LEIBNIZ
Prova ontologica dell'esistenza di Dio

"Se Dio è possibile, allora esiste necessariamente"

Indice

Vita di Leibniz

Opere di Leibniz

La prova ontologica dell'esistenza di Dio

Estratti dalle opere di Leibniz riguardanti la prova ontologica

Monadologie

Principes de la nature et de la grâce fondé en raison

Discours de Métaphysique

Vita di Leibniz

La formazione (1646-1667)

1646 - Gottfried Wilhelm Leibniz nasce a Lipsia da famiglia borghese di origine slava. Il padre è notaio e professore di filosofia morale all'università. Anche il nonno era professore universitario. La madre è figlia di un celebre avvocato. La famiglia è di religione protestante.

1652 - Il padre muore.

1653 - Entra al ginnasio e vi rimane fino al 1661.

1661 - Inizia gli studi all'università di Lipsia. Frequenta lezioni di filosofia.

1663 - Presenta la tesi per il titolo di baccellierato. Frequenta lezioni di giurisprudenza.

1664 - Ottiene il titolo di *Magister philosophiae*.

1665 - Ottiene il baccellierato in diritto.

1666 - Segue per un semestre lezioni di matematica all'università di Jena. Si iscrive all'università di Altdorf, presso Norimberga per seguire i corsi di legge.

1667 - Ottiene il dottorato in legge.

Periodo di Magonza (1667-1671)

1667 - Il principe-vescovo elettore di Magonza, Johann Philipp von Schönborn, designa Leibniz, ventuno anni, assistente del consigliere incaricato di riordinare il codice di diritto civile.

1670 - Leibniz viene nominato consigliere dell'Alta Corte d'Appello.

1671 - Realizza una macchina calcolatrice in grado di fare le quattro operazioni.

Periodo di Parigi (1672-1676)

1672 - Il principe di Magonza invia Leibniz in missione diplomatica a Parigi. Stabilisce rapporti con il teologo giansenista Antoine Arnaud, con il filosofo Malebranche e con il fisico Christiaan Huyghens.

1673 - Si unisce ad una delegazione di Magonza che si reca in visita a Londra. Ha rapporti con Newton e con il fisico Robert Boyle. Diviene membro della Royal Society. Poi rientra a Parigi.

I Periodo di Hannover (1676-1679)

1676 - Viene nominato consigliere del duca Johann Friedrich di Hannover. Durante il viaggio di trasferimento verso la sua nuova sede passa da Londra e dall'Olanda, dove incontra il filosofo Spinoza e il biologo Antoni van Leeuwenhoek, inventore del microscopio.

1677 - Assume l'incarico di bibliotecario.

1678-1679 - Svolge vari incarichi politici internazionali. Incontra il vescovo francese Jacques Bénigne Bossuet per un progetto di riunificazione delle chiese cristiane.

1679 - Inventa il calcolo binario alla base dei moderni computer. Lo pubblicherà nel 1701.

II Periodo di Hannover (1680-1698)

1680 - Ernst August, nuovo duca di Hannover, conferma a Leibniz il titolo di consigliere. Stabilisce ottimi rapporti con la duchessa Sofia del Palatinato, moglie di Ernst August. Sofia Carlotta, figlia dei duchi, è sua allieva. Sofia Carlotta diventerà regina di Prussia.

1684 - Prima pubblicazione di Leibniz sul calcolo infinitesimale sul periodico scientifico *Acta eruditorom* da lui fondato.

1685 - Leibniz, a trentanove anni, viene nominato storiografo ufficiale della casata di Braunschweig-Lünenburg, i Welfen (Guelfi). Ottiene un vitalizio ed il titolo di consigliere privato a vita.

1688 - Soggiorna a Vienna. Incontra l'imperatore Leopoldo I d'Asburgo.

1689 - Lascia Vienna per l'Italia alla ricerca di documenti relativi ai rapporti tra gli Este e i Braunschweig-Lünenburg. Visita Roma, Firenze, Bologna, Modena. A Roma rifiuta la proposta di assumere l'incarico di custode della Biblioteca Vaticana in quanto non vuole convertirsi al cattolicesimo.

1690 - Passa da Venezia e da Vienna ed infine ritorna ad Hannover.

1691 - Viene nominato direttore della biblioteca di Wolfenbüttel.

1692 - Il duca di Hannover diviene principe elettore.

1693 - Pubblica i risultati delle sue ricerche storiche medievali nel *Codex iuris gentium diplomaticus*. Presenta le sue ricerche geologiche, condotte anche sul Vesuvio, in *Protogaea*. Si interessa di fossili.

1694-1698 - Mantiene una fitta corrispondenza con i matematici Jakob e Johann Bernoulli a proposito del calcolo infinitesimale.

1698 - Muore Ernst August. Gli succede il principe elettore Georg Ludwig, futuro re d'Inghilterra.

III Periodo di Hannover (1698-1716)

1698 - La posizione di Leibniz a corte diviene più difficile. Non gode della protezione del nuovo sovrano.

1700 - Leibniz, cinquantaquattro anni, viene proclamato membro dell'Accademia delle Scienze di Parigi. Partecipa alla fondazione dell'Accademia delle Scienze di Prussia, a Berlino, e ne diviene il primo Presidente. Viene nominato consigliere del re di Prussia Federico I.

1703 - Per i lavori dell'Accademia delle Scienze si reca spesso a Berlino, dove regna Sofia Carlotta la sua ex-allieva. Inizia un progetto di riunificazione delle chiese protestanti.

1705 - Muore Sofia Carlotta. Il principe Georg Ludwig proibisce a Leibniz di fare viaggi senza il suo permesso. Il lavoro di storiografo, iniziato da venti anni, è rimasto indietro a causa dei molti impegni di Leibniz.

1707 - Leibniz pubblica il primo volume dell'opera storica *Scriptores rerum Brunsvicentium*.

1708 - Leibniz viene accusato dagli inglesi di plagio nei confronti di Newton per l'invenzione del calcolo infinitesimale. Dovrà passare molto tempo prima che l'accusa possa essere dimostrata falsa.

1711 - Soggiorna a Berlino. Infuria la polemica sul presunto plagio.

1712 - La Royal Society assegna a Newton la priorità dell'invenzione del calcolo infinitesimale. Leibniz incontra lo zar Pietro il Grande che lo nomina suo consigliere.

1713 - Leibniz si trasferisce a Vienna. Viene nominato consigliere privato dell'imperatore Carlo VI.

1714 - Rientra ad Hannover. Il 1° agosto Georg Ludwig diviene re d'Inghilterra con il nome di Giorgio I.

1715 - Giorgio I non accoglie Leibniz nel suo seguito a Londra. E inoltre ordina a Leibniz di non allontanarsi da Hannover. Deve completare le ricerche storiche che gli erano state affidate trenta anni prima.

1716 - Il 14 novembre Leibniz muore ad Hannover. Aveva 70 anni. Al suo funerale non partecipa nessun rappresentante della corte. Viene commemorato all'Accademia delle Scienze di Parigi.

Opere di Leibniz

Leibniz ebbe molteplici interessi: matematica, fisica, geologia, geografia, linguistica, politica, diritto, storia, religione, teologia, logica e filosofia.

Scrisse in latino, francese e tedesco.

Nel campo della filosofia la sua produzione consiste principalmente in lettere e articoli, solo due sono gli scritti di ampio respiro: i *Nuovi saggi sull'intelletto umano* e la *Teodicea*.

Le opere filosofiche sono state raccolte da Gerhardt e pubblicate in sette volumi nella seconda metà del 1800. La raccolta è incompleta. Attualmente è in corso di pubblicazione una nuova edizione di tutte le opere di Leibniz.

Tra le opere filosofiche più importanti si ricordano le seguenti:

1684 - *Meditationes de cognitione, veritate atque ideis* (Gerhardt vol. IV p. 422-426)

Pubblicato negli *Acta eruditorum* nel 1684.

1686 - *Discours de Métaphysique* (Gerhardt vol. IV p. 427-463)

Pubblicato postumo nel 1846.

1704 - *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (Gerhardt vol. V p. 39-509)

Composti tra il 1693 e il 1704. Critica al pensiero del filosofo inglese Locke.

Opera pubblicata postuma nel 1765. Leibniz decise di non pubblicarla alla notizia della morte di Locke.

1710 - *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté dell'homme et l'origine du mal* (Gerhardt vol. VI p. 21-436)

L'opera venne pubblicata nel 1710 ad Amsterdam in forma anonima.

1714 - *Principes de la nature et de la grace fondé en raison* (Gerhardt vol. VI p. 598-606)

Composta nel 1714.

Opera dedicata al principe Eugenio di Savoia. Pubblicata postuma nel 1718 sulla rivista "*Europe Savante*".

1714 - *Les principes de la philosophie*, più nota come *Monadologie* (Gerhardt vol. VI p. 607-623)

Composta nel 1714.

Opera dedicata all'amico R. Rémond, consigliere del duca d'Orléans. Pubblicata postuma nel 1720 in traduzione tedesca.

La prova ontologica dell'esistenza di Dio

Le prove dell'esistenza di Dio

Le prove dell'esistenza di Dio si distinguono in prove *a priori* e prove *a posteriori*.

Le prove *a priori* non dipendono dalla esperienza (ovvero da informazioni provenienti dalle caratteristiche contingenti del mondo attuale), ma dalla pura ragione.

Le prove *a posteriori* dipendono da un appello all'esperienza (ovvero da informazioni provenienti dalle caratteristiche contingenti del mondo attuale).

Le prove dell'esistenza di Dio in Leibniz

Leibniz sostenne due prove dell'esistenza di Dio: una *a priori*, la prova ontologica, ed una *a posteriori*, la prova cosmologica.

La prova *a priori*

Leibniz riprese la prova *a priori* proposta per la prima volta da S. Anselmo e modificata da Duns Scoto, da Cartesio e da Spinoza.

La prova venne rielaborata tra il 1676 e il 1714:

1676 - La prova dell'esistenza dell'Essere perfettissimo

1678 - L'errore di Cartesio

1684 - Insufficienza dell'argomento di Cartesio

1697 - Necessità della dimostrazione della possibilità di Dio

1700 - Necessità della prova *a priori* della possibilità dell'Essere perfettissimo

1701 - Proposizioni modali

1714 - Verità eterne

1676 - La prova dell'esistenza dell'Essere perfettissimo

Nel 1676 Leibniz scrisse un breve testo noto come *Quod Ens Perfectisssimum existit*, in cui espose la sua posizione in relazione all'argomento ontologico nella versione di Cartesio.

Il concetto di perfezione come qualità semplice ed assoluta, irresolubile ed indefinibile, positiva

Leibniz prese l'avvio dalla definizione del concetto di perfezione.

Perfezione è una qualità semplice e assoluta, ossia che, qualunque cosa esprima, la esprime senza alcun limite.

Una qualità di questo tipo è semplice, pertanto è irresolubile ed indefinibile; altrimenti o non sarebbe una qualità semplice, ma un aggregato di più qualità, o sarebbe una qualità, ma circoscritta entro dei limiti, e quindi sarebbe compresa attraverso negazioni, contro l'ipotesi di essere puramente positiva.

> 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.

Tutte le perfezioni sono compatibili tra loro nello stesso soggetto

Per Leibniz tutte le perfezioni sono compatibili tra loro e possono esistere nello stesso soggetto.

Leibniz procede alla dimostrazione per assurdo, ossia ponendo come vera la negazione della compatibilità.

Supposto che due perfezioni A e B siano incompatibili risulta evidente che la tesi non si può dimostrare senza risoluzione di uno o di entrambi i termini A e B. Altrimenti la loro natura non potrebbe essere sottoposta a ragionamento e l'incompatibilità di essi e di qualunque altra cosa non potrebbe essere dimostrata. Ma per ipotesi sono irresolubili. Quindi la proposizione dell'incompatibilità non può essere dimostrata.

> 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* et *B,* alterutrius vel utriusque ; alioqui enim natura eorum non ingrederetur ratiocinationem ac posset incompatibilitas aeque de quibusvis aliis rebus ac de ipsis demonstrari. Atqui (ex hypothesi) sunt irresolubiles. Ergo haec propositio de ipsis demonstrari non potest.

Inoltre questa proposizione non è per sé vera. Ora tutte le proposizioni necessariamente vere sono o dimostrabili o per sé note. Quindi questa proposizione non è necessariamente vera. Perciò tutte le perfezioni sono compatibili nello stesso soggetto.

> Posset autem utique de ipsis demonstrari si vera esset, quia non est per se vera, 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* sint in eodem subjecto, non possunt ergo esse in eodem subjecto et cum eadem sit ratiocinatio de quibuslibet aliis ejusmodi qualitatibus assumtis, ideo compatibiles sunt omnes perfectiones.

Possibilità di pensare l'Essere perfettissimo

Se è possibile che tutte le perfezioni siano nello stesso soggetto, allora è possibile pensare il soggetto di tutte le perfezioni, ossia l'Essere perfettissimo.

> Datur ergo sive intelligi potest subjectum omnium perfectionum, sive Ens perfectissimum.

L'Essere perfettissimo esiste

Ma l'esistenza è una delle perfezioni e pertanto l'Essere perfettissimo esiste.

> Unde ipsum quoque existere patet, cum in numero perfectionum existentia contineatur.

Differenza tra la posizione di Leibniz e quella di Cartesio

Cartesio aveva supposto che l'Essere perfettissimo potesse essere pensato, ossia fosse possibile.

Leibniz ammette che se l'Essere perfettissimo fosse possibile allora esisterebbe, ma prima bisogna dimostrare che sia nella nostra potestà ipotizzare un tale Essere, che una tale nozione sia *a parte rei*, che possa essere pensata chiaramente e distintamente senza contraddizione.

Gli avversari sostengono infatti che la nozione di Essere perfettissimo esistente per essenza è una chimera.

Non basta a Cartesio affermare di avere l'esperienza e di sentire distintamente tale nozione. Questa non è una dimostrazione. Bisogna mostrare agli altri il modo attraverso il quale possano avere la stessa esperienza. Non basta la nostra autorità a convincere gli altri. Devono poter fare la nostra stessa esperienza.

> 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 dare distincteque sentiat, hoc enim est abrumpere, non absolvere demonstrationem, nisi obstendat 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.

1678 - L'errore di Cartesio

Nel 1678 Leibniz scrisse un testo noto come *Epistola ad Hermannum Conringium de cartesiana demonstratione existentiae Dei*, in cui riprese l'esame della formulazione di Cartesio e di Spinoza dell'argomento ontologico.

Dio necessariamente esiste, se il suo essere è possibile

Cartesio ha cercato di dimostrare l'esistenza di Dio e l'immaterialità della nostra mente. I suoi ragionamenti sono stati riportati in forma matematica da Spinoza.

Leibniz afferma di aver esaminato accuratamente quei ragionamenti e di aver scoperto che *Dio necessariamente esiste, se il suo essere è possibile*, come è possibile evincere da quei ragionamenti con accurata dimostrazione.

> ... Renatus Cartesius adgressus est demonstrare existentiam Dei, et immaterialitatem nostrae mentis, ejusque ratiocinationes in formam mathematicam redegit Benedictus Spinosa, idem ille, qui Tractatum Theologico-politicum de libertate philosophandi, passim refutatum, scripsit. Examinavi diligenter Cartesiana ratiocinia. Detectum est tandem a me, hoc saltem ex ratiocinationibus illis adcurata demonstratione evinci, *quod Deus necessario existat, si modo possibilis esse ponatur*.

Cartesio non prova la possibilità di Dio

Cartesio ha tentato con un sofisma di provare la possibilità della divina esistenza, o di liberarsi dalla necessità di provarla. E quel sofisma ha tratto in inganno Cartesio ed i suoi seguaci.

> Cartesius autem sophismate quodam vel probare hanc existentiae divinae possibilitatem, vel ab ea probanda se liberare conatus est. Et tamen sophisma illud speciosum et Cartesium pariter ac sectatores ejus decepit, quia rigorem demonstrandi coeptum quidem, non tamen ad finem perduxere...

1684 - Insufficienza dell'argomento di Cartesio

Nel 1684 Leibniz riprese il tema della prova ontologica nel testo *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* e criticò l'argomento di Cartesio per la sua insufficienza, ossia per la mancanza di una dimostrazione della possibilità di Dio.

Conoscenza chiara, distinta, adeguata, intuitiva

La conoscenza può essere oscura o chiara, quella chiara può essere confusa o distinta, quella distinta può essere inadeguata o adeguata, e inoltre simbolica o intuitiva. La conoscenza contemporaneamente adeguata e intuitiva è perfettissima.

> 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.

Oscura è la nozione che non è sufficiente a conoscere la cosa rappresentata.

> Obscura est notio, quae non sufficit ad rem repraesentatam agnoscendam.

Chiara è una conoscenza quando ho sufficienti elementi per riconoscere la cosa rappresentata.

> Clara ergo cognitio est, cum habeo unde rem repraesentatam agnoscere possim.

Confusa è quando non posso enumerare elementi sufficienti per distinguere una cosa dalle altre. Distinta è quando si possono enumerare gli elementi in cui la nozione può essere risolta.

> Confusa, cum scilicet non possum notas ad rem ab aliis discernendam sufficientes separatim enumerare, licet res illa tales notas atque requisita revera habeat, in quae notio ejus resolvi possit.

Le conoscenze distinte sono adeguate se è possibile effettuare una analisi completa della cosa.

> 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.

Se la nozione è molto composita non possiamo pensare contemporaneamente tutti gli ingredienti. Ma a volte riusciamo a farlo con la conoscenza intuitiva.

Delle nozioni primitive non è data altra conoscenza che quella intuitiva, mentre la conoscenza della maggior parte delle cose composte non può che essere simbolica.

> Et certe cum notio valde composita est, non possumus omnes ingredientes eam notiones simul cogitare : ubi tamen hoc licet, vel saltem in quantum licet, cognitionern voco intuitivam. Notionis distinctae primitivae non alia datur cognitio, quam intuitiva, ut compositarum plerumque cogitatio non nisi symbolica est.

Ne consegue che anche di quelle cose che conosciamo distintamente, non percepiamo le idee, se non mediante la conoscenza intuitiva.

> Ex his jam patet, nos eorum quoque quae distincte cognoscimus, ideas non percipere, nisi quatenus cogitatione intuitiva utimur.

Ma accade che spesso noi crediamo falsamente di avere nella mente le idee delle cose, in quanto falsamente supponiamo che alcuni termini siano già stati spiegati da noi.

A volte ci accontentiamo di una conoscenza cieca e non proseguiamo sufficientemente nella risoluzione delle nozioni per individuarne le contraddizioni, che a volte la nozione composta implica.

> Et sane contingit, ut nos saepe falso credamus habere in animo ideas rerum, cum falso supponimus aliquos terminos, quibus utimur, jam a nobis fuisse explicatos: nec verum, aut certe ambiguitati obnoxium est, quod ajunt aliqui, non posse nos de re aliqua dicere, intelligendo quod dicimus, quin ejus habeamus ideam.
>
> Saepe enim vocabula ista singula utcunque intelligimus, aut nos antea intellexisse meminimus, quia tamen hac cogitatione caeca contenti sumus, et resolutionem notionum non satis prosequimur, fit ut lateat nos contradictio, quam forte notio composita involvit.

Versione cartesiana della prova ontologica

La versione di Cartesio dell'argomento di Anselmo d'Aosta è la seguente:

1. Ciò che segue dalla idea di qualche cosa, ossia dalla definizione, può essere predicato della cosa.

> Quicquid ex alicujus rei idea, sive definitione sequitur, id de re potest praedicari.

2. L'esistenza segue dalla idea di Dio, Essere perfettissimo, del quale nulla di maggiore si può pensare.

> Existentia ex Dei (sive Entis perfectissimi, vel quo majus cogitari non potest) idea sequitur.

3. Infatti l'essere perfettissimo implica tutte le perfezioni, nel numero delle quali è anche l'esistenza.

(Ens enim perfectissimum involvit omnes perfectiones, in quarum numero est etiam existentia).

4. Perciò l'esistenza può essere predicata di Dio.

Ergo existentia de Deo potest praedicari.

Insufficienza dell'argomentazione di Cartesio

L'argomento dimostra soltanto che se Dio è possibile allora esiste. Infatti dalle definizioni non possiamo arrivare a delle conclusioni sicure, prima di essere sicuri che esse siano reali o non implichino contraddizione.

Verum sciendum est inde hoc tantum confici, si Deus est possibilis, sequitur quod existat: nam definitionibus non possumus tuto uti ad concludendum, antequam sciamus eas esse reales, aut nullam involvere contradictionem.

Infatti da nozioni che implicano contraddizioni si possono concludere cose opposte, il che è assurdo.

Cujus ratio est, quia de notionibus contradictionem involventibus simul possent concludi opposita, quod absurdum est.

Quindi non basta pensare l'Essere perfettissimo, per asserire che noi ne abbiamo l'idea. Occorre prima dimostrare la possibilità dell'Essere perfettissimo.

Eodem igitur modo non sufficit nos cogitare de Ente perfectissimo, ut asseramus nos ejus ideam habere, et in hac allata paulo ante demonstratione possibilitas Entis perfectissimi aut ostendenda, aut supponenda est, ut recte concludamus.

Quindi l'argomento di Cartesio non è sufficiente, come aveva già dimostrato Tommaso d'Aquino.

Interim nihil verius est, quam et nos Dei habere ideam, et Ens perfectissimum esse possibile, imo necessarium; argumentum tamen non satis concludit, et jam ab Aquinate rejectum est.

Conoscenza *a priori* della possibilità

Le definizioni nominali permettono di discernere una cosa dalle altre.

Le definizioni reali concernono invece la possibilità dell'essere di una cosa.

Atque ita habemus quoque discrimen inter definitiones nominales, quae notas tantum rei ab aliis discernendae continent, et reales, ex quibus constat rem esse possibilem, et hac ratione satisfit Hobbio, qui veritates volebat esse arbitrarias, quia ex definitionibus nominalibus penderent, non

considerans realitatem definitionis in arbitrio non esse, nec quaslibet notiones inter se posse conjungi.

Le definizioni nominali non sono sufficienti per una scienza perfetta, se non quando la cosa sia già stata definita possibile.

Nec definitiones nominales sufficiant ad perfectam scientiam, nisi quando aliunde constat rem definìtam esse possibilem. Patet etiam , quae tandem sit Idea vera, quae falsa, vera scilicet cum notio est possibilis, falsa cum contradictionem involvit.

La possibilità può essere conosciuta *a priori* o *a posteriori*.

Possibilitatem autem rei vel a priori cognoscimus, vel a posteriori.

A priori quando risolviamo la nozione nei suoi requisiti, ossia in altre nozioni di possibilità conosciuta, e non troviamo in esse nulla di incompatibile.

A posteriori quando esperimentiamo che la cosa esiste attualmente.

Et quidem a priori, cum notionem resolvimus in sua requisita, seu in alias notiones cognitae possibilitatis, nihilque in illis incompatibile 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.

Quindi per una conoscenza adeguata è necessario avere una conoscenza *a priori* della possibilità. Dopo aver fatto una analisi della nozione, se non compare alcuna contraddizione, allora la nozione è possibile.

Et quidem quandocunque 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 possibilia 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.

1697 - Necessità della dimostrazione della possibilità di Dio

Nel 1697 Leibniz scrisse le *Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum*, ossia delle note sulla prima parte di *Les principes de la philosophie* di Cartesio.

Articolo 14 di *Les principes de la philosophie* di Cartesio

Cartesio nell'articolo 14 aveva scritto a proposito della prova dell'esistenza di Dio a partire dalla stessa nozione di Dio:

> *14. Qu'on peut démontrer qu'il y a un Dieu de cela seul que la nécessité d'être ou d'exister est comprise en la notion que nous avons de lui.* Lorsque par après, elle fait une revue sur les diverses idées ou notions qui sont en soi, et qu'elle y trouve celle d'un être tout-connaissant, tout-puissant et extrêmement parfait, elle juge facilement, par ce qu'elle aperçoit en cette idée, que Dieu, qui est cet être tout parfait, est ou existe: car encore qu'elle ait des idées distinctes de plusieurs autres choses, elle n'y remarque rien qui l'assure de l'existence de leur objet; au lieu qu'elle aperçoit en celle-ci, non pas seulement comme dans les autres, une existence possible, mais une absolument nécessaire et éternelle. Et comme de ce qu'elle voit qu'il est nécessairement compris dans l'idée qu'elle a du triangle que ses trois angles soient égaux à deux droits elle se persuade absolument que le triangle a trois angles égaux à deux droits; de même, de cela seul qu'elle aperçoit que l'existence nécessaire et éternelle est comprise dans l'idée qu'elle a d'un être tout parfait elle doit conclure que cet être tout parfait est ou existe.

Commento di Leibniz all'articolo 14

L'argomento di Anselmo, criticato da Tommaso d'Aquino, e ripreso da Cartesio, è imperfetto.

> *Ad articulum 14*. Argumentum pro existentia Dei ab ipsa eius notione sumtam, primus quantum constat, invenit proposuitque Anselmus Cantuariensis Archiepiscopus libro contra insipientem qui extat.
>
> Et passim examinatur a Scholasticae Theologiae scriptoribus, ipsoque Aquinate, unde videtur hausisse Cartesius, ejus studii non expers.
>
> Continet aliquid pulchri haec ratiocinatio, sed est tamen imperfecta.

Infatti dalla nozione di Essere perfettissimo o massimo si può dimostrare la sua esistenza. Perciò si può attribuire l'esistenza all'Essere perfettissimo, ossia a Dio.

> Res huc redit. Quicquid ex notione rei demonstrari potest id rei attribui potest. Jam ex notione Entis perfettissimi seu maximi demonstrari potest existentia. Ergo Enti perfectissimo (Deo) attribui Existentia potest, seu Deus existit.

La prova è la seguente: l'Essere perfettissimo o massimo contiene tutte le perfezioni, quindi anche l'esistenza, che appartiene al numero delle perfezioni, in quanto è meglio esistere che non esistere.

> Probatur assumtio: Ens perfectissimum seu maximum continet omnes perfectiones, ergo et existentiam, quae utique est ex numero perfectionum, cum plus majusve sit existere quam non existere. Hactenus argumentum.

Ma, omesso il discorso sulla perfezione o grandezza, si potrebbe formare una argomentazione più propria e più stringente in questo modo: l'Essere necessario esiste (ossia l'Essere la cui essenza è l'esistenza, ossia l'Essere che esiste per sé) come risulta evidente dai termini. Ma Dio è questo Essere (per definizione di Dio). Quindi Dio esiste.

> Sed omissa perfectione aut magnitudine potuisset formari argumentatio adhuc proprior strictiorque hoc modo: Ens necessarium existit (seu Ens de cujus Essentia est Existentia, sive Ens a se existit), ut ex terminis patet. Jam Deus est Ens tale (ex Dei definitione). Ergo Deus existit.

Questi argomenti sono validi se si concede che l'Essere perfettissimo o Ente necessario è possibile, non implica contraddizione, ossia è possibile una essenza dalla quale segue l'esistenza.

> Haec argumenta procedunt, si modo concedatur Ens perfectissimum seu Ens necessarium esse possibile, nec implicare contradictionem, vel quod idem est, possibilem esse essentiam ex qua sequatur existentia.

Ma fino a quando questa possibilità non è dimostrata, l'esistenza di Dio con tale argomento non può essere dimostrata perfettamente.

> Sed quamdiu possibilitas ista non est demonstrata, utique nec Dei existentiam tali argumento perfecte demonstratam esse putandum est. Et in genere sciendum est (quemadmodum olim admonui) ex definitione aliqua nihil posse tuto inferri de definito, quam diu non constat definitionem exprimere aliquid possibile. Nam si contradictionem occultam forte implicet, fieri poterit ut aliquid absurdum inde deducatur.

Tuttavia da questa argomentazione impariamo il privilegio della natura divina, che se è possibile, allora esiste, cosa che nelle altre cose non è sufficiente a provarne l'esistenza.

> Interim ex hac argumentatione praeclarum hoc discimus divinae naturae privilegium, ut si modo sit possibilis, eo ipso existat, quod in caeteris rebus ad existentiam probandam non sufficit. Tantum ergo pro Geometrica divinae existentiae demonstratione superest, ut possibilitas Dei accurata ad Geometricum rigorem severitate demonstretur. Interim et magnam lucem accipit existentia rei quae ostenditur tantum indigere possibilitate.

Che esista una cosa necessaria risulta altrove e anche dal fatto che esistono le cose contingenti.

> Caeterum aliquam esse rem necessariam, aliunde et vel ex eo constat, quod existunt res contingentes.

Articolo 18 di *Les principes de la philosophie* di Cartesio

Cartesio, nell'articolo 18, aveva scritto a proposito della prova della esistenza di Dio a partire dalla idea di Dio in noi:

> *18. Qu'on peut derechef démontrer par cela qu'il y a un Dieu.* De même, parce que nous trouvons en nous l'idée d'un Dieu, ou d'un être tout parfait, nous pouvons rechercher la cause qui fait que cette idée est en nous; mais, après avoir considéré avec attention combien sont immenses les perfections qu'elle nous représente, nous sommes contraints d'avouer que nous ne saurions la tenir que d'un être très parfait, c'est-à-dire d'un Dieu qui est véritablement ou qui existe, parce qu'il est non seulement manifeste par la lumière naturelle que le néant ne peut être auteur de quoi que ce soit, et que le plus parfait ne saurait être une suite et une dépendance du moins parfait, mais aussi parce que nous voyons par le moyen de cette même lumière qu'il est impossible que nous ayons l'idée ou l'image de quoi que ce soit, s'il n'y a en nous ou ailleurs un original qui comprenne en effet toutes les perfections qui nous sont ainsi représentées: mais comme nous savons que nous sommes sujets à beaucoup de défauts, et que nous ne possédons pas ces extrêmes perfections dont nous avons l'idée, nous devons conclure qu'elles sont en quelque nature qui est différente de la nôtre, et en effet très parfaite, c'est-à-dire qui est Dieu, ou du moins qu'elles ont été autrefois en cette chose, et il suit de ce qu'elles étaient infinies qu'elles y sont encore.

Commento di Leibniz all'articolo 18

Secondo l'argomento di Cartesio noi abbiamo l'idea di un Essere perfettissimo e quindi della esistenza della causa (che è l'Essere perfettissimo) della sua idea. Ma esiste il dubbio sulla possibilità di Dio.

> *Ad articulum 18*. Habere nos ideam Entis perfectissimi ejusque ideae adeo causam (id est Ens perfectissimum) existere quod secundum est Cartesii argumentum, magis dubium est quam Dei possibilitas, et negatur ab illis quoque multis, qui Deum non tantum possibilem sed et existentem summo studio profitentur.

E non vale ciò che dice Cartesio che quando parliamo di una cosa, comprendendo ciò che diciamo abbiamo una idea della cosa. Infatti spesso combiniamo delle cose incompatibili.

> Nec valet quod Cartesium alicubi dicere memini, nos cum de aliqua re loquimur, intelligendo quod dicimus habere rei ideam.

Nam saepe fu ut combinemus incompatibilia, velut cum de Motu celerrimo cogitamus quem impossibilem esse constat, adeoque idea carere, et tamen concessum nobis est de eo cum intellectu loqui.

Scilicet alibi a me explicatum est, saepe nos confuse tantum cogitare id de quo loquimur neque ideae in mente nostra existentis conscios esse, nisi rem intelligamus et quantum satis est resolvamus.

Articolo 20 di *Les principes de la philosophie* di Cartesio

Cartesio, nell'articolo 20, aveva scritto a proposito della prova della esistenza di Dio a partire dal fatto che noi non siamo la causa di noi stessi:

20. Que nous ne sommes pas la cause de nous-mêmes, mais que c'est Dieu, et que par conséquent il y a un Dieu.

Mais tout le monde n'y prend pas garde comme il faut, et parce que nous savons assez, lorsque nous avons une idée de quelque machine où il y a beaucoup d'artifice, la façon dont nous l'avons eue, et que nous ne saurions nous souvenir de même quand l'idée que nous avons d'un Dieu nous a été communiquée de Dieu, à cause qu'elle a toujours été en nous, il faut que nous fassions encore cette revue, et que nous recherchions quel est donc l'auteur de notre âme ou de notre pensée qui a en soi l'idée des perfections infinies qui sont en Dieu, parce qu'il est évident que ce qui connaît quelque chose de plus parfait que soi ne s'est point donné l'être , à cause que par même moyen il se serait donné toutes les perfections dont il aurait eu connaissance, et par conséquent qu'il ne saurait subsister par aucun autre que par celui qui possède en effet toutes ces perfections, c'est-à-dire qui est Dieu.

Commento di Leibniz all'articolo 20

Il terzo argomento ha lo stesso difetto degli altri due. Ossia assume che esista in noi l'idea della somma perfezione di Dio, e quindi conclude alla esistenza di Dio, in quanto noi che abbiamo quella idea esistiamo.

Ad articulum 20. Tertium argumentum praeter alia eodem vitio laborat, dum scilicet assumit, esse in nobis summae Dei perfectionis ideam, atque inde concludit esse Deum, quia nos eam ideam habentes existimus.

1700 - Necessità della prova *a priori* della possibilità dell'Essere perfettissimo

Nel 1700 Leibniz riprese il tema della prova dell'esistenza di Dio di Cartesio nel testo *De la démonstration cartesienne de l'existence de Dieu*.

Incompletezza dell'argomento di Cartesio

Leibniz afferma di essere a metà strada tra i sostenitori dell'argomentazione di Cartesio e coloro che la ritengono un sofisma. La dimostrazione può essere resa completa con l'aggiunta di una proposizione di cui deve essere fornita la prova.

> Je n'ay pas encor vû cet écrit publié à Bâle l'an 1699 qui a pour titre: *Judicium de argumento Cartesii pro existentia Dei petito ab ejus idea*; mais ayant examiné autres fois en passant le même argument dans un Essay touchant la connoissance, la verité et les idées, inseré dans les Actes de Leipzig de l'an 1684, j'ay esté curieux de lire ce qu'un habile homme dit dans l'*Histoire des ouvrages de sçavans* May 1700 pour l'argument de des Cartes contre l'écrit Latin de Bâle, et je vous diray, Monsieur, que je tiens le milieu entre l'écrit et la reponse. L'auteur de l'écrit croit que l'argument est un sophisme, l'auteur de la reponse le tient pour une demonstration, et moy je crois que c'est un argument imparfait qui suppose tacitement une proposition de la quelle si l'on adjoutoit la preuve, la demonstration seroit achevée. Ainsi l'argument n'est pas à mepriser, c'est un bon commencement au moins. *Est aliquid prodire tenus, si non datur ultra*.

Affinché sia possibile trarre dalle definizioni delle buone dimostrazioni occorre provare o almeno postulare che la nozione compresa nella definizione sia possibile.

> Les Geometres qui sont les veritables maistres dans l'art de raisonner ont vû 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.

L'argomento di Anselmo d'Aosta, ripreso da Cartesio, prova che Dio, essendo l'essere più grande o più perfetto, include anche la perfezione dell'esistenza, e conseguentemente esiste.

> 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 et autres Scholastiques et renouvellé 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.

Questo ragionamento è giusto, supposto che l'essere sovranamente perfetto o che comprende tutte le perfezioni sia possibile. E questo è il privilegio della natura divina (Essere per sé) che l'essenza comprende l'esistenza, ossia che esiste supposto che sia possibile.

> 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.

Tralasciando ogni menzione della perfezione si può dire: *se l'essere necessario è possibile, allora esiste*. Si tratta di una proposizione modale che fornisce un passaggio dalla potenza all'atto e solo qui *posse ad esse valet consequentia*.

> 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.

Dio deve esistere necessariamente perché non è impossibile che Dio sia

Il punto chiave del ragionamento è che *Dio deve esistere necessariamente perché non è impossibile che Dio sia*. L'argomento non è un sofisma, il difetto in coloro che l'hanno proposto è di aver dissimulato ciò che essi presuppongono.

> L'écrit et la reponse s'enfoncent un peu trop dans les termes et dans les distinctions d'essence et existence, reelle (ou formelle) et objective, où je ne crois pas s'il soit necessaire de les suivre, et il suffit de remarquer, que l'auteur de l'écrit s'estant propose le raisonnement de ceux qui disent que *Dieu doit exister necessairement parcequ'il n'est pas impossible que Dieu soit*, a touché le point essentiel, et il n'a pas mal repondu, qu'il ne s'ensuit pas qu'une chose est possible, parceque nous n'en voyons pas l'impossibilité, nos connoissances estant bornées. Mais cela le pouvoit faire juger, que l'argument n'est pas un sophisme, et que ceux qui l'ont proposé ont peché seulement en dissimulant ce qu'ils supposent, au lieu de suivre l'exemple des Geometres qui ont assés de penetration et de sincerité pour voir et pour marquer expressement les axiomes et les demandes dont ils ont besoin et qu'ils presupposent.

Necessità della prova *a priori* della possibilità dell'Essere perfettissimo

Il vero carattere di una conoscenza perfettamente distinta è quando si può provare *a priori* la possibilità della nozione di cui si tratta. Non procedere alla dimostrazione *a priori* è un errore. Con il pretesto che le cose troppo chiare non hanno bisogno di dimostrazione si fanno passare per chiare cose che non lo sono abbastanza.

> Et j'avois déja remarqué dans mon Essay susdit, que la veritable marque d'une connoissance parfaitement distincte est lorsqu'on peut prouver *a priori* la possibilité de la notion dont il s'agit. Ainsi on se trompe dans le fonds icy, en s'attribuant une notion claire et distincte, lorsqu'on ne la sçauroit verifier par la marque qui luy est essentielle...
>
> ...Si tout ce qu'on se vante de sçavoir clairement et distinctement estoit demonstré de la même facon, on pourroit s'y fier, mais sous pretexte que les choses trop claires n'ont point besoin de demonstration on fait souvent passer pour clair ce qui ne l'est pas assez.

Tuttavia senza dare una dimostrazione metafisica della possibilità dell'Essere perfettissimo, si può presumere di arrivare fino alla certezza morale della esistenza di Dio, senza parlare delle dimostrazioni *a posteriori*, ossia dagli effetti.

> Cependant il faut avouer que sans qu'on donne une demonstration metaphysique de la possibilité de l'estre tout parfait, on en a une tres grande presomtion qui peut aller jusqu'à une certitude morale, sans parler maintenant des demonstrations parfaites de l'existence de Dieu, qui se peuvent tirer *a posteriori*, c'est à dire des effects.

Leibniz dichiara di non dubitare che si possa arrivare a una dimostrazione della possibilità dell'Essere perfettissimo: la dimostrazione *a priori* iniziata da Anselmo e continuata da Cartesio sarà compiuta con il rigore di una dimostrazione geometrica.

> Et je ne doute pas même qu'on ne puisse venir à une parfaile demonstration de cette possibilité: apres quoy encor la demonstration *a priori* commencée par S. Anselme et poussée par M. des Cartes seroit achevée a la rigueur autant qu'aucune demonstration Geometrique.

1701 - Proposizioni modali

Nel 1701 Leibniz scrisse un testo intitolato *De la démonstration cartesienne de l'existence de Dieu du R. P. Lami* in cui riaffrontò il tema della prova *a priori* della esistenza di Dio.

La dimostrazione di Anselmo e di Cartesio

La dimostrazione dell'esistenza di Dio proposta da Anselmo d'Aosta e rielaborata da Cartesio afferma che ciò che implica nella sua idea tutte le perfezioni, o il più grande di tutti gli esseri possibili, comprende anche l'esistenza nella sua essenza, poiché l'esistenza è nel numero delle perfezioni, altrimenti qualcosa potrebbe essere aggiunta a ciò che è perfetto.

> J'ai déja dit ailleurs mon sentiment sur la démonstration de l'existence de Dieu de S. Anselme, renouvellée par Descartes; dont la substance est que ce qui renferme dans son idée toutes les perfections, ou le plus grand de tous les êtres possibles, comprend aussi l'existence dans son essence, puisque l'existence est du nombre des perfections, et qu'autrement quelque chose pourroit être ajouté à ce qui est parfait.

Incompletezza della dimostrazione

Si tratta di una dimostrazione, ma incompleta in quanto presuppone una verità che deve ancora essere dimostrata. Si suppone infatti tacitamente che *Dio o l'Essere perfetto sia possibile*. Se questo punto fosse dimostrato si potrebbe dire che la esistenza di Dio sarebbe dimostrata geometricamente *a priori*. La dimostrazione nella versione di Cartesio si può considerare presuntiva, perché ogni essere deve essere considerato possibile finché non sia provata la sua impossibilità.

> J'accorde donc que c'est une démonstration, mais imparfaite, qui demande ou suppose une vérite qui mérite d'être encore démontrée. Car on suppose tacitement que *Dieu ou bien l'Être parfait est possible*. Si ce point étoit encore démontré comme il faut, on pourroit dire que l'existence de Dieu seroit demontrée géométriquement *a priori*. Et cela montre ce que j'ai déja dit, qu'on ne peut raisonner parfaitement sur des idées, qu'en connoissant leur possibilité: a quoi les Géomètres ont pris garde, mais pas assez les Cartésiens. Cependant ou peut dire que cette démonstration ne laisse pas d'être considérable, et pour ainsi dire présomptive. Car tout Être doit être tenu possible jusqu'à ce qu'on prouve son impossibilité.

Una dimostrazione più semplice

Si potrebbe formulare una dimostrazione ancora più semplice, senza parlare di perfezioni, per non essere fermati da coloro che negano che tutte le perfezioni siano compatibili e di conseguenza che l'idea in questione sia possibile.

> Quoi qu'il en soit, on pourroit former une démonstration encore plus simple, en ne parlant point des perfections, pour n'être point arrêté par ceux qui s'aviseroient de nier que toutes les perfections soient compatibles, et par conséquent que l'idée en question soit possible.

Dio è un Essere per sé, *ens a se*, ossia esiste per la sua essenza. Da questa definizione è facile concludere che un tale essere, se è possibile, allora esiste; o piuttosto questa conclusione è un corollario che si trae immediatamente dalla definizione e non ne differisce in nulla.

> Car en disant seulement que Dieu est un Être de soi ou primitif, *ens a se*, c'est-a-dire, qui existe par son essence, il est aisé de conclure de cette definition, qu'un tel être, s'il est possible, existe; ou plutot cette conclusion est un corollaire qui se tire immédiatement de la définition, et n'en diffère presque point.

Perché l'essenza di una cosa non essendo che ciò che fa la sua possibilità in particolare, è manifesto che esistere per la propria essenza, è esistere per la propria possibilità.

> Car l'essence de la chose n'étant que ce qui fait sa possibilité en particulier, il est bien manifeste qu'exister par son essence, est exister par sa possibilité.

E se l'Essere per sé fosse definito in termini ancora più vicini, dicendo che è *l'essere che deve esistere perché è possibile*, sarebbe manifesto che tutto ciò che si potrebbe dire contro un tale essere, sarebbe negarne la possibilità.

> Et si l'être de soi étoit défini en termes encore plus approchans, en disant que c'est *l'être qui doit exister parce qu'il est possible*, il est manifeste que tout ce qu'on pourroit dire contre l'existence d'un tel être, seroit de nier sa possibilité.

Prima proposizione modale: *Se l'Essere necessario è possibile, allora esiste*

Si potrebbe fare anche una proposizione modale, che sarebbe uno dei migliori frutti di tutta la Logica: *se l'Essere necessario è possibile, allora esiste*. Perché *l'Essere necessario* e *l'Essere per la sua essenza* sono la medesima cosa.

> On pourroit encore faire à ce sujet une proposition modale, qui seroit un des meilleurs fruits de toute la Logique: sçavoir que *si l'être nécessaire est possible, il existe*. Car *l'être nécessaire et l'étre par son essence* ne sont qu'une même chose.

Seconda proposizione modale: *Se l'Essere necessario non è, allora non è possibile alcun essere*

Se l'*Essere per sé* fosse impossibile, allora tutti gli esseri contingenti sarebbero impossibili, poiché essi esistono solo per l'*Essere per sé*.

Questo ragionamento ci conduce ad un'altra proposizione modale che congiunta con la precedente completa la dimostrazione. Si potrebbe enunciarla così: *se l'Essere necessario non è, allora non è alcun essere possibile*.

> Car si *l'être de soi* est impossible, tous les êtres par autrui les sont aussi; puis qu'ils ne sont enfin que par l'*être de soi*; ainsi rien ne sçauroit exister. Ce raisonnement nous conduit à une autre importante proposition modale, égale a la précédente, et qui, jointe avec elle, achève la démonstration. On la pourroit énoncer ainsi: *si l'être nécessaire n'est point, il n'y a point d'être possible*. Il semble que cette démonstration n'avoit pas été portée si loin jusqu'ici. Cependant j'ai travaillé aussi ailleurs à prouver que l'être parfait est possible.

1714 - Verità eterne

Nel 1714 Leibniz riprese l'argomento *a priori* nella *Monadologie*. La trattazione, secondo lo stile di questo testo, è molto sintetica. Negli articoli da 36 a 42 viene presentata la dimostrazione *a posteriori* della esistenza di Dio. Negli articoli da 43 a 46 viene trattata la prova *a priori*.

Articolo 40

La Sostanza suprema, che è unica, universale e necessaria, non avendo fuori di sé nulla di indipendente, ed essendo una conseguenza semplice dell'essere possibile, deve essere incapace di limiti e contenere tutta la realtà che è possibile.

> 40. On peut juger aussi que cette substance suprême qui est unique, universelle et nécessaire, n'ayant rien hors d'elle qui en soit indépendant, et étant une suite simple de l'être possible, doit être incapable de limites et contenir tout autant de réalité qu'il est possible.

Articolo 41

Da questo segue che Dio è assolutamente perfetto; la perfezione non essendo altra cosa che la grandezza della realtà positiva presa precisamente, mettendo da parte i limiti o confini nelle cose che ne hanno. E laddove non ci sono confini, cioè Dio, la perfezione è assolutamente infinita.

> 41. D'où il s'ensuit que Dieu est absolument parfait; la perfection n'étant autre chose que la grandeur de la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont. Et là où il n'y a point de bornes, c'est-à-dire en Dieu, la perfection est absolument infinie.

Articolo 42

Ne segue che le creature hanno le loro perfezioni per l'influenza di Dio, ma che esse hanno le loro imperfezioni per la loro natura propria, incapace di essere senza confini. Perché è in questo che esse si differenziano da Dio.

> 42. Il s'ensuit aussi que les créatures ont leurs perfections de l'influence de Dieu, mais qu'elles ont leurs imperfections de leur nature propre, incapable d'être sans bornes. Car c'est en cela qu'elles sont distinguées de Dieu.

Articolo 43

Inoltre è vero che Dio è la sorgente delle esistenze, ma anche delle essenze in quanto reali, o di ciò che si ha di reale nella possibilità. Perché l'intelletto di Dio è la regione delle verità eterne o delle idee da cui esse dipendono, e senza di lui non ci sarebbe niente di reale nelle possibilità, e non solamente niente di esistente, ma anche niente di possibile.

> 43. Il est vrai aussi qu'en Dieu est non seulement la source des existences, mais encore celles des essences en tant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité. C'est parce que l'entendement de Dieu est la région des vérités éternelles ou des idées dont elles dépendent, et que sans lui il n'y aurait rien de réel dans les possibilités, et non seulement rien d'existant, mais encore rien de possible.

Articolo 44

Perché è necessario che, se c'è una realtà nelle essenze o possibilità, o nelle verità eterne, questa realtà sia fondata in qualche cosa di esistente e di attuale; e per conseguenza nella esistenza dell'Essere necessario, nel quale l'essenza implica l'esistenza, o nel quale è sufficiente essere possibile per essere attuale.

> 44. Car il faut bien que, s'il y a une réalité dans les essences ou possibilités, ou bien dans les vérités éternelles, cette réalité soit fondée en quelque chose d'existant et d'actuel; et par conséquent dans l'existence de l'Etre nécessaire, dans lequel l'essence renferme l'existence, ou dans lequel il suffit d'être possible pour être actuel.

Articolo 45

Così Dio solo (o l'Essere necessario) ha questo privilegio che deve esistere se è possibile. E come niente può impedire la possibilità di ciò che non include alcun confine, alcuna negazione, e per conseguenza alcuna contraddizione, questo solo è sufficiente per conoscere l'esistenza di Dio *a priori*. Noi l'abbiamo provato anche attraverso la realtà delle verità eterne. Ma l'abbiamo anche provato *a posteriori* poiché degli esseri contingenti esistono, i quali non avrebbero la loro ragione ultima o sufficiente che nell'Essere necessario, che ha la ragione della sua esistenza in se stesso.

> 45. Ainsi Dieu seul (ou l'Etre nécessaire) a ce privilège qu'il faut qu'il existe s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation, et par conséquent aucune contradiction, cela seul suffit pour connaître l'existence de Dieu *a priori*. Nous l'avons prouvée aussi par la réalité des vérités éternelles. Mais nous venons de la prouver aussi a *posteriori* puisque des êtres contingents existent, lesquels ne sauraient avoir leur raison dernière ou suffisante que dans l'être nécessaire, qui a la raison de son existence en lui-même.

Articolo 46

Tuttavia non bisogna immaginare con alcuni che le verità eterne, essendo indipendenti da Dio, siano arbitrarie, come Cartesio sembra aver sostenuto e dopo di lui M. Poiret. Questo non è vero che delle verità contingenti, il cui principio è la convenienza o la scelta del migliore; invece le verità necessarie dipendono unicamente dall'intelletto di Dio, e ne costituiscono l'oggetto interno.

> 46. Cependant il ne faut point s'imaginer avec quelques-uns que les vérités éternelles, étant dépendantes de Dieu, sont arbitraires et dépendent de sa volonté, comme Descartes paraît l'avoir pris et puis M. Poiret. Cela n'est véritable que des vérités contingentes, dont le principe est la convenance ou le choix du meilleur; au lieu que les vérités nécessaires dépendent uniquement de son entendement, et en sont l'objet interne.

Estratti dalle opere di Leibniz riguardanti la prova ontologica dell'esistenza di Dio

In lingua latina

Quod Ens Perfectisssimum existit (1676)

Epistola ad Hermannum Conringium de cartesiana demonstratione existentiae Dei (1678)

Meditationes de cognitione, veritate et ideis (1684)

Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum (1697)

In lingua francese

De la démonstration cartesienne de l'existence de Dieu (1700)

De la démonstration cartesienne de l'existence de Dieu du R. P. Lami (1701)

Monadologie (1714)

Quod Ens Perfectissimum existit
1676

(Gerhardt vol. VII p. 261-262)

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* et *B,* alterutrius vel utriusque ; alioqui enim natura eorum non ingrederetur ratiocinationem ac posset incompatibilitas aeque 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 vera, 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* sint in eodem subjecto, non possunt ergo esse in eodem subjecto et cum eadem sit ratiocinatio de quibuslibet aliis ejusmodi qualitatibus 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 Comitis 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 dare distincteque sentiat, hoc enim est abrumpere, non absolvere demonstrationem, nisi obstendat 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.

Epistola ad Hermannum Conringium de cartesiana demonstratione existentia Dei
1678

(*Gerhardt vol. I p. 188 - Theod. Guil. Rittmeieri dissertat. de praecipuis errorum causis in prima philosophia. Helmat. 1727. §. 29. annnot. a.)*

... Renatus Cartesius adgressus est demonstrare existentiam Dei, et immaterialitatem nostrae mentis, ejusque ratiocinationes in formam mathematicam redegit Benedictus Spinosa, idem ille, qui Tractatum Theologico-politicum de libertate philosophandi, passim refutatum, scripsit. Examinavi diligenter Cartesiana ratiocinia. Detectum est tandem a me, hoc saltem ex ratiocinationibus illis adcurata demonstratione evinci, *quod Deus necessario existat, si modo possibilis esse ponatur*. Sed hoc dudum ostenderunt et scholastici, et hinc tantum presuntio, non vero certitudo existentiae divinae haberi potest. Cartesius autem sophismate quodam vel probare hanc existentiae divinae possibilitatem, vel ab ea probanda se liberare conatus est. Et tamen sophisma illud speciosum et Cartesium pariter ac sectatores ejus decepit, quia rigorem demonstrandi coeptum quidem, non tamen ad finem perduxere...

Meditationes de cognitione, veritate et ideis
1684

(Gerhardt vol. IV p. 422-426 - Acta Eruditorum Lipsiensium ann. 1684. Nov. p. 537.)

Quoniam hodie inter Viros egregios de veris et falsis ideis controversiae agitantur, eaque res magni ad veritatem cognoscendam momenti est, in qua nec ipse Cartesius usquoquaque satisfecit, placet quid mihi de discriminibus atque criteriis Idearum et cognitionum statuendum videatur, explicare paucis. 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.

Obscura est notio, quae non sufficit ad rem repraesentatam agnoscendam, veluti si utcunque meminerim alicujus floris aut animalis olim visi, non tamen quantum satis est, ut oblatum recognoscere et ab aliquo vicino discernere possim; vel si considerem aliquem terminum in scholis parum explicatum, ut Entelechiam Aristotelis, aut causam prout communis est materiae, formae, efficienti et fini, aliaque ejusmodi, de quibus nullam certam definitionem habemus: unde propositio quoque obscura fit, quam notio talis ingreditur. Clara ergo cognitio est, cum habeo unde rem repraesentatam agnoscere possim, eaque rursus est vel confusa vel distincta. Confusa, cum scilicet non possum notas ad rem ab aliis discernendam sufficientes separatim enumerare, licet res illa tales notas atque requisita revera habeat, in quae notio ejus resolvi possit: ita colores, odores, sapores, aliaque peculiaria sensuum objecta satis dare quidem agnoscimus et a se invicem discernimus, sed simplici sensuum testimonio, non vero notis enuntiabilibus; ideo nec caeco explicare possumus, quid sit rubrum, nec aliis declarare talia possumus, nisi eos in rem praesentem ducendo, atque ut idem videant, olfaciant aut gustent efficiendo, aut saltem praeteritae alicujus perceptionis similis eos admonendo : 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 judicii sui rationem reddere saepe non posse, et quaerenti dicere, se in re quae displicet desiderare nescio quid. At distincta notio est qualem de auro habent Docimastae, per notas scilicet et examina sufficientia ad rem ab aliis omnibus corporibus similibus discernendam : tales habere solemus circa notiones pluribus sensibus communes, ut numeri, magnitudinis, figurae, item circa multos affectus animi, ut spem, metum, verbo circa omnia quorum habemus Definitionem nominalem, quae nihil aliud est, quam enumeratio notarum sufficientium. Datur tamen et cognitio distincta notionis indefinibilis, quando ea est primitiva sive nota sui ipsius, hoc est, cum est irresolubilis ac non nisi per se intelligitur, atque adeo caret requisitis. In notionibus autem compositis, quia rursus notae singulae componentes interdum dare quidem, sed tamen confuse cognitae sunt, ut gravitas, color, aqua fortis, aliaque quae auri notas ingrediuntur, hinc talis cognitio auri licet distincta sit, inadaequata est tamen. 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. Plerumque autem, praesertim in Analysi longiore, non totam simul naturam rei intuemur, sed rerum loco signis utimur, quorum explicationem in praesenti aliqua cogitatione compendii causa solemus praetermittere, scientes aut credentes nos eam habere in potestate : ita cum Chiliogonum seu Polygonum mille aequalium laterum cogito, non semper naturam lateris et aequalitatis et millenarii (seu cubi a denario) considero, sed vocabulis istis (quorum sensus obscure

saltem atque imperfecte nienti obversatur) in animo utor loco idearum quas de iis habeo, quoniam menimi me significationem istorum vocabulorum habere, explicationem autem nunc judico necessariam non esse; qualem cogitationem caecam vel etiam symbolicam appellare soleo, qua et in Algebra et in Arithmetica utimur, imo fere ubique. Et certe cum notio valde composita est, non possumus omnes ingredientes eam notiones simul cogitare : ubi tamen hoc licet, vel saltem in quantum licet, cognitionern voco intuitivam. Notionis distinctae primitivae non alia datur cognitio, quam intuitiva, ut compositarum plerumque cogitatio non nisi symbolica est.

Ex his jam patet, nos eorum quoque quae distincte cognoscimus, ideas non percipere, nisi quatenus cogitatione intuitiva utimur. Et sane contingit, ut nos saepe falso credamus habere in animo ideas rerum, cum falso supponimus aliquos terminos, quibus utimur, jam a nobis fuisse explicatos: nec verum aut certe ambiguitati obnoxium est, quod ajunt aliqui, non posse nos de re aliqua dicere, intelligendo quod dicimus, quin ejus habeamus ideam. Saepe enim vocabula ista singula utcunque intelligimus, aut nos antea intellexisse meminimus, quia tamen hac cogitatione caeca contenti sumus et rosolutionem notionum non satis prosequimur, fit ut lateat nos contradictio, quam forte notio composita involvit. Haec ut considerarem distinctius, fecit olim argumentum, dudum inter Scholasticos celebre, et a Cartesio renovatum, pro Existentia Dei, quod ita habet: Quicquid ex alicujus rei idea sive definitone sequitur, id de re potest praedicari. Existentia ex DEI (sive Entis perfectissimi, vel quo majus cogitari non potest) idea sequitur. (Ens enim perfectissimum involvit omnes perfectiones, in quarum numero est etiam existentia). Ergo existentia de DEO potest praedicari. Verum sciendum est, inde hoc tantum confici: si DEUS est possibilis, sequitur quod existat; nam definitionibus non possumus tuto uti ad concludendum, antequam sciamus eas esse reales, aut nullum involvere contradictionem. Cujus ratio est, quia de notionibus contradictionem involventibus simul possent concludi opposita, quod absurdum est. Soleo autem ad hoc declarandum uti exemplo motus celerrimi qui absurdum implicat; ponamus enim rotam aliquam celerrimo motu rotari, quis non videt, productum aliquem rotae radium extremo suo celerius motum iri, quam in rotae circumferentia clavum; hujus ergo motus non est celerrimus, contra hypothesin. Interim prima fronte videri possit nos ideam motus celerrimi habere; intelligimus enim utique quid dicamus, et tamen nullam utique habemus ideam rerum impossibilium. Eodem igitur modo non sufficit nos cogitare de Ente perfectissimo, ut asseramus nos ejus ideam habere, et in hac aliata paulo ante demonstratione possibilitas Entis perfectissimi aut ostendenda aut supponenda est, ut recte concludamus. Interim nihil verius est, quam et nos DEI habere ideam, et Ens perfectissimum esse possibile, imo necessarium ; argumentum tamen non satis concludit, et jam ab Aquinate rejectum est.

Atque ita habemus quoque discrimen inter definitiones nominales, quae notas tantum rei ab aliis discernendae continent, et reales, ex quibus constat rem esse possibilem, et hac ratione satisfit Hobbio, qui veritates volebat esse arbitrarias, quia ex definitionibus nominalibus penderent, non considerans realitatem definitionis in arbitrio non esse, nec quaslibet notiones inter se posse conjungi. Nec definitiones nominales sufficiant ad perfectam scientiam, nisi quando aliunde constat rem definìtam esse possibilem. Patet etiam , quae tandem sit Idea vera, quae falsa, vera scilicet cum notio est possibilis, falsa cum contradictionem involvit. 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 incompatibile 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 quandocunque 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 possibilia 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.

Hinc ergo tandem puto intelligi posse, non semper tuto provocari ad ideas, et multos specioso illo titulo ad imaginationes quasdam suas stabiliendas abuti ; neque enim statim ideam habemus rei, de qua nos cogitare sumus conscii, quod exemplo maximae velocitatis paulo ante ostendi. Nec minus abuti video nostri temporis homines jactato illo principio: quicquid clare et distincte de re aliqua percipio, id est verum seu de ea enuntiabile. Saepe enim clara et distincta videntur hominibus temere judicantibus, quae obscura et confusa sunt. Inutile ergo axioma est, nisi clari et distincti criteria adhibeantur, quae tradidimus, et nisi constet de veritate idearum. De caetero non contemnenda veritatis enuntiationum criteria sunt regulae communis Logicae, quibus et Geometrae utuntur, ut scilicet nihil admittatur pro certo, nisi accurata experientia vel firma demonstratione probatum ; firma autem demonstratio est, quae praescriptam a Logica formam servat, non quasi semper ordinatis Scholarum more Syllogismis opus sit (quales Christianus Herlinus et Conradus Dasypodius in sex priores Euclidis libros exhibuerunt), sed ita saltem ut argumentatio concludat vi formae, qualis argumentationis in forma debita conceptae exemplum, etiam calculum aliquem legitimum esse dixeris; itaque nec praetermittenda est aliqua praemissa necessaria, et omnes praemissae jam ante vel demonstratae esse debent, vel saltem instar hypotheseos assumtae, quo casu et conclusio hypothetica est. Haec qui observabunt diligenter, facile ab Ideis deceptricibus sibi cavebunt. His autem satis congruenter ingeniosissimus Pascalius in praeclara dissertatione de Ingenio Geometrico (cujus fragmentum extat in egregio Libro celeberrimi Viri Antonii Arnaldi de arte bene cogitandi) Geometrae esse ait definire omnes terminos parumper obscuros, et comprobare omnes veritates parumper dubias. Sed vellem definiisset limites, quos ultra aliqua notio aut enuntiatio non amplius parumper obscura aut dubia est. Verumtamen quid conveniat, ex attenta eorum quae hic diximus consideratione erui potest, nunc enim brevitati studemus.

Quod ad controversiam attinet, utrum omnia videamus in DEO (quae utique vetus est sententia, et si sano sensu intelligatur, non omnino spernenda) an vero proprias ideas habeamus, sciendum est, etsi omnia in DEO videremus, necesse tamen esse ut habeamus et ideas proprias, id est non quasi icunculas quasdam, sed affectiones sive modificationes mentis nostrae, respondentes ad id ipsum quod in DEO perciperemus : utique enim aliis atque aliis cogitationibus subeuntibus aliqua in mente nostra mutatio fìt; rerum vero actu a nobis non cogitatarum Ideae sunt in mente nostra, ut figura Herculis in rudi marmore. At in DEO non tantum necesse est actu esse ideam extensionis absolutae atque infinitae, sed et cujusque figurae, quae nihil aliud est quam extensionis absolutae modificatio. Caeterum cum colores aut odores percipimus, utique nullam aliam habemus quam figurarum et motuum perceptionem, sed tam multiplicium et exiguorum, ut mens nostra singulis distincte considerandis in hoc praesenti suo statu non sufficiat, et proinde non animadvertat perceptionem suam ex solis figurarum et motuum minutissimorum perceptionibus compositam esse, quemadmodum confusis flavi et caerulei pulvisculis viridem colorem percipiendo, nil nisi flavum et caeruleum minutissime mixta sentimus, licet non animadvertentes et potius novum aliquod ens nobis fingentes.

Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum
1697

(Gerhardt vol. IV p. 358-360)

Ad articulum 14. Argumentum pro existentia Dei ab ipsa eius notione sumtam, primus quantum constat, invenit proposuitque Anselmus Cantuariensis Archiepiscopus libro contra insipientem qui extat. Et passim examinatur a Scholasticae Theologiae scriptoribus, ipsoque Aquinate, unde videtur hausisse Cartesius, ejus studii non expers. Continet aliquid pulchri haec ratiocinatio, sed est tamen imperfecta. Res huc redit. Quicquid ex notione rei demonstrari potest id rei attribui potest. Jam ex notione Entis perfettissimi seu maximi demonstrari potest existentia. Ergo Enti perfectissimo (Deo) attribui Existentia potest, seu Deus existit. Probatur assumtio: Ens perfectissimum seu maximum continet omnes perfectiones, ergo et existentiam, quae utique est ex numero perfectionum, cum plus majusve sit existere quam non existere. Hactenus argumentum. Sed omissa perfectione aut magnitudine potuisset formari argumentatio adhuc proprior strictiorque hoc modo: Ens necessarium existit (seu Ens de cujus Essentia est Existentia, sive Ens a se existit), ut ex terminis patet. Jam Deus est Ens tale (ex Dei definitione). Ergo Deus existit. Haec argumenta procedunt, si modo concedatur Ens perfectissimum seu Ens necessarium esse possibile, nec implicare contradictionem, vel quod idem est, possibilem esse essentiam ex qua sequatur existentia. Sed quamdiu possibilitas ista non est demonstrata, utique nec Dei existentiam tali argumento perfecte demonstratam esse putandum est. Et in genere sciendum est (quemadmodum olim admonui) ex definitione aliqua nihil posse tuto inferri de definito, quam diu non constat definitionem exprimere aliquid possibile. Nam si contradictionem occultam forte implicet, fieri poterit ut aliquid absurdum inde deducatur. Interim ex hac argumentatione praeclarum hoc discimus divinae naturae privilegium, ut si modo sit possibilis, eo ipso existat, quod in caeteris rebus ad existentiam probandam non sufficit. Tantum ergo pro Geometrica divinae existentiae demonstratione superest, ut possibilitas Dei accurata ad Geometricum rigorem severitate demonstretur. Interim et magnam lucem accipit existentia rei quae ostenditur tantum indigere possibilitate. Caeterum aliquam esse rem necessariam, aliunde et vel ex eo constat, quod existunt res contingentes.

Ad articulum 18. Habere nos ideam Entis perfectissimi ejusque ideae adeo causam (id est Ens perfectissimum) existere quod secundum est Cartesii argumentum, magis dubium est quam Dei possibilitas, et negatur ab illis quoque multis, qui Deum non tantum possibilem sed et existentem summo studio profitentur. Nec valet quod Cartesium alicubi dicere memini, nos cum de aliqua re loquimur, intelligendo quod dicimus habere rei ideam. Nam saepe fu ut combinemus incompatibilia, velut cum de Motu celerrimo cogitamus quem impossibilem esse constat, adeoque idea carere, et tamen concessum nobis est de eo cum intellectu loqui. Scilicet alibi a me explicatum est, saepe nos confuse tantum cogitare id de quo loquimur neque ideae in mente nostra existentis conscios esse, nisi rem intelligamus et quantum satis est resolvamus.

Ad articulum 20. Tertium argumentum praeter alia eodem vitio laborat, dum scilicet assumit, esse in nobis summae Dei perfectionis ideam, atque inde concludit esse Deum, quia nos eam ideam habentes existimus.

De la démonstration cartesienne de l'existence de Dieu
1700

(Gerhardt vol. IV p. 401-404)

Je n'ay pas encor vû cet écrit publié à Bâle l'an 1699 qui a pour titre: *Judicium de argumento Cartesii pro existentia Dei petito ab ejus idea*; mais ayant examiné autres fois en passant le même argument dans un Essay touchant la connoissance, la verité et les idées, inseré dans les Actes de Leipzig de l'an 1684, j'ay esté curieux de lire ce qu'un habile homme dit dans l'*Histoire des ouvrages de sçavans* May 1700 pour l'argument de des Cartes contre l'écrit Latin de Bâle, et je vous diray, Monsieur, que je tiens le milieu entre l'écrit et la reponse. L'auteur de l'écrit croit que l'argument est un sophisme, l'auteur de la reponse le tient pour une demonstration, et moy je crois que c'est un argument imparfait qui suppose tacitement une proposition de la quelle si l'on adjoutoit la preuve, la demonstration seroit achevée. Ainsi l'argument n'est pas à mepriser, c'est un bon commencement au moins. *Est aliquid prodire tenus, si non datur ultra*.

Les Geometres qui sont les veritables maistres dans l'art de raisonner ont vû 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 et autres Scholastiques et renouvellé par M. des Cartes qui prouve que Dieu estant l'estre le plus grand ou le plus parfait, enferme encor cette perfection quis'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.

L'auteur de l'écrit oppose une instance à des Cartes, en raisonnant comme luy et concluant faux, car il dit que l'existence est contenue dans l'idée d'un corps tres parfait (ou qui comprend toutes les perfections), donc un tel corps existe. A cela il faut répondre à mon avis que l'idée d'un corps tres parfait dans ce sens est impossible, car un corps estant limite par son essence ne sçauroit renfermer toutes les perfections. L'écrit et la reponse s'enfoncent un peu trop dans les termes et dans les distinctions d'essence et existence, reelle (ou formelle) et objective, où je ne crois pas s'il soit necessaire de les suivre, et il suffit de remarquer, que l'auteur de l'écrit s'estant propose le raisonnement de ceux qui disent que *Dieu doit exister necessairement parcequ'il n'est pas impossible que Dieu soit*, a

touché le point essentiel, et il n'a pas mal repondu, qu'il ne s'ensuit pas qu'une chose est possible, parceque nous n'en voyons pas l'impossibilité, nos connoissances estant bornées. Mais cela le pouvoit faire juger, que l'argument n'est pas un sophisme, et que ceux qui l'ont proposé ont peché seulement en dissimulant ce qu'ils supposent, au lieu de suivre l'exemple des Geometres qui ont assés de penetration et de sincerité pour voir et pour marquer expressement les axiomes et les demandes dont ils ont besoin et qu'ils presupposent.

L'auteur de la réponse n'entre pas assez là dedans autant que je puis comprendre; il a fort raison p. 211 de rejetter cette limitation: que *l'estre tout parfait renferme l'existence, supposé qu'il y a un estre tout parfait*, c'est à dire actuel. Mais si on l'entend : supposé qu'il y a un estre tout parfait, possible, ou parmy les essences, la limitation est bonne. Il a raison de dire qu'il n'est point permis de douter des choses qui nous sont connues, sous pretexte que nos connoissances sont bornées. Mais cela ne paroist pas aussi estre l'intention de l'auteur de l'écrit. Et j'avois déja remarqué dans mon Essay susdit, que la veritable marque d'une connoissance parfaitement distincte est lorsqu'on peut prouver *a priori* la possibilité de la notion dont il s'agit. Ainsi on se trompe dans le fonds icy, en s'attribuant une notion claire et distincte, lorsqu'on ne la sçauroit verifier par la marque qui luy est essentielle. L'exemple de la proposition que *deux et deux sont quatre* ne convient pas icy, puisqu'on la peut demonstrer par des definitions dont la possibilité est reconnue. Voicy cette demonstration: Les definitions sont *primo* 2 est 1 + 1, et *secundo* 3 est 2 + 1, et *tertio* 4 est 3 + 4. Or 2 + 2 est autant (par la def. premiere) que 2 + 1 +1, c'est à dire (par la definition seconde) 3 + 1 , ou bien (par la def. troisieme) 4. Ce qu'il falloit demonstrer. Si tout ce qu'on se vante de sçavoir clairement et distinctement estoit demonstré de la même facon, on pourroit s'y fier, mais sous pretexte que les choses trop claires n'ont point besoin de demonstration on fait souvent passer pour clair ce qui ne l'est pas assez.Et cet abus des idées et verités pretendues claires et distinctes fait que feu Mons. Stillingfleet, Evêque de Worcester, et d'autres ont eu quelque raison de s'elever contre la voye des idées qui est en vogue aujourdhuy et qui souvent est un asyle d'ignorance aussi bien que les qualités occultes d'autres fois.

Il faut avouer que le celebre Mons. Lock dans son essay de l'entendement et dans ses écrits opposés à feu Monsieur de Worcester a eu raison de faire l'Apologie des idées, mais il n'a pas fait ce qui se demande icy pour en monstrer le bon usage, puisqu'au lieu de dire simplement que les verités ne sont que l'agrement ou desagrement des idées, il falloit le monstrer effectivement, c'est à dire il falloit demonstrer les Axiomes par des definitions possibles de la manière que je l'ay fait a l'egard de la proposition que deux et deux sont quatre. C'est l'unique moyen non seulement de convaincre ceux qui veulent qu'outre les idées ou definitions on a besoin d'employer des axiomes, mais aussi de rectifier la Methode des idées assez sujette à caution jusqu'icy.

Pour revenir a l'auteur de la reponse, il semble qu'il tache de prouver p. 210, qu'il y a une idée d'un estre tout parfait, mais disant que l'idee de l'estre general l'y porte, il auroit bien fait de monstrer comment. Et quand il dit p. 212 qu'il est incontestable que l'independance ou l'existence de soy même est la premiere des perfections, il suppose tousjours cette possibilité qui est en question. Je ne sçay pas ce qu'il entend p. 216 par une idée arbitraire de l'esprit humain, lorsqu'il veut prouver que celle de l'Estre tout parfait n'est point arbitraire. Car toutes les idées possibles sont independentes de l'esprit humain, et celles qui sont impossibles, ne sont pas même arbitraires, puisqu'il n'est pas en nostre pouvoir de les concevoir. Il dit p. 220 que si quelcun nioit que deux et deux font quatre, on ne pourroit le luy prouver, parce que l'evidence de cette pro-position en est la seule

preuve. Mais je viens de monstrer le contraire, à fin que desormais on ne cherche point de cacher ses suppositions sans des evidences pretendues. Cependant il faut avouer que sans qu'on donne une demonstration metaphysique de la possibilité de l'estre tout parfait, on en a une tres grande presomtion qui peut aller jusqu'à une certitude morale, sans parler maintenant des demonstrations parfaites de l'existence de Dieu, qui se peuvent tirer *a posteriori*, c'est à dire des effects. Et je ne doute pas même qu'on ne puisse venir à une parfaile demonstration de cette possibilité: apres quoy encor la demonstration *a priori* commencée par S. Anselme et poussée par M. des Cartes seroit achevée a la rigueur autant qu'aucune demonstration Geometrique.

En effect il faut avouer que ceux qui suivent la voye des idées ont coustume d'abuser encor d'un principe qui leur sert quand ils se trouvent arrestés dans leur raisonnement, car alleguant que tout ce qu'on conçoit clairement et distinctement est vray, ils se croyent dispensés de prouver ce qu'ils pretendent estre evident. Mais ce principe ne sert gueres qu'à des illusions tant qu'on n'a pas une marque de ce qui est clair et distinct que des Cartes ne nous a point donnée. La marque de la connoissance distincte d'une notion que j'ay proposée est qu'on en puisse monstrer la possibilité, et la marque de la connoissance distincte d'une verité est qu'on la puisse demonstrer par des definitions des notions possibles. Ainsi ces provocations aux idées et aux connoissances claires et distinctes sont inutiles ou plustost dommageables, et il faut recourir aux methodes des logiciens et des geometres.

De la démonstration cartesienne de l'existence de Dieu du R. P. Lami
1701

(Gerhardt vol. IV p. 405-406 - Mémoires de Trévoux. etc. 1701. - Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 254.)

J'ai déja dit ailleurs mon sentiment sur la démonstration de l'existence de Dieu de S. Anselme, renouvellée par Descartes; dont la substance est que ce qui renferme dans son idée toutes les perfections, ou le plus grand de tous les êtres possibles, comprend aussi l'existence dans son essence, puisque l'existence est du nombre des perfections, et qu'autrement quelque chose pourroit être ajouté à ce qui est parfait. Je tiens le milieu entre ceux qui prennent ce raisonnement pour un sophisme, et entre l'opinion du R. P. Lami expliquée ici, qui le prend pour une démonstration achevée. J'accorde donc que c'est une démonstration, mais imparfaite, qui demande ou suppose une vérite qui mérite d'être encore démontrée. Car on suppose tacitement que *Dieu ou bien l'Être parfait est possible*. Si ce point étoit encore démontré comme il faut, on pourroit dire que l'existence de Dieu seroit demontrée géométriquement *a priori*. Et cela montre ce que j'ai déja dit, qu'on ne peut raisonner parfaitement sur des idées, qu'en connoissant leur possibilité: a quoi les Géomètres ont pris garde, mais pas assez les Cartésiens. Cependant ou peut dire que cette démonstration ne laisse pas d'être considérable, et pour ainsi dire présomptive. Car tout Être doit être tenu possible jusqu'à ce qu'on prouve son impossibilité. Je doute cependant que le R. P. Lami ait eu sujet de dire qu'elle a été adoptée par l'Ecole: car l'Auteur de la Note marginale remarque fort bien ici que Saint Thomas l'avoit rejettée.

Quoi qu'il en soit, on pourroit former une démonstration encore plus simple, en ne parlant point des perfections, pour n'être point arrêté par ceux qui s'aviseroient de nier que toutes les perfections soient compatibles, et par conséquent que l'idée en question soit possible. Car en disant seulement que Dieu est un Être de soi ou primitif, *ens a se*, c'est-a-dire, qui existe par son essence, il est aisé de conclure de cette definition, qu'un tel être, s'il est possible, existe; ou plutot cette conclusion est un corollaire qui se tire immédiatement de la définition, et n'en diffère presque point. Car l'essence de la chose n'étant que ce qui fait sa possibilité en particulier, il est bien manifeste qu'exister par son essence, est exister par sa possibilité. Et si l'être de soi étoit défini en termes encore plus approchans, en disant que c'est *l'être qui doit exister parce qu'il est possible*, il est manifeste que tout ce qu'on pourroit dire contre l'existence d'un tel être, seroit de nier sa possibilité.

On pourroit encore faire à ce sujet une proposition modale, qui seroit un des meilleurs fruits de toute la Logique: sçavoir que *si l'être nécessaire est possible, il existe*. Car *l'être nécessaire et l'étre par son essence* ne sont qu'une même chose. Ainsi le raisonnement pris de ce biais paroit avoir de la solidité; et ceux qui veulent que des seules notions, idées, définitions ou essences possibles on ne puisse jamais inférer l'existence actuelle, retombent en effet dans ce que je viens de dire, c'est-a-dire, qu'ils nient la possibilite de l'être de soi. Mais ce qui est bien à remarquer, ce biais même sert a faire connoitre qu'ils ont tort, et remplit enfin le vuide de la démonstration. Car si *l'être de soi* est impossible, tous les êtres par autrui les sont aussi; puis qu'ils ne sont enfin que par l'*être de soi*; ainsi rien ne sçauroit exister. Ce raisonnement nous conduit à une autre importante proposition modale, égale a la précédente, et qui, jointe avec elle, achève la démonstration. On la

pourroit énoncer ainsi: *si l'être nécessaire n'est point, il n'y a point d'être possible*. Il semble que cette démonstration n'avoit pas été portée si loin jusqu'ici. Cependant j'ai travaillé aussi ailleurs à prouver que l'être parfait est possible.

Je n'avois dessein, Monsieur, que de vous écrire en peu de mots quelques petites réflexions sur les mémoires que vous m'aviez envoyés; mais la varieté des matiéres, la chaleur de la méditation, et le plaisir que j'ai pris au dessein généreux du Prince qui est le Protecteur de cet ouvrage, m'ont emporté. Je vous demande pardon d'avoir été si long, et je suis etc.

Monadologie
1714

(*Gerhardt vol. VI p. 613-614)*

... 40. On peut juger aussi que cette substance suprême qui est unique, universelle et nécessaire, n'ayant rien hors d'elle qui en soit indépendant, et étant une suite simple de l'être possible, doit être incapable de limites et contenir tout autant de réalité qu'il est possible.

41. D'où il s'ensuit que Dieu est absolument parfait; la perfection n'étant autre chose que la grandeur de la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont. Et là où il n'y a point de bornes, c'est-à-dire en Dieu, la perfection est absolument infinie.

42. Il s'ensuit aussi que les créatures ont leurs perfections de l'influence de Dieu, mais qu'elles ont leurs imperfections de leur nature propre, incapable d'être sans bornes. Car c'est en cela qu'elles sont distinguées de Dieu.

43. Il est vrai aussi qu'en Dieu est non seulement la source des existences, mais encore celles des essences en tant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité. C'est parce que l'entendement de Dieu est la région des vérités éternelles ou des idées dont elles dépendent, et que sans lui il n'y aurait rien de réel dans les possibilités, et non seulement rien d'existant, mais encore rien de possible.

44. Car il faut bien que, s'il y a une réalité dans les essences ou possibilités, ou bien dans les vérités éternelles, cette réalité soit fondée en quelque chose d'existant et d'actuel; et par conséquent dans l'existence de l'Etre nécessaire, dans lequel l'essence renferme l'existence, ou dans lequel il suffit d'être possible pour être actuel.

45. Ainsi Dieu seul (ou l'Etre nécessaire) a ce privilège qu'il faut qu'il existe s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation, et par conséquent aucune contradiction, cela seul suffit pour connaître l'existence de Dieu a priori. Nous l'avons prouvée aussi par la réalité des vérités éternelles. Mais nous venons de la prouver aussi a posteriori puisque des êtres contingents existent, lesquels ne sauraient avoir leur raison dernière ou suffisante que dans l'être nécessaire, qui a la raison de son existence en lui-même.

46. Cependant il ne faut point s'imaginer avec quelques-uns que les vérités éternelles, étant dépendantes de Dieu, sont arbitraires et dépendent de sa volonté, comme Descartes paraît l'avoir pris et puis M. Poiret. Cela n'est véritable que des vérités contingentes, dont le principe est la convenance ou le choix du meilleur; au lieu que les vérités nécessaires dépendent uniquement de son entendement, et en sont l'objet interne...

LEIBNIZ

Monadologie

(1714)

1. La Monade, dont nous parlerons ici, n'est autre chose qu'une substance simple, qui entre dans les composés; simple, c'est-à-dire sans parties.

2. Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés; car le composé n'est autre chose qu'un amas ou aggregatum des simples.

3. Or, là où il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible. Et ces monades sont les véritables atomes de la nature et en un mot les éléments des choses.

4. Il n'y a aussi point de dissolution à craindre, et il n'y a aucune manière concevable par laquelle une substance simple puisse périr naturellement.

5. Par la même raison, il n'y a en aucune par laquelle une substance simple puisse commencer naturellement, puisqu'elle ne saurait être formée par composition.

6. Ainsi on peut dire que les monades ne sauraient commencer ni finir que tout d'un coup, c'est-à-dire elles ne sauraient commencer que par création et finir que par annihilation au lieu que ce qui est composé commence ou finit par parties.

7. Il n'y a pas moyen aussi d'expliquer comment une monade puisse être altérée ou changée dans son intérieur par quelque autre créature, puisqu'on n'y saurait rien transposer ni concevoir en elle aucun mouvement interne qui puisse être excité, dirigé, augmenté ou diminué là dedans; comme cela se peut dans les composés, où il y a des changements entre les parties. Les monades n'ont point de fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Les accidents ne sauraient se détacher, ni se promener hors des substances, comme faisaient autrefois les espèces sensibles des scolastiques. Ainsi ni substance, ni accident peut entrer de dehors dans une monade.

8. Cependant il faut que les monades aient quelques qualités, autre ment ce ne seraient pas même des êtres. Et si les substances simples ne différaient point par leurs qualités, il n'y aurait pas moyen de s'apercevoir d'aucun changement dans les choses; puisque ce qui est dans le composé ne peut venir que des ingrédients simples; et les monades étant sans qualités seraient indistinguables l'une de l'autre, puisque aussi bien elles ne diffèrent point en quantité: et par conséquent le plein étant supposé, chaque lieu ne recevrait toujours dans le mouvement que l'équivalent de ce qu'il avait eu, et un état des choses serait indiscernable de l'autre.

9. Il faut même que chaque monade soit différente de chaque autre. 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.

10. Je prends aussi pour accordé que tout être créé est sujet au changement et par conséquent la monade créée aussi, et même que ce changement est continuel dans chacune.

11. Il s'ensuit de ce que nous venons de dire que les changements naturels des monades viennent d'un principe interne, puisqu'une cause externe ne saurait influer dans son intérieur.

12. Mais il faut aussi qu'outre le principe du changement il y ait un détail de ce qui change, qui fasse pour ainsi dire la spécification et la variété des substances simples.

13. Ce détail doit envelopper une multitude dans l'unité ou dans le simple. Car tout changement naturel se faisant par degrés, quelque chose change et quelque chose reste; et par conséquent il faut que dans la substance simple il y ait une pluralité d'affections et de rapports, quoiqu'il n'y en ait point de parties.

14. L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la Perception, qu'on doit distinguer de l'aperception ou de la conscience, comme il paraîtra dans la suite. Et c'est en quoi les Cartésiens ont fort manqué, ayant compté pour rien les perceptions, dont on ne s'aperçoit pas. C'est aussi ce qui les a fait croire que les seuls esprits étaient des monades et qu'il n'y avait point d'âmes des bêtes ni d'autres entéléchies et qu'ils ont confondu avec le vulgaire un long étourdissement avec une mort à la rigueur, ce qui les a fait encore donner dans le préjugé scolastique des âmes entièrement séparées et a même confirmé les esprits mal tournés dans l'opinion de la mortalité des âmes.

15. L'action du principe interne qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre peut être appelé Appétition : il est vrai que l'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à toute la perception où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles.

16. Nous expérimentons nous-mêmes une multitude dans la substance simple, lorsque nous trouvons que la moindre pensée dont nous nous apercevons enveloppe une variété dans l'objet. Ainsi tous ceux qui reconnaissent que l'âme est une substance simple doivent reconnaître cette multitude dans la monade; et Monsieur Bayle ne devait point y trouver de la difficulté comme il a fait dans son Dictionnaire, article Rorarius.

17. On est obligé d'ailleurs de confesser que la perception et ce qui en dépend est inexplicable par des raisons mécaniques, c'est-à-dire par les figures et par les mouvements. Et, feignant qu'il y ait une machine, dont la structure fasse penser, sentir, avoir perception: on pourra la concevoir agrandie en conservant les mêmes proportions, en sorte qu'on y puisse entrer, comme dans un moulin Et cela posé, on ne trouvera en la visitant au-dedans que des pièces qui se poussent les unes les autres, et jamais de quoi expliquer une perception. Ainsi c'est dans la substance simple, et non dans le composé ou dans la machine qu'il la faut chercher. Aussi n'y a-t-il que cela qu'on puisse trouver dans la substance simple, c'est-à-dire les perceptions et leurs changements. C'est en cela seul aussi que peuvent consister toutes les Actions internes des substances simples.

18. On pourrait donner le nom d'Entéléchies à toutes les substances simples, ou monades, créées, car elles ont en elles une certaine perfection (échousi to entelés), il y a une suffisance (autarkeia) qui les rend sources de leurs actions internes et pour ainsi dire des automates incorporels.

19. Si nous voulons appeler âme tout ce qui a perceptions et appétits dans le sens général que je viens d'expliquer, toutes les substances simples ou monades créées pourraient être appelées âmes; mais, comme le sentiment est quelque chose de plus qu'une simple perception, je consens que le nom général de monades et d'entéléchies suffise aux substances simples qui n'auront que cela; et qu'on appelle âmes seulement celles dont la perception est plus distincte et accompagnée de mémoire.

20. Car nous expérimentons en nous-mêmes un état où nous ne nous souvenons de rien et n'avons aucune perception distinguée; comme lorsque nous tombons en défaillance, ou quand nous sommes accablés d'un

profond sommeil sans aucun songe. Dans cet état l'âme ne diffère point sensiblement d'une simple monade; mais comme cet état n'est point durable, et qu'elle s'en tire, elle est quelque chose de plus.

21. Et il ne s'ensuit point qu'alors la substance simple soit sans aucune perception. Cela ne se peut pas même par les raisons susdites; car elle ne saurait périr, elle ne saurait aussi subsister sans quelque affection qui n'est autre chose que sa perception: mais quand il y a une grande multitude de petites perceptions, où il n'y a rien de distingue, on est étourdi; comme quand on tourne continuellement d'un même sens plusieurs fois de suite, où il vient un vertige qui peut nous faire évanouir et qui ne nous laisse rien distinguer. Et la mort peut donner cet état pour un temps aux animaux.

22. Et comme tout présent état d'une substance simple est naturellement une suite de son état précédent, tellement que le présent y est gros de l'avenir.

23. Donc, puisque réveillé de l'étourdissement on s'aperçoit de ses perceptions, il faut bien qu'on en ait eu immédiatement auparavant, quoiqu'on ne s'en soit point aperçu; car une perception ne saurait venir naturellement que d'une autre perception, comme un mouvement ne peut venir naturellement que d'un mouvement.

24. L'on voit par là que, si nous n'avions rien de distingué et pour ainsi dire de relevé, et d'un plus haut goût dans nos perceptions, nous serions toujours dans l'étourdissement. Et c'est l'état des monades toutes nues.

25. Aussi voyons-nous que la nature a donné des perceptions relevées aux animaux, par les soins qu'elle a pris de leur fournir des organes qui ramassent plusieurs rayons de lumière ou plusieurs ondulations de l'air, pour les faire avoir plus d'efficace par leur union. Il y a quelque chose d'approchant dans l'odeur, dans le goût et dans l'attouchement, et peut-être dans quantité d'autres sens, qui nous sont inconnus. Et j'expliquerai tantôt comment ce qui se passe dans l'âme représente ce qui se fait dans les organes.

26. La mémoire fournit une espèce de consécution aux âmes, qui irrite la raison, mais qui en doit être distinguée. C'est que nous voyons que les animaux, ayant la perception de quelque chose qui les frappe et dont ils ont eu perception semblable auparavant, s'attendent par la représentation de leur mémoire à ce qui y a été joint dans cette perception précédente et sont portés à des sentiments semblables à ceux qu'ils avaient pris alors. Par exemple: quand on montre le bâton aux chiens, ils se souviennent de la douleur qu'il leur a causée et crient et fuient.

27. Et l'imagination forte qui les frappe et émeut, vient ou de la grandeur ou de la multitude des perceptions précédentes. Car souvent une impression forte fait tout d'un coup l'effet d'une longue habitude ou de beaucoup de perceptions médiocres réitérées.

28. Les hommes agissent comme les bêtes en tant que les consécutions de leurs perceptions ne se font que par le principe de la mémoire; ressemblant aux médecins empiriques, qui ont une simple pratique sans théorie; et nous ne sommes qu'empiriques dans les trois quarts de nos actions. Par exemple, quand on s'attend qu'il y aura jour demain, on agit en empirique, parce que cela s'est toujours fait ainsi jusqu'ici. Il n'y a que l'astronome qui le juge par raison.

29. Mais la connaissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la Raison et les sciences; en nous élevant à la connaissance de nous-mêmes et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous âme raisonnable, ou esprit.

30. C'est aussi par la connaissance des vérités nécessaires et par leurs abstractions que nous sommes élevés aux actes réflexifs, qui nous font penser à ce qui s'appelle moi et à considérer que ceci ou cela est en nous: et c'est ainsi qu'en pensant à nous, nous pensons à l'Etre, à la Substance, au simple et au composé, à

l'immatériel et à Dieu même, en concevant que ce qui est borné en nous est en lui sans bornes. Et ces actes réflexifs fournissent les objets principaux de nos raisonnements.

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.

32. Et celui de la raison suffisante, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai, ou existant, aucune énonciation véritable sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement. Quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues.

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.

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 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 énonciations identiques, dont l'opposé contient une contradiction expresse.

36. Mais la raison suffisante se doit 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 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 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 ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire dans laquelle le détail des changements ne soit qu'éminemment, comme dans la source: et c'est ce que nous appelons Dieu.

39. Or cette substance étant une raison suffisante de tout ce détail, lequel aussi est lié partout; il n'y a qu'un Dieu, et ce Dieu suffit.

40. On peut juger aussi que cette substance suprême qui est unique, universelle et nécessaire, n'ayant rien hors d'elle qui en soit indépendant, et étant une suite simple de l'être possible, doit être incapable de limites et contenir tout autant de réalité qu'il est possible.

41. D'où il s'ensuit que Dieu est absolument parfait; la perfection n'étant autre chose que la grandeur de la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont. Et là où il n'y a point de bornes, c'est-à-dire en Dieu, la perfection est absolument infinie.

42. Il s'ensuit aussi que les créatures ont leurs perfections de l'influence de Dieu, mais qu'elles ont leurs imperfections de leur nature propre, incapable d'être sans bornes. Car c'est en cela qu'elles sont distinguées de Dieu.

43. Il est vrai aussi qu'en Dieu est non seulement la source des existences, mais encore celles des essences en tant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité. C'est parce que l'entendement de Dieu est la région des vérités éternelles ou des idées dont elles dépendent, et que sans lui il n'y aurait rien de réel dans les possibilités, et non seulement rien d'existant, mais encore rien de possible.

44. Car il faut bien que, s'il y a une réalité dans les essences ou possibilités, ou bien dans les vérités éternelles, cette réalité soit fondée en quelque chose d'existant et d'actuel; et par conséquent dans l'existence de l'Etre nécessaire, dans lequel l'essence renferme l'existence, ou dans lequel il suffit d'être possible pour être actuel.

45. Ainsi Dieu seul (ou l'Etre nécessaire) a ce privilège qu'il faut qu'il existe s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation, et par conséquent aucune contradiction, cela seul suffit pour connaître l'existence de Dieu a priori. Nous l'avons prouvée aussi par la réalité des vérités éternelles. Mais nous venons de la prouver aussi a posteriori puisque des êtres contingents existent, lesquels ne sauraient avoir leur raison dernière ou suffisante que dans l'être nécessaire, qui a la raison de son existence en lui-même.

46. Cependant il ne faut point s'imaginer avec quelques-uns que les vérités éternelles, étant dépendantes de Dieu, sont arbitraires et dépendent de sa volonté, comme Descartes paraît l'avoir pris et puis M. Poiret. Cela n'est véritable que des vérités contingentes, dont le principe est la convenance ou le choix du meilleur; au lieu que les vérités nécessaires dépendent uniquement de son entendement, et en sont l'objet interne.

47. Ainsi Dieu seul est l'unité primitive ou la substance simple originaire, dont toutes les monades créées ou dérivatives sont des productions et naissent, pour ainsi dire, par des Fulgurations continuelles de la Divinité de moment en moment, bornées par la réceptivité de la créature, à laquelle il est essentiel d'être limitée.

48. 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 productions 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. Mais en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits; et dans les monades créées ou dans les entéléchies (ou perfectihabiis, comme Hermolaüs Barbarus traduisait ce mot), ce n'en sont que des imitations, à mesure qu'il y a de la perfection.

49. La créature est dite agir au-dehors en tant qu'elle a de la perfection, et pâtir d'une autre, en tant qu'elle est imparfaite. Ainsi l'on attribue Passion à la monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes, et la passion en tant qu'elle en a de confuses.

50. Et une créature est plus parfaite qu'une autre, en ce qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison a priori de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là qu'on dit qu'elle agit sur l'autre.

51. Mais dans les substances simples ce n'est qu'une influence idéale d'une monade sur l'autre qui ne peut avoir son effet que par l'intervention de Dieu, en tant que dans les idées de Dieu une monade demande avec raison que Dieu, en réglant les autres dès le commencement des choses, ait égard à elle. Car, puisqu'une monade créée ne saurait avoir une influence physique sur l'intérieur de l'autre, ce n'est que par ce moyen que l'une peut avoir de la dépendance de l'autre.

52. Et c'est par là qu'entre les créatures les actions et passions sont mutuelles. Car Dieu, comparant deux substances simples, trouve en chacune des raisons qui l'obligent à y accommoder l'autre; et par conséquent ce qui est actif à certains égards, est passif suivant un autre point de considération: actif en tant que ce qu'on connaît distinctement en lui sert à rendre raison de ce qui se passe dans un autre; et passif en tant que la raison de ce qui se passe en lui se trouve dans ce qui se connaît distinctement dans un autre.

53. Or, comme il y a une infinité d'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 suffisante du choix de Dieu qui le détermine à l'un plutôt qu'à l'autre.

54. Et cette raison ne peut se trouver que dans la convenance, ou dans les degrés de perfection que ces mondes contiennent, chaque possible ayant droit de prétendre à l'existence à mesure de la perfection qu'il enveloppe.

55. Et c'est ce qui est la cause de l'existence du meilleur, que la sagesse fait connaître à Dieu, que sa bonté le fait choisir, et que sa puissance le fait produire.

56. Or cette liaison ou cet accommodement de toutes les choses créées à chacune et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers.

57. Et, comme une même ville regardée de différents côtés paraît tout autre, et est comme multipliée perspectivement, il arrive de même que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de différents univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque monade.

58. Et c'est le moyen d'obtenir autant de variété qu'il est possible, mais avec le plus grand ordre qui se puisse, c'est-à-dire c'est le moyen d'obtenir autant de perfection qu'il se peut.

59. Aussi n'est-ce que cette hypothèse, que j'ose dire démontrée, qui relève comme il faut la grandeur de Dieu; c'est ce que Monsieur Bayle reconnut, lorsque dans son Dictionnaire, article Rorarius, il y fit des objections, où même il fut tenté de croire que je donnais trop à Dieu, et plus qu'il n'est possible. Mais il ne put alléguer aucune raison pour quoi cette harmonie universelle, qui fait que toute substance exprime exactement toutes les autres par les rapports qu'elle y a, fût impossible.

60. On voit d'ailleurs dans ce que je viens de rapporter, les raisons a priori pourquoi les choses ne sauraient aller autrement. Parce que Dieu en réglant le tout a eu égard à chaque partie, et particulièrement à chaque monade, dont la nature étant représentative, rien ne la saurait borner à ne représenter qu'une partie des choses, quoiqu'il soit vrai que cette représentation n'est que confuse dans le détail de tout l'univers, et ne peut être distincte que dans une petite partie des choses, c'est-à-dire dans celles qui sont ou les plus prochaines, ou les plus grandes par rapport à chacune des monades autrement chaque monade serait une Divinité. Ce n'est pas dans l'objet, mais dans la modification de la connaissance de l'objet, que les monades sont bornées. Elles vont toutes confusément à l'infini, au tout; mais elles sont limitées et distinguées par les degrés des perceptions distinctes.

61. Et les composés symbolisent en cela avec les simples. Car, comme tout est plein, ce qui rend toute la matière liée, et comme dans le plein tout mouvement fait quelque effet sur les corps distants, à mesure de la distance, de sorte que chaque corps est affecté non seulement par ceux qui le touchent, et se ressent en quelque façon de tout ce qui leur arrive, mais aussi par leur moyen se ressent encore de ceux qui touchent les premiers, dont il est touché immédiatement: il s'ensuit que cette communication va à quelque distance que ce soit. Et par conséquent tout corps se ressent de tout ce qui se fait dans l'uni vers; tellement que celui qui voit tout pourrait lire dans chacun ce qui se fait partout et même ce qui s'est fait ou se fera en remarquant dans le présent ce qui est éloigné, tant selon les temps que selon les lieux: sumpnoia panta disait Hippocrate. Mais une âme ne peut lire en elle-même que ce qui y est représenté distinctement, elle ne saurait développer tout d'un coup tous ses replis, car ils vont à l'infini.

62. Ainsi quoique chaque monade créée représente tout l'univers, elle représente plus distinctement le corps qui lui est affecté particulièrement et dont elle fait l'entéléchie: et comme ce corps exprime tout

l'univers par la connexion de toute la matière dans le plein, l'âme représente aussi tout l'univers en représentant ce corps, qui lui appartient d'une manière particulière.

63. Le corps appartenant à une monade, qui en est l'entéléchie ou l'âme, constitue avec l'entéléchie ce qu'on peut appeler un vivant, et avec l'âme ce qu'on appelle un animal. Or ce corps d'un vivant ou d'un animal est toujours organique; car toute monade étant un miroir de l'univers à sa mode, et l'univers étant réglé dans un ordre parfait, il faut qu'il y ait aussi un ordre dans le représentant, c'est-à-dire dans les perceptions de l'âme, et par conséquent dans le corps suivant lequel l'univers y est représenté.

64. Ainsi chaque corps organique d'un vivant est une espèce de machine divine, ou d'un automate naturel, qui surpasse infiniment tous les automates artificiels. Parce qu'une machine faite par l'art de l'homme n'est pas machine dans chacune de ses parties. Par exemple: la dent d'une roue de laiton a des parties ou fragments qui ne nous sont plus quelque chose d'artificiel et n'ont plus rien qui marque de la machine par rapport à l'usage où la roue était destinée. Mais les machines de la nature, c'est-à-dire les corps vivants, sont encore machines dans leurs moindres parties, jusqu'à l'infini. C'est ce qui fait la différence entre la Nature et l'Art, c'est-à-dire entre l'art Divin et le nôtre.

65. Et l'auteur de la nature a pu pratiquer cet artifice divin et infiniment merveilleux, parce que chaque portion de la matière n'est pas seulement divisible à l'infini, comme les anciens ont reconnu, mais encore sous-divisée actuellement sans fin, chaque partie en parties, dont chacune a quelque mouvement propre, autrement il serait impossible que chaque portion de la matière pût exprimer tout l'univers. 66. Par où l'on voit qu'il y a un monde de créatures, de vivants, d'animaux, d'entéléchies, d'âmes dans la moindre partie de la matière.

67. Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin ou un tel étang.

68. Et quoique la terre et l'air interceptés entre les plantes du jardin, ou l'eau interceptée entre les poissons de l'étang, ne soit point plante, ni poisson, ils en contiennent pourtant encore, mais le plus souvent d'une subtilité à nous imperceptible.

69. Ainsi il n'y a rien d'inculte, de stérile, de mort dans l'univers, point de chaos, point de confusion qu'en apparence; à peu près comme il en paraîtrait dans un étang à une distance dans laquelle on verrait un mouvement confus et grouillement, pour ainsi dire, de poissons de l'étang, sans discerner les poissons mêmes.

70. On voit par là que chaque corps vivant a une entéléchie dominante qui est l'âme dans l'animal; mais les membres de ce corps vivant sont pleins d'autres vivants, plantes, animaux, dont chacun a encore son entéléchie, ou son âme dominante.

71. Mais il ne faut point s'imaginer avec quelques-uns, qui avaient mal pris ma pensée, que chaque âme a une masse ou portion de la matière propre ou affectée à elle pour toujours, et qu'elle possède par conséquent d'autres vivants inférieurs destinés toujours à son service. Car tous les corps sont dans un flux perpétuel comme des rivières; et des parties y entrent et en sortent continuellement.

72. Ainsi l'âme ne change de corps que peu à peu et par degrés, de sorte qu'elle n'est jamais dépouillée tout d'un coup de tous ses organes; et il y a souvent métamorphose dans les animaux, mais jamais métempsychose ni transmigration des âmes il n'y a pas non plus des âmes tout à fait séparées, ni de génies sans corps. Dieu seul en est détaché entièrement.

73. C'est ce qui fait aussi qu'il n'y a jamais ni génération entière, ni mort parfaite prise à la rigueur, consistant dans la séparation de l'âme. Et ce que nous appelons générations sont des développements et des accroissements; comme ce que nous appelons morts sont des enveloppements et des diminutions.

74. Les philosophes ont été fort embarrassés sur l'origine des formes, entéléchies, ou âmes, mais aujourd'hui, lorsqu'on s'est aperçu, par des recherches exactes faites sur les plantes, les insectes et les animaux, que les corps organiques de la nature ne sont jamais produits d'un chaos ou d'une putréfaction; mais toujours par les semences, dans lesquelles il y avait sans doute quelque préformation; on a jugé que non seulement le corps organique y était déjà avant la conception, mais encore une âme dans ce corps, et en un mot l'animal même; et que par le moyen de la conception cet animal a été seulement disposé à une grande transformation pour devenir un animal d'une autre espèce. On voit même quelque chose d'approchant hors de la génération, comme lorsque les vers deviennent mouches, et que les chenilles deviennent papillons.

75. Les animaux, dont quelques-uns sont élevés au degré des plus grands animaux par le moyen de la conception, peuvent être appelés spermatiques; mais ceux d'entre eux qui demeurent dans leur espèce, c'est-à-dire la plupart, naissent, se multiplient et sont détruits comme les grands animaux, et il n'y a qu'un petit nombre d'élus, qui passe à un plus grand théâtre.

76. Mais ce n'était que la moitié de la vérité: j'ai donc jugé que si l'animal ne commence jamais naturellement, il ne finit pas naturellement non plus; et que non seulement il n'y aura point de génération, mais encore point de destruction entière, ni mort prise ~ la rigueur. Et ces raisonnements faits a posteriori et tirés des expériences s'accordent parfaitement avec mes principes déduits a priori comme ci- dessus.

77. Ainsi on peut dire que non seulement l'âme, miroir d'un univers indestructible, est indestructible, mais encore l'animal même, quoique sa machine périsse souvent en partie, et quitte ou prenne des dépouilles organiques.

78. Ces principes m'ont donné moyen d'expliquer naturellement l'union ou bien la conformité de l'âme et du corps organique. L'âme suit ses propres lois et le corps aussi les siennes; et ils se rencontrent en vertu de l'harmonie préétablie entre toutes les substances, puis qu'elles sont toutes les représentations d'un même univers.

79. Les âmes agissent selon les lois des causes finales par appétitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les lois des causes efficientes ou des mouvements. Et les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales, sont harmoniques entre eux.

80. Descartes a reconnu que les âmes ne peuvent point donner de la force aux corps, parce qu'il y a toujours la même quantité de force dans la matière. Cependant il a cru que l'âme pouvait changer la direction des corps. Mais c'est parce qu'on n'a point su de son temps la loi de la nature qui porte encore la conservation de la même direction totale dans la matière. S'il l'avait remarquée, il serait tombé dans mon système de l'harmonie préétablie.

81. Ce système fait que les corps agissent comme si, par impossible, il n'y avait point d'âmes; et que les âmes agissent comme s'il n'y avait point de corps, et que tous deux agissent comme si l'un influait sur l'autre.

82. Quant aux Esprits ou âmes raisonnables, quoique je trouve qu'il y a dans le fond la même chose dans tous les vivants et animaux, comme nous venons de dire, savoir, que l'animal et l'âme ne commencent qu'avec le monde, et ne finissent pas non plus que le monde, - il y a pourtant cela de particulier dans les animaux raisonnables, que leurs petits animaux spermatiques, tant qu'ils ne sont que cela, ont seule ment des âmes ordinaires ou sensitives; mais dès que ceux qui sont élus, pour ainsi dire, parviennent par une

actuelle conception à la nature humaine, leurs âmes sensitives sont élevées au degré de la raison et à la prérogative des esprits.

83. Entre autres différences qu'il y a entre les âmes ordinaires et les esprits, dont j'en ai déjà marqué une partie, il y a encore celle-ci: que les âmes en général sont des miroirs vivants ou images de l'univers des créatures; mais que les esprits sont encore des images de la Divinité même, ou de l'Auteur même de la nature: capables de connaître le système de l'univers et d'en imiter quelque chose par des échantillons architectoniques, chaque esprit étant comme une petite divinité dans son département.

84. C'est ce qui fait que les esprits sont capables d'entrer dans une manière de société avec Dieu, et qu'il est à leur égard, non seulement ce qu'un inventeur est à sa machine (comme Dieu l'est par rapport aux autres créatures), mais encore ce qu'un prince est à ses sujets, et même un père à ses enfants.

85. D'où il est aisé de conclure que l'assemblage de tous les Esprits doit composer la Cité de Dieu, c'est-à-dire le plus parfait Etat qui soit possible sous le plus parfait des Monarques.

86. Cette Cité de Dieu, cette Monarchie véritablement universelle est un Monde Moral, dans le Monde Naturel, et ce qu'il y a de plus élevé et de plus divin dans les ouvrages de Dieu; et c'est en lui que consiste véritablement la gloire de Dieu, puisqu'il n'y en aurait point si sa grandeur et sa bonté n'étaient pas connues et admirées par les esprits; c'est aussi par rapport à cette cité divine qu'il a proprement de la bonté, au lieu que sa sagesse et sa puissance se montrent partout.

87. Comme nous avons établi ci-dessus une harmonie parfaite entre deux règnes naturels, l'un des causes efficientes, l'autre des finales, nous devons remarquer ici encore une autre harmonie entre le règne physique de la nature et le règne moral de la grâce, c'est-à-dire entre Dieu considéré comme architecte de la machine de l'univers, et Dieu considéré comme monarque de la cité divine des esprits.

88. Cette harmonie fait que les choses conduisent à la grâce par les voies mêmes de la nature et que ce globe par exemple doit être détruit et réparé par les voies naturelles dans les moments que le demande le gouvernement des esprits; pour le châtiment des uns et la récompense des autres.

89. On peut dire encore que Dieu comme architecte contente en tout Dieu comme législateur; et qu'ainsi les péchés doivent porter leur peine avec eux par l'ordre de la nature, et en vertu même de la structure mécanique des choses; et que de même les belles actions s'attireront leurs récompenses par des voies machinales par rapport aux corps; quoique cela ne puisse et ne doive pas arriver toujours sur- le-champ.

90. Enfin sous ce gouvernement parfait, il n'y aurait point de bonne action sans récompense, point de mauvaise sans châtiment, et tout doit réussir au bien des bons, c'est-à-dire de ceux qui ne sont point des mécontents dans ce grand Etat, qui se fient à la Providence, après avoir fait leur devoir, et qui aiment et imitent, comme il faut, l'Auteur de tout bien, se plaisant dans la considération de ses perfections suivant la nature du pur amour véritable, qui fait prendre plaisir à la félicité de ce qu'on aime. C'est ce qui fait travailler les personnes sages et vertueuses à tout ce qui paraît conforme à la volonté divine présomptive ou antécédente, et se contenter cependant de ce que Dieu fait arriver effectivement par sa volonté secrète, conséquente et décisive, en reconnaissant que, si nous pouvions entendre assez l'ordre de l'univers, nous trouverions qu'il surpasse tous les souhaits des plus sages, et qu'il est impossible de le rendre meilleur qu'il est, non seulement pour le tout en général, mais encore pour nous-mêmes en particulier, Si nous sommes attachés comme il faut à l'Auteur du tout, non seulement comme à l'Architecte et à la cause efficiente de notre être, mais encore comme à notre Maître et à la cause finale qui doit faire tout le but de notre volonté, et peut seul faire notre bonheur.

LEIBNIZ

Principes de la nature et de la grâce fondé en raison

(1714)

1. La *substance* est un être capable d'action. Elle est simple ou composée. La *substance simple* est celle qui n'a point de parties. La *composée* est l'assemblage des substances simples, ou des *monades*. *Monas* est un mot grec qui signifie l'unité, ou ce qui est un. Les composés, ou les corps, sont des multitudes ; et les substances simples, les vies, les âmes, les esprits sont des unités. Et il faut bien qu'il y ait des substances simples partout, parce que sans les simples il n'y aurait point de composés ; et par conséquent toute la nature est pleine de vie.

2. Les monades, n'ayant point de parties, ne sauraient être formées ni défaites. Elles ne peuvent commencer ni finir naturellement, et durent par conséquent autant que l'univers, qui sera changé, mais qui ne sera point détruit. Elles ne sauraient avoir des figures ; autrement elles auraient des parties. Et par conséquent une monade en elle-même, et dans le moment, ne saurait être discernée d'une autre que par les qualités et actions internes, lesquelles ne peuvent être autre chose que ses *perceptions* (c'est-à-dire les représentations du composé, ou de ce qui est dehors dans le simple), et ses *appétitions* (c'est-à-dire ses tendances d'une perception à l'autre) qui sont les principes du changement. Car la simplicité de la substance n'empêche point la multiplicité des modifications qui se doivent trouver ensemble dans cette même substance simple, et elles doivent consister dans la variété des rapports aux choses qui sont au-dehors. C'est comme dans un *centre* ou point, tout simple qu'il est, se trouvent une infinité d'angles formés par les lignes qui y concourent.

3. Tout est plein dans la nature. Il y a des substances simples partout, séparées effectivement les unes des autres par des actions propres, qui changent continuellement leurs rapports ; et chaque substance simple ou monade distinguée, qui fait le centre d'une substance composée (comme par exemple d'un animal), et le principe de son unicité, est environnée d'une *masse* composée par une infinité d'autres monades, qui constituent le corps propre de cette monade centrale suivant les affections duquel elle représente, comme dans une manière de centre, les choses qui sont hors d'elle. Et ce corps est organique, quand il forme une manière d'automate ou de machine de la nature, qui est machine non seulement dans le tout, mais encore dans les plus petites parties qui se peuvent faire remarquer. Et comme à cause de la plénitude du monde tout est lié, et chaque corps agit sur chaque autre corps, plus ou moins selon la distance, et en est affecté par réaction, il s'ensuit que chaque monade est un miroir vivant, ou doué d'action interne, représentatif de l'univers, suivant son point de vue, et aussi réglé que l'univers lui-même. Et les perceptions dans la monade naissent les unes des autres par les lois des appétits ou des *causes finales du bien ou du mal* qui consistent dans les perfections remarquables, réglées ou déréglées, comme les changements des corps et les phénomènes au-dehors naissent les uns des autres par les lois des *causes efficientes*, c'est-à-dire des mouvements. Ainsi il y a une *harmonie* parfaite entre les perceptions de la monade et les mouvements des corps, préétablie d'abord entre le système des causes efficientes et celui des causes finales. Et c'est en cela que consiste l'accord et l'union physique de l'âme et du corps, sans que l'un puisse changer les lois de l'autre.

4. Chaque monade, avec un corps particulier, fait une substance vivante. Ainsi il n'y a pas seulement de la vie partout, jointe aux membres ou organes ; mais même il y en a une infinité de degrés dans les monades, les unes dominant plus ou moins sur les autres. Mais quand la monade a des organes si ajustés que par leur moyen il y a du relief et du distingué dans les impressions qu'ils reçoivent, et par conséquent dans les perceptions qui les représentent (comme par exemple, lorsque par le moyen de la figure des humeurs des

yeux, les rayons de la lumière sont concentrés et agissent avec plus de force), cela peut aller jusqu'au *sentiment*, c'est-à-dire jusqu'à une perception accompagnée de *mémoire*, à savoir, dont un certain écho demeure longtemps pour se faire entendre dans l'occasion ; et un tel vivant est appelé *animal*, comme sa monade est appelée une *âme*. Et quand cette âme est élevée jusqu'à la *raison*, elle est quelque chose de plus sublime, et on la compte parmi les esprits, comme il sera expliqué tantôt. Il est vrai que les animaux sont quelquefois dans l'état de simples vivants, et leurs âmes dans l'état de simples monades, savoir, quand leurs perceptions ne sont pas assez distinguées pour qu'on s'en puisse souvenir, comme il arrive dans un profond sommeil sans songes, ou dans un évanouissement ; mais les perceptions devenues entièrement confuses se doivent redévelopper dans les animaux par les raisons que je dirai tantôt § 12. Ainsi il est bon de faire distinction entre la *perception* qui est l'état intérieur de la monade représentant les choses externes, et l'*aperception* qui est la *conscience*, ou la connaissance réflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les âmes, ni toujours à la même âme. Et c'est faute de cette distinction que les cartésiens ont manqué, en comptant pour rien les perceptions dont on ne s'aperçoit pas, comme le peuple compte pour rien les corps insensibles. C'est aussi ce qui a fait croire aux mêmes cartésiens que les seuls esprits sont des monades, qu'il n'y a point d'âme des bêtes, et encore moins d'autres *principes de vie*. Et comme ils ont trop choqué l'opinion commune des hommes en refusant le sentiment aux bêtes, ils se sont trop accommodés au contraire aux préjugés du vulgaire en confondant un long *étourdissement* qui vient d'une grande confusion des perceptions avec une *mort à la rigueur* où toute la perception cesserait ; ce qui a confirmé l'opinion mal fondée de la destruction de quelques âmes et le mauvais sentiment de quelques esprits forts prétendus, qui ont combattu l'immortalité de la nôtre.

5. Il y a une liaison dans les perceptions des animaux qui a quelque ressemblance avec la raison ; mais elle n'est fondée que dans la mémoire des *faits* ou effets, et nullement dans la connaissance des *causes.* C'est ainsi qu'un chien fuit le bâton dont il a été frappé parce que la mémoire lui représente la douleur que ce bâton lui a causée. Et les hommes en tant qu'ils sont empiriques, c'est-à-dire dans les trois quarts de leurs actions, n'agissent que comme des bêtes ; par exemple, on s'attend qu'il fera jour demain parce qu'on l'a toujours expérimenté ainsi. Il n'y a qu'un astronome qui le prévoie par raison ; et même cette prédiction manquera enfin, quand la cause du jour, qui n'est point éternelle, cessera. Mais le *raisonnement véritable* dépend des vérités nécessaires ou éternelles, comme sont celles de la logique, des nombres, de la géométrie, qui font la connexion indubitable des idées et les conséquences immanquables. Les animaux, où ces conséquences ne se remarquent point, sont appelés *bêtes ;* mais ceux qui connaissent ces vérités nécessaires sont proprement ceux qu'on appelle *animaux raisonnables,* et leurs âmes sont appelées *esprits.* Ces âmes sont capables de faire des actes réflexifs, et de considérer ce qu'on appelle moi, substance, monade, âme, esprit ; en un mot, les choses et les vérités immatérielles. Et c'est ce qui nous rend susceptibles des sciences ou des connaissances démonstratives.

6. Les recherches des modernes nous ont appris, et la raison l'approuve, que les vivants dont les organes nous sont connus, c'est-à-dire les plantes et les animaux, ne viennent point d'une putréfaction ou d'un chaos comme les anciens ont cru, mais de semences *préformées,* et par conséquent de la transformation des vivants préexistants. Il y a de petits animaux dans les semences des grands, qui, par le moyen de la conception, prennent un revêtement nouveau qu'ils s'approprient, et qui leur donne moyen de se nourrir et de s'agrandir pour passer sur un plus grand théâtre et faire la propagation du grand animal. Il est vrai que les âmes des animaux spermatiques humains ne sont point raisonnables, et ne le deviennent que lorsque la conception détermine ces animaux à la nature humaine. Et comme les animaux généralement ne naissent point entièrement dans la conception ou *génération*, ilsne périssent pas non plus entièrement dans ce que nous appelons *mort* ; car il est raisonnable que ce qui ne commence pas naturellement ne finisse pas non plus dans l'ordre de la nature. Ainsi, quittant leur masque ou leur guenille, ils retournent seulement à un théâtre plus subtil, où ils peuvent pourtant être aussi sensibles et bien réglés que dans le plus grand. Et ce qu'on vient de dire des grands animaux a encore lieu dans la génération et la mort des animaux spermatiques mêmes ; c'est-à-dire, ils sont les accroissements d'autres spermatiques plus petits, à proportion desquels ils peuvent passer pour grands, car tout va à l'infini dans la nature. Ainsi non seulement les âmes, mais encore les animaux sont ingénérables et impérissables : ils ne sont que

développés, enveloppés, revêtus, dépouillés, transformés ; les âmes ne quittent jamais tout leur corps et ne passent point d'un corps dans un autre corps qui leur soit entièrement nouveau. Il n'y a donc point de *métempsycose,* mais il y a *métamorphose.* Les animaux changent, prennent et quittent seulement des parties ce qui arrive peu à peu et par petites parcelles insensibles, mais continuellement, dans la nutrition ; et tout d'un coup, notablement, mais rarement, dans la conception ou dans la mort, qui les font acquérir ou perdre tout à la fois.

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,* 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. Ce principe posé, la première question qu'on a droit de faire sera : *pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ?* Carle 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 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 tel 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 aussi loin que l'on voudrait ; car il reste toujours la même question. Ainsi, il faut que la raison suffisante, 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, et qui soit un être nécessaire, portant la raison de son existence avec soi ; autrement on n'aurait pas encore une raison suffisante où l'on puisse finir. Et cette dernière raison des choses est appelée *Dieu*.

9. Cette substance simple primitive doit renfermer éminemment les perfections contenues dans les substances dérivatives qui en sont les effets ; ainsi elle aura la puissance, la connaissance et la volonté parfaites, c'est-à-dire elle aura une toute-puissance, une omniscience et une bonté souveraine. Et comme la *justice*, prise fort généralement, n'est autre chose que la bonté conforme à la sagesse, il faut bien qu'il y ait aussi une justice souveraine en Dieu. La raison qui a fait exister les choses par lui, les fait encore dépendre de lui en existant et en opérant : et elles reçoivent continuellement de lui ce qui les fait avoir quelque perfection ; mais ce qui leur reste d'imperfection vient de la limitation essentielle et originale de la créature.

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'effet produit par les voies les plus simples ; le plus de puissance, le plus de connaissance, le plus de bonheur et de bonté dans les créatures que l'univers en pouvait admettre. Car tous les possibles prétendant à l'existence dans l'entendement de Dieu à proportion de leurs perfections, le résultat de toute ces prétentions doit être le monde actuel le plus parfait qui soit possible. Et sans cela il ne serait pas possible de rendre raison pourquoi les choses sont allées plutôt ainsi qu'autrement.

11. La sagesse suprême de Dieu lui a fait choisir surtout *les lois du mouvement* les mieux ajustées et les plus convenables aux raisons abstraites ou métaphysiques. 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 réaction ; la même quantité enfin de la force directive. De plus, l'action est toujours égale à la réaction, et l'effet entier est toujours équivalent à sa cause pleine. Et il est surprenant que, par la seule considération des *causes efficientes* ou de la matière, on ne saurait rendre raison de ces lois du mouvement découvertes de notre temps et dont une partie a été découverte par moi-même. Car j'ai trouvé qu'il y faut recourir aux *causes finales*, et que ces lois ne dépendent 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.

12. Il suit encore de la perfection de l'auteur suprême que non seulement l'ordre de l'univers entier est le plus parfait qui se puisse, mais aussi que chaque miroir vivant représentant l'univers suivant son point de vue, c'est-à-dire que chaque *monade*, chaque centre substantiel, doit avoir ses perceptions et ses appétits les mieux réglés qu'il est compatible avec tout le reste. D'où il s'ensuit encore que les *âmes*, c'est-à-dire les monades les plus dominantes, ou plutôt les animaux mêmes, ne peuvent manquer de se réveiller de l'état d'assoupissement où la mort ou quelque autre accident les peut mettre.

13. Car tout est réglé dans les choses une fois pour toutes avec autant d'ordre et de correspondance qu'il est possible ; la suprême sagesse et bonté ne pouvant agir qu'avec une parfaite harmonie. Le présent est gros de l'avenir : le futur se pourrait lire dans le passé ; l'éloigné est exprimé dans le prochain. On pourrait connaître la beauté de l'univers dans chaque âme si l'on pouvait déplier tous ses replis, qui ne se développent sensiblement qu'avec le temps. Mais, comme chaque perception distincte de l'âme comprend une infinité de perceptions confuses qui enveloppent tout l'univers, l'âme même ne connaît les choses dont elle a perception qu'autant qu'elle en a des perceptions distinctes et relevées ; et elle a de la perfection à mesure de ses perceptions distinctes. Chaque âme connaît l'infini, connaît tout, mais confusément. Comme en me promenant sur le rivage de la mer, et entendant le grand bruit qu'elle fait, j'entends les bruits particuliers de chaque vague dont le bruit total est composé, mais sans les discerner ; nos perceptions confuses sont le résultat des impressions que tout l'univers fait sur nous. Il en est de même de chaque monade. Dieu seul a une connaissance distincte de tout ; car il en est la source. On a fort bien dit qu'il est comme centre partout ; mais que sa circonférence n'est nulle part, tout lui étant présent immédiatement, sans aucun éloignement de ce centre.

14. Pour ce qui est de l'âme raisonnable ou de *l'esprit*, il y a quelque chose de plus que dans les monades, ou même dans les simples âmes. Il n'est pas seulement un miroir de l'univers des créatures, mais encore une image de la divinité. L'esprit n'a pas seulement une perception des ouvrages de Dieu ; mais il est même capable de produire quelque chose qui leur ressemble, quoique en petit. Car, pour ne rien dire des merveilles des songes, où nous inventons sans peine, mais aussi sans en avoir la volonté, des choses auxquelles il faudrait penser longtemps pour les trouver quand on veille ; notre âme est architectonique encore dans les actions volontaires, et, découvrant les sciences suivant lesquelles Dieu a réglé les choses (*pondere, mensura, numero,* etc.), elle imite dans son département et dans son petit monde, où il lui est permis de s'exercer, ce que Dieu fait dans le grand.

15. C'est pourquoi tous les esprits, soit des hommes, soit des génies, entrant en vertu de la raison et des vérités éternelles dans une espèce de société avec Dieu, sont des membres de la cité de Dieu, c'est-à-dire du plus parfait état, formé et gouverné par le plus grand et le meilleur des monarques : où il n'y a point de crime sans châtiment, point de bonnes actions sans récompense proportionnée ; et enfin autant de vertu et de bonheur qu'il est possible ; et cela, non pas par un dérangement de la nature comme si ce que Dieu prépare aux âmes troublait les lois des corps, mais par l'ordre même des choses naturelles, en vertu de l'harmonie préétablie de tout temps entre les règnes de la nature et de la grâce, entre Dieu comme architecte et Dieu comme monarque ; en sorte que la nature mène à la grâce et que la grâce perfectionne la nature en s'en servant.

16. Ainsi, quoique la raison ne nous puisse point apprendre le détail du grand avenir réservé à la révélation, nous pouvons être assurés par cette même raison que les choses sont faites d'une manière qui passe nos souhaits. Dieu étant aussi la plus parfaite et la plus heureuse et par conséquent la plus aimable des substances, et *l'amour pur véritable* consistant dans l'état qui fait goûter du plaisir dans les perfections et dans la félicité de ce qu'on aime, cet amour doit nous donner le plus grand plaisir dont on puisse être capable, quand Dieu en est l'objet.

17. Et il est aisé de l'aimer comme il faut, si nous le connaissons comme je viens de dire. Car, quoique Dieu ne soit point sensible à nos sens externes, il ne laisse pas d'être très aimable, et de donner un très grand plaisir. Nous voyons combien les honneurs font plaisir aux hommes, quoiqu'ils ne consistent point dans les qualités des sens extérieurs. Les martyrs et les fanatiques, quoique l'affection de ces derniers soit mal réglée, montrent ce que peut le plaisir de l'esprit ; et, qui plus est, les plaisirs mêmes des sens se réduisent à des plaisirs intellectuels confusément connus. La musique nous charme, quoique sa beauté ne consiste que dans les convenances des nombres et dans le compte dont nous ne nous apercevons pas, et que l'âme ne laisse pas de faire, des battements ou vibrations des corps sonnants qui se rencontrent par certains intervalles. Les plaisirs que la vue trouve dans les proportions sont de la même nature ; et ceux que causent les autres sens reviendront à quelque chose de semblable, quoique nous ne puissions pas l'expliquer si distinctement.

18. On peut même dire que dès à présent l'amour de Dieu nous fait jouir d'un avant-goût de la félicité future. Et quoiqu'il soit désintéressé, il fait par lui-même notre plus grand bien et intérêt, quand même on ne l'y chercherait pas et quand on ne considérerait que le plaisir qu'il donne, sans avoir égard à l'utilité qu'il produit ; car il nous donne une parfaite confiance dans la bonté de notre auteur et maître, laquelle produit une véritable tranquillité de l'esprit ; non pas comme les stoïciens résolus à une patience par force, mais par un contentement présent, qui nous assure même un bonheur futur. Et outre le plaisir présent, rien ne saurait être plus utile pour l'avenir, car l'amour de Dieu remplit encore nos espérances et nous mène dans le chemin du suprême bonheur, parce qu'en vertu du parfait ordre établi dans l'univers, tout est fait le mieux qu'il est possible, tant pour le bien général qu'encore pour le plus grand bien particulier de ceux qui en sont persuadés et qui sont contents du divin gouvernement ; ce qui ne saurait manquer dans ceux qui savent aimer la source de tout bien. Il est vrai que la suprême félicité (de quelque *vision béatifique,* ou connaissance de Dieu, qu'elle soit accompagnée) ne saurait jamais être pleine, parce que Dieu étant infini, ne saurait être connu entièrement. Ainsi notre bonheur ne consistera jamais et ne doit point consister dans une pleine jouissance, où il n'y aurait plus rien à désirer et qui rendrait notre esprit stupide ; mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs et de nouvelles perfections.

LEIBNIZ

Discours de Métaphysique

(1686)

1. - De la perfection divine et que Dieu fait tout de la manière la plus souhaitable.

La notion de Dieu la plus reçue et la plus significative que nous ayons, est assez bien exprimée en ces termes que Dieu est un être absolument parfait, mais on n'en considère pas assez les suites ; et pour y entrer plus avant, il est à propos de remarquer qu'il y a dans la nature plusieurs perfections toutes différentes, que Dieu les possède toutes ensemble, et que chacune lui appartient au plus souverain degré. Il faut connaître aussi ce que c'est que perfection, dont voici une marque assez sûre, savoir que les formes ou natures qui ne sont pas susceptibles du dernier degré, ne sont pas des perfections, comme par exemple la nature du nombre ou de la figure. Car le nombre le plus grand de tous (ou bien le nombre de tous les nombres), aussi bien que la plus grande de toutes les figures, impliquent contradiction, mais la plus grande science et la toute-puissance n'enferment point d'impossibilité. Par conséquent la puissance et la science sont des perfections, et, en tant qu'elles appartiennent à Dieu, elles n'ont point de bornes. D'où il s'ensuit que Dieu possédant la sagesse suprême et infinie agit de la manière la plus parfaite, non seulement au sens métaphysique, mais encore moralement parlant, et qu'on peut exprimer ainsi à notre égard que plus on sera éclairé et informé des ouvrages de Dieu, plus on sera disposé à les trouver excellents et entièrement satisfaisant à tout ce qu'on aurait pu souhaiter.

2. - Contre ceux qui soutiennent qu'il n'y a point de bonté dans les ouvrages de Dieu, ou bien que les règles de la bonté et de la beauté sont arbitraires.

Ainsi je suis fort éloigné du sentiment de ceux qui soutiennent qu'il n'y a point de règles de bonté et de perfection 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. Car si cela était, Dieu, sachant qu'il en est l'auteur, n'avait que faire de les regarder par après et de les trouver bons, comme le témoigne la sainte écriture, qui ne paraît s'être servie de cette anthropologie que pour nous faire connaître que leur excellence se connaît à les regarder en eux-mêmes, lors même qu'on ne fait point de réflexion sur cette dénomination extérieure toute nue, qui les rapporte à leur cause. Ce qui est d'autant plus vrai, que c'est par la considération des ouvrages qu'on peut découvrir l'ouvrier. Il faut donc que ces ouvrages portent en eux son caractère. J'avoue que le sentiment contraire me paraît extrêmement dangereux et fort approchant de celui des derniers novateurs, dont l'opinion est, que la beauté de l'univers et la bonté que nous attribuons aux ouvrages de Dieu, ne sont que des chimères des hommes qui conçoivent Dieu à leur manière. Aussi, disant que les choses ne sont bonnes par aucune règle de bonté, mais par la seule volonté de Dieu, on détruit, ce me semble, sans y penser, tout l'amour de Dieu et toute sa gloire. Car pourquoi le louer de ce qu'il a fait, s'il serait également louable en faisant tout le contraire ? Où sera donc sa justice et sa sagesse, s'il ne reste qu'un certain pouvoir despotique, si la volonté tient lieu de raison, et si, selon la définition des tyrans, ce qui plaît au plus puissant est juste par là même ? Outre qu'il semble que toute volonté suppose quelque raison de vouloir et que cette raison est naturellement antérieure à la volonté. C'est pourquoi je trouve encore cette expression de quelques autres philosophes tout à fait étrange, qui disent que les vérités éternelles de la métaphysique et de la géométrie, et par conséquent aussi les règles de la bonté, de la justice et de la perfection, ne sont que les effets de la volonté de Dieu, au lieu qu'il me semble que ce ne sont que des suites de son entendement, qui, assurément, ne dépend point de sa volonté, non plus que son essence.

3. - Contre ceux qui croient que Dieu aurait pu mieux faire.

Je ne saurais non plus approuver l'opinion de quelques modernes qui soutiennent hardiment, que ce que Dieu fait n'est pas dans la dernière perfection, et qu'il aurait pu agir bien mieux. Car il me semble que les suites de ce sentiment sont tout à fait contraires à la gloire de Dieu : *Uti minus malum habet rationem boni, ita minus bonum habet rationem mali*. Et c'est agir imparfaitement, que d'agir avec moins de perfection qu'on n'aurait pu. C'est trouver à redire à un ouvrage d'un architecte que de montrer qu'il le pouvait faire meilleur. Cela va encore contre la sainte écriture, lorsqu'elle nous assure de la bonté des ouvrages de Dieu. Car comme les imperfections descendent à l'infini, de quelque façon que Dieu aurait fait son ouvrage, il aurait toujours été bon en comparaison des moins parfaits, si cela était assez ; mais une chose n'est guère louable, quand elle ne l'est que de cette manière. Je crois aussi qu'on trouvera une infinité de passages de la divine écriture et des Saints Pères, qui favoriseront mon sentiment, mais qu'on n'en trouvera guère pour celui de ces modernes, qui est à mon avis inconnu à toute l'antiquité, et ne se fonde que sur le trop peu de connaissance que nous avons de l'harmonie générale de l'univers et des raisons cachées de la conduite de Dieu, ce qui nous fait juger témérairement que bien des choses auraient pu être rendues meilleures. Outre que ces modernes insistent sur quelques subtilités peu solides, car ils s'imaginent que rien n'est si parfait qu'il n'y ait quelque chose de plus parfait, ce qui est une erreur. Ils croient aussi de pourvoir par là à la liberté de Dieu, comme si ce n'était pas la plus haute liberté d'agir en perfection suivant la souveraine raison. Car de croire que Dieu agit en quelque chose sans avoir aucune raison de sa volonté, outre qu'il semble que cela ne se peut point, c'est un sentiment peu conforme à sa gloire ; par exemple supposons que Dieu choisisse entre A et B, et qu'il prenne A sans avoir aucune raison de le préférer à B, je dis que cette action de Dieu, pour le moins ne serait point louable ; car toute louange doit être fondée en quelque raison qui ne se trouve point ici *ex hypothesi.* Au lieu que je tiens que Dieu ne fait rien dont il ne mérite d'être glorifié.

4. - Que l'amour de Dieu demande une entière satisfaction et acquiescence touchant ce qu'il fait sans qu'il faille être quiétiste pour cela.

La connaissance générale de cette grande vérité, que Dieu agit toujours de la manière la plus parfaite et la plus souhaitable qu'il soit possible, est, à mon avis, le fondement de l'amour que nous devons à Dieu sur toutes choses, puisque celui qui aime cherche sa satisfaction dans la félicité ou perfection de l'objet aimé et de ses actions. *Idem velle et idem nolle vera amicitia est*. Et je crois qu'il est difficile de bien aimer Dieu, quand on n'est pas dans la disposition de vouloir ce qu'il veut quand on aurait le pouvoir de le changer. En effet ceux qui ne sont pas satisfaits de ce qu'il fait me paraissent semblables à des sujets mécontents dont l'intention n'est pas fort différente de celle des rebelles. Je tiens donc que suivant ces principes, pour agir conformément à l'amour de Dieu, il ne suffit pas d'avoir patience par force, mais il faut être véritablement satisfait de tout ce qui nous est arrivé suivant sa volonté. J'entends cet acquiescement quant au passé. Car quant à l'avenir, il ne faut pas être quiétiste ni attendre ridiculement à bras croisés ce que Dieu fera, selon ce sophisme que les anciens appelaient logon aergon, *la raison paresseuse*, mais il faut agir selon la volonté présomptive de Dieu, autant que nous en pouvons juger, tâchant de tout notre pouvoir de contribuer au bien général 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'événement aura peut-être fait voir que Dieu n'a pas voulu présentement que notre 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 lui de connaître l'heure et le lieu propre à faire réussir les bons desseins.

5. - En quoi consistent les règles de perfection de la divine conduite, et que la simplicité des voies est en balance avec la richesse des effets.

Il suffit donc d'avoir cette confiance en Dieu, qu'il fait tout pour le mieux, et que rien ne saurait nuire à ceux qui l'aiment ; mais de connaître en particulier les raisons qui l'ont pu mouvoir à choisir cet ordre de

l'univers, à souffrir les péchés, à dispenser ses grâces salutaires d'une certaine manière, cela passe les forces d'un esprit fini, surtout quand il n'est pas encore parvenu à la jouissance de la vue de Dieu. Cependant on peut faire quelques remarques générales touchant la conduite de la Providence dans le gouvernement des choses. On peut donc dire que celui qui agit parfaitement est semblable à un excellent géomètre qui sait trouver les meilleures constructions d'un problème ; à un bon architecte qui ménage sa place et le fonds destiné pour le bâtiment de la manière la plus avantageuse, ne laissant rien de choquant, ou qui soit destitué de la beauté dont il est susceptible ; à un bon père de famille, qui emploie son bien en sorte qu'il n'y ait rien d'inculte ni de stérile ; à un habile machiniste qui fait son effet par la voie la moins embarrassée qu'on puisse choisir ; à un savant auteur, qui enferme le plus de réalités dans le moins de volume qu'il peut. Or les plus parfaits de tous les êtres, et qui occupent le moins de volume, c'est-à-dire qui s'empêchent le moins, ce sont les esprits, dont les perfections sont les vertus. C'est pourquoi il ne faut point douter que la félicité des esprits ne soit le principal but de Dieu, et qu'il ne la mette en exécution autant que l'harmonie générale le permet. De quoi nous dirons davantage tantôt. Pour ce qui est de la simplicité des voies de Dieu, elle a lieu proprement à l'égard des moyens, comme au contraire la variété, richesse ou abondance y a lieu à l'égard des fins ou effets. Et l'un doit être en balance avec l'autre, comme les frais destinés pour un bâtiment avec la grandeur et la beauté qu'on y demande. Il est vrai que rien ne coûte à Dieu, bien moins qu'à un philosophe qui fait des hypothèses pour la fabrique de son monde imaginaire, puisque Dieu n'a que des décrets à faire pour faire naître un monde réel ; mais, en matière de sagesse, les décrets ou hypothèses tiennent lieu de dépense à mesure qu'elles sont plus indépendantes les unes des autres : car la raison veut qu'on évite la multiplicité dans les hypothèses ou principes, à peu près comme le système le plus simple est toujours préféré en astronomie.

6. - 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. Car supposons, par exemple, que quelqu'un fasse quantité de points sur le papier à tout hasard, comme font ceux qui exercent l'art ridicule de la géomance. Je dis qu'il est possible de trouver une ligne géométrique dont la notion soit constante et uniforme suivant une certaine règle, en sorte que cette ligne passe par tous ces points, et dans le même ordre que la main les avait marqués. Et si quelqu'un traçait tout d'une suite une ligne qui serait tantôt droite, tantôt cercle, tantôt d'une autre nature, il est possible de trouver une notion, ou règle, ou équation commune à tous les points de cette ligne, en vertu de laquelle ces mêmes changements doivent arriver. Et il n'y a, par exemple, point de visage dont le contour ne fasse partie d'une ligne géométrique et ne puisse être tracé tout d'un trait par un certain mouvement réglé. Mais quand une règle est fort composée, ce qui lui est conforme passe pour irrégulier. 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 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.

7. - Que les miracles sont conformes à l'ordre général, quoi qu'ils soient contre les maximes subalternes, et de ce que Dieu veut ou qu'il permet, par une volonté générale ou particulière.

Or, puisque rien ne se peut faire qui ne soit dans l'ordre, on peut dire que les miracles sont aussi bien dans l'ordre que les opérations naturelles qu'on appelle ainsi parce qu'elles sont conformes à certaines maximes

subalternes que nous appelons la nature des choses. Car on peut dire que cette nature n'est qu'une coutume de Dieu, dont il se peut dispenser à cause d'une raison plus forte que celle qui l'a mû à se servir de ces maximes. Quant aux volontés générales ou particulières, selon qu'on prend la chose, on peut dire que Dieu fait tout suivant sa volonté la plus générale, qui est conforme au plus parfait ordre qu'il a choisi ; mais on peut dire aussi qu'il a des volontés particulières qui sont des exceptions de ces maximes subalternes susdites, car la plus générale des lois de Dieu qui règle toute la suite de l'univers est sans exception. On peut dire aussi que Dieu veut tout ce qui est un objet de sa volonté particulière ; mais quant aux objets de sa volonté générale, tels que sont les actions des autres créatures, particulièrement de celles qui sont raisonnables, auxquelles Dieu veut concourir, il faut distinguer : car si l'action est bonne en elle-même, on peut dire que Dieu la veut et la commande quelquefois, lors même qu'elle n'arrive point, mais, si elle est mauvaise en elle-même et ne devient bonne que par accident, parce que la suite des choses, et particulièrement le châtiment et la satisfaction, corrige sa malignité et en récompense le mal avec usure, en sorte qu'enfin il se trouve plus de perfection dans toute la suite que si tout le mal n'était pas arrivé, il faut dire que Dieu le permet, et non pas qu'il le veut, quoiqu'il y concoure à cause des lois de nature qu'il a établies, et parce qu'il en sait tirer un plus grand bien.

8. - Pour distinguer les actions de Dieu et des créatures, on explique en quoi consiste la notion d'une substance individuelle.

Il est assez difficile de distinguer les actions de Dieu de celles des créatures ; car il y en a qui croient que Dieu fait tout, d'autres s'imaginent qu'il ne fait que conserver la force qu'il a donnée aux créatures : la suite fera voir combien l'un ou l'autre se peut dire. Or puisque les actions et passions appartiennent proprement aux substances individuelles *(actiones sunt suppositorum)*, il serait 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 à aucun autre, on l'appelle substance individuelle ; mais cela n'est pas assez et une telle explication n'est que nominale. Il faut donc considérer ce que c'est que d'être attribué véritablement à un certain sujet. Or il est constant que toute prédication 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 expressément dans le sujet, il faut qu'il y soit compris virtuellement, et c'est ce que les philosophes appellent *in-esse*, en disant que le prédicat est dans le sujet. Ainsi il faut que le terme du sujet enferme toujours celui du prédicat, en sorte que celui qui entendrait parfaitement la notion du sujet, jugerait aussi que le prédicat lui appartient. Cela étant, nous pouvons dire que la nature d'une substance individuelle ou d'un être complet est d'avoir une notion si accomplie qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les prédicats du sujet à qui cette notion est attribuée. Au lieu que l'accident est un être dont la notion n'enferme point tout ce qu'on peut attribuer au sujet à qui on attribue cette notion. Ainsi la qualité de roi qui appartient à Alexandre le Grand, faisant abstraction du sujet, n'est pas assez déterminée à un individu, et n'enferme point les autres qualités du même sujet, ni tout ce que la notion de ce prince comprend, au lieu que Dieu voyant la notion individuelle ou hecceïté d'Alexandre, y voit en même temps le fondement et la raison de tous les prédicats qui se peuvent dire de lui véritablement, comme par exemple qu'il vaincrait Darius et Porus, jusqu'à y connaître *a priori* (et non par expérience) s'il est mort d'une mort naturelle ou par poison, ce que nous ne pouvons savoir que par l'histoire. Aussi, quand on considère bien la connexion des choses, on peut dire qu'il y a de tout temps dans l'âme d'Alexandre des restes de tout ce qui lui est arrivé, et les marques de tout ce qui lui arrivera, et même des traces de tout ce qui se passe dans l'univers, quoiqu'il n'appartienne qu'à Dieu de les reconnaître toutes.

9. - 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)* 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'imite 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.

10. - Que l'opinion des formes substantielles a quelque chose de solide, mais que ces formes ne changent rien dans les phénomènes et ne doivent point être employées pour expliquer les effets particuliers.

Il semble que les anciens aussi bien que tant d'habiles gens accoutumés aux méditations profondes, qui ont enseigné la théologie et la philosophie il y a quelques siècles, et dont quelques-uns sont recommandables pour leur sainteté, ont eu quelque connaissance de ce que nous venons de dire, et c'est ce qui les a fait introduire et maintenir les formes substantielles qui sont aujourd'hui si décriées. Mais ils ne sont pas si éloignés de la vérité, ni si ridicules que le vulgaire de nos nouveaux philosophes se l'imagine. Je demeure d'accord que la considération de ces formes ne sert de rien dans le détail de la physique, et ne doit point être employée à l'explication des phénomènes en particulier. Et c'est en quoi nos scolastiques ont manqué, et les médecins du temps passé à leur exemple, croyant de rendre raison des propriétés des corps en faisant mention des formes et des qualités, sans se mettre en peine d'examiner la manière de l'opération ; comme si on se voulait contenter de dire qu'une horloge a la qualité horodictique provenant de sa forme, sans considérer en quoi tout cela consiste. Ce qui peut suffire, en effet, à celui qui l'achète, pourvu qu'il en abandonne le soin à un autre. Mais ce manquement et mauvais usage des formes ne doit pas nous faire rejeter une chose dont la connaissance est si nécessaire en métaphysique que sans cela je tiens qu'on ne saurait bien connaître les premiers principes ni élever assez l'esprit à la connaissance des natures incorporelles et des merveilles de Dieu. Cependant, comme un géomètre n'a pas besoin de s'embarrasser l'esprit du fameux labyrinthe de la composition du continu, et qu'aucun philosophe moral et encore moins un jurisconsulte ou politique n'a point besoin de se mettre en peine des grandes difficultés qui se trouvent dans la conciliation du libre arbitre et de la Providence de Dieu, puisque le géomètre peut achever toutes ses démonstrations, et le politique peut terminer toutes ses délibérations sans entrer dans ces discussions, qui ne laissent pas d'être nécessaires et importantes dans la philosophie et dans la théologie : de même un physicien peut rendre raison des expériences, se servant tantôt des expériences plus simples déjà faites, tantôt des démonstrations géométriques et mécaniques, sans avoir besoin des considérations générales qui sont d'une autre sphère ; et s'il y emploie le concours de Dieu ou bien quelque âme, archée, ou autre chose de cette nature, il extravague aussi bien que celui qui, dans une délibération importante de pratique, voudrait entrer dans les grands raisonnements sur la nature du destin et de notre liberté ; comme en effet les hommes font assez souvent cette faute sans y penser, lorsqu'ils s'embarrassent l'esprit par la considération de la fatalité, et même parfois sont détournés par là de quelque bonne résolution ou de quelque soin nécessaire.

11. - Que les méditations des théologiens et des philosophes qu'on appelle scolastiques ne sont pas à mépriser entièrement.

Je sais que j'avance un grand paradoxe en prétendant de réhabiliter en quelque façon l'ancienne philosophie et de rappeler *postliminio* les formes substantielles presque bannies ; mais peut-être qu'on ne me condamnera pas légèrement, quand on saura que j'ai assez médité sur la philosophie moderne, que j'ai

donné bien du temps aux expériences de physique et aux démonstrations de géométrie, et que j'ai été longtemps persuadé de la vanité de ces êtres, que j'ai été enfin obligé de reprendre malgré moi et comme par force, après avoir fait moi-même des recherches qui m'ont fait reconnaître que nos modernes ne rendent pas assez de justice à saint Thomas et à d'autres grands hommes de ce temps-là, et qu'il y a dans les sentiments des philosophes et théologiens scolastiques bien plus de solidité qu'on ne s'imagine, pourvu qu'on s'en serve à propos et en leur lieu. Je suis même persuadé que, si quelque esprit exact et méditatif prenait la peine d'éclaircir et de digérer leur pensée à la façon des géomètres analytiques, il y trouverait un trésor de quantité de vérités très importantes et tout à fait démonstratives.

12. - Que les notions qui consistent dans l'étendue enferment quelque chose d'imaginaire et ne sauraient constituer la substance des corps.

Mais, pour reprendre le fil de nos considérations, je crois que celui qui méditera sur la nature de la substance, que j'ai expliquée ci-dessus, trouvera que toute la nature du corps ne consiste pas seulement dans l'étendue, c'est-à-dire dans la grandeur, figure et mouvement, mais qu'il faut nécessairement y reconnaître quelque chose qui ait du rapport aux âmes, et qu'on appelle communément forme substantielle, bien qu'elle ne change rien dans les phénomènes, non plus que l'âme des bêtes, si elles en ont. On peut même démontrer que la notion de la grandeur, de la figure et du mouvement n'est pas si distincte qu'on s'imagine et qu'elle enferme quelque chose d'imaginaire et de relatif à nos perceptions, comme le sont encore (quoique bien davantage) la couleur, la chaleur, et autres qualités semblables dont on peut douter si elles se trouvent véritablement dans la nature des choses hors de nous. C'est pourquoi ces sortes de qualités ne sauraient constituer aucune substance. Et s'il n'y a point d'autre principe d'identité dans les corps que ce que nous venons de dire, jamais un corps ne subsistera plus d'un moment. Cependant les âmes et les formes substantielles des autres corps sont bien différentes des âmes intelligentes, qui seules connaissent leurs actions, et qui non seulement ne périssent point naturellement, mais même gardent toujours le fondement de la connaissance de ce qu'elles sont ; ce qui les rend seules susceptibles de châtiment et de récompense, et les fait citoyens de la république de l'univers, dont Dieu est le monarque ; aussi s'ensuit-il que tout le reste des créatures leur doit servir, de quoi nous parlerons tantôt plus amplement.

13. - Comme la notion individuelle de chaque personne renferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera jamais, on y voit les preuves a priori de la vérité de chaque événement, ou pourquoi l'un est arrivé plutôt que l'autre, mais ces vérités, quoique assurées, ne laissent pas d'être contingentes, étant fondées sur le libre arbitre de Dieu ou des créatures, dont le choix a toujours ses raisons qui inclinent sans nécessiter.

Mais avant que de passer plus loin, il faut tâcher de satisfaire à une grande difficulté qui peut naître des fondements que nous avons jetés ci-dessus. Nous avons dit que la notion d'une substance individuelle enferme une fois pour toutes tout ce qui lui peut jamais arriver, et qu'en considérant cette notion on y peut voir tout ce qui se pourra véritablement énoncer d'elle, comme nous pouvons voir dans la nature du cercle toutes les propriétés qu'on en peut déduire. 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 régnera sur toutes nos actions aussi bien que sur tout le reste des événements du monde. A quoi je réponds qu'il faut faire distinction entre ce qui est certain et ce qui est nécessaire : tout le monde demeure d'accord que les futurs contingents sont assurés, puisque Dieu les prévoit, mais on n'avoue pas, pour cela, qu'ils soient nécessaires. Mais (dira-t-on) si quelque conclusion se peut déduire infailliblement 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 César deviendra dictateur perpétuel et maître de la république, et renversera la liberté des Romains, 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 pourrait dire que ce n'est pas en vertu de cette notion ou idée qu'il doit commettre cette action, puisqu'elle ne lui convient que parce que Dieu sait tout. Mais on insistera que sa nature ou forme répond à cette notion, et puisque Dieu lui a imposé ce personnage il lui est désormais nécessaire d'y satisfaire. J'y pourrais répondre par l'instance des futurs contingents, 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 répondent. Mais j'aime mieux 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 faisait le contraire, il ne ferait rien d'impossible en soi-même, quoi qu'il soit impossible *(ex hypothesi)* que cela arrive. Car si quelque homme était capable d'achever toute la démonstration, en vertu de laquelle il pourrait prouver cette connexion du sujet qui est César et du prédicat qui est son entreprise heureuse ; il ferait voir, en effet, 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 pourquoi il a plutôt gagné que perdu la journée de Pharsale, et qu'il était raisonnable et par conséquent assuré que cela arrivât, mais non pas qu'il est nécessaire en soi-même, ni que le contraire implique contradiction. A peu près comme il est raisonnable et assuré que Dieu fera toujours le meilleur, quoique ce qui est moins parfait n'implique point. Car on trouverait 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 décret libre de Dieu, qui porte de faire toujours ce qui est le plus parfait, et sur le décret que Dieu a fait (en suite du premier) à l'égard de la nature humaine, qui est que l'homme fera toujours (quoique librement) ce qui paraîtra le meilleur. Or toute vérité qui est fondée sur ces sortes de décrets est contingente, quoiqu'elle soit certaine ; car ces décrets ne changent point la possibilité des choses, et comme j'ai déjà dit, quoique Dieu choisisse toujours le meilleur assurément, cela n'empêche pas que ce qui est moins parfait ne soit et demeure possible en lui-même, bien qu'il n'arrivera point, car ce n'est pas son impossibilité, mais son imperfection, qui le fait rejeter. Or rien n'est nécessaire dont l'opposé est possible. On sera donc en état de satisfaire à ces sortes de difficultés, quelque grandes qu'elles paraissent (et en effet elles ne sont pas moins pressantes à l'égard de tous les autres qui ont jamais traité cette matière), pourvu qu'on considère bien que toutes les propositions contingentes ont des raisons pour être plutôt ainsi qu'autrement, ou bien (ce qui est la même chose) qu'elles ont des preuves *a priori* de leur vérité qui les rendent certaines, et qui montrent que la connexion du sujet et du prédicat de ces propositions a son fondement dans la nature de l'un et de l'autre ; mais qu'elles n'ont pas des démonstrations 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 paraît le meilleur parmi plusieurs choses également possibles ; au lieu que les vérités 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.

14. - Dieu produit diverses substances, selon les différentes vues qu'il a de l'univers, et par l'intervention de Dieu la nature propre de chaque substance porte que ce qui arrive à l'une répond à ce qui arrive à toutes les autres, sans qu'elles agissent immédiatement l'une sur l'autre.

Après avoir connu, en quelque façon, en quoi consiste la nature des substances, il faut tâcher d'expliquer la dépendance que les unes ont des autres, et leurs actions et passions. Or il est premièrement très manifeste que les substances créées dépendent de Dieu qui les conserve et même qui les produit continuellement par une manière d'émanation, comme nous produisons nos pensées. Car Dieu tournant pour ainsi dire de tous côtés et de toutes les façons le système général des phénomènes qu'il trouve bon de produire pour manifester sa gloire, et regardant toutes les faces du monde de toutes les manières possibles, puisqu'il n'y

a point de rapport qui échappe à son omniscience, le résultat de chaque vue de l'univers, comme regardé d'un certain endroit, est une substance qui exprime l'univers conformément à cette vue, si Dieu trouve bon de rendre sa pensée effective et de produire cette substance. Et comme la vue de Dieu est toujours véritable, nos perceptions le sont aussi, mais ce sont nos jugements qui sont de nous et qui nous trompent. Or nous avons dit ci-dessus et il s'ensuit de ce que nous venons de dire, que chaque substance est comme un monde à part, indépendant de toute autre chose, hors de Dieu ; ainsi tous nos phénomènes, c'est-à-dire tout ce qui nous peut jamais arriver, ne sont que des suites de notre être ; et comme ces phénomènes gardent un certain ordre conforme à notre nature, ou pour ainsi dire au monde qui est en nous, qui fait que nous pouvons faire des observations utiles pour régler notre conduite qui sont justifiées par le succès des phénomènes futurs, et qu'ainsi nous pouvons souvent juger de l'avenir par le passé sans nous tromper, cela suffirait pour dire que ces phénomènes sont véritables sans nous mettre en peine s'ils sont hors de nous et si d'autres s'en aperçoivent aussi : cependant, il est très vrai que les perceptions ou expressions de toutes les substances s'entre-répondent, en sorte que chacun suivant avec soin certaines raisons ou lois qu'il a observées, se rencontre avec l'autre qui en fait autant, comme lorsque plusieurs s'étant accordés de se trouver ensemble en quelque endroit à un certain jour préfixe, le peuvent faire effectivement s'ils veulent. Or, quoique tous expriment les mêmes phénomènes, ce n'est pas pour cela que leurs expressions soient parfaitement semblables, mais il suffit qu'elles soient proportionnelles ; comme plusieurs spectateurs croient voir la même chose, et s'entre-entendent en effet, quoique chacun voie et parle selon la mesure de sa vue. Or, il n'y a que Dieu (de qui tous les individus émanent continuellement, et qui voit l'univers non seulement comme ils le voient, mais encore tout autrement qu'eux tous), qui soit cause de cette correspondance de leurs phénomènes, et qui fasse que ce qui est particulier à l'un, soit public à tous ; autrement il n'y aurait point de liaison. On pourrait donc dire en quelque façon, et dans un bon sens, quoique éloigné de l'usage, qu'une substance particulière n'agit jamais sur une autre substance particulière et n'en pâtit non plus, si on considère que ce qui arrive à chacune n'est qu'une suite de son idée ou notion complète toute seule, puisque cette idée enferme déjà tous les prédicats ou événements, et exprime tout l'univers. En effet, rien ne nous peut arriver que des pensées et des perceptions, et toutes nos pensées et nos perceptions futures ne sont que des suites, quoique contingentes, de nos pensées et perceptions précédentes, tellement que si j'étais capable de considérer distinctement tout ce qui m'arrive ou paraît à cette heure, j'y pourrais voir tout ce qui m'arrivera ou me paraîtra à tout jamais ; ce qui ne manquerait pas, et m'arriverait tout de même, quand tout ce qui est hors de moi serait détruit, pourvu qu'il ne restât que Dieu et moi. Mais comme nous attribuons à d'autres choses comme à des causes agissant sur nous ce que nous apercevons d'une certaine manière, il faut considérer le fondement de ce jugement, et ce qu'il y a de véritable.

15. - L'action d'une substance finie sur l'autre ne consiste que dans l'accroissement du degré de son expression joint à la diminution de celle de l'autre, autant que Dieu les oblige de s'accommoder ensemble.

Mais sans entrer dans une longue discussion, il suffit à présent, pour concilier le langage métaphysique avec la pratique, de remarquer que nous nous attribuons davantage et avec raison les phénomènes que nous exprimons plus parfaitement, et que nous attribuons aux autres substances ce que chacune exprime le mieux. Ainsi une substance qui est d'une étendue infinie, en tant qu'elle exprime tout, devient limitée par la manière de son expression plus ou moins parfaite. C'est donc ainsi qu'on peut concevoir que les substances s'entr'empêchent ou se limitent, et par conséquent on peut dire dans ce sens qu'elles agissent l'une sur l'autre, et sont obligées pour ainsi dire de s'accommoder entre elles. Car il peut arriver qu'un changement qui augmente l'expression de l'une, diminue celle de l'autre. Or la vertu d'une substance particulière est de bien exprimer la gloire de Dieu, et c'est par là qu'elle est moins limitée. Et chaque chose quand elle exerce sa vertu ou puissance, c'est-à-dire quand elle agit, change en mieux et s'étend, en tant qu'elle agit : lors donc qu'il arrive un changement dont plusieurs substances sont affectées (comme en effet tout changement les touche toutes), je crois qu'on peut dire que celle qui immédiatement par là passe à un plus grand degré de perfection ou à une expression plus parfaite, exerce sa puissance, et agit, et celle qui passe à un moindre degré fait connaître sa faiblesse, et pâtit. Aussi tiens-je que toute action d'une substance qui a de la perfection importe quelque *volupté*, et toute passion quelque *douleur,* et *vice versa.*

Cependant, il peut bien arriver qu'un avantage présent soit détruit par un plus grand mal dans la suite ; d'où vient qu'on peut pécher en agissant ou exerçant sa puissance et en trouvant du plaisir.

16.- Le concours extraordinaire de Dieu est compris dans ce que notre essence exprime, car cette expression s'étend à tout, mais il surpasse les forces de notre nature ou notre expression distincte, laquelle est finie et suit certaines maximes subalternes.

Il ne reste à présent que d'expliquer comment il est possible que Dieu ait quelquefois de l'influence sur les hommes ou sur les autres substances par un concours extraordinaire et miraculeux, puisqu'il semble que rien ne leur peut arriver d'extraordinaire ni de surnaturel, vu que tous leurs événements ne sont que des suites de leur nature. Mais il faut se souvenir de ce que nous avons dit ci-dessus à l'égard des miracles dans l'univers, qui sont toujours conformes à la loi universelle de l'ordre général, quoiqu'ils soient au-dessus des maximes subalternes. Et d'autant que toute personne ou substance est comme un petit monde qui exprime le grand, on peut dire de même que cette action extraordinaire de Dieu sur cette substance ne laisse pas d'être miraculeuse, quoiqu'elle soit comprise dans l'ordre général de l'univers en tant qu'il est exprimé par l'essence ou notion individuelle de cette substance. C'est pourquoi, si nous comprenons dans notre nature tout ce qu'elle exprime, rien ne lui est surnaturel, car elle s'étend à tout, un effet exprimant toujours sa cause et Dieu étant la véritable cause des substances. Mais comme ce que notre nature exprime plus parfaitement lui appartient d'une manière particulière, puisque c'est en cela que sa puissance consiste, et qu'elle est limitée, comme je viens de l'expliquer, il y a bien des choses qui surpassent les forces de notre nature, et même celles de toutes les natures limitées. Par conséquent, afin de parler plus clairement, je dis que les miracles et les concours extraordinaires de Dieu ont cela de propre qu'ils ne sauraient être prévus par le raisonnement d'aucun esprit créé, quelque éclairé qu'il soit, parce que la compréhension distincte de l'ordre général les surpasse tous ; au lieu que tout ce qu'on appelle naturel dépend des maximes moins générales que les créatures peuvent comprendre. Afin donc que les paroles soient aussi irrépréhensibles que le sens, il serait bon de lier certaines manières de parler avec certaines pensées, et on pourrait appeler notre essence ou idée, ce qui comprend tout ce que nous exprimons, et comme elle exprime notre union avec Dieu même, elle n'a point de limites et rien ne la passe. Mais ce qui est limité en nous pourra être appelé notre nature ou notre puissance, et à cet égard ce qui passe les natures de toutes les substances créées, est surnaturel.

17. - Exemple d'une maxime subalterne ou loi de la nature, où il est montré que Dieu conserve toujours la même force, mais non pas la même quantité de mouvement, contre les cartésiens et plusieurs autres.

J'ai déjà souvent fait mention des maximes subalternes ou des lois de la nature, et il semble qu'il serait bon d'en donner un exemple : communément nos nouveaux philosophes se servent de cette règle fameuse que Dieu conserve toujours la même quantité de mouvement dans le monde. En effet, elle est fort plausible, et du temps passé, je la tenais pour indubitable. Mais depuis j'ai reconnu en quoi consiste la faute. C'est que M. Descartes et bien d'autres habiles mathématiciens ont cru que la quantité de mouvement, c'est-à-dire la vitesse multipliée par la grandeur du mobile, convient entièrement à la force mouvante, ou pour parler géométriquement, que les forces sont en raison composée des vitesses et des corps. Or il est bien raisonnable que la même force se conserve toujours dans l'univers. Aussi quand on prend garde aux phénomènes on voit bien que le mouvement perpétuel mécanique n'a point de lieu, parce qu'ainsi la force d'une machine, qui est toujours un peu diminuée par la friction et doit finir bientôt, se réparerait, et par conséquent s'augmenterait d'elle-même sans quelque impulsion nouvelle du dehors ; et on remarque aussi que la force d'un corps n'est pas diminuée qu'à mesure qu'il en donne à quelques corps contigus ou à ses propres parties en tant qu'elles ont un mouvement à part. Ainsi ils ont cru que ce qui peut se dire de la force se pourrait aussi dire de la quantité de mouvement. Mais, pour en montrer la différence, je suppose qu'un corps tombant d'une certaine hauteur acquiert la force d'y remonter, si sa direction le porte ainsi, à moins qu'il ne se trouve quelques empêchements : par exemple un pendule remonterait parfaitement à la hauteur dont il est descendu, si la résistance de l'air et de quelques autres petits obstacles ne diminuaient un peu sa force acquise. Je suppose aussi qu'il faut autant de force pour élever un corps A d'une livre à la

hauteur CD de quatre toises, que d'élever un corps B de quatre livres à la hauteur EF d'une toise. Tout cela est accordé par nos nouveaux philosophes. Il est donc manifeste que le corps A étant tombé de la hauteur CD a acquis autant de force précisément que le corps B tombé de la hauteur EF ; car le corps B étant parvenu en F et y ayant la force de remonter jusqu'à E (par la première supposition), a par conséquent la force de porter un corps de quatre livres, c'est-à-dire son propre corps, à la hauteur EF d'une toise, et de même le corps A étant parvenu en D et y ayant la force de remonter jusqu'à C, a la force de porter un corps d'une livre, c'est-à-dire son propre corps, à la hauteur CD de quatre toises. Donc (par la seconde supposition) la force de ces deux corps est égale. Voyons maintenant si la quantité de mouvement est aussi la même de part et d'autre : mais c'est là où on sera surpris de trouver une différence grandissime. Car il a été démontré par Galilée que la vitesse acquise par la chute CD est double de la vitesse acquise par la chute EF, quoique la hauteur soit quadruple. Multiplions donc le corps A, qui est comme 1, par sa vitesse, qui est comme 2, le produit ou la quantité de mouvement sera comme 2 ; et de l'autre part multiplions le corps B, qui est comme 4, par sa vitesse qui est comme 1, le produit ou la quantité de mouvement sera comme 4 ; donc la quantité de mouvement du corps A au point D est la moitié de la quantité de mouvement du corps B au point F, et cependant leurs forces sont égales ; donc il y a bien de la différence entre la quantité de mouvement et la force, ce qu'il fallait montrer. On voit par là comment la force doit être estimée par la quantité de l'effet qu'elle peut produire, par exemple par la hauteur à laquelle un corps pesant d'une certaine grandeur et espèce peut être élevé, ce qui est bien différent de la vitesse qu'on lui peut donner. Et pour lui donner le double de la vitesse, il faut plus que le double de la force. Rien n'est plus simple que cette preuve ; et M. Descartes n'est tombé ici dans l'erreur que parce qu'il se fiait trop à ses pensées, lors même qu'elles n'étaient pas encore assez mûres. Mais je m'étonne que depuis ses sectateurs ne se sont pas aperçus de cette faute : et j'ai peur qu'ils ne commencent peu à peu d'imiter quelques péripatéticiens, dont ils se moquent, et qu'ils ne s'accoutument comme eux de consulter plutôt les livres de leur maître que la raison et la nature.

18. - La distinction de la force et de la quantité de mouvement est importante entre autres pour juger qu'il faut recourir à des considérations métaphysiques séparées de l'étendue afin d'expliquer les phénomènes des corps.

Cette considération de la force distinguée de la quantité de mouvement est assez importante non seulement en physique et en mécanique pour trouver les véritables lois de la nature et règles du mouvement, et pour corriger même plusieurs erreurs de pratique qui se sont glissées dans les écrits de quelques habiles mathématiciens, mais encore dans la métaphysique pour mieux entendre les principes, car le mouvement, si on n'y considère que ce qu'il comprend précisément et formellement, c'est-à-dire un changement de place, n'est pas une chose entièrement réelle, et quand plusieurs corps changent de situation entre eux, il n'est pas possible de déterminer par la seule considération de ces changements, à qui entre eux le mouvement ou le repos doit être attribué, comme je pourrais faire voir géométriquement, si je m'y voulais arrêter maintenant. Mais la force ou cause prochaine de ces changements est quelque chose de plus réel, et il y a assez de fondement pour l'attribuer à un corps plus qu'à l'autre ; aussi n'est-ce que par là qu'on peut connaître à qui le mouvement appartient davantage. Or cette force est quelque chose de différent de la grandeur de la figure et du mouvement, et on peut juger par là que tout ce qui est conçu dans le corps ne consiste pas uniquement dans l'étendue et dans ses modifications, comme nos modernes se persuadent. Ainsi nous sommes encore obligés de rétablir quelques êtres ou formes, qu'ils ont bannis. Et il paraît de plus en plus, quoique tous les phénomènes particuliers de la nature se puissent expliquer mathématiquement ou mécaniquement par ceux qui les entendent, que néanmoins les principes généraux de la nature corporelle et de la mécanique même sont plutôt métaphysiques que géométriques, et appartiennent plutôt à quelques formes ou natures indivisibles comme causes des apparences qu'à la masse corporelle ou étendue. Réflexion qui est capable de réconcilier la philosophie mécanique des modernes avec la circonspection de quelques personnes intelligentes et bien intentionnées qui craignent avec quelque raison qu'on ne s'éloigne trop des êtres immatériels au préjudice de la piété.

19. - Utilité des causes finales dans la physique.

Comme je n'aime pas de juger des gens en mauvaise part, je n'accuse pas nos nouveaux philosophes, qui prétendent de bannir les causes finales de la physique, mais je suis néanmoins obligé d'avouer que les suites de ce sentiment me paraissent dangereuses, surtout quand je le joins à celui que j'ai réfuté au commencement de ce discours, qui semble aller à les ôter tout à fait comme si Dieu ne se proposait aucune fin ni bien, en agissant , ou comme si le bien n'était pas l'objet de sa volonté. Et pour moi je tiens au contraire que c'est là où il faut chercher le principe de toutes les existences et des lois de la nature, parce que Dieu se propose toujours le meilleur et le plus parfait. Je veux bien avouer que nous sommes sujets à nous abuser quand nous voulons déterminer les fins ou conseils de Dieu, mais ce n'est que lorsque nous les voulons borner à quelque dessein particulier, croyant qu'il n'a eu en vue qu'une seule chose, au lieu qu'il a en même temps égard à tout ; comme lorsque nous croyons que Dieu n'a fait le monde que pour nous, c'est un grand abus, quoiqu'il soit très véritable qu'il l'a fait tout entier pour nous, et qu'il n'y a rien dans l'univers qui ne nous touche et qui ne s'accommode aussi aux égards qu'il a pour nous, suivant les principes posés ci-dessus. Ainsi lorsque nous voyons quelque bon effet ou quelque perfection qui arrive ou qui s'ensuit des ouvrages de Dieu, nous pouvons dire sûrement que Dieu se l'est proposée. Car il ne fait rien par hasard, et n'est pas semblable à nous, à qui il échappe quelquefois de bien faire. C'est pourquoi, bien loin qu'on puisse faillir en cela, comme font les politiques outrés qui s'imaginent trop de raffinement dans les desseins des princes, ou comme font des commentateurs qui cherchent trop d'érudition dans leur auteur ; on ne saurait attribuer trop de réflexions à cette sagesse infinie, et il n'y a aucune matière où il y ait moins d'erreur à craindre tandis qu'on ne fait qu'affirmer, et pourvu qu'on se garde ici des propositions négatives qui limitent les desseins de Dieu. Tous ceux qui voient l'admirable structure des animaux se trouvent portés à reconnaître la sagesse de l'auteur des choses, et je conseille à ceux qui ont quelque sentiment de piété et même de véritable philosophie, de s'éloigner des phrases de quelques esprits forts prétendus, qui disent qu'on voit parce qu'il se trouve qu'on a des yeux, sans que les yeux aient été faits pour voir. Quand on est sérieusement dans ces sentiments qui donnent tout à la nécessité de la matière ou à un certain hasard (quoique l'un et l'autre doivent paraître ridicules à ceux qui entendent ce que nous avons expliqué ci-dessus), il est difficile qu'on puisse reconnaître un auteur intelligent de la nature. Car l'effet doit répondre à sa cause, et même il se connaît le mieux par la connaissance de la cause et il est déraisonnable d'introduire une intelligence souveraine ordonnatrice des choses et puis, au lieu d'employer sa sagesse, ne se servir que des propriétés de la matière pour expliquer les phénomènes. Comme si, pour rendre raison d'une conquête qu'un grand prince a faite en prenant quelque place d'importance, un historien voulait dire que c'est parce que les petits corps de la poudre à canon étant délivrés à l'attouchement d'une étincelle se sont échappés avec une vitesse capable de pousser un corps dur et pesant contre les murailles de la place, pendant que les branches des petits corps qui composent le cuivre du canon étaient assez bien entrelacées, pour ne se pas disjoindre par cette vitesse ; au lieu de faire voir comment la prévoyance du conquérant lui a fait choisir le temps et les moyens convenables, et comment sa puissance a surmonté tous les obstacles.

20 - Passage remarquable de Socrate chez Platon contre les philosophes trop matériels.

Cela me fait souvenir d'un beau passage de Socrate dans le *Phédon* de Platon, qui est merveilleusement conforme à mes sentiments sur ce point, et semble être fait exprès contre nos philosophes trop matériels. Aussi ce rapport m'a donné envie de le traduire, quoiqu'il soit un peu long ; peut-être que cet échantillon pourra donner occasion à quelqu'un de nous faire part de quantité d'autres pensées belles et solides qui se trouvent dans les écrits de ce fameux auteur. « J'entendis un jour, dit-il, quelqu'un lire dans un livre d'Anaxagore, où il y avait ces paroles *qu'un être intelligent était cause de toutes choses, et qu'il les avait disposées et ornées.* Cela me plut extrêmement, car je croyais que si le monde était l'effet d'une intelligence, tout serait fait de la manière la plus parfaite qu'il eût été possible. C'est pourquoi je croyais que celui qui voudrait rendre raison pourquoi les choses s'engendrent ou périssent ou subsistent devrait chercher ce qui serait convenable à la perfection de chaque chose. Ainsi l'homme n'aurait à considérer en soi ou en quelque autre chose que ce qui serait le meilleur et le plus parfait. Car celui qui connaîtrait le plus parfait jugerait aisément par là de ce qui serait imparfait, parce qu'il n'y a qu'une même science de l'un et de l'autre. Considérant tout ceci, je me réjouissais d'avoir trouvé un maître qui pourrait enseigner les

raisons des choses : par exemple, si la terre était plutôt ronde que plate, et pourquoi il ait été mieux qu'elle fût ainsi qu'autrement. De plus, je m'attendais qu'en disant que la terre est au milieu de l'univers, ou non, il m'expliquerait pourquoi cela ait été le plus convenable. Et qu'il m'en dirait autant du soleil, de la lune, des étoiles et de leurs mouvements. Et qu'enfin, après avoir montré ce qui serait convenable à chaque chose en particulier, il me montrerait ce qui serait le meilleur en général. Plein de cette espérance, je pris et je parcourus les livres d'Anaxagore avec grand empressement ; mais je me trouvai bien éloigné de mon compte, car je fus surpris de voir qu'il ne se servait point de cette intelligence gouvernatrice qu'il avait mise en avant, qu'il ne parlait plus de l'ornement ni de la perfection des choses, et qu'il introduisait certaines matières éthériennes peu vraisemblables. En quoi il faisait comme celui qui, ayant dit que Socrate fait les choses avec intelligence, et venant par après à expliquer en particulier les causes de ses actions, dirait qu'il est assis ici, parce qu'il a un corps composé d'os, de chair et de nerfs, que les os sont solides, mais qu'ils ont des intervalles ou junctures, que les nerfs peuvent être tendus et relâchés, que c'est par là que le corps est flexible et enfin que je suis assis. Ou si voulant rendre raison de ce présent discours, il aurait recours à l'air, aux organes de voix et d'ouïe, et semblables choses, oubliant cependant les véritables causes, savoir que les Athéniens ont cru qu'il serait mieux fait de me condamner que de m'absoudre, et que j'ai cru, moi, mieux faire de demeurer assis ici que de m'enfuir. Car ma foi, sans cela, il y a longtemps que ces nerfs et ces os seraient auprès des Béotiens et Mégariens, si je n'avais pas trouvé qu'il est plus juste et plus honnête à moi de souffrir la peine que la patrie me veut imposer, que de vivre ailleurs vagabond et exilé. C'est pourquoi il est déraisonnable d'appeler ces os et ces nerfs et leurs mouvements des causes. Il est vrai que celui qui dirait que je ne saurais faire tout ceci sans os et sans nerfs aurait raison, mais autre chose est ce qui est la véritable cause et ce qui n'est qu'une condition sans laquelle la cause ne saurait être cause. Les gens qui disent seulement, par exemple, que le mouvement des corps à l'entour soutient la terre là où elle est, oublient que la puissance divine dispose tout de la plus belle manière, et ne comprennent pas que c'est le bien et le beau qui joint, qui forme et qui maintient le monde. » Jusqu'ici Socrate, car ce qui s'ensuit chez Platon des idées ou formes n'est pas moins excellent, mais il est un peu plus difficile.

21. - Si les règles mécaniques dépendaient de la seule géométrie sans la métaphysique, les phénomènes seraient tout autres.

Or, puisqu'on a toujours reconnu la sagesse de Dieu dans le détail de la structure mécanique de quelques corps particuliers, il faut bien qu'elle se soit montrée aussi dans l'économie générale du monde et dans la constitution des lois de la nature. Ce qui est si vrai qu'on remarque les conseils de cette sagesse dans les lois du mouvement en général. Car s'il n'y avait dans les corps qu'une masse étendue, et s'il n'y avait dans le mouvement que le changement de place, et si tout se devait et pouvait déduire de ces définitions toutes seules par une nécessité géométrique, il s'ensuivrait, comme j'ai montré ailleurs, que le moindre corps donnerait au plus grand qui serait en repos et qu'il rencontrerait, la même vitesse qu'il a, sans perdre quoi que ce soit de la sienne : et il faudrait admettre quantité d'autres telles règles tout à fait contraires à la formation d'un système. Mais le décret de la sagesse divine de conserver toujours la même force et la même direction en somme, y a pourvu. Je trouve même que plusieurs effets de la nature se peuvent démontrer doublement, savoir par la considération de la cause efficiente, et encore à part par la considération de la cause finale, en se servant par exemple du décret de Dieu de produire toujours son effet par les voies les plus aisées et les plus déterminées, comme j'ai fait voir ailleurs en rendant raison des règles de la catoptrique et de la dioptrique, et en dirai davantage tantôt.

22. - Conciliation des deux voies par les finales et par les efficientes pour satisfaire tant à ceux qui expliquent la nature mécaniquement qu'à ceux qui ont recours à des natures incorporelles.

Il est bon de faire cette remarque pour concilier ceux qui espèrent d'expliquer mécaniquement la formation de la première tissure d'un animal et de toute la machine des parties, avec ceux qui rendent raison de cette même structure par les causes finales. L'un et l'autre est bon, l'un et l'autre peut être utile, non seulement pour admirer l'artifice du grand ouvrier, mais encore pour découvrir quelque chose d'utile dans la physique et dans la médecine. Et les auteurs qui suivent ces routes différentes ne devraient point se

maltraiter. Car je vois que ceux qui s'attachent à expliquer la beauté de la divine anatomie, se moquent des autres qui s'imaginent qu'un mouvement de certaines liqueurs qui paraît fortuit a pu faire une si belle variété de membres, et traitent ces gens là de téméraires et de profanes. Et ceux-ci au contraire traitent les premiers de simples et de superstitieux, semblables à ces anciens qui prenaient les physiciens pour impies, quand ils soutenaient que ce n'est pas Jupiter qui tonne, mais quelque matière qui se trouve dans les nues. Le meilleur serait de joindre l'une et l'autre considération, car s'il est permis de se servir d'une basse comparaison, je reconnais et j'exalte l'adresse d'un ouvrier non seulement en montrant quels desseins il a eus en faisant les pièces de sa machine, mais encore en expliquant les instruments dont il s'est servi pour faire chaque pièce, surtout quand ces instruments sont simples et ingénieusement controuvés. Et Dieu est assez habile artisan pour produire une machine encore plus ingénieuse mille fois que celle de notre corps, en ne se servant que de quelques liqueurs assez simples expressément formées en sorte qu'il ne faille que les lois ordinaires de la nature pour les démêler comme il faut afin de produire un effet si admirable ; mais il est vrai aussi que cela n'arriverait point, si Dieu n'était pas auteur de la nature. Cependant je trouve que la voie des causes efficientes, qui est plus profonde en effet et en quelque façon plus immédiate et *a priori*, est en récompense assez difficile, quand on vient au détail, et je crois que nos philosophes le plus souvent en sont encore bien éloignés. Mais la voie des finales est plus aisée, et ne laisse pas de servir souvent à deviner des vérités importantes et utiles qu'on serait bien longtemps à chercher par cette autre route plus physique, dont l'anatomie peut fournir des exemples considérables. Aussi tiens-je que Snellius qui est le premier inventeur des règles de la réfraction aurait attendu longtemps à les trouver, s'il avait voulu chercher premièrement comment la lumière se forme. Mais il a suivi apparemment la méthode dont les anciens se sont servis pour la catoptrique, qui est en effet par les finales. Car cherchant la voie la plus aisée pour conduire un rayon d'un point donné à un autre point donné par la réflexion d'un plan donné (supposant que c'est le dessein de la nature), ils ont trouvé l'égalité des angles d'incidence et de réflexion, comme l'on peut voir dans un petit traité d'Héliodore de Larisse, et ailleurs. Ce que M. Snellius, comme je crois, et après lui (quoique sans rien savoir de lui), M. Fermat ont appliqué plus ingénieusement à la réfraction. Car lorsque les rayons observent dans les mêmes milieux la même proportion des sinus qui est aussi celle des résistances des milieux, il se trouve que c'est la voie la plus aisée ou du moins la plus déterminée pour passer d'un point donné dans un milieu à un point donné dans un autre. Et il s'en faut beaucoup que la démonstration de ce même théorème que M. Descartes a voulu donner par la voie des efficientes, soit aussi bonne. Au moins y a-t-il lieu de soupçonner qu'il ne l'aurait jamais trouvée par là, s'il n'avait rien appris en Hollande de la découverte de Snellius.

23. - Pour revenir aux substances immatérielles, on explique comment Dieu agit sur l'entendement des esprits et si on a toujours l'idée de ce qu'on pense.

J'ai trouvé à propos d'insister un peu sur ces considérations des finales, des natures incorporelles et d'une cause intelligente avec rapport aux corps, pour en faire connaître l'usage jusque dans la physique et dans les mathématiques, afin de purger, d'une part, la philosophie mécanique de la profanité qu'on lui impute, et de l'autre part, d'élever l'esprit de nos philosophes des considérations matérielles toutes seules à des méditations plus nobles. Maintenant, il sera à propos de retourner des corps aux natures immatérielles et particulièrement aux esprits, et de dire quelque chose de la manière dont Dieu se sert pour les éclairer et pour agir sur eux, où il ne faut point douter qu'il n'y ait aussi certaines lois de nature, de quoi je pourrais parler plus amplement ailleurs. Maintenant, il suffira de toucher quelque chose des idées, et si nous voyons toutes choses en Dieu, et comment Dieu est notre lumière. Or, il sera à propos de remarquer que le mauvais usage des idées donne occasion à plusieurs erreurs. Car, quand on raisonne de quelque chose, on s'imagine d'avoir une idée de cette chose, et c'est le fondement sur lequel quelques philosophes anciens et nouveaux ont bâti une certaine démonstration de Dieu qui est fort imparfaite. Car, disent-ils, il faut bien que j'aie une idée de Dieu ou d'un être parfait, puisque je pense à lui, et on ne saurait penser sans idée ; or, l'idée de cet être enferme toutes les perfections, et l'existence en est une, par conséquent il existe. Mais comme nous pensons souvent à des chimères impossibles, par exemple au dernier degré de la vitesse, au plus grand nombre, à la rencontre de la conchoïde avec sa base ou règle, ce raisonnement ne suffit pas. C'est donc en ce sens, qu'on peut dire, qu'il y a des idées vraies et fausses, selon que la chose dont il s'agit

est possible ou non. Et c'est alors qu'on peut se vanter d'avoir une idée de la chose, lorsqu'on est assuré de sa possibilité. Ainsi l'argument susdit prouve au moins que Dieu existe nécessairement, s'il est possible. Ce qui est en effet un excellent privilège de la nature divine, de n'avoir besoin que de sa possibilité ou essence pour exister actuellement, et c'est justement ce qu'on appelle *Ens a se*.

24. - Ce que c'est qu'une connaissance claire ou obscure ; distincte ou confuse, adéquate et intuitive ou suppositive ; définition nominale, réelle, causale, essentielle.

Pour mieux entendre la nature des idées, il faut toucher quelque chose de la variété des connaissances. Quand je puis reconnaître une chose parmi les autres, sans pouvoir dire en quoi consistent ses différences ou propriétés, la connaissance est *confuse*. C'est ainsi que nous connaissons quelquefois *clairement*,sans être en doute en aucune façon, si un poème ou bien un tableau est bien ou mal fait, parce qu'il y a un *je ne sais quoi* qui nous satisfait ou qui nous choque. Mais lorsque je puis expliquer les marques que j'ai, la connaissance s'appelle *distincte.* Et telle est la connaissance d'un essayeur, qui discerne le vrai or du faux par le moyen de certaines épreuves ou marques qui font la définition de l'or. Mais la connaissance distincte a des degrés, car ordinairement les notions qui entrent dans la définition auraient besoin elles-mêmes de définition et ne sont connues que confusément. Mais lorsque tout ce qui entre dans une définition ou connaissance distincte est connu distinctement, jusqu'aux notions primitives, j'appelle cette connaissance *adéquate.* Et quand mon esprit comprend à la fois et distinctement tous les ingrédients primitifs d'une notion, il en a une connaissance *intuitive* qui est bien rare, la plupart des connaissances humaines n'étant que confuses ou bien *suppositives*. Il est bon aussi de discerner les définitions nominales et les réelles : j'appelle *définition nominale*, lorsqu'on peut encore douter si la notion définie est possible, comme par exemple si je dis qu'une vis sans fin est une ligne solide dont les parties sont congruentes ou peuvent incéder l'une sur l'autre ; celui qui ne connaît pas d'ailleurs ce que c'est qu'une vis sans fin pourra douter si une telle ligne est possible, quoique en effet ce soit une propriété réciproque de la vis sans fin, car les autres lignes dont les parties sont congruentes (qui ne sont que la circonférence du cercle et la ligne droite) sont planes, c'est-à-dire se peuvent décrire *in plano*. Cela fait voir que toute propriété réciproque peut servir à une définition nominale, mais lorsque la propriété donne à connaître la possibilité de la chose, elle fait la définition réelle ; et tandis qu'on n'a qu'une définition nominale, on ne saurait s'assurer des conséquences qu'on en tire, car, si elle cachait quelque contradiction ou impossibilité, on en pourrait tirer des conclusions opposées. C'est pourquoi les vérités ne dépendent point des noms, et ne sont point arbitraires comme quelques nouveaux philosophes ont cru. Au reste, il y a encore bien de la différence entre les espèces des définitions réelles, car quand la possibilité ne se prouve que par expérience, comme dans la définition du vif-argent dont on connaît la possibilité parce qu'on sait qu'un tel corps se trouve effectivement qui est un fluide extrêmement pesant et néanmoins assez volatile, la définition est seulement réelle et rien davantage ; mais lorsque la preuve de la possibilité se fait *a priori*, la définition est encore réelle et *causale*, comme lorsqu'elle contient la génération possible de la chose ; et quand elle pousse l'analyse à bout jusqu'aux notions primitives, sans rien supposer qui ait besoin de preuve *a priori* de sa possibilité, la définition est parfaite ou *essentielle.*

25. - En quel cas notre connaissance est jointe à la contemplation de l'idée.

Or, il est manifeste que nous n'avons aucune idée d'une notion quand elle est impossible. Et lorsque la connaissance n'est que *suppositive*,quand nous aurions l'idée, nous ne la contemplons point, car une telle notion ne se connaît que de la même manière que les notions occultement impossibles, et si elle est possible, ce n'est pas par cette manière de connaître qu'on l'apprend. Par exemple, lorsque je pense à mille ou à un chiliogone, je le fais souvent sans en contempler l'idée (comme lorsque je dis que mille est dix fois cent), sans me mettre en peine de penser ce que c'est que 10 et 100, parce que *je suppose* de le savoir et ne crois pas d'avoir besoin à présent de m'arrêter à le concevoir. Ainsi, il pourra bien arriver, comme il arrive en effet assez souvent, que je me trompe à l'égard d'une notion que je suppose ou crois d'entendre, quoique dans la vérité elle soit impossible, ou au moins incompatible avec les autres auxquelles je la joins, et soit que je me trompe ou que je ne me trompe point, cette manière suppositive de concevoir demeure la

même. Ce n'est donc que lorsque notre connaissance est *claire* dans les notions confuses, ou lorsqu'elle est *intuitive* dans les distinctes, que nous en voyons l'idée entière.

26. - Que nous avons en nous toutes les idées ; et de la réminiscence de Platon.

Pour bien concevoir ce que c'est qu'idée, il faut prévenir une équivocation, car plusieurs prennent l'idée pour la forme ou différence de nos pensées, et de cette manière nous n'avons l'idée dans l'esprit qu'en tant que nous y pensons, et toutes les fois que nous y pensons de nouveau, nous avons d'autres idées de la même chose, quoique semblables aux précédentes. Mais il semble que d'autres prennent l'idée pour un objet immédiat de la pensée ou pour quelque forme permanente qui demeure lorsque nous ne la contemplons point. Et, en effet, notre âme a toujours en elle la qualité de se représenter quelque nature ou forme que ce soit, quand l'occasion se présente d'y penser. Et je crois que cette qualité de notre âme en tant qu'elle exprime quelque nature, forme ou essence, est proprement l'idée de la chose, qui est en nous, et qui est toujours en nous, soit que nous y pensions ou non. Car notre âme exprime Dieu et l'univers, et toutes les essences aussi bien que toutes les existences. Cela s'accorde avec mes principes, car naturellement rien ne nous entre dans l'esprit par le dehors, et c'est une mauvaise habitude que nous avons de penser comme si notre âme recevait quelques espèces messagères et comme si elle avait des portes et des fenêtres. Nous avons dans l'esprit toutes ces formes, et même de tout temps, parce que l'esprit exprime toujours toutes ses pensées futures, et pense déjà confusément à tout ce qu'il pensera jamais distinctement. Et rien ne nous saurait être appris, dont nous n'ayons déjà dans l'esprit l'idée qui est comme la matière dont cette pensée se forme. C'est ce que Platon a excellemment bien considéré, quand il a mis en avant sa réminiscence qui a beaucoup de solidité, pourvu qu'on la prenne bien, qu'on la purge de l'erreur de la préexistence, et qu'on ne s'imagine point que l'âme doit déjà avoir su et pensé distinctement autrefois ce qu'elle apprend et pense maintenant. Aussi a-t-il confirmé son sentiment par une belle expérience, introduisant un petit garçon qu'il mène insensiblement à des vérités très difficiles de la géométrie touchant les incommensurables, sans lui rien apprendre, en faisant seulement des demandes par ordre et à propos. Ce qui fait voir que notre âme sait tout cela virtuellement, et n'a besoin que d'*animadversion* pour connaître les vérités, et, par conséquent, qu'elle a au moins ses idées dont ces vérités dépendent. On peut même dire qu'elle possède déjà ces vérités, quand on les prend pour les rapports des idées.

27. - Comment notre âme peut être comparée à des tablettes vides et comment nos notions viennent des sens.

Aristote a mieux aimé de comparer notre âme à des tablettes encore vides où il y a place pour écrire, et il a soutenu que rien n'est dans notre entendement qui ne vienne des sens. Cela s'accorde davantage avec les notions populaires, comme c'est la manière d'Aristote, au lieu que Platon va plus au fond. Cependant, ces sortes de doxologies ou practicologies peuvent passer dans l'usage ordinaire à peu près comme nous voyons que ceux qui suivent Copernic ne laissent pas de dire que le soleil se lève et se couche. Je trouve même souvent qu'on leur peut donner un bon sens, suivant lequel elles n'ont rien de faux, comme j'ai remarqué déjà de quelle façon on peut dire véritablement que les substances particulières agissent l'une sur l'autre, et dans ce même sens, on peut dire aussi que nous recevons de dehors des connaissances par le ministère des sens, parce que quelques choses extérieures contiennent ou expriment plus particulièrement les raisons qui déterminent notre âme à certaines pensées. Mais quand il s'agit de l'exactitude des vérités métaphysiques, il est important de reconnaître l'étendue et l'indépendance de notre âme qui va infiniment plus loin que le vulgaire ne pense, quoique dans l'usage ordinaire de la vie on ne lui attribue que ce dont on s'aperçoit plus manifestement, et ce qui nous appartient d'une manière particulière, car il n'y sert de rien d'aller plus avant. Il serait bon cependant de choisir des termes propres à l'un et à l'autre sens pour éviter l'équivocation. Ainsi ces expressions qui sont dans notre âme, soit qu'on les conçoive ou non, peuvent être appelées *idées,* mais celles qu'on conçoit ou forme, se peuvent dire *notions*, *conceptus*. Mais de quelque manière qu'on le prenne, il est toujours faux de dire que toutes nos notions viennent des sens qu'on

appelle extérieurs, car celles que j'ai de moi et de mes pensées, et par conséquent de l'être, de la substance, de l'action, de l'identité, et de bien d'autres, viennent d'une expérience internes.

28. - Dieu seul est l'objet immédiat de nos perceptions qui existe hors de nous, et lui seul est notre lumière.

Or, dans la rigueur de la vérité métaphysique, il n'y a point de cause externe qui agisse sur nous, excepté Dieu seul, et lui seul se communique à nous immédiatement en vertu de notre dépendance continuelle. D'où il s'ensuit qu'il n'y a point d'autre objet externe qui touche notre âme et qui excite immédiatement notre perception. Aussi n'avons-nous dans notre âme les idées de toutes choses, qu'en vertu de l'action continuelle de Dieu sur nous, c'est-à-dire parce que tout effet exprime sa cause, et qu'ainsi l'essence de notre âme est une certaine expression, 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 notre objet immédiat hors de nous, et que nous voyons toutes choses par lui ; par exemple, lorsque 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 détermine à y penser effectivement, par son concours ordinaire, dans le temps que nos sens sont disposés d'une certaine manière, suivant les lois qu'il a établies. Dieu est le soleil et la lumière des âmes, *lumen illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum* ; et ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on est dans ce sentiment. Après la sainte Ecriture et les Pères, qui ont toujours été plutôt pour Platon que pour Aristote, je me souviens d'avoir remarqué autrefois que du temps des scolastiques, plusieurs ont cru que Dieu est la lumière de l'âme, et, selon leur manière de parler, *intellectus agens animae rationalis.* Les averroïstes l'ont tourné dans un mauvais sens, mais d'autres, parmi lesquels je crois que Guillaume de Saint-Amour s'est trouvé, et plusieurs théologiens mystiques, l'ont pris d'une manière digne de Dieu et capable d'élever l'âme à la connaissance de son bien.

29. - Cependant nous pensons immédiatement par nos propres idées et non par celles de Dieu.

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 considéré encore ce que nous venons d'expliquer ici touchant les substances, ni toute l'étendue et indépendance de notre âme, qui fait qu'elle enferme tout ce qui lui arrive, et qu'elle exprime Dieu et avec lui tous les êtres possibles et actuels, comme un effet exprime sa cause. Aussi est-ce une chose inconcevable que je pense par les idées d'autrui. Il faut bien aussi que l'âme soit affectée effectivement d'une certaine manière, lorsqu'elle pense à quelque chose, et il faut qu'il y ait en elle par avance non seulement la puissance passive de pouvoir être affectée ainsi, laquelle est déjà toute déterminée, mais encore une puissance active, en vertu de laquelle il y a toujours eu dans sa nature des marques de la production future de cette pensée et des dispositions à la produire en son temps. Et tout ceci enveloppe déjà l'idée comprise dans cette pensée.

30. - Comme Dieu incline notre âme sans la nécessiter ; qu'on n'a point le droit de se plaindre, et qu'il ne faut point demander pourquoi Judas pèche, mais seulement pourquoi Judas le pécheur est admis à l'existence préférablement à quelques autres personnes possibles. De l'imperfection originale avant le péché, et des degrés de la grâce.

Pour ce qui est de l'action de Dieu sur la volonté humaine, il y a quantité de considérations assez difficiles, qu'il serait long de poursuivre ici. Néanmoins, voici ce qu'on peut dire en gros. Dieu en concourant à nos actions ordinairement ne fait que suivre les lois qu'il a établies, c'est-à-dire il conserve et produit continuellement notre être, en sorte que les pensées nous arrivent spontanément ou librement dans l'ordre que la notion de notre substance individuelle porte, dans laquelle on pouvait les prévoir de toute éternité. De plus, en vertu du décret qu'il a fait que la volonté tendrait toujours au bien apparent, en exprimant ou imitant la volonté de Dieu sous des certains aspects particuliers, à l'égard desquels ce bien apparent a toujours quelque chose de véritable, il détermine la nôtre au choix de ce qui paraît le meilleur, sans la nécessiter néanmoins. Car, absolument parlant, elle est dans l'indifférence en tant qu'on l'oppose à

la nécessité, et elle a le pouvoir de faire autrement ou de suspendre encore tout à fait son action, l'un et l'autre parti étant et demeurant possible. Il dépend donc de l'âme de se précautionner contre les surprises des apparences par une ferme volonté de faire des réflexions, et de ne point agir ni juger en certaines rencontres qu'après avoir bien mûrement délibéré. Il est vrai cependant et même il est assuré de toute éternité que quelque âme ne se servira pas de ce pouvoir dans une telle rencontre. Mais qui en peut mais ? et se peut-elle plaindre que d'elle-même ? Car toutes ces plaintes après le fait sont injustes, quand elles auraient été injustes avant le fait. Or, cette âme, un peu avant que de pécher, aurait-elle bonne grâce de se plaindre de Dieu comme s'il la déterminait au péché ? Les déterminations de Dieu en ces matières étant des choses qu'on ne saurait prévoir, d'où sait-elle qu'elle est déterminée à pécher, sinon lorsqu'elle pèche déjà effectivement ? Il ne s'agit que de ne pas vouloir et Dieu ne saurait proposer une condition plus aisée et plus juste ; aussi tous les juges, sans chercher les raisons qui ont disposé un homme à avoir une mauvaise volonté, ne s'arrêtent qu'à considérer combien cette volonté est mauvaise. Mais peut-être qu'il est assuré de toute éternité que je pécherai ? Répondez-vous vous-même : peut-être que non ; et sans songer à ce que vous ne sauriez connaître, et qui ne vous peut donner aucune lumière, agissez suivant votre devoir que vous connaissez. Mais dira quelque autre, d'où vient que cet homme fera assurément ce péché ? La réponse est aisée, c'est qu'autrement ce ne serait pas cet homme. Car Dieu voit de tout temps qu'il y aura un certain Judas dont la notion ou idée que Dieu en a contient cette action future libre. Il ne reste donc que cette question, pourquoi un tel Judas, le traître, qui n'est que possible dans l'idée de Dieu, existe actuellement. Mais à cette question il n'y a point de réponse à attendre ici-bas, si ce n'est qu'en général on doit dire que, puisque Dieu a trouvé bon qu'il existât, nonobstant le péché qu'il prévoyait, il faut que ce mal se récompense avec usure dans l'univers, que Dieu en tirera un plus grand bien, et qu'il se trouvera en somme que cette suite des choses dans laquelle l'existence de ce pécheur est comprise, est la plus parfaite parmi toutes les autres façons possibles. Mais d'expliquer toujours l'admirable économie de ce choix, cela ne se peut pendant que nous sommes voyageurs dans ce monde ; c'est assez de le savoir sans le comprendre. Et c'est ici qu'il est temps de reconnaître *altitudinem divitiarum*, la profondeur et l'abîme de la divine sagesse, sans chercher un détail qui enveloppe des considérations infinies. On voit bien cependant que Dieu n'est pas la cause du mal. Car, non seulement après la perte de l'innocence des hommes le péché originel s'est emparé de l'âme, mais encore auparavant il y avait une limitation ou imperfection originale connaturelle à toutes les créatures, qui les rend peccables ou capables de manquer. Ainsi, il n'y a pas plus de difficulté à l'égard des supralapsaires qu'à l'égard des autres. Et c'est à quoi se doit réduire à mon avis le sentiment de saint Augustin et d'autres auteurs que la racine du mal est dans le néant, c'est-à-dire dans la privation ou limitation des créatures, à laquelle Dieu remédie gracieusement par le degré de perfection qu'il lui plaît de donner. Cette grâce de Dieu, soit ordinaire ou extraordinaire, a ses degrés et ses mesures, elle est toujours efficace en elle-même pour produire un certain effet proportionné, et de plus elle est toujours suffisante non seulement pour nous garantir du péché, mais même pour produire le salut, en supposant que l'homme s'y joigne par ce qui est de lui ; 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.

31. - Des motifs de l'élection, de la foi prévue, de la science moyenne, du décret absolu, et que tout se réduit à la raison pourquoi 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.

Enfin les grâces de Dieu sont des grâces toutes pures, sur lesquelles les créatures n'ont rien à prétendre : pourtant, comme il ne suffit pas, pour rendre raison du choix de Dieu qu'il fait dans la dispensation de ces grâces, de recourir à la prévision absolue ou conditionnelle des actions futures des hommes, il ne faut pas aussi s'imaginer des décrets absolus, qui n'aient aucun motif raisonnable. Pour ce qui est de la foi ou des bonnes oeuvres prévues, il est très vrai que Dieu n'a élu que ceux dont il prévoyait la foi et la charité, *quos se fide donaturum praescivit*,mais la même question revient, pourquoi Dieu donnera aux uns plutôt qu'aux autres la grâce de la foi ou des bonnes oeuvres. Et quant à cette science de Dieu, qui est la prévision non pas de la foi et des bons actes, mais de leur matière et prédisposition ou de ce que l'homme y contribuerait

de son côté (puisqu'il est vrai qu'il y a de la diversité du côté des hommes là où il y en a du côté de la grâce, et qu'en effet il faut bien que l'homme, quoiqu'il ait besoin d'être excité au bien et converti, y agisse aussi par après), il semble à plusieurs qu'on pourrait dire que Dieu voyant ce que l'homme ferait sans la grâce ou assistance extraordinaire, ou au moins ce qu'il y aura de son côté faisant abstraction de la grâce, pourrait se résoudre à donner la grâce à ceux dont les dispositions naturelles seraient les meilleures ou au moins les moins imparfaites ou moins mauvaises. Mais quand cela serait, on peut dire que ces dispositions naturelles, autant qu'elles sont bonnes, sont encore l'effet d'une grâce bien qu'ordinaire, Dieu ayant avantagé les uns plus que les autres : et puisqu'il sait bien que ces avantages naturels qu'il donne serviront de motif à la grâce ou assistance extraordinaire, suivant cette doctrine, n'est-il pas vrai qu'enfin le tout se réduit entièrement à sa miséricorde ? Je crois donc (puisque nous ne savons pas combien ou comment Dieu a égard aux dispositions naturelles dans la dispensation de la grâce) que le plus exact et le plus sûr est de dire, suivant nos principes et comme j'ai déjà remarqué, qu'il faut qu'il y ait parmi les êtres possibles la personne de Pierre ou de Jean, dont la notion ou idée contient toute cette suite de grâces ordinaires et extraordinaires et tout le reste de ces événements avec leurs circonstances, et qu'il a plu à Dieu de la choisir parmi une infinité d'autres personnes également possibles, pour exister actuellement : après quoi il semble qu'il n'y a plus rien à demander et que toutes les difficultés s'évanouissent. Car, quant à cette seule et grande demande, pourquoi il a plu à Dieu de la choisir parmi tant d'autres personnes possibles, il faut être 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 étant sans raison est déraisonnable, 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 saint Paul, qu'il y a à cela 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 quoi reviennent les motifs de la gloire de Dieu et de la manifestation de sa justice aussi bien que de sa miséricorde et généralement de ses perfections, et enfin cette profondeur immense des richesses dont le même saint Paul avait l'âme ravie.

32. - Utilité de ces principes en matière de piété et de religion.

Au reste, il semble que les pensées que nous venons d'expliquer et particulièrement le grand principe de la perfection des opérations de Dieu et celui de la notion de la substance qui enferme tous ses événements avec toutes leurs circonstances, bien loin de nuire, servent à confirmer la religion, à dissiper des difficultés très grandes, à enflammer les âmes d'un amour divin et à élever les esprits à la connaissance des substances incorporelles bien plus que les hypothèses qu'on a vues jusqu'ici. Car on voit fort clairement que toutes les autres substances dépendent de Dieu comme les pensées émanent de notre substance, que Dieu est tout en tous, et qu'il est uni intimement à toutes les créatures, à mesure néanmoins de leur perfection, que c'est lui qui seul les détermine au dehors par son influence, et si agir est déterminer immédiatement, on peut dire en ce sens dans le langage de métaphysique, que Dieu seul opère sur moi, et seul me peut faire du bien ou du mal, les autres substances ne contribuant qu'à la raison de ces déterminations, à cause que Dieu ayant égard à toutes, partage ses bontés et les oblige à s'accommoder entre elles. Aussi Dieu seul fait la liaison et la communication des substances, et c'est par lui que les phénomènes des uns se rencontrent et s'accordent avec ceux des autres, et par conséquent qu'il y a de la réalité dans nos perceptions. Mais dans la pratique on attribue l'action aux raisons particulières dans le sens que j'ai expliqué ci-dessus, parce qu'il n'est pas nécessaire de faire toujours mention de la cause universelle dans les cas particuliers. On voit aussi que toute substance a une parfaite spontanéité (qui devient liberté dans les substances intelligentes), que tout ce qui lui arrive est une suite de son idée ou de son être et que rien ne la détermine excepté Dieu seul. Et c'est pour cela qu'une personne dont l'esprit était fort relevé et dont la sainteté est fort révérée, avait coutume de dire, que l'âme doit souvent penser comme s'il n'y avait que Dieu et elle au monde. Or, rien ne fait comprendre plus fortement l'immortalité que cette indépendance et cette étendue de l'âme qui la met absolument à couvert de toutes les choses extérieures, puisqu'elle seule fait tout son monde et se suffit avec Dieu : et il est aussi impossible qu'elle périsse sans annihilation, qu'il est impossible que le monde (dont elle est une expression vivante, perpétuelle) se détruise lui-même ; aussi n'est-il pas possible que les changements de cette masse étendue

qui est appelée notre corps, fassent rien sur l'âme, ni que la dissipation de ce corps détruise ce qui est indivisible.

33. - Explication de l'union de l'âme et du corps qui a passé pour inexplicable ou pour miraculeuse, et de l'origine des perceptions confuses.

On voit aussi l'éclaircissement inopiné de ce grand mystère de l'union de l'âme et du corps, c'est-à-dire comment il arrive que les passions et les actions de l'un sont accompagnées des actions et passions ou bien des phénomènes convenables de l'autre. Car il n'y a pas moyen de concevoir que l'un ait de l'influence sur l'autre, et il n'est pas raisonnable de recourir simplement à l'opération extraordinaire de la cause universelle dans une chose ordinaire et particulière. Mais en voici la véritable raison : nous avons dit que tout ce qui arrive à l'âme et à chaque substance est une suite de sa notion, donc l'idée même ou essence de l'âme porte que toutes ses apparences ou perceptions lui doivent naître *(sponte)* de sa propre nature, et justement en sorte qu'elles répondent d'elles-mêmes à ce qui arrive dans tout l'univers, mais plus particulièrement et plus parfaitement à ce qui arrive dans le corps qui lui est affecté, parce que c'est en quelque façon et pour un temps, suivant le rapport des autres corps au sien, que l'âme exprime l'état de l'univers. Ce qui fait connaître encore comment notre corps nous appartient sans être néanmoins attaché à notre essence. Et je crois que les personnes qui savent méditer jugeront avantageusement de nos principes, pour cela même qu'ils pourront voir aisément en quoi consiste la connexion qu'il y a entre l'âme et le corps qui paraît inexplicable par toute autre voie. On voit aussi que les perceptions de nos sens, lors même qu'elles sont claires, doivent nécessairement contenir quelque sentiment confus, car, comme tous les corps de l'univers sympathisent, le nôtre reçoit l'impression de tous les autres, et quoique nos sens se rapportent à tout, il n'est pas possible que notre âme puisse attendre à tout en particulier ; c'est pourquoi nos sentiments confus sont le résultat d'une variété de perceptions qui est tout à fait infinie. Et c'est à peu près comme le murmure confus qu'entendent ceux qui approchent du rivage de la mer vient de l'assemblage des répercussions des vagues innumérables. Or, si de plusieurs perceptions (qui ne s'accordent point à en faire une) il n'y a aucune qui excelle par-dessus les autres, et si elles font à peu près des impressions également fortes ou également capables de déterminer l'attention de l'âme, elle ne s'en peut apercevoir que confusément.

34. - De la différence des esprits et des autres substances, âmes ou formes substantielles, et que l'immortalité qu'on demande importe le souvenir.

Supposant que les corps qui font *unum per se,* comme l'homme, sont des substances, et qu'ils ont des formes substantielles, et que les bêtes ont des âmes, on est obligé d'avouer que ces âmes et ces formes substantielles ne sauraient entièrement périr, non plus que les atomes ou les dernières parties de la matière dans le sentiment des autres philosophes ; car aucune substance ne périt, quoiqu'elle puisse devenir tout autre. Elles expriment aussi tout l'univers quoique plus imparfaitement que les esprits. Mais la principale différence est qu'elles ne connaissent pas ce qu'elles sont, ni ce qu'elles font, et par conséquent, ne pouvant faire des réflexions, elles ne sauraient découvrir des vérités nécessaires et universelles. C'est aussi faute de réflexion sur elles-mêmes qu'elles n'ont point de qualité morale, d'où vient que, passant par mille transformations à peu près comme nous voyons qu'une chenille se change en papillon, c'est autant pour la morale ou pratique comme si on disait qu'elles périssent, et on le peut même dire physiquement, comme nous disons que les corps périssent par leur corruption. Mais l'âme intelligente connaissant ce qu'elle est, et pouvant dire ce *moi*, qui dit beaucoup, ne demeure pas seulement et subsiste métaphysiquement, bien plus que les autres, mais elle demeure encore la même moralement et fait le même personnage. Car c'est le souvenir, ou la connaissance de ce *moi*, qui la rend capable de châtiment ou de récompense. Aussi l'immortalité qu'on demande dans la morale et dans la religion ne consiste pas dans cette subsistance perpétuelle toute seule qui convient à toutes les substances, car, sans le souvenir de ce qu'on a été, elle n'aurait rien de souhaitable. Supposons que quelque particulier doive devenir tout d'un coup roi de la Chine, mais à condition d'oublier ce qu'il a été, comme s'il venait de naître tout de nouveau ; n'est-ce pas autant dans la pratique, ou quant aux effets dont on se peut apercevoir, que s'il devait être

anéanti, et qu'un roi de la Chine devait être créé dans le même instant à sa place ? Ce que ce particulier n'a aucune raison de souhaiter.

35. - Excellence des esprits, et que Dieu les considère préférablement aux autres créatures. Que les esprits expriment plutôt Dieu que le monde, mais que les autres substances simples expriment plutôt le monde que Dieu.

Mais pour faire juger par des raisons naturelles, que Dieu conservera toujours non seulement notre substance, mais encore notre personne, c'est-à-dire le souvenir et la connaissance de ce que nous sommes (quoique la connaissance distincte en soit quelquefois suspendue dans le sommeil et dans les défaillances), il faut joindre la morale à la métaphysique, c'est-à-dire qu'il ne faut pas seulement considérer Dieu comme le principe et la cause de toutes les substances et de tous les êtres, mais encore comme chef de toutes les personnes ou substances intelligentes, et comme le monarque absolu de la plus parfaite cité ou république, telle qu'est celle de l'univers composée de tous les esprits ensemble, Dieu lui-même étant aussi bien le plus accompli de tous les esprits qu'il est le plus grand de tous les êtres. Car assurément, les esprits sont les plus parfaits et qui expriment le mieux la divinité. Et toute la nature, fin, vertu et fonction des substances n'étant que d'exprimer Dieu et l'univers, comme il a été assez expliqué, il n'y a pas lieu de douter que les substances qui l'expriment avec connaissance de ce qu'elles font, et qui sont capables de connaître des grandes vérités à l'égard de Dieu et de l'univers, ne l'expriment mieux sans comparaison que ces natures qui sont ou brutes et incapables de connaître des vérités, ou tout à fait destituées de sentiment et de connaissance ; et la différence entre les substances intelligentes et celles qui ne le sont point est aussi grande que celle qu'il y a entre le miroir et celui qui voit. Et comme Dieu lui-même est le plus grand et le plus sage des esprits, il est aisé de juger que les êtres avec lesquels il peut, pour ainsi dire, entrer en conversation et même en société, en leur communiquant ses sentiments et ses volontés d'une manière particulière, et en telle sorte qu'ils puissent connaître et aimer leur bienfaiteur, le doivent toucher infiniment plus que le reste des choses, qui ne peuvent passer que pour les instruments des esprits ; comme nous voyons que toutes les personnes sages font infiniment plus d'état d'un homme que de quelque autre chose, quelque précieuse qu'elle soit, et il semble que la plus grande satisfaction qu'une âme qui d'ailleurs est contente, peut avoir, est de se voir aimée des autres : quoique à l'égard de Dieu, il y ait cette différence que sa gloire et notre culte ne sauraient rien ajouter à sa satisfaction, la connaissance des créatures n'étant qu'une suite de sa souveraine et parfaite félicité, bien loin d'y contribuer ou d'en être en partie la cause. Cependant, ce qui est bon et raisonnable dans les esprits finis, se trouve éminemment en lui, et comme nous louerions un roi qui aimerait mieux de conserver la vie d'un homme que du plus précieux et du plus rare de ses animaux, nous ne devons point douter que le plus éclairé et le plus juste de tous les monarques ne soit dans le même sentiment.

36. - Dieu est le monarque de la plus parfaite république composée de tous les esprits, et la félicité de cette cité de Dieu est son principal dessein.

En effet, les esprits sont les substances les plus perfectionnables, et leurs perfections ont cela de particulier qu'elles s'entr'empêchent le moins, ou plutôt qu'elles s'entr'aident, car les plus vertueux pourront seuls être les plus parfaits amis : d'où il s'ensuit manifestement que Dieu qui va toujours à la plus grande perfection en général, aura le plus de soin des esprits, et leur donnera non seulement en général, mais même à chacun en particulier, le plus de perfection que l'harmonie universelle saurait permettre. On peut même dire que Dieu, en tant qu'il est un esprit, est l'origine des existences ; autrement, s'il manquait de volonté pour choisir le meilleur, il n'y aurait aucune raison pour qu'un possible existât préférablement aux autres. Ainsi, la qualité de Dieu, qu'il a d'être esprit lui-même, va devant toutes les autres considérations qu'il peut avoir à l'égard des créatures ; les seuls esprits sont faits à son image, et quasi de sa race ou comme enfants de la maison, puisqu'eux seuls le peuvent servir librement et agir avec connaissance à l'imitation de la nature divine : un seul esprit vaut tout un monde, puisqu'il ne l'exprime pas seulement, mais le connaît aussi, et s'y gouverne à la façon de Dieu. Tellement qu'il semble, quoique toute substance exprime tout l'univers, que néanmoins les autres substances expriment plutôt le monde que Dieu, mais que

les esprits expriment plutôt Dieu que le monde. Et cette nature si noble des esprits, qui les approche de la divinité autant qu'il est possible aux simples créatures, fait que Dieu tire d'eux infiniment plus de gloire que du reste des êtres, ou plutôt les autres êtres ne donnent que la matière aux esprits pour le glorifier. C'est pourquoi cette qualité morale de Dieu, qui le rend le seigneur ou monarque des esprits, le concerne pour ainsi dire personnellement d'une manière toute singulière. C'est en cela qu'il s'humanise, qu'il veut bien souffrir des anthropologies, et qu'il entre en société avec nous, comme un prince avec ses sujets ; et cette considération lui est si chère que l'heureux et fleurissant état de son empire, qui consiste dans la plus grande félicité possible des habitants, devient la suprême de ses lois. Car la félicité est aux personnes ce que la perfection est aux êtres. Et si le premier principe de l'existence du monde physique est le décret de lui donner le plus de perfection qu'il se peut, le premier dessein du monde moral ou de la cité de Dieu, qui est la plus noble partie de l'univers, doit être d'y répandre le plus de félicité qu'il sera possible. Il ne faut donc point douter que Dieu n'ait ordonné tout en sorte que les esprits non seulement puissent vivre toujours, ce qui est immanquable, mais encore qu'ils conservent toujours leur qualité morale, afin que sa cité ne perde aucune personne, comme le monde ne perd aucune substance. Et par conséquent ils sauront toujours ce qu'ils sont, autrement ils ne seraient susceptibles de récompense ni de châtiment, ce qui est pourtant de l'essence d'une république, mais surtout de la plus parfaite, où rien ne saurait être négligé. Enfin, Dieu étant en même temps le plus juste et le plus débonnaire des monarques, et ne demandant que la bonne volonté, pourvu qu'elle soit sincère et sérieuse, ses sujets ne sauraient souhaiter une meilleure condition, et pour les rendre parfaitement heureux, il veut seulement qu'on l'aime.

37. – Jésus-Christ a découvert aux hommes le mystère et les lois admirables du royaume des cieux et la grandeur de la suprême félicité que Dieu prépare à ceux qui l'aiment.

Les anciens philosophes ont fort peu connu ces importantes vérités ; Jésus-Christ seul les a divinement bien exprimées, et d'une manière si claire et si familière que les esprits les plus grossiers les ont conçues : aussi son Evangile a changé entièrement la face des choses humaines ; il nous a donné à connaître le royaume des cieux ou cette parfaite république des esprits qui mérite le titre de cité de Dieu, dont il nous a découvert les admirables lois : lui seul a fait voir combien Dieu nous aime, et avec quelle exactitude il a pourvu à tout ce qui nous touche ; qu'ayant soin des passereaux il ne négligera pas les créatures raisonnables qui lui sont infiniment plus chères ; que tous les cheveux de notre tête sont comptés ; que le ciel et la terre périront plutôt que la parole de Dieu et ce qui appartient à l'économie de notre salut soit changé ; que Dieu a plus d'égard à la moindre des âmes intelligentes, qu'à toute la machine du monde ; que nous ne devons point craindre ceux qui peuvent détruire les corps, mais ne sauraient nuire aux âmes, puisque Dieu seul les peut rendre heureuses ou malheureuses ; et que celles des justes sont dans sa main à couvert de toutes les révolutions de l'univers, rien ne pouvant agir sur elles que Dieu seul ; qu'aucune de nos actions n'est oubliée ; que tout est mis en ligne de compte, jusqu'aux paroles oisives, et jusqu'à une cuillerée d'eau bien employée ; enfin que tout doit réussir pour le plus grand bien des bons ; que les justes seront comme des soleils, et que ni nos sens ni notre esprit n'a jamais rien goûté d'approchant de la félicité que Dieu prépare à ceux qui l'aiment.

Riferimenti bibliografici

Hegel F.	Lezioni sulla storia della filosofia	La Nuova Italia
Leibniz	Dialoghi filosofici e scientifici	Bompiani
Leibniz	Monadologia	Bompiani
Leibniz	Monadologia e Discorso di Metafisica	Laterza
Leibniz	Nuovi saggi sull'intelletto umano	Laterza
Leibniz	Saggi di teodicea	Bompiani
Liske M.-Th.	Leibniz	Il Mulino
Mathieu V.	Introduzione a Leibniz	Laterza
Mugnai M.	Introduzione alla filosofia di Leibniz	Einaudi
Russel B.	Storia della filosofia occidentale	Tea
Severino E.	La filosofia dai Greci al nostro tempo - La Filosofia moderna	BUR
Timossi R. G.	Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel	Marietti