteté, à la justice, à la vérité et à la pureté de Dieu, et que, puisque nous sommes obligés d'imiter ces vertus, il faut qu'elles soient conformes aux notions (l) que nous en avons, avec cette différence seulement qu'elle sont infiniment plus parfaites que nos idées. Or la Doctrine des Décrets absolus blesse manifestement les idées les plus claires que nous pouvons nous former de ce qu'on nomme justice, sainteté, vérité et bonté (m).</p>		
<p>§. 42. A Natura Dei ad hominis naturam pergunt, existimantes ejusmodi libertatem, qua homo actionum suarum dominus est, et pro lubitu facere vel omittere potest quod vult, ad moralitatem actionum adeo esse necessariam, ut sine illa actiones nostrae nec bonae sint nec malae (a), nec praemiorum aut poenarum</p>	<p>§. 42. [<i>De la liberté de l'homme.</i>] De la Nature de Dieu, ils passent à la considération de la nature de l'homme, et ils croient qu'afin que l'homme puisse être capable d'actions morales, il est tellement nécessaire qu'il ait une liberté intérieure, qui le rende auteur de ses propres actions, et qui le mette en état de faire ou de ne pas faire ce qui lui plaît, que sans cela ses actions ne sont ni bonnes, ni</p>	<p>§. 42. (a) Non est major hominis libertas quam Dei. At in Deo tantum abest plenam esse indifferentiam, ut potius perpetua sit ad optimum determinatio. Frustra ergo in homine <u>indifferentiam</u> quamdam <u>aequilibrii</u>, omnis determinationis inclinantis expertem exegerimus. Statuo interim contingentiam</p>	<p>§. 42. (a) Il n'y a pas de plus grande liberté pour l'homme que celle de Dieu. Mais en Dieu il s'en faut de beaucoup qu'il y ait une pleine indifférence, mais il y a plutôt une détermination perpétuelle au meilleur. C'est donc en vain que nous exigeons en l'homme une certaine <u>indifférence d'équilibre</u>, dénuée de toute détermination inclinante. J'établis parfois que la contingence</p>

<p>capaces. Furiosis aut dormientibus (b) non possunt imputari actiones, quas edunt, sive bonae sint sive malae; ideoque aliqui saltem libertatis gradus nobis concedendi sunt (c), alias quomodo vel laudandi vel culpandi erimus propter quicquam eorum quae facimus? Si homo putat se inevitabili (d) subesse Decreto; uti nulla malefactorum conscientia ipsum urgebit; eo quod vi inevitabili constrictus ei omnia imputat, sic facili et plana consequentia inde concludit, vanum esse luctari cum <u>Impossibilibus</u> (e), Cumque homines natura proclives sint ad culpam omnem a se amovendam, seque <u>Inertiae et Ignaviae</u> dandos, in vitia isthaec proniores utique sumus, quam ut opus sit ejusmodi adoptare opiniones, quae illis patrocinantur. Omnis virtus et religio, omnis disciplina et industria, ex hoc tanquam principio suo primo derivari debet, nimirum esse in nobis potentiam, qua cogitationes et actiones nostras gubernare, et facultatibus nostris uti possimus</p>	<p>mauvaises (a), et ne peuvent être ni récompensées, ni punies. On n'est point censé être l'auteur du bien ou du mal qu'on fait dans un accès de folie, ou dans le sommeil (b); d'où il s'ensuit qu'il nous reste au moins quelques degrés de liberté (c); autrement pourquoi serions-nous loués ou blâmés de quoi que ce soit que nous faisons? Si un homme est bien persuadé qu'il est soumis à un décret inévitable (d), non seulement il doit sentir peu de remords pour tout le mal qu'il fait tant qu'il l'attribue à une force irrésistible qui le contraint; mais il doit aussi naturellement être porté à conclure qu'il ne lui servirait de rien de tenter avec les <u>impossibles</u> (e). Et comme l'on a beaucoup de penchant à s'excuser soi-même et à se permettre de vivre dans la <u> paresse</u> et dans l'<u>inertie</u>, il est dangereux d'adopter des sentiments qui favorisent et qui fortifient des dispositions qui ne sont déjà que trop naturelles. Toute vertu, toute religion, tout travail et toute industrie ne viennent que de ce premier principe que nous avons le pouvoir de régler et de diriger nos propres pensées et nos actions, et d'étendre et de</p>	<p>actionis manere, nec necessitatem introduci: hominemque suarum actionum, non ideo minus dominum esse, quemadmodum et Deus est dominus suarum, et Angeli beatique licet confirmati in bono. Add. 11. e.</p> <p>(b) furiosi et dormientes nesciunt quid faciant, aut cur faciant, nec praemiis poenisque, laude vel culpatione moventur; quod requiritur ad libertatis scopum.</p> <p>(c) Libertatis gradus necessarius ad poenas et praemia est, ut intellectus adsit bona malaque inter se comparans atque expendens, et facultas secundum deliberata conandi seu volendi: nam alioqui frustra aliquid jubetur aut vetatur, si is, cui jubetur, poenae metu aut spe praemii moveri nequit: id est, si intelligere non potest, majus ex poena malum quam ex peccato commodum esse: aut si ad volendum intellectu suo uti non valet.</p> <p>(d) Omnia, quae fiunt, certa sunt et hypothetice inevitabilia; nihil</p>	<p>de l'action demeure sans que la nécessité soit introduite et que l'homme n'en est pas moins maître de ses propres actions, à la façon dont Dieu est maître des siennes, quoique les Anges et les bienheureux soient confirmés dans le bien. A ajouter au §. 11. e.</p> <p>(b) les déments et ceux qui dorment ne savent pas ce qu'ils font ou pourquoi ils le font, et ils ne sont pas mus par les récompenses et les peines, ou par la louange et le sentiment de culpabilité, choses qui sont pourtant requises en vue de la liberté.</p> <p>(c) Le degré de liberté est nécessaire aux peines et aux récompenses, afin que coopèrent aux biens et aux maux l'entendement qui les compare entre eux et qui les apprécie, ainsi que la faculté de faire effort ou de vouloir en fonction de ce qui est délibéré, car autrement on ordonnerait ou on interdirait en vain, si celui à qui on ordonne n'était pas mû par la crainte de la peine ou bien par l'espoir de la récompense, c'es-à-dire s'il ne peut pas comprendre que le mal de la peine est plus grand que ne l'est le bienfait du péché, ou s'il ne fait prévaloir l'usage de son propre entendement dans la volonté.</p> <p>(d) Toutes les choses qui se font sont certaines et inévitables</p>
--	--	---	--

<p>(f). Hoc si negetur, omnis conatus, educatio, omneque studium, sive nobis sive aliis impensum, vanum prorsus erit (g) atque frustraneum. Nec induci homo unquam potest, ut aliud de se credat : adeo enim clare percipit se esse Agens Liberum, adeo evidenter sentit ipse in se cogitationes, momenta rerum vicissim expendentis et de objectis deliberantes ; ut certo sciat se esse Ens Liberum (h).</p>	<p>perfectionner nos facultés (f). Si l'on nie que l'homme ait ce pouvoir, tout effort, toute éducation et toute peine qu'on prend pour soi-même ou pour les autres sont des choses vaines et entièrement inutiles (g) ? Mais il n'est pas possible de persuader aux hommes qu'ils n'ont pas ce pouvoir, car ils savent par expérience qu'ils agissent avec liberté et ils sentent trop distinctement qu'ils comparent les choses en eux-mêmes et qu'ils délibèrent sur celles qui se présentent à leur esprit, pour pouvoir douter qu'ils soient des êtres libres (h).</p>	<p>necessarium aut inevitabile absolute. Decreta inevitabilia non sunt independenter a liberis actionibus, neque actiones sunt liberae independenter a decretis. Mutuam in his « perichôrèsin » jam aliquoties notavi.</p> <p>(e) aut necessariis. Equidem si quis nosset etiam hypothetice (seu ex hypothesi hujus systematis) certa, frustra cum iis luctaretur, aut frustra ea ageret, quibus aut mala vitaret aut excideret bonis ; quod etiam finalis perseverantiae suae praescientiam &lt;omnimodam&gt; statuentes considerare debent. Haec vera sunt, quamcunque doctrinam tueare, nisi Deum aut saltem ejus praescientiam tollas. Sed non recte hinc infertur, crimina non debere imputari, aut poenas non debere vitari, cum res sit voluntatis nostrae ac deliberationis. Futura utique futura sunt, sed non quicquid agas aut non agas. Certa quidem nobis est veritas majoris propositionis : <u>Quicquid decretum aut praescitum est, infallibiliter fiet.</u> Sed non</p>	<p>hypothétiquement ; rien n'est nécessaire ou inévitable absolument. Les décrets inévitables ne sont pas indépendamment des actions libres, et les actions ne sont pas libres indépendamment des décrets. J'ai déjà noté plusieurs fois la « périchorèse » ou l'interdépendance entre elles.</p> <p>(e) ou bien avec les nécessaires. Assurément, si quelqu'un avait connu également les choses certaines hypothétiquement (c'est-à-dire à partir de l'hypothèse de ce système), il ne lutterait pas ou n'agirait pas vainement contre les choses par lesquelles soit il évite les maux, soit il est excité aux biens, et c'est ce que doivent considérer ceux qui jugent de leur prescience &lt;omnimodale&gt; de leur propre persévérance finale. Ces choses sont vraies, quelle que soit la doctrine que l'on soutienne, excepté si on détruit Dieu ou précisément sa prescience. Mais on en n'infère pas correctement de là qu'on ne doit pas imputer les crimes ou qu'on ne doit pas éviter les peines, lorsque les choses dépendent de notre volonté et de notre délibération. Les choses futures seront finalement, mais pas quoi que l'on fasse ou ne fasse pas. Ainsi nous établissons la vérité certaine de cette Majeure : « <u>Quel que soit le décret ou ce qui est présu.</u></p>
--	---	--	--

		<p>veritas minoris. <u>Hoc est praescitum</u>. Ideo syllogismus hic nihil ad praxin: nec ignotorum decretorum infallibilitas quicquam ad deliberationes nostras facit. Prudens futuri temporis exitum caliginosa nocte premit Deus. Itaque nec electionis seu boni finis perfecta certitudo nobis prodesset. Interim quod futurum est, non ideo <u>necessarium</u>; neque id quod non est futurum, ideo <u>impossibile</u> est. Et vana hominis argutatio foret, rediretque ad <u>sophisma ignavum</u>, jam veteribus explosum, si quis certitudine futuri peccati ad excusationem peccati uteretur. Futura tam in temporalibus quam in spiritualibus certa sunt, sed una cum nostra &lt;electione et&gt; cooperatione, culpa et poena. Etsi autem homines ad hujusmodi sophismata proclives sint, quibus stultitiae et ignavae suae favent: non ideo tamen rejicienda est veritas, qua nonnulli per absurdas consequentias abutuntur.</p> <p>(f) Quidni possimus, quod</p>	<p><u>cela se produit infailliblement</u> ». Mais nous n'établissons pas celle de la Mineure: « <u>Ceci est présu</u> ». C'est pour cette raison que ce syllogisme ne sert ici à rien dans la pratique, et que cette infallibilité des décrets qui nous sont inconnus ne change rien à nos délibérations. C'est avec prudence que Dieu recouvre l'issue du temps futur d'une nuit ténébreuse. C'est pourquoi il ne se présente pas pour nous de certitude parfaite de l'élection c'est-à-dire de la bonne fin. Cependant, ce qui est futur n'est pas pour autant <u>nécessaire</u>; et ce ne se fera pas, n'est pas pour autant <u>impossible</u>. Et l'argumentation de l'homme serait vaine, et reviendrait au <u>sophisme paresseux</u>, déjà rejeté par les <b>anciens</b>, si on l'utilise avec la certitude du péché futur pour excuser le péché. Les futurs sont certains aussi bien dans les choses temporelles que dans les spirituelles, mais en une fois avec notre &lt;élection et notre&gt; coopération, avec notre faute et notre peine. Or, même si les hommes sont enclins à ce genre de sophisme, par lesquels leur bêtise et leur propre ignorance sont favorisées, la vérité ne doit pas être rejetée pour autant sous prétexte que quelques uns en ont abusé par d'absurdes conséquences.</p> <p>(f) Ne serions-nous pas capables de</p>
--	--	---	--

		<p>facimus ? Ab actu ad potentiam valet consequentia.</p> <p>(g) Consideratio libertatis nostrae facit, ut agamus fortiter, quae praestare possumus ; Consideratio certitudinis, ut patiamur libenter, quae impedire non valemus : Illa ut simus excitati ; haec ut tranquilli : Illud prodest pro futuris obtinendis, hoc pro praesentibus ferendis et in usum vertendis.</p> <p>(h) Explicanda esset definitio <u>libertatis</u>, ne lis sit de nomine. Si libertas in facultate deliberandi ponitur, et agendi, quae post deliberationem statuentur, ubi vires nostras non excedunt ; nemo de libertate sua dubitare sanus potest. Si libertas collocetur in omnimoda indifferentia aequilibrii, aut rationis <u>inclinando</u> determinantis experte, chimaerica est et nusquam dari potest. Si denique libertas in dominio illo quaeratur mentis super affectus, plus minusve liberi sumus prout ratione utimur : et hoc sensu homo ante lapsum liberior erat, adde §.</p>	<p>ce que nous faisons ? De l'acte à la puissance la conséquence est valide.</p> <p>(g) La considération de notre liberté fait que nous agissons plus fermement, lorsque nous pouvons le faire ; la considération de la certitude fait que nous supportons volontiers ce que nous n'avons pas la force d'empêcher : la première considération fait que nous sommes incités [à agir], tandis que la seconde fait que nous restons tranquilles, et celle-là est employée pour obtenir les choses futures, et celle-ci pour supporter les choses présentes et les changer en usage.</p> <p>(h) La définition de <u>liberté</u> doit être expliquée afin de ne pas entrer dans une querelle de mots. Si la liberté est placée dans une faculté de délibérer et d'agir qui est établie après la délibération, là où cela n'exécède pas nos forces, alors personne ne peut sainement douter de sa propre liberté. Mais si la liberté est placée dans une indifférence d'équilibre omnimodale, ou dénuée de <u>l'inclinant</u> de la raison déterminante, alors elle est chimérique et ne peut jamais exister. Si enfin la liberté est cherchée dans la maîtrise de l'esprit sur les affects, nous serons plus ou moins libres selon l'usage que nous ferons de la raison : et en ce sens l'homme avant la chute était plus libre, à ajouter au</p>
--	--	---	--

<p>§. 43. Haec est Imago Dei naturae hominis impressa; et quamvis homo subito impetu quandoque ita se abripi sentiat, ut eam libertatem subinde amisisse videatur; sentit tamen se potuisse aestum illum in primo ejus ortu reprimere; sentit se posse cogitationes in aliud objectum defigere, sibi que ipsi in pluribus dominari, dum modo id facere annitatur; sentit recta rerum notitia seriatim consideratione, bono consortio, exercitiisque probis se emolliri mitemque reddi, pravis autem efferatum et dissolutum. Ex omnibus his concludunt; Hominem esse liberum (a), neque subesse Fato inevitabili, aut Motibus ad bonum vel malum irresistibilibus. Omnia haec perpetuo confirmant tenore Scripturae, quae persuasionibus, exhortationibus, increpationibus, expostulationibus, promissionibus et communicationibus ubique plena est. Quae omnia vana sunt atque</p>	<p>§. 43. C'est là l'image de Dieu qui est gravée dans l'homme; et quoiqu'il se sente souvent emporté par des mouvements si impétueux qu'il semble presque qu'il a perdu sa liberté pour quelque temps, en matière de certaines choses, il sait néanmoins qu'il aurait pu reprimer sa passion dans ses premiers commencements, il sent qu'il peut tourner ses pensées vers d'autres objets et se rendre maître de lui-même, dans la plupart des occasions, lorsqu'il s'y applique comme il faut. Il trouve que la connaissance, la réflexion, les bonnes compagnies et les bonnes occupations le rendent plus doux et plus raisonnable, au lieu que les mauvaises le jettent dans le libertinage et dans le règlement. De tout cela les <i>Remontrants</i> concluent que l'homme est libre (a), et qu'il n'est pas soumis à un Destin inévitable, ou à des mouvements qui le poussent au bien ou au mal, sans qu'il soit capable de leur résister. Ils confirment cela par tout l'Écriture, qui est pleine de raisonnements propres à</p>	<p>40. d. §. 43. (a) Si liberum sit spontaneum cum deliberatione, se junctum a necessitate, est in nobis omnimoda libertas. Sed si liberum opponatur servo, tantum servimus, quantum affectibus magis quam ratione agimur; in tantum enim externis subjicimur. Utramque significationem conjunxit Hugo a S. Victore (Summ. Sent. Tract. 3. c. 9): <u>Non est (inquit) amissa libertas a necessitate, sed libertas a peccato.</u> Recte. Verissimum est, nos potuisse aestum affectuum reprimere, spatium deliberandi sumere, inquirere diligentius, objectum mutare, evitare occasiones invitantes, quaerere contrarias, paulatim in alium transire habitum. Neque unquam in eo statu sumus, ut impossibile sit (absolute scilicet) aliter agi a nobis: etsi omnibus circumstantiis simul sumtis intra et extra nos, certum sit omniscio et infallibile, aliter nos non esse acturos, quam agemus, uti etiam Durandus animadvertit. vid. §. 16. a. Itaque</p>	<p>§.40.d. §. 43. (a) Si libre signifie ce qui est spontané avec délibération, séparé de la nécessité, la liberté est en nous omnimodale. Mais si libre s'oppose à esclave, alors nous sommes esclaves tant que nous agissons plus par les affects que par la raison, en tant que nous sommes esclaves des choses extérieures. <b>Hugues de St Victor</b> a mêlé l'une et l'autre signification dans la formule suivante (<i>Summa sententiarum</i> traité III. chapitre 9): « <u>La liberté n'est pas perdue par la nécessité, mais par le péché</u> ». C'est exact. Il est très vrai que nous avons pu réfreiner l'ardeur des affects, choisir un espace de délibération, faire des recherches avec plus de diligence, changer un objet, éviter les occasions tentantes, rechercher les [occasions] contraires, et peu à peu s'engager dans une autre habitude. Et nous ne sommes jamais dans un état tel qu'il serait impossible (absolument) d'agir autrement, même si, lorsque toutes les circonstances sont réunies à l'intérieur et à l'extérieur de nous, il est certain et infallible pour un être omniscient que nous n'agissons pas autrement que de la façon dont nous agissons, comme <b>Durand</b> l'a aussi remarqué. Voir le §16. a. C'est pourquoi les</p>
---	---	---	---

<p>scenica, nisi facultates in nobis dentur liberae, quibus haec proponantur (b). Cui usui erit alloqui mortuum, suasionibus Coecum movere ut videat, Claudum ut currat? Si impotentia omnimoda laboramus, donec irresistibilis gratia superveniat, et si semel datae nihil potest resistere; cui usui quaeso solennes istae invitationes et exhortationes (c), si nullum in nobis possunt habere effectum? Non possunt nos reddere inexcusabiles, nisi per illas corrigi in nostra sit potestate; existimare autem Deum lucem et gratiam suam iis impertiri, quos jam tum antea damnare intendit, in id saltem ut inexcusabiles, eos reddat, cum nihil ex luce et gratia illa boni ad eos redundare possit, et tantum aggravandae eorum damnationi (d) inserviant, id sane tam alienum de infinita illa bonitate conceptum animo ingerit, ut propriis et e re nascentibus vocabulis eundem exprimi minus conveniat.</p>	<p>persuader, d'exhortations, de censures, de plaintes, de promesse et de menaces, toutes choses vaines et qui ne seraient qu'un jeu, qu'une comédie, si ceux à qui elles sont adressées (b) n'avaient aucune liberté. A quoi sert-il de parler à des morts et d'exhorter des aveugles à recouvrer la vue, ou des boiteux à courir? Si nous sommes dans l'impuissance d'agir, avant que le grâce irrésistible vienne et de lui résister lorsqu'elle vient; qu'est-il besoin de tant d'invitations et d'exhortations (c) qui ne peuvent produire aucun effet sur nous? Ils ne sauraient nous rendre inexcusables à moins qu'il ne soit en notre pouvoir d'en profiter pour devenir meilleur. S'imaginer que Dieu, dans le dessein de rendre inexcusable ceux qu'il a déjà résolu de damner, répand sur eux des lumières et des grâces qui ne peuvent leur être d'aucune utilité et qui doivent seulement servir à aggraver leur condamnation (d); c'est donner de cette bonté infinie une idée si étrange qu'il n'est pas à propos de la qualifier du nom qu'elle paraît mériter.</p>	<p>quae de fato, de inevitable, de irresistibili dicuntur, vera et falsa sunt, prout accipiuntur: vera, si de infallibili, certo, determinato; falsa, si de necessario, aut cujus oppositum sit impossibile; semper <u>inclinamur</u>, nunquam <u>necessitamur</u>, quando libere agimus.</p> <p>(b) Non utique frustraneae sunt promissiones, comminationes, exhortationes, cum eae ipsae saepe causa sint voluntatis et partem magnam faciant moventium circumstantiarum. De quo ne illi quidem dubitant, qui necessitatem omnimodam tuentur.</p> <p>(c) Exhortationes irritae ostendunt, majorem esse malitiam resistentis: etsi hic non sit proprius earum scopus.</p> <p>(d) Cum damnatio a Deo per se non intendatur, etiam non intendetur damnationis aggravatio. Contra cum a Deo salus omnium aliquo voluntatis gradu intendatur, intendetur ab eo, ut gratia et media gratiae eis prosint, quibus offeruntur. Et cum resistentia illa,</p>	<p>choses que nous disons au sujet du destin, de ce qui est inévitable et irrésistible, sont vraies et fausses selon l'acception: vraies, si l'on dit de l'infaillible qu'il est certain et déterminé; fausses, si l'on dit du nécessaire qu'il est ce dont l'opposé est impossible; et que l'on dit que nous <u>inclinons</u> toujours, et ne <u>nécessitons</u> jamais quand nous agissons librement.</p> <p>(b) En tout cas, les promesses, les comminations, les exhortations ne sont pas vaines, puisqu'elles sont elles-mêmes souvent la cause de cette volonté et qu'elles font la grande partie des circonstances qui mettent en mouvement – ce dont personne ne doute même parmi ceux qui soutiennent une nécessité omnimodale (totale?).</p> <p>(c) Les exhortations de colère montrent que la malice de celui qui résiste est plus grande, même si ce n'est pas ici leur but propre.</p> <p>(d) Comme la damnation n'a pas été visée par Dieu pour elle-même, l'aggravation de la damnation n'a pas été visée non plus. Au contraire, comme le salut de tous a été visé par Dieu sous quelque degré de volonté, Dieu s'est efforcé de faire en sorte que la grâce et les moyens de la grâce soient utiles à ceux à qui ils sont offerts. Et puisque cette résistance</p>
--	--	--	---

		<p>qua oblata rejiciuntur, a majore pravitate ad praesentes circumstantias relativa oriatur (absolute enim omnes aequae pravi sunt, licet diversimode pro circumstantiis et objectis, add. §.9. d.) non solent augere malitiam oblata media sed indicare : adeoque non aggravare damnationem, sed convictionem : quanquam nec hoc inter fines sibi proponat Deus. Add. §.7.e.</p>	<p>par laquelle les dons offerts sont rejetés, a pour origine une plus grande dépravation relative aux circonstances présentes (en effet, tous sont corrompus de façon égale et absolue, quoique diversement selon les circonstances et les objets, à ajouter au §9. d.), les moyens offerts n'augmentent pas d'habitude, mais indiquent la malice, et par conséquent n'aggrave pas la damnation, mais la conviction, pour autant que Dieu ne se le propose pas pour fin. A ajouter au § 7.e.</p>
<p>§. 44. Porro durum est, duas contrarias (a) voluntates in Deo supponere, quantum altera officium nostrum nobis praescribat, obsequium nostrum maxime solennibus obtestationibus a nobis requirens ; altera velut obicem nobis ponat, discernendo, contrarium a nobis faciendum esse (b). Hoc nobis Deum repraesentat tanquam habentem <i>Voluntatem et Voluntatem</i> ; quamvis <i>Cor et Cor</i> cum de homine dicitur, non optimam indolem denotet ; Altera <i>Voluntas</i> postulat a nobis</p>	<p>§. 44. [<i>Qu'on ne doit pas attribuer à Dieu deux volontés opposées.</i>] Il est aussi très difficile d'attribuer à Dieu deux volontés opposées (a), dont l'une nous prescrit notre devoir et nous sollicite de la manière la plus pressante à l'observer, et l'autre nous mette dans l'impossibilité de l'observer, en décrétant que nous ferons le contraire (b). C'est nous faire envisager Dieu comme s'il avait une volonté <i>réelle</i> et une volonté <i>feinte</i>, quoiqu'un <i>cœur</i> double ne passe point pour une bonne qualité, lorsqu'on l'attribue aux hommes. L'une de ces <i>volontés</i> exige que nous fassions notre devoir, et l'autre fait qu'il</p>	<p>§. 44. (a) Contrariae non sunt, sed disparatae ; et de contrariis, sed diverso volendi modo.  (b) Recte. Deus nunquam decernit, ut peccemus, sed tantum permittit, ut saepe dictum est. (c) Voluntas Dei, ut non peccemus, saepe est inefficax, et tunc voluntas ejus, quae peccatum permittit, efficax est et infallibilis. Sed nulla est omnino ejus voluntas, ut peccemus, aut quae nos faciat peccare. (d) Rectissime monetur, eos qui credunt Deum despotice agere in</p>	<p>§. 44. (a) Ces deux volontés ne sont pas contraires, mais disparates ; et elles ne proviennent pas de choses contraires, mais d'un mode différent de vouloir. (b) C'est exact. Dieu ne décide jamais que nous péchions, mais il le permet seulement, comme il a souvent été dit. (c) La volonté de Dieu que nous ne péchions pas est souvent inefficace, et à ce moment-là sa volonté, qui permet le péché, devient efficace et infaillible. Mais il n'y a aucune volonté divine du moins pour que nous péchions ou qui nous ferait pécher. (d) Il enseigne très justement que ceux qui croient que Dieu agit sur les</p>

<p>officium nostrum ; Altera vero impossibilitatem non peccandi nobis imponit ; <i>Voluntas</i> quae bonum spectat, inefficax est, ea vero quae nos peccare facit, est infallibilis (c). Haec equidem conceptu admodum sunt dura ; et cum radix verae religionis sit, veras de Deo et attributis ejus habere Ideas, quae ex istis principiis oriuntur, tales sunt, ut conceptus Deo indignos animo imprimant, qui si pro norma recipiantur, ad quam natura et notiones nostrae formandae sint, non possunt non nos reddere malevolos, imperiosos et duros, minime vero apti videntur, qui nos imbuant Spiritu amoris, misericordiae et commiserationis ; tametsi Deus in illis imitandus semper nobis in Scriptura proponatur (d). Omnis praeterea praedicatio et instructio hoc supponit. Ecce enim homines vocantur, docentur et suasionibus moventur, si non sunt agentia libera, nec in proprias cogitationes potestate gaudent, et si ratione movi aut convinci haud possunt ?</p>	<p>nous est impossible de ne pas pécher. La volonté qui nous commande le bien est sans efficace, au lieu que celle qui nous fait pécher s'accomplit infailliblement (c). Voilà des choses bien difficiles à digérer ; et au lieu que le fondement de la vraie religion consiste à avoir de grandes et justes idées de Dieu et de ses attributs, les notions que cette doctrine-là nous en donne sont les plus étranges ; et si nous les recevons une fois comme des modèles sur quoi il nous faut régler nos propres dispositions, elles pourront nous rendre cruels, impérieux et impitoyables ; mais elles ne semblent guère propres à nous inspirer de l'amour, de la miséricorde, et de la compassion, quoique Dieu se propose (d) toujours à nous dans l'Écriture comme celui sur qui nous devons arrêter les yeux pour nous former à la pratique de ces vertus. Toute prédication et toute instruction suppose aussi la même chose. Car pourquoi appelle-t-on les hommes au salut ? Pourquoi les enseigne-t-on et tâche-t-on de les persuader s'ils n'ont nul pouvoir sur leurs propres pensées et s'ils ne peuvent pas être convaincus et convertis par des raisons ? Les</p>	<p>hominibus reprobandis et ad instar tyranni, Deum representare sub indigno habitu, et homines etiam a sapientia et caritate reddere alieniores.</p>	<p>hommes à réprover de façon despotique et à la manière d'un tyran, représentent Dieu sous des traits indignes, et rendent aussi les hommes plus étrangers à la sagesse et à la charité.</p>
---	--	---	---

<p>delusoriae prorsus sunt pacis et gratiae oblationes omnibus hominibus factae, si per decretum Dei antecedens ad paucos restrictae sint, omnibus reliquis inde exclusis.</p>	<p>offres de paix et de grâce qui sont faites à tous les hommes ne sont que des choses trompeuses, si Dieu ne les a destinées qu'à un petit nombre de gens, en sorte que tous les autres n'y puissent avoir aucune part.</p>		
<p>§. 45. Porro, inquit, considerari meretur ; postquam Deus homines fecit creaturas liberas, si jam ceu tales gubernet, et mundum modo liberae naturae humanae respondente administret, id minime cedere in diminutionem suae autoritatis ; neque enim id quicquam aliud est, quam continuatio Creationis suae, secundum varias naturas, quas pro varietate creaturarum, ex quibus Mundus componitur ipse condidit ; si igitur quidam actus Dei in ordine ad hominem, non tam liberi (a) sunt, quam alii ejus actus, quales nos supponimus necessarios ad summam perfectionem entis independentis, id non oritur ex defectu aliquo in actu divino, sed quia natura creaturae, quam Deus liberam facere decrevit, cum hujusmodi actibus consistere</p>	<p>§. 45. [<i>Que la liberté de l'homme ne diminue rien de l'autorité de Dieu.</i>] Il faut considérer ensuite, disent-ils, que Dieu ayant créé les hommes libres s'il les gouverne suivant leur nature et qu'il règle là-dessus la conduite du monde, il ne perd rien pour cela de son autorité ; il ne fait que diriger ses créatures d'une manière convenable aux différentes propriétés qu'il a répandues dans cette variété d'êtres qui composent et qui diversifient cet univers. C'est pourquoi si quelques-uns des actes de Dieu, par rapport à l'homme, ne sont pas aussi libres (a) que les autres et que la souveraine perfection d'un être indépendant semblerait le demander, cela ne vient d'aucune déféctuosité qui se trouve dans ces actes de Dieu, mais uniquement de ce que la nature même des êtres qu'il a eu dessein de créer libres est incompatible avec des actes si</p>	<p>§. 45. (a) id est, si actus creaturarum liberi, quos Deus non ipse vult exercere sed juvare tantum aut permittere, non sunt tam independentes nec tam plene ab ipso fluentes quam alii ejus actus ; id utique non ex defectu aliquo actus divini oritur, sed ex ordine rerum, qui postulat, aliquid etiam pertinere ad creaturas. (b) Revera, quicquid absolutae realitatis seu perfectionis est etiam in actibus creaturarum liberis, bonis vel malis, a Deo profluit : ita, ut non minus sint a Deo dependentes quoad perfectionem quam continent quam alii omnes. Sed quoad imperfectionem, quam involvunt, a Deo non fluunt.</p>	<p>§. 45. (a) c'est-à-dire si les actes libres des créatures que Dieu ne veut pas lui-même exercer, mais seulement aider ou permettre, ne sont ni aussi indépendants, ni aussi pleinement issus de Dieu lui-même que ses autres actes, alors cela ne provient pas finalement de quelque défaut de l'acte divin, mais de l'ordre des choses qui postule que quelque chose appartienne également aux créatures. (b) En vérité, ce qui est d'une réalité absolue, c'est-à-dire la perfection, dans les actes libres des créatures, qu'ils soient bons ou mauvais, provient aussi de Dieu, en sorte qu'ils ne sont pas moins dépendants de Dieu quant à la perfection qu'ils contiennent que tous les autres. Mais quant à l'imperfection qu'ils enveloppent, ils ne découlent pas de Dieu.</p>

nequit.(b)	absolus (b).		
<p>§. 46. Neque Omnipotentia (a) Divina hac ratione imminuitur, cum quaedam opera ejus prae caeteris conspicua et utilia observamus, neque irregulares naturae fœtus quicquam derogant ordini per quem omnia menti Divinae ut grata obversantur (b). Ita si ista libertas, qua entia rationalia induere constituit, incompatibilis est cum ejusmodi actibus positivis tamque positiva Providentia, qualis res naturales et mundum materiale gubernat (c), hoc nihil derogat summitati mentis Divinae. Hoc etiam peccatorum, quae in mundo fiunt, eam reddit rationem, qua puritas et sanctitas Dei nullo modo minuatur aut accusetur ; siquidem Deus tantum sinit creaturas istis uti viribus, quae ipse illis concessit ; ipse vero specialem circa illas Providentiam exercet, ut quorundam peccata immediatas poenas vel priorum vel</p>	<p>§. 46. Lorsque nous observons que quelques-uns des ouvrages de Dieu sont plus beaux et plus utiles que d'autres, cela ne diminue rien de sa toute-puissance (a), et les productions irrégulières de la nature ne donnent aucune atteinte à l'ordre dans lequel toutes choses paraissent bien faites à l'intelligence divine (b). Ainsi quand même cette liberté dont Dieu a voulu que les êtres pensants fussent doués est incompatible avec des actes purement arbitraires et une providence aussi absolue que celle qui gouverne les choses naturelles et ce monde matériel (c), cela ne déroge point à la souveraineté de son essence. D'ailleurs c'est par ce moyen qu'on peut rendre raison du mal qu'il y a dans le monde sans blesser ni ternir la pureté et la sainteté de Dieu, puisqu'il permet seulement que ses créatures continuent à faire un libre usage des facultés qu'il leur a données et qu'il ne les conduit, par une providence particulière, que pour faire servir les péchés de quelques personnes à les punir elles-mêmes ou à en punir</p>	<p>§. 46. (a) vel potius summa sapientia.  (b) Talia non nisi in speciem inordinata sunt : altius omnia noscenti ordo et pulchritudo apparet, etiam in his, quae irregularia et monstrosa habentur.  (c) Deus corpora gubernat, ut artifex machinas : sed mentes gubernat ut Rex subditos. Id tamen interest, quod Rex non aequè in animos subditorum influit, ac Deus in actus mentium : et commune est corporibus ac mentibus, ut omnes in ipsis perfectiones continue a Deo fluant.</p>	<p>§. 46. (a) ou plutôt de la souveraine sagesse.  (b) Ces choses ne sont pas ordonnées si ce n'est en apparence ; pour celui qui connaît toutes choses plus hautement, l'ordre et la beauté paraissent, même dans celles qui sont tenues pour irrégulières et monstrueuses. (c) Dieu gouverne les corps, comme l'ingénieur ses machines ; mais il gouverne les esprits comme un roi, ses sujets. Cependant, il importe que le Roi n'influe pas de la même façon sur les esprits que Dieu sur les actes des esprits ; et il est commun aux corps et aux esprits, que toutes les perfections en eux découlent continuellement de Dieu.</p>

<p>aliorum peccatorum esse sinat, saepe homines cohibens a multis malis quae ipsi proposuerant, atque inde multum boni producens, quod ipsi minime proposuerant ; omnia vel haec fiunt modo naturae ipsorum conveniente, sine omni vi et coactione.</p>	<p>d'autres, pour les empêcher souvent de commettre de grands maux qu'elles avaient dessein de faire, ou pour tirer des maux qu'elles font, de grands biens qu'elles n'avaient nulle intention de procurer ; mais tout cela se fait d'une manière conforme à leur nature, sans user envers elles d'aucune violence.</p>		
<p>§. 47. Verum euidem est, non tam facile posse ostendi, quomodo futura illa contingentia, quae a libera voluntatis electione dependent, certa et infallibilia sint. Ex altera tamen parte certi sumus, rem ita sese habere ; videmus enim per totam Scripturam seriem certissimarum prophetiarum, quarum impletio a libera hominis voluntate dependebat ; istae vero praedictiones, quemadmodum distinctae definitaeque fuerunt, ita non minus exacte adimpletae sunt (a). Ne jam aliorum vaticinorum mentionem injiciam, omnia illa, quae passionem et mortem Christi</p>	<p>§. 47. [<i>Que Dieu prévoit les événements contingents.</i>] Il est vrai qu'il n'est pas facile de montrer comment ces événements contingents qui dépendent du libre choix de la volonté peuvent être certains et infallibles. Mais nous sommes assurés d'ailleurs que la chose est ainsi, car nous voyons dans toutes les écritures, une suite de prophéties très expresses dont l'accomplissement a dépendu du Libre-Arbitre de l'homme ; et comme ces prédictions ont été distinguées et définies d'une manière fort précise, elles ont aussi été accomplies très ponctuellement (a). Pour ne faire mention que de celles qui regardaient la mort et les souffrances du Messie, elles ont toutes été accomplies par les actions libres des prêtres et du peuple des <i>Juifs</i>. Ils péchèrent en faisant mourir notre Seigneur, ce</p>	<p>§. 47. (a) Etiam sine Prophetiis, ex ipsa natura rerum judicare possumus, futurorum contingentium esse determinatam veritatem. v. § 48.  (b) Fundamentum est in serie sumta ut possibili, quam Deus elegit, et cui haec inesse perspexit add. §. 16. a.</p>	<p>§. 47. (a) même sans les Prophètes, nous pouvons juger à partir de la nature même des choses, que la vérité des futurs contingents est déterminée. Voir §.48. (b) Le fondement est dans la série retenue en tant que possible, dans celle que Dieu choisit, et dont Dieu a considéré qu'elle devait contenir ces choses. A ajouter au §. 16.a.</p>

<p>praedixere, per liberos actus sacerdotum et populi Judaici impleta sunt ; peccabant illi, sic faciendo : id quod probat, egisse illos cum libertate naturali. De his et aliis utriusque Testamenti vaticiniis, fatendum omnino est, fuisse haec omnia certo praevisa : ubi vero certitudinis fundamentum jaciendum sit (b), determinatu haud aeque est facile ; infinita divinae mentis perfectio hic omnibus objectionibus silentium imponere debet. Clarus et distinctius conceptus, quo Divinis attributis quidquam e diametro adversum esse cognoscitur, sat fundamenti est, cur id rejiciatur ; putant igitur summo jure sibi licere illa de Deo negare, quae justitiae, veritati et bonitati, opposita esse evidenter deprehendunt ; si vero objectio contra quidquam, quod in Deo esse supponitur, tantummodo modum illius atque incomprehensibilitatem feriat, tum infinita Dei perfectio pro responsione valet.</p>	<p>qui prouve qu'ils agirent avec la liberté qui leur était naturelle. Ces prophéties et les autres qui sont contenues dans le Vieux et le Nouveau Testament ne permettent pas de douter que ces choses n'aient été certainement prévues, mais il n'est pas facile de déterminer où peut se trouver le fondement de cette certitude (b). L'infinie perfection de l'intelligence suprême doit imposer ici silence à toutes les objections. Une idée claire par laquelle on conçoit qu'une chose est manifestement contraire aux attributs de Dieu est, à la vérité, une raison suffisante pour rejeter cette chose, et c'est pour cela que les <i>Arminiens</i> se croient bien fondés à nier qu'il y ait en Dieu rien de tout ce qu'ils trouvent visiblement incompatible avec ce qu'on nomme Justice, Vérité et Bonté. Mais lorsqu'une objection, par laquelle on prétend faire voir qu'une certaine chose n'est pas en Dieu ne regarde que la manière d'être ou l'incompréhensibilité de la chose, la perfection infinie de Dieu est alors une réponse suffisante à toutes les difficultés de cette nature.</p>		
---	---	--	--

<p>§. 48. Praeterea observandum est, hanc praescientiam non facere res certas, quia praevisae sunt ; sed praevisae esse, quia futurae erant ; ita ut certitudo praescientiae non sit antecedens et causalis, sed subsequens et eventualis. Quicquid fit in tempore, futurum erat antequam fieret, et postquam factum est, certo futurum erat antequam fieret, et postquam factum est, certo futurum fuit ab omni aeternitate ; non per certitudinem Fati (a), sed per certitudinem, quae oritur ex eo, quod res illa aliquando extitura esset ; unde ista veritas : ab aeterno certum fuit, hanc rem fuisse futuram ; Divina ergo Praescientia cum nihil aliud sit, quam notitia rerum, quae futurae sunt, neque necessitatem neque (b) Causalitatem infert</p>	<p>§. 48. [<i>Que la prescience n'influe point sur les événements.</i>] D'ailleurs, il faut bien remarquer que cette prescience ne rend pas les événements certains, parce qu'ils sont prévus, mais qu'ils sont au contraire prévus parce qu'ils doivent arriver ; de sorte que la certitude de la prévision n'est point du tout la cause de l'événement, puisqu'elle le suppose elle-même. Avant que ce qui arrive fût, il devait arriver ; et puisqu'il arrive, il a été certain de toute éternité qu'il arriverait, non d'une certitude de destin (a), mais d'une certitude qui résulte de ce qu'il arrive une fois ; d'où naît cette vérité : qu'il a été éternellement certain qu'il arriverait. C'est pourquoi, puisque la prescience divine n'est autre chose que la connaissance de tout ce qui doit arriver, elle ne rend point nécessaires les événements (b) et n'en est nullement la cause.</p>	<p>§. 48. (a) id est, per certitudinem necessitatis. (b) Etsi nulla sit necessitas futurorum : dicendum tamen est, futura in suis causis quodammodo contineri per earum <u>determinationem</u> &lt;saltem&gt; <u>inclinantem</u>. Pro certo enim statuendum est, nihil unquam fieri, quin ratio sit in causis, cur potius fiat quam non fiat, et sic potius quam aliter fiat. Add. §. 16. a</p>	<p>§. 48. (a) c'est-à-dire par la certitude de la nécessité. (b) Bien qu'il n'y ait aucune nécessité des futurs, on doit dire cependant que les futurs sont contenus en quelque façon dans leurs propres causes par leur <u>détermination inclinante</u> &lt;du moins&gt;. En effet, on doit tenir pour certain que rien ne se fait jamais sans qu'il y ait une raison dans les causes pour laquelle quelque chose se fait plutôt qu'elle ne se fait pas, et se fait ainsi plutôt qu'autrement. A ajouter au § 16.a.</p>
<p>§. 49. Scriptura pluribus in locis praescientiam conditionatam clare docet (a) ; indicavit Deus (2. Sam. 23, 11-12) <i>Davidi Saulem Kegilam venturum, et</i></p>	<p>§. 49. [<i>Exemples d'une prescience continue.</i>] L'Écriture fournit quelques preuves évidentes d'une prescience conditionnelle (a). Dieu répondit à <i>David</i> que <i>Saül</i> viendrait à <i>Keilah</i> et que les habitants de <i>Keilah</i> le livreraient</p>	<p>§. 49. (a) Praescientia conditionata seu <u>Scientia media</u> oritur ex simplici Dei intelligentia seu cognitione possibilitatum, etiam earum, quae non traducuntur in actum, quemadmodum supra expositum</p>	<p>§. 49. (a) La prescience conditionnée, c'est-à-dire la <u>Science moyenne</u> prend sa source dans la simple intelligence de Dieu, c'est-à-dire dans la connaissance des possibilités, même de celles qui ne sont pas traduites en acte, comme il a été exposé ci-dessus.</p>

<p><i>Kegilitas</i> ipsum Regi <i>tradituros</i> esse : utrumque vero futurum erat sub ista conditione si ibi maneret ; discedente vero Davide neutrum accidit ; hic erat praescientia conditionata. Sic secundum effatum Christi, (Matth. 11, 21-22) <i>Tyrrii et Sidonii, Sodomaei et Gomorraei</i> poenitentiam acturi fuissent, si vidissent miracula, in quibusdam <i>Galileae</i> urbibus edita. Quandoquidem ergo haec praescientia tam certa esse potest, ut nunquam erret, neque Providentiae divinae consilia vana reddat ; quandoquidem etiam per hanc attributa Divina vindicantur, et libertas voluntatis humanae asseritur : omnes difficultates facillime hoc modo solvi posse videntur.</p>	<p>à ce Prince ; et cependant ni l'une ni l'autre de ces choses ne devait avoir lieu qu'au cas que <i>David</i> demeurât dans cette ville-là ; car comme il en partit, il n'arriva rien de semblable I.Sam.XXIII.11.12). C'était là une prévoyance conditionnelle. On en trouve encore un autre exemple dans ce que <i>Jésus-Christ</i> dit que ceux de <i>Tyr</i> et de <i>Sidon</i> et les habitants de <i>Sodome</i> et de <i>Gomorre</i> se seraient convertis s'ils avaient vu les miracles qu'il avait faits dans quelques villes de <i>Galilée</i>. (Matth.XI.21.22) Puisque donc cette présience est si certaine qu'elle ne peut jamais se tromper ni diriger mal les desseins ou la providence de Dieu ; puisqu'encore elle sert à justifier les vertus de Dieu et à assurer à l'homme la liberté qui lui convient, il semble que toutes les difficultés se résolvent facilement par ce système.</p>	<p>est.</p>	
<p>§. 50. Quantum ad id, quod quibusdam nationibus et hominibus salutis media vel dantur vel denegantur (a), Scriptura equidem divitiis et libertati Gratiae Divinae id in solidum tribuit ; interim tamen</p>	<p>§. 50. [<i>Que Dieu accorde à tous les hommes les grâces nécessaires suffisantes et à plusieurs beaucoup au-delà.</i>] Quant à ce que Dieu ou bien accorde ou bien refuse en matière de secours salutaires à quelques nations et à quelques personnes (a), il est vrai que l'Écriture</p>	<p>§. 50. (a) Verissimum est, Deum facienti quod in se est, non denegare gratiam : et cum dicitur, non semper esse volentis neque currentis ; non significatur, eum qui serio velit, non posse, sed non omnem voluntatem sufficere,</p>	<p>§. 50. (a) Il est très vrai que Dieu ne refuse pas sa grâce à celui qui fait ce qui est en soi : et quand on dit qu'elle n'est pas toujours pour celui qui la veut ni pour celui qui court après cette grâce, on ne signifie pas par là que celui qui le voudrait avec sérieux, ne pourrait pas l'avoir, mais simplement que</p>

<p>illi existimant, Deum dare unicuique homini id quod necessarium est, pro ratione istius conditionis in qua constitutus est, ut respondeat officio, quod ab ipso requiritur ; hanc etiam lucem et communem gratiam putant esse sufficientem (b) ad id, ut Deus vel eos gratiose acceptet, vel <u>ulteriores Illuminationis</u> gradus iis largiatur, ex quo consequitur, omnes homines coram Deo esse inexcusabiles (c), eumque (Psal. 51,4) <i>purum esse et justum, quando iudicat</i>, cum omnis homo habeat quantum sufficit, si non ad ipsum salvandum, saltem ad perducendum in statum salutis. Caeterum praeter id quod simpliciter necessarium, et in se ipso sufficiens est, innumeri sunt favores et gratiae atque bonitatis divinae exuberantiae, quas Deus pro beneplacito suo libere dispensat.</p>	<p>attribue entièrement cela aux richesses et à la liberté de la grâce de Dieu. Cependant les <i>Remonstrants</i> croient qu'il donne à tous les hommes ce qui leur est nécessaire dans l'état où ils sont, pour s'acquitter des obligations qui leur sont imposées et que cette lumière, ou grâce universelle, est suffisante (b) pour les mettre en état d'être agréables à Dieu, ou d'obtenir de lui de <u>plus larges mesures d'Illumination</u>. D'où il faut conclure que tous les hommes sont inexcusables à ses yeux et que <i>Dieu est toujours juste et pur, quand il juge</i> (Ps. LI.4) ; puisqu'il n'y a aucun homme qui n'ait eu ce qui était suffisant, si ce n'est pas pour le sauver, du moins pour le conduire à un état de salut. Mais outre ce qui est ainsi simplement nécessaire et suffisant de soi-même, il y a encore des grâces innombrables qui sont comme les libéralités de la faveur et de la bonté de Dieu, et qu'il distribue librement comme il lui plaît.</p>	<p>praesertim si luce careat ; neque etiam omnem voluntatem satis esse constantem. Deinde cum adjicitur, non esse volentis hominis sed miserantis Dei ; non ideo negatur, data voluntate bona [<del>miseriordiam</del>] miserationem sequi. Praeterea nec ipsum recte velle hominis [<del>est, nisi</del>] convertendi est nisi Deo excitante. (b) Pro certo statuendum est, Deum omnibus dare gratiam sufficientem, ut nemo nisi &lt;culpa&gt; sua pereat. Interim in quo gratia illa consistat, non semper nobis apparet. Add. Supra §. 29. (c) add : §. 27.d.</p>	<p>toute volonté ne suffit pas, surtout si l'intelligence fait défaut, ni même que toute volonté n'est assez constante. Ensuite, quand on ajoute qu'elle n'est pas pour l'homme voulant, mais pour celui qui demande humblement à Dieu, on ne nie pas pour autant que pour ceux qui ont une bonne volonté il s'ensuivra [<del>miseriorde</del>] le pardon. Par conséquent, quoique droit, le vouloir même de l'homme ne le convertit pas sans que Dieu ne l'y excite. (b) On tient pour certain que Dieu donne à tous une grâce suffisante, afin que personne ne périsse, si ce n'est par sa propre &lt;faute&gt;. Parfois, ce en quoi consiste cette grâce ne nous apparaît pas toujours. A ajouter au-dessus au §.29. (c) A ajouter au §27.d.</p>
<p>§.51. Atque hoc pacto magna illa Proviudentiae consilia procedunt convenienter bonitati et</p>	<p>§. 51. [<i>Que tous les hommes sont inexcusables et que les gens de bien ont juste sujet de louer Dieu.</i>] De cette manière, les grands</p>	<p>§.51. (a) Haec probe. (b) talis bonitas cum caeteris bonitatibus hujus universi stare</p>	<p>§.51. (a) J'approuve ces choses. (b) une telle bonté n'a pas pu se maintenir avec le reste des bontés de cet univers, sans quoi elle aurait eu</p>

<p>misericordiae Dei. Nemo conquerendi habet causam, quamvis alii supra alios majorem gaudendi inque Deo gloriandi materiam habeant. Quod integris nationibus evenit, idem potest cadere in individua ; possunt alii gaudere majoribus privilegiis, in circumstantiis favorabilioribus esse constituti, habere talia gratiae auxilia quae Deus praevidit, <u>efficacia</u> (a) futura, nec talia tantum quae etsi <u>Sufficientia</u> natura sua, eventualiter tamen sint <u>inefficacia</u> ; habet quilibet homo cujus se ipsum accuset, quia eo quod erat sufficiens, non usus est, quod tamen facere potuisset : et omnes boni habent de quo laentur in Deo, qui dedit illis id, quod efficax futurum praevidit. Postremo non diffitentur illi, esse hac in re abyssum viarum et judiciorum Dei, quando non omnibus nationibus parem lucis mensuram indulget, nec omnes homines in aequaliter felici conditione et circumstantiis collocat, quae difficultas ipsis insolubilis est ; interim tamen</p>	<p>desseins de la providence s'accomplissent, conformément à la bonté et à la miséricorde de Dieu. Personne n'a lieu de se plaindre, quoique les uns ayant plus sujet de se réjouir et de se glorifier en Dieu que les autres. Ce qui arrive aux nations en corps peut arriver aux individus. Quelques-uns peuvent avoir de plus grands avantages, être placés dans des circonstances plus heureuses et recevoir non seulement des secours dont Dieu prévoit qu'ils seront <u>efficaces</u> (a), mais encore des secours qui, bien qu'ils fussent <u>suffisants</u> de leur nature, demeureront <u>inefficaces</u>. Tous les hommes ont lieu de se faire à eux-mêmes des reproches, pour ne s'être pas servis comme ils auraient dû de ce qui leur eût été suffisant, et tous les gens de bien ont matière de se réjouir en Dieu qui leur a donné ce qu'il a prévu qui serait efficace. Après tout, ils reconnaissent qu'il y a des profondeurs en ce que Dieu ne donne pas à toutes les nations une égale mesure de connaissance et qu'il ne met pas tous les hommes dans des circonstances également heureuses. Ce sont là des choses dont ils ne peuvent pas rendre raison, mais au moins</p>	<p>non potuit : alioqui exitum habuisset.</p>	<p>une issue.</p>
--	--	---	-------------------

<p>justitia, bonitas et veritas Dei asseruntur; quamvis talem animo concipere queamus bonitatem, quae omnibus hominibus id quod absolute illis est optimum praestet (b); atque hac in re difficultatem inesse fatentur, non tamen cum illa quae oppositam sententiam premit, comparandam.</p>	<p>met-on à couvert la justice, la bonté, et la vérité de Dieu, quoique nous puissions nous former l'idée d'une bonté qui serait à l'égard de tous les hommes, ce qui serait absolument le meilleur pour eux (b). Et ici ils avouent qu'il y a de la difficulté, quoiqu'elle ne soit pas comparable à celles de l'autre système.</p>		
<p>§. 52. Atque ex hoc fonte expositiones hauriunt omnium illorum locorum Novi Testamenti, quae de <i>Proposito, Electione, Praecognitione et Praedestinatione</i> agunt. Illa omnia referunt ad propositum Dei vocandi <i>Ethnicos</i>, ad agnitionem <i>Messiae</i>; quod olim quidem occultatum fuit, quamvis as id in aliquot vaticiniis Spiritus S. digitum intenderit; atque sic erat <i>Mysterium</i>; revelatum vero fuit tum, cum secundum mandatum Christi, quo Apostoli <i>in omnem mundum ire et omnes gentes docere</i> jubebantur, iidem <i>gentibus</i> Evangelium annuntiarent. <i>Judaeis</i> hoc cessit</p>	<p>§. 52. [<i>Comment on explique les endroits où il est parlé de la Prédestination.</i>] C'est par ces principes qu'ils expliquent tous les endroits du Nouveau Testament, où il est parlé de la <i>Résolution</i>, de l'<i>Election</i>, de la <i>Prescience</i> et de la <i>Prédestination</i> de Dieu, dont nous avons fait si souvent mention. Tous ces passages, disent-ils, regardent le dessein que Dieu avait formé d'appeler les gentils à la connaissance du Messie. Ce dessein avait été tenu secret bien que l'on trouve dans plusieurs prophètes, des choses qui le laissent entrevoir. Ainsi c'était un mystère, mais qui fut pleinement révélé, lorsque les apôtres allèrent prêcher l'Évangile aux gentils, pour s'acquitter de la commission que Jésus-Christ leur avait donnée,</p>	<p>§. 52. (pas d'annotation)</p>	

<p>in lapidem offensionis, et praecipuum fuit controversiae argumentum inter illos et Apostolos, eo cum primis tempore, quo epistolas suas ipsi scribebant : Unde illis necessitas imposita fuit, clare hac de re disserendi, idque thema saepius tractandi. Nulla vero erat necessitas populum Christianum circa initia Christianismi, et in ipsis quasi incunabulis, detinere sublimibus istis et imperviis speculationibus de Decretis Dei ; propterea observant, Apostolos ostendisse quomodo <i>Abrahamus</i> primum, post <i>Isaacus</i> atque <i>Jacobus</i>, per discriminantem Dei gratiam electi fuerint, ut ipsi et posteritas eorum essent in foedere Dei ; et hac occasione apostolum pergere atque demonstrare, Deum semper constituisset vocare <i>Ethnicos</i>, quamvis hoc ipsorum demum ministerio effectum dederit.</p>	<p><i>d'aller enseigner toutes les Nations.</i> C'était là une pierre d'achoppement pour les Juifs et le principal sujet de controverse, qu'il y avait entr'eux et les apôtres dans le temps que les Epîtres furent écrites. Ainsi les apôtres étaient obligés de bien éclaircir ce sujet et d'y revenir très souvent. Mais il n'y avait aucune nécessité d'amuser le peuple, au commencement du Christianisme et dans la première enfance, par des spéculations abstruses et impénétrables, touchant les Décrets de Dieu. C'est pourquoi les <i>Remontrants</i> remarquent que Saint <i>Paul</i> s'attache à faire voir que Dieu avait choisi par une faveur particulière premièrement <i>Abraham</i> et ensuite <i>Isaac</i> et <i>Jacob</i>, pour établir son alliance avec eux et leurs descendants, et qu'à cette occasion, l'apôtre montre que Dieu avait toujours eu dessein d'appeler les <i>Gentils</i>, quoiqu'il ne l'eût exécuté que par leur ministère.</p>		
<p>§.53.  Hac clave si quis usus fuerit, in omnibus D. Pauli de hoc themate dissertationibus, planum sibi que</p>	<p>§. 53. [<i>En quel sens on peut dire que Dieu enduret les pécheurs.</i>] Avec cette ouverture, on trouvera un sens fort clair et fort suivi dans tous les discours de Saint <i>Paul</i>, qui roulent sur cette matière, sans</p>	<p>§.53. (a) Quidni ? Eadem est difficultas, sive de singulis sive de populis accipias Paulum : utrobique abyssus sapientiae et divitiarum.</p>	<p>§.53. (a) Pourquoi non ? C'est la même difficulté selon que l'on comprenne Paul soit à propos des choses singulières, soit à propos des peuples : dans les deux cas, c'est le</p>

<p>semper constantem sensum inveniet, ut antecedentia et specialia Decreta quae <u>certa individua spectent</u>, asserere non opus sit (a). Quaecunque Providentia Dei permittente et dirigente fiunt, possunt etiam, minus stricte loquendo, voluntati et consilio Dei adscribi ; voluntas enim permittens et dirigens revera voluntas est, etsi non sit antecedens vel causalis. (Exod. 7, 22), <i>induratio cordis Pharaonis</i> Deo tribui potest, etsi dicatur (Exod. 8, 15. 19. 32). <i>Cor ipsius se ipsum indurasse</i> ; eo quod ex cohibitione poenarum, quibus ipse et populus ejus a Deo affectus fuerat, occasionem cepit se ipsum indurandi, cum novas quasi inducias sibi concessas cerneret ; ipse vero Rex crudelis et sanguinolentus, idololatriae et magiae deditus, aliis peccatis suis isthaec Dei judicia promeritus fuerat, atque adeo jure poterat considerari, tanquam finali condemnationi actu obnoxius, cui tamen mora quaedam indulta fuerit, ne primis statim plagis consumeretur,</p>	<p>avoir recours à des décrets antécédents et spéciaux qui <u>concernent chaque personne en particulier</u> (a). Les choses qui arrivent sous la permission et la direction de la providence peuvent aussi être attribuées à la volonté et au dessein de Dieu, dans un sens vague ; car la volonté de permettre et de diriger quelque événement est réellement une volonté, quoiqu'elle ne soit pas la cause de cet événement, mais plutôt qu'elle le suppose. L'endurcissement du cœur de <i>Pharaon</i> peut être attribué à Dieu, bien qu'il soit dit que <i>son cœur s'endurcit</i> (Exod.VII.22 ; VIII.15.19.32) lui-même, parce qu'il prit occasion de la cessation des plaies dont Dieu l'avait frappé pour s'obstiner dans sa résolution, lorsqu'il vit qu'il avait obtenu, pour ainsi dire, un nouveau répit. Et ce prince qui était cruel, sanguinaire, et profondément engagé dans l'idolâtrie et dans la magie, avait mérité de semblables jugements par ses autres péchés ; de sorte qu'il peut fort bien être considéré comme un pécheur déjà condamné et dont l'exécution n'était que différée, puisque, s'il ne fut pas englouti par les</p>	<p>(b) <i>Induratio cum Deo tribuitur, intelligenda est de causis externis circumstantiisque, quas exhibet series rerum, non de interno cujusdam anti-gratiae influxu.</i></p>	<p>Bathos ou l'abysse de la sagesse et des richesses. (b) L'endurcissement, quand il est attribué à Dieu, doit être compris des causes extérieures et des circonstances, que manifeste la série des choses, et non pas d'un influx interne de quelque « anti-grâce ».</p>
--	--	--	---

<p>verum in iis conservaretur, atque ab iis liberaretur, diu duraturum monumentum futurus justitiae Divinae contra induratam (b) ejusmodi impenitentiam. Quod vero dicitur ad (Rom. 9, 18). <i>Quem vult indurat</i> : ad ejusmodi homines restringendum est, qualis erat tyrannus iste.</p>	<p>premières plaies, il n'en fut délivré et ne fut conservé, que pour être un monument éternel de la justice de Dieu envers les hommes si endurcis et si impénitents (b). Ainsi ces paroles, <i>il endurecit qui il lui plaît</i> (Rom.IX.18) doivent toujours s'entendre de personnes semblables à ce tyran.</p>		
<p>§. 54.  Infiniti operis esset omnia loca excutere, quae hanc in rem ex Scriptura solent allegari, cum, prout ipsis quidem videtur, id quod dictum est, sufficiat plerisque rite exponendis. Caeterum planum est, verba salvatoris (Joh. 17, 12). De iis quos <i>Pater ipsi dederat</i> ; tantum de dispensatione quadam Providentiae, non vero de Decreto intelligenda esse, quia addit : (Ph. 2, 12) <i>neminem amisi, praeter filium perditionis</i> : dici enim non potest, hunc fuisse in Decreto et tamen periisse. Quinimo eodem versu, quo Deus dicitur <i>in nobis operari velle et perficere, nos jubemur operari salutem</i></p>	<p>§. 54. [<i>Explication de quelques passages</i>].  Il serait trop long d'examiner en détail tous les passages de l'Écriture qu'on cite sur ce sujet, cette espèce de clé servant, à ce qu'ils croient, à entrer dans le vrai sens de la plupart. Il est visible que ce que notre Seigneur dit de ceux <i>que le Père lui avait donnés</i>, (Jean.XVII.11) regarde ceux qui lui avaient été donnés non par un Décret, mais par la dispensation de la providence, puisqu'il ajoute <i>et je n'en ai perdu aucun, si ce n'est le fils de perdition</i> (Phil.II.12). Car on ne peut pas dire que <i>Judas</i> eût été donné à <i>Jésus-Christ</i> par le décret de Dieu et qu'il fût néanmoins perdu. Et, dans le même endroit, où saint <i>Paul</i> dit que <i>Dieu produit en nous le vouloir et le faire</i>, (Phil.II.12), il nous exhorte à <i>travailler à notre propre salut</i></p>	<p>§. 54.  (a) Haec interpretationes longioris sunt discussionis. Interim de rebus ipsis satis per se constat, nobis hoc prolixis esse non licet.</p>	<p>§. 54. (a) Ces interprétations appartiennent à une discussion plus longue. Pour l'instant, concernant les choses elles-mêmes, il est suffisamment établi par soi qu'il ne nous est pas permis d'être prolixe.</p>

<p><i>nostram in timore ac tremore. Vox quae (Actor. 13, 48) redditur ordinati ad vitam aeternam, significat etiam praeparatos et dispositos ad vitam aeternam. Quaestio illa (I. Cor. 4, 7) quis te discrevit? (a) videtur referenda esse ad dona extraordinaria, quae diverso gradu et modo in primos Christianos effundebantur; in quibus homines sese mere passive habebant, a se invicem discreti per solam largientis Dei libertatem, sine omni ipsimet praevia dispositione ad illa recipienda.</i></p>	<p><i>avec crainte et tremblement. Le terme qu'on a traduit destinés à la vie éternelle, signifie aussi disposés ou propres pour la vie éternelle. (Act. XIII.48). Cette question (a) Qui vous a distingué d'un autre? (I. Cor. IV.7) semble se rapporter à ces dons extraordinaires que Dieu répandait en différents degrés et en différentes mesures sur les premiers chrétiens qui étaient entièrement passifs à cet égard, n'étant distingués les uns des autres que par la libre distribution que le Saint Esprit en faisait, sans qu'il n'y eût rien en eux auparavant qui les préparât à les recevoir.</i></p>		
<p>§. 55. Christus dicitur (I. Joh. 2, 2) <i>propitiatio pro peccatis totius mundi et impii dicuntur abnegare Dominum, qui illos mercatus est; (2 Pet. 2, 1) et mors Christi ratione extensionis ad omnes homines, opponitur peccato Adami; ita ut (Rom. 5, 8) quemadmodum per offensas unius reatus venit in omnes</i></p>	<p>§. 55. [<i>Que Jésus-Christ est mort pour tous les hommes.</i>] Il est dit que Jésus-Christ <i>est la victime qui a expié les péchés de tout le monde (I. Jean. 2.2) et que les impies renient le Seigneur qui les a rachetés (2. Pier. II.1) et sa mort est mise en opposition avec le péché d'Adam pour montrer l'influence qu'elle a sur tous les hommes, de sorte que comme tous les hommes ont été condamnés à cause d'une seule faute, de même à cause d'une</i></p>	<p>§. 55. (a) <i>Dubium nullum est, quin sit gratia, cui resistitur, et potentia in nobis, quae resistit. Sed non sequitur inde, nullam esse gratiam per se efficacem.</i></p>	<p>§. 55. (a) Il ne fait aucun doute qu'il n'y a pas de grâce à laquelle on résiste et de puissance en nous qui [y] résiste. Mais il ne s'ensuit pas de là qu'il n'y ait aucune grâce par soi efficace.</p>

<p><i>homines ad condemnationem, ita per justificationem unius beneficium redundaverit in omnes homines ad justificationem vitae: ubi particula universalis, omnes utrobique aequae late patere debet: Atque adeo, si peccatum Adami ad omnes se extendit, mortem pariter Christi ad omnes se extendere necesse est. Idem porro urgent hoc argumento, quod omnes teneantur fide amplecti mortem Christi, nemo vero obligari possit ad credendum falsum; sequitur ergo Christum pro omnibus esse mortuum.</i></p> <p><i>Neque existimandum est, Gratiam adeo in se esse efficacem, ut nos determinet (a); alias quomodo nobis praecipi posset (Ephes 4, 30) ne contristemus Spiritum Sanctum? Quorsum dicitur (Act. 7, 51; Matth. 23, 37) semper resistitis Spiritui Sancto, uti Patres vestri fecerunt, sic et vos! quoties volui congregare vos, quemadmodum</i></p>	<p><i>seule justice, tous les hommes recevront la justification et la vie. (Rom.V.18) Cette expression tous les hommes doit avoir le même sens et la même étendue dans l'une des membres de la comparaison que dans l'autre. Ainsi puisque le péché d'Adam concerne tous ses descendants, ils doivent aussi tous avoir part à la mort de Jésus-Christ. C'est ce que les Arminiens prouvent encore par cet argument. Tous les hommes, disent-ils, sont obligés de croire que Jésus-Christ est mort pour eux, mais personne ne peut être obligé de croire une chose fautive; d'où il s'ensuit qu'il faut qu'il soit mort pour tous les hommes.</i></p> <p><i>[Que la grâce ne nous détermine pas.]</i></p> <p><i>Il ne faut pas s'imaginer que la grâce soit si efficace par elle-même, qu'elle nous détermine [au bien] (a), à proprement parler; car si cela était, pourquoi nous exhorterait-on à ne point contrister l'Esprit de Dieu? (Eph.IV.30). Pourquoi serait-il dit: Vous résistez toujours au Saint Esprit, à l'exemple de vos Pères? Combien de fois ai-je voulu vous rassembler comme la poule rassemble ses poussins</i></p>		
---	---	--	--

<p><i>gallina congregat pullos suos sub alas et nolulistis ? (Esai. 5, 4) Quid faciendum amplius vineae meae, quod non fecerim in ea ? quae omnia videntur clarissime indigitare ejusmodi potentiam in nobis, per quam non solum possimus, sed et actu saepe resistamus internis Gratiae motibus.</i></p>	<p><i>sous ses ailes ; mais vous ne l'avez point voulu ? (Act. VII.51 ; Matth.XXIII.37) Qu'y avait-il de plus à faire à ma vigne que je n'y ai fait ? (Esaïe.V.4) Ces passages semblent insinuer assez clairement qu'il y a en nous un pouvoir par lequel non seulement nous sommes capables de résister ; mais nous résistons en effet très souvent aux impressions de la Grâce.</i></p>		
<p>§. 56. Si determinans <i>Gratiae</i> efficacia non admittitur, multo difficilius est credere nos efficaciter determinari ad <i>peccatum</i>. Hoc non tantum videtur contrarium sanctitati et puritati Dei, sed etiam tam manifeste contrarium est totius Scripturae tenori, quae omnem peccati noxam homini tribuit, ut in causa tam manifesta prolixis non sit opus probationibus. (Hos. 13, 9) <i>O Israel, perdidisti te ipsum, in me vero auxilium tuum ; non vultis venire ad me, ut vita, quae est in aeternum, sit vobis ; (Joh. 5, 40 ; Ezech. 33, 11) Cur vultis mori, o Domus</i></p>	<p>§. 56. [<i>Que Dieu ne détermine pas l'homme au péché.</i>] Si l'on ne reconnaît pas dans la grâce une efficace qui nous détermine au bien, il sera beaucoup plus difficile encore de se persuader que nous soyons déterminés efficacement au péché. C'est une chose qui paraît non seulement incompatible avec la pureté et la sainteté de Dieu, mais qui est, de plus, visiblement contraire à toutes les déclarations de l'Écriture, qui attribue le péché aux hommes, de sorte qu'il n'est point nécessaire d'avancer des preuves sur un sujet où elles se présentent en foule de tous côtés. <i>O Israël, tu t'es perdu toi-même, mais tu peux trouver en moi du secours. (Osée XIII.9) Vous ne voulez pas venir à moi, pour avoir la vie. Pourquoi voulez-</i></p>	<p>§. 56. (a) Exceptis forte Remonstrantibus quibusdam et omnibus Socinianis et Socinianizantibus ; caeteri, etiam Evangelici, imo et Scholastici Molinistae, non negant concursum Dei cum positivo peccati ; imo nec continuam emanationem a Deo ejus perfectionis, quae inest in actu peccaminoso. (b) Peccatum non consistit in mera negatione, sed imperfectio tantum peccati est quiddam negativum ut tarditas corporis impulsu impressionem impellentis refringit. Vis est ab impellente, tarditas a recipiente, nec aliud est quam privativum. (c) Cum Deus Physice</p>	<p>§. 56. (a) Exceptés peut-être quelques <b>Remonstrants</b> et tous les <b>Sociniens</b> ou les Socinianisants ; les autres, même Evangéliques, et même les Scolastiques <b>Molinistes</b>, ne nient pas le concours de Dieu avec le péché positif, ni même l'émanation continuelle de sa perfection à partir de Dieu, qui est contenue dans l'acte péccamineux. (b) Le péché ne consiste pas dans la simple négation, mais l'imperfection du péché seulement est quelque chose de négatif, comme le retard du corps impulsé brise l'impression du corps poussant. La force vient du corps qui impulse, le retard [lenteur ?] vient du corps qui reçoit l'impulsion, et cela n'est rien d'autre que quelque chose de privatif. (c) Lorsque Dieu prédétermine</p>

<p><i>Israel ?</i> Quantum ad subtilitatem illam, quando formale peccati consistere dicitur in negatione, quae non sit ens positivum, ita ut quamvis Deus hominem determinet ad actionem peccaminosam (a), non tamen concurrat ad malitiam actionis : Hoc nimis putant esse metaphysicum, atque ejusmodi argutias non sufficere ad vindicandum gloriam Dei et attributorum ejus : Etenim in peccatis contra legem videtur antecedens, atque ab ea esse inseparabilis. Sed posito, peccatum in mera negatione consistere (b), privatio tamen ista immediate et necessario ex actione resultat sine omni alia re interveniente : ita ut, si Deus infallibiliter determinat (c) peccatorem ad commissionem actionis cui reatus iste adhaeret, quantumvis ea tantum peccatum foret propter privationem ab ea deponentem, nihilominus non apparet, quomodo <u>Deus non sit autor peccati</u> (d) ; cum enim sit</p>	<p><i>vous mourir, Maison d'Israël ?</i> (Jean V.40 ; Exech.XXXIII.11) Quant à la distinction raffinée de ceux qui disent que le mal du péché consiste dans une négation qui n'est pas un être positif, de sorte que Dieu ne serait point l'auteur du péché qu'il y a dans une action criminelle quand même il déterminerait les hommes à la commettre (a). Ceux dont j'expose les raisons regardent cela comme trop métaphysique pour appuyer l'honneur de Dieu et ses attributs sur une semblable subtilité. Car il semble que dans les péchés contre les lois morales, il y a dans l'action même une irrégularité ou un vice précédent qui en est inséparable. Mais supposé que le péché consistât dans une chose négative (b), cette privation résulterait néanmoins immédiatement et nécessairement de l'action, sans l'intervention de nulle autre chose. De sorte que si Dieu déterminait infalliblement (c) le pécheur à commettre l'action à laquelle le crime est attaché, quand même cette action ne serait un péché qu'à cause de la privation qui en est une suite, il ne semble pas pour cela <u>qu'il ne fût point l'auteur du péché</u> (d),</p>	<p>praedeterminat hominem, hoc intelligendum est quoad perfectiones actus, et quatenus possibilitatibus tribuit realitatem. (d) Deus non est autor peccati vel actionis peccaminosae, ut impellens non est causa tarditatis. Navis, quae a flumine defertur, eo tardius movetur, quo magis onerata est. Vis ergo est a flumine impellente, tarditas ab inertia impulsivi.</p>	<p>l'homme Physiquement, cela doit être compris par rapport aux perfections de l'acte et en tant qu'il attribue la réalité aux possibilités. (d) Dieu n'est pas l'auteur du péché ou de l'action pécamineuse, de même que le corps qui impulse n'est pas cause de la lenteur. Le bateau qui descend un fleuve est mû avec d'autant plus de la lenteur qu'il est plus chargé. Donc la force vient du fleuve qui impulse, et la lenteur vient de l'inertie du corps impulsé.</p>
--	--	---	--

<p>autor actionis peccaminosae, a qua peccatum, ut umbra a corpore, dependet, necessario, inquit illi ipsius quoque peccati autor censendus erit.</p>	<p>puisque, s'il était l'auteur de l'action criminelle dont le péché est inséparable, comme l'ombre du corps, il devrait être censé, disent-ils, être auteur du péché.</p>		
<p>§. 57.      Quamvis vero dici possit, cum peccatum sit violatio Legis divinae, Deum ipsum, qui lege sua non tenetur, non posse esse rerum peccati; actio tamen moraliter male tam essentialiter opponitur infinitae perfectioni, ut in Deum cadere non possit, quippe contraria naturae ejus. Neque supponendum est, posse Deum damnare hominem ob id, quod ex actione, ad quam ipse hominem determinavit, necessario resultat (a).</p>	<p>§.57 Et quoiqu'on puisse dire que le péché étant une violation de la loi de Dieu, Dieu ne peut pas être coupable de péché, puisqu'il n'est point soumis lui-même à sa loi; toute action contraire à la droiture morale est néanmoins si essentiellement opposée à la perfection infinie que Dieu n'en doit pas être capable, parce qu'elle est incompatible avec sa propre nature. A quoi il faut ajouter qu'il n'est pas croyable qu'il pût damner les hommes pour une privation qui résulterait nécessairement des actions auxquelles il les aurait lui-même déterminés (a).</p>	<p>§. 57.      (a) Creatura se ipsam determinat ad actionis imperfectionem, ut massa impulsiva se determinat ad tarditatem. [Res] Intelligentes creaturae se determinant voluntarie, caeterae quadam bruta ratione. Beneque Augustinus et Thomas (vide hunc l.2. q. 9. art. 9) animam dum impressis a Deo in creaturas vestigiis incitatur ad summum bonum, inertia sua et velut mole destituere impetum et adhaerescere creaturis. Ex quo colligo opus esse vel a Deo augeri impulsum pro praevisis impedimentis; vel minui impedimentorum occursum resistentiasque aut adhaesiones.</p>	<p>§. 57.      (a) La créature se détermine elle-même à l'imperfection de l'action, comme la masse impulsée se détermine au retard (lenteur). [Les choses] Les créatures intelligentes se déterminent volontairement, les autres par quelque raison brute. Et <b>Augustin</b> et <b>Thomas</b> ont bien dit (voir <i>La Somme théologique</i> l.2. q.[19] . art. 9) que l'âme, quand elle est incitée au souverain bien par des traces imprimées par Dieu dans les créatures, manque d'impulsion par sa propre inertie et comme par sa masse et qu'elle se fixe sur les créatures. De cela, je conclus qu'il est besoin ou bien que Dieu augmente l'impulsion en fonction des obstacles prévus, ou bien qu'il diminue les résistances ou les adhésions aux obstacles rencontrés.</p>
<p>§. 58.      Quantum ad perseverentiam, frequentes promissiones, iis factae (Apoc. 2, 3) qui vincunt, qui fideles et constantes sunt usque ad mortem, insinuare</p>	<p>§. 58. [Que l'on peut déchoir de son bon état.]      Pour la persévérance, le grand nombre de promesses qui sont faites dans l'écriture à ceux qui vaincraient, qui demeureront fermes et qui seront fidèles</p>	<p>§. 58.      (a) Humanam naturam a Gratia ita fuisse immutatam, ut ejus respectu mutabilis esse desierit, nulla ratione nititur, et novo miraculo indiget, quod nulla nos revelatio</p>	<p>§. 58.      (a) Le fait que la nature humaine nait pas été changée par la grâce, en sorte qu'elle ait cessé d'être modifiable par rapport à elle, cela n'a besoin d'aucune raison, et nécessiterait un nouveau miracle – ce qu'aucune</p>

<p>videntur, hominem a statu posse prolabi. Notissima illa verba cap. 6ti ad Hebr. Clarissime probant ejusmodi homines ita posse <i>prolabi ut impossibile sit, eos ad poenitentiam renovari</i>. Et in eadem epistola cap. 10 quo loco dicitur : <i>justus fide sua vivet, additur, si quis se subduxerit, non probat eum animus meus</i>. Diserte apud Prophetam dicitur : (Ezech. 18, 24) <i>cum avertens se justus a justitia sua, facit iniquitatem, omnia juste facta ejus, quae fecerit, non commemorabuntur, propter praevaricationem ipsius, qua praevaricatur et propter peccatum ipsius, quo peccat, morietur</i>. Quae in hoc et plurimis aliis Scripturae locis supponuntur, satis fundamenti praebent, ut credamus (a), hominem probum a pietatis statu aequè posse prolabi, ac homo improbus ad pietatis studium converti potest. Denique ultima illa linea rerum, Judicium Extremum, quod in Die Novissimo, secundum id,</p>	<p><i>jusqu'à la mort</i>, (Apoc. II et III) semble supposer que l'homme peut déchoir de son bon état. Les fameuses paroles du sixième des Hébreux donnent clairement à entendre que les gens de bien peuvent tellement déchoir qu'il leur <i>est impossible de se renouveler par la repentance</i> (Hebr. VI). Et dans cette même épître où il est dit que le <i>Juste vivra par la foi, le Saint Esprit ajoute : mais s'il se retire, mon âme ne prendra point de plaisir en lui</i>. Il n'y a pas dans l'original comme dans notre version commune <i>si quelqu'un se retire</i>. (Hebr. X) Un prophète dit expressément que <i>si le Juste se détourne de sa justice et commet l'iniquité, il ne sera plus fait aucune mention de toute la justice qu'il aura pratiquée et il mourra dans le péché qu'il aura commis</i> (Ezech. XVIII.24). Ces déclarations et plusieurs autres semblables qu'on pourrait tirer de divers endroits de l'Écriture nous donnent tout lieu de croire (a) qu'un homme de bien peut déchoir de son bon état, de même qu'un homme méchant peut revenir de son état mauvais. Pour conclusion, la fin de toutes choses, le jugement qui sera</p>	<p>docet. Omnis habitus sive naturalis sive supernaturalis in hac vita contrariis actionibus labefactari potest : nam et supernaturalis, licet origine talis sit, subjecto tamen eodem modo inest ut naturalis, et cum recipiat augmentationem a piis [artibus] exercitiis, recipiet etiam diminutionem ab exercitiis contrariis : quod nimis verum esse experimenta quotidiana confirmant. Qui secus sentiunt, et rationem et experientiam, et Scripturam et perpetuum totius Ecclesiae Catholicae consensum habent reclamantem ; ut mirum sit, quenquam huc opinionis devenire potuisse qua nullam putaret veram esse conversionem nisi perseverantium atque Electorum. Sed fortasse magis dissensus est in verbis quam in rebus, quod vellem.</p>	<p>révélation ne nous enseigne. Tout habitus, soit nature, soit surnaturel, peut être détruit en cette vie par des actions contraires : car l'habitue surnaturel, quoique d'une telle origine, est pourtant contenu dans le sujet de la même manière que dans le naturel, et, lorsqu'il reçoit de l'accroissement par des [arts] pieux exercices, il reçoit aussi de la diminution par les exercices contraires – ce que les expériences quotidiennes confirment comme trop vrai. Ceux qui jugent autrement ont à la fois la raison, l'expérience, et le consensus perpétuel de toute l'Église catholique qui réclament contre eux, en sorte qu'il serait étonnant que quelqu'un ait pu se rendre à cette opinion qui pense qu'il n'y a aucune véritable conversion exceptée celle des persévérants et des Elus. Mais peut-être que le désaccord est plus dans les mots que dans les choses – ce je souhaiterais.</p>
--	---	--	---

<p>quod homines patravere sive bonum sive malum, in eos exercebatur, illaque praemia et poenae, quibus secundum opera sua efficientur; tam clare libertatem voluntatis asserere videntur, ut vel hoc solum arbitrentur sufficere posse ad totam hanc causam asserendam.</p>	<p>prononcé au dernier jour à tous les hommes, et les récompenses ou les peines qu'ils recevront ensuite, suivant qu'ils auront fait ou bien ou mal, semblent prouver si solidement la doctrine du Libre-Arbitre, qu'ils croient que cela seul peut emporter la décision de tout le procès.</p>		
<p>§. 59. Hactenus potiora argumenta <i>Remonstrantium</i>, quibus ipsi nituntur, recensuimus. Quantum ad <i>Socinianos</i>, ii ex utraque sententia quaedam decerpunt, quibus suam causam instruant. Cum <i>Remonstrantibus</i> conspirant in omnibus, quae contra Absolutum Decretum dicuntur, urgentes omnes quae inde nascuntur, consequentias: neque minus ipsis convenit cum <i>Calvini</i> sequacibus in omnibus, quae isti urgent <u>contra possibilitatem certae praescientiae futurorum contingentium</u> (a). Ita ut opus non sit vel argumenta quibus sententiam suam adstruunt specialius recensere, vel iisdem plura opponere, quam in recensione argumentorum quibus</p>	<p>§. 59. [<i>Méthode des Sociniens sur cette matière.</i>] Jusqu'ici, j'ai représenté la force des raisons dont se servent les <i>Remonstrants</i>. Pour les <i>Sociniens</i>, ils tirent leurs preuves de ce que les deux autres partis allèguent l'un contre l'autre. Ils conviennent avec les <i>Remonstrants</i> de tout ce qu'ils avancent contre les décrets absolus et pressent aussi bien qu'eux toutes les conséquences qui naissent de ce dogme. Mais en même temps, ils tombent d'accord avec les <i>Calvinistes</i> de tout ce qu'ils disent <u>contre la possibilité de la prescience certaine des futurs contingents</u> (a). De sorte qu'il n'est point nécessaire d'entrer dans un plus grand détail de leurs raisons comme il n'est pas besoin non plus de faire voir plus au long ce qu'on peut leur opposer, après ce</p>	<p>§. 59. (a) Hodierni sectatores Calvini contingentiam futurorum (credo) non negant, adeoque nec contingentium praescientiam.</p>	<p>§. 59. (a) Les <b>sectateurs actuels de Calvin</b> ne nient pas (je crois) la contingence des futurs, et même la prescience des contingents.</p>

<p><i>Remonstrantes</i> sententiam suam stabiliunt, jam tum factum est. Propterea his diutius haud immoraturus, nonnullas de tota materia observationes paucis adjiciam.</p>	<p>qu'on a déjà rapporté comme faisant partie des réponses des <i>Remonstrants</i>. C'est pourquoi sans m'y arrêter davantage, je vais présentement faire quelques réflexions sur toute cette matière.</p>		
<p>[IV] §. 60. Et primo quidem intuitu satis apparet, multum inesse ponderis, iis, quae pro utraque sententia adducta sunt (a) : ut mirum videri non posit, si educatio, et constans attentio ad difficultates alterutrius sententiae neglecta altera, una cum temperamento aliquatenus huc vel illud inclinante, hominum assensum vel ad hanc vel ad illam partem rapiat (b). Habet utraque pars suas difficultates, consentaneum ergo est, eam eligere, quae minoribus urgeri videtur : evidens vero est, nullam subesse rationem, cur alterutra alteram contemnat, cum utriusque partis argumenta (c) minime sint contemnenda.</p>	<p>[IV] §. 60. [<i>Réflexions pour porter les uns et les autres à la tolérance.</i>] Il paraît d'abord qu'il y a beaucoup de solidité dans ce qui a été dit de part et d'autre (a). Ainsi il ne faut pas s'étonner si l'éducation, l'attention constante que l'on donne aux difficultés de l'un des systèmes plutôt qu'à celles de l'autre, et un tempérament en quelque sorte proportionné aux dogmes que l'on embrasse, affermit les hommes dans des sentiments si opposés (b). Chaque opinion a ses difficultés ; ce qui fait qu'il est naturel de choisir celle où l'on en sent le moins. Mais il est évident qu'aucun des deux partis n'a raison de mépriser l'autre, puisque les arguments (c) qu'on avance pour et contre chaque hypothèse ne sont rien moins que méprisables.</p>	<p>[IV] §. 60. (a) Quoniam scilicet pro magna parte utrinque simul stat veritas, sed in diversis.  (b) Magis hic erratur in alienis rejiciendis, quam in propriis asserendis.  (c) Facile conjugii possunt probarique potiora momenta utriusque partis ; abstinendo a quibusdam excessibus, quos multi ejusdem partis non probant.</p>	<p>[IV] §. 60. (a) à savoir puisque pour une grande partie la vérité se trouve en même temps dans les deux, mais en diverses manières. (b) On se trompe ici davantage en rejetant les sentiments des autres qu'en déclarant les siens propres.  (c) Les points plus forts de chaque parti peuvent être facilement conjugués et et approuvés, à condition de s'abstenir de certains excès que beaucoup du même parti n'approuvent pas.</p>
<p>§.61.</p>	<p>§. 61. [<i>Que de part et d'autre on est zélé pour la gloire de Dieu et qu'on pose des principes qui</i></p>	<p>§.61. (a) Recte additur : <u>facile</u>. Nam alioqui putem, nihil esse pro vero</p>	<p>§.61. (a) On rajoute à bon escient : <u>facilement</u>. Car autrement je</p>

<p>Id porro observandum, utramque partem id potissimum agere videri, ut honor Dei et attributorum ejus vindicetur. Utraque in hoc consentit, postquam aliquid, seu primaria Dei Idea constitutum est, omnia reliqua ita esse explicanda, ut cum Idea illa consistere possint. Contradictiones nunquam quidem admittendas esse; posse tamen multa tanquam vera teneri, quae objectionibus, quibus <u>facile</u> (a) non sit respondere, premuntur.</p>	<p><i>paraissent incontestables.]</i> D'ailleurs il faut remarquer que les uns et les autres paraissent avoir principalement en vue de soutenir l'honneur de Dieu et de ses attributs. Ils conviennent unanimement de ce principe que dès qu'on a une fois fixé la première idée que nous devons faire de Dieu, il faut expliquer toutes les autres choses, de manière qu'elles n'impliquent point contradiction avec cette première idée. On ne doit jamais rien admettre de contradictoire; mais on peut croire sur de bons fondements des choses qui sont combattues par des objections auxquelles il n'est pas <u>facile</u> de répondre.</p>	<p>tenendum, quod objectionibus prematur, quibus responderi non possit. Quo enim, quaeso, jure aliquid pro certo demonstratoque admittimus, nisi quia argumentis, quibus firmatur, respondere non possumus? Quo ergo jure stabilitur affirmativa, eo stabilietur et negativa. Ut autem simul hoc pro affirmatione et negatione contingat, vix fiet, nisi apud hominem valde imbecillum, qui alternabit sententiis, ut ineptus ille et jocularis in comoedia judex. Secus tamen se res habet, cum utrinque verisimilibus argumentis certatur, quae saepe in aequilibrio esse videntur, cum desit nobis <u>statera rationum</u>.</p>	<p>penserais qu'on ne peut rien tenir pour vrai qui ne soit soumis à des objections auxquelles on ne pourrait pas répondre. En effet, de quel droit, ai-je demandé, admettrions-nous quelque chose comme certain et démontré, si ce n'est quand nous ne pouvons pas répondre aux arguments dont on est sûr? Ainsi le droit par lequel une proposition affirmative est établie sera le même par lequel on établira une négative. Or, il arrive difficilement que cela touche en même temps l'affirmation et la négation, si ce n'est chez l'homme tout à fait stupide, qui alternera dans ses jugements, à la façon de ce <b>judge</b> inepte et ridicule des comédies. Cependant, la chose se passera différemment, lorsque l'on se justifiera de part et d'autres par des arguments vraisemblables, qui semblent être souvent en équilibre, lorsque la <u>balance des raisons</u> est arrêtée.</p>
<p>§. 62. Pars una censet, incipiendum esse ab Idea infinitae perfectionis, independentiae, <u>et absoluti dominii</u> (a) : et si postea difficultates occurrant insolubiles (b), illis tamen a prima illa Dei Idea nullatenus nos dimovendos esse.</p>	<p>§. 62. Les uns croient qu'il faut commencer par l'idée de la perfection infinie, de l'indépendance et <u>de la souveraineté absolue</u> (a), et que s'il se présente après cela quelques difficultés insolubles (b), on ne doit pas en être ébranlé, ni abandonner pour cela cette première idée que nous avons de</p>	<p>§. 62. (a) Deus etsi <u>independens</u>, agit tamen secundum rerum naturas. <u>Absoluti dominii</u> pro <u>despotismo</u> accepi idea falsa est et Deo indigna, si nempe ultra summae potentiae attributum ad jus extendatur : tanquam jus esset in potentia, veluti Poëta Tragicus ait :</p>	<p>§. 62. (a) Dieu, quoiqu'<u>indépendant</u>, agit cependant selon la nature des choses. L'idée de recevoir <u>la maîtrise absolue</u> pour un <u>despotisme</u> est fautive et indigne de Dieu, surtout si on l'étend au-delà de l'attribut de toute-puissance vers celui de droit, comme si le droit était dans la puissance, comme le dit le poète</p>

	Dieu.	<p>jus est in armis. Sane apud Deum, quod libet, licet : sed illi non libet nisi sapienter, juste, sancte agere.</p> <p>(b) Objectiones insolubiles veritati opponi non possunt.</p>	<p>tragique [Sénèque dans <i>Hercule furieux</i>] : « le droit se trouve dans la armes ». On peut dire sainement en Dieu que ce qui lui plaît est permis, mais il ne lui plaît d'agir que sagement, justement et saintement.</p> <p>(b) Des objections insolubles ne peuvent pas être opposées à la vérité.</p>
<p>§. 63.</p> <p>Altera putat, non posse nos tam claros independentiae, absoluti dominii, et infinitae perfectionis conceptus formare, quam justitiae, veritatis, sanctitatis, bonitatis et misericordiae (a) : et cum Scriptura frequentissime sub his Ideis nobis Deum exhibeat, censent illi, his tanquam primariis de Deo conceptibus insistendum esse, ad quos coetera omnia sint revocanda.</p>	<p>§. 63. Les autres pensent que nous ne pouvons pas nous former des idées si claires de l'indépendance, de la souveraineté et de la perfection infinie que de la justice, de la vérité, de la sainteté, de la bonté et de la miséricorde (a). Et puisque l'écriture nous représente très souvent Dieu sous ces idées, ils estiment qu'il faut s'arrêter à ces vertus, comme aux premières idées que nous devons avoir de Dieu et expliquer ensuite toutes les autres par celles-là.</p>	<p>§. 63.</p> <p>(a) Miror a multis opponi infinitam perfectionem et independentiam bonitati caeterisque divinis virtutibus, tanquam ulla ratione inter se pugnare videantur.</p>	<p>§. 63.</p> <p>(a) Je m'étonne que beaucoup aient opposé la perfection infinie et l'indépendance à la bonté et aux autres vertus de Dieu, comme si elles semblaient se combattre elles-mêmes sans raison.</p>
<p>§. 64.</p> <p>Sic utrinque Deum ejusque Gloriam vindicandi zelus fervet : utraque pars certis nititur principiis (a), quae vix possint vocari in dubium ; utraque pars legitimas ex suis principiis consequentias deducit (b). Id quod mutuae charitati et tolerantiae in hac controversia satis firmum fundamentum sternit.</p>	<p>§. 64.</p> <p>Ainsi les uns et les autres paraissent zélés pour Dieu et pour sa gloire. Les uns et les autres posent des principes (a) qu'on ne peut guère contester ; les uns et les autres tirent de leurs premiers principes des conséquences légitimes (b). Ce sont là de grandes raisons pour les porter à une charité mutuelle, et à la tolérance sur ces matières.</p>	<p>§. 64.</p> <p>(a) Mihi videtur neutram ex his viis alteri esse praeferendam, sed ambas pari jure conjugendas.</p> <p>(b) Interim fieri nequit, ut utraque pars ex certis principiis per legitimas consequentias opposita ducat. Ergo defectus erit aut in principiis aut in consequentiis aut</p>	<p>§. 64.</p> <p>(a) Il me semble qu'on ne doit préférer aucune des deux voies à l'autre, mais qu'on doit conjuguer d'un même droit les deux ensemble.</p> <p>(b) Cependant, il ne peut pas se faire que l'une et l'autre partie de principes certains conduisent à des contradictoires par des conséquences légitimes. Par conséquent, le raisonnement sera défectueux soit dans ses principes, soit dans ses</p>

		in oppositione. Infra §. 67. Errorem alicubi in consequentiis haerere agnoscitur : sed non raro est et in oppositione, ut aliquoties jam notatum.	conséquences, soit dans son opposition. Voir infra le §. 67. On reconnaît que l'erreur s'est fixée quelque part dans les conséquences, mais elle n'est pas rare aussi dans l'opposition, comme je l'ai déjà souvent noté.
§. 65. Certum est, eum qui a longo tempore cum meditatione infinitae perfectionis pariter cogitationes de Absolutis et immutabilibus Decretis, de productione rerum omnium per voluntatem positivam, de eo quod Deus omnia operetur in Gloriam suam, animo saepius volvere consuevit, non posse sine <u>horrore</u> (a) concipere Decreta a praeviso libero arbitrio dependentia, gratiam libero arbitrio subjectam, meritum mortis Christi frustraneum, hominem aliquando quidem a Deo dilectum, finaliter tamen odio habitum. Videntur haec omnia imbecillitatis, dependentiae, et mutabilitatis speciem quandam inferre.	§. 65. Il est certain qu'un homme qui a longtemps lié et combiné dans son esprit les idées de <i>perfection infinie</i> avec les notions de <i>Décrets absolus</i> et immuables et de <i>volonté</i> qui conduit toutes choses d'une manière <i>arbitraire</i> et qui fait tout pour sa propre gloire ne peut pas penser sans <u>horreur</u> (a) à des décrets qui dépendent de la prévoyance des actions libres, à une grâce soumise au franc-arbitre et à un amour de Dieu pour l'homme qui se change enfin, après un certain temps, en haine. Ces choses semblent emporter avec elles une apparence de faiblesse, de dépendance et de changement.	§. 65. (a) Re tamen accurate considerata nulla hic ratio horroris. <i>Gratiam libero arbitrio subjectam</i> phrasis est odiosa. Deum, ut omnem sapientem, sua decreta, sua media perveniendi ad fines decretos accommodare objectis, non est dubitandum : neque hoc est subjicere artificem objecto, cum artifex potius objectum dum ei se accommodat, subjiciat sibi. Meritum mortis Christi non est frustraneum licet aliquando non plus possit, quam homines volunt ut praestet, neque tamen in ipsis solis est, ut velint. Hominem nunc a Deo dilectum, mox odio habitum, sunt modi loquendi, quorum difficultas explicatione cessat. Deus in homine amat sua dona, fidem, virtutem : odit in homine intestinam corruptionem ejusque effectus. Nihil hic	§. 65. (a) Cependant, en considérant soigneusement la chose, il n'y a ici nulle raison d'horreur. La phrase, « la grâce est soumise au libre arbitre », est odieuse. Il n'est pas douteux que Dieu en tant qu'omniscient, accommode aux objets ses propres décrets, ses propres moyens, et les décrets pour parvenir à ses fins, et cela ne revient pas à soumettre l'ingénieur à son objet, puisque l'ingénieur est soumis à lui-même plutôt qu'à son objet pendant qu'il s'accommode. Le mérite de la mort du Christ n'est pas vain quoique parfois il ne peut pas plus que ce que les hommes veulent comme préférable, et il n'est pas cependant en eux seuls ainsi qu'ils le veulent. Maintenant les expressions « l'homme aimé de Dieu bientôt changé en objet de haine » sont des façons de parler, dont la difficulté cesse grâce à une explication. Dieu aime en l'homme ses propres dons, la foi, la vertu, et il hait en l'homme la corruption intestinale et ses effets. Il

		imperfectiois aut impotentiae nisi in [ <del>modo loquendi</del> ] phrasi, si incommode, id est, humano more accipiatur.	n'y a ici aucune imperfection ou impuissance, si ce n'est dans la [ <del>façon de parler</del> ] phrase, si on la reçoit désagréablement, c'est-à-dire de façon humaine.
§. 66. Ex altera vero parte, homo qui assuevit saepius cogitare de infinita bonitate et misericordia de longanimitate, patientia et ad iram tarditate, quae in Deo apparent; is conceptum Absolutae Reprobationis, determinationis hominis ad peccatum, negationis Gratiae ad evitandum peccatum et damnationem necessariae (a), admittere nequit sine eodem <u>horrore</u> , quo animus alterius, ab oppositis ideis percipitur.	§. 66. D'un autre côté, celui qui s'est accoutumé à penser souvent à la bonté infinie, à la miséricorde, à la longue tolérance, à la patience et à la lenteur à se mettre en colère qui paraissent en Dieu, ne peut pas souffrir l'idée d'une réprobation absolue d'un Dieu qui détermine les hommes au péché et qui ne leur accorde pas les grâces nécessaires (a) pour se garantir du péché et de la damnation; il ne peut pas, dis-je, souffrir cette idée, sans éprouver la même <u>horreur</u> dont l'autre est rempli pour les dogmes contraires.	§. 66. (a) Absoluta reprobatio, determinatio necessitans ad peccatum, negatio gratiae sufficientis, merito rejiciuntur, neque ex independentia divina ullo modo fluunt, [ <del>nihil hic imperfectiois</del> ] ex qua nihil sequitur imperfectiois aut injustitiae, nisi incongruae phrases aut durae sine dextra interpretatione adhibeantur.	§. 66. (a) La réprobation absolue, la détermination nécessitante au péché, la négation de la grâce suffisante sont rejetées avec mérite, et ne découlent en aucune façon de l'indépendance divine, [ <del>où il n'y a rien ici d'imparfait</del> ] d'où il ne s'ensuit rien d'imparfait ou d'injuste, si ce n'est les phrases incongrues ou dures qui sont employées dans une droite interprétation.
§. 67. Cum igitur utriusque sententiae fons et principium sint diversae de Deo Ideae (a), quae tamen utrinque verae sunt, et solum in earundem extensione, atque <u>in consequentiis inde deductis error</u> haereat (b), evidentissima hinc nascitur ratio, quae mutuum tolerantiam persuadeat	§. 67. Ainsi, puisque l'une et l'autre opinion ont leur source dans les différentes idées (a) que l'on se fait de Dieu et que ces idées sont toutes deux vraies, en sorte que <u>l'erreur ne vient que de ce qu'on les pousse trop loin, et qu'on en tire ensuite des conséquences nécessairement outrées</u> (b), cela fournit les considérations les plus propres qu'on puisse imaginer pour porter	§. 67. (a) aut potius diversi ejusdem ideae respectus, unus magis physicus, alter magis moralis: dum alii magis Deum considerant ut Architectum rectoremque universi, alii magis ut Regem mentium; quorum utrumque perfectissimae substantiae competit.	§. 67. (a) ou plutôt diverses idées des mêmes concernant, l'une plutôt la physique, et l'autre davantage la morale, alors que les uns considèrent plutôt Dieu comme un Architecte et un dirigeant de l'Univers, et que les autres le considèrent plutôt comme un Roi des esprits, les deux s'accordent avec la souveraine perfection.

<p>imperiosamque alios judicandi et censoria severitate notandi pruriginem utrinque cohibeat (c). Et illi quidem qui diversis vitae suae temporibus utrique opinioni addicti fuerunt, quique evidentia rationis (prouit ipsis videbatur) convicti sententiam mutarunt, confidentius hic loqui possunt : ipsi enim sibi conscii sunt, quanta animi sinceritate utramque sententiam sequuti sint.</p>	<p>les hommes à une indulgence mutuelle et pour empêcher qu'ils ne s'érigent impérieusement en juges et en censeurs sévères les uns des autres (c). Ceux qui ont été, en différents temps de leur vie, dans l'un et dans l'autre sentiment, et qui n'ont abandonné l'un que pour des raisons qui leur ont paru convaincantes, peuvent parler ici avec plus de force, car ils savent que c'est dans la sincérité de leur cœur qu'ils ont embrassé chacun de ces différents systèmes.</p>	<p>(b) Dum scilicet non satis consideratur, Deum omnium rationem habere tanta arte, tantoque successu, ut ipsum universum serviat ejus regno in mentes, mentesque vicissim ornamento universi.</p> <p>(c) Si quaedam intolerabilia cessent, (uti certe jam tum fere cessare videntur) veluti <u>ab una parte</u>, Deum velle peccatum ; velle perditionem absolute, sine respectu peccati ; juste posse damnare innocentem, pro jure et ratione stare voluntatem &lt;(seu justitiam et moralitatem esse rem arbitrariam)&gt;, preces, studium et curam frustra adhiberi ; negligentiam, licentiam non nocere ; Electionem nobis esse absolute certam, seu quicquid agas aut non agas, nec alias certam conversionem : <u>ab altera</u> ; Bonos motus non indigere auxilio divinae gratiae ; hominem ob meritum suum vel dignitatem divina auxilia obtinere ; Deum non concurrere ad actus quosdam creaturarum ;</p>	<p>(b) Tandis qu'il n'a pas été considéré avec suffisamment de précision que Dieu possède la raison de toutes choses par un tel art et par un tel succès que l'univers lui-même sert son règne dans les esprits et que les esprits servent en retour d'ornement de l'univers.</p> <p>(c) Si certains propos intolérables cessent (comme ils semblent certainement déjà presque cesser), à savoir <u>d'un côté</u> que Dieu veut le péché ; qu'il veut la perdition absolument, sans proportion avec le péché ; qu'il peut avec justice damner l'innocent ; qu'il tient la volonté en place du droit et de la raison &lt;(c'est-à-dire que la justice et la moralité seraient des choses arbitraires)&gt;, et qu'on emploie vainement les prières, l'étude et le soin ; que la négligence et la licence ne nuisent pas ; que l'Election nous est absolument certaine, c'est-à-dire quoiqu'on fasse ou ne fasse pas, et que pour d'autres raisons, notre conversion est certaine ; Et <u>de l'autre côté</u>, que les Bons mouvements ne nécessitent pas l'aide de la grâce divine ; que l'homme obtient les aides divines à cause de son propre mérite ou dignité ; que Dieu ne concourt pas à certains actes</p>
---	---	---	--

		<p>futura contingentia non cadere sub praescientiam aut praeordinationem, &lt; nullam revera Electionem esse seu designationem particularem salvandorum ; talia, inquam, si absint&gt; in plerisque conveniet inter duas partes, et lites, quae supererunt, non erunt magni momenti.</p>	<p>des créatures ; que les futurs contingents ne tombent pas sous la prescience ou la préordination, &lt;qu'en réalité il n'y a nulle Election c'est-à-dire désignation particulière des sauvés ; Si de tels propos disparaissent, dis-je, il peut y avoir accord sur beaucoup de choses entre les deux partis, et les disputes qui demeureront, ne seront pas des points importants.</p>
<p>§. 68. Utraque opinio aliquas prae altera praerogativas habet, quae ad praxin pietatis faciant. <i>Calvini</i> assecla per placita sua humiliter de se ipso sentire, et gloriam omnium Deo tribuere instituitur ; quo pacto humilitati altas in animo ejus radices acturae via sternitur : pariter ad secretas preces propendet, et ad constantem <u>acquiescentiam</u> in Deo (a), qua ab eo totus dependeat ; quae res mentem hominis in statu pietatis non potest non collocare, in eoque conservare. Et quamvis <u>vigilantiae et curae quam exercet</u>, satis sibi constantes rationes dare non possit (b), ea tamen in dolens humilitati ejus et precessionum assiduitati originem debet, <i>Remonstrans</i> altera ex parte per principia sua movetur, ut vires suas excitet easque adaugeat, ut</p>	<p>§. 68. [<i>Avantages de chaque sentiment.</i>] Chaque sentiment a ses avantages par rapport à la pratique. Le <i>Calviniste</i> apprend de ses dogmes à n'avoir point une trop haute opinion de lui-même et à rendre gloire de tout à Dieu, ce qui est un très bon fondement pour l'humilité. Il est aussi fort porté à prier Dieu en secret et à un constat <u>acquiescement</u> en lui (a). Et quoiqu'il ne puisse peut-être pas rendre de fort bonnes raisons de sa <u>vigilance et des soins</u> qu'il prend de lui-même (b), ce sont néanmoins les fruits de son humilité et de l'ardeur de ses prières. D'un autre côté, le <i>Remontrant</i> est engagé à mettre en œuvre et à perfectionner ses facultés, à remplir son esprit de bonnes pensées et à les faire</p>	<p>§. 68. (a) Interim non sufficit ad veram <u>acquiescentiam in Deo</u>, ut agnoscamus, nos ab eo pendere et in ejus potestate esse ; coacta haec patientia est : ita et tyranno acquiesceremus. Sed opus est etiam agnoscere, sapientissime eum et justissime agere. Debemus non tantum summissi, sed et contenti esse : hoc postulat amor Dei et fiducia in eo collocanda.  (b) Ex sententia adversariorum, sed non satis fundata. Nam id ipsum ut vigilemus, a Deo est praevisumque profuit in schemate providentiae et ad bonos effectus a Deo cum caeteris rebus determinatur, quorum fructus</p>	<p>§. 68. (a) Cependant il ne suffit pas pour un véritable <u>acquiescement en Dieu</u> que nous reconnaissons que nous dépendons de lui et que nous sommes en son pouvoir ; cette patience est forcée, comme lorsque nous obéissons à un tyran. Mais il est besoin aussi de reconnaître que Dieu agit très sagement et avec une très grande justice. Nous ne devons pas seulement être soumis, mais aussi être contents ; l'amour de Dieu et la confiance placée en lui le postulent.  (b) A partir de l'opinion adverse, mais elle n'est pas assez fondée. Car le fait même que nous soyons vigilants est prévu par Dieu et a été utile dans le schéma de la providence et est déterminé par Dieu avec le reste des choses pour de bons effets, dont le fruit aussi parvient à nous-</p>

<p>animum probis notionibus instruat, earumque incrementum frequenti meditatione, et assidua ad actiones suas animi attentione promoveat : videt causam sibi esse, cur admissi peccati se ipsum accuset (c), et, quod est officii sui, facere annitatur : certo persuasus propria culpa eventurum esse, si salute ipse excidat : animus ejus terroribus non excrucietur ; neque tentationi ad indebitam securitatem expositus est, aut ut inflari se patiaturs falsa (forte) opinione gratiae divinae, qua excidere non possit (d).</p>	<p>naître au-dedans de lui par de fréquentes réflexions et par une attention constante à sa propre conduite. Il voit qu'il a juste sujet de se reprocher ses péchés, et de s'appliquer efficacement à son devoir. Assuré qu'il ne peut se perdre que par sa propre faute, son âme n'est point agitée de terreurs accablantes, et il n'est point tenté de s'abandonner à une criminelle sécurité, ni peut-être de s'enfler de la vaine pensée qu'il ne saurait déchoir de la faveur de Dieu.</p>	<p>etiam pervenit ad nos ipsos.  (c) Quae in alterutro systemate commendantur, in utroque esse debent, et salvus ejus principii esse possunt. Non minus conditionalis quam Absolutus, humilis, Deo summissus, in divinam voluntatem resignatus, fiducia divinae gratiae laetus, in precibus assiduus esse potest. Vicissim non minus Absolutus quam conditionalis potest esse vigilans, ad profectus spirituales attentus, in vitandis peccatorum occasionibus circumspectus.  (d) Potest unus inflari et in securitatem prolabi opinione falsa divinae gratiae, alter Pharisaeica vanitate habitus in virtutis exercitio confirmati. Potest unus desperare, quod non satis in se sentit gratiae auxilium ; alter, quod non percipit propriae voluntatis ardorem. Uterque male : sed nullo partis suae praejudicio, modo ne talia ex ejus fundamentis rite colligantur.</p>	<p>mêmes.  (c) Les choses qui sont commandées dans l'un ou l'autre système, doivent être dans l'un et l'autre, et peuvent avoir leurs principes saufs. Le commandement peut être non moins conditionnel qu'Absolu, humble, soumis à Dieu, résigné à la volonté divine, heureux par la foi en la grâce divine. Inversement, il peut être non moins Absolu que conditionnel, vigilant, attentif aux progrès spirituels et circonspect quant aux occasions qui évitent les péchés.  (d) L'un peut être enflé et tomber dans une [trop grande] sécurité par une opinion fautive de la grâce divine, l'autre par la vanité Pharisaeïque d'une habitude d'un exercice confirmé de la vertu. L'un peut désespérer du fait qu'il ne sente pas suffisamment en lui l'aide de la grâce ; l'autre, du fait qu'il ne perçoive pas l'ardeur de sa propre volonté. L'un et l'autre sont mauvais, mais sans aucun préjudice pour son parti, de façon à ce que de telles choses ne soient pas tirées de leurs fondements selon les règles.</p>
<p>§. 69.  Utraque pars suis [aeque] &lt;non minus&gt; obnoxia est tentationibus, [atque] &lt;quam&gt; commodis gaudet.</p>	<p>§. 69. [<i>Inconvénients des deux partis.</i>]  Chaque partie a ses tentations aussi bien que ses avantages</p>	<p>§. 69.  (a) Uterque in his ultra sua principia tendit, solito hominibus</p>	<p>§. 69.  (a) Dans ces questions, les deux vont au-delà de leurs propres principes, selon les mœurs habituelles aux</p>

<p><i>Calvini</i> discipulus securitate tentatur (a) atque inertia : <i>Arminianus</i> confidentia, qua nimium sibi, et non satis Deo tribuat. Adeo aequa lance ab homine animi moderati et placidi, utriusque partis pondera expendi possunt : adeoque rationi minus est consentaneum, dictatoria autoritate quidquam hac in re definire, alterique obtrudere. Si <i>Arminianus</i> in asserenda libertate pertinax est, id inde fit, quia capere haud potest, quomodo sine ea bonum aut malum in mundo esse possit : Opus Dei eam esse putat, quo ipse ad certum finem, eumque magni momenti collineaverit, ideoque nihil putat sibi esse admittendum, quod illam destruat. Ex adverso vero si <i>Calvini</i> assecla libertati adversari videtur (b), id propterea facit, quia eam cum absoluto Dei Dominio et liberrima dispensatione Gratiae conciliare nequit, quin eo progreditur, ut pro actu devotionis habeat, negare alterum quo alterum asserat.</p>	<p>particuliers. Le <i>Calviniste</i> est tenté de se livrer à une funeste sécurité (a) et à la paresse. Et l'<i>Arminien</i> peut être tenté de se fier trop à lui-même et trop peu à Dieu. C'est ainsi qu'un homme qui ne se passionne point et qui a de la modération, peut peser dans une juste balance et les avantages et les inconvénients de l'un et l'autre parti. C'est ainsi qu'il est déraisonnable de s'abandonner sur ce sujet à un esprit dogmatique et trop trop décisif. Si l'<i>Arminien</i> est zélé à soutenir la liberté, c'est parce qu'il ne comprend pas qu'il puisse y avoir sans cela ni bien ni mal dans le monde. Il croit que le franc-arbitre vient de Dieu, qui l'a donné à l'homme pour de grands desseins et c'est pour cela qu'il ne peut rien admettre de tout ce qu'il juge propre à le détruire. Si, d'un autre côté, le <i>Calviniste</i> semble faire main basse sur le libre-arbitre (b), c'est parce qu'il ne peut pas le concilier avec la souveraineté de Dieu et avec la liberté de la grâce ; sur quoi il se met dans l'esprit que c'est un acte de dévotion que de donner atteinte à l'un pour sauver l'autre.</p>	<p>more excedendi in alterutram partem. Eventus nostri non [absolute] &lt;sejunctim&gt; praedeterminati sunt, sed positus simul actionibus nostris ; neque in nobis quicquam boni est, quod non e Deo sit datum ; neque quisquam ad eum statum gratiae se venisse putare debet, in quo non magna cura opus habeat, ut certamen bono fine coronet.</p> <p>(b) <i>Revera Reformatus</i> non tollit libertatem, nisi quis chimaericam illam postulet, quae in perfecti aequilibrarii indifferentia consistat : quam si tuetur Remonstrans, errat : uti vicissim errat Reformatus, si tollit contingentiam, et substituit absolutam necessitatem. Nihil est prorsus necessarium in vita, nihil prorsus indeterminatum.</p>	<p>hommes qui excèdent l'un ou l'autre parti. Nos événements ne sont pas [absolument] prédéterminés &lt;pris un par un&gt;, mais pris en même temps que nos actions ; et il n'y a rien de bon en nous qui ne soit donné par Dieu ; et personne qui ne doive penser qu'il soit parvenu à cet état de grâce, dans lequel il n'a pas besoin de montrer un grand soin du fait de couronner son combat d'une bonne issue.</p> <p>(b) En réalité, le <b>Réformé</b> ne supprime pas la liberté, si ce n'est quand il postule cette chimère qui consiste dans l'indifférence d'équilibre, en laquelle se trompe le <b>Remonstrant</b>, s'il la soutient : comme, en retour, se trompe le Réformé s'il supprime la contingence et lui substitue la nécessité absolue. Rien n'est tout à fait nécessaire dans la vie, rien n'est tout à fait indéterminé.</p>
<p>§. 70. Commune utriusque partis</p>	<p>§. 70. [Faute commune à l'un et à l'autre.]</p>	<p>§. 70. (a) Consequentiae legitimae</p>	<p>§. 70. (a) Les conséquences légitimes ne</p>

<p>vitium est, imputare sibi invicem consequentias, tanquam veras sententias : cum tamen a consequentiis istis ipsimet satis sibi metuant, ab iisdem animum gerant prorsus alienum, paucis tamen distinctionibus eas se evitare posse, sibi persuadeant. Utraque vero pars alterius partis consequentias et pejores esse, et potiori jure doctrinae illi imputari posse arbitratur, quam quae contra se urgentur : adeoque eam sententiam sibi eligendam putat, quae minus perplexa sit atque difficilis : Ut tamen utriusque partis viri docti atque ingenui fateri habeant se in istis controversiis saepius haerere. (a)</p>	<p>La faute commune aux deux partis, c'est qu'ils s'imputent réciproquement les conséquences de leurs opinions, comme si c'était leurs véritables sentiments. Au lieu que, s'apercevant assez de ces conséquences, ils ne les approuvent point, mais ils croient pouvoir les éviter par un petit nombre de distinctions. Cependant, on s'imagine, dans chaque parti, que les conséquences qui découlent des dogmes des autres sont plus inévitables et pires que celles qui naissent des dogmes que l'on soutient soi-même. C'est pourquoi l'on croit devoir choisir l'opinion qui est la moins sujette aux difficultés. Cela n'empêche pourtant pas que ceux de l'un et de l'autre parti qui ont du savoir et de l'ingénuité, n'avouent qu'ils se trouvent fort souvent dans l'embarras sur ces matières. (a)</p>	<p>hominibus non agnoscentibus tribui non possunt : dogmati ipsi possunt, ex quo sequuntur. Fatendum etiam est, suspectos non nihil pravi dogmatis reddi, qui tumentur sententiam, ex qua rite deducitur. Sed tanto minor est haec suspicio, quanto major est rei difficultas. Interim in his quidem quaestionibus putem adhibita moderatione et attentione plerumque difficultatibus exiri posse, quae magis ex hominum perplexis cogitationibus expressionibusque, quam rebus ipsis nascuntur.</p>	<p>peuvent pas être attribuées aux hommes qui ne les connaissent pas ; mais elles peuvent l'être du dogme même qu'ils suivent. On doit avouer aussi, que ceux qui soutiennent cette opinion, de laquelle elle est correctement déduite, ne sont pas peu rendus suspects de dogme corrompu. Mais cette suspicion est d'autant plus petite qu'est grande la difficulté de la matière. Cependant, assurément dans ces questions, je penserais qu'on peut sortir le plus souvent des difficultés qui naissent davantage des pensées et des expressions des hommes que des choses elles-mêmes, par l'emploi de la modération et de l'attention.</p>
<p>§. 71. Est alius hanc controversiam tractandi modus admodum indecorus, hisque mysteriis indignus, quo utraque pars de Deo loqui solet temere nimis atque audacter. Quidam, petulantioris ingenii, ut</p>	<p>§. 71. [<i>Autre défaut dans lequel on tombe.</i>] Une autre manière de traiter ces controverses qui est très indécente, c'est que, de part et d'autre, on parle souvent de Dieu avec trop peu de respect et avec audace. Quelques esprits immodérés voulant tourner en ridicule l'opinion contraire se</p>	<p>§. 71. (a) Recte illi et vere. Expressiones sunt non tantum molliores, sed et convenientiores et veriores &lt; add. §. 40. b.&gt; Nulla etiam Reprobatio est positiva, a pravitate Reprobandi hominis independens seu absoluta, neque ea est opus.</p>	<p>§. 71. (a) Ces choses sont exactes et vraies. Les expressions ne sont pas seulement plus adoucies, mais aussi plus convenables et plus vraies &lt;à ajouter au §. 40. b&gt;. Il n'y a également aucune Réprobation positive, indépendante ou absolue qui soit séparée de la corruption de l'homme devant être réprouvé, et</p>

<p>oppositam opinionem magis absurdam atque ridiculam proponerent, Deum in scenam protraxerunt, eumque expressionibus majestate ejus quam indignissimis representarunt, agentem vel decernentem ex hypothesi ; idque eo modo, qui non tantum minus esset conveniens, sed qui a blasphemia prope abesset. Quam notam etsi effugere conantur dicendo, se tantum ostendere, quid necessario sequatur, si opposita sententia recipiatur ; est tamen quaedam solennitas et gravitas styli, religiosissime semper observanda, quoties miseri nos mortales de gloria divinisque attributis, de Decretis atque operationibus Dei, summi illius coeli terraeque Domini loqui sustinemus : et quicquid huc spectans temere et leviter enunciatur, intolerandum prorsus est. Est certe audacissimae temeritatis signum, si quis audeat assignare ordinem omnibus Dei decretis,</p>	<p>sont servis d'expressions malséantes et ont représenté Dieu comme faisant des décrets et agissant conformément à l'autre hypothèse d'une manière non seulement peu convenable, mais qui approche encore du blasphème. Et quoiqu'ils disent pour s'excuser qu'ils ne font que montrer ce qui aurait nécessairement lieu, si l'autre sentiments était admis ; il y a néanmoins une certaine gravité et majesté des styles à laquelle nous autres, chétifs mortels, devons religieusement nous étudier lorsque nous entreprenons de parler de la gloire, des attributs, des décrets ou des opérations du grand Dieu des cieux et de la terre. Tout ce qui reoule sur ces matières est insupportable dès qu'on y emploie le style burlesque. C'est la marque d'une présomption bien audacieuse que d'entreprendre de fixer l'ordre de tous les actes de Dieu et de déterminer quelles ont été ses vues et par quelles voies il les exécute. Nous qui ne savons pas comment nos pensées agissent sur nos corps pour les rendre obéissants et soumis à nos esprits nous ne devrions pas nous imaginer que nous puissions</p>	<p>(b) Sed tamen restat, (fateor) quaestio de rationibus peccati ipsius Adami &lt;de quo supra satis&gt;. Caeterum nemo ob Adami peccatum damnatur, sed ob suum.</p> <p>(c) Non apparet, quae sint illae consequentiae ex absoluta Electione, quas evitare debeant et non possint.</p>	<p>celle-ci n'est pas nécessaire  (b) Mais j'avoue cependant qu'il reste la question des raisons du péché même d'Adam &lt;dont il a été suffisamment parlé ci-dessus&gt;. Du reste, personne n'est damné à cause du péché d'Adam, mais à cause de son propre péché.  (c) Il ne semble pas que ce soit ces conséquences tirées de l'Election absolue qu'on doive éviter et qui ne le peuvent pas.</p>
---	---	--	--

<p>si quis investigare velit finem quem in illis sibi Deus proposuit, vel methodum qua eadem exequitur. Qui ignoramus quomodo cogitationes nostrae corpora nostra moveant ad obsequium animi, numquid putabimus nos concipere posse, quomodo Deus moveat aut determinet voluntatem nostram? Difficilimeum in tota hac controversia, est reprobatio: Qui necessarium putant libertatem asserere Electionis, hunc scopulum evitare mallent: <u>hinc mollioribus vocabulis eam expresserunt</u>, qualia sunt <u>praeteritionis et derelictionis</u> (a), in communi massa: <u>in peccatum Adami omnia transferre laborans</u> (b), nullamque methodum intentatam relinquunt, qua opinionem, quae dura videtur auresque offendit, emolliant. Malunt tamen universas ejus consequentias ferre (c), quam <u>Absolutae Electionis dogmati nuncium remittere.</u></p>	<p>concevoir comment Dieu peut mouvoir ou tourner notre volonté. Ce qu'il y a de dur à digérer sur cette matière c'est la réprobation; dogme dont ceux qui jugent nécessaire de soutenir la liberté de l'élection voudraient fort se débarrasser. Ils cherchent pour cela <u>des expressions plus douces</u> comme sont celles de <u>prérition</u> ou de <u>déréliction</u> (a) dans la masse commune. Ils <u>tâchent de rejeter tout ce qu'il y a de fâcheux sur le péché d'Adam</u> (b) et ils font tout ce qu'ils peuvent pour adoucir une opinion qui paraît scabreuse et qui révolte les esprits. Mais après tout, ils aiment encore mieux en souffrir toutes les conséquences (c) que d'abandonner le dogme de l'<u>élection absolue.</u></p>		
---	---	--	--

<p>§. 72.</p> <p>Illi contra, quibus semel persuasum est doctrinam <u>Absolutae Reprobationis</u> esse falsam, non vident, quomodo negata hac, Deo tribuere possint Electionem liberam : postquam enim supposuerunt, non posse dari Reprobationem nisi conditionatam, et praevisione peccatorum fundatam ; idem de Electione dicere coguntur. (a) Utraque pars controversiae initium facere conatur probando id, quod ipsi videtur probatu facillimum ; altera asserendo Electionem, altera Reprobationem refutando.</p> <p>Nonnulli mediam aperire viam aggressi sunt. Namque ubi animadvertere, quam multum diverso stylo in Scripturis explicentur, quae bona quaeve mala nobis accidunt, ut illa Deo tribuantur, haec nobis ipsis imputentur, sicque bonorum omnium gloriam ad unum Deum referre,</p>	<p>§. 72. [<i>Que la liberté de l'élection fait croire aux uns la réprobation absolue et que la réprobation absolue fait rejeter aux autres l'élection arbi traire.</i>]</p> <p>D'un autre côté, ceux qui se persuadent une fois que le dogme de la <u>réprobation absolue</u> est faux, ne voient pas comment ils peuvent le rejeter et en même temps attribuer à Dieu une élection libre. Dès qu'ils sont une fois bien convaincus qu'il ne peut y avoir une réprobation qui ne soit conditionnelle et fondée sur la prévision des péchés des hommes, ils sont forcés de dire que l'élection est aussi conditionnelle (a). Dans l'un et dans l'autre parti, on a soin de commencer la dispute par les propositions que l'on croit pouvoir prouver plus aisément. Les uns s'attachent à établir l'élection et les autres à renverser la réprobation.</p> <p>[<i>Tempérament ou milieu que d'autres ont cherché</i>]</p> <p>Quelques personnes ont cherché une espèce de milieu. Car ayant remarqué que l'Écriture parle fort différemment du bien et du mal qui nous arrive, qu'elle attribue le bien à Dieu et nous impute le mal</p>	<p>§. 72.</p> <p>(a) Ratio diversitatis optime peti potest ex dictis Keckermanni et similium, de quibus supra §. 39. Electio ad salutem, cum sit actus Gratiae, a merito et qualitatibus laudabilibus Electi independens esse potest ; Reprobatio ad damnationem, cum sit actus justitiae, a culpa seu demerito independens absolutaque esse non potest.</p> <p>(b) Rectissime [illi] istud ; ostendimusque discrimen, tum respectu concursus Dei, qui non est nisi ad id, quod in malo bonum est : tum respectu decretorum divinorum, quae ad malum culpae non nisi permissive, ad malum poenae non absolute se habent. Add. §.40. b.</p> <p>(bb) hoc ad eos pertinet, quos vitae ratio ab his discutiendi eximit, non ad eos quos professio vel ratio studiorum ad satisfaciendum difficultatibus invitat.</p> <p>(c) Et evitantur et expediuntur, ni fallor, difficultates, si quis superioribus conciliationibus</p>	<p>§. 72.</p> <p>(a) La raison de la diversité peut être présentée de la meilleure façon à partir des dires de <b>Keckermann</b> et d'autres semblables, comme il a été dit ci-dessus au §. 39. « L'élection au salut, lorsqu'elle est un acte de Grâce, peut être indépendante du mérite et des qualités louables de l'Élu ; la Réprobation à la damnation, lorsqu'elle est acte de justice, ne peut pas être indépendante et absolument sans rapport avec la faute ou le démérite ».</p> <p>(b) Ceci [ces choses] est très exact, et nous montrons la différence autant par rapport au concours de Dieu qui n'existe que pour ce qui est bon dans le mal, que par rapport aux décrets divins qui se portent au mal de culpabilité seulement permissivement, et au mal de peine de façon non absolue. A ajouter au §. 40.b.</p> <p>(bb) ceci appartient à ceux que le mode de vie exempte de ces questions à discuter, et non à ceux que la profession ou le cours des études obligent à satisfaire ces difficultés.</p> <p>(c) Et les difficultés sont à la fois évitées et débarrassées, si je ne me trompe pas, quand quelqu'un insiste</p>
---	---	--	---

<p>malorum omnium culpa nos ipsos onerare instituemur ; disparem omnino rationem inde consequi rati sunt, qua Deus in haec atque in illa influat, eaque efficiat (b). Verum hanc sententiam dum accuratius explicare conantur, gravissimas offendunt difficultates, quas tamen pati malunt, quam perinde magnis si non majoribus illis involvi, quae utramque reliquarum opinionum comitantur. Igitur cuncta in geminas universales assertiones, seu indubia practicae veritatis axiomata, colligunt : <i>Ne boni quidpiam nobis &lt;solis&gt; arrogemus, neve mali quidquam Deo imputemus</i> : De reliquis nos non adeo esse debere sollicitos (bb). Hanc methodum quidam [eum tutissimam judicant, tum] &lt;tutissimam judicant alii&gt; <u>ignaviae accusant, ut qua difficultates evitentur magis quam expeditantur</u> (c) ; qui vero eam amplectuntur, de utraque contententium parte pronunciant, ipsos in movendis quam submovendis dubiis feliciores esse.</p>	<p>à nous-mêmes et qu'elle nous enseigne à rendre à Dieu la gloire de tout ce qui est bon et à nous condamner nous-mêmes pour tout ce qui est mauvais, ils en ont conclu qu'il faut que Dieu contribue autrement à la production de l'un qu'à celle de l'autre (b). Mais quand ils entreprennent d'expliquer cela, ils trouvent de grandes difficultés dans lesquelles ils aiment pourtant encore mieux se jeter que dans celles de l'un ou de l'autre des deux autres systèmes qui sont tout aussi grandes, si elles ne le sont pas même davantage. Ils renferment tout en deux propositions générales qui sont de grandes vérités pratiques. <i>Ne nous attribuons, disent-ils, aucun bien à nous-mêmes et n'imputons aucun mal à Dieu.</i> Des autres questions, nous ne devons pas nous préoccuper (bb). Cette méthode, <u>par où l'on trouve moyen d'éviter les difficultés plutôt que d'y répondre, paraît à quelques-uns le plus conforme à la paresse aussi bien que le plus sûr</u>, (c) d'autant plus qu'ils trouvent que, de part et d'autre, on est beaucoup plus habile à proposer des objections qu'à les résoudre.</p>	<p>insistat ; illis quaestionibus exceptis, quibus <u>speciatim</u> satisfacere nec opus est, nec licet, quia seriem rerum et infinitum involvunt : veluti, cur Deus permiserit aliqua mala, cur alios prae aliis perire sinat : <u>quanquam in his quoque quid generatim dicendum sit, satis apparet ex dictis.</u></p>	<p>sur des conciliations plus hautes ; une fois ces questions exceptées, par lesquelles il n'est pas besoin ni permis de satisfaire <u>spécialement</u>, parce qu'elles enveloppent la série des choses et l'infini, comme cette question de savoir pourquoi Dieu a permis quelques maux, pourquoi il a décidé que les uns plutôt que les autres périraient : bien que dans ces questions aussi ce qui doit être dit <u>d'un point de vue général</u> apparaît suffisamment à partir de ces paroles.</p>
--	---	--	--

<p>§. 73. Hucusque in generalibus tantum versatus sum, adjectis illis observationibus, quas suo niti fundamento, qui libet deprehendet, qui praecipuos utriusque patris disputatores diligenter evoluit. Omnes in capitalibus hisce veritatibus conveniunt, nimirum : Gratiam in Christo Jesu mundo libere offerri : Deum filium suum in propitiationem libere obtulisse, et sacrificium mortis ejus nostri loco libere acceptasse, cum omnes homines condemnare potuisset, propter propria peccata perituros. <u>Deum in dispensatione Evangelii et promulgatione ejus inter varias nationes (a), agere secundum libertatem Gratiae, propter rationes, quae nobis sunt imperscrutabiles et mysteriis plenae</u> : omnes homines coram Deo esse inexcusabiles : omnes in tantum esse liberos, ut propter bonum vel malum quod fecerunt, praemio vel poena digni sint : quemlibet hominem teneri, omnibus facultatibus suis uti</p>	<p>§. 73. [<i>Que tous conviennent des vérités fondamentales.</i>] Ce sont là des réflexions générales qui ne paraîtront que trop bien fondées à ceux qui auront lu, avec quelque attention, les principaux ouvrages de controverse des deux partis. Tous conviennent de ces grandes vérités que la grâce est librement offerte au monde en Jésus-Christ ; que Dieu a librement livré son fils pour être notre propitiation et qu'il a librement accepté le sacrifice de la mort qu'il a soufferte pour nous, au lieu qu'il aurait pu condamner chaque homme en particulier à périr pour ses propres péchés. <u>Que Dieu dans la dispensation de l'Évangile et dans la publication qui en est faite à plusieurs peuples (a), se conduit suivant la liberté de sa grâce par des raisons qui nous sont inconnues et incompréhensibles</u> ; que tout homme est inexcusable aux yeux de Dieu ; que tous les hommes ont un degré de liberté suffisant pour être justement loués ou blâmés du bien ou du mal qu'ils font. Que chacun doit faire le meilleur usage qu'il peut de ses facultés et implorer avec ardeur et</p>	<p>§. 73. (a) quin etiam inter diversos homines ejusdem nationis et loci add. §. 53. a. (b) aut quo eventus ita absolute praefiniti sint, ut sequi, ut sequi debeant, quicquid agas aut non agas. Add. §. 11. b. (c) quippe quae obedientibus eo ipso affutura est sufficienter. Add §. 29. a.</p>	<p>§. 73. (a) ou plutôt parmi divers hommes de la même nation et du même lieu. A ajouter au §.53.a. (b) ou par lequel les événements sont prédéfinis de telle sorte qu'il s'ensuive ce qui doit s'ensuivre, quoiqu'on fasse ou ne fasse pas. Voir §.11. b. (c) à savoir cette grâce qui sera donnée à ceux qui lui obéisse et qui est suffisante. A ajouter au §. 29.a.</p>
--	--	--	---

<p>quam optime, ardentem item orare, et a Deo protectionem et auxilium expectare : neminem in agendo sibi persuadere debere, dari fatum quodpiam aut decretum quo constringatur (b), atque hoc pacto in officio segnem evadere, sed quemlibet teneri facere, quantum potest, <u>ac si nullum ejusmodi Decretum esset</u>, siquidem, sive illud sit sive non sit, homo tamen non possit nosse, quid illud sit : esse omnium officium, propter peccata coram Deo humilitati studere, neque excusationem vel a Decreto cui se subesse, vel a defectu virium quem sibi adesse sentiat, praetexere : omnes homines teneri obedire praeceptis evangelii, neque exspectare Gratiam Divinam (c), nisi quatenus promptam illis obedientiam praestent, denique, in Die Novissimo, omnes judicandos esse, non secundum decreta quaequam occulta, sed secundum opera sua. In his veritatibus fundamentalibus quarum major pars praxin spectat, conveniunt : Quod si</p>	<p>avec confiance la protection et le secours de Dieu ; que dans ce qui regarde la pratique, personne ne doit penser qu'il soit soumis à un décret ou à une nécessité fatale (b), de peur que cette pensée ne le rendit négligent à s'acquitter de son devoir, mais que chacun doit faire tout le bien qu'il peut <u>comme s'il n'y avait point de semblable décret</u>, puisque, soit qu'il y en ait ou non, il lui est impossible de savoir quel il est. Que tout homme doit s'humilier profondément devant Dieu à cause des péchés sans penser s'excuser en disant qu'il a été prédestiné à faire ce qu'il a fait, ou qu'il n'a pas été en son pouvoir d'agir autrement. Que tous les hommes sont dans l'obligation d'observer les règles que Dieu leur a prescrites dans l'Evangile et qu'ils n'ont à attendre de lui aucune Grâce Divine (c) qu'autant qu'ils s'y appliquent diligemment. Enfin, qu'au dernier jour, tous les hommes seront jugés, non selon les décrets cachés de Dieu, mais selon leurs propres œuvres. On convient généralement de ces grandes vérités, qui sont la plupart des vérités de pratique. Que si l'on voulait seulement les</p>		
---	--	--	--

<p>omnes tam sincere in praxi earum conspirarent ac quidem faciunt in confitendo eas esse veras, rem facerent majoris momenti et necessitatis, quam dum circa speculativas subtilitates disputando occupantur ; id quod nova mundum facie induceret et tum pauci illi qui curiosae disquisitionis argumentis delectantur, majore cum modestia et fervore minore negotium illud tractaturi essent, cessaretque temeraria judicandi et decidendi libido atque arrogantia.</p>	<p>observer de part et d'autre, avec autant de bonne foi qu'on en reconnaît la certitude, on ferait une chose beaucoup plus importante et plus nécessaire que ne font toutes les spéculations et les disputes dans lesquelles on s'engage sur ces sujets abstraits. Le monde prendrait bientôt une nouvelle face et les personnes qui pourraient se plaire encore à des recherches curieuses et à des raisonnements subtils seraient en plus petit nombre, y apporteraient plus de modestie et moins de chaleur, et se montreraient moins décisives et moins hautaines.</p>		
<p>[V] §. 74. Hactenus generalia persecuti sumus, quae has quaestiones maxime spectare videbantur. Jam ultimo loco examinandum venit, quatenus ecclesia nostra vel in hoc articulo, vel alibi, hanc controversiam determinaverit : Quos terminos filiis suis posuerit, quantamve illis libertatem indulserit. Quandoquidem enim diversae in hac materia opiniones adeo in se</p>	<p>[V] §. 74. [traduction A.L.] Jusqu'ici, nous avons suivi les points généraux qui avaient semblé concerner le plus ces questions. Désormais, dans cet ultime passage, on en vient à examiner comment notre Eglise aura déterminé cette controverse soit dans cet article, soit ailleurs : quelles limites elle aura posées pour ses propres fils, et quelle part de liberté elle leur aura accordée. En effet, puisqu'il existe diverses opinions en cette matière imbriquées les unes dans les autres et capables d'exciter les</p>	<p>[V] §. 74. (pas d'annotation)</p>	<p>[V] §. 74.</p>

<p>intricatae atque ad excitandas disputationes calidissimas ferendasque lites perpetuas aptae existunt, moderationi, qua ecclesia nostra in omnibus aliis rebus usa est, non responderet, verba ejus strictius quam ipsa sonant accipere velle: quin potius aequitas et ratio suadent, hoc articulo omnes dissidentium partes complecti, quae cum verbis quibus ecclesia nostra mentem suam quoad haec capita expressit, consistere possunt.</p>	<p>disputes les plus brûlantes et d'apporter des querelles perpétuelles, il ne conviendrait pas en raison de la modération par laquelle notre Eglise a l'habitude d'utiliser dans toutes les autres affaires, de vouloir accepter leurs paroles d'une façon plus stricte qu'elles ne signifient elles-mêmes; et bien plus la raison et l'équité nous persuadent d'embraser dans cet article toutes les parties des dissensions qui peuvent se présenter avec les termes par lesquels notre Eglise a exprimé ses propres vues concernant ces chapitres.</p>		
<p>§. 75. Negari non potest, videri articulum hunc esse conceptum juxta doctrinam <i>S. Augustini</i>: supponit nempe homines esse sub <i>maledictione et damnatione</i>, anteceder ad <i>praedestinationem</i>, per quam ab illa liberantur: atque sic <i>supralapsarismo</i> directe opponitur: porro reprobationis nullam vel minimam mentionem facit, ne dum ut quicquam circa eam definiat (a). Videtur etiam <u>efficaciam gratiae</u> asserere (b): <u>Cardo quaestionis</u> in quo tota</p>	<p>§. 75. On ne peut pas nier que cet article a été conçu d'après la doctrine de <i>Saint Augustin</i>: il suppose ainsi que les hommes sont soumis à <i>la malédiction et à la damnation</i> de façon antécédente à la <i>prédestination</i>, par laquelle ils en sont libérés, et ainsi on s'oppose directement au <i>supralapsarisme</i>. En outre, il ne fait aucune mention, même minime, de la réprobation, et il n'y a aucune définition la concernant (a). Il semble aussi discuter de <u>l'efficace de la grâce</u> (b): le centre de la question dans lequel toute la difficulté se concentre</p>	<p>§. 75. (a) Praedestinationem certe non adhibet, nisi quae est ad vitam. (b) Videtur fortasse, sed non satis manifeste, si scilicet quaeratur de gratia per se efficaci. Nam omnia etiam ad gratiam cum circumstantiis efficacem accomodari possunt. (c) si sane intelligentur, non pugnare ostensum est et alibi passim. (d) Erunt, qui credent, consentire haec magis cum doctrina gratiae universalis et promisso bonam</p>	<p>§. 75. (a) Il n'emploie certainement pas la prédestination, si ce n'est celle pour la vie. (b) Il semble peut-être, mais pas assez manifestement, s'il cherche à propos de la grâce efficace par soi. Car toutes choses peuvent être accommodées à la grâce efficace par les circonstances. (c) si ces choses sont sainement comprises, il a été également montré ailleurs qu'elles ne se contredisaient pas. (d) Ce seront ceux qui croient que ces choses conviennent davantage avec la doctrine de la grâce universelle et avec l'aide promise à ceux qui sont</p>

<p>difficultas vertitur, eo definitus non est ; nempe, utrum aeternum Dei propositum aut Decretum factum sit <i>secundum praescientiam ejus, quod creaturae essent facturae, vel solum ex Absoluto Decreto, ad promovendam gloriam suam.</i> Probabile admodum est, conditorum articuli eam mentem fuisse decretum illud esse absolutum ; quia vero id verbis non explicarunt, ii qui articulis subscribunt, non videntur obligari ad quidquam, quod in articulo expressum non est (c) ; atque ideo cum <i>Remonstrantes</i> non negent, Deum praevidisse, quid singuli homines facturi essent, vel non facturi, secundum differentes in quibus futuri essent circumstantias ; et hoc supposito, aeterno et immutabili decreto, omnia et singula disposuisse, quae jam in tempore exequitur : ipsi quoque huic articulo subscribere possunt, ne tamen hypotheses suas circa hoc doctrinae caput deserere necesse habeant. Ex altera parte eos qui cum <i>Calvino</i> sentiunt, minor hic</p>	<p>n'y est pas défini, à savoir si le dessein éternel ou le décret de Dieu a été fait <i>selon sa prescience que les créatures seraient réalisées, ou bien seulement à partir du Décret Absolu pour promouvoir sa propre gloire.</i> Il est en quelque façon probable que l'esprit du rédacteur de cet article a été que ce décret soit absolu ; mais parce que ceux qui ont souscrit à cet article ne l'ont pas expliqué explicitement, ils ne semblent être obligés en rien à ce qui n'est pas exprimé dans l'article (c) ; et ainsi bien que les <i>Remonstrants</i> ne nient pas la prévision divine de ce que ferait ou ne ferait pas chaque homme en particulier, selon les différentes circonstances dans lesquelles ils seront ; et cela suppose que Dieu ait disposé toutes choses, y compris les singulières, par un décret éternel et immuable, et qu'il les accomplisse dans le temps. Les <i>Remonstrants</i> eux-mêmes peuvent aussi souscrire à cet article, cependant sans avoir nécessairement exposé leurs propres hypothèses sur ce chapitre de la doctrine. Parmi ceux de l'autre parti, il y a ceux qui jugent avec <i>Calvin</i>, qu'on peut ici avoir moins de scrupule</p>	<p>voluntatem habentibus auxilio. Quibus non obstat Praedestinatio vel Electio, etiam Universalistis admittenda. (e) Aliquoties notavi, hanc objectionem fieri posse etiam contra decretum non absolutum, et contra omnem certitudinem futurorum : sed sophisticam esse, cum illa certitudo apud Deum solum locum habeat, non apud nos ; adeoque in praxin influere non possit : neque a causis seu mediis eventum producentibus independens aut absoluta sit eventus certitudo ; nam causae eventus non minus sunt certae. Itaque cautela de evitanda desperatione et securitate utriusque parti (licet inaequaliter add. §. 38. b.) opus est, et utrobique salvis primariis fundamentis locum habet. (f) Hoc non decrevit, sed praevidit ac permisit, etiam ex sententia Reformatorum sane loquentium.</p>	<p>de bonne volonté. A ces choses, la Prédestination et l'Élection ne font pas obstacle, et les Universalistes doivent les admettre aussi. (e) J'ai souvent remarqué que cette objection pouvait se faire aussi contre le décret non absolu, et contre la certitude des futurs, mais elle est un sophisme, puisque une telle certitude a lieu seulement en Dieu, et non pas en nous ; en sorte qu'elle ne peut pas influencer sur la pratique. Et la certitude des événements est absolue ou indépendante des causes ou des moyens produisant l'événement, car les causes des événements ne sont pas moins certaines. C'est pourquoi il est besoin d'une défense pour éviter le désespoir et la [trop grande] sécurité de chaque parti (quoiqu'inégalement, voir le §.38.b.), et cette défense se produit une fois les principes primaires préservés de part et d'autre. (f) Il n'a pas décrété cela, mais prévu et permis, ce qu'on tire aussi de l'opinion des Réformés qui parlent sainement.</p>
--	--	--	--

<p>scrupulus urgere potest, cum articulus ipsis expressius favere videatur. Quae additae sunt tres cautela, non minus ostendunt propositum fuisse <i>S. Augustini</i> doctrinam articulo illo stabilire : verba enim : <i>propter periculum hominum ; quibus praedestinationis sententia perpetuo ante oculos versatur, quibusque vel desperationis ex una, vel profanitatis et profligatae vitae occasio ex altera parte esse potest, hanc unice sententiam spectant ; siquidem incommoda illa ex altera hypothesis non nascuntur. Reliquae duae cautiones de promissionibus divinis, eo sensu amplectendis, quo in S. literis propositae sunt ; et de sequenda Dei voluntate in Scripturis diserte revelata, eandem quoque hypothesis respicere in aprico est (d). Quanquam alii ex hisce cautelis inferant, doctrinam eo articulo propositam, ita esse intelligendam, ut cum ipsis cautelis concordet ; arguuntque, quandoquidem absoluta praedestinatio cum cautelis illis</i></p>	<p>lorsque l'article semble d'une expression plus favorable pour eux-mêmes. Et les trois précautions qui sont ajoutées ne montrent pas moins le dessein de <i>St Augustin</i> d'établir une doctrine sur cet article. En effet, ses paroles : <i>à cause du danger des hommes, devant les yeux desquels la sentence de la prédestination se trouve constamment placée, et pour lesquels cela peut être une occasion d'une part de désespoir, ou bien d'autre part l'occasion d'une vie profane et de dissipation</i> concernent uniquement ce jugement, à condition qu'aucune incommodité ne naisse de cette autre hypothèse. Les deux autres précautions concernent <i>les promesses divines, attachées au sens qui est proposé dans les Saintes Ecritures, et concernent le fait de suivre la volonté de Dieu révélée explicitement dans les Ecritures, et examinent clairement la même hypothèse aussi (d). Bien que d'autres infèrent de ces précautions que la doctrine exposée dans cet article doit être comprise en sorte qu'elle concorde avec les précautions elle-mêmes, et bien qu'ils arguent parfois que la prédestination</i></p>		
--	--	--	--

<p>consistere non possit, articulum aliter esse intelligendum. Dicunt illi, Absoluti Decreti genuinam consequentiam esse, vel praesumptionem vel desperationem ; siquidem eo posito pronum sit argumentari, <i>quomodocunque decretum factum sit, certissime implendum esse</i> (e). Iidem porro colligunt, siquidem promissiones divinae conditionaliter accipiendae sunt, ipsum quoque decretum conditionatum credi debere : cum Decreta absoluta promissiones conditionatas excludant. Non potest existimari serio aliquid offerre is, qui antecedente suo decreto maximam hominum partem ab eo beneficio exclusit : et si revelata Dei voluntas sola nobis est sequenda, non est quod supponamus, dari antecedentem et positivam Dei voluntatem, qua decreverit ut contrarium agamus ejus quod nobis praecepit. (f)</p>	<p><i>absolue</i> ne peut pas s'accorder avec leurs précautions, on ne peut cependant pas comprendre autrement cet article. Ceux-là disent que la conséquence du Décret Absolu est soit la présomption, soit le désespoir, à condition du moins, qu'une fois ceci posé, il soit facile d'argumenter que <i>quelle que soit la manière dont le décret est fait, il doit se réaliser avec la plus grande certitude</i> (e). En outre, les mêmes concluent que, si les promesses divines doivent vraiment être reçues de façon conditionnelles, on doit donc croire le décret lui-même comme étant également conditionné, bien que les décrets absolus excluent les promesses conditionnées. On ne peut pas estimer avec sérieux qu'il offre quelque chose celui qui exclut de son bienfait par son propre décret antécédemment la plus grande partie des hommes. Et si nous devons suivre la seule volonté révélée de Dieu, nous ne devons pas supposer qu'est donnée la volonté divine antécédente et positive, par laquelle Il a décrété que nous agirions au contraire de ce qu'il a prévu pour nous (f).</p>		
§. 76.	§. 76.	§. 76.	§. 76.

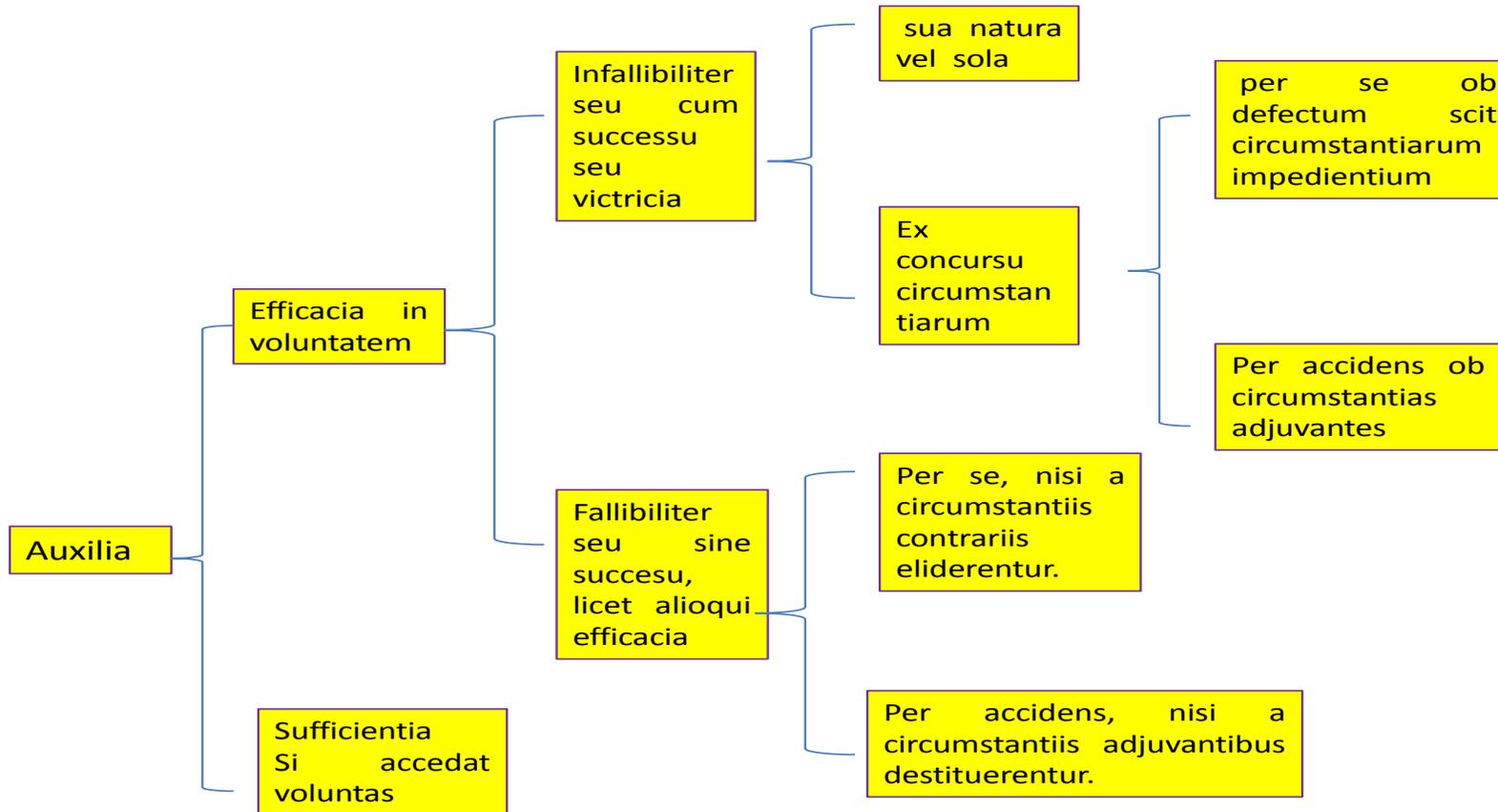
<p>Sic una pars allegat, articulum, prout verba sonant (a), secundum veram sententiam eorum qui eum conceperunt, doctrinam suam confirmare : altera vero ex cautionibus consonet. Utraque vero pars in ipso articulo sat invenit argumenti, quo sibi persuadeat, se subscriptione articuli non repudiare hypotheses suas. Habent praeterea <i>Remonstrantes</i> quod hic addant, videri nimirum universalem mortis Christi extensionem diserte assertam esse in solennioribus quibusvis formulis rituum ecclesiae. Nam in forma celebrationis Eucharistiae, et oratione consecrationis fatemur : <i>Christum unica oblatione semel facta praestitisse plenum, perfectum, ac sufficiens sacrificium, oblationem et satisfactionem pro peccatis totius mundi.</i> Quamvis altera pars dicat, <i>plenum, perfectum et sufficiens</i> non id sibi velle, quasi mors Christi destinata sit</p>	<p>Ainsi le premier parti affirme que l'article, selon la signification des termes (a), selon le véritable jugement de ceux qui l'ont conçu, confirme leur propre doctrine : mais l'autre parti s'accorde avec les précautions. Mais les deux partis établissent suffisamment sur cet article même de l'argument, par lequel ils sont persuadés, que par le fait de souscrire à cet article leurs propres hypothèses ne se contredisent pas. En outre, les <i>Remonstrants</i> ont ajouté ici qu'il semble qu'il y ait eu certainement une affirmation éloquente d'une extension universelle de la mort du Christ dans quelques formules plus solennelles des rites de l'Eglise. Car, dans la forme de la célébration de l'Eucharistie et dans la prière de consécration, nous affirmons que <i>Le Christ, lorsque son unique oblation a été faite, a préféré un sacrifice, une oblation et une satisfaction pour les péchés du monde entier qui soient pleins, parfaits et suffisants.</i> Bien que l'autre parti dise qu'un sacrifice <i>plein, parfait et suffisant</i> ne veut pas pour lui lui-même être comme la mort du Christ destinée à un sacrifice plein et à une satisfaction pour</p>	<p>(a) <i>Revera nulla propositio est in toto articulo, quam non utraque pars admittere possit. Vid. §. 21.</i>  (b) <i>Pro hac sententia apud Anglos Wardus aliique viri docti scripsere. Contrarium defendit Gatakerus cum nonnullis rigidioribus.</i>  (c) <i>Sunt etiam Reformati extra Angliam, qui agnoscunt, posse veram fidem justificantem in illis quoque hominibus excitari, qui postea rursus hac gratia excidunt, imo tandem damnentur : eaque doctrina salvo decreto absoluto optime ab iis defendi potest. Qui dissentire se ostendunt, praeter morem in Ecclesia ab antiquo receptum loquuntur : sed fortasse magis verbis quam re a reliquis recedunt ; dumque conversionem, fidem, justificationem negant « tois proskairois » sive temporariis, et ad solos electos restringunt, videntur intelligere sublimiores quosdam horum Dei beneficiorum gradus ; quanquam ita eos explicare nequeant, ut in praxi satis discerni possint. Unde nullus est hujus tam novae</i></p>	<p>(a) En réalité, il n'y a aucune proposition dans tout l'article que ne puisse admettre chaque partie (voir §.21.).  (b) <b>Ward</b> et d'autres hommes doctes ont écrit en faveur de cette opinion chez les Anglais. <b>Gataker</b>, défend le contraire avec quelques hommes plus rigides.  (c) Il y a aussi des Réformés hors d'Angleterre qui reconnaissent qu'une vraie foi justificante peut être excitée aussi en ces hommes qui passent ensuite à côté de cette grâce et qui sont cependant assurément damnés, et ils peuvent excellemment défendre cette doctrine, le décret absolu restant sauf. Ceux qui montrent leur désaccord parlent contre l'habitude reçue dans l'Eglise de puis l'antiquité, mais ils s'éloignent des autres peut-être plus par les termes que par la chose, et alors qu'ils nient la conversion, la foi, la justification aux « proskairois » ou « temporaires », et qu'ils les restreignent aux seuls élus, ils semblent comprendre certains degrés plus sublimes de ces bienfaits de Dieu, bien qu'ils ne soient pas capables de les expliquer de telle sorte à pouvoir les discerner suffisamment dans la pratique. De là l'absence d'usage de cette doctrine si nouvelle, mais qui n'est pas sans</p>
---	--	---	--

<p>in sacrificium plenum et satisfactionem <i>pro toto mundo</i>, sed quod in se ejus fuerit valoris, ut esse potuisset. Hoc vero sensu verba si capiantur, nimis detorqueri parti alteri videntur. Sunt tamen multo clariora quae huc spectant loca, in <i>Catechismo Ecclesiae</i>, qui quidem pro sollemnissima declaratione sententiae Ecclesiae nostrae habendus est, siquidem eam doctrinam continet, qua cuncti ejus Filii instituuntur : et quidem in illa parte, quae videtur esse praecipua, utpote symboli apostolici epitome, dicitur : <i>Deus Filius, qui me et totum genus humanum redemit</i> : ubi <i>totum genus humanum</i> ejusdem debet esse latitudinis ac in antecedentibus et sequentibus verbis : <i>Pater, qui me et totum mundum creavit ; Spiritus Sanctus qui me et totum populum Dei electum sanctificat</i> : quod cum strictissime et sine exceptione intelligendum sit, non minus</p>	<p><i>tout le monde</i>, mais comme ce qui a été en soi de sa propre valeur, comme il aurait pu être. Mais si l'on comprend ces paroles en ce sens précis, on semble du moins se détourner de l'autre parti. Cependant, il y a des lieux beaucoup plus clairs qui concernent ce point dans le <i>Catéchisme de l'Eglise</i>, qui doit assurément être tenu en faveur de la très solennelle déclaration du jugement de notre Eglise, s'il contient vraiment cette doctrine par laquelle sont instruits tous leurs Fils : et, de cette partie, qui semble être la principale, à la façon d'un épitome du Symbole Apostolique, il est dit que : <i>Dieu le Fils est mon rédempteur et celui du genre humain</i>, et lorsqu'il est dit « <i>de tout le genre humain</i> », on doit avoir la même latitude que dans les paroles précédentes et que dans les suivantes : <i>Le Père est mon créateur et celui du monde ; L'Esprit Saint est mon sanctificateur et celui de tout le peuple élu de Dieu</i> – ce qui doit être compris [ici] avec le sens le plus strict et sans exception, ne sera pas compris avec moins de rigueur aussi dans l'autre cas. En outre, on rapporte un autre</p>	<p>doctrinae usus, periculum vero non nullum. add. §. 38. b.</p>	<p>danger (à ajouter au §.38.b.).</p>
--	--	--	---------------------------------------

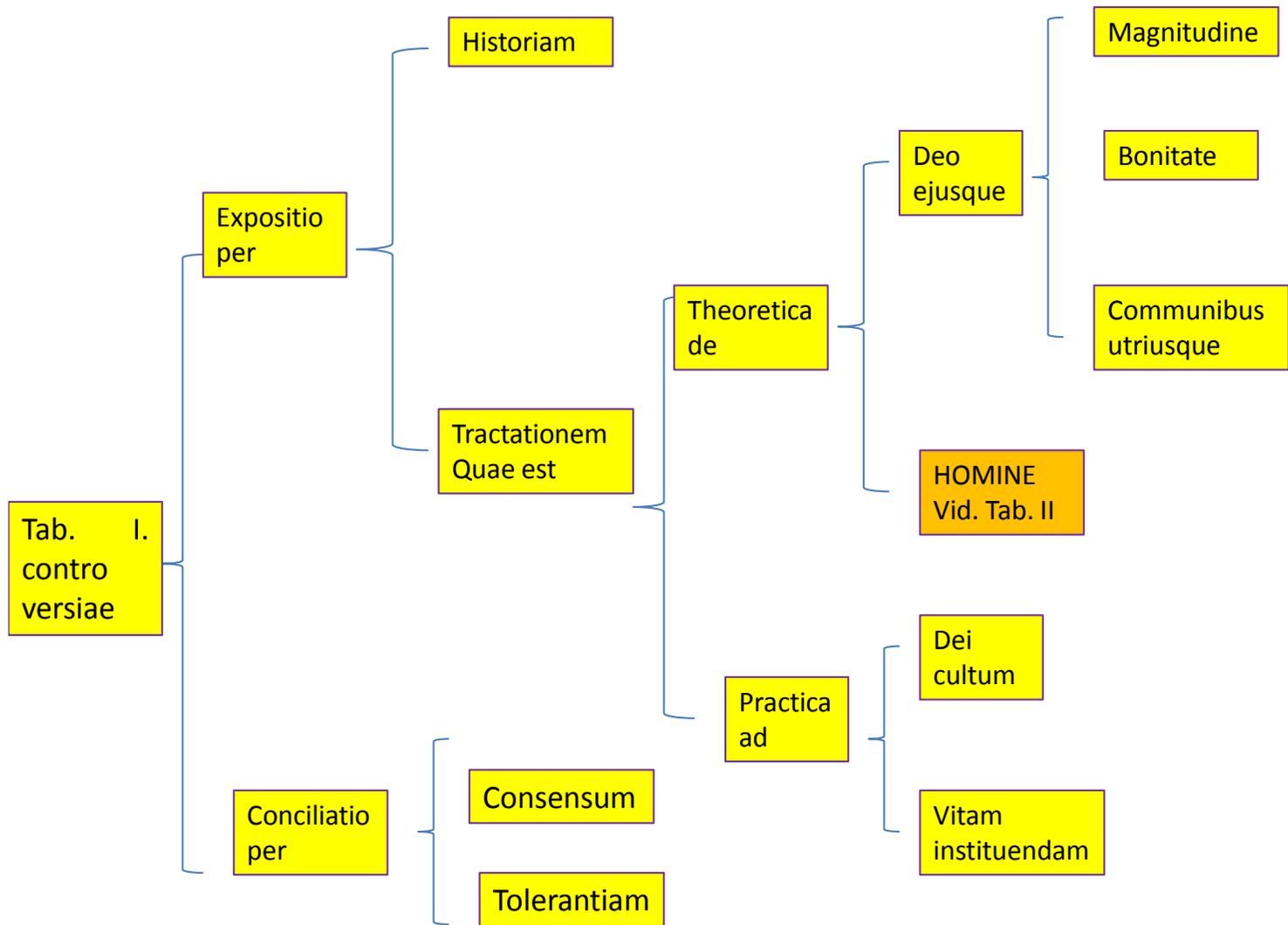
<p>strictè illud etiam capiendum erit. Aliud præterea argumentum ab administratione baptismi desumptum affertur, quo probatur posse hominem a statu Gratiae et Regenerationis prolabi : in tota enim administrationis illius forma imprimis vero in gratiarum actione post Baptismum, affirmatur, <i>Baptizatum per Spiritum S. esse regeneratum, et in Filium Dei adoptatum</i> : cum ergo certum sit, multos baptizatos statu Gratiae excidere, hoc inferri videtur aliquos regeneratos posse deficere (b) : quod etsi concordet cum doctrina <i>S. Augustini</i> cum eorum tamen qui <i>Calvinum</i> sequuntur placitis non concordat (c).</p>	<p>argument extrait de l'administration du baptême, par lequel on prouve que l'homme peut déchoir de l'état de Grâce et de Régénération En effet, dans toute la forme de cette administration, il est affirmé, surtout dans l'action de grâce après le baptême, que le baptisé <i>est régénéré par l'Esprit Saint, et qu'il est adopté dans le Fils de Dieu</i> ; par conséquent, bien qu'il soit alors certain que beaucoup de baptisés quittent l'état de Grâce, on peut en inférer, semble-t-il, que quelques régénérés peuvent fauter (b) : ce qui concorde avec la doctrine de <i>Saint Augustin</i>, mais qui ne concorde pas cependant avec ceux qui suivent les sentiments de <i>Calvin</i> (c).</p>		
<p>§. 77. Atque sic brevissime, et quanto fieri potuit compendio, hanc controversiam examinavi, neque tamen memini me quidam præterisse, quod majoris sit momenti ; quamvis controversia admodum sit</p>	<p>§. 77. Ainsi très brièvement, et autant qu'il peut se faire par un compendium, j'ai examiné cette controverse, et je ne me suis pas souvenu d'avoir oublié ce qui appartient certainement à un point plus important ; quoique d'une certaine manière la</p>	<p>§. 77. (a) nempe in præfatione totius Commentarii in 39 Ecclesiae Anglicanae articulos. [Videatur præfatio interpretis huic præsenti opusculo præfixa]. (b) Itaque et hoc ubique tenendum est, nostras annotationes nusquam</p>	<p>§. 77. (a) à savoir dans la <b>Préface</b> de tout le <i>Commentaire sur les 39 articles de l'Eglise Anglicane</i>. [La préface de l'interprète semble être placée au début du présent opuscule].  (b) C'est pourquoi aussi cela doit être soutenu partout que nos annotations</p>

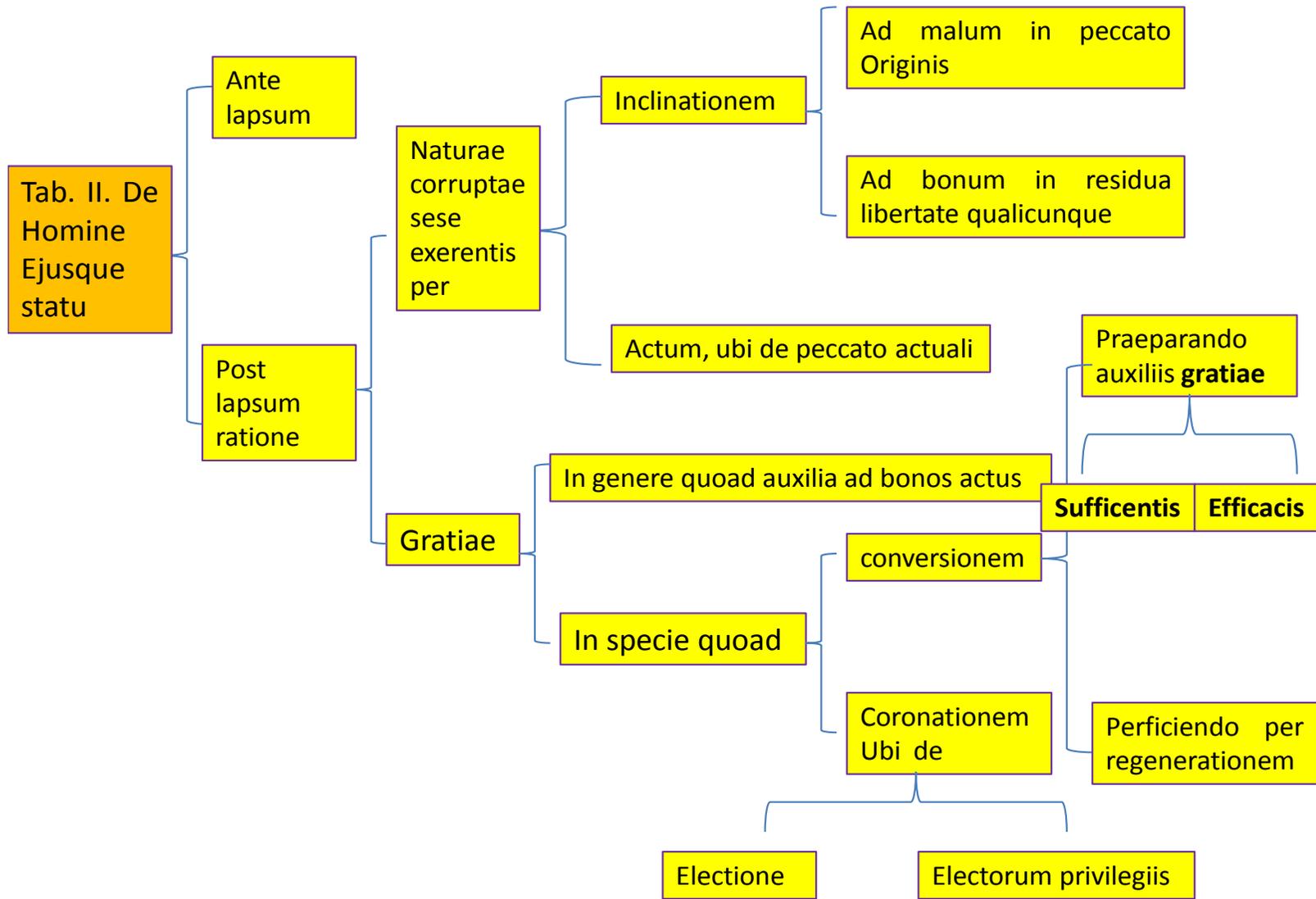
<p>prolixa in varias inde natas quaestiones sese diffundens. Quantum mihi met conscius sum, a studio partium (quod quidem propositum initio fuerat) perpetuo abstinui, neque hac occasione, quae mea sit sententia exposui, quamvis alibi id facere non detrectaverim (a). Et cum Ecclesia hic nihil definitive statuerit, relicta filiis suis quadam sentiendi libertate, mearum esse partium putavi, in articuli hujus Expositione eo, quo id factum est, modo versari: ideoque non dedi operam, ut lectorem sententia mea praeoccuparem, eamque ei obtruderem; sed vim argumentorum, una cum pondere difficultatum utriusque partis, ob oculos ei posui, cum omnibus quae hanc illamve sententiam commendare possunt, prout in libris utriusque partis eadem repereram (b). Alterutrius vero sententiae electionem [lector] aequae liberam relinquo, ac id fecit Ecclesia.</p>	<p>controverse soit prolixe en se diffusant dans la variété des questions qui en sont nées. Quant à moi, je suis pour autant conscient de ne pas m'être éloigné de l'étude constante des partis (ce qui fut mon dessein dès le commencement), et de ne pas avoir, par cette occasion, exposé ce qui serait mon propre sentiment, quoique je n'ai pas refusé de la faire ailleurs (a). Et puisque l'Eglise n'a rien statué ici définitivement, la liberté de penser demeurant pour ses propres Fils, j'ai pensé avoir par ce moyen retourné ceux de mon propre parti, dans l'exposition qui a été faite de cet article; ainsi je ne me suis pas efforcé d'occuper mon lecteur de mon propre jugement, que je lui ai caché, mais seulement de la valeur des arguments que j'avais repérés dans les livres des deux partis aussi bien avec le poids des difficultés de chaque parti, que j'ai placées sous ses yeux, qu'avec toutes les choses qui peuvent commander telle ou telle opinion (b). Mais je laisse également libre [pour le lecteur] l'élection de l'une ou l'autre position, comme l'a fait l'Eglise.</p>	<p>autori, viro perspicacia et doctrina incomparabili, sed his opponi, quorum sententias repraesentat. Refutavimus autem non ipsa fundamenta utriusque partis, quae sana et conciliabilia sunt; sed sententias odiosas inde male deductas, et neutri parti imputandas aut adoptandas.</p>	<p>ne sont jamais opposées à l'auteur qui est un homme perspicace et d'une doctrine incomparable, mais à ceux dont il présente les jugements. Or, nous avons réfuté non pas les fondements sains et conciliables de chaque parti, mais les propositions odieuses qui en sont mal déduites et qu'on ne doit imputer ou faire adopter à aucun des deux partis.</p>
---	--	---	--

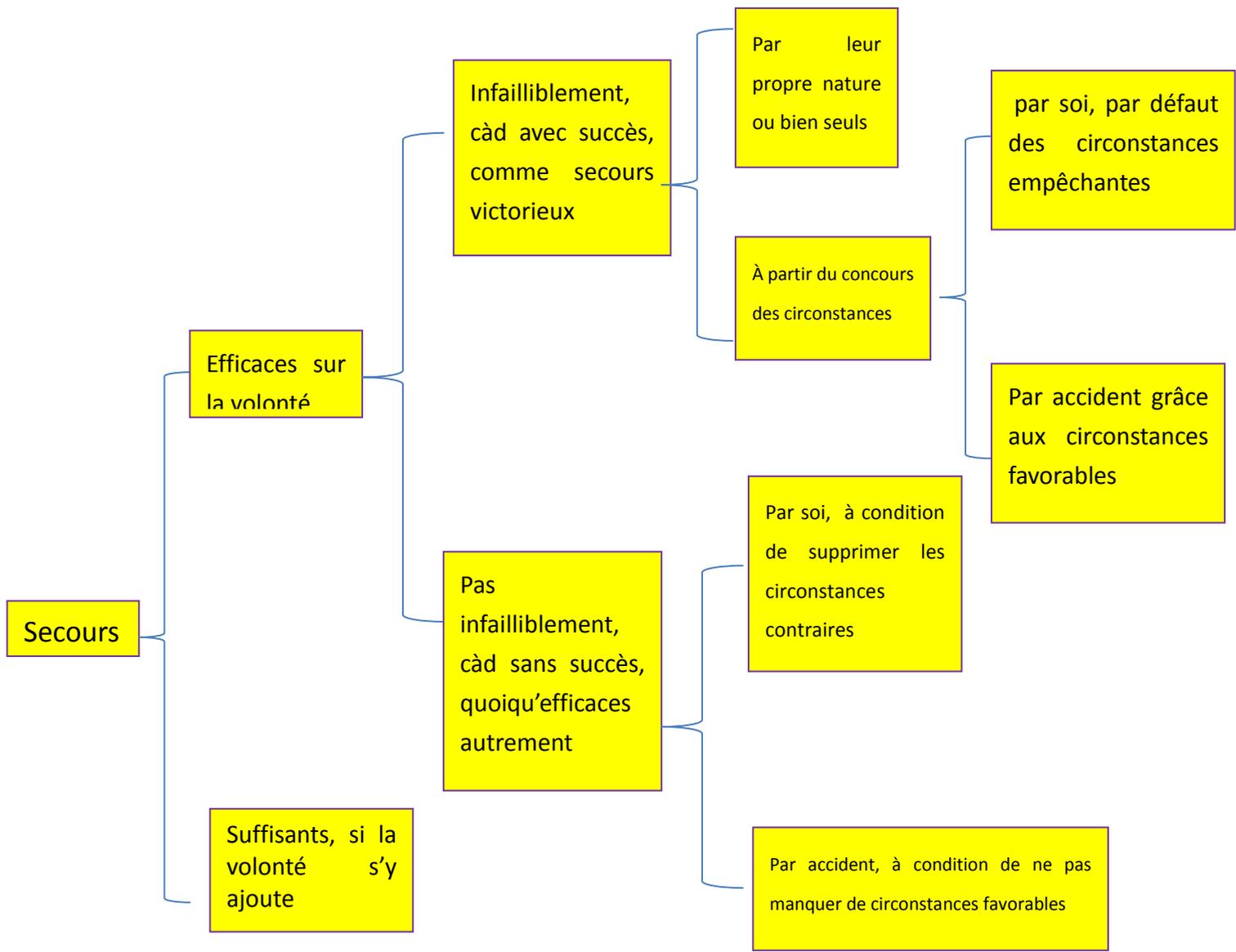
SCHEMA DU §. 4.

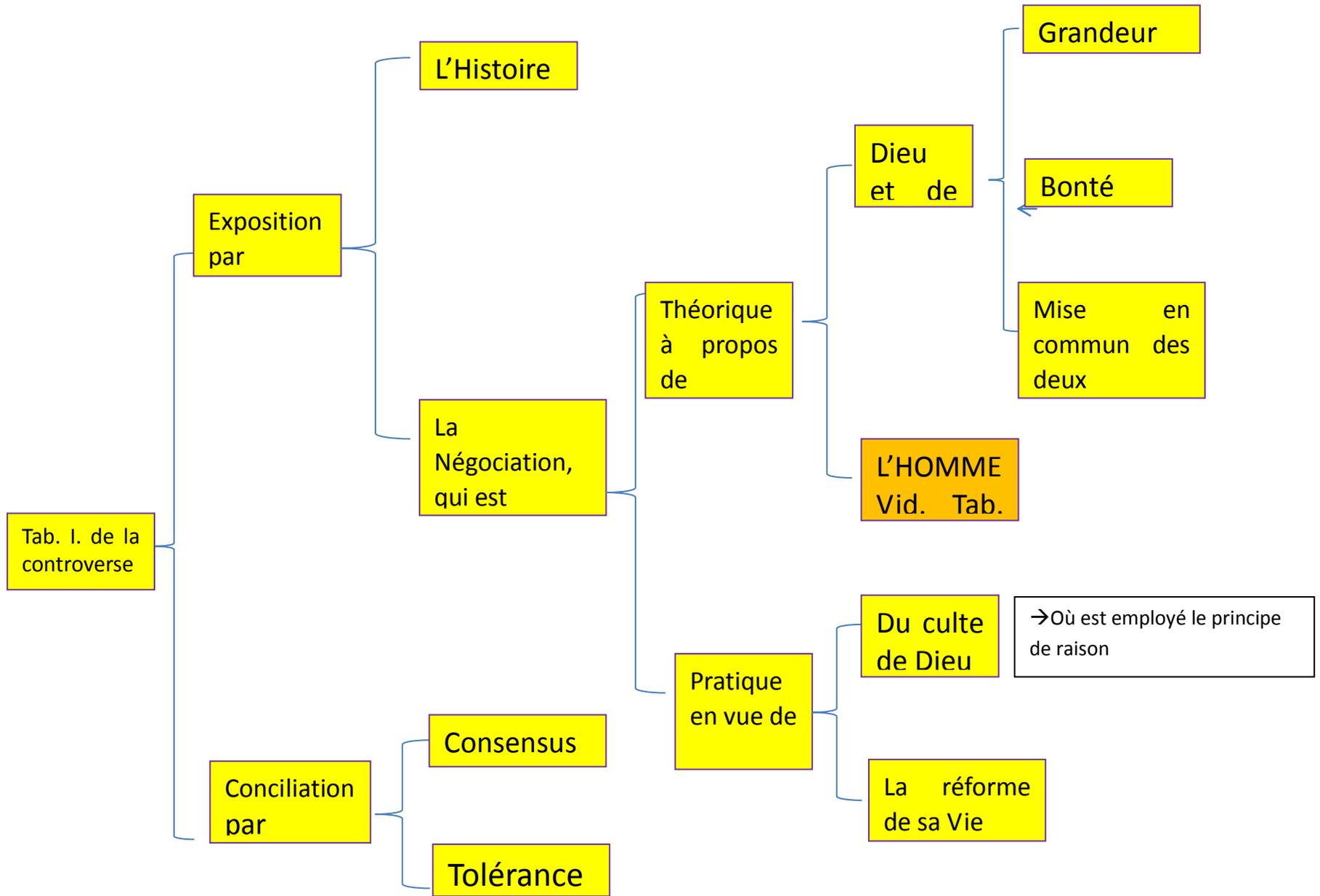


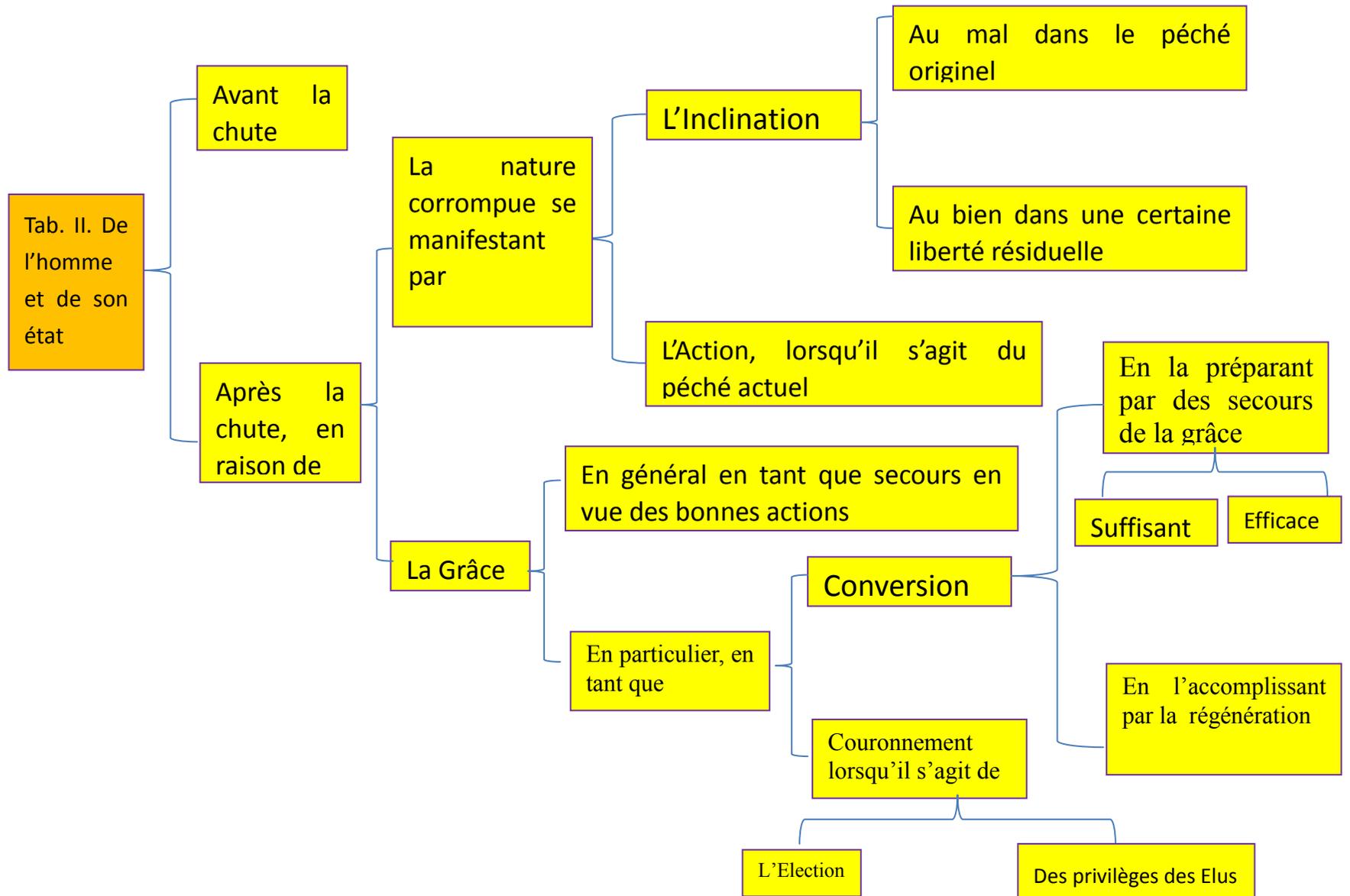
a.











## INDEX RERUM LEIBNITII

Index de Leibniz	Traduction (A.L.)
<p><b><u>Libertas</u></b> residua 40 d. 42 h. 45 a.            Spontaneitas 11 e.                Contra coactionem 34 b.            Contingentia 25. b. 69.b.                Contra necessitatem seu fatum 11. c. 22. a. 35 b.                Necessarium est, quod solum possibile 2.a.            Certitudo sine necessitate 4. a. 9. d. 11. c. d. 14. c. d. 16. a. 2. b. 59. a. 69.b.                Necessitas hypothetica 11. f. 25. d.                Sensus compositus aut divisus 14. a.            Aliud non posse, aliud non fieri 2. a fin. 11. c. f. 14. d. 22 a.            Futuritio 25.c.                Futura contingentia determinatae veritatis ex se 16.a. 47.a. 48. b. 69.b.            Determinatio ex causis 16. a. 43. a. 48. b.                Inclinans non necessitans 11.e. 14. d. 14.d. 25.c. 42.h. 69.b.            Nulla indifferentia plena 25.c. 26. 34.c. 42.a.h. 69.b.            Libertas seu dominium in nostras actiones 11.e.                Stat cum determinatione ad optimum 11.e. 35 a. 42.a.</p>	<p><b><u>Liberté</u></b> résiduelle 40 d. 42 h. 45 a.            Spontanéité 11 e.                Contre la contrainte 34 b.            Contingence 25. b. 69.b.                Contre la nécessité, c'est-à-dire la fatalité 11. c. 22. a. 35 b.                Ce qui est nécessaire, c'est ce qui n'a qu'un seul possible 2.a.            Certitude sans nécessité 4. a. 9. d. 11. c. d. 14. c. d. 16. a. 2. b. 59. a. 69.b.                Nécessité hypothétique 11. f. 25. d.                Sens composé ou partagé 14. a.            Une chose est de ne pas pouvoir, une autre de ne pas se faire 2. a fin. 11. c. f. 14. d. 22 a.            Futurition 25.c.                Les futurs contingents sont d'une vérité déterminée par soi 16.a. 47.a. 48. b. 69.b.            Détermination par les causes 16. a. 43. a. 48. b.                Inclinante, mais non pas nécessitante 11.e. 14. d. 14.d. 25.c. 42.h. 69.b.            Il n'y aucune indifférence pleine 25.c. 26. 34.c. 42.a.h. 69.b.            La Liberté, c'est-à-dire la maîtrise sur nos actions 11.e.                Consiste dans la détermination au meilleur 11.e. 35 a. 42.a.</p>
<p><b><u>Peccatum actuale</u></b>            Causa ejus : vid. ubi communia divinae magnitudinis et bonitatis            Concursum Dei. Vid. ubi de divina magnitudine            An peccatum mortale cum ignorantia Dei 18.a.</p>	<p><b><u>Péché actuel</u></b>            Sa cause : voir la mise en commun de la grandeur et de la bonté            divines.            Le concours de Dieu : voir la grandeur divine            Chercher s'il y a péché mortel quand il y a ignorance de Dieu 18.a.</p>

<b><u>Bonus actus</u>, et ad eum</b>	<b><u>Bonne action, et ce qui s'y rapporte</u></b>
<p><u>Auxilia</u> varia 4.a. 9.b. 28.a. 55.a.            Interna 36.b. 34.a.            Gratia actualis, habitualis 4.a.34.a.            Auxilium quo et sine quo non 40.f.            Auxilia naturalia et supernaturalia 9.b. 27.e.            Auxilia generalia et specialia 9.b. 27.d.                An in infantibus et in agone constitutis 29.a.  <u>Gratia sufficiens volenti</u>, data omnibus etiam malis 7.e. 73.c.</p> <p>12.c</p> <p>    Facienti quod in se est 5.c.a.b.          Paganis 18.a. 29.a. 33.a.d.</p> <p><u>Auxilium ad volendum</u>          Excitans 12 post d. 9f. 27c.          Adjuvans 34a.</p> <p><u>Efficax</u> per se, victriosum 4a.          Quid per se, per accidens ? 3a. 12b. 9d. 34a.          Ex circumstantiis occurrentibus efficax 3. 9d. 16a. 27d.</p> <p>34a. 36.b.c.</p> <p>    Resistibile annon ? 34a. add. 4a. 16a.</p> <p><u>Regenerans</u> 4a. 16a.          Post ea cooperans          Delectans 4a. 34a.</p> <p><u>Discretio</u> hominum 9d. ex [<del>corruptione</del>] massa corrupta 39 g.          An a nobis ? 27h. 30g.          An homo se discernat 12d. 27d. 30c.          Praedestinatio an comprehendat Reprobationem 12e.</p> <p>21a.</p> <p><u>Electio</u> 2a fin. 15c.          Si absoluta 30a.b.          Gratuita 41 fin. 12c. 39f. 72a.          Tamen ob rationes 30b.c.d.e.h. 34b.</p>	<p>Secours variés 4.a. 9.b. 28.a. 55.a.            Internes 36.b. 34.a.            Grâce actuelle, habituelle 4.a.34.a.            Secours par lequel et sans lequel (sine quo non) 40.f.            Secours naturels et surnaturels 9.b. 27.e.            Secours généraux et spéciaux 9.b. 27.d.                S'ils sont constitués chez les enfants et à l'agonie 29.a.  <u>Grâce suffisante de celui qui veut</u>, donnée à tous même aux            mauvais 7.e. 73.c. 12.c                Suffisante à celui qui Fait ce qui est en soi 5.c.a.b.                Aux Païens 18.a. 29.a. 33.a.d.</p> <p><u>Secours pour vouloir</u>          Excitant 12 post d. 9f. 27c.          Adjuvant 34a.</p> <p><u>Efficace</u> par soi, victorieux 4a.          Qu'est-ce qui est par soi, par accident ? 3a. 12b. 9d.</p> <p>34a.</p> <p>    Efficace à partir des circonstances qui arrivent 3. 9d.      16a. 27d. 34a. 36.b.c.          Si on peut lui résister ? 34a. add. 4a. 16a.</p> <p><u>Régénérant</u> 4a. 16a.          Coopérant après eux          Plaisant 4a. 34a.</p> <p><u>Séparation</u> des hommes 9d. à partir de la masse corrompue 39      g.          Si cela vient de nous ? 27h. 30g.          Si l'homme se sépare 12d. 27d. 30c.          Si la Prédestination comprend la Réprobation 12e. 21a.</p> <p><u>Election</u> 2a fin. 15c.          Si elle est absolue 30a.b.</p>

<p>An ob fidem praevisam 9b.  In Christo 21a.  Respectiva 2a. fin.  An ob minorem resistantiam 2a. 27d.  Minus malum libertatis usum 9c.d.f. 12c. 27c.  An regulabilis 34a.  Interdum gratia victrix datur magis resistantibus,  et fit correctio pessimi optima 9d.  Non quod est in se melius, eligitur sed aptius ad  finem 30g. 34b.  Ordo decretorum 2a. 9a. 24c.  <u>Sanctitas perseverans</u> 3a. 58a.  Donum perseverantiae 5a 37a.  An baptismus regeneret 76b.c.  An conversio temporariorum vera 5a. 13a. 38b. 39c.  75e. 76b.c.  An semper Electi in statu gratiae, reprobi in statu  contrario 7f.</p>	<p>Gratuite 41 fin. 12c. 39f. 72a.  Cependant conformément à des raisons  30b.c.d.e.h. 34b.  Si elle est en fonction de la foi prévue 9b.  Dans le Christ 21a.  Relative 2a. fin.  Si elle vient d’une moindre résistance 2a. 27d.  D’un moindre mal utilise pour notre liberté  9c.d.f. 12c. 27c.  Si elle est établie sur des règles 34a.  Si la grâce victorieuse est parfois donnée à ceux  qui résistent davantage, et rend ainsi la correction du pire meilleure 9d.  Que ce n’est pas ce qui est meilleur en soi qui est  choisi, mais ce qui plus adapté à une fin 30g. 34b.  L’ordre des décrets 2a. 9a. 24c.  <u>Sainteté persévérante</u> 3a. 58a.  Le don de persévérance 5a 37a.  Si le baptême régénère 76b.c.  Si la conversion des “Temporaires” est vraie 5a. 13a.  38b. 39c. 75e. 76b.c.  Si les Elus sont toujours en état de grâce, et les  Réprochés dans l’état contraire 7f.</p>
<p><b><u>DE PRAXI</u></b>  <b><u>De praxi in genere ex hac doctrina 68. 69.</u></b></p>	<p><b><u>DE LA PRATIQUE</u></b>  <b><u>De la pratique en général à partir de cette doctrine 68. 69.</u></b></p>
<p><b><u>Ad Dei cultum</u></b> 63 a. 67a.b.  <del>–[Agnoscenda Dei magnitudo</del>  Et Sapientia  per quam <del>nil sine ratione]</del>  Agnoscenda Dei magnitudo  in qua potentia</p>	<p><b><u>Ad Dei cultum</u></b> 63 a. 67a.b.  <del>–[Qu’on doit reconnaître la grandeur de Dieu</del>  Et sa Sagesse  Par laquelle rien n’est sans raison]  Qu’on doit reconnaître la grandeur de Dieu  Dans laquelle se trouvent la puissance</p>

<p>et sapientia per quam nihil sine ratione nostra dependentia. Agnoscentia Dei bonitas Debemus non tantum summissi sed et contenti esse 68a. Justitia Sine despotismo 62a. Amor erga nos 28a.</p>	<p>et la sagesse par laquelle rien n'est sans raison. Notre dépendence. Qu'on doit reconnaître la bonté de Dieu Nous devons non seulement être soumis, mais aussi contents 68a. La Justice sans despotisme 62a. son Amour envers nous 28a.</p>
<p><b><u>Ad vitam instituendam.</u></b> Utilis consideratio libertatis ad vigorem in agendo, certitudinis ad tranquillitatem in [<del>perferendo</del>] patiendo 42g. 68h. Determinatio futuri neque in moralibus neque in spiritualibus facit torporem aut desperationem, licentiam aut securitatem. Quia certitudo non est absoluta, seu quicquid agas aut non agas, quod est fati Mahumetani 11h. 42d.e. 43b. 75e. Quia est ignota Hinc utilis futuri cura et timor filialis 13a. 42e. 69a. 75e. Sane cognita quidem est justificatio nostra, sed non aequè cognita Electio seu gratia finalis 37c. 38b. Praxi virtutis obest Deo tribuere, quae bonitatis et justitiae subversis notionibus aliquid tyrannidi et crudelitati affine involvunt 44d.</p>	<p><b><u>En vue de la Réforme de la vie.</u></b> Considération utile de la liberté pour la force de l'agent, et utile considération de la certitude pour la tranquillité du patient 42g. 68h. La détermination du future ne provoque, ni dans les choses morales ni dans les spirituelles, torpeur ou désespoir, licence ou sécurité Parce que la certitude n'est pas absolue, à-dire quoi qu'on fasse ou ne fasse pas, Ce qui vient de la fatalité Musulmane 11h. 42d.e. 43b. 75<sup>e</sup>. Parce que la certitude n'est pas connue Et de là la préoccupation utile du futur et la crainte filiale 13a. 42e. 69a. 75e. Notre justification est bien connue assurément, mais l'Élection ou la Grâce finales ne l'est pas de la même façon. 37c. 38b. Par la pratique de la vertu elle empêche d'attribuer à Dieu les choses qui contiennent par des notions contraires à la bonté et à la justice quelque chose d'apparenté à de la cruauté et à de la tyrannie 44d.</p>
<p><b><u>CONCILIATIO</u></b> Generatim de conciliatione 19a. 20a. 33c. 67 c. 76b.c. Fit consensu 2b. 3a. 6a. 60a.b.c. 64a.b. 67a. Cum magis hic erretur aliena rejiciendo, quam sua tuendo 60b. Huc de imputatione consequentiarum 69b.</p>	<p><b><u>CONCILIATION</u></b> Généralement au sujet de la conciliation 19a. 20a. 33c. 67 c. 76b.c. Elle se fait par consensus 2b. 3a. 6a. 60a.b.c. 64a.b. 67a. Qu'on se trompe davantage ici en rejetant l'autre qu'en se défendant soi-même 60b.</p>

<p>71a. Dissimulatione difficultatum 40a. 72bb. Expressionibus congruentioribus 12e. 65. 66. 67. 68.</p> <p>De via media 72 &lt;adde artic. 39 Anglicanum vid hic §. 21. 76.&gt;</p> <p>Fit Tolerantia 19a. 20a. Salva praxi salutari 5a. 12a. 28a. 68a. 75e.</p>	<p>Ici au sujet de l'imputation des conséquences 69b. De la dissimulation des difficultés 40a. 72bb. Des Expressions plus convenables 12e. 65. 66. 67. 68.</p> <p>71a. De la voie moyenne 72 &lt;à ajouter : les 39 articles de la Confession des Anglicans (Voir ici §. 21. 76).&gt;</p> <p>Elle se fait par la Tolérance 19a. 20a. En préservant une pratique salutaire 5a. 12a. 28a. 68a. 75e.</p>
---	---

## INDEX NOMINUM

[A.L.]

### A

Ailly, Pierre d'... , en latin Petrus Aliacensis, Petrus de Alliaco (1350-1420), cardinal : § **26 k**  
Alexandre VII (1599-1667), cardinal Fabio Chigi, neveu du pape Paul V, élu pape en 1655 : § **18 b**  
Amolon, (? - Lyon, 852), archevêque de Lyon de 840 à 852 : §. **14 a** (voir Sirmond)  
Amyrauld, Moïse (1596-1664), théologien calviniste : § **26 k**  
Anselme de Cantorbéry, St. (ca. 1033 - 1109): § **14d**  
Aquaviva, Claude d'... (1543-1613), élu 5<sup>ème</sup> général des Jésuites en 1581 : § **15c**  
Aretius, Benedictus (1505-1574), botaniste suisse et théologien calviniste de Berne : § **30b** (Leibniz se réfère au « lieu commun *De praedestinatione*, p. 18» qui correspond au lieu commun 6 de sa *S.S. Theologiae problemata hoc est Loci communes Christianae religionis, methodice explicati*. Dans la réédition d'Isayas Lepreux, Berne, 1617, cette citation est à la page 34. C'est donc à une autre édition de ce texte que se réfère Leibniz  
Aristote (384 av. JC - 322) : §**12b**  
Arminiensis, Gregorius (voir Grégoire de Rimini)  
Arminius, Jacob (ou Hermans Jacob) (c.1560-1609) : § **20**, § **20a**  
Arnauld, Antoine (1612-1694) : § **18a**  
Augustin d'Hippone, St. : § **12**, § **13**, § **14**, § **15**, § **16**, § **17**, §**19**, § **20**, § **21**, § **75**,  
§ **3a**, § **4a**, § **5a**, § **7b** (Lib. 15 de *Trin.* c. 13 ; lib. 6 de *Trin.* c. 10), § **9b**, § **12e**, § **13a**, § **13b**, § **15a**, § **15c**, § **16a**, § **17e**, § **19b**, § **33b**, § **40f** ( lib. 12 de *Civ. Dei*, c 9 ; *De corrept. et grat.* c. 10), § **57a**

### B

Baius, Michel (1513-1589) : § **15**, § **15b**  
Basile de Césarée, appelé également Basile le Grand, (329-379), un des principaux Pères de l'Église. : § **12**  
Bellarmin, Robert (1542-1621), jésuite, cardinal et inquisiteur : § **15**, § **15c**  
Bernardinus, Paulinus (1619-1713), dominicain, maître du sacré Palais en 1695, membre de la Congrégation de l'index : § **18a**  
Bernier, François (1620-1688) : § **14f** (Leibniz fait référence à son *Traité du libre et du volontaire*, Amsterdam, 1685)

Bertram ou Ratramne : Tardenois, Bertrand de ... ou encore Ratramne de Corbie ( ?-870), prêtre et religieux de Corbie.: § **14** (Leibniz fait vraisemblablement référence à son ouvrage *De corpore et sanguini Domini, ouvrage* édité avant 1200. Réédition à Genève, 1541, ou encore *Du corps et du sang du Seigneur*, chez Jean Lucas, Rouen, 1673). Cependant, Arnault, in *La perpétuité de la foi de l'église catholique touchant l'eucharistie*, Paris, 1781, p. 1020, pense que le livre de Bertram a été écrit par Jean Scot Erigène

Bèze, Théodore de (1519-1605), théologien calviniste : § **19**, § **26 k**

Biel, Gabriel (1420-1495) : § **15a**

Bossuet, Jacques (1627-1704), évêque de Meaux : § **26 k**

Bradwardine, Thomas (1290 ?-1349), archevêque de Canterbury : § **14b** (Leibniz fait allusion à son ouvrage *De causa dei*, édition critique d'Henry Savil, J. Biliun éd., Londres, 1618), § **14d**, § **29a** (voir § **14b**)

Bramhall, John (1593-1663), évêque de London-Derry : § **22a**

## C

Cajetan, Thomas de Vio (1469-1534), cardinal, théologien dominicain : § **15a** ; § **16a**

Calixt, Georg (1586-1656) : § **19a**

Calvin, Jean (1509-1564) : § **19**, **Préface** Leibniz, § **14d**, § **30b**, § **31c**, § **40b**, § **59a**

Cassien, Jean (c.360/365-c.433/435), moine : § **12**, § **13**

Catharinus, Ambrosius (1483-1553), dominicain, archevêque de Conza : § **15c** (La thèse évoquée par Leibniz est défendue dans *Summa doctrinae de praedestinatione, reuerendi p.d. Ambrosii Catharini episcopi Minoriensis, ad sacare theologiae professores. Adiicitur et lucubratio de veritate enunciationum. Summa item doctrinae eiusdem autoris de peccato originali, adjicitur et dialogus de justificatione*. Rome, 1550, § **16a** (Leibniz se réfère à l'opuscule de Catharinus *De Praescient. et Provid.*, c'est-à-dire le *De praescientia et providentia Dei*, Paris, 1535)

*Annotationes S. Ambrosii Catharim Petiti in excerpta quaedam de commentariis Cardinalis Caietani S. Xisti dogmata* Paris, 1535  
*Disceptationum R. P. F. Ambrosii Catharini... super quinque articulis : de Certitudine inhaerentis gratiae, de Praedestinatione Dei, de Natura peccati originalis, de Potentia liberi arb. in statu naturae lapsae, de Desertione ac induratione Dei, liber*, 1551

Cellot, Louis (1588-1658), jésuite français : § **14a** (Leibniz se réfère à son *Historia Gotteschalci praedestinationi*, Paris, 1655)

Chamier, Daniel (1565-1621), théologien calviniste : § **26 k**

Chrysostome, St Jean (c.347-c.407) : § **3a** (*Homil. I in Ep. Ad Ephes. c 1*), § **12** Référence st Jean Chrysostome Leibniz §3 p 17

Bernard de Montfaucon, *opera omnia*, tome 11, 1838, p.6.

Clément VIII (1536-1605), cardinal Ippolito Aldobrandini, élu pape en 1592 : § **16**

Clément IX (1600-1669), cardinal Giulio Rospigliosi, pape élu en 1667 : § **18a**

Clément X ( ?-1676), cardinal Emilio Altieri, élu pape en 1670 : § **18a**

Clément XI (1649-1721), cardinal Gian-Francisco Albani, jésuite, élu pape en 1700: § **18a**, § **18b**

Codde, Pieter (1648-1710), archevêque de Sébaste, vicaire Apostolique d'Utrecht [déchu le 3 avril 1704] : § **18b**

Colloredo, Léandro (1639-1709), cardinal, oratorien, membre de la Congrégation de l'index : § **18a**

[Concile d'Arles III en 475 : § **7e**]

Crocius : Leibniz précise qu'il est de Marburg (comme Johann Crocius (1590-1659), professeur de théologie à Marburg et calviniste), mais dans un autre texte (unvor. Beden. AK IV, 7 p. 486), Leibniz donne une référence précise (la défense de l'AntiBellarmin p. 269 : « *Causae occultae esse possunt, injustae esse non possunt* ») qui semble correspondre plutôt au Théologien calviniste « Ludwig » (Ludovicus, en latin) Crocius (1586-1653 ou 1655), qui a fait partie du Synode de Dordrecht : § **30b** (en référence aux *Disputationes contra Bellarminum*, appelées aussi *Tota theologia polemica Roberti Bellarmini abbreviata, Cum indicina fontium, è quibus sophismatum solutiones ... hauriuntur, LIV. disputationibus adumbrata*, Berthold Villerian, 1632 ; Grua et Rösler donnent un autre titre *De verbo Dei contra Bellarminum*, Hanov. 1614 ou Brême, 1615.

Curione, Celio Secondo (1503-1569), protestant italien : § **29a** (Leibniz fait référence à son *De amplitudine beati regni Dei - dialogi II-*, Poschiavo, 1554, « libellum scripsit nuper ... » ... récemment écrit ... remarque Leibniz !)

## D

Damascene, St. Jean (676-749) : § **3a**

Duns Scot, John (c. 1266-1308 à Cologne) : § **14**

Durand de Saint-Pourçain, Guillaume (?-1333), dominicain, évêque du Puy, puis de Meaux : § **14**, § **14b** (Leibniz se réfère ici à son *In sententias Petri Lombardi commentariorum libri quattuor*, Lyon, 1508), § **14f**, § **16a** (voir aussi Théodicée, § 36, GPVI pp. 328-329), § **43a**

## E

Eusèbe de Césarée (c.265-339), évêque Césarée en Palestine: § **11e** (*Préparation évangélique*, livre, chapitre)

Evangelici : § **9a**

## F

Faustus ou Fauste de Riez (ca 408 - ca 495), ou saint Fauste, évêque de Riez, abbé de Lérins, né en Grande-Bretagne, semi-pelagianisme : § **12**

Fonseca, Pierre (1528-1599), philosophe et théologien jésuite: § **16**, § **16a**

Fromond, Libert : § **17a**

Fulgence, St., évêque de Carthage (468-533): § **12**, § **12e**

## G

Gassendi, Pierre (1592-1655) : § **14f**  
Gataker, Thomas (1574-1654) : § **76b** (*Opera critica*, chez H. Witsius, Utrecht, 1697-1699)  
Gennadius de Marseille ou Gennadius Scholasticus ( ?- ca496), semi-pélagianisme : § **12**  
Godescalc, voir Gottschalk, St.  
Gomarus, François (1563-1641) : § **20**  
Gottschalk, St. (c.800-c.870) : § **14**, § **12e**, § **14a**  
Grégoire de Naziance, St. (329-390) : § **12**  
Grégoire de Rimini ( ?- d. 1358) : § **15a**, § **18a**  
Grégoire XIII (1502-1585), cardinal Ugo Boncompagni, élu pape en 1572 : § **40f**  
Grotius, Hugo (1583-1645) : § **14d**, § **26k**

## H

Hilaire, St. (315-367), évêque de Poitiers : § **12**, § **11e** (lib. 9 *de Trinitate*) citation  
Hincmar, évêque de Reims (c.806-882) : § **14**  
Hobbes, Thomas (1588-1679) : § **22**, § **22a** (Leiniz se réfère à *The questions concerning liberty, Necessity and Chance Clearly Stated and debated between Dr. Bramhall, bishop of Derry and Thomas Hobbes of Malmesbury*, London, 1656. Voir aussi *An answer to a book published by Dr. Bramhall, bishop of Derry called The Catching of the Leviathan*, London, 1682, ou *Of liberty and necessity*, London, 1654. Voir encore LH 1,1,4 BI. 18-19, et *Théodicée*, « Réflexions sur Hobbes » (G.vi ; 388-399), § 25b, § 26k  
Horneius, Conrad (1590-1649), théologien luthérien, élève de Calixt: § **19a**  
Hugo de Saint-Victor (1096-1141), théologien français : § **27d**, § **43a** (*Summ. Sent.* tr. 3, c 9 citation tirée de *Summa sententiarum*. Tractus III)  
Hulsemann, Johann (1602-1661) : § **9b** (*Breviario theologico*. L'ouvrage cité en référence ici est *Vindiciae s. scripturae per loca classica systematis theologici : praelectiones academicae in librum concordiae : Patrologia succinta, vice appendices loci de ecclesia repraesentiva : annotationes ad breviarium theologicum*, Leipzig, 1679), § **37c** (*Supplem. Breviarii* c. 14 Cette citation est tirée du chapitre 14, thèse VIII, p. 56 de l'ouvrage *Supplementum Breviarii theologici : perhibens residuas et novissimas fidei controversias quae hodie inter christianos agitantur*, Wittenberg, 1644)  
Hunnius, Egidius (1550-1603), théologien luthérien : § **37c** ("Tom. 1, Opp. p. 951". Cette référence de Leibniz correspond au premier des 5 tomes des *Operum latinorum...*, Wittenberg, 1607-1609.

## I

Innocent X (1574-1655), Cardinal Panfili, élu pape en 1644 : § **17**, § **18b**

Innocent XI (1611-1689), Benedetto Odescalchi, élu pape en 1676 : § **18a**

Innocent XII (1615-1700), Antonio Pignatelli, élu pape en 1691: § **17e**, § **18a**, § **18b**, § **18c**

Isidore de Peluse ou Damiette ( ?-440) : § **12**

## J

Jablonski, Daniel Ernst (1660-1741), théologien réformé de la cour de Berlin : § (référence à la Préface de la traduction latine de la *Dissertation* de Burnet sur le 17<sup>ème</sup> article)

Jansenius, Cornelius (1585-1638, évêque d'Ypres): § **17**, § **18**, § **12e** (*Augustinus*, Amsterdam, 1640), §**17b** (Le titre complet de cet ouvrage de Jansenius est *Alexandri Patricii Armacani Theologi Mars Gallicus seu de justitia armorum regis Galliae libri duo, s.l., 1635*), § **17c**, § **18b**, § **35b**

Jean St. : § **40c** (Jean, 1. 13-14)

Jérôme, St. : § **12**

## K

Kerckermann, Bartholomaeus (1571-1608) : § **39f**, § **72a** (voir *Systema theologicum*, ????, 1602)

## L

Lainez, Diego ou Jacques (1512-1565), général des Jésuites : § **15c**

Laud, Wiliam (1573-1645), évêque de Londres 1628, chancelier de l'Université d'Oxford, 1629, archevêque de Cantorbéry en 1633, mais tombé en disgrâce auprès de Charles 1<sup>er</sup> et décapité le 10.1.1645 : § **21**

*Liber Cosri*, divisé en cinq parties, fut traduit de l'arabe en hébreu par Rabbi Jehudah-Aben-Tysbon (autrement appelé le *Kuzari* de Juda Halevi), et de cette dernière langue en latin par Johannes Buxtorf II, Bâle, 1660 (wikipedia : Agacé par l'attrait qu'exercent christianisme, islam et philosophie jusqu'au sein du peuple juif, Juda Halevi rédige vers **1140**, à la fin de sa vie son grand-œuvre, rédigée en arabe *Kitab alhuyya wa-l-dalil fi nusr al-din al-dhalil*, en français, "le *Livre de l'argumentation pour la défense de la religion méprisée*", plus connue sous le nom que lui a donné son traducteur Juda ibn Tibbon, le *Kuzari* en réponse aux questions d'un Karaïte dira-t-il, s'inspirant de la conversion au judaïsme du roi des Khazars et de son peuple quatre siècles auparavant. Autre édition : *Le Kuzari, Apologie de la religion méprisée*. (introduction, annotation et

traduction de l'arabe depuis le texte original de Juda Halevi) par Charles Touati, éditions Peeters et éditions Verdier, Louvain et Paris, 1994 (et réédité aux éditions Peeters en 2006).

Lombard, Pierre (ca.1100-1160), auteur du *Livre des Sentences* : § **14d**

Louis de Dole ou Pererus A Dola, de son nom civil Louis Béreur ( ?-1636), moine capucin de Dole, professeur de philosophie et de théologie au studium de Dole, puis Ministre Provincial de Bourgogne: § **14**, § **14f** (Leibniz fait référence ici à *Dsiputatio doctissima quadripartita de modo conjunctionis concursus Dei et creaturae ad actus liberos ordinis naturalis, praesertim autem ad prabos adversus praedeterminatum*, Lyon, 1634. Voir aussi LH 1, 9, Bl. 387 et Theodicée, § 27 GP VI p.118). Il valorisa la doctrine de Durand de Saint-Pourçain comme une solution tant au prédéterminisme de Domingo Báñez qu'à la solution défendue par les partisans de la science moyenne. Il est cité par Leibniz dans sa *Theodicée* (I, § 27), et donna à l'époque lieu à une controverse (agrémentée de censures) parmi les théologiens de l'époque, comme en témoigne la réponse de Jean de Launoy. [voir Théophile Raynaud]

Luc, St. : § **9b** (Luc, XIX, 25), § **32c** (Luc, XXIII, 34)

Luther, Martin (1483-1546) : § **15**, § **19**, § **15a**, § **21a**

## M

Matthieu St., apôtre : § **9b** (Matt. XVIII, 12 ; XXV, 29)

Mauguin, Gilbert, jésuite français ( ?-1674) : § **14a** (Voir son *Veterum auctorum qui IX saeculo de praedestinatione et gratia*, 1650)

Maurus : voir Raban Maur

Melanchthon, Philippe (1497-1560) : § **19**, § **19a**

Mentzer, Balthasar (1567-1627) dit « Le vieux », théologien luthérien : § **37c** (La citation de Leibniz « disp. 3 de *Elect.* n. 264 » fait référence à la dispute 3 tirée de *Trias Disputationum theologiarum de aeterna filiorum Dei : quarum prima exhibet lutheranam synodi Dordrechtanae de praedestinatione linguam, secunda ejusdem synodi calvinianam de praedestinatione mentem proponit, tertia examinat totum caput quitum synodi, de perseverentia sanctorum*, Nicholaus Hampelius, Gissae Hassorum, 1621, où l'on lit, p. 143, n. 264 « Illud enim quod est *absolute*, necessarium, mutari *nullo modo* potest. Et certitudo *absoluta* non nisi de eo est, quod aliter se non potest habere. Et immediate opponuntur absolutum et conditionatum. Quare qui certo novit, se absolute et omnino damnari non posse, non timet damnationem. Quemadmodum angeli, in bono confirmati, non sunt solliciti se sua beatitudine, non macerantur cura de viis domini custodiendis, non metuunt sibi a ira et indignatione dei : quia non peccant, nec peccare possunt, nempe confirmati in sua integritate».

Molina, Louis de, jésuite (1536-1600) : § **16**, § **15c**, § **16a**, § **18a**, § **56a**

Mahomet : § **11h**, § **25b**

Musaeus, Johann (1613-1681), théologien luthérien : § **9b** (*Dist. de Decreto Electionis Thes.* 276. Le livre cite ici est : *De aeterno electionis decreto en eius aliqua extra Deum causa impulsiva detur necne*, Jena, 1668)

## O

Origène d'Alexandrie (185-253) : § **12**, § **11e**, §**12b**

Paul Orose, en latin Paulus Orosius (ca. 380-ca.418) est un prêtre et apologiste, originaire de la Gallécie.: § **12**

Overall, John, évêque de Norwich (1559-1619) : § **21**

Ovide : § **26h** (Leibniz tire cette citation des *Métamorphoses* d'Ovide, livre IX, vers 500 : Sunt superis sua iura !)

## P

Paul, St., apôtre : § **9b**, § **9d**, § **27b**, § **34b** (*Lettre de St-Paul aux Romains* 9, 20-21), §**34c**

§ **50a** (*St Paul aux Romains*, IX, 16), § **53a** (*St Paul aux Romains*, XI, 33)

Paul V (1550-1621), Camille Borghèse, élu pape en 1605 : § **15c**

Pélage ou Pelagius (ca. 350 - ca. 420): § **12**, § **16a**, § **27c**

Pelisson-Fontanier, Paul (1624-1693), d'une famille protestante convertie au catholicisme : § **26h** (voir correspondance avec Pellisson en Ak 1.7.129-334 et Ak.1.8. 115-120 ; cela a donné lieu à l'édition *de la Tolérance*, 1692)

Perkins, William (1558-1602), théologien anglais : § **20**

Pie V (1504-1572), cardinal Antonio Michele Ghislieri, élu pape en 1566 : § **40f**

Pighius (Pigghe), Albertus (1490-1542) : § **15c** (Analyse de son *De libero hominis arbitrio et divine gratia libri X*, Cologne, 1542)

Piscator, Johannes (1546-1625), calviniste : § **26a** (Leibniz évoque ses *Theses theologicae de praedestinatione*, Herborn, 1602)

Prierasa, Sylvestre (1460-1526), théologien dominicain, premier contradicteur de Luther : §**15a** (Leibniz se réfère à sa *Summa Sylvestrina*, Venice, 1606)

« Prince d'Orange » : Guillaume II, prince d'Orange (1626 - 1650): § **20**

Prosper d'Aquitaine (390 ?-463 ?) : Divi Prosperi Acquitani, évêque Rheimensis, *Opera*, Coloniae Agrippae , 1609) : § **12** , § **12e**

## R

Raban Maur ou Rabanus Maurus Magentius (on trouve aussi les graphies Hrabanus et Rhabanus), moine bénédictin, archevêque de Mayence (ca. 780-856) et un théologien réputé (surnommé le *Praeceptor Germaniae*) : §14a (*Rabani Archiepiscopi Mogvntini praedestinatione dei aduersus Gothescalcum epistolae III*, 1647)

Raynauld, Theophile (1583-1663), jésuite: § **14f** ( Leibniz se réfère à *Nova liberta Gibieufana discussa*, Pars II, cap. 4 *Opera omnia*, t. 18, Lyon, 1665, pp. 97-116 ; voir aussi notes Leibniz sur ce livre in LH 1, 1, 4 Bl. 62-65 et in *Theodicée*, § 27 GP VI p.118) – voir aussi Louis de Dole : *Thesis theologica, unde profecta sit dissensio inter Praedeterminantes ex una parte, et modernos Assertores Scientiae Mediae seu Conditionatae*

*ex altera, et quod ea finiri possit ac debeat* (1632), in : Raynaud, Théophile, *Opera omnia*, t. 18 (Lugduni, 1665), p. 98b-101a

Reformati : § **9a**

Rémi (ou Remigius), archevêque de Lyon de 852 à 875: § **14** (référence probable à la *Résolution d'une question : De la condamnation de tous les hommes par Adam et de la délivrance de quelques uns par Jésus-Christ*)

Remontrants : § **9a**, § **20a**

Rivet, André (1572-1651), calviniste français, pasteur à Tours, professeur de théologie : § **31c** (Leibniz fait allusion à ses *Theologicae et scholasticae exercitationes CXC in Genesin*, Leiden Batavorum, 1633).

Rufin d'Aquilée, en lat. Tyrannius Rufinus, Théologien latin (v. 340-410).

## S

Salmeron, Alfonsus (1515-1585), jésuite : § **15c** (en référence à : *Alfonsi Salmeronis, ... Commentarii in omnes Epistolas B. Pauli et canonicas, in quatuor tomos distributi... Hic est primus, in ordine autem tomus XIIIus. - Commentariorum in Epistolas B. Pauli tomus II, in ordine autem tomus XIVus... - Disputationum in Epistolas divi Pauli tomus tertius, in ordine autem tomus XVus... - Disputationum in Epistolas canonicas et Apocalypsim tomus quartus, ac omnium operum postremus, in ordine autem tomus XVI...* Coloniae Agrippinae : apud A. Hierat et J. Gymnicum, 1604, 4 tomes en 2 vol. in-fol.)

Sarpi, Paulo (1552-1623), théologien, prieur des Servites de Marie de Venise, ami de Galilée : § **18a** (Leibniz fait allusion à son *Istoria del concilio tridentino*, Londres, 1619, publiée sous le pseudonyme de Pietro Soave Paulano)

Scherzer, Johann-Adam (1628-1683) : § **14d** (*Disp. 5 contra Calvinian.* Leibniz se réfère ici à ses *Disputationes anti-Calvinianae*, 1684-1704), § 31c

Scotus, John Duns, voir Duns Scot John

Scotus, Erigena, John (c.800/815-c.876) : § **14**

Sénèque : § **62a** (*Hercule furieux*, CCLI)

Sfondrate, Célestino (1644-1696), cardinal : § **18a** (Leibniz se réfère à un livre posthume *Nodi Praedestinationis soluti* intitulé précisément *Nodus praedestinationis ex sac. Litteris doctrinae que SS. Augustina et Thomae quantum homini licet dissolutit*, Rome, 1697)

Sharp, John (ca.1645-1714), archevêque d'York : §. **30h**. (probablement référence au *sermon 6 sur le caractère profitable de la prière*).

Sirmond, Jacques (1559-1651), jésuite, confesseur de Louis XIII : § **12e** (*Praedestinatus. Praedestiantorum haeresis et libri S. Augustino temere adscripti refutatio*, Paris, Cramoisy, 1643), § **14a** (voir son édition *Amolonis, ... ad Gothescalcum epistola in qua ejus de praedestinatione et gratia errores aliquot reprehendit, nunc primum edita studio et opera Jacobi Sirmondi, ... - Opuscula duo ejusdem argumenti Amolonis ad Gothescalcum epistolae adjuncta in codice Trevirensi*, Parisiis : apud S. et G. Cramoisy fratres, 1649)

Sociniens : § **20a**, § **56a**

Spinoza, Baruch : § 22a, § 25b, § 26g

Sub [Infra-]lapsaires : § 7e, § 13a, § 39i, § 40b, § 41k

Suétone, *Histoire des douze Césars*, vie de Tibère, dans la traduction de Nisard chez Firmin Didot, 1855, p.97 (cap. LXI: “Immaturae puellae puellae, quia more tradito nefas esset virgins strangulari, vitiatae prius a carnifice, dein strangulatae”: “quant aux vierges, comme une ancienne coutume défendait de les étrangler, le bourreau les violait d’abord et les étranglait ensuite”) : § 7e

Supralapsaires : § 39g

## T

Tanner, Adam (1572-1632), jésuite autrichien : § 15c (La citation citée par Leibniz : *De gratia*, disp. 6 est tirée de *Universa theologiae scholastica*, Ingolstadt, 1626, vol. 2) Theologiae suae opera, disp. de Gratia

Tempier, Etienne, « Stephane d’Orléans » (?-1279), chancelier de l’École cathédrale de Paris puis évêque de Paris de 1268 à 1279 : § 14b (en référence aux « Articuli condemnati a Stephano, episcopo Perisiensi, anno millesimo ducentesimo septuagesimo septimo », cf. D. Piché, La Condamnation parisienne de 1277, nouv. éd. du texte latin, sous la direction de David Piché et Claude Lafleur, Vrin 1999

Theodoret de Cyr (ca 393 - ca 460) : § 12

Theophylactus de Ochrida, archevêque de Bulgarie (c.1050-c.1109) : § 3a

**Expositio in epistolam ad Ephesios (voir Leibniz 1698)**

Thomas d’Aquin, St (1224-1274). : § 14, § 14b, § 14d (qu. 23 *De Veritate*, arti. 5), § 16a (*De Veritate*, q. 6, art. 8), § 17e, § 18a, § 29a (*Q. 14, De Veritate*, a. 11, ad.1), § 34a (*Summa contra gentiles*, livre 3, c. 159), § 35b, § 57a (*Summa theologica*, 1.2 q. 9, art. 9).

[56453] *De veritate*, q. 23 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis non esse effectus divinae voluntatis non possit simul stare cum divina voluntate, tamen potentia deficiendi effectum simul stat cum divina voluntate; non enim sunt ista impossibilia: Deus vult istum salvari, et iste potest damnari; sed ista sunt impossibilia: Deus vult istum salvari, et iste damnatur.

[34a] *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 159 n. 2 Ad huius dubitationis solutionem considerandum est quod, licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri nec advocari possit, potest tamen seipsum impedire ne eam recipiat (« Pour résoudre ce problème, on considérera que si nul ne peut par le mouvement de son libre arbitre se mériter ou acquérir la grâce divine, il peut pourtant apporter un obstacle à sa réception »).

Twisse, William (1578–1646) : § 22 voir notes de Leibniz (Grua, Ak ?) sur *Vindiciae Gratiae* (Amsterdam, 1632)

## U

Ussher, James (1580-1656, archevêque d’Armagh, en Irlande. : § 12e, § 13a (L’ouvrage auquel Leibniz fait référence ici est *Goteschalchi et praedestinationae contresiae ab eo motae historia*, Dublin, 1631)

## V

Vargas, François (1484-1560), juriste espagnol : § **15b** (Leibniz de réfère à *Lettres et mémoires* de François de Vargas, Amsterdam, 1700)

Vincent de Lérins, St. (Ve siècle, mort vers 445-450), semi-pélagianisme : § **12**

## W

Ward, Samuel (?-1643), professeur de Sainte Théologie à Canterbury : § **76b** (voir *Opera nonnulla*, Londres, 1658)

Whitaker, William (1548-1595), théologien calviniste: § **26k**

Wicleff ou Wyclif, John (1324-1387) : § **14d**

## ANNEXE 5 : LA RECENSION DES *ESSAIS DE THEODICEE* DANS LES *ACTA ERUDITORUM* PAR CHRISTIAN WOLFF

### TRADUCTION ET PRESENTATION DE LA RECENSION<sup>17</sup>

Pour prolonger l'intérêt suscité par la célébration du tricentenaire de l'édition des *Essais de Théodicée* (1710-2010) de Leibniz, nous voulons proposer aujourd'hui une traduction française inédite de la recension des *Essais* par Christian Wolff, parue entre mars et avril 1711 dans les *Acta Eruditorum*. La célébration de cet autre tricentenaire ne vise pas seulement les chercheurs leibniziens, mais s'adresse également aux wolffiens qui travaillent sur l'idée de Théodicée. Déjà du vivant de Leibniz, Wolff fut un de ceux qui permirent la diffusion du « *leibnizianisme* » - au point même qu'on parla de « *Leibniziano-wolffisme* ». Trois cents ans après la parution de cette recension, ce texte peut à nouveau servir d'introduction et d'entrée dans l'œuvre leibnizienne.

Mais, si les érudits du début du 18<sup>ème</sup> siècle préféraient la langue latine, comme Wolff ici, pour exposer les « principes et les dogmes » d'une pensée, il apparaît aujourd'hui que la langue vernaculaire est plus « adaptée à ce projet » (voir recension p. 168). C'est donc par le biais d'une traduction que nous avons pensé redonner aux lecteurs contemporains l'accès à l'œuvre maîtresse de Leibniz. Nous avons d'ailleurs facilité le va-et-vient entre la recension et la Théodicée en insérant des notes de renvoi aux passages des *Essais* cités ou traduits par Wolff. Ce texte constitue une introduction, ou plutôt un « résumé » systématique et méthodique des *Essais*.

#### 1. Le rôle de Wolff dans la diffusion des *Essais de Théodicée* :

Wolff entra en contact avec Leibniz en lui envoyant son *De algorithmo infinitesimali differentiali* à la fin de l'année 1704. C'est apparemment Wolff qui a pris l'initiative de cet envoi, mais, dans son autobiographie (*Christian Wolff's eigene Lebensbeschreibung*, édité par H. Wuttke. Leipzig 1841, p. 133), il rapporte que le premier contact eu lieu par l'intermédiaire du rédacteur des *Acta Eruditorum*, Otto Mencke. Ce dernier envoya à Leibniz l'étude de Wolff *De Philosophia practica universalis* et lui demanda son avis. La réponse de Leibniz a été si élogieuse que Mencke engagea Wolff à collaborer aux *Acta Eruditorum*. L'impression si favorable de Leibniz n'était sans doute pas sans lien avec l'envoi de la dissertation sur le calcul différentiel (voir Gerhardt, *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, Halle, 1860, pp. 11-13). Le travail aussi bien de moraliste que de mathématicien de Wolff éveilla assurément l'intérêt de Leibniz.

---

<sup>17</sup> Ce texte est une version revue, complétée et corrigée d'un article intitulé : « La recension des *Essais de Théodicée* dans les *Acta Eruditorum* par Wolff : une reconstruction systématique ? », dans le numéro 135-136, année XXXIV, fascicule III-IV, Luglio-Dicembre 2011, pp. 397-446 de la revue italienne, « *Filosofia Oggi* », Genova, «L'Arcipelago», 2011.

N'y a-t-il pas également une forme de stratégie de la part de Leibniz qui s'assure un soutien dans la lutte qu'il a à mener contre les Newtoniens qui lui contestent la paternité du calcul différentiel ? Leibniz recommande donc Wolff lors de ses différentes candidatures au poste de professeur de Mathématiques : à Giessen d'abord en 1705, puis à Halle, à la fin de l'année 1706, où Wolff fut finalement accepté grâce à Leibniz. Ce dernier peut alors compter sur Wolff pour le défendre contre les différentes attaques qu'il a à subir, en particulier après la publication des rapports de l'Académie Royale de Londres.

Mais, vers l'été 1707, ce n'est plus seulement au moraliste et au mathématicien, mais au métaphysicien que Leibniz confie la charge de recopier certains passages des *Essais de Théodicée*, comme nous l'apprend une « note marginale de la main de Leibniz lui-même »<sup>18</sup>. Il ne s'agit pas de réduire Wolff au rôle de copiste ou de secrétaire, mais, au contraire, d'y voir un moyen, pour Leibniz, de faire connaître à Wolff les principes de sa philosophie<sup>19</sup>. C'est donc comme une marque de confiance et d'estime qu'il faut comprendre cette mission. Et, s'il y eut plusieurs copistes du manuscrit, et différents états du brouillon, cela ne signifie pas que Leibniz ait écarté Wolff de son projet. Ce dernier a eu une connaissance directe de la genèse des *Essais de Théodicée*.

Là encore, on pourrait voir dans le choix de Wolff une « stratégie » de défense de la part de Leibniz. En effet, l'idée d'une théodicée a déjà germé dans l'esprit de Leibniz vers 1697, mais qu'il en a constamment reporté la publication. La rédaction des différents plans de l'œuvre s'explique par un double contexte : celui des débats iréniques entre les églises luthériennes du Hanovre et les églises calvinistes du Brandebourg, et celui des débats à la cour de Berlin en 1702 à propos du *Christianisme non mystérieux* de Toland et de certains passages du *Dictionnaire* de Bayle. Or, après la mort de Bayle en 1706, Leibniz reporte l'édition des *Essais* pour éviter de donner l'impression qu'il poursuit les polémiques déjà engagées par Jaquelot ou même par Philippe Naudé (à partir de 1708). Ce n'est donc qu'en 1710 que les *Essais* sont édités à Amsterdam

---

<sup>18</sup> G. W. Leibniz, *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre* publiés et annotés par Gaston Grua, PUF Epiméthée, 1948, tome 2, p. 494, note 449 : « Hâtivement rédigé depuis janvier 1707, le brouillon de la *Théodicée* est confié à Wolff, pour être copié en partie, de juin à septembre 1707 » (Grua mentionne le passage d'une lettre de Wolff à Leibniz, datée du 8 novembre 1710 : « Avebam igitur scire, num quodnam sit illud altius principium et quomodo ab eodem Mechanismi leges deriventur, alicubi jam ostensum sit ab E. V. [Leibniz], num forte in quodam opere, quod Msc. [Manuscriptum] vidi et nunc in Belgia prodiisse intelligo » in *Briefwechsel...* Gerhardt *op. cit.*, p. 128 ; mais ce passage ne dit pas explicitement que Wolff a « copié » le brouillon des *Essais*). Giuseppe Tognon donne la preuve que Wolff fut le « copiste » du manuscrit durant l'été 1707, en indiquant : « è lo stesso Leibniz che si preoccupa di indicare il punto in cui Wolff si interrompe: Wolff copia esattamente la seconda metà del *Discours preliminar*e e i primi 64 paragrafi del primo saggio, dopo di che Leibniz marcherà nel suo manoscritto « bis hier hat Wolff angeschreiben » (LH, Theol., II, Bl. 66v) ». Cf. « Christian Wolff e gli "Essais de Theodicée" di Leibniz », In *Lexicon philosophicum : quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee*, 1989, N°4, p. 117-118 ; Jean-François Goubet donne la même précision dans son article : « La première réception wolffienne de la Théodicée leibnizienne », In *L'idée de théodicée de Leibniz à Kant*, Paul Rateau (dir.), Sonderheft 36 des *Studia Leibnitiana*, Franz Steiner Verlag, p. 103).

<sup>19</sup> On peut citer à ce propos une *lettre de Leibniz à Remond*, datée de juillet 1714 : « Monsieur Wolffius est entré dans quelques uns de mes sentimens; mais comme il est fort occupé à enseigner, surtout les Mathematiques, et que nous n'avons pas eu beaucoup de communication ensemble sur la philosophie, il ne sauroit connoitre presque de mes sentimens que ce que j'en ay publié. J'ay vû quelque chose que des jeunes gens avoient écrit sous luy; j'y trouvay bien du bon, il y avoit pourtant des endroits dont je ne convenois pas. Ainsi s'il a écrit quelque chose *sur l'Ame*, en Allemand ou autrement, je tacheray de le voir pour en parler. » (GP III p. 619). On peut lire ce passage de deux façons : soit on insiste sur le fait que Wolff partage les sentimens de Leibniz, qu'il y a « bien du bon » dans ses pensées, et qu'il est un disciple fiable ; soit on insiste, au contraire, sur le fait que la connaissance que Wolff a de la philosophie de Leibniz est lacunaire ou superficielle (« presque » que par ses publications). Mais, dans les deux cas, Leibniz joue quand même le rôle de Maître ou de Mentor, et il « répond » de son disciple. Wolff est un intermédiaire sûr.

chez Isaac Troyel. La première édition est faite sans nom d'auteur : Leibniz craint d'être pris pour cible dans une nouvelle polémique. S'il s'est résolu à cette édition, c'est parce qu'il pense que son œuvre est nécessaire et utile, mais surtout, dans une stratégie de prudence, qu'elle sera soutenue. On peut donc supposer que Leibniz ne révèle son identité que lorsqu'il est sûr que son texte pourra être reçu de tous.

Wolff est donc une garantie de soutien supplémentaire dans la polémique que pourrait susciter la *Théodicée*. D'ailleurs, les premières recensions des *Essais*, publiées dans les *Unschuldigen Nachrichten* de Leipzig (ville natale de Leibniz et ville où étaient édités les *Acta Eruditorum*), ne furent pas toujours élogieuses. En effet, l'auteur des *Cogitata ad Librum recensitum* [pensées sur l'ouvrage ayant fait l'objet d'une recension, i.e. les *Essais de Théodicée*] qui se cache sous le pseudonyme de « Charitheus » est, en fait, Valentin Ernst Löscher. Il s'agit d'un collaborateur régulier des *Acta Eruditorum*<sup>20</sup>, et son but est de défendre une stricte « orthodoxie » luthérienne en matière de théologie, comme le souligne Stefan Lorenz<sup>21</sup>, en particulier en matière de salut ou du « décret d'élection ». Pour lui, le système de l'harmonie préétablie est conçu comme une prédétermination trop rationnelle, comme si Leibniz avait voulu mettre la sagesse à la place de la Grâce<sup>22</sup>. On retrouvera le même type d'argumentation chez un autre collaborateur régulier des *Acta Eruditorum*, Johann Franz Budde, professeur à Iéna, qui fera d'ailleurs paraître, en 1712<sup>23</sup>, le principal écrit polémique contre les *Essais*. C'est contre ces attaques que Leibniz doit se défendre de son vivant, mais contre lesquelles Wolff devra se défendre à son tour après la mort de Leibniz<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> Nous nous appuyons pour dire cela sur la liste des auteurs des recensions des *Acta Eruditorum* publiée dans la thèse de A.H. Laeven: « *De Acta Eruditorum onder redactie van Otto Mencke. De geschiedenis van een internationaal geleerdenperiodiek tussen 1682 en 1707* », APA-Holland Universiteits Pers, Amsterdam & Maarsen, 1986. Nous voyons ainsi que Budde et Löscher s'occupent presque exclusivement des recensions des écrits théologiques. En revanche, si l'on observe la liste des recensions de Wolff dans les *Acta*, telles qu'elles ont été publiées dans ses *Œuvres complètes* (en particulier le volume 38.2 des *Gesammelte Werke*, intitulé *Sämtliche Rezensionen in den Acta Eruditorum (1705-1731)*, Teil 2. 1711-1718, Georg Olms, 2001, pp. 518-529 ; 538-547), on constate que les *Essais de Théodicée* forment comme une exception à cette époque, même si Wolff semble avoir été chargé par la suite de la recension de toutes les œuvres de Leibniz.

<sup>21</sup> *De mundo optimo, Studien zu Leibniz' Theodizee und ihrer rezeption in Deutschland (1710-1791)*, Studia Leibnitiana, Sonderheft 31, Franz Steiner Verlag, 1991, pp.103-105.

<sup>22</sup> « Afin que la sagesse obtienne la place suprême dans le décret d'élection, place qui doit être attribuée [normalement] à la Justice d'une Grâce tempérée » : « ut sapientia in electionis decreto supremum obtineat locum, qui gratiae justitia temperatae tribuendus est » (Lorenz, op. cit. p. 105 et note 29).

<sup>23</sup> Q. D. B. V. *Doctrinae orthodoxae de origine mali contra recentiorum quorundam hypotheses modesta assertio* [...] praeside Jo. Francisco Buddeo [...] die Mart. Anno 1712 eruditorum examini submitte auctor et respondens Georgius Christianus Knoerrius. Ienae.

<sup>24</sup> C'est dans ce contexte de polémique contre l'idée de théodicée que peut s'expliquer l'apparent reniement de Wolff par rapport à son maître ; Wolff écrit au Comte de Manteuffel le 13 décembre 1743 : « Le Professeur Bose, qui veut partout se mêler des belles lettres, ne m'a pas plu, et il n'est pas plus aujourd'hui de mon goût qu'en Hollande. C'est pourquoi je n'ai pas la patience de lire ce qu'il a produit : je ne fais que le parcourir, comme je n'ai pas pu, pour cette raison aussi, lire intégralement la *Théodicée* de Monsieur de Leibniz, mais l'ai bien plutôt feuilletée seulement d'un œil rapide (nur *oculo fugitivo*), bien que j'en aie fait la recension dans les *Acta [Eruditorum]* ; cependant, j'en retirais ce qui appartenait au sujet : en quoi, moi-même, j'ai suffisamment fait pour Monsieur de Leibniz » (voir la correspondance Leibniz-Wolff, ed. Gerhardt, *op. cit.*, note 8, page 13 : « Wolf schreibt an den Grafen von Manteuffel den 13. December 1743: Dass er (Prof. Bose) die belles lettres überall einmengen will, hat mir nicht gefallen und ist heut zu Tage nirgends mehr der Geschmack davon, als in Holland. Daher nehme ich mir nicht die Gedult, was dahin gehöret zu lesen, sondern übergehe es: wie ich auch aus dieser Ursache des H. von Leibnitz Theodicee nicht gantz durchlesen können, sondern vielmehr nur *oculo fugitivo* durchblättert habe, ob ich gleich davon die recensionem in die *Acta* gemacht, indem ich mir das herausgenommen, was zur Sache gehört: worinnen ich ihm auch selbst ein Gnügen gethan

En considérant toutes ces circonstances, il nous a semblé que Leibniz ne pouvait pas être totalement étranger au choix de Wolff comme recenseur de ses *Essais* dans les *Acta Eruditorum*. On imagine mal, en effet, Löscher ou Budde, les principaux critiques des *Essais* du vivant de Leibniz, faire une recension polémique dans la revue que Leibniz animait depuis sa création. On ne trouve dans la correspondance de Leibniz aucune preuve formelle de la participation de Wolff à la recension dans les *Acta*. Cependant, il est clair qu'il devait en avoir été averti par Wolff ou même qu'il avait peut-être œuvré pour que ce soit Wolff, plutôt que Löscher ou Budde, qui en soit chargé.

## 2. Une approche systématique des *Essais de Théodicée* ?

Il nous semble que le principal intérêt du texte de Wolff, est sa volonté de rendre les principes de la théodicée *systématiques* et de proposer une reconstruction *méthodique* des thèses et des arguments principaux. Wolff reprend en cela l'idée de Leibniz qui avait proposé en *Appendice* un « abrégé » et un court traité en latin, la *Causa Dei*, résumant les acquis théoriques de la discussion.

Les thèmes « de la bonté de Dieu, de la liberté de l'homme et de l'origine du mal » (sous-titre de l'œuvre) trouvent comme une architecture nouvelle, mais en conformité avec le sens originel du projet de « théo-dicée » : plaider la « cause de Dieu » (*causa Dei*) pour établir la « justice divine ». Wolff reste fidèle à l'esprit de cette « plaidoirie », puisqu'il place la discussion avant tout sur un plan logique et théorique. Le propos de la théodicée est d'abord rationnel et discursif : c'est comme du point de vue de l'entendement divin qu'il faut se placer. Ainsi le reproche du théocentrisme que l'on adresse à Leibniz semble assumé par Wolff dans cette recension<sup>25</sup>. Mais cela ne signifie en rien l'oubli du problème du mal, ou de l'expérience humaine, comme le croyaient Budde et Löscher ; au contraire, cela implique une prise en compte globale et systématique, à l'aune de la « sagesse divine ». Aussi serait-il exagéré d'accuser Wolff aussi bien que Leibniz « d'optimisme » naïf : cela reviendrait à situer le débat hors de son lieu propre.

Or, si les *Essais de Théodicée* forment pour Leibniz une « quasi-sortie de science »<sup>26</sup>, le contenu de cette science n'est donné que pour répondre aux objections que les adversaires de la cause de Dieu doivent formuler en premier. Le contenu « doctrinal » (Rateau *op. cit.* p. 53) des

---

(*Christian Wolff's eigene Lebensbeschreibung*, herausgegeben von H. Wuttke. Leipzig 1841, p.83) ». Comme l'a bien montré G. Tognon (*op. cit.*), on doit lire l'expression *oculo fugitivo* comme une méthode d'appropriation de ce qui est essentiel.

<sup>25</sup> Nous renvoyons à la note 19 de l'article de Jean-François Goubet (*op. cit.* : « Sans doute la visée anthropocentrique est-elle déjà en germe dès 1711 » (p. 111). Faustino Fabbianelli, dans son article : « Leibniz, Budde et Wolff. Trois modèles de Théodicée » (*La Revue philosophique de France et de l'étranger*, 2003, N°3, pp. 293-306), a montré que Wolff aussi bien que Budde avaient déplacé la perspective théocentrée de Leibniz vers une anthropologie (p. 294, 298, 301, 304 etc.). Ce ne serait plus à partir de l'entendement divin que serait pensée la justice divine, mais à partir de l'expérience qu'en fait l'homme. Pourtant, dans la recension de Wolff, il semble que le propos reste surtout théocentré, ou du moins suppose une analyse fondée sur les attributs divins (puissance, sagesse et bonté), comme d'ailleurs dans ses écrits ultérieurs sur la « théologie naturelle ».

<sup>26</sup> *Leibniz à Des Bosses* : « Titulum tentaminum Theodicaeae, nisi aliter judicas, servari posse putem; est enim Theodicaea quasi scientiae quoddam genus, doctrina scilicet de justitia (id est sapientia simul et bonitate) Dei. » (GP II p. 47, lettre du 5 février 1712 : « Je pense qu'on peut conserver le titre des *Essais de théodicée*, si tu n'en juges pas autrement ; la théodicée est, en effet, une quasi-sortie de science, à savoir la doctrine de la justice – c'est-à-dire la sagesse en même temps que la bonté – de Dieu »). Pour l'étude précise de cette notion de « quasi-sortie de science », nous renvoyons à la troisième partie de l'ouvrage de Paul Rateau : *La question du mal chez Leibniz : Fondements et élaboration de la théodicée*, Honoré Champion, 2008 (p. 493 sq.).

*Essais* est donc d'abord une ligne de défense à opposer à d'éventuelles attaques contre la justice divine. Comme le rappelle Leibniz, « un soutenant (*respondens*) n'est point obligé de rendre raison de sa these, mais il est obligé de satisfaire aux instances d'un opposant. Un defendeur en justice n'est point obligé (pour l'ordinaire) de prouver son droit, ou de mettre en avant le titre de sa possession; mais il est obligé de répondre aux raisons du demandeur. Et je me suis étonné cent fois qu'un auteur aussi exact et aussi penetrant, que M. Bayle, mêle si souvent icy des choses où il y a autant de difference qu'il y en a entre ces trois actes de la raison: comprendre, prouver, et répondre aux objections; comme si lorsqu'il s'agit de l'usage de la raison en Theologie, l'un valoit autant que l'autre » (*Essais, discours préliminaire* § 58 GP VI p. 82). C'est ce contenu de l'argumentation leibnizienne que Wolff, le premier, a exposé dans sa recension des *Essais* parue entre mars et avril 1711 dans les *Acta Eruditorum*.

La recension de Wolff, lue dans toute la République des Lettres au début du 18<sup>ème</sup> siècle, cherche donc à retirer l'essentiel de la *doctrine leibnizienne*, même si parfois le texte semble lu *oculo fugitivo*. Son principal mérite est de donner une structure argumentative simple, qui servira d'ailleurs pour les autres recensions. Peut-être remplit-elle la fonction de « fil d'Ariane », tant souhaitée par Leibniz, pour se guider dans le labyrinthe des controverses et pour servir d'essai d'une « métaphysique démonstrative », où l'on ne doit retenir que ce qui est susceptible de démonstration et de définition.

### 3. Les grandes lignes de la recension :

Jean-François Goubet a déjà commenté précisément la recension de Wolff, en suivant l'ordre des *Essais* (la préface, le discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison, les trois parties et les annexes) : nous renvoyons naturellement à son remarquable article (op. cit. pp. 104-111).

De façon générale, nous pouvons souligner la parfaite conformité de Wolff avec l'esprit des *Essais*. Il n'y a pas de critique directe des principales affirmations des *Essais*, à la différence de la recension de Löscher. Au contraire, le ton est plutôt à la louange, Leibniz étant toujours qualifié d'« illustre » et ses arguments étant présentés comme décisifs. Mais, dans le détail, Jean-François Goubet relève pourtant quelques éléments du futur désaccord de Wolff avec le système de son maître : « certains points fondamentaux [i. e. le système de l'Harmonie Préétablie et l'idée des Unités ou « Monades »] sont purement et simplement tus, ce qui, à notre sens, révèle déjà des divergences, voire des désaccords, entre Wolff et son aîné » (p.104).

#### 3.1. La présence du système de l'Harmonie Préétablie et de la théorie Monadologique :

Pour Wolff, l'harmonie entre corps et esprit ne relève pas d'une théologie naturelle (domaine de la *Théodicée*), mais de ce qu'il appellera une « psychologie rationnelle » (ibid.). Wolff marquerait ainsi par l'omission de ces thématiques son « désaveu » (ibid.).

Or, le fait qu'il ne les évoque pas dans la *Préface*, ne signifie pas qu'il les critique ou les « désavoue » par la suite. Au contraire, ces thématiques interviennent de façon systématique, et sont intégrées à l'argumentation de la *Théodicée*.

Pour ce qui est d'abord de l'harmonie tant générale que préétablie, Wolff y recourt à quatre reprises (p. 121, 161, 163 et 166), pour montrer premièrement que « rien n'existe sinon par des causes concordantes », c'est-à-dire par la liaison des causes efficientes et finales (p. 121, renvoi au §62 de la première partie des *Essais* et aux autres articles publiés par Leibniz dans les *Acta*, en particulier au *De ipsa natura*), deuxièmement pour expliquer l'existence du mal et la prévalence du bien, par l'exemple de la beauté des dissonances (p. 161 renvoi au §247 de la troisième partie des *Essais*), troisièmement pour prouver l'action propre et la spontanéité des substances (p. 163 renvoi au §291 de la troisième partie des *Essais*), et quatrièmement pour montrer que Dieu voit dans chaque partie de l'univers, l'univers tout entier, à cause de la parfaite connexion des choses (p. 166 renvoi au §360 de la troisième partie des *Essais*).

Pour ce qui est ensuite des thématiques *monadologiques*, Wolff recourt non seulement à la notion de substance, mais encore il la lie au système de l'Harmonie préétablie : « La spontanéité nous correspond pour autant que nous avons en nous-mêmes le principe de nos actions, les choses extérieures n'exerçant pas d'influences physiques sur elles – ce qui apparaît très bien à partir du système de l'harmonie préétablie, dans lequel il est clair que, dans le cours ordinaire de la nature, n'importe quelle substance proprement dite, c'est-à-dire simple, est la cause unique de ses propres actions ; système dans lequel la même substance est exempte de toute influence physique venant d'une autre substance, exception faite du concours ordinaire de Dieu » (p.163). Wolff renforce l'idée de « système » (le mot est d'ailleurs répété deux fois) en explicitant le lien entre la liberté des substances spirituelles, l'accord des mouvements corporels de façon harmonique et la possibilité du concours divin, à partir de l'explication de la « spontanéité »<sup>27</sup>, Wolff met en perspective la théorie de la substance, le rapport entre le corps et l'âme dans l'Harmonie préétablie et le thème de la *Théodicée* à travers l'intervention de Dieu.

Nous avons là l'illustration parfaite de la méthode wolffienne de recension : condenser les idées essentielles d'un passage en en montrant la cohérence argumentative et en y greffant des informations tirées d'autres articles des *Essais* pour reconstruire l'enchaînement logique et démonstratif des propositions du système. Ce passage renvoie précisément à cet article des *Essais* : « §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'ay 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 loy perpetuelle qui fait la suite des perceptions qui luy sont affectées, et qui naissent naturellement les unes des autres, pour représenter le corps qui luy est assigné, et par son moyen l'univers entier, suivant le point de veue 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'ame par ses propres loix, et par consequent ne luy obeit, qu'autant que ces loix le portent. D'où il s'ensuit, que l'ame a donc en elle même une parfaite spontanéité, en sorte qu'elle ne depend que de Dieu et d'elle même dans ses actions » (GP VI pp. 289-290). Leibniz donne un sens spirituel à la spontanéité de la substance en reprenant la pensée de Thérèse d'Avila, selon laquelle « l'âme doit souvent penser comme s'il n'y avoit que Dieu et elle au monde<sup>28</sup> » (*Discours de Métaphysique*,

---

<sup>27</sup> Pelletier A. (2006), « 'C'est donc dans l'Entéléchie que la spontanéité se trouve' : l'émergence de la spontanéité chez Leibniz », *Einheit in der Vielheit*, Hannover, Hartmann, p. 788-795.

<sup>28</sup> *Le livre de la vie* de sainte Thérèse d'Avila, chapitre XIII, § 9. traduction d'Arnauld D'Andilly, édition de 1671 p. 68 : « Rien ne luy peut estre plus utile que de se considérer seul dans le monde avec Dieu seul ».

article XXXII). Ainsi, pour Wolff, il ne suffit pas de définir la liberté par l'intelligence, la spontanéité et la contingence ; il faut en donner toutes les conséquences théologique (ici la compatibilité avec le concours divin et l'harmonie générale) et monadologique (doctrine des substances unes, simples et dotées d'appétit et de perception ou de représentation). Or, la liberté est la conséquence de cette définition de la substance. En effet, comment comprendre la liberté sans expliquer que le sujet de l'action agit par lui-même ? Si le sujet n'agit que par les lois du corps, alors il est mécaniquement déterminé ; mais si les lois de la substance trouvent leur fondement dans des principes métaphysiques, alors on comprend comment les mouvements du corps s'accordent aux mouvements de l'esprit, sans qu'il y ait d'action directe de l'un sur l'autre. Certes, la Monade est comme « sans portes ni fenêtres », mais on oublie de rappeler qu'il n'y a de communication qu'entre substances « spirituelles », et qu'à proprement parler, il n'y a que Dieu qui puisse agir directement sur les âmes. Aussi la liberté humaine suppose que les actions libres s'accordent avec la volonté de Dieu, et donc avec un certain ordre préétabli. C'est pourquoi l'action d'une substance vient d'elle-même (spontanément), mais doit avoir une raison ou un motif pour être dite « libre », c'est-à-dire qu'elle doit résulter de la représentation des principes d'actions (par l'intelligence du choix). Il s'ensuit l'accord nécessaire de la causalité efficiente (règne de la Nature) de la mécanique corporelle avec la causalité finale (règne de la Grâce) des « substances rationnelles » ou esprits.

### 3.2. La conformité de la foi avec la raison.

Comme Leibniz, Wolff souligne l'accord de la raison et de la foi. Déjà dans son commentaire de la *Préface*, il remarquait que « la lumière doit être jointe à l'ardeur, et [que] des perfections de l'entendement provient le complément des perfections de la volonté. Et le but de la vraie religion est d'arriver à ce que les esprits des hommes s'imprègnent de la connaissance des vérités salutaires » (p.112, numérotée par erreur 114). Wolff retrouve le projet encyclopédique de Leibniz, pour qui la pratique de la science s'accorde à l'exercice de la piété et de la « vraie religion ». Les *Lumières* leibniziennes ne s'opposent pas à la foi, mais la fondent. Or, ce fondement est donné par la suite de ces trois principes : « 1. qu'une vérité ne peut pas contredire une [autre] vérité ; 2. que l'objet de la foi est une vérité révélée par Dieu de façon extraordinaire ; et 3. que la raison est l'enchaînement des vérités qui ne peuvent être connues sans la lumière de la foi » (p. 114, voir le §1 du *Discours préliminaire* de Leibniz). Or, ce qui entre en contradiction avec la raison n'est pas un objet de foi ; soit cet objet est conforme à la raison, soit il est « au-dessus » de la raison, mais en aucun cas il n'est « contre la raison ». Cela signifie que le Mystère peut être incompréhensible, mais pas irrationnel et absurde. Enfin, les miracles eux-mêmes, s'ils dépendent de la toute-puissance divine, ne doivent pas moins se conformer à la sagesse divine et donc ne doivent pas être multipliés sans raison. C'est ici que Wolff intègre une considération logique cruciale sur l'art de disputer : la vérité n'est pas seulement dans la preuve positive, mais aussi dans la réfutation de l'erreur, comme par une preuve « négative ». Aussi la logique aristotélicienne n'est-elle pas à rejeter (comme l'a bien noté J.F. Goubet p.108), mais au contraire à utiliser pour défendre la cause de la justice de Dieu : elle est mise au service d'une logique théologique. La controverse, la dispute, les objections, voire la contradiction, sont des richesses, à condition que le débat ne soit réglé que par la raison et l'expérience, sans passions ni préjugés.

Il reste cependant encore à souligner l'importance de la première attribution publiée du principe de raison à Leibniz. En effet, avant ce texte, à notre connaissance, Leibniz n'avait jamais été directement identifié comme auteur du principe de raison suffisante. Si, pour le lecteur

contemporain, il semble *classique* et *ordinaire* de parler du principe de raison *de Leibniz*, c'est parce que Wolff a attiré notre attention sur cette innovation leibnizienne. Il s'agit d'ailleurs, à notre connaissance, du premier texte critique publié dans lequel le nom de Leibniz est associé au principe de raison. Les *Essais de Théodicée* l'avaient certes rendu public, et une partie de la correspondance de Leibniz l'avait également diffusé, puisque les lettres étaient souvent lues ou communiquées à d'autres personnes, de telle sorte qu'une grande partie de la République des Lettres connaissait déjà le principe de raison leibnizien ; mais personne ne l'avait encore exposé comme un principe systématique. C'est pourquoi la recension de Wolff a permis de donner une vision plus complète de l'architecture du système leibnizien, avec ses deux pivots : le principe d'identité ou de contradiction et le principe de raison.

Cette attention aux différentes expressions de la raison peut s'interpréter dans le sens d'une rationalisation systématique, c'est-à-dire dans le sens d'un primat de la raison et de l'explication rationnelle en toute chose : le principe de raison est alors principe d'intelligibilité, voire d'omniscience pour Dieu. Mais, en même temps, Leibniz, et Wolff à sa suite, donnent l'envers de cette rationalité humaine : notre « limitation originelle », aussi bien dans l'expérience de notre liberté que dans le choix du mal.

### 3.3. La place du problème du mal dans les *Essais de Théodicée*.

Cette question est centrale dans la recension, comme dans les *Essais*, mais elle est traitée dans la perspective de la justice de Dieu. Le choix par Dieu du meilleur des mondes possibles suppose, dans un premier temps, la définition de la divinité (pp. 116-117 pour la première partie des *Essais*, en particulier le §7-8 qui donne une preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu, et p. 166, pour la troisième partie - §384 - où la preuve de Weigel, maître de Leibniz en mathématiques, est étudiée), et, dans un deuxième temps, de ses trois attributs principaux : la puissance, la sagesse et la bonté, la justice étant le point d'union des ces « primordialités ». Or, pour comprendre la nature du mal, il faut d'abord connaître la nature divine. Pour cela, encore faut-il se placer comme dans l'entendement et dans la volonté de Dieu au moment du *Fiat* de la création : pourquoi avoir fait le monde avec le péché au lieu de le faire sans aucun mal, *parfait* ? Comment expliquer l'accord de ces propositions en apparence contradictoire : « Le mal (ou le péché) existe » et « Ce monde est le meilleur », ou encore « Il y a plus de bien que de mal en ce monde, alors que le péché a été permis par Dieu » ?

Wolff répond à partir de l'idée d'un choix divin du meilleur et par l'idée de la limitation originelle de la créature : l'existence du mal est justifiée *a priori* du point de vue de Dieu et elle est expliquée *a posteriori* à partir d'une double analogie entre la créature et son Créateur, et entre la créature libre et la nature.

Le choix du meilleur, d'abord, suppose le concours de la volonté et de l'entendement divins : « Mais, parce que Dieu a choisi le meilleur, de là on conclut à partir de l'effet que si un monde avait été sans péché, ce monde venu d'ailleurs serait plus mauvais que le nôtre. Par conséquent la permission du péché ne répugne pas à la Sagesse divine et les maux physiques encore moins. » (p.117). Le mal n'est pas voulu par Dieu, mais seulement « permis » afin qu'un plus grand bien puisse manifester la « gloire de Dieu ».

La limitation des créatures, ensuite, est comparée non pas au « péché originel », mais à « l'inertie naturelle » des corps (p.118). L'analogie est double : non seulement la créature est finie par rapport à l'infinité divine, mais encore elle est limitée, pour ainsi dire, par le poids

de la nature. Cela ne signifie pas, comme le croyaient quelques anciens, que la matière soit l'origine du péché ou du mal, mais simplement que la créature ne se représente pas les choses avec une science parfaite de tous les possibles (p. 117) et qu'elle agit de façon contingente, par inclination vers « le bien apparent » : c'est à la fois la misère et la grandeur de la liberté humaine. En effet, « on objecte, *résume Wolff*, quatre choses à la contingence et par conséquent à la liberté : 1. la futurition, c'est-à-dire la vérité déterminée des futurs contingents, 2. la prescience de Dieu, 3. la préordination, - et à ces objections, il a été répondu et montré, autant qu'il était possible de le prouver à partir de cela, que les choses sont déterminées, c'est-à-dire certaines ou infaillibles, mais pas absolument nécessaires - 4. la dépendance de l'effet aux causes. Or, cette dépendance n'est pas non plus d'une nécessité absolue, mais seulement inclinante. » (p.120). Le fait que Dieu ait *prévu* de façon infaillible la faute de la créature rationnelle, libre, ne signifie donc pas que Dieu est l'auteur du péché en ce qu'il rendrait la faute absolument nécessaire, mais cela signifie seulement que le mal permis par Dieu se fonde sur une harmonie supérieure : celle non pas de nos raisons limitées, mais celle de la « Raison Souveraine ». On retrouve donc la cohérence systématique des propositions leibniziennes fondées non seulement *a priori* à partir de l'enchaînement des attributs divins, mais encore expliquées analogiquement et *a posteriori* à partir de la convenance des lois de la nature avec les règnes de la liberté humaine : « Il n'arrive rien dans la nature tout à fait arbitrairement, ou qui ne dépende soit des vérités nécessaires, soit des raisons de la convenance : c'est de là que naissent aussi bien les lois des mouvements que celles des perceptions, et, concernant les opérations divines, on doit en chercher les raisons dans le choix de la Raison Souveraine » (p. 164 renvoyant au §340 des *Essais*). Le principe de raison suffisante s'exprime donc comme principe du meilleur dans l'ordre contingent des actions humaines, et comme principe de la « sagesse divine » lorsqu'il s'agit de trouver la raison dernière de l'harmonie ou la loi générale des deux règnes, ou encore « concernant les opérations divines », c'est-à-dire lorsqu'il s'agit d'expliquer le concours de Dieu avec les créatures (pp.165-166).

Ces deux éléments *positifs* de la doctrine leibnizienne, le choix du meilleur et la limitation des créatures, sont clairement privilégiés par Wolff, au détriment de ce que l'on pourrait appeler les éléments *négatifs* ou les réponses que Leibniz donne dans la réfutation point par point des « dix-neuf maximes philosophiques » de Bayle (p. 159). C'est un choix délibéré de Wolff, qu'il explique ainsi : « Il est vrai que la raison ne permet pas à notre recension d'exposer chacune des objections de Bayle avec toutes les réponses exactes du très perspicace Leibniz ; cependant nous prenons la résolution de relever les principaux moments de toute la controverse » (p.160). Ces passages essentiels sélectionnés par Wolff, au nom de la « raison » (*ratio*), concernent tous la cause ou l'origine du mal. Mais ils sont mis en relation les uns avec les autres, non pas par la réfutation de Bayle, mais par les liens logiques qui forment les éléments du système. C'est pourquoi la présentation des réfutations de Leibniz est exposée à partir de Dieu, mais toujours dans une exigence de rationalité. Ainsi, par exemple, le « décret absolu » (p. 160) n'est pas seulement présenté par rapport à la question du salut ou de l'Élection, mais il l'est surtout par rapport à son caractère arbitraire ou non, et à sa compatibilité avec les attributs de la sagesse et de la bonté. C'est sur cette base que Bayle, Hobbes, Spinoza et Puffendorf sont critiqués.

C'est le système de l'harmonie préétablie qui structure toute la recension de la troisième partie des *Essais*. Or, si pour J-F. Goubet, « tout se passe comme si Wolff n'avait déjà plus en vue que la question de l'harmonie locale » (op. cit. p.110), il semble, comme nous l'avons montré précédemment, que ce soit plutôt pour pouvoir expliquer l'harmonie générale entre la liberté des créatures et la prescience et le concours de Dieu, sans que ce dernier ne soit pourtant tenu pour responsable du mal. Mais, si Wolff insiste sur les perceptions individuelles, c'est justement pour prouver que l'harmonie générale s'explique aussi au niveau *local* par l'entr'expression des substances simples ou de ce que Leibniz appelle les

Monades. Wolff montre que, de même que les lois du mouvement supposent une raison ou convenance, sans arbitraire, de même les lois de la perception ou de la représentation supposent un tel fondement dans la raison et dans les choses (p. 165). De sorte que l'harmonie a lieu aussi bien entre les grands règnes des causes efficientes et finales, qu'en petit dans la représentation du sujet, et « qu'en quelque façon, la représentation doit exprimer la chose représentée » (ibid.). On comprend ainsi comment le mal peut être à la fois *choisi* par la créature par un défaut de représentation du bien véritable, et en même temps *prévu* par Dieu lorsque celui-ci ne fait que considérer la concordance des représentations des créatures avec celle des lois générales, et que le péché est ainsi conçu non pas comme un fait, mais comme un *possible* dans la représentation de la nature « idéale » de la créature (p.117). La permission du mal ne lèse donc pas la liberté humaine, mais la suppose au contraire ; et il faut encore ajouter que cette liberté est la condition de la réalisation du meilleur. « C'est pourquoi, alors que les choses sont représentées dans cette série idéale, ces choses, avant même leur existence, sont futures, c'est-à-dire contingentes et libres » (p. 166), et que le monde ainsi créé est à l'image de la liberté divine et que le mal y trouve des « raisons harmoniques ».

Pour conclure, nous pourrions dire que, pour Wolff, le respect de la pensée du maître ne signifie ni une servilité, ni un dogmatisme. Wolff, même de façon parfois « fugitive », a résumé les *Essais* et a dû sacrifier certains passages, mais toujours pour en retirer l'essentiel, « ce qui appartient au sujet », selon le principe de la cohérence et de la systémativité des propositions. Comme l'a justement montré J-F. Goubet, c'est l'aspect « discursif » qui intéresse Wolff : il « met l'accent sur des considérations logiques que son œuvre future développera plus à loisir. L'œil mouvant du recenseur s'arrête à des considérations fécondes qui pourront par après entrer dans des chaînes de raisons propres » (*op. cit.* p. 106). Il faudrait donc parler de l'apport de la lecture wolffienne comme d'une *rationalisation* plutôt que d'une simple « *anthropologisation* » du point de vue divin. C'est bien vers une *théologie naturelle*, quoique métaphysique, que s'oriente la pensée de Leibniz aussi bien que celle de Wolff. Ainsi l'héritage de *l'Aufklärung* n'est pas seulement celui d'une raison sans Dieu, mais bien plutôt celui d'une raison « harmonique », alliant le règne de la nature à celui de la Grâce.

Christian WOLFF (1679-1754):

Recension des *Essais de théodicée* de LEIBNIZ (1646-1716), parue dans les *Acta eruditorum*, mars et avril 1711

Traduction d'Arnaud LALANNE (avril 2011).

<i>Acta eruditorum</i> Anno MDCCXI.  <i>Tentamen theodiceae circa bonitatem Dei, libertatem hominis et originem mali, Amstaelodami, apud Isaacum Trojel, 1710, 8. Constat 2 Alph. 8 plag.</i>	<i>Acta eruditorum</i> , pour l'année 1711,  Recension des <i>Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, chez Isaac Troyel, 1710, in 8°</i>
pp. 110-121  Quamvis difficultates, quibus palmaria religionis tam naturalis, quam revelatae fundamenta acribus quibusdam ingeniis premi visa sunt, exquisita doctrina tractaverint Viri admodum docti ; nodos tamen Gordios interdum non tam solvisse, quam secuisse videntur. Quamobrem non miramur, excellentis ingenii virum, de quo modo diximus, <i>Petrum Baelium</i> easdem denuo publice proposuisse, cumque hactenus summorum virorum [p.111] industriam feffelerint, insolubiles venditasse. Intererat autem, ut contra eas diceret, qui eodem studio difficillimis satisfacit, quo alii in facillimis utuntur ; cui aditus patet ad ea, a quo alii natura	pp. 110-121  Quelles que soient les difficultés auxquelles certains esprits pénétrants semblent soumettre les fondements « triomphants » de la religion tant naturelle que révélée, des hommes tout à fait doctes ont traité cette doctrine subtile ; cependant, ils n'ont pas tant dénoué les nœuds Gordiens, qu'ils ne les ont tranchés. C'est pourquoi nous ne nous étonnons pas qu'un homme, dont nous avons dit que l'esprit excelle, Pierre Bayle, ait de nouveau proposé publiquement ces questions réputées insolubles, alors même que jusqu'ici l'industrie des plus grands y avait échoué. [p.111] Or il importait que cet homme répondît à ces questions, lui qui satisfait aux plus difficiles avec la même recherche que les autres mettent aux plus faciles ; que ce fût à lui que

non admodum invida arcentur ; quem denique divino munere nobis datum suspiciunt docti et intelligentes existimatores, ut abdita hactenus et a cognitione hominum remota in apricum producat. Illustri adeo *Leibnitio* reservavit providentia divina, ut, quo maxime opus erat, tempore Theologorum Scholas eodem fulgore collustraret, quo Philosophorum hactenus Lycea et Mathematicorum Acroteria plenissimo perfudit, vel hoc nomine dignus, cui in illis eadem praeconia decernantur, quae tam in his quam in istis et voluptati fuerunt hactenus et amori, eruntque per futura secula, quibus in divinae sapientiae arcana admitti gaudebunt homines bona sua in trutina nequaquam fallaci suspendentes. Nostrum est, ut praelibemus nectar, sitim ardentissimam inopinata cum dulcedine restincturum.

In *Praefatione* igitur Vir illustris de vera pietatis solidae indole discurret, ad quam non minus veri cognitionem, quam virtutis praxin requirit. Veritatem vulgus in formulis fidei ; virtutem in ceremoniis ex ejus sententia nimium ponit. Ipse utrumque adhiberi non improbat, modo formulae fidei sint veritati salutari conformes et ceremoniae ad virtutis exercitium invitent. Gentiles observat ceremoniis solis contentos de dogmatibus sacris publice ne cogitasse quidem, inter Hebraeos tantum dogmatibus religionis publicis vigentibus. *Abrahamum* et *Mosen* articulum fidei de uno Deo omnium bonorum fonte, rerum omnium origine, ursisse : *Mosen* tamen doctrinam de immortalitate animarum, utut ejus menti conformem et per

s'ouvre l'accès à ces questions, lui, dont les autres sont maintenus loin par une nature presque jalouse ; et qu'enfin ce fût celui que les critiques doctes et intelligents considèrent comme nous avoir été donné par une faveur divine, qui mette au grand jour ce qui était secret jusque là et caché à la connaissance des hommes. Mais la providence divine avait réservé jusque là à l'*illustre* à *Leibniz*, lui dont on avait grand besoin, d'*illuminer* à ce moment les Ecoles des théologiens du même *éclair* que celui qui a pleinement parcouru jusqu'ici le Lycée des philosophes et les cercles acroatiques des mathématiciens ; du moins est-il digne du nom d'*illustre* celui à qui les mêmes éloges sont décernés aussi bien dans les questions théologiques que philosophiques ou mathématiques, lesquels ne furent jusqu'à présent aussi bien dans les unes que dans les autres que plaisir et amour, et qui le seront également pour les siècles futurs, au cours desquels se réjouiront d'être admis dans les arcanes de la Sagesse divine les hommes qui suspendent leurs propres biens à la balance qui ne trompe pas. Il ne tient qu'à nous de donner un avant-goût du nectar qui étanchera notre soif ardente par une douceur inopinée.

Dans la *Préface*, donc, l'homme illustre discourt de la vraie nature d'une solide piété<sup>i</sup>, qui est requise non moins pour la connaissance du vrai que pour la pratique des vertus. A son avis, le commun des hommes place trop la vérité dans des formulaires de la croyance, et la vertu dans les cérémonies. Lui-même ne désapprouve pas d'adhérer aux deux, dans la mesure où les formulaires de la croyance seraient conformes à une vérité salutaire, et où les cérémonies inviteraient à l'exercice de la vertu. Il observe que les païens, se contentant des seules cérémonies, n'avaient pas même pensé à des dogmes sacrés

traditionem tunc temporis propagatam, legibus suis non admiscuisse. *Christum* denique religioni Mosaicae complementum superaddidisse et summa cum efficacia docuisse, animas immortales in vitam aliam migrare, praemium suarum actionum recepturas, praetereaque ostendisse, bonitatem et justitiam divinam in eo potissimum elucere, quod Deus animabus praeparat. Ipsum adeo [p.112 (faussement numérotée 114)] (etsi autoritate humana et armis non nitentem) religioni naturali auctoritatem dogmatis publici dedisse atque vigorem legis conciliasse. Eadem Theologiae naturalis dogmata de Deo uno et immortalitate animae ad nationes eas propagasse *Mahomedem* (etsi improba admiscerentem) ad quas Christianismus non pervenit. Esse autem Christianae religionis ingenio et doctrinae Salvatoris consentaneum, ut Deus non tantum sit objectum timoris ac venerationis, sed et amoris atque voluptatis, quo felicitatis futurae jam in hac vita habeatur praegustus. Veram pietatem et felicitatem in amore Dei consistere, sed vero, adeoque lumine intellectus collustrato. Neque enim recte amari, qui non bene cognoscatur. Ex hoc autem amore Dei boni publici studium nasci a gloriae divinae promotione non diversum, nec ulla hominum ingratitude, nec ullis obstaculis quomodocunque positis interrumpendum. Praeter divinam gratiam dotes naturales, bonam educationem, consuetudinem cum hominibus virtute praeditis ad veram pietatem acquirendam multum conferre ; sed

publics, et que ce sont seulement les Hébreux qui ont mis en vigueur les dogmes publics de la religion<sup>ii</sup>. *Abraham* et *Moïse* ont produit l'article de foi concernant le Dieu unique, source de tout bien, origine de toutes choses ; cependant *Moïse* n'a pas mêlé à ses lois la doctrine de l'immortalité des âmes, quoiqu'elle était conforme à son propre esprit et propagée par la tradition de cette époque-là. C'est le *Christ* enfin qui a ajouté à la religion Mosaïque ce complément et l'a enseigné avec la plus grande efficacité, à savoir que les âmes immortelles migrent<sup>29</sup> dans une autre vie, qu'elles recevront la récompense de leurs propres actions, et qui a en outre montré que la bonté et la justice de Dieu se manifestent au plus haut point dans ce que Dieu prépare aux âmes<sup>iii</sup>. [p.112 (faussement numérotée 114)] C'est le Christ lui-même (sans s'appuyer sur l'autorité humaine, ni sur les armes) qui a donné à la religion naturelle l'autorité d'un dogme public et qui lui a associé la vigueur de la loi. Ces mêmes dogmes de théologie naturelle sur le Dieu unique et l'immortalité de l'âme, *Mahomet* (quoiqu'en y mêlant des choses mauvaises) les a propagés dans ces nations dans lesquelles le Christianisme n'était pas parvenu<sup>iv</sup>. Or il est conforme au génie de la religion chrétienne et à la doctrine du Sauveur, que Dieu soit non seulement l'objet de crainte et de vénération, mais aussi d'amour et de plaisir, grâce à quoi nous est déjà donné en cette vie un avant-goût de la félicité future<sup>v</sup>. La vraie piété et la vraie félicité consistent dans l'amour de Dieu, mais pour autant qu'elles soient éclairées par la lumière de l'intellect. Et il ne peut pas bien être aimé celui qui n'est pas bien connu. Or, à partir de cet amour de Dieu, naît une étude du bien public qui n'oppose pas à l'avancement de la gloire de Dieu, et

<sup>29</sup> Leibniz n'emploie pas le mot « migrer » en français, mais « passer » dans une autre vie.

maximum a bonis principiis subsidium exspectandum. Lumen enim ardori jungendum, et a perfectionibus intellectus esse complementum perfectionum voluntatis. Finem igitur verae religionis eo tendere, ut veritatum salutarium cognitione animi hominum imbuantur. Quamobrem jure reprehendit, quod pietatem et religionem alios edocturi de perfectionibus divinis subinde non satis instruantur, bonitatem et justitiam Dei male concipientes, dum Numen fingunt, quod nec amare, nec imitari convenit, atque ad potentiam irresistibilem et despoticam recurrunt, ubi bonitatem supremam et potentiam sapientiae perfectae regimini subditam depraedicare debebant. Has opiniones in notionibus libertatis, necessitatis, decreti non satis explicatis radicari : quarum adeo explicatio totius operis fundamentum absolvit.

Idque doctrinae genus *Theodicaeae* nomine appellavit, quo scilicet de jure Dei et divina justitia agitur. Monstrat nimirum, *necessitatem absolutam*, quam et *Logicam*, *Metaphysicam*, *Geometricam* vocat, in actionibus liberis non reperiri [p.113] ; Deum ipsum continuo id quod optimum est eligentem ex necessitate minime absoluta, sed morali, Sapiente digna, agere ; leges naturae a Deo praescriptas a convenientia pendere et sic medium locum inter veritates Geometricas et decreta arbitraria

qui ne doit être interrompue par aucune ingratitude humaine, ni par aucun obstacle interposé d'aucune façon<sup>vi</sup>. Excepté la Grâce divine -, les dons naturels, la bonne éducation et l'habitude de fréquenter des hommes doués de vertu rapprochent beaucoup de la vraie piété qu'il faut acquérir ; mais le plus grand secours doit être attendu de bons principes. En effet, la lumière doit être jointe à l'ardeur, et des perfections de l'entendement provient le complément des perfections de la volonté. Et le but de la vraie religion est d'arriver à ce que les esprits des hommes s'imprègnent de la connaissance des vérités salutaires<sup>vii</sup>. C'est pourquoi on fait à juste titre ce reproche : ceux qui sont destinés à éduquer les autres à la piété et à la religion ne sont souvent pas suffisamment instruits des perfections divines, concevant mal la bonté et la justice de Dieu, lorsqu'ils imaginent une divinité qu'il ne convient ni d'aimer, ni d'imiter – et ils recourent à la puissance irrésistible et despotique là où ils devraient faire appel à la bonté suprême et à la puissance soumise au régime de la parfaite Sagesse. Ces opinions sur les notions insuffisamment expliquées de liberté, de nécessité et de décret<sup>30</sup>, sont éradiquées : l'explication de ces notions achève à cet endroit le fondement de l'œuvre tout entière. Et il a appelé ce genre de doctrine du nom de « *Théodicée* », c'est-à-dire ce qui traite du droit de Dieu et de la justice divine<sup>viii</sup>. Il démontre assurément que la « nécessité absolue », qu'il appelle aussi *Logique*, *Métaphysique* et *Géométrie*, ne se trouve pas [p.113] dans les actions libres<sup>ix</sup> ; que Dieu lui-même choisissant continuellement ce qui est le meilleur, agit par la nécessité la moins absolue, mais au contraire la nécessité morale, celle qui est digne du Sage. Les lois de la nature

---

<sup>30</sup> Leibniz écrit : « destin ».

tenere ; et peccare tam *Spinozam*, qui omnia surdae et Geometricae necessitati tribuit, quam Cartesianos quosdam, qui cum *Baelio* pro divino arbitrio, nullo naturalis convenientiae nexu, fieri putant, ut certae sensationes in anima certis qualitatibus corporis respondeant et corpora ipsa certas leges observent ; quasi Deus aequè recte et commode quidvis aliud substituere potuisset. Docet deinde Autor, ut in divina, ita etiam in humana libertate indifferentiam quandam observari, cum a necessitate absoluta et Geometrica etiam exemptae sint actiones nostrae ; nunquam tamen adesse indifferentiam perfecti aequilibrîi, sed semper inclinationem praevalentem. Ceterum actionibus liberis perfectam inesse spontaneitatem, majorem ea, quam hucusque conceperunt ; necessitatem autem hypotheticam et moralem, quae in actionibus liberis restat, adeo nil inconvenientiae habere, ut potius omnem libertatis perfectionem laudemque constituent. Docetur etiam, quomodo fieri possit, ut omnia a Deo pendeant, ut ad omnes creaturarum actiones concurrat, ut creaturas continuo producat, nec tamen autor peccati existat ; quomodo diversa a voluntate Numinis sit mali origo et quod bene asseratur, Deum non velle, sed saltem permittere mala culpae.

Deum permittere peccatum et miseriam, immo ad utrumque concurrere sine praejudicio sanctitatis et bonitatis supremæ, ut absolute loquendo omnia ista mala evitare potuisset ; sed minora in summa rerum perfectione, quam eligi Deo non conveniebat. Nos quidem non converti nisi per gratiam Dei praevenientem et

prescrites par Dieu dépendent de la convenance et tiennent ainsi le milieu entre les vérités géométriques et les décrets arbitraires ; et *Spinoza* pêche autant en attribuant toutes choses à une nécessité sourde et Géométrique que certains cartésiens qui pensent avec *Bayle* qu'en vertu de l'arbitre divin, sans aucune liaison avec la convenance naturelle, sentiments déterminés dans l'âme correspondent à qualités déterminées du corps et que les corps eux-mêmes observeraient lois déterminées, comme si Dieu avait pu leur avoir substitué de façon aussi juste et aussi appropriée n'importe quoi d'autre à la place. Ensuite l'Auteur enseigne qu'on observe dans la liberté divine aussi bien qu'humaine une certaine indifférence, du moment que nos actions sont exemptes aussi de nécessité absolue ou Géométrique, et qu'il n'y a jamais une indifférence de parfait équilibre, mais toujours une inclination prévalente. D'ailleurs on trouve dans les actions libres une parfaite spontanéité, plus grande que celle qu'on avait conçue jusqu'ici ; et la nécessité seulement hypothétique et morale qui reste dans ces actions ne comporte aucun inconvénient au point qu'elle constitue même plutôt toute la perfection et tout le mérite de la liberté<sup>x</sup>. On apprend aussi comment il peut se faire que toutes choses dépendent de Dieu, en tant qu'il concourt à toutes les actions des créatures, qu'il produit continuellement les créatures, et qu'il n'existe pourtant pas en tant qu'auteur du péché ; comment l'origine du mal se distingue de la volonté de la divinité et – ce qui est bien dit – que Dieu ne veut pas, mais permet seulement le mal de coulpe. Dieu permet le péché et la misère, bien plus il concourt à l'un et à l'autre toujours sans préjudice à sa sainteté et à sa bonté suprêmes, quoiqu'absolument parlant il aurait pu éviter tous ces maux, mais il permet des maux plus petits par rapport à la plus haute perfection des choses que ceux qu'il ne

sine ejus assistentia nil boni facere posse ; interim tamen aliquid a nobis conferri, sed quod in nostris limitationibus imperfectionibusque consistat, cum omnis perfectio a Deo patre luminum oriatur. Deum velle salutem omnium hominum et non damnare nisi homines malae voluntatis, omnibus [p.114] suppeditare gratiam sufficientem ; electionem intuitu fidei finalis factam esse, utut fides ipsa sit donum Dei et ad salutem electi ob fidem etiam praedestinati sint ad fidem per rationes decreti superioris, quo oeconomiam mediorum salutis externorum et circumstantias secundam βάθος [Bathos] divinae sapientiae, id est, universalem rerum harmoniam quam optime dispensari constat : quae merito a *Luthero* et aliis Theologis nostris ad Deum absconditum referentur et, cum infinitum involvant, a nobis distincte exponi non possunt.

Ut vero omnia rectius intelligantur, *Discursum de conformitate fidei cum ratione* praemittit ingeniosissimus Autor, in quo multa reperies alibi non dicta, quamvis idem argumentum plurimorum virorum doctorum ingenia jam exercuerit. Supponit autem, 1. veritatem non posse contradicere veritati ; 2. objectum fidei esse veritatem a Deo extraordinario modo revelatam ; 3. *rationem* esse concatenationem earum veritatum, quae sine lumine fidei cognosci possunt. *Veritates* rationis in *aeternas et positivas* distinguit. Illae sunt, quarum oppositum contradictionem involvit ; hae vero sunt leges a Deo naturae

convenait pas qu'il choisisse<sup>xi</sup>. Certes nous ne sommes convertis que par la Grâce prévenante de Dieu et nous ne pouvons rien faire de bon sans son assistance ; cependant quelque chose est apporté par nous, mais qui consiste en nos limitations et imperfections, puisque toute perfection a son origine en Dieu, Père de [toutes] lumières. Dieu veut le salut de tous les hommes, et ne damne que les hommes de mauvaise volonté, procure à tous une grâce suffisante [p.114]. L'élection a été faite en prévision de la foi finale, quoique la foi elle-même soit un don de Dieu, et que les élus pour le salut par la foi soient déjà prédestinés à la foi par les raisons d'un décret supérieur<sup>xii</sup>, par lequel il est établi que l'économie des moyens extérieurs du salut et les circonstances sont dispensées pour le mieux selon le βάθος [profondeur] de la sagesse divine, c'est-à-dire l'harmonie universelle des choses : ces sujets, rapportés avec raison par Luther et par nos autres théologiens au *Dieu caché*, puisqu'ils en contiennent infiniment, ne peuvent pas être exposés distinctement par nous.

Mais afin de comprendre plus correctement tout cela, le très ingénieux auteur place auparavant un *Discours de la conformité de la foi avec la raison* dans lequel on trouve beaucoup d'idées inédites, quoique le même sujet ait déjà exercé l'esprit de très nombreux savants. Il suppose effectivement 1. qu'une vérité ne peut pas contredire une [autre] vérité ; 2. que l'objet de la foi est une vérité révélée par Dieu de façon extraordinaire ; et 3. que la *raison* est l'enchaînement des vérités qui ne peuvent être connues sans la lumière de la foi<sup>xiii</sup>. Il distingue les *vérités de raison* en *vérités éternelles* et en *vérités positives*. Ces vérités sont celles dont l'opposé implique contradiction ; mais celles-ci sont les lois données par Dieu à la nature, lesquelles dépendent de ces

datae quaeque ab his legibus pendent. Veritates positivae innotescunt vel *a posteriori*, per experientiam scilicet ; vel *a priori*, per rationem hoc est, per considerationes convenientiae, ob quam a Deo sunt electae. Quoniam itaque Deus libere elegit, *necessitas physica* pendet a *necessitate morali*, in sapientia radicata. Utraque autem necessitas, tam physica, quam moralis, a Geometrica distinguenda. Necessitas physica ordinem naturae constituit et in regulis motus consistit, aliisque quibusdam legibus generalibus, quas Deo rebus ferre placuit, dum iis essentiam est largitus. Cum ergo libere, utut non sine ratione, hasce leges elegerit Deus, circa eas dispensare atque hinc producere potest, quod naturae ipsorum non convenit : qualis effectus *miraculum* vocatur. Veritates contra aeternae, quales Geometricae existunt, indispensabiles sunt necessitatis. Quare si necessitas physica aut moralis cum Geometrica confundatur, veritates philosophicae theologicis contradicere videntur. [p.115] Haec origo omnium dubiorum circa religionem naturalem et Christianam hactenus ortorum. Confundunt praeterea, qui Philosophiam Theologiae committunt, notiones a se prorsus diversas alias, nempe *explicationis*, *comprehensionis*, *probationis* et *defensionis* ; id quod ipse *Baelius* facit. *Mysteria explicari* posse, concedit illustris *Leibnitius*, quantum nimirum ad fidem sufficit, at non *comprehendi* : eadem *defendi* posse largitur contra objectiones, at non probari per rationes seu a priori, secus enim comprehenderentur. Postquam historiam de quaestione, utrum Theologia fidei contraria nec ne, recensuit, inter alia observans,

lois. Les vérités positives se font connaître ou bien *a posteriori*, à savoir par expérience, ou bien *a priori*, c'est-à-dire par la raison, en considération de la convenance pour laquelle elles ont été choisies par Dieu. Ainsi, puisque Dieu a choisi librement, *la nécessité physique* dépend d'une *nécessité morale*, rapportée à la sagesse. Or, la nécessité physique et la nécessité morale, autant l'une que l'autre, sont à distinguer de la nécessité Géométrique<sup>xiv</sup>. La nécessité physique constitue l'ordre de la nature et consiste dans les règles du mouvement et en certaines autres lois générales qu'il a plu à Dieu d'apporter aux choses, en même temps qu'il leur a donné une essence. Donc, alors que Dieu a choisi librement, quoique non sans raison, ces lois-ci, il peut dispenser et de là produire, concernant ces lois, ce qui ne convient pas à leur propre nature : un tel effet est appelé « *miracle* ». En revanche, les vérités éternelles, comme les « géométriques », sont d'une nécessité indispensable. C'est pourquoi si la nécessité physique ou morale est confondue avec la géométrie, les vérités philosophiques semblent entrer en contradiction [p.115] avec les théologiques<sup>xv</sup>. Telle est l'origine de tous les doutes nés jusqu'à aujourd'hui concernant la religion naturelle et Chrétienne. Avant tout, ceux qui font se combattre la Philosophie et la Théologie confondent d'autres notions absolument différentes en elles-mêmes, à savoir celles d'*explication*, de *compréhension*, de *preuve* et de *défense* ; c'est ce que fait *Bayle* lui-même. L'illustre *Leibniz* concède que les Mystères puissent être *expliqués*, autant que cela est suffisant à la foi, mais pas qu'ils puissent être *compris* ; de même il accorde largement que les Mystères puissent être *défendus* contre les objections, et non pas *prouvés* par des raisons ou a priori, car sinon ils seraient « compris »<sup>xvi</sup>. Après, il recense l'histoire de la question de la Théologie contraire ou

*Lutherum* per Philosophiam aliquando intellegere, quod ordinario cursui naturae conforme, immo quod tunc temporis in scholis docebatur; phrases illas esse *contra rationem* et esse *supra rationem* distincte explicat. Contra rationem scilicet esse dicitur, quod veritatibus aeternis; supra rationem vero, quod positivis repugnat et cujus nullum habemus nec nancisci possumus comprehensivum conceptum, qualia sunt S. Trinitas, miracula, electio ordinis universi. Mox demonstrat, a veritate alienum esse *Baelium* asserentem, contra veritatem objectiones insolubiles afferri posse. Etenim objectio est argumentum, cujus conclusio thesi contradicit. Quod si invincibile fuerit, demonstratio erit. Thesis ergo, cui contradicit, falsa. Neque vero difficilem arbitratur objectionum quarumcunque solutionem, cum Logica *Aristotelis* (sine ratione a vulgo eruditorum hodie sprete) media infallibilia in objectionibus examinandis errori resistendi suppeditet: quamvis lubenter concedat, artem conjectandi non aequae ac artem demonstrandi in ea tradi. Equidem ubi demonstratio adfuerit, non necessariam esse statuit objectionum, quae fieri possunt, examinationem, et oppositi formidinem frustraneam esse minimeque adeo conservandam; objectionum tamen examen propria experientia edoctus ad magis illustrandam veritatem admodum proficuum reputat, siquidem ingeniosae fuerint. Porro ut in examine objectionum rationem rectam a corrupta, hoc est, catenam veritatum [p.116] a mixtura praejudiciorum et passionum discernas, non alio criterio, nec alio iudice opus esse arbitratur, nisi ut nulla thesis sine probatione,

non à la foi, observant, entre autres, que Luther comprend parfois par Philosophie ce qui est conforme au cours ordinaire de la nature, et même ce qu'on enseignait alors à son époque dans les Ecoles. Il explique clairement la distinction entre ce qui est contre la raison et ce qui est supérieur à la raison. On dit être contre la raison, ce qui répugne aux vérités éternelles; mais supérieur à la raison, ce qui répugne aux vérités positives, et dont n'avons ou ne pouvons pas trouver un concept compréhensible, comme par exemple la Ste Trinité, les miracles ou le choix de l'ordre de l'univers<sup>xvii</sup>. Il démontre ensuite que *Bayle* affirmant quelque chose d'étranger à la vérité pouvait apporter des objections insolubles contre la vérité. Et, en effet, l'objection est un argument, dont la conclusion contredit la thèse. Et si cet argument a été invincible, il y aura alors démonstration. Donc la thèse, que l'argument réfute, est fautive. Mais on ne juge pas difficile la solution à ce type d'objections, lorsque la Logique *d'Aristote* (méprisée aujourd'hui, sans raison, par le commun des érudits) fournit en abondance les moyens infallibles de résister à l'erreur dans l'examen des objections, quoiqu'il concède volontiers qu'on doit s'en remettre en ce domaine pas tant à l'art de conjecturer qu'à l'art de démontrer<sup>xviii</sup>. Certes, il établit que, là où il y a démonstration, l'examen des objections possibles n'est pas nécessaire, et qu'il faut conserver le moins possible la vaine crainte de l'opposé; cependant l'examen des objections, instruit de ses propres expériences, est en quelque façon avantageux à la plus grande mise en lumière de la vérité, du moins si ces objections ont été ingénieuses. En outre, afin de distinguer dans l'examen des objections la droite raison de la raison corrompue<sup>xix</sup>, c'est-à-dire de distinguer la chaîne des vérités [p.116] du mélange des préjugés et des passions, Leibniz juge qu'il n'y a pas besoin d'autre critère ou

nulla vero probatio admittatur, quae in forma bona non sit secundum regulas Logicae maxime vulgares. Ex hactenus dictis non modo apparet, illustrem *Leibnitium* negare, quod Philosophia Theologiae contradicat ; sed etiam fontes indicare solutionum, ad quos in objectionibus trutinandis recurrendum. Multa etiam inspergit ad historiam hujus controversiae de conformitate fidei et rationis facientia, et variis *Baelii* difficultatibus per opera ejus dispersis satisfacit. Inter alia ad difficultatem de sensuum deceptionibus respondet, non proprie sensus externos falli aut fallere, sed sensum communem et rationem ; nec veritatem, sed phaenomena promitti a sensibus ; nec ab imperfectione semper sensuum, sed interdum a perfectissimo sensu res aliter exhiberi debere, quam sint, veluti cum circulus oblique spectatus in ovalis speciem transformatur. Explicat etiam verum *discrimen* inter rationem humanam et id quod ei analogum est in brutis, nusquam hactenus distincte compositum.

Hisce praemissis in Parte prima operis ad difficultates sigillatim enodandas progreditur, quas contra religionem nonnulli facessere solent non sine aliqua veritatis specie. Primae quidem originem mali concernunt, tam physici, quam moralis. In eam igitur inquisiturus de Dei existentia et perfectionibus nonnulla praemittit. Scilicet cum mundus sit congeries mere contingentium, materia ad motus, figuras et ordinem quemlibet indifferente ; ratio, cur talis sit, extra ipsum quaerenda est,

jugement de n'admettre aucune thèse sans preuve, et de n'admettre aucune preuve qui ne soit pas donnée « en bonne forme », selon les règles les plus communes de la Logique. Et de tout ce qui a été dit jusqu'ici il apparaît non seulement que l'illustre *Leibniz* nie que la philosophie contredise la théologie, mais encore qu'il indique les sources des solutions auxquelles on doit recourir pour mettre en balance les objections. Il apporte également beaucoup de faits à l'histoire de cette controverse de la conformité de la foi et de la raison, et il résout de nombreuses difficultés dispersées dans les œuvres de *Bayle*. Entre autres, il répond à la difficulté des déceptions des sens<sup>xx</sup>, en montrant que ce ne sont pas les sens externes spécifiquement qui sont trompés ou trompent, mais le sens commun et la raison ; que ce n'est pas la vérité qui est assurée par les sens, mais les phénomènes ; et qu'on ne doit pas toujours présenter les choses autrement qu'elles ne sont à partir de l'imperfection des sens, mais qu'on doit parfois le faire à partir du sens le plus parfait, comme lorsqu'un cercle regardé obliquement change son aspect en ovale. Il explique ainsi la vraie différence entre la raison humaine et ce qui lui est analogue dans les brutes – différence qui restait composée distinctement jusqu'à présent.

A partir de ces prémisses on arrive dans la première partie de l'œuvre aux difficultés qui doivent être expliquées une à une et que quelques uns, non sans quelque apparence de vérité, ont coutume d'occasionner contre la religion. Les premières concernent l'origine du mal aussi bien le mal physique que le mal moral<sup>xxi</sup>. *Leibniz* annonce qu'il y étudiera quelques difficultés concernant l'existence de Dieu et ses perfections. A savoir qu'étant donné que le monde est un simple amas de choses contingentes, il provient d'une matière tout à fait indifférente aux

adeoque a se esse nequit. Datur igitur ens a se aliud, causa mundi, idque intelligens et volens, propterea quod ex pluribus mundis aeque possibilibus unum eligit. Est vero idem ens absolute potens et sapiens, quoniam ejus potentia et sapientia ad omnia possible extenditur. Est praeterea summe bonum : mundum enim optimum elegit, quoniam dari debet ratio electionis. Est denique numero unicum, quoniam in mundo omnia inter se cohaerent. [p.117] Enim vero quia optimum Deus elegit, hinc ex effectu colligitur, mundum, qui sine peccato foret, fore aliunde deteriore nostrum. Permissio igitur peccati sapientiae divinae non repugnat et mala physica multo minus. Ut autem a priori demonstrari nequeat, mundum hunc, in quo dantur mala physica et moralia, esse iis meliorem, a quibus absint, intellectu finito infinitam omnium possible scientiam non capiente ; aliquo tamen modo adumbrari et illustrari potest.

Rectius sentiuntur bona malis permixta : nec malorum cumulus bona superare credendus, cum exigua pars universi vel, si mavis, civitatis Dei nobis nota sit, et exigua mali specimina sufficiant ad utilitatem, quam bonum capit ex malo. Nihil prohibet etiam fixas innumeras incolis a creaturis felicibus et in spatiis coelum stellatum ambientibus bona abundare. Quaerenda autem est origo mali in natura ideali creaturae, quatenus in veritatibus aeternis ut possible includitur, quae independenter a voluntate Numinis in ejus intellectu existunt.

In creatura enim essentialiter limitata imperfectio quaedam

mouvements, aux figures et à l'ordre. Or on doit chercher la raison pour laquelle le monde est tel hors de lui-même, dans la mesure où il ne peut pas être par lui-même<sup>xxii</sup>. On accorde donc un Etre Autre par soi-même, cause du monde, et qui est intelligent et doué de volonté, parce qu'il choisit un seul monde parmi tous les mondes également possibles. Mais c'est le même Etre qui est absolument puissant et sage, puisque sa puissance et sa sagesse s'étendent à tous les possibles. Il est en outre le Souverain Bien, car il a choisi le monde le meilleur, puisqu'on doit rendre raison de son choix. Il est enfin unique par le seul nombre, puisque dans le monde toutes choses sont en cohésion entre elles. [p.117] Mais, parce que Dieu a choisi le meilleur, de là on conclut à partir de l'effet que si un monde avait été sans péché, ce monde venu d'ailleurs serait plus mauvais que le nôtre. Par conséquent la permission du péché ne répugne pas à la Sagesse divine et les maux physiques encore moins<sup>xxiii</sup>. Or, quoiqu'on ne puisse pas démontrer a priori que ce monde-ci, dans lequel se trouvent les maux physiques et moraux, soit meilleur que les mondes dont ils seraient absents – notre entendement fini ne saisissant pas la science infinie de tous les possibles -, on peut, cependant, en quelque façon, l'esquisser et l'illustrer. On ressent avec plus de justesse les biens mêlés aux maux<sup>xxiv</sup>, et il ne faut pas croire que l'accumulation des maux dépasse les biens, alors que seulement une petite parcelle de l'univers ou, si vous préférez, de la Cité de Dieu, nous est connue et que de petits échantillons de mal suffisent à l'utilité que le bien tire du mal. Rien n'empêche que les étoiles fixes innombrables soient habitées par des créatures heureuses et que les biens abondent dans les espaces environnant le ciel étoilé<sup>xxv</sup>. Or, il faut chercher l'origine du mal dans la nature idéale de la créature, pour autant qu'on l'inclue comme

originalis ante peccatum datur : unde est, quod non omnia sciat et hinc se fallere possit. Haec regio veritatum aeternarum est causa idealis mali ; physica vero positiva seu efficiens nulla datur, sed potius deficiens, formali quippe mali ratione in privatione consistente.

Est itaque malum licet non necessarium, possibile tamen, et quia mundum etiam possibile optimum ingreditur, Deus ad id admittendum per suam sapientiam determinatus fuit.

Ut vero rectius intelligatur, quomodo Deus malum velit vel permittat, tenendum est, voluntatem consistere in inclinatione ad aliquid faciendum pro ratione boni, quod includit. Tendit adeo voluntas antecedens seu praevia ad omnia bona pro cuiusque gradu, consequens vero voluntas seu decretoria ex conflictu omnium antecedentium voluntatum resultat.

Malum morale Deus prorsus non vult, physicum non vult absolute, sed interdum tanquam poenam culpae debitum, interdum tanquam medium ad finem quendam consequendum aptum. Malum morale non admittitur, nisi quatenus [p.118] spectatur ut necessarium consequens officii indispensabilis. Et hoc Auctor generale principium permittendi mali statuit commune Deo vel alteri substantiae rationali, ut tum demum permittatur peccatum alienum, cum non potest excludi sine proprii officii violatione, ejus nempe quod quis vel aliis, vel sibi debet.

possible dans les vérités éternelles qui existent indépendamment de la volonté de la Divinité dans son entendement. En effet, dans la créature limitée par essence se trouve une certaine imperfection originale avant le péché : d'où il vient que la créature ne sache pas tout et qu'elle puisse ainsi se tromper. Cette région des vérités éternelles est la cause idéale du mal ; mais il n'y a aucune cause physique positive ou efficiente du mal, mais plutôt une cause déficiente, puisque la raison formelle du mal consiste dans la privation<sup>xxvi</sup>. C'est pourquoi, bien que le mal ne soit pas nécessaire, il est cependant possible, et parce que le monde entre également dans le meilleur des possibles, Dieu fut déterminé à l'admettre par sa propre sagesse. Mais, pour mieux comprendre comment Dieu veut ou plutôt permet le mal, on doit soutenir que la volonté consiste dans l'inclination à faire quelque chose en raison du bien qu'il contient. Ainsi la volonté antécédente ou prévue tend à tous les biens selon le degré de chacun, mais la volonté conséquente ou de décret résulte du conflit de toutes les volontés antécédentes<sup>xxvii</sup>. Dieu ne veut pas du tout le mal moral, ne veut pas absolument le mal physique, mais veut parfois le mal comme dû pour la peine de culpabilité, et veut parfois le mal comme moyen consécutif adapté à une certaine fin. Il n'admet pas le mal moral, sinon [p.118] en tant qu'il est considéré comme le conséquent nécessaire d'un devoir indispensable. Et l'Auteur a posé ce principe général de la permission du mal, commun à Dieu ou à toute autre substance rationnelle, à condition expresse de ne permettre le péché d'autrui que lorsqu'on ne peut pas l'exclure sans violation de son propre devoir, c'est-à-dire de celui que quelqu'un doit ou bien aux autres, ou bien à soi-même<sup>xxviii</sup>. Ainsi à juste titre, pour les théologiens scolastiques, Dieu est la cause de ce qui est matériel dans le péché, et non pas cause du péché formel

Recte igitur Theologis Scholasticis Deus est causa ejus, quod est materiale in peccato, non autem ipsius formalis peccati, id est positivi, non privati. Omnis nempe perfectio a Deo ; imperfectiones vero et defectus operationum sunt a limitatione creaturarum originali. Exempli causa voluntas hominis generatim appetit bona et voluntas oritur ex sensu perfectionis.

Sed si in sensuum externorum voluptate, quae confusa est, acquiescamus, nec ultra progrediamur ad distinctas voluptates, quas lucida veritatis perceptio et nascens inde virtus comitatur ; ex hoc defectu progressus ulterioris malum morale enascitur. Deus dat conatum animae ad bona, sed ipsa per suas imperfectiones ad limites huic conatui praescribendos determinatur, uti flumen navem onerariam deferens dat ei impetum, sed qui ab onere tardatur, ut navis tardius procedat, quam si minus onerata foret. Materiale ergo seu positivum motus vel ipsa velocitas a flumine est, formale tarditatis seu limitatio ab onere seu inertia materiae, quam primus *Keplerus* eleganter observavit.

Vidimus hactenus originem mali non pugnare cum attributis divinis. Consideremus nunc porro, quomodo difficultates circa libertatem hominis et contingentiam rerum ortas tollat illustris Autor. Statuit nempe, liberam esse animam non modo a coactione, sed etiam a necessitate, Geometrica scilicet. Nequaquam tamen largitur libertatem in indifferentia perfecti aequilibrii consistere, tum quod istiusmodi aequilibrium

lui-même, c'est-à-dire positif, et non pas privatif<sup>xxxix</sup>. Certes toute perfection vient de Dieu, mais les imperfections et les défauts des opérations proviennent de la limitation originelle des créatures<sup>xxx</sup>. Par exemple, la volonté de l'homme tend généralement vers les biens, et la volonté naît du sentiment de la perfection. Mais, si nous nous complaisons dans le plaisir des sens externes, qui est confus, et que nous n'atteignons pas ces plaisirs distincts que la perception claire de la vérité et la vertu qui en découle accompagnent, alors le mal moral naît de ce manque d'une plus grande avancée. Dieu donne à l'âme la tendance aux biens, mais l'âme elle-même par ses propres imperfections est ramenée aux limites prescrites à cet effort, de même qu'un fleuve portant un navire chargé lui donne un mouvement, mais qui est retardé par sa charge, en sorte que le navire se déplace plus lentement que s'il avait été moins chargé. Donc le mouvement matériel ou positif, c'est-à-dire la vitesse elle-même vient du fleuve ; le [mouvement] formel du retard ou la limitation vient de la charge ou de l'inertie de la matière, ce que *Kepler* a élégamment observé le premier. Nous avons vu ainsi à quel point l'origine du mal n'entre pas en contradiction avec les attributs divins. Maintenant considérons de quelle façon l'illustre Auteur supprime les difficultés nées de la liberté humaine et de la contingence des choses.

Il pose que l'âme est bien libre non seulement de la coaction, mais aussi de la nécessité géométrique<sup>xxxix</sup>. Il n'accorde cependant pas du tout que la liberté consiste dans l'indifférence de parfait équilibre, autant parce qu'un équilibre de ce genre est impossible que parce qu'il répugne à l'expérience. En effet, il y a toujours une raison pour laquelle l'âme penche de ce côté plutôt que de l'autre<sup>xxxii</sup>. C'est

impossibile intelligatur, tum quod experientiae repugnet : semper enim datur aliqua ratio, cur anima in hanc potius, quam aliam partem propendeat. Itaque omnes boni et graves autores semper statuerunt, a boni malive impressione voluntatem ad agendum inclinari : fictitia autem aequilibrum [p.119] indifferentia exemplo caret et in cerebro quorundam Scholasticorum nata est, quasi unquam contingat omnia intus extraque pro utraque parte se perfecte eodem modo habere. Sed etsi inclinatio semper adsit ad id quod agimus, ea tamen non est necessitas. Quamobrem actiones humanae liberae existunt et, quae iis tribui potest soletve, necessitatis species non est absoluta, nec moralitati repugnans, cum actionum earum oppositum contradictionem minime involvat; verum hypothetica, quatenus eam Deus ut liberam praevidit. Necessitas autem absoluta, non hypothetica contrariatur libertati et contingentiae. Praescientia divina veritati futurorum contingentium nil superaddit, nisi quod cognoscatur. Neque enim veritatem magis determinat; sed e contrario praevidetur, quia est determinata et vera. *Determinatio* autem seu certitudo objectiva infallibilis a natura veritatis proficiscitur, nec libertati praejudicium facit. Contingentia vero in eo consistit, quod contrarium non involvat contradictionem. Nempe duo ratiocinandi dantur principia ; alterum *contradictionis*, vi cuius ex duabus propositionibus contradictoriis altera vera est, altera falsa ; alterum *rationis determinantis* vel *sufficientis*, vi cuius nihil contingit, quod non habet causam aliquam seu rationem determinantem. Necessariae veritates possunt probari a priori per

pourquoi tous les auteurs, dont les propos sont bons et sérieux, ont toujours posé que la volonté incline à agir en fonction de l'impression du bien ou du mal. Or l'indifférence apparente d'équilibre [p.119] manque d'exemple et a pris naissance dans le cerveau de certains scolastiques, comme s'il n'arrivait pratiquement jamais que les choses ne se comportassent exactement à l'intérieur de la même façon qu'à l'extérieur de chacun des deux côtés. Et, bien qu'il y ait toujours une inclination vers ce que nous faisons, celle-ci n'est cependant pas une nécessité. C'est pourquoi les actions humaines sont libres, et cette apparence de nécessité qu'il est possible ou habituel de leur attribuer n'est pas absolue, et ne porte pas atteinte pas à la moralité, lorsque l'opposé de ces actions implique très peu de contradiction, mais est, à la vérité, hypothétique, en tant que Dieu la prévoit libre. Or, c'est la nécessité absolue, et non pas la nécessité hypothétique qui contredit la liberté et la contingence. La prescience divine n'ajoute rien à la vérité des futurs contingents, excepté le fait qu'elle soit connue. En effet, cette prescience ne détermine pas plus la vérité, mais elle est prévue [en raisonnant] à partir du contraire, parce qu'elle est déjà déterminée et vraie. Or, la *détermination* ou la certitude objective infallible dérive de la nature de la vérité, et ne porte aucun préjudice à la liberté<sup>xxxiii</sup>. Mais la contingence consiste en ceci que le contraire n'implique pas contradiction. Il y a précisément deux principes du raisonnement<sup>xxxiv</sup> : l'un de *contradiction*, par la force duquel de deux propositions contradictoires l'une est vraie et l'autre est fausse ; et l'autre de *raison déterminante* ou *suffisante*, par la force duquel rien n'arrive qui n'ait quelque cause ou raison déterminante. Les vérités nécessaires peuvent être prouvées a priori par le seul principe d'identité ou de contradiction, et leur opposé peut être ramené à l'absurde ou à

solum principium indentitatis seu contradictionis, et earum oppositum redigi potest ad absurdum seu impossibile. Contingentes vero veritates pendent ex principio rationis sufficientis et oppositum earum est inconueniens. Semper ideo ratio aliqua praeualet, quae voluntatem ad electionem determinat ; sed ut conservetur libertas, sufficit quod saltem inclinēt, non necessitet. Ita Deus eligit quidem optimum, sed ad electionem non cogitur, neque ex parte objecti ulla est necessitas, quoniam alia rerum series aequae est possibilis. Electio itaque libera est et a necessitate independens, quia fit inter plura possibilis, et voluntas non determinatur nisi per bonitatem objecti praeualetem. Similiter se res habet cum libertate hominis, ubi tamen non semper bonum verum, sed saepe apparens praeualet. Interim [p.120] quantumcunque sit affectus, quantumcunque praepudicium, semper tamen resisti posset, si quis viribus, quas habet, recte uteretur. Datur autem semper *praedeterminatio* quaedam in statu praecedente creaturae liberae, quae ad ipsam ad se determinandum inclināt, alioqui nulla *ratio sufficiens* eventus daretur. Neque vero aut haec praedeterminatio, aut decretum Dei rerum contingentiae et libertati contrariatur, quoniam decretum hoc Dei nihil aliud est, quam voluntas producendi hunc mundum, omnem praeteritorum, praesentium et futurorum seriem complexum, quem ex innumeris possibilibus optimum inuenit, et in cuius statu possibili seu ideali omnia iam videt, qualia sunt eruntque, libera nempe et contingentia, ita ut tantum accedat divinum verbum *Fiat*. Ita non nisi unum decretum concipitur pro

l'impossible. Mais les vérités contingentes dépendent du principe de raison suffisante, et leur opposé ne convient pas. C'est pourquoi il y a toujours quelque raison qui prévaut et qui détermine la volonté au choix ; mais pour conserver la liberté, il suffit du moins qu'elle incline, sans nécessiter<sup>xxxv</sup>. Ainsi Dieu choisit certes le meilleur, mais il n'est pas contraint à ce choix, et il n'y aucune nécessité de la part de l'objet, puisque une autre série des choses est également possible. C'est pourquoi le choix est libre et est indépendant de la nécessité, parce qu'il se fait entre plusieurs possibles, et que la volonté n'est pas déterminée si ce n'est par la bonté prévalente de l'objet<sup>xxxvi</sup>. Semblablement, il en est ainsi de la liberté de l'homme, où ce n'est pourtant pas toujours le bien véritable qui prévaut, mais souvent le bien apparent. [p.120] Si grands soient l'affect et le préjudice, cependant on peut toujours y résister à condition d'utiliser correctement les forces à notre disposition. Or, il y a toujours une certaine *prédétermination* dans l'état précédent de la créature libre, qui l'incline à se déterminer elle-même, sans quoi il n'y aurait aucune *raison suffisante* de l'événement. Mais cette prédétermination aussi bien que le décret de Dieu ne sont pas opposées à la contingence des choses et à la liberté, puisque ce décret de Dieu n'est rien d'autre que la volonté de produire ce monde, c'est-à-dire toute la série complexe des choses passées, présentes et futures, monde qu'il a trouvé le meilleur parmi l'infinité des possibles, et dans l'état possible ou idéal duquel il voit déjà toutes choses telles qu'elles sont et seront, bien sûr libres et contingentes, à la condition seulement que la Parole divine « *Fiat* » le fasse accéder [à l'existence]<sup>xxxvii</sup>. C'est pourquoi on ne conçoit qu'un seul décret pour tout cet univers et de cette façon la providence divine ou préordination ne porte pas plus préjudice que la

toto hoc universo, neque magis hoc modo divina providentia seu praeordinatio, quam praescientia libertati et contingentiae praejudicium facit, cum providentia possibilitati seriei tantum addat approbationem, praescientia autem ex hac ipsa decretoria approbatione nascatur. Revera enim Dei praescientia ex ipsius decreto universali pendet. Licet autem jam nihil stante sapientia divina in mundo mutari possit, cum in Deo errori et poenitentiae locus non sit ; non tamen inde sequitur, Deum non posse miracula patrare, aut preces, vota, merita, demerita esse inutilia. Etenim haec omnia fuere ante Deum praesentia et in serie universi eligenda jam contenta, antequam eorum existentiam decerneret, et idealiter jam tum valere Deumque ad decernendum pro parte sua moverunt, uti postea actu ipso movent ad decreti executionem. Nam talia omnia repraesentata sunt, qualia nunc actu existunt. In summa, quatuor objiciuntur contingentiae, adeoque libertati, 1 futuritio, seu futurorum contingentium determinata veritas, 2 praescientia Dei, 3 praeordinatio. His jam satisfactum est et ostensum, tantum hinc probari posse, res esse determinatas sive certas vel infallibiles, sed non ideo esse absolute necessarias. Quartum, quod objicitur, est dependentia effectus ex causis. At illa quoque non est absolutae necessitatis, sed tantum inclinans. [p.121] Et tantum abest, ut hic nexus fatum absurdum, seu Turcicum faciat, ut potius tollat, et remedium contra ipsum, et a fato Christiano discrimen suppeditet. Fati enim absurdi hoc proprium est, ut effectum divellat a causa, tanquam proditurus sit absoluta

prescience à la liberté et à la contingence, lorsque la providence apporte seulement son approbation à la possibilité de la série et que la prescience naît de cette approbation décrétatoire. En effet, la prescience de Dieu dépend réellement de son propre décret universel. Or, bien que rien dans le monde ne puisse être changé sans appui de la Sagesse divine, étant donné qu'en Dieu il n'y a pas de place pour l'erreur, ni pour le repentir<sup>xxxviii</sup>, il ne s'ensuit pas cependant que Dieu ne puisse pas accomplir de miracles, ou encore que les prières, les vœux, les mérites et les démérites seraient inutiles<sup>xxxix</sup>. Le fait est que toutes ces choses furent présentes avant Dieu et déjà contenues dans la série de l'univers qui devait être choisie, avant que Dieu ne décide de leur existence, et qu'elles prévalurent déjà en idées et poussèrent Dieu à décider en leur faveur, jusqu'à obtenir ensuite l'exécution du décret en acte-même. Car toutes ces choses sont représentées telles qu'elles existent maintenant en acte. En somme, on objecte quatre choses à la contingence et par conséquent à la liberté : 1. la futurition, c'est-à-dire la vérité déterminée des futurs contingents, 2. la prescience de Dieu, 3. la préordination, - et à ces objections, il a été répondu et montré, autant qu'il était possible de le prouver à partir de cela, que les choses sont déterminées, c'est-à-dire certaines ou infallibles, mais pas absolument nécessaires - 4. la dépendance de l'effet aux causes. Or, cette dépendance n'est pas non plus d'une nécessité absolue, mais seulement inclinante. [p.121] Et il s'en faut de beaucoup pour que ce lien de dépendance rende la fatalité « absurde » ou « à la Turque » ; bien plutôt il la supprime et ajoute à la fois un remède contre elle et un moyen de la distinguer du « fatum chrétien ». En effet, le propre de la fatalité « absurde » est de séparer l'effet de sa cause, comme si l'effet devait être produit en raison d'une certaine nécessité absolue, quoi que

quadam necessitate, quicquid agas aut non agas. Hinc Turcis attribuitur, quod hominem morti ex peste destinatum peste morituum putant, sive evitet contagium sive non, quod absurdum est. Nam qui providetur peste obiturus, etiam praevideatur causas ad pestem ducentes non evitaturus, nempe ut Germanico proverbio recte dicitur : mors vult habere causam. Itaque si quis peste moritur, si quis damnatur etc., hoc fit, non quicquid agat aut non agat, sed quia contagium non evitat, quia impenitens decedit etc. Fatum igitur Christianum et rationi conveniens monet, ut qui bonum quaerit, qui malum fugit, sciat esse sibi expetendas boni, vitandas mali causas, quia nihil nisi per causas consentaneas existit. Hac occasione systema suum harmoniae praestabilitae attingit Autor, quod universalem rerum nexum ostendit, de quo nonnihil dictum est alibi in his *Actis*. Concedit *Hobbio* et aliis necessitatem absolutam defendentibus, si (per impossibile) actiones humanae absolute necessariae forent, non ideo omnino poenas et praemia sublatum iri : nam etiam poenas medicinales, quae tendunt ad emendationem et exemplum, fore necessarias et praemia itidem. Sed hinc tamen non sequitur, eas poenas locum habituras, quae (seclusa omni emendatione et exemplo) ex vi iustitiae vindicativae oriuntur et quas convenientia rerum sapienti extorquet. Sed talis absoluta actionum humanarum necessitas sine fundamento ab *Hobbio* et *Spinoza* post antiquos nonnullos fingitur, nec cum natura rerum consistere potest.

l'on fasse ou ne fasse pas. On attribue ainsi aux Turcs la pensée selon laquelle l'homme destiné à mourir de la peste mourra de la peste, qu'il évite ou non la contagion – ce qui est absurde. Car celui dont on prévoit qu'il mourra de la peste, on prévoit aussi qu'il n'évitera pas les causes qui entraînent la peste, comme le dit à juste titre un proverbe allemand : *la mort veut avoir une cause*<sup>xl</sup>. C'est pourquoi si quelqu'un meurt de la peste, ou si quelqu'un est damné, etc., cela se réalise non pas quoi qu'il fasse ou ne fasse pas, mais parce que il n'évite pas la contagion, ou parce qu'il est mort impénitent, etc. Donc le fatum « chrétien », qui s'accorde aussi à la raison, enseigne que celui qui cherche le bien et évite le mal sait qu'il doit, pour lui-même, rechercher les causes du bien et se garder de celles du mal, puisque rien n'existe sinon par des causes concordantes. A cette occasion, l'auteur aborde son système de l'harmonie préétablie<sup>xli</sup>, qui montre le lien universel des choses, et dont il a abondamment parlé ailleurs dans les *Acta Eruditorum*<sup>xlii</sup>. Il concède à *Hobbes* et aux autres défenseurs de la nécessité absolue<sup>xliii</sup>, que, si (par impossible) les actions humaines étaient absolument nécessaires, cela ne supprimerait pas pour autant les peines et les récompenses, car même les peines médicales qui tendent au rétablissement et qui sont faites pour l'exemple, seraient nécessaires, et semblablement les récompenses. Mais de là il ne s'ensuit pas, cependant, qu'aient leur place ces peines qui naissent de la force de la justice vindicative (mises à part les peines pour la guérison et pour l'exemple) et que la convenance des choses extorque au sage. Mais une telle nécessité absolue des actions humaines a été forgée sans fondement par *Hobbes* et *Spinoza* à la suite de quelques anciens, et cette nécessité ne peut en aucune façon

<p>Tantum hac vice, reliqua proxime.</p>	<p>convenir à la nature des choses.</p> <p>En voilà assez pour cette fois-ci ; le reste arrive prochainement !</p>
<p>pp. 159-168 (mois d'avril) ESSAIS DE THEODICEE : h. e. <i>TENTAMEN THEODICAEAE</i></p> <p>Amtelodami, apud Isaacum Trojel, 1710, in 8.</p> <p>Exposuimus nuper principia, quibus Illustris <i>Leibnitius</i> ad vindicandam veritatem religionis tam naturalis, quam revelatae, et dissolvendas objectiones contra eam factas, utitur, sicque satisfacimus pro scopo nostro <i>Discursui praeliminari</i> et Parti primae operis prorsus eximii. Restat igitur, ut enarremus, quanam in Partibus reliquis et <i>Appendicibus</i> contineantur. Nimirum <i>Parte secunda et tertia</i> objectiones <i>Baelianas</i> [p.160] ad trutinam accuratam Autor appendit et nodos, quos pro insolubilibus venditaverat, felicissime solvit. Et <i>Pars</i> quidem <i>secunda</i> objectionibus satisfacit, quae respiciunt causam moralem mali moralis seu peccati, eamque a Deo in hominem transferre conantur. <i>Pars vero tertia</i> agit, tum de causa morali mali physici seu dolorum, tum denique de causa physica mali moralis, Deique ad peccatum concursu. Equidem instituti nostri ratio non permittit, ut singulas objectiones <i>Baelianas</i>, cum responsionibus exactis perspicacissimi <i>Leibnitii</i>, in medium proferamus ; praecipua tamen totius controversiae momenta annotari consultum ducimus. Primo igitur loco Vir profundi ingenii expendit novendecim propositiones Philosophicas, quas septem</p>	<p>pp. 159-168</p> <p>Nous avons exposé auparavant les principes que l'illustre <i>Leibniz</i> a utilisés pour défendre la vérité de la religion aussi bien naturelle que révélée et pour résoudre les objections faites contre elle, et ainsi nous avons satisfait notre objectif pour le <i>Discours préliminaire</i> et la première partie de cette œuvre tout à fait remarquable. Il reste donc à développer certains points contenus dans les autres parties et dans les <i>Appendices</i>. Assurément, l'auteur, dans la <i>seconde partie</i> et dans la <i>troisième</i>, met sérieusement à l'examen les objections de <i>Bayle</i> [p.160] et il résout très heureusement les nœuds qu'il avait pourtant donnés pour insolubles. Certes, la <i>seconde partie</i> satisfait aux objections qui regardent la cause morale du mal moral ou du péché, et celles qui s'efforcent de la transférer de Dieu à l'homme ; mais la <i>troisième partie</i> traite aussi bien de la cause morale du mal physique ou des douleurs, que de la cause physique du mal moral et du concours de Dieu au péché. Il est vrai que la raison ne permet pas à notre recension d'exposer chacune des objections de <i>Bayle</i> avec toutes les réponses exactes du très perspicace <i>Leibniz</i> ; cependant nous prenons la résolution de relever les principaux moments de toute la controverse. Ainsi donc, en premier lieu, cet homme d'un profond talent juge avec soin les 19 propositions philosophiques que le très docte <i>Bayle</i> oppose à sept autres propositions théologiques<sup>xliv</sup>. Là, entre autres, il</p>

aliis Theologicis opponit doctissimus *Baelius*. Ubi inter alia arguit errorem *Baelii* sibi persuadentis, corruptionem originalem per operationem quandam divinam et quasi per miraculum in mente hominis effectam esse, cum potius naturale peccati consequens extiterit, et miratur, ipsum hypotesi de duobus principiis tantum tribuere, quasi ea melior originis mali explicatio haberi debeat, quae proprium mali principium idque inexplicabile admittit, cum contra potius talis hypotesis sit similis scholasticae, cujus defensores pulchre chyli aut sanguinis aliorumque rationem se reddidisse putant, si facultatem chylicam vel sanguificam fingant. Difficultates vero circa malorum originem enatas sublaturus, variorum ea de re errores, *Hobbii* imprimis et *Spinosae* fatum coecum, Calvinianorum quorundam supralapsariorum decretum Dei indifferens et arbitrarium, aliorumque naturam justitiae arbitrariam refellit. Contra hos ostendit, divinae Majestati parum consuli, si Deus dominium in creaturas despoticum exercere, aut justitiam et virtutem pro arbitrio suo, sine naturae rationalis fundamento, constituisse dicatur: revera enim actiones non esse bonas, virtuosas, justas, nisi quatenus perfectioni serviunt, vel imperfectionem impediunt: quae adeo statui ideali creaturae rationalis conveniunt, antequam Deus eam creare decernit, et hinc recte per se bonae dicuntur. *Puffendorfi* in talibus minus versatum, rem non satis [p.161] perpensis notat: qui absolutum decretum acriter in suo *Faeciali* impugnans, id quod est maxime in eo absurdum, et sine quo tolerari facilius poterat, concedit et

argumente contre l'erreur de *Bayle* qui se persuadait que la corruption originelle s'est effectuée dans l'esprit humain par une certaine opération divine et comme par miracle, alors qu'elle est plutôt la conséquence naturelle du péché<sup>xlv</sup>, et Leibniz s'étonne que *Bayle* l'ait attribuée seulement à l'hypothèse des deux principes<sup>xlvi</sup>, comme si on devait soutenir une explication de l'origine du mal qui admette un principe propre du mal, principe inexplicable, alors qu'au contraire une telle hypothèse est plutôt semblable à celle de la scolastique, lorsque ses défenseurs pensent rendre raison admirablement de la chyle ou du sang et de tout le reste en forgeant une faculté chylique ou sanguifique<sup>xlvii</sup>. Mais il va supprimer les difficultés nées à propos de l'origine des maux, et il réfute les erreurs de différentes personnes à ce sujet, à savoir la fatalité aveugle de *Hobbes* en premier<sup>xlviii</sup> et de *Spinoza*, le décret absolu de Dieu, indifférent et arbitraire, selon certains Calvinistes supralapsaires, et la nature arbitraire de la justice conçue par d'autres personnes<sup>xlix</sup>. Il montre contre eux qu'au sujet de la Majesté divine on n'a pas suffisamment examiné, si l'on dit que Dieu exerce un pouvoir despotique sur les créatures, ou qu'il a constitué la justice et la vertu par son propre arbitre, sans fondement de nature rationnelle: en réalité, les actions ne sont bonnes, vertueuses et justes que pour autant qu'elles servent à la perfection ou empêchent l'imperfection; pour autant qu'elles conviennent à l'état idéal de la créature rationnelle, avant que Dieu ne décide de la créer, et ainsi qu'elles soient dites convenablement « bonnes par soi »<sup>l</sup>. Leibniz note que *Puffendorf*, moins versé dans de telles questions, n'a pas assez pesé la chose [p.161]; *Puffendorf* qui, combattant le décret absolu durement dans son *Jus faeciale*, concède et défend ce qui y est le plus absurde, et sans lequel il pouvait être plus facilement toléré<sup>li</sup>. Notre

propugnat. Evincit praeterea Noster, tolerari non posse illorum sententiam, qui mundum meliorem a Deo fieri potuisse affirmant, utpote sapientiae ac bonitati Numinis derogantem : ubi tamen notat, *Alphonsum* Castellae Regem, quem culpant, quod asseruerit, systema mundi melius construi potuisse, nonnisi de Sytemate *Ptolemaico* tunc temporis recepto judicasse. Ceterum totius hujus praejudicii fundamentum in eo ponit, quod perperam assumatur, quod optimum est in parte, idem esse optimum in toto, cum tamen malum partium saepius bonum totius augeat, et ad boni in toto incrementum tendat.

Hanc vero de origine malorum doctrinam in *Parte tertia* fusius persequitur. Mala quidem Metaphysica, id est, imperfecta et inordinata, quorum exempla sunt monstra aliaeque irregularitates, contineri statuit in ordine rerum, tanquam medium ad ordinem perveniendi, imo tanquam requisita necessaria ad ordinem explendum in toto. Ita e. gr. tellurem multas passam esse notat mutationes, ut in eum ordinem redigerentur terrestria, in quo nunc comparent, et ubi humanis commodis sunt adaptata. Dubia hic enata statim evanescere arbitratur, ubi ad Systema harmoniae generalis respicimus : cum etiam in Musicis constet, dissonantias apte inspersas gratiorem reddere totam melodiam. Quod si urgeas Deum per miraculum aliquod exiguum ingentem malorum numerum antevertere potuisse, lapsu scilicet Evae praeternaturaliter impedito : generaliter quidem respondet, in optima rerum serie semel electa nihil immutari potuisse, ut tamen

Leibniz obtient avant tout que ne puisse être tolérée l'opinion de ceux qui affirment que Dieu aurait pu faire le monde meilleur, dérogeant quelque peu à la sagesse et à la bonté de la Divinité ; pourtant, il note qu'on accuse *Alphonse, roi de Castille*, d'avoir affirmé qu'un meilleur système du monde aurait pu construire, et de ne pas l'avoir pensé seulement du système *Ptolémaïque* reçu de son temps<sup>lii</sup>. Du reste, il place le fondement de tout ce genre de préjugés, en ce qu'on assure faussement que ce qui est meilleur dans la partie est aussi meilleur dans le tout, bien que le mal des parties augmente plus souvent le bien du tout et tend à l'accroissement du bien dans le tout. Mais, dans la *troisième Partie*, il expose plus amplement cette doctrine de l'origine des maux. Il affirme que les maux métaphysiques, c'est-à-dire imparfaits et non-ordonnés, dont les exemples sont les monstres ou d'autres irrégularités, sont contenus dans l'ordre des choses, aussi bien comme moyens de parvenir à l'ordre, que comme réquisit nécessaire pour atteindre l'ordre dans le tout<sup>liii</sup>. Il remarque, par exemple, que la terre a souffert de tels changements que les choses terrestres ont été conduites à l'ordre dans lequel elles sont actuellement disposées, et là où elles sont adaptées aux commodités humaines<sup>liv</sup>. Celui-ci juge que les doutes s'évanouissent aussitôt nés, quand on considère le Système de l'harmonie générale<sup>lv</sup> : comme il est aussi établi en musique que les dissonances convenablement insérées rendent toute la mélodie plus gracieuse. Et si on insiste en objectant que Dieu aurait pu détourner auparavant par un petit miracle le nombre immense des maux, en empêchant surnaturellement la chute d'Eve, on répondra généralement que rien n'aurait pu être changé dans la meilleure série des choses, qui est choisie en sorte que la même chose apparaisse cependant plus distinctement, si l'on enquête de façon plus approfondie sur la nature

idem distinctius appareat, in miraculorum indolem penitus inquirat. In duo itaque genera miracula despexit. Alia esse naturalia (etsi supra naturam nobis notam) et ea posse produci cum ope aliarum naturarum occultarum, tum speciatim ministerio angelorum corporibus junctorum multo subtilioribus et efficacioribus quam nostra ; alia vero superare omnem naturam creatam, et omnem vim creaturarum transcendere. Haec totum universi cursum turbant propter corporum connexionem, et Deus in nonnullis [p.162] miraculose statum naturalem mutans, etiam in ceteris miraculose efficere tenetur, ne nimia oriatur perturbatio et ut omnia demum ad verum modum redeant. Unde ratio sufficiens apparet, cur non tam facile miracula vere supernaturalia sint admittenda. Ceterum, dum *Baelius* perfectionibus divinis indignum iudicat, quod mala praedominentur bonis ; erroneam hanc esse ipsius suppositionem, clarissime Autor demonstrat, cum *Cartesio* defendi debere ratus, in hac etiam vita plus boni quam mali esse. Bonum namque physicum non modo in voluptate, sed et in statu medio, qualis est e. gr. sanitas, consistit, et probe considerandum, usum voluptatis nimis frequentem ipsasque voluptates nimis intensas maximum quoddam fore malum. De voluptatum indole tractans monet, voluptates mentis esse magis puras et constantes voluptatibus corporis, ita ut *Cardanus* senex statum suum cum juvene divite, sed indocto non commutasset. Habent enim scientiae aliquid dulcedinis, quam concipere nesciunt nisi experti. Notat etiam, multam animi inquietudinem, et pleraque incommoda locum non

des miracles<sup>lvi</sup>. C'est pourquoi on distingue deux genres de miracles : les uns sont naturels (même s'ils sont au-dessus de la nature que nous connaissons) et ceux-ci peuvent être produits avec l'aide d'autres natures occultes, et spécialement avec le ministère des anges joints ensemble par des corps qui sont plus subtiles et plus efficaces que les nôtres ; mais les autres [genres de miracles] dépassent toute nature créée et transcendent toute force des créatures<sup>lvii</sup>. Ces derniers miracles perturbent tout le cours de l'univers en raison de la connexion des corps, et Dieu changeant dans quelques corps l'état naturel [p.162] par miracle, est tenu de le changer également par miracle dans les autres corps, afin qu'il ne s'ensuive pas une excessive perturbation et que toute chose soit rendue précisément à son mode véritable. Apparaît ainsi la raison suffisante pour laquelle il ne faut vraiment pas admettre si facilement les miracles surnaturels. Du reste, pendant que *Bayle* juge indigne des perfections divines que les maux prédominent sur les choses bonnes, notre très célèbre auteur démontre que cette supposition est erronée, et il estime devoir soutenir avec *Descartes* qu'il y a plus de bien que de mal en cette vie<sup>lviii</sup>. En effet, le bien physique ne consiste pas seulement dans le plaisir, mais aussi dans un état intermédiaire, par exemple la santé, et l'on doit considérer correctement que l'usage trop fréquent du plaisir et des voluptés trop intenses elles-mêmes seraient le plus grand mal<sup>lix</sup>. Traitant de la nature des plaisirs, il enseigne que les plaisirs de l'esprit sont plus purs et plus constants que les plaisirs du corps, à l'exemple de *Cardan* qui, âgé, n'aurait pas voulu échanger son propre état contre celui d'un jeune homme riche, mais ignorant<sup>lx</sup>. En effet, les sciences ont quelque chose de doux que ne peuvent concevoir que ceux qui en ont l'expérience. Leibniz remarque aussi qu'il n'y aurait pas autant d'inquiétudes et

habitura, siquidem principiis veris mentem imbuamus, eamque ad virtutem exerceamus : ita enim obtinetur, ne metuamus, quae nobis destinata sunt, nec conqueramur de iis, quae obtingunt. Addit, posse nos non tantum obtinere patientiam et nudam tranquillitatem, quia ferendum est, quod mutari non potest ; sed etiam laetitiam et animum contentum, quia res a Deo perfectissime et pro nobis etiam ipsis (si modo velimus) felicissime sunt ordinatae. Ut taceam, multa mala per bonam educationem, aut per consuetudinem vel diminui, vel plane tolli et insensibilia reddi posse. Mala praevalere vulgo credi notat, quoniam magis excitant attentionem nostram quam bona, quibus assuevimus, et quae proinde sunt frequentiora. Et si quis vellet bona a Deo reddi magis sensibilia, eum non intellecturum, quid petat, et in sua ipsum vota pugnaturum esse. Ita enim futurum, ut mala sint frequentiora, bona rariora. Quod mala culpa seu peccata concernit, concedit equidem, quod bonis apud homines praedominentur ; eorum tamen opinionem improbat, qui nimium faciunt hoc [p.163] praedominium, adeo ut virtutes *ethnicorum splendida peccata* (cf. Augustin. *De Lib. arb.*, lib. 1, c. 2 [41]) appellent. Ceterum non iudicandum de civitate Dei ex parte exigua ejus nobis nota, cum ipsius etiam historiae generis humani nonnisi exiguam partem cognoscamus, et alias substantias rationales universi fere penitus ignoremus.

Hinc sufficit ad salvandam sapientiam et bonitatem Numinis, quod in universo sit plus boni, quam mali, licet in

d'incommodités, si nous habituions notre esprit à de vrais principes et que nous l'exercions à la vertu : en effet, nous obtenons alors sans crainte les choses qui nous sont destinées, mais nous ne nous plaignons pas de celles qui arrivent [par accident]. Il ajoute que nous pouvons non seulement acquérir la patience et la simple tranquillité, parce qu'on doit supporter ce qui ne peut pas être changé, mais encore la joie et le contentement de l'esprit, parce que les choses sont ordonnées par Dieu de façon parfaite et pour nous-mêmes aussi en vue de la béatitude, pourvu que nous le voulions. Et je tais que beaucoup de maux, par une bonne éducation ou par l'habitude, pourraient être ou bien diminués ou bien complètement supprimés et rendus insensibles<sup>lxi</sup>. Il remarque qu'on croit ordinairement que les maux prévalent, puisqu'ils excitent davantage notre attention que les choses auxquelles nous sommes habitués et qui sont par conséquent plus fréquentes. Et, si on voulait rendre les choses bonnes plus sensibles, on ne comprendrait pas ce qu'on demande et cela répugnerait à nos propres vœux. Ainsi on ferait que les maux seraient plus fréquents et les choses bonnes plus rares. En ce qui concerne les maux de coulpe ou les péchés, il concède également qu'ils prédominent sur les biens en l'homme ; cependant, il désapprouve l'opinion de ceux qui font cette prédominance [p.163] telle qu'ils appellent vertus les *splendides péchés des païens*<sup>lxii</sup>. Du reste, il ne faut pas juger de la cité de Dieu à partir de la partie minuscule qui nous est connue, alors que nous ne connaissons qu'une mince partie de l'histoire du genre humain et que nous ignorons presque totalement les autres substances rationnelles de l'univers<sup>lxiii</sup>. D'où il suffit à la sagesse salvifique et à la bonté de la Divinité qu'il y ait dans l'univers plus de bien que de mal, quoiqu'il existe plus de mal que de bien dans le genre humain – ce qu'on ne

genere humano plus mali, quam boni existeret, quod tamen ipsum non penitus conceditur. Minus negotii facessunt mala poenae, cum ex malis culpae quadam naturae necessitate consequantur. Cum igitur illa sancte permittere potuerit Deus ; multo minus haec declinari omnino necessarium fuit. Immo poena plerumque emendationem continet culpae. Malum vero poenae quoniam ex malo culpae enascitur, quamdiu durat malum culpae, tamdiu durare debere malum poenae infert : quo admissio, manifesta redditur ratio damnationis aeternae, ut non necesse sit ad infinitatem Dei laesi recurrere. Hanc in rem celeberrimum *Fechtium* aliosque Theologos nostros allegat.

Et quia quidam libertatem hominis impugnant, ut probent, mala non ipsi, sed Deo attribui debere, Autor responsurus ad libertatem tria requirit, 1 cognitionem sufficientem objecti ad liberandum ; 2 spontaneitatem, qua principium est in nobis, ut nos determinemus ; 3 contingentiam determinationis, quae necessitatem absolutam seu logicam aut Metaphysicam excludit. Cognitionis est vel distincta, nempe rationis, vel confusa, nempe sensuum. Neutra libertati repugnat, ubicunque cum electione agimus : et post deliberationem ad illud propendimus, quod nobis melius apparet, aut nos magis afficit. Spontaneitas eatenus nobis competit, quatenus in nobis principium nostrarum actionum habemus, rebus externis physice in eas non influentibus : id quod ex systemate harmoniae praestabilitae optime apparet ; in quo liquet, in cursu naturae ordinario quamlibet substantiam proprie

concedere pas absolument. Les maux de peine créent moins d'embarras, puisqu'ils sont la conséquence des maux de culpabilité par une certaine nécessité de la nature<sup>lxiv</sup>. Et Dieu aurait donc pu permettre saintement ces maux de peine-là, sans du moins qu'il soit tout à fait nécessaire de rejeter ces maux de culpabilité-ci. Le plus souvent la peine contient la correction de la faute. Mais le mal de la peine, puisqu'il naît du mal de culpabilité, autant que dure le mal de culpabilité, implique que le mal de peine doit durer aussi longtemps ; cela admis, la raison de la damnation éternelle est rendue manifeste, sans qu'il soit nécessaire de recourir à quelque chose qui lèse l'infinité de Dieu. Il allègue pour cette question le très célèbre *Fecht* et quelques uns de nos théologiens [Luthériens]<sup>lxv</sup>. Et parce que certains attaquent la liberté de l'homme, au point d'approuver que les maux ne doivent pas être attribués à eux-mêmes, mais à Dieu, l'auteur va répondre qu'il y a trois réquisits à la liberté<sup>lxvi</sup> : 1. la connaissance suffisante de l'objet de la liberté ; 2. la spontanéité, par laquelle le principe de nos actes est en nous, en sorte que nous nous déterminions nous-mêmes ; 3. la contingence de la détermination qui exclut la nécessité absolue, c'est-à-dire logique ou métaphysique. La connaissance est soit distincte, c'est-à-dire rationnelle, soit confuse, c'est-à-dire sensible<sup>lxvii</sup>. Ni l'une, ni l'autre ne répugnent à la liberté, partout où nous agissons par choix ; et après délibération, nous avons de la propension à ce qui nous semble le meilleur ou à ce qui nous touche plus. La spontanéité<sup>lxviii</sup> nous correspond pour autant que nous avons en nous-mêmes le principe de nos actions, les choses extérieures n'exerçant pas d'influences physiques sur elles – ce qui apparaît très bien à partir du système de l'harmonie préétablie<sup>lxix</sup>, dans lequel il est clair que, dans le cours ordinaire de la nature, n'importe quelle substance proprement dite,

dictam seu simplicem esse causam unicam suarum actionum ; eandemque exemptam esse ab omni influenza physica alterius substantiae, excepto ordinario Dei concursu. Falli autem monstrat, quotquot cognitionem boni [p.164] malique nostrae determinationi inservientem, libertati adversam statuunt. Licet enim intellectus ipse necessitetur, si perceptio clara et distincta adsit, affirmationem eo ipso jam involvens, et licet voluntas appetat bonum, quod intellectus evidentius repraesentat ; haec tamen ideo necessitati non est obnoxia. Est nimirum voluntas conatus agendi ex boni vel mali perceptione ortus, qui antequam perficiatur, tempore opus habet. Hinc variis incidentibus suspendi aut per novam perceptionem vel cogitationem mutari potest, ut adeo anima veritati vel errori multis modis resistere queat, nec nexus usque adeo necessarius inter intellectum et voluntatem deprehendatur. Sane hinc etiam, ubi nihil tale intervenit, ut in Deo, semper tamen verum manet, voluntatem non necessitari, sed tantum inclinari ab intellectu. Interim apud nos fit, ut indirectam quandam potestatem voluntates nostras mutandi habeamus. Divinae autem voluntates semel positae mutari non possunt, etsi per se sint liberae, optima electione, certa quidem sed non necessitante natae.

Falli quoque demonstrat *Cartesianos* et cum ipsis *Baelium*, nimiam Deo indifferentiam tribuentes, veluti cum statuunt, quasi Deus ad tales motus, quales producit corpus calidum, ideam quam sentimus mero quodam arbitrio

c'est-à-dire simple, est la cause unique de ses propres actions ; système dans lequel la même substance est exempte de toute influence physique venant d'une autre substance, exception faite du concours ordinaire de Dieu. Or, Leibniz montre que ceux qui établissent que la connaissance [p.164] du bien et du mal servant à notre détermination est contraire à la liberté, se trompent<sup>lxx</sup>. En effet, il convient que l'entendement lui-même soit nécessité, si une perception claire et distincte est présente, enveloppant en elle-même une affirmation, et il convient également que la volonté recherche le bien que l'entendement lui représente avec plus d'évidence<sup>lxxi</sup>. Et c'est la raison pour laquelle la volonté n'est pas soumise à la nécessité. Du moins, est-elle un effort d'agir né de la perception du bien ou du mal, et qui, avant d'être accompli, a besoin de temps. De là, la volonté peut être suspendue à cause de divers incidents, ou bien être changée par une nouvelle perception ou par une nouvelle pensée, au point que l'âme peut résister en quelque façon à la vérité ou à l'erreur, et que le lien jusqu'ici nécessaire entre l'entendement et la volonté n'a pas été compris. Il s'ensuit également que là où rien de tel n'intervient, comme en Dieu, il reste cependant toujours vrai que la volonté n'est pas nécessitée, mais seulement inclinée par l'entendement. Entre temps, en nous, il arrive que nous possédions une certaine puissance indirecte de changer nos volontés. Or, les volontés divines, ayant posées une fois pour toutes, ne peuvent être changées, même si elles sont libres par elles-mêmes et nées du meilleur choix, choix certain assurément, mais non pas nécessitant. Il démontre aussi que les *Cartésiens* et, avec eux, *Bayle*, se trompent, en attribuant une trop grande indifférence à Dieu, quand ils établissent qu'il a constitué l'idée que nous sentons par simple arbitraire, comme si elle convenait à ces mouvements qui produisent

constituerit, ita ut nobis ad eosdem motus dare potuerit ideam, quam nunc habemus frigoris et vice versa, si voluisset. Nihil enim in natura contingit plane arbitrarie, aut quod non dependet vel a veritatibus necessariis, vel a rationibus convenientiae : unde tam leges motuum, quam perceptionum nascuntur, et in operationibus Dei rationes ab electione rationis summae sunt petendae.

Equidem vulgo supponunt, leges motus esse arbitrarias ; sed iudice *Leibnitio* hoc inde fit, quod eas non satis examinarunt. Quamvis namque concedat, eas pure Geometricae, seu ex principiis merae necessitatis demonstrari non posse ; enasci tamen docuit ex principio perfectionis et ordinis cum rationibus Geometricis conjuncto, ut adeo existentiam causae intelligentis ac liberae optime evincant.

In his *Actis* passim jam observavit, quod harum legum ratio reddi possit, si supponatur effectus viribus causae aequalis, [p.165] seu, quod idem est, eandem semper virtutem conservari : hoc vero axioma Geometricae demonstrari nequit. Simile principium est, actionem semper esse aequalem reactioni, quod repugnantiam materiae adversus mutationem externam supponit, nec ab extensione, nec ab impenetrabilitate petendam. Aliaque id genus principia hic occurrunt, non a *necessitate* quadam absoluta et Geometrica, sed *convenientia* petenda, quae inter necessarium et arbitrarium quodammodo medium tenet. Hinc vero optime elucescit discrimen inter necessitatem omnimodam et, ut sic

un corps chaud, en sorte qu'il aurait pu nous donner, à partir de ces mouvements, l'idée que nous avons maintenant du froid, et vice versa, s'il l'avait voulu<sup>lxxii</sup>. Or, il n'arrive rien dans la nature tout à fait arbitrairement ; ou bien qui ne dépende soit des vérités nécessaires, soit des raisons de la convenance : c'est de là que naissent aussi bien les lois des mouvements que celles des perceptions, et, concernant les opérations divines, on doit en chercher les raisons dans le choix de la Raison Souveraine<sup>lxxiii</sup>. De même, ils supposent ordinairement que les lois du mouvement sont arbitraires, mais, au jugement de *Leibniz*, cela vient de ce que ces lois n'ont pas été suffisamment examinées. Car, quoiqu'on concède que ces lois ne puissent pas être démontrées de façon purement géométrique, ou bien par des principes de la pure nécessité, cependant il enseigne qu'elles naissent du principe de la perfection et de l'ordre, joint aux raisons géométriques, en sorte qu'elles prouvent au mieux l'existence de la cause intelligente et libre. Dans les *Acta*<sup>lxxiv</sup>, il a déjà observé qu'on peut rendre raison de ces lois, si l'on suppose que l'effet est égal [p.165] aux forces de la cause, ou bien ce qui est la même chose, que la même force est toujours conservée. Mais cet axiome ne peut pas être démontré géométriquement. De la même façon, le principe selon lequel l'action est toujours égale à la réaction, qui suppose une résistance de la matière au changement extérieur, n'est requis ni à partir de l'étendue, ni à partir de l'impenetrabilité<sup>lxxv</sup>. D'autres principes du même genre apparaissent ici, exigés non par une certaine *nécessité* absolue et géométrique, mais par la *convenance*, qui tient d'une certaine façon le milieu entre le nécessaire et l'arbitraire. Ainsi on éclaircit au mieux la différence entre la nécessité omnimodale et, comme on dit, « *brute* », qui dépend des causes efficientes posées par une conséquence quasi

dicas, *brutam*, quae a causis efficientibus positis mathematica quasi consequentia pendet, ac inter *moralem*, vel, hujus filiam, *physicam* a libera electione sapientis intuituque causarum finalium ortam : quod discrimen speciosum Naturalistarum fundamentum evertit. Quemadmodum vero leges motuum, ita et perceptionum mere arbitrariae non sunt, et speciatim quod ideae rerum sensibilibus mero arbitrio Dei constitutae non sint, hunc in modum exponit illustris Autor. Repraesentatio aliquo modo exprimere debet rem repraesentatam. Quare ideae caloris, frigoris, colorum, respondentes eis motus in organis repraesentant, sed valde exiguos et multiplices. Unde fit, ut ipsa multitudo et exiguitas repraesentationem distinctam impediatur : idque etiam sensibus cognosci potest et ex confusa perceptione fieri distincta e. gr. oculo armato, qui in colore viridi particulas flavas et caeruleas distinguit, quas nudus discernere nequit. Unde facile intelligitur, multa inesse, quae nec nudus, nec armatus distinguere queat. Quemadmodum igitur idea coloris viridis a Deo nobis data non est arbitraria, sed ex confusione perceptionum flavi et coerulei oritur, ita facile judicari potest, similiter ipsam flavi vel coerulei, vel etiam quamcunque sensibilem ideam in repraesentationes causarum has qualitates ingredientium resolutum iri, si nos analysin aliquo artificio vel ingenio eo usque promovere possemus.

Porro praescientiam Dei non praejudicare libertati hominis et rerum contingentiae, multis modis ostendit et illustrat ; sed illud

mathématique, et la nécessité *morale* ou, de sa fille, la nécessité *physique*, née du libre choix d'un sage et de la saisie intuitive des causes finales. Cette distinction élégante bouleverse les fondements des Naturalistes<sup>lxxvi</sup>. Mais, de la même façon que les lois des mouvements ne sont pas purement arbitraires, celles des perceptions ne le sont pas non plus, spécialement parce que les idées des choses sensibles ne sont pas constituées par le pur arbitre de Dieu, ainsi que l'expose l'illustre Auteur. En quelque façon, la représentation doit exprimer la chose représentée. C'est pourquoi les idées de chaleur, de froid, de couleur représentent les mouvements qui leur répondent dans les organes, mais en petit et multipliés ; de telle sorte que la multitude et l'exiguïté empêchent une représentation distincte. Et cela peut également être connu par les sens, et l'on peut faire, à partir d'une représentation confuse, une distincte<sup>lxxvii</sup>. Par exemple, un œil équipé d'un instrument distingue dans la couleur verte les particules bleues et jaunes qu'on ne peut pas discerner à l'œil nu. Ainsi on comprend facilement qu'il y a beaucoup de choses qui ne peuvent être distinguées, ni à l'œil nu, ni à l'aide d'un instrument. De la même façon donc que l'idée de couleur verte ne nous est pas donnée arbitrairement par Dieu, mais qu'elle naît du mélange des perceptions du bleu et du jaune, semblablement on peut facilement juger que l'idée sensible, pour ainsi dire, de jaune ou de bleu sera résolue dans la représentation des causes qui entrent dans ces qualités, si nous pouvons porter l'analyse jusqu'à ce point par quelque artifice ou par notre esprit<sup>lxxviii</sup>. De plus, il montre et illustre en diverses façons que la prescience divine ne porte pas préjudice à la liberté des hommes et à la contingence des choses ; mais il suggère en premier cela, à savoir que toute la série des choses, jugée préférable à toutes les autres par Dieu,

inprimis inculcat, totam rerum seriem a Deo ceteris praeferendam judicante cum mentis actu [p.166] atque decreto electam et ad existendum destinam fuisse, cum omnibus partibus et circumstantiis eam ingredientibus. Itaque cum in illa serie ideali ante existentiam res repraesententur, quales futurae sunt (nempe contingentes et liberae), per praescientiam autem et decretum Dei nihil accedat nisi actualis futuritio : patet, neque praescientia, neque decreto contingentiam libertatemque ullo modo laedi, causarum etiam cum effectibus connexionem omnia quidem certa et determinata reddere ; sed certitudinem hanc non magis quam praescientiam libertati obstare. Causarum enim contingentium nexus semper esse inclinantes, nunquam necessitantes. Et hunc nexum in perfecta quadam totius universi partiumque ejus harmonia consistere, quae tanta est, ut Deus in praesenti statu rei statum ejus praeteritum et futurum, immo in qualibet parte integrum universum videat. Denique quod concursus divinus libertati et contingentiae rerum non obsit ; ex ejus indole monstrat. Dat ex ipsius mente Deus continuo, quicquid realitatis in nobis et actionibus nostris deprehenditur, quatenus perfectionem involvit : ast quicquid limitationis aut imperfectionis occurrit, limitationum praecedentium, quae creaturis originarie insunt, consequens habendum.

Hac vero occasione ostendit, argumentum *Weigelii*, Professoris quondam Mathematicum Jenensis, pro existentia Dei a continuata creatione desumptum et in *Philosophia Mathematica* p. 33 et seqq.

a été choisie par un acte de son esprit et par décret, [p.166] et qu'elle a été destinée à l'existence, avec toutes ses parties et toutes les circonstances qui y étaient contenues ; c'est pourquoi, alors que les choses sont représentées dans cette série idéale, ces choses, avant même leur existence, sont futures, c'est-à-dire contingentes et libres<sup>lxxxix</sup>. Or, rien n'arrive par la prescience et par le décret de Dieu, si ce n'est la futurition actuelle<sup>lxxx</sup>. Il apparaît qu'en aucune façon la prescience et le décret de Dieu ne lèsent la contingence et la liberté, et que la connexion des causes avec les effets rend toutes choses certaines et déterminées, mais que cette certitude ne fait pas plus obstacle à la liberté que la prescience. En effet, les liens des causes contingentes sont toujours inclinants, et jamais nécessitants, et ce lien consiste dans une certaine harmonie parfaite de tout l'univers et de ses parties, harmonie<sup>lxxxix</sup> si grande que Dieu voit dans l'état présent d'une chose son état passé et futur, et bien plus, dans chaque partie, l'univers intégral<sup>lxxxii</sup>. Enfin Leibniz montre que le concours divin tire de sa nature de ne pas faire obstacle à la liberté et à la contingence des choses. C'est à partir de son propre esprit que Dieu donne continuellement à la fois ce que l'on saisit de réalité en nous et en nos actions, pour autant que cela contienne quelque perfection, mais aussi ce qui arrive comme limitation ou imperfection devant suivre des limitations antérieures contenues originellement dans la créature<sup>lxxxiii</sup>.

Il montre à cette occasion que l'argument en faveur de l'existence de Dieu de *Weigel*<sup>lxxxiv</sup>, professeur de mathématiques à Iéna, argument tiré de l'idée de création continuée, présenté dans la *Philosophie Mathématique* p. 33 et sq. par une espèce de démonstration mathématique assez faussement euclidienne, s'éloigne de très loin

pro demonstratione Mathematica quavis Euclidea fortiore perperam venditatum, a vera demonstratione quam longissime abesse. Cum enim, inquit *Weigelius*, totus mundus singulis momentis loco nihili reddatur recens, neque tamen ulla res in mundo id efficere possit ; necessum est ut detur extra mundum, praeter mundum, infinitum ens, quod indefessus sit creator. Ergo datur Deus. Optime vero perspicacissimus *Leibnitius* observat, probari debere, creaturam continuo ex nihilo prodire et statim in id recidere, nec nisi ens necessarium per naturam suam ultra momentum durare debere : immo difficultatibus de compositione continui idem argumentum implicari, quae Labyrinthus Philosophorum existunt. Quemadmodum vero omnis actio [p.167] creaturae est quaedam modificationum ipsius mutatio : evidens est, actionem a creatura proficisci intuitu limitationum aut negationum, quas includit et quae per hanc mutationem variantur. Omnis substantia suas producit actiones et passiones internas, neque opus est, ut propterea sciamus, quomodo eas producamus, etenim non ex voluntate, sed ex natura nostra fluunt, quae quoad perceptiones confusas infinitum involvit, nec a nobis perfecte cognosci potest. Clauditur *Pars tertia* seu ultima fictione quadam eleganti, rem populariter exhibente, coepta a *Laurentio Valla*, sed non absoluta, cum nodum Gordium quasi gladio secasset : quam Autor ita ad finem deducit, ut simul solutio nodi appareat. Ibi *Apollo* praescientiam, seu scientiam visionis ; *Jupiter* providentiam ; *Pallas* scientiam simplicis intelligentiae repraesentant. Binae quoque in Parte prima et

d'une véritable démonstration. En effet, dit *Weigel*, alors que le monde entier, à chaque instant, retourne au néant et que cependant aucune chose au monde ne peut produire cela, il est donc nécessaire que soit donné hors du monde et avant le monde, un Etre infini, qui soit un créateur inlassable. Donc Dieu existe. Mais *Leibniz* observe avec beaucoup de perspicacité qu'on doit prouver que la créature est continuellement produite à partir du néant et qu'elle y retourne aussitôt et qu'elle ne doit pas durer plus d'un instant par elle-même, à moins qu'elle ne soit un Etre nécessaire. Mais le même argument implique aussi les difficultés de la composition du continu, dont provient le labyrinthe des Philosophes. Or, de la même façon que [p.167] toute action de la créature est un certain changement de ses propres modifications, de même il est évident que l'action provient de la créature, considérant les limitations et les négations qu'elle contient et qui sont changées au cours de cette transformation.<sup>lxxxv</sup> Toute substance produit ses propres actions et passions internes, et il n'est pas besoin de savoir comment nous les produisons ; en effet, elles découlent non pas de la volonté, mais de notre nature qui contient jusqu'à l'infini des perceptions confuses et qui ne peut pas être parfaitement connue de nous<sup>lxxxvi</sup>. La *Troisième ou ultime Partie* se termine par une élégante fiction, présentant le sujet de façon populaire, laquelle a été commencée par *Laurenzo Valla*, mais laissée inachevée, comme si le nœud gordien avait été tranché par un glaive. L'auteur l'amène à sa fin, pour qu'apparaisse la solution de ce nœud. *Apollon* représente la prescience, ou science de vision ; *Jupiter*, la Providence ; *Pallas*, la science de simple intelligence. Dans la première et dans la deuxième partie, sont également insérées deux élégantes digressions qui méritent d'être lues : l'une à propos de la conjecture historique de

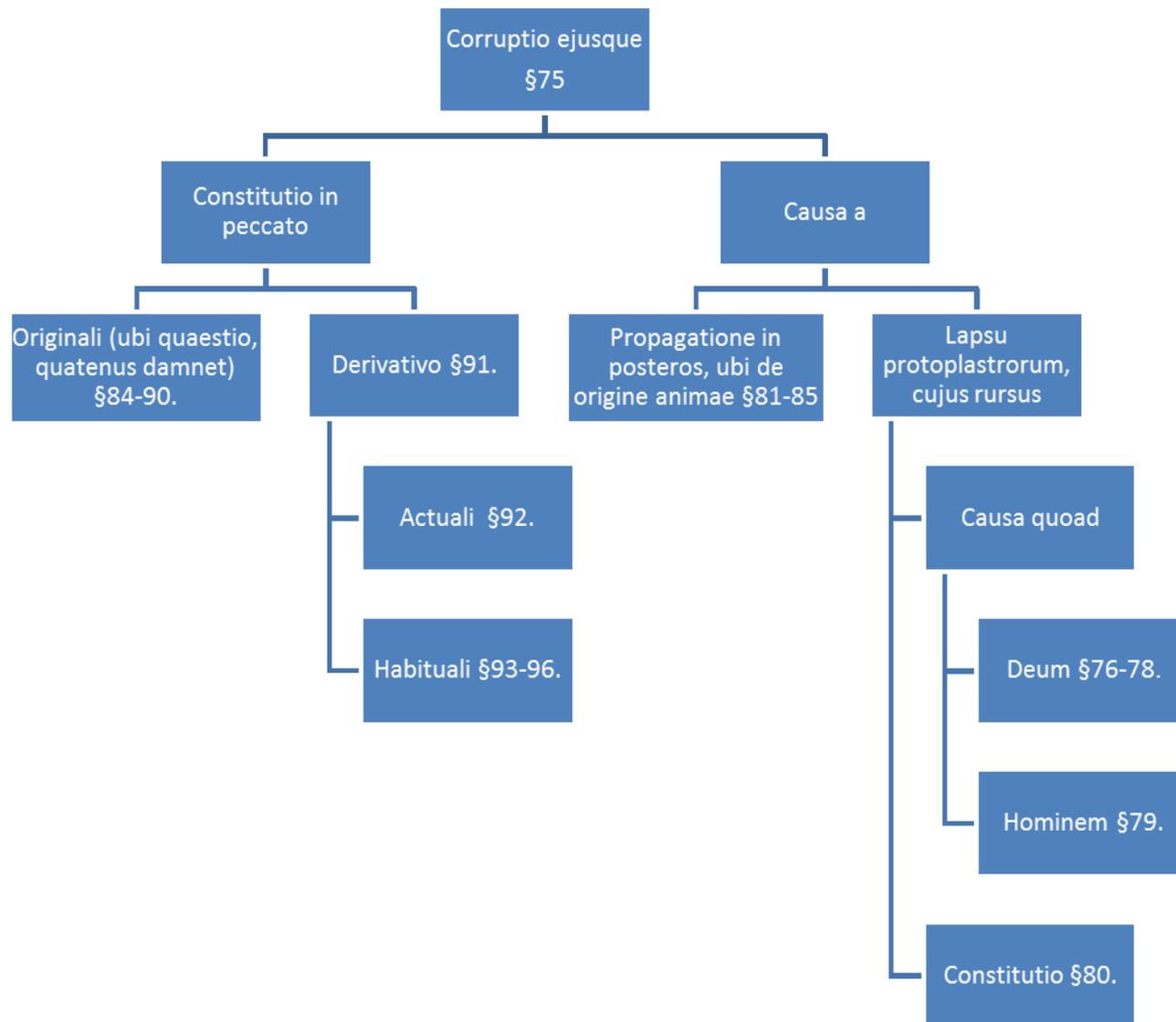
secunda digressiones elegantes inseruntur, quae legi merentur ; una de conjectura Autoris historica, quod *Ormaesdes* et *Arimanius*, quibus *Zoroaster* duo principia, unum boni, alterum mali, designavit, videantur nomina fuisse duorum magnorum Principum, *Ormisdae*, antiquissimi superioris Asiae Regis, et *Irminis* sive *Hermanni*, Ducis Celto-Scytharum, ex Germania et Sarmatia in Asiam irrumpentium ; altera de Theologia quadam Astronomica fictitia, quam nescio quis commentus est.

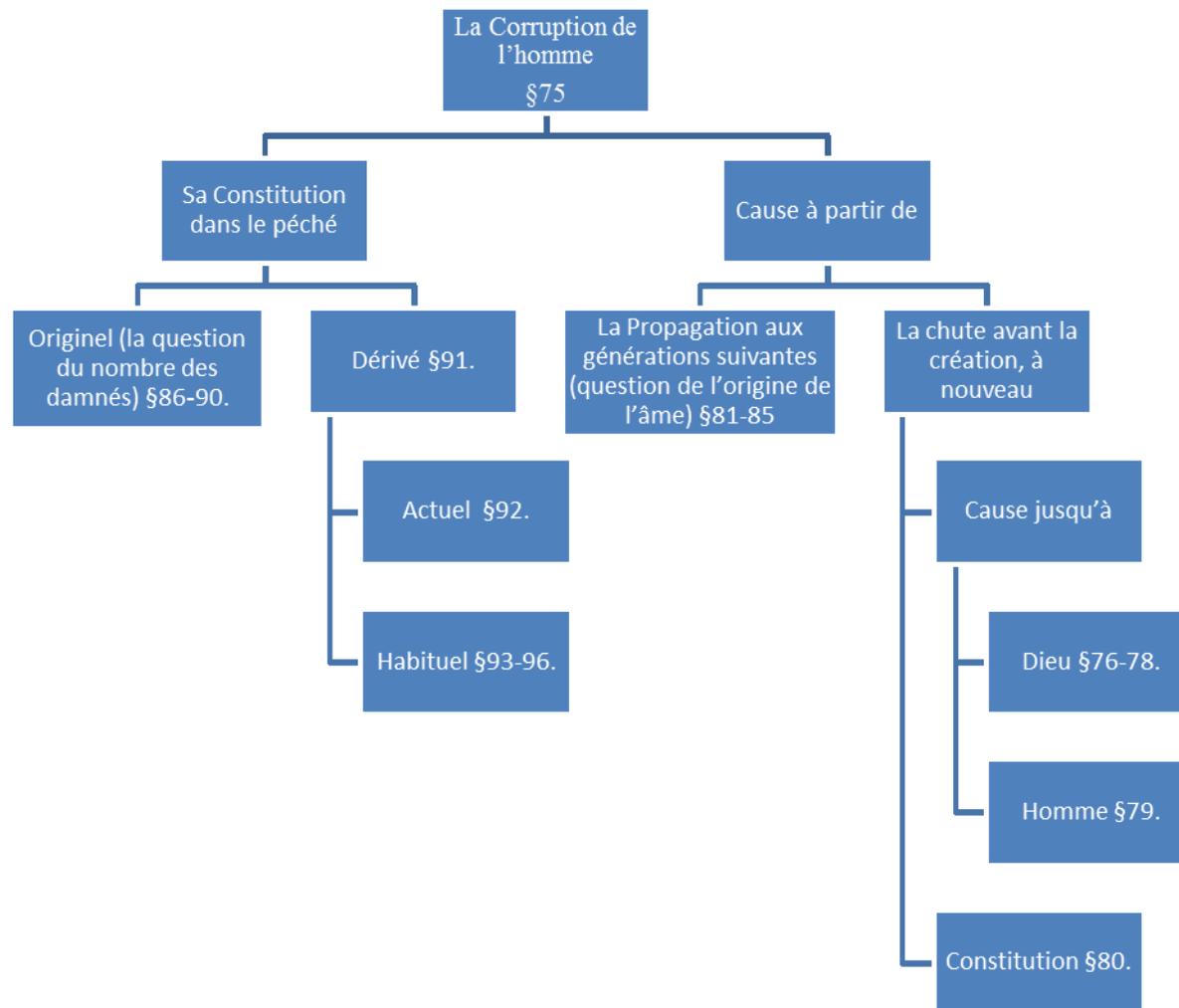
Sequuntur appendices. Et primum, quae fusius contra *Baelium* et alios in Parte secunda et tertia disputata sunt, in brevissima epitome exhibentur, *argumentis* ad nonnullorum disederia *in formam redactis* et responsionibus juxta leges disputantium adjunctis. Occurrunt deinde *Animadversiones in opus Hobbesii de libertate, necessitate et contingentia* et tandem aliae *in opus Kingii de origine mali*. Opus *Thomae Hobbesii*, de quo hic agitur, nondum hactenus, nisi lingua Anglicana prodiit. Fuit ipsi lis de illo argumento cum *Johanne Bramhallo*, Episcopo Remensi, mutuis aliquot scriptis agitata, quae uno volumine in 4 prodiere. *Hobbesium* quaedam eleganter et ingeniose exposuisse, agnoscit ingeniosissimus Autor *Tentaminum*, quae recensemus, et confusas quorundam [p.168] Philosophorum et Theologorum notiones non male exagitasse, sed in necessitate absoluta eventibus adscribenda modum excessisse ; nec recte id, quod nec fuit, nec est, nec erit, cum impossibili confuidisse. *Kingii*, Ecclesiae Anglicanae Praelati celeberrimi, ingenium et eloquentiam

Leibniz<sup>lxxxvii</sup>, selon laquelle *Oromasdès* et *Ariman*, à qui *Zoroastre* attribue les deux principes, l'un du bien, l'autre du mal, seraient [respectivement], semble-t-il, les noms de deux grands princes, *Ormisdas*, le très ancien roi de l'Asie supérieure, et *Irmin* ou *Hermann*, chef des Celtoscythes, qui, venant de Germanie et de Sarmatie, ont fait irruption en Asie ; l'autre digression concerne une « Théologie Astronomique » fictive, dont j'ignore l'auteur<sup>lxxxviii</sup>.

Suivent des appendices. En premier, ceux qui sont discutés plus amplement contre *Bayle* et contre d'autres dans les deuxième et troisième parties, et sont présentés dans un très bref *Abrégé*, par des arguments rédigés en forme à la demande de quelques uns et augmentés des réponses qui suivent les lois observées dans les disputes. On trouve ensuite des *Reflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en Anglois, de la Liberté, de la Necessité et du Hazard*, et enfin d'autres sur l'œuvre de King intitulée *De origine mali*. L'œuvre de *Thomas Hobbes* dont il s'agit ici n'est accessible jusqu'à présent qu'en langue anglaise. Le différend lui-même fut agité au sujet du même argument avec *John Bramhall*, évêque de Derry, et dans quelques échanges mutuels qui ont été édités dans un seul volume in quarto. Le très ingénieux Auteur des *Essais* que nous recensons a reconnu que *Hobbes* avait exposé toutes ces choses élégamment et ingénieusement, et n'avait pas mal débrouillé les notions confuses de certains [p.168] philosophes et théologiens, mais qu'il avait dépassé la mesure en assignant les événements à la nécessité absolue, et que ce n'était pas avec justesse qu'il avait confondu ce qui n'a pas été, ce qui n'est pas, et ce qui ne sera pas avec ce qui est impossible. Il loue

<p>laudat, et dimidiam fere systematis ejus partem probat, sed alteram impugnat, dum scilicet Vir doctus sibi persuadet, voluntatem divinam humanamque habere facultatem rebus per se indifferentibus tam vere, quam apparenter, sine ulla ratione dandi boni malique qualitatem et gradum, ipsa electione aut rejectione nullo plane fundamento nixa, et in illa tam mira facultate res sibi accommodandi omnem consistere vim, omnem usum abusumque libertatis. Quae Autor noster cum praxi vitae veraeque rationis principiis prorsus pugnare ostendit.</p> <p>Subjungitur demum Operi Tractatus Latinus, isque mole exiguus, in quo Autoris principia et dogmata in compendium methodicum missa leguntur, in usum eruditorum, qui fuse et populariter ad captum plerumque lectorum exposita, nunc ad scholarum morem nervosis thesibus comprehensa, in conspectu habere fortasse desiderabunt : cui instituto Latinus sermo aptior est visus. Methodus etiam hujus compendii Tabella in fine adjecta tanquam compendio compendii repraesentatur. Qua in Tabella cum error aliquis errore typographi admissus sit, eum hic corrigere operae pretium erit. In parte scilicet secundae Tabulae vel, si mavis, in Tabula secunda sic formanda est ejus pars :</p>	<p>l'éloquence et l'esprit de <i>King</i>, célèbre prélat de l'Eglise anglicane, et il approuve à peu près la moitié du système, mais il attaque l'autre, à savoir lorsque cet homme docte se persuade que la volonté tant divine qu'humaine a la faculté, pour des choses indifférentes par soi tant réellement qu'en apparence, de donner un degré et une qualité de bien et de mal sans aucune raison, le choix ou le rejet ayant été faits entièrement sans aucun fondement, et que c'est en une si admirable faculté que consistent tout pouvoir d'accommoder les choses pour soi et tout usage ou abus de la liberté – ce que notre auteur démontre être tout à fait incompatible avec la pratique de la vie et les principes de la vraie raison.</p> <p>Enfin est joint à l'œuvre un traité en latin [<i>Causa Dei</i>], de plus petite taille, dans lequel sont rassemblés les principes et les dogmes de l'auteur, mis en abrégé méthodique, à l'usage d'érudits qui désireront peut-être avoir sous le regard les principes qui étaient précédemment exposés amplement et en langage commun pour être mis à la portée de la plupart des lecteurs, et qui sont maintenant saisis ensemble en thèses saillantes selon la pratique des Ecoles : la langue latine, en effet, semble plus adaptée à ce projet. De plus, la méthode de cet abrégé est figurée par une table ajoutée à la fin comme en résumé de l'abrégé. C'est dans cette table, étant donné qu'une certaine erreur a été commise dans les caractères typographiques, qu'il sera précieux pour l'œuvre de l'y corriger : à savoir dans une partie du second tableau, ou, si vous préférez, dans le second tableau dont une partie de celui-ci doit être changée ainsi :</p>
---	--





## NOTES :

- 
- <sup>i</sup> Préface des *Essais de Théodicée*, édition Gerhardt (abrégée GP), tome VI, p. 25.
- <sup>ii</sup> Préface des *Essais de Théodicée*, GP VI pp. 25-26.
- <sup>iii</sup> Préface des *Essais de Théodicée*, GP pp. 26-27.
- <sup>iv</sup> Ibid.
- <sup>v</sup> Ibid.
- <sup>vi</sup> Préface des *Essais de Théodicée*, GP VI p. 27.
- <sup>vii</sup> Préface des *Essais de Théodicée*, GP VI p. 28.
- <sup>viii</sup> Préface des *Essais de Théodicée*, GP VI p. 29.
- <sup>ix</sup> Préface des *Essais de Théodicée*, GP VI p. 37.
- <sup>x</sup> Ibid.
- <sup>xi</sup> Préface des *Essais de Théodicée*, GP VI p. 37-38.
- <sup>xii</sup> Préface des *Essais de Théodicée*, GP VI p. 38.
- <sup>xiii</sup> *Essais de Théodicée*, Discours préliminaire de la conformité de la foy avec la raison (abrégé DP), GP VI p.49 §1.
- <sup>xiv</sup> *Essais de Théodicée*, DP, GP VI p. 50, §2.
- <sup>xv</sup> *Essais de Théodicée*, DP, GP VI p. 50-51, §3.
- <sup>xvi</sup> *Essais de Théodicée*, DP, GP VI p. 52, §5.
- <sup>xvii</sup> *Essais de Théodicée*, DP, GP VI p. 64, §23 ; Autre occurrence : GP VI p.83- 84, §§ 60-61.
- <sup>xviii</sup> *Essais de Théodicée*, DP, GP VI p. 66-67, § 27.
- <sup>xix</sup> *Essais de Théodicée*, DP, GP VI p. 84-85, §62.
- <sup>xx</sup> *Essais de Théodicée*, DP, GP VI p. 87, §§64-65.
- <sup>xxi</sup> *Essais de Théodicée*, Première partie, GP VI p. 102, §1.
- <sup>xxii</sup> *Essais de Théodicée*, Première partie, GP VI p. 106-107, § 7.
- <sup>xxiii</sup> *Essais de Théodicée*, Première partie, GP VI p. 107, § 8.
- <sup>xxiv</sup> *Essais de Théodicée*, Première partie, GP VI p. 108-109 (et p.110), §10 /§ 12-13./§15.
- <sup>xxv</sup> *Essais de Théodicée*, Première partie, GP VI p. 113-114 , §19.

- 
- <sup>xxvi</sup> *Essais de Théodicée*, Première partie, GP VI p. 114-115, §20.
- <sup>xxvii</sup> *Essais de Théodicée*, Première partie, GP VI p. 115-116, §21-23.
- <sup>xxviii</sup> *Essais de Théodicée*, Première partie, GP VI p. 117, §§24-25.
- <sup>xxix</sup> *Essais de Théodicée*, Première partie, GP VI p.122, §33.
- <sup>xxx</sup> *Essais de Théodicée*, Première partie, GP VI pp. 119-121, §31
- <sup>xxxi</sup> *Ibid.* § 34.
- <sup>xxxii</sup> *Essais de Théodicée*, Première partie, GP VI p. 123, §35.
- <sup>xxxiii</sup> *Essais de Théodicée*, Première partie, GP VI p. 123-124, §§36-37.
- <sup>xxxiv</sup> *Essais de Théodicée*, Première partie, GP VI p.127, §44.
- <sup>xxxv</sup> *Essais de Théodicée*, Première partie, GP VI p.127, §45.
- <sup>xxxvi</sup> *Essais de Théodicée*, Première partie, GP VI p.128, §46.
- <sup>xxxvii</sup> *Essais de Théodicée*, Première partie, GP VI p.131, §52.
- <sup>xxxviii</sup> *Ibid.* §53.
- <sup>xxxix</sup> *Essais de Théodicée*, Première partie, GP VI p. 132, §54.
- <sup>xl</sup> *Essais de Théodicée*, Première partie, GP VI p. 132-133, §55.
- <sup>xli</sup> *Essais de Théodicée*, Première partie, GP VI p. 137, §62.
- <sup>xlii</sup> *De Ipsa Natura sive de vi insita actionibusque creaturarum, pro Dynamicis suis confirmandis et illustrandis*,1698, §10 p. 433
- <sup>xliii</sup> *Essais de Théodicée*, Première partie, GP VI p. 139, §67.
- <sup>xliv</sup> *Essais de Théodicée*, Deuxième partie, GP VI partie II p.162-163, §108.
- <sup>xl</sup> *Essais de Théodicée*, Deuxième partie, GP VI p. 164-165, §112.
- <sup>xlvi</sup> *Essais de Théodicée*, Deuxième partie, GP VI pp. 189-190, §136.
- <sup>xlvii</sup> *Essais de Théodicée*, Deuxième partie, GP VI pp. 200-201, §§152-153.
- <sup>xlviii</sup> *Essais de Théodicée*, Deuxième partie, GP VI pp. 216-217, §§172-173.
- <sup>xlix</sup> *Essais de Théodicée*, Deuxième partie, GP VI pp. 219-220, §176.
- <sup>l</sup> *Essais de Théodicée*, Deuxième partie, GP VI p. 222-223, §181.
- <sup>li</sup> *Essais de Théodicée*, Deuxième partie, GP VI p. 223-224, § 182.
- <sup>lii</sup> *Essais de Théodicée*, Deuxième partie, GP VI p. 231, §193.
- <sup>liii</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, GP VI p. 261, §241.
- <sup>liv</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, GP VI pp. 262-263, §§244-245.
- <sup>lv</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, GP VI p. 264, §247.
- <sup>lvi</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, GP VI p. 264-265, §248.
- <sup>lvii</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, GP VI p. 265, §249.

- 
- <sup>lviii</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, GP VI pp. 266-267, §251.
- <sup>lix</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, GP VI p. 267, §252.
- <sup>lx</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, GP VI pp. 267-268, §254.
- <sup>lxi</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, GP VI p.269, §257.
- <sup>lxii</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, GP VI pp. 270-271, §259.
- <sup>lxiii</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, GP VI p.273, §262.
- <sup>lxiv</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, GP VI pp. 274-275, §265.
- <sup>lxv</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, GP VI p. 275, §266.
- <sup>lxvi</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, GP VI p.288, §288.
- <sup>lxvii</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, GP VI pp.288-289, §289.
- <sup>lxviii</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, Ibid., §290.
- <sup>lxix</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, GP VI pp. 289-290, §291.
- <sup>lxx</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, GP VI p. 290, §292.
- <sup>lxxi</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, GP VI p. 300-301, §§310-311.
- <sup>lxxii</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, GP VI pp. 297-298, §305.
- <sup>lxxiii</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, GP VI pp. 316-317, §340.
- <sup>lxxiv</sup> Référence probable au *De ipsa Natura*.
- <sup>lxxv</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, GP VI pp. 319-320, §346.
- <sup>lxxvi</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, GP VI pp. 319-322, §§349-350.
- <sup>lxxvii</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, GP VI pp. 326-327, §356.
- <sup>lxxviii</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, GP VI p. 327, §357.
- <sup>lxxix</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, GP VI pp.328-329, §360.
- <sup>lxxx</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, GP VI pp. 311-312, §331.
- <sup>lxxxi</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, GP VI pp. 328-329, §360.
- <sup>lxxxii</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, GP VI pp. 331-332, §365.
- <sup>lxxxiii</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, GP VI pp.339-340, §377.
- <sup>lxxxiv</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, GP VI p.343, §384.
- <sup>lxxxv</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, GP VI pp. 345-346, §388.
- <sup>lxxxvi</sup> *Essais de Théodicée*, Troisième partie, GP VI pp. 353-354, §400.
- <sup>lxxxvii</sup> *Essais de Théodicée*, Deuxième partie, GP VI p.191, §138.
- <sup>lxxxviii</sup> *Essais de Théodicée*, Première partie, GP VI pp. 112-113, §18. Peut-être Leibniz pense-t-il aux ouvrages de Cabalistes comme Van Helmont ?

## **Genèse et évolution du principe de raison suffisante dans l'œuvre de G.W. Leibniz**

### **Résumé**

Cette étude porte, dans la première section, sur l'identification des sources auxquelles Leibniz se réfère pour établir le principe de raison. Cinq traditions principales apparaissent : la tradition de la « Regula Platonis », celle de la « topica aristotelica », celle des Stoïciens « de Fato » et du « milieu de Chrysippe », celle des Chrétiens à travers la « formule johannique » et celle des Modernes que Leibniz a croisée dans sa formation universitaire et scientifique. Dans la seconde section, nous étudions les cinq phases d'évolution des formulations du principe de raison : la phase 1 (1663-1677) où Leibniz détermine les domaines de la raison suffisante ; la phase 2 (1678-1685) où il constitue les principes des vérités ; la phase 3 (1686-1696) où il invente le « principe de la raison à rendre » ; la phase 4 (1697-1706) où il invente le « principe de la raison suffisante » et la phase 5 (1707-1716) où le principe de raison devient un principe de défense de la cause de Dieu et de la métaphysique.

**Mots-clés :** Cause ; déterminisme ; Dieu ; encyclopédie ; futurs contingents ; histoire de la philosophie ; irénisme ; Leibniz ; libre arbitre ; ontologie ; métaphysique ; Monadologie ; prédestination ; principe ; raison ; Schuhlmétaphysik ; science ; scolastique ; Théodicée ; vérité.

## **Genesis and evolution of the principle of sufficient reason by Leibniz**

### **Summary**

In its first section, this study aims at identifying the sources which Leibniz refers to in order to establish the principle of reason. Five main traditions come out: first the tradition of the “Regula Platonis”, then the one of the “topica aristotelica”, that of the Stoics “de Fato” and of the “Chrysippus milieu”, also the Christian one through the “Johanical formulation”, and finally that of the Moderns that Leibniz encountered during his academic and scientific education. In the second section, we have studied the evolutions of the formulations of the principle of reason. Five phases can be distinguished : phase 1 (1663-1677) in which Leibniz defines the fields of the sufficient reason ; phase 2 (1678-1685) in which he establishes the principles of the truths ; phase 3 (1686-1696) in which he coins the « principium reddendae rationis » ; phase 4 (1697-1706) in which he coins the « principle of the sufficient reason » and phase 5 (1707-1716) in which the principle of reason becomes a principle of defence of the “causa dei” and of metaphysics.

UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

**ÉCOLE DOCTORALE :**

ED 5 – Concepts et langages

Maison de la Recherche, 28 rue Serpente, 75006 Paris, FRANCE

**DISCIPLINE :** Histoire de la philosophie