

APPENDICE

LETRES MÉTAPHYSIQUES
DE LEIBNIZ ET D'ARNAULD,
PRÉCÉDÉES
D'UNE NOTICE SUR CETTE CORRESPONDANCE.

NOTICE DE L'ÉDITEUR
SUR LA CORRESPONDANCE DE LEIBNIZ ET D'ARNAULD.

On s'étonnera de voir rejetée dans un appendice une correspondance qui, soit pour la gravité des questions philosophiques, soit pour le développement du système est la plus importante. Je dois donc au lecteur les motifs tout de délicatesse qui me font rejeter à la fin du volume un ensemble de pièces du plus haut rang, et sacrifier pour ainsi dire cette correspondance si longtemps et si vainement cherchée, et qui n'avait point vu le jour en France.

L'abbé Colignon était un chanoine de Lisieux. Il entretenait des relations avec l'Allemagne par l'intermédiaire de son frère, qui avait une position à la cour du landgrave de Hesse. Ce landgrave était un singulier personnage qui, après avoir fait la guerre et l'amour, ne faisait plus que de la théologie et en avait un goût immodéré. Très-curieux de tout ce qui paraissait de

nouveau en France et en Allemagne, il lia un commerce avec Leibniz, qui rayonnait de l'Allemagne en France et hors de France, et égalait, par l'étendue et la diversité de ses relations, la richesse et l'universalité de ses connaissances. Sa correspondance avec le landgrave, qui fait aussi partie de la succession de l'abbé Colignon, atteint le chiffre de cent quatorze lettres, sur des sujets variés de philosophie, de littérature et de politique, et surtout de théologie. Quelques-unes de ces lettres sont de véritables petits traités sur la matière. On y suit l'histoire des démêlés des jésuites et des jansénistes; on y recueille le fait si précieux et si avéré d'un projet de Leibniz pour faire adopter sa philosophie en France. Enfin, et c'est là le point, on y découvre tout un plan du landgrave pour convertir Leibniz, et toute une apologie de Leibniz, qui, d'abord ébranlé, ne veut point se convertir et en donne les raisons.

Je ne reviendrai pas sur ces délicates questions d'ouverture tendant à conversion successivement ajournées, discutées, puis repoussées par Leibniz. J'ai moi-même ailleurs discuté la valeur et les considérants du *Systema theologicum*, et sans le rejeter comme une pièce apocryphe, sans lui ôter même ce caractère de perfectibilité dogmatique dont il est le témoignage irrécusable, en le croyant enfin un monument précieux de la science théologique de son auteur, j'ai été contraint d'abandonner ceux qui en ont fait un monument explicite de sa foi. L'introduction peut servir à dissiper bien des nuages sur la religion de Leibniz, sans qu'il soit nécessaire de recourir à des interprétations outrées. Et il suffira de dire ici, que cette correspondance avec le landgrave est le

corollaire indispensable du *Systema theologicum*, que seule elle peut servir à lui assigner sa véritable place dans l'œuvre de ce philosophe théologien, et que sans elle il faut renoncer à le comprendre.

Mais la correspondance avec le landgrave n'était elle-même que la chrysalide à peine formée d'où devait sortir une correspondance plus importante, plus glorieuse, celle avec Arnauld.

Le grand Arnauld avait été l'intermédiaire choisi par le landgrave pour discuter avec Leibniz les points de foi et les questions religieuses qu'il avait à cœur de voir résolues : c'était aussi un grand cartésien. Et c'est ainsi que par un attrait philosophique bien explicable, après lui avoir soumis d'un air mystérieux et dans le plus grand secret le futur compromis théologique, tendant à la réunion des Églises protestantes avec l'Église catholique, Leibniz se trouva amené à lui faire examiner son propre système de philosophie, et cela dans la période même de sa croissance et de son développement, au moment où son esprit vigoureux mûrissait les germes de haute métaphysique d'où devait sortir une philosophie nouvelle, et suivant lui destinée à effacer le cartésianisme. Arnauld, sollicité par le landgrave, avait mission de convertir Leibniz. Leibniz, dans son ardeur métaphysique, voyait de son côté un cartésien à convertir à sa philosophie. De là, l'intérêt de cette correspondance.

Les lettres, toutefois, se suivirent d'abord assez aigres et mêlées de quelque amertume qu'avait ressentie Leibniz à la suite d'une boutade d'Arnauld, mais bientôt sérieuses, élevées et même sereines, rachetant des deux parts un premier malentendu, et vraiment philosophiques par

la profondeur des aperçus, par la subtilité des pensées et par le progrès lent, mais soutenu d'Arnauld dans la nouvelle philosophie.

On ne saurait nier en effet, et j'ai essayé de mettre ce point hors de doute dans l'introduction, que si Leibniz, par le *Systema theologicum* et les explications données à Arnauld par l'intermédiaire du landgrave, s'est montré toujours animé d'un véritable christianisme, et dépassant de beaucoup l'horizon étroit des théologiens de Wittemberg, d'Iena et d'Helmstadt, Arnauld, à son tour, est sorti de ce commerce moins cartésien qu'il n'y était entré, ou, si l'on veut, plus leibnizien.

Ni l'un ni l'autre ne s'étaient convertis complètement, mais tous deux s'étaient mutuellement éclairés.

On s'étonnera, sans doute, que des lettres si graves aient entièrement échappé à la sagacité des premiers éditeurs de Leibniz et d'Arnauld, et aient si longtemps attendu de voir le jour. Nous écrivions à ce sujet, il y a quelques années, ce qui suit :

« M. Erdmann, l'habile professeur de Halle, et éditeur considérable de Leibniz après Dutens, nous rappelle dans sa préface, pages xv-xvii, que l'éditeur des œuvres d'Antoine Arnauld a eu les lettres de Leibniz entre les mains, mais qu'il négligea, sauf quelques fragments, de les publier ; il en donnait la raison que voici : « Nous n'hésiterions pas de donner toutes ces lettres au public, si nous avions pu en même temps lui donner les réponses de M. Arnauld, mais celles-ci nous manquent. Nous croyons devoir laisser aux éditeurs des œuvres de Leibniz le soin de donner en entier toutes ces lettres. — Nous avons pris le parti d'en donner ici des extraits. Nous en

avons retranché les discussions métaphysiques qui nous ont paru trop subtiles et trop alambiquées pour être agréables à nos lecteurs, et peut-être même trop dangereuses dès là que nous ne pouvions pas y joindre les répliques de M. Arnauld. » C'était un étrange scrupule. M. Erdmann ajoute qu'on ne sait ce que ces lettres sont devenues, qu'on apprend seulement par une notice de Feder, *Specimina selecta*, p. 277 (1804), que la bibliothèque royale de Hanovre conserve les lettres inédites de Leibniz et d'Arnauld, mais que des copies de ces lettres avaient été demandées pendant l'occupation française, par le général Mortier, pour un savant de Paris. Feder ajoute qu'il ne s'en était pas occupé, ne voulant pas concourir avec le dessein qu'on pourrait avoir en France de les faire imprimer. Voilà des faits, ajoute M. Erdmann qui ne peuvent pas être niés. Il va sans dire que les lettres de Leibniz à Arnauld, dont parle Feder, n'étaient pas celles que l'éditeur français des lettres d'Arnauld (1776) avait eues entre les mains, mais les minutes mêmes ou projets de la main de Leibniz. M. Erdmann ne donna d'ailleurs que la lettre écrite de Venise (23 mars 1690), et il assurait même que les autres n'existaient plus à Hanovre. Il est bien vrai, selon lui, qu'il existe une liasse (*fasciculus*) sous le nom d'Arnauld, mais qui ne contient que les lettres d'Arnauld seul. Feder avait bien vu autrefois dans cette liasse deux lettres de Leibniz à Arnauld, la première en latin, la seconde en français, mais toutes deux n'étaient que des lettres de politesse, *nihil nisi verba officiosa continentis*. Erdmann prétend que ces deux lettres avaient été sans doute remises avec les autographes dans le temps que les

lettres d'Arnauld avaient été copiées sur l'ordre du maréchal Mortier. Or, la bibliothèque royale de Hanovre n'ayant pas réservé de copies de ces lettres, il n'avait pas à s'en occuper, puisqu'il ne pouvait deviner ce qu'elles étaient devenues. »

« En 1842, M. Guhrauer publia une vie de Leibniz, et dans une note, il faisait ressortir les contradictions du savant éditeur. Il pense que les minutes (*concept*) de toutes ces lettres se trouvent encore parmi les papiers de Leibniz à Hanovre ; il en donne même les raisons : 1^o la notice imprimée de Feder parle de la correspondance entière et des originaux de cette correspondance, originaux que la bibliothèque a dû garder, puisque le savant de Paris n'en a obtenu que des copies. Cette notice a assurément plus de poids pour la critique que le dire de M. Erdmann, qui veut la mettre en contradiction avec le témoignage de Feder sur les deux lettres de politesse ; 2^o M. Erdmann, en second lieu, prétend que les autographes auraient été envoyés à Paris, tandis que Feder dit en propre termes : Les lettres ont été demandées en copie. Enfin, ce savant français n'était autre que l'abbé Emery, supérieur du séminaire de Saint-Sulpice à Paris, qui avait publié son livre de l'*Esprit de Leibniz*, et qui, dans l'exposition de sa *Doctrine de Leibniz*, 1819, communiqua quelques extraits traduits des lettres de Leibniz à Arnauld (de Mayence). Or, la correspondance inédite de l'abbé Emery et de Feder nous démontre que le supérieur de Saint-Sulpice avait reçu les lettres de Feder, et qu'elles n'étaient pas les originaux de Leibniz. Ces lettres sont d'ailleurs purement philosophiques, et traitent de la preuve de la possibilité de la transsubstantia-

tion. Ce qui prouve que la bibliothèque royale de Hanovre n'a pas dû se dessaisir des véritables lettres de Leibniz à Arnauld, et que l'erreur de M. Erdmann provient d'un malentendu qui s'expliquera sans doute. Il est probable que si la liasse de la bibliothèque ne contient pas les lettres de Leibniz, elles se trouveront ailleurs, dans quelque coin inexploré. »

« Et, en effet, les recherches faites à Paris par MM. Cousin et Bouiller ont prouvé, par leur insuccès même, que ces lettres n'y étaient pas. Elles n'étaient pas du moins dans les papiers de M. l'abbé Emery, où on aurait dû les trouver, suivant M. Erdmann. Si elles y sont, que l'on dise dans quel endroit. La science se féliciterait assurément de le savoir, et M. Cousin est tout prêt à se baisser pour les ramasser, s'il n'y a qu'à se baisser toutefois. »

« Du reste si les éditeurs effectifs ont manqué jusqu'à ce jour, les éditions en projet ne sont point rares. Le premier et le plus considérable de tous sans contredit est Leibniz lui-même, qui, dans les années 1707 et 1708, s'est occupé très-sérieusement de publier cette correspondance. Il écrivait à l'abbé Bignon, en 1708 : « J'ay eu autrefois un commerce de lettres avec l'illustre M. Arnauld sur certains points de philosophie et de théologie naturelle, que je suis prêt à revoir et à mettre en ordre à la prière de quelques amis. Et comme la feuve reine de Prusse, princesse d'une grande pénétration, qui se plaisait à la lecture des ouvrages de M. Bayle, m'avait engagé souvent à lui dire mes sentiments, de vive voix et par écrit, sur les difficultés qu'il met en avant et que je ne trouvais point des plus insurmontables, on m'a prié de mettre ces écrits ensemble et de leur donner

une collection. Je crois que ce que je dirai sur ces matières pourra passer en France aussi bien qu'en Allemagne. Mais je n'ai pas encore pris de mesures pour l'impression, n'ayant pas encore tout mis dans l'état où il doit être. »

« Une autre lettre que nous avons retrouvée à Hanovre est écrite au libraire même qui devait suivre l'impression, et contient presque la minute du traité que Leibniz offrait de conclure avec lui. Cette lettre est inédite, et comme elle est d'importance, je la donnerai *in extenso*. »

« Monsieur, j'ai reçu l'honneur de votre lettre que M. de la Croze m'a envoyée et je vous réponds directement. L'ouvrage dont il vous a parlé sera un livre in-octavo. Il contient des méditations de plusieurs années, mais qui sont à présent plus de saison que jamais. Le but est de justifier la justice de Dieu et la liberté de l'homme, et de montrer que le mal est compatible avec l'un et l'autre de ces attributs. Il y a des pensées un peu singulières, mais qui ne choquent aucuns points de la théologie établie et qui portent la sagesse de Dieu et la spontanéité de l'homme au delà de ce qu'on en avait conçu. Comme elles sont fondées en bonne partie sur mon système nouveau de l'harmonie préétablie, dont il est parlé dans les journaux et chez M. Bayle dans son dictionnaire art. *Rorarius*, et comme ce système a été assez bien reçu dans le monde, j'espère qu'on n'en désapprouvera pas tout à fait les conséquences. On satisfait aux difficultés de M. Bayle, de Laurent Valla et de plusieurs autres. On examine le système du Père Malebranche sur les volontés particulières et générales de Dieu ; il y aura un échantillon nouveau d'une théologie d'un de mes

amis ; enfin on y fait entrer beaucoup de discussions du temps. On finit par une fiction agréable commencée par Laurent Valla, mais corrigée et poussée plus loin pour faire voir que ce qui paraissait le plus embarrassant, selon Valla lui-même, nous fournit une issue fort commode. On met devant cet écrit un discours préliminaire touchant la conformité de la foi et de la raison, le plus souvent mal entendue.

« Après cet ouvrage publié, je pense donner au public *des lettres que j'ai échangées avec M. Arnauld, M. Bayle, un ami de M. Locke, M. l'évêque de Meaux et quelques princes et princesses, sur des matières de philosophie ou de théologie. Sans parler maintenant de plusieurs autres pièces de ma façon, et particulièrement de mes réflexions sur les ouvrages du Père Malebranche, de M. Locke et de quelques autres personnes célèbres.*

« J'ay aussi quelques manuscrits d'autrui que je pourrais donner, dont il y en a d'historiques ; entre autres, je pourrais publier le *Journal des voyages de l'empereur Charles-Quint, depuis sa jeunesse jusqu'à sa retraite en Espagne, fait par une personne qui l'a toujours accompagné. Ce journal éclaircit bien des choses et contient bien des particularités.* »

« Je ne demande qu'un nombre considérable d'exemplaires, j'en ai le besoin à cause de la quantité considérable d'amis que j'ai de tous côtés, de sorte qu'il me faut au moins cent vingt exemplaires, si je ne veux pas être réduit à en acheter moi-même, et cela même pourrait faire connaître l'ouvrage partout (1). »

(1) Lettre adressée à Pierre Humbert, d'Amsterdam, sous le couvert de M. Garyant, envoyé à M. Mezevita. Hanovre, 1707.

On apprend par cette lettre tout ce qu'il nous intéressait de savoir : le nom du libraire, les conditions de Leibniz, le prix qu'il attache à ces lettres qu'il jugeait dignes encore, même en 1708, de voir le jour et de soutenir le voisinage de la *Théodicée* ; car c'est d'elle qu'il s'agit dans toute la première partie de cet écrit, et il est clair que dans sa pensée elles s'y rattachent et la préparent. Un seul renseignement nous manque. Pourquoi ces lettres ne virent-elles pas le jour alors ? Pierre Humbert refusait-il de les éditer, et Leibniz, distrait par d'autres soins, différa-t-il jusqu'à sa mort, arrivée en 1716, de donner au public ces précieux manuscrits ? Cette opinion paraît la plus probable. Leibniz, si empressé d'écrire sur tous les sujets, était peu soucieux d'éditer ses œuvres, ainsi qu'on en peut juger par les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, son plus grand ouvrage, et qui ne parurent point de son vivant.

« Pour nous, nous souhaitons vivement qu'un éditeur nous rende enfin ces manuscrits si longtemps enfouis et qui paraissent aujourd'hui perdus. »

Voilà le point où j'étais arrivé sur cette correspondance que je savais précieuse pour éclairer les véritables sentiments de Leibniz et nous faire connaître l'une des principales phases de développement de son système, quand j'appris par une lettre que M. Travers, professeur au lycée de Caen et secrétaire de l'académie de cette ville, amateur éclairé des lettres et de la philosophie, possédait au moins la copie d'une part importante de ce trésor, et, connaissant mes études sur Leibniz, me proposait d'en prendre connaissance, m'offrant, avec une libéralité dont je lui sais gré, de consulter ces copies.

Or à la même époque où le secrétaire de l'académie de Caen retrouvait, à Lisieux, dans les papiers de l'abbé Colignon, les copies de ces lettres, sans doute envoyées de Hesse-Cassel par son frère, et que lui-même avait préparées pour l'impression, ainsi que le prouvent les tables et avis de l'éditeur que nous avons entre les mains, deux hommes en Allemagne, très-connus par leur science, MM. de Rommel et Grotefend avaient retrouvé dans les archives confiées à leurs soins ⁽¹⁾, l'un dans celles de Hesse-Cassel et dans la bibliothèque du dernier landgrave de Hessen-Rotenbourg où étaient conservés d'importants manuscrits du landgrave de Hessen-Rheinfels ; l'autre, dans celles de la bibliothèque de Hanovre, d'où sortira enfin la lumière sur le grand philosophe de Hanovre, ces deux correspondances si longtemps cherchées : le premier cent quatorze lettres tant de Leibniz que du landgrave, le second vingt et une lettres de Leibniz et d'Arnauld, et un discours métaphysique du premier.

C'est là ce qui expliquera au lecteur pourquoi les lettres de Leibniz et d'Arnauld, d'ailleurs si curieuses, figurent dans un appendice et seulement en partie. Il entre dans le plan de cet ouvrage de ne donner dans le corps du volume que ce qui est inédit, et bien que la correspondance avec Arnauld soit inédite en France et que les copies de l'abbé Colignon ne soient pas les minutes

(1) M. de Rommel, historiographe de la maison de Hessen, est aussi directeur des archives et de la bibliothèque de Cassel, où il trouva toute une masse de copies de ces lettres, qu'il put comparer avec les originaux, qui lui furent envoyés de Hanovre. Quant à M. Grotefend, il n'est pas archiviste de la bibliothèque de Hanovre, mais il a, sous la direction éclairée de M. Shaumann, secrétaire-archiviste, la garde d'honneur, si je puis dire, des papiers de Leibniz.

de Hanovre, M. Grotefend s'est acquis par sa publication un droit à l'estime des savants de France et une place considérable parmi les éditeurs de Leibniz.

Et maintenant si l'on nous demande comment nous nous expliquons l'existence de ces copies retrouvées à Lisieux dans la succession de l'abbé Colignon par l'in-fatigable secrétaire de l'académie de Caen, de la libéralité duquel nous les tenons, j'en donnerai l'explication qui m'a paru la plus naturelle. C'est que l'importance même dont étaient les lettres de Leibniz, dans la république des savants, en multipliait les copies et faisait suppléer à l'impression toujours coûteuse par l'envoi de ces copies. C'est ainsi que pour la correspondance avec le landgrave en particulier, elle voyageait manuscrite et copiée de mains diverses en France et en Allemagne, bien que les originaux fussent toujours à Hanovre. Il en aura été de même (et la découverte de M. Travers le prouve) pour la correspondance avec Arnauld, et je ne doute pas qu'on ne découvre un jour de nouvelles copies après les nôtres.

F. C.

SOMMAIRE

DES SUJETS QUI SERONT TRAITÉS DANS LA CORRESPONDANCE
AVEC ARNAULD ⁽¹⁾.



1. De la perfection divine, et que Dieu fait tout de la manière la plus souhaitable.
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.
3. Contre ceux qui croient que Dieu aurait pu mieux faire.
4. Que l'amour de Dieu demande une entière satisfaction et acquiescence touchant ce qu'il fait.
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.
6. Que Dieu ne fait rien hors de l'ordre et qu'il n'est pas même possible de feindre des événements qui ne soient point réguliers.
7. Que les miracles sont conformes à l'ordre général, quoiqu'ils soient contre les maximes subalternes. De ce que Dieu veut ou qu'il permet et de la volonté générale ou particulière.
8. Pour distinguer les actions de Dieu et des créatures, on explique en quoi consiste la notion d'une substance individuelle.
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.
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.
11. Que les méditations des théologiens et des philosophes qu'on appelle scolastiques ne sont pas à mépriser entièrement.
12. Que les notions qui consistent dans l'étendue enferment quelque chose d'imaginaire et ne sauraient constituer la substance du corps.
13. Comme la notion individuelle de chaque personne enferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera à jamais, on y voit les preuves *à priori*, ou raisons de la vérité de chaque événement, ou pourquoi l'un est arrivé plus tôt que l'autre. Mais ces vérités, quoique assu-

(1) Emprunté à la publication de M. Grottefend.

rées, ne laissent pas d'être contingentes, étant fondées sur le libre arbitre de Dieu et des créatures. Il est vrai que leur choix a toujours ses raisons, mais elles inclinent sans nécessité.

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.
15. L'action d'une substance finie sur l'autre ne consiste que dans l'accroissement du degré de son expression jointe à la diminution de celle de l'autre, en tant que Dieu les a formées par avance, en sorte qu'elles s'accroissent ensemble.
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 de notre expression distincte, qui est finie et suit certaines maximes subalternes.
17. Exemple d'une maxime subalterne des lois de nature, où il est montré que Dieu conserve toujours régulièrement la même force, mais non pas la même quantité de mouvement, contre les cartésiens et plusieurs autres.
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.
19. Utilité des causes finales dans la physique.
20. Passage mémorable de Socrate dans le Phédon de Platon contre les philosophes trop matériels.
21. Si les règles mécaniques dépendaient de la seule géométrie sans la métaphysique, les phénomènes seraient tout autres.
22. Conciliation des deux voies dont l'une va par les causes finales et l'autre par les causes efficientes, pour satisfaire tant à ceux qui expliquent la nature mécaniquement qu'à ceux qui ont recours aux natures incorporelles.
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.
24. Ce que c'est qu'une connaissance claire ou obscure, distincte ou confuse, adéquate ou inadéquate, intuitive ou suppositive; définition nominale, réelle, causale, essentielle.
25. En quel cas notre connaissance est jointe à la contemplation de l'idée.
26. Nous avons en nous toutes les idées de la réminiscence de Platon.
27. Comment notre âme peut être comparée à des tablettes vides, et comment nos notions viennent des sens.
28. Dieu seul est l'objet immédiat de nos perceptions qui existent hors de nous, et lui seul est notre lumière.
29. Cependant nous pensons immédiatement par nos propres idées et non par celles de Dieu.

30. Comment Dieu incline notre âme sous la nécessité; qu'on n'a point de droit de se plaindre; qu'il ne faut pas demander pourquoi Judas pèche, puisque cette action libre est comprise dans sa notion, mais seulement pourquoi Judas le pécheur est admis à l'existence préférablement à quelques autres personnes possibles. De l'imperfection ou limitation originelle avant le péché, et des degrés de la grâce.
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 et résolu d'admettre à l'existence une telle personne possible, dont la notion enferme une telle suite de grâces ou d'actions libres. Ce qui fait cesser tout d'un coup les difficultés.
32. Utilité de ces principes en matière de piété et de religion.
33. Explication du commerce de l'âme et du corps, qui a passé pour inexplicable ou pour miraculeux, et de l'origine des perceptions confuses.
34. De la différence des esprits et des autres substances, âmes ou formes substantielles. Et que l'immortalité qu'on demande importe le souvenir.
35. Excellence des esprits; que Dieu les considère préférablement aux autres créatures; que les esprits expriment plutôt Dieu que le monde, et que les autres substances simples expriment plutôt le monde que Dieu.
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.
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.

LETTRES MÉTAPHYSIQUES.

PREMIÈRE LETTRE

DE M. LEIBNIZ AU PRINCE ERNEST, SUR M. ARNAULD.

Hanovre, du 2 avril 1686.

J'ai reçu le jugement de M. Arnauld ⁽¹⁾ et je trouve à propos de le désabuser, si je puis, par le papier ci-joint en forme de lettre à V. A. S. ⁽²⁾; mais j'avoue que j'ai eu beaucoup de peine de supprimer l'envie que j'avais tantôt de rire, tantôt de témoigner de la compassion, voyant que ce bon homme paraît, en effet, avoir perdu une partie de ses lumières, et ne se peut empêcher d'outrer toutes choses, comme font les mélancoliques, à qui tout ce qu'ils voient ou songent paraît noir. J'ai gardé beaucoup de modération à son égard, mais je n'ai pas laissé de lui faire connaître doucement qu'il a tort. S'il a la bonté de me retirer des erreurs qu'il m'attribue et qu'il croit voir dans mes écrits, je souhaiterais qu'il supprimât les réflexions personnelles et les expressions dures que j'ai dissimulées par le respect que j'ai pour V. A. S. et pour la considération que j'ai eu pour le mérite du bon homme. Cependant j'admire la différence qu'il y a entre nos saints prétendus et entre les personnes du monde qui n'en affectent pas l'opinion et

(1) M. Leibniz ayant envoyé ses écrits métaphysiques à M. Arnauld, par le canal du prince de He-se-Rhinsfeld, pour en savoir son sentiment, ce docteur, se trouvant pour lors fort occupé et enrhumé, fit au prince une réponse préliminaire le 13 mars 1686 (lettre 553). C'est de cette lettre dont M. Leibniz se plaint ici.

(2) C'est la deuxième lettre.

en possèdent bien davantage l'effet. V. A. S. est un prince souverain, et cependant elle a montré à mon égard une modération que j'ai admirée. Et M. Arnauld est un théologien fameux, que les méditations des choses divines devraient avoir rendu doux et charitable, et cependant ce qui vient de lui paraît souvent fier et farouche et plein de dureté. Je ne m'étonne pas maintenant s'il s'est brouillé si vivement avec le P. Malebranche et autres qui étaient fort de ses amis. Le P. Malebranche avait publié des écrits que M. Arnauld a traités d'extravagants, à peu près comme il fait à mon égard, mais le monde n'a pas toujours été de son sentiment. Il faut cependant qu'on se garde bien d'irriter son humeur bilieuse : cela nous ôterait tout le plaisir et toute la satisfaction que j'avais attendue d'une collation douce et raisonnable. Je crois qu'il a reçu mon papier quand il était en mauvaise humeur, et que se trouvant importuné par là il s'en a voulu venger par une réponse rebutante. Je sais que si V. A. S. a le loisir de considérer l'objection qu'il me fait, elle ne pourrait s'empêcher de rire en voyant le peu de sujet qu'il y a de faire des exclamations si tragiques ; à peu près comme on rirait en écoutant un orateur qui dirait à tout moment : *O cælum ! o terra ! o maria Neptuni !* Je suis heureux s'il n'y a rien de plus choquant et de plus difficile dans mes pensées que ce qu'il objecte. Car, si ce que je dis est vrai (savoir que la notion ou considération individuelle d'Adam enferme tout ce qui lui doit arriver et à sa postérité) il s'ensuit, selon M. Arnauld, que Dieu n'aura plus de liberté maintenant à l'égard du genre humain. Il s'imagine donc Dieu comme un homme qui prend des résolutions selon les occurrences, au lieu que Dieu prévoyant tout et réglant toutes choses de toute éternité a choisi de prime abord toute la suite et connexion de l'univers, et par conséquent non pas un Adam tout simple, mais cet Adam dont il prévoyait qu'il

ferait de belles choses et qu'il aurait de tels enfants, sans que cette providence de Dieu réglée de tout temps soit contraire à sa liberté. De quoi tous les théologiens (à la réserve de quelques sociniens, qui conçoivent Dieu d'une manière très-humaine) demeurent d'accord. Et je m'étonne que l'envie de trouver je ne sais quoi de choquant dans mes pensées, dont la prévoyance avait fait naître en son esprit une idée confuse et mal digérée, a porté ce savant homme à parler contre ses propres lumières et sentiments; car je ne suis pas assez peu équitable pour l'imiter et pour lui imputer ce dogme dangereux de ces sociniens, qui détruit la souveraine perfection de Dieu, quoiqu'il semble d'y incliner dans la chaleur de la dispute.

Tout homme qui agit sagement considère toutes les circonstances et liaisons de la résolution qu'il prend, et cela suivant la mesure de sa capacité. Et Dieu, qui voit tout parfaitement et d'une seule vue, peut-il manquer d'avoir pris ses résolutions conformément à tout ce qu'il voit; et peut-il avoir choisi un tel Adam sans considérer et résoudre aussi tout ce qui a de la connexion avec lui? Et par conséquent il est ridicule de dire que cette résolution libre de Dieu lui ôte sa liberté; autrement pour être toujours libre il faudrait être toujours irrésolu.

Voilà ces pensées choquantes dans l'imagination de M. Arnauld; nous verrons si, à force de conséquences, il en pourra tirer quelque chose de plus mauvais. Cependant la plus importante réflexion que je fais là-dessus, c'est que lui-même autrefois a écrit expressément à V. A. S. que pour des opinions de philosophie on ne ferait point de peine à un homme qui serait de leur Église, ou qui en voudrait être, et le voilà lui-même maintenant qui, oubliant cette modération, se déchaîne sur un rien. Il est donc dangereux de se commettre avec ces gens-là, et V. A. S. voit combien on doit prendre de mesures. Aussi a-ce été une

des raisons que j'ai eues de communiquer ces choses à M. Arnauld, savoir, pour le sonder et pour voir comment il se comporterait ; mais *tange montes, et fumigabunt*. Aussitôt qu'on s'écarte tant soit peu du sentiment de quelques docteurs, ils éclatent en foudres et en tonnerres. Je crois bien que le monde ne serait pas de son sentiment, mais il est toujours bon d'être sur ses gardes. V. A. cependant aura occasion peut-être de lui représenter que c'est rebuter les gens sans mérite que d'agir de la sorte, afin qu'il en use dorénavant avec un peu plus de modération. Il me semble que V. A. S. a échangé des lettres avec lui touchant les voies de contrainte dont je souhaiterais d'apprendre le résultat.

DEUXIÈME LETTRE

DE M. LEIBNIZ AU PRINCE DE HESSE-RHYNSEFELDS,
POUR ÊTRE COMMUNIQUÉE A M. ARNAULD.

Hanovre, le 12 avril 1686.

Monseigneur, je ne sais que dire à la lettre de M. Arnauld, et je n'aurais jamais cru qu'une personne dont la réputation est si grande et si véritable et dont nous avons de si belles réflexions de morale et de logique irait si vite dans ses jugements. Après cela, je ne m'étonne pas si quelques-uns se sont emportés contre lui. Cependant je tiens qu'il faut souffrir quelquefois la mauvaise humeur d'une personne dont le mérite est extraordinaire, pourvu que son procédé ne tire point à conséquence et qu'un retour d'équité dissipe les fantômes d'une prévention mal fondée. J'attends cette justice de M. Arnauld, et cependant, quelque sujet que j'aie de me plaindre, je veux supprimer toutes les réflexions qui pourraient aigrir et qui ne

sont pas essentielles à la matière. Mais j'espère qu'il en usera de même, s'il a la bonté de m'instruire. Je le puis assurer seulement que certaines conjectures qu'il fait sont fort différentes de ce qui est en effet, que quelques personnes de bon sens ont fait un autre jugement, et que, nonobstant leur applaudissement, je ne me presse pas trop de publier quelque chose sur des matières abstraites qui sont au goût de peu de personnes, puisque le public n'a presque rien encore appris, depuis plusieurs années, de quelques découvertes plus plausibles que celles que j'ai. Je n'avais mis ces *Méditations* par écrit que pour profiter en mon particulier des jugements des plus habiles et pour me confirmer ou corriger dans la recherche des plus importantes vérités.

Il est vrai que quelques personnes d'esprit ont goûté mes opinions ; mais je serai le premier à les désabuser, si vous jugez qu'il y a le moindre Inconvénient. Cette déclaration est sincère, et ce ne serait pas la première fois que j'ai profité des instructions des personnes éclairées. C'est pourquoi je mérite que M. Arnauld exerce à mon égard cette charité qu'il y aurait de me tirer de mes erreurs, qu'il croit dangereuses et dont je déclare de bonne foi de ne pouvoir encore comprendre le mal ; je lui aurais assurément une très-grande obligation. Mais j'espère qu'il en usera avec quelque modération, et qu'il me rendra justice, puisqu'on la doit au moindre des hommes, quand on lui a fait tort par un jugement précipité.

Il choisit une de mes thèses pour montrer qu'elle est dangereuse. Mais ou je suis incapable pour le présent de comprendre la difficulté, ou je n'en vois aucune, ce qui m'a remis un peu de ma surprise et m'a fait croire que ce que dit M. Arnauld ne vient que de prévention. Je tâcherai donc de lui ôter cette opinion étrange qu'il a conçue un peu trop promptement.

J'avais dit, dans le treizième article de mon sommaire, que la *notion individuelle de chaque personne enferme, une fois pour toutes, ce qui lui arrivera à jamais*. Il en tire cette conséquence, que tout ce qui arrive à une personne, et même à tout le genre humain, doit arriver par une nécessité plus que fatale, comme si les notions ou prévisions rendaient les choses nécessaires, et comme si une action libre ne pouvait être comprise dans la notion ou vue parfaite que Dieu a de la personne à qui elle appartiendra. Et il ajoute que peut-être je ne trouverai pas d'inconvénient à la conséquence qu'il tire. Cependant j'avais protesté expressément, dans le même article, de ne pas admettre une telle conséquence. Il faut donc ou qu'il doute de ma sincérité, dont je ne lui ai donné aucun sujet, ou qu'il n'ait pas assez examiné ce qu'il réfutait, ce que je ne blâmerais pourtant pas, comme il semble que j'aurais droit de le faire, parce que je considère qu'il écrivait dans un temps où quelques inconvénients ne lui laissaient pas la liberté d'esprit entière, comme le témoigne sa lettre même ; et je désire de faire connaître combien j'ai de déférence pour lui.

Je viens à la preuve de sa conséquence, et, pour y mieux satisfaire, je rapporterai les propres paroles de M. Arnauld. Si cela est (savoir que la notion individuelle de chaque personne enferme, une fois pour toutes, ce qui lui arrivera à jamais), Dieu n'a pas été libre de créer tout ce qui est depuis arrivé au genre humain, et ce qui lui arrivera à jamais doit arriver par une nécessité plus que fatale. (Il y avait quelque faute dans la copie, mais je crus de la pouvoir restituer, comme je viens de faire) (1) ; car la notion indivi-

(1) M. Leibniz n'a pas bien réussi à restituer la copie défectueuse. Il faut lire ainsi : « Si cela est, Dieu a été libre de créer ou de ne pas créer Adam, mais supposé qu'il l'ait voulu créer, tout ce qui est, etc. » Voyez la lettre de M. Arnauld au prince Ernest, du 13 mars 1686 (lettre 553).

duelle d'Adam a enfermé qu'il aurait tant d'enfants, et la notion individuelle de chacun de ces enfants, tout ce qu'ils feraient et tous les enfants qu'ils auraient, ainsi de suite. Il n'y a donc pas eu plus de liberté en Dieu à l'égard de tout cela, supposé qu'il ait voulu créer Adam, que de prétendre qu'il a été libre à Dieu, en supposant qu'il m'a voulu créer, de ne point créer de nature capable de penser. Ces dernières paroles doivent contenir proprement la preuve de la conséquence ; mais il est très-manifeste qu'elles confondent *necessitatem ex hypothesi* avec la nécessité absolue. On a toujours distingué entre ce que Dieu est libre de faire absolument et entre ce qu'il s'est obligé de faire en vertu de certaines résolutions déjà prises, et il n'en prend guère qui n'aient déjà égard à tout. Il est peu digne de Dieu de le concevoir, sous prétexte de maintenir sa liberté, à la façon de quelques sociniens et comme un homme qui prend des résolutions selon les occurrences, et qui maintenant ne serait plus libre de créer ce qu'il trouve bon, si ses premières résolutions à l'égard d'Adam ou autres enfermaient déjà un rapport à ce qui touche leur postérité, au lieu que tout le monde demeure d'accord que Dieu a réglé de toute éternité toute la suite de l'univers, sans que cela diminue sa liberté en aucune manière.

Il est visible aussi que cette objection détache les volontés de Dieu les unes des autres, qui pourtant ont du rapport ensemble ; car il ne faut pas considérer la volonté de Dieu de créer un tel Adam, détachée de toutes les autres volontés qu'il a à l'égard des enfants d'Adam et de tout le genre humain, comme si Dieu, premièrement, faisait le décret de créer Adam sans aucun rapport à sa postérité, et par là néanmoins, selon moi, s'ôtait la liberté de créer la postérité d'Adam comme bon lui semble ; ce qui est raisonner fort étrangement.

Mais il faut plutôt considérer que Dieu, choisissant, non

pas un Adam vague, mais un tel Adam, dont une parfaite représentation se trouve parmi les êtres possibles dans les idées de Dieu, accompagné de telles circonstances individuelles, et qui, entre autres prédicats, a aussi celui d'avoir, avec le temps, une telle postérité; Dieu, dis-je, le choisissant, a déjà égard à sa postérité, et choisit en même temps l'un et l'autre; en quoi je ne saurais comprendre qu'il y ait du mal; et s'il agissait autrement, il n'agirait point en Dieu. Je me servirai d'une comparaison: un prince sage, qui choisit un général dont il sait les liaisons, choisit, en effet, en même temps quelques colonels et capitaines qu'il sait bien que ce général recommandera, et qu'il ne voudra pas lui refuser pour quelques raisons de prudence qui ne détruiraient pourtant point son pouvoir absolu ni sa liberté. Tout cela a lieu en Dieu par plus forte raison. Donc, pour procéder exactement, il faut considérer en Dieu une certaine volonté plus générale, plus compréhensive qu'il a à l'égard de tout l'ordre de l'univers, puisque l'univers est comme un tout que Dieu pénètre d'une seule vue; car cette volonté comprend virtuellement les autres volontés touchant ce qui entre dans cet univers et parmi les autres aussi celle de créer un tel Adam, lequel se rapporte à la suite de sa postérité, laquelle Dieu a aussi choisie telle; et même on peut dire que ces volontés en particulier ne diffèrent de la volonté en général que par un simple rapport et à peu près comme la situation d'une ville, considérée d'un certain point de vue, diffère de son plan géométral; car elles expriment toutes tout l'univers, comme chaque situation exprime la ville.

En effet, plus on est sage, moins on a de *volontés détachées* et plus les vues et les volontés qu'on a sont compréhensives et liées; et chaque volonté particulière renferme un rapport à toutes les autres, afin qu'elles soient le mieux concertées qu'il est possible. Bien loin de trouver là-dedans

quelque chose qui choque, je croirais que le contraire détruit la perfection de Dieu ; et, à mon avis, il faut être bien difficile ou bien prévenu pour trouver dans des sentiments si innocents ou plutôt si raisonnables de quoi faire des exagérations aussi étranges que celles qu'on a envoyées à V. A. — Pour peu qu'on pense aussi à ce que je dis, on trouvera qu'il est manifeste *ex terminis* ; car, par la notion individuelle d'Adam, j'entends certes une parfaite représentation d'un tel Adam qui a de telles conditions individuelles, et qui est distingué par là d'une infinité d'autres personnes possibles fort semblables, mais pourtant différentes de lui (comme toute ellipse diffère du cercle, quelque approchante qu'elle soit), auxquelles Dieu l'a préféré, parce qu'il lui a plu de choisir justement un tel ordre de l'univers, et tout ce qui s'ensuit de sa résolution n'est nécessaire que par une suite hypothétique, et ne détruit nullement la liberté de Dieu ni celle des esprits créés. Il y a un Adam possible dont la postérité est telle, et une infinité d'autres dont elle serait autre. N'est-il pas vrai que les Adams possibles (si on les peut appeler ainsi) sont différents entre eux, et que Dieu n'en a choisi qu'un qui est justement le nôtre ? Il y a tant de raisons qui prouvent l'impossibilité, pour ne pas dire l'absurdité et même l'impunité du contraire, que je crois que, dans le fond, tous les hommes sont du même sentiment quand ils pensent un peu à ce qu'ils disent. Peut-être aussi que si M. A. n'avait pas eu de moi le préjugé qu'il s'est fait d'abord, il n'aurait pas trouvé mes propositions si étranges et n'en aurait pas tiré de telles conséquences.

Je crois en conscience d'avoir satisfait à l'objection de M. Arnauld, et je suis bien aise de voir que l'endroit qu'il a choisi comme un des plus choquants l'est si peu à mon avis ; mais je ne sais si je pourrai avoir le bonheur de faire en sorte que M. Arnauld le reconnaisse aussi. Le grand

mérite parmi mille avantages a ce petit défaut, que les personnes qui en ont ayant raison de se fier à leurs sentiments ne sont pas aisément désabusées. Pour moi qui ne suis pas de ce caractère, je ferais gloire d'avouer que j'ai été mieux instruit et même j'y trouverais du plaisir, pourvu que je le puisse dire sincèrement et sans flatterie.

Au reste, je désire aussi que M. Arnauld sache que je ne prétends nullement à la gloire d'être novateur, comme il semble qu'il a pris mes sentiments. Au contraire, je trouve ordinairement que les opinions les plus anciennes et les plus reçues sont les meilleures. Et je ne crois pas qu'on puisse être accusé d'être novateur quand on produit seulement quelques nouvelles vérités sans renverser les sentiments établis, car c'est ce que font les géomètres et tous ceux qui passent plus avant. Et je ne sais s'il sera facile de marquer des opinions autorisées à qui les miennes soient opposées. C'est pourquoi ce que M. Arnauld dit de l'Église n'a rien de commun avec ces méditations, et je n'espère pas qu'il veuille ni qu'il puisse assurer qu'il y a quoi que ce soit là-dedans qui passerait pour hérétique en quelque Église que ce soit. Cependant, si celle où il est était si prompte à censurer, un tel procédé devrait servir d'avertissement pour s'en donner de garde. Et dès qu'on voudrait produire quelque méditation qui aurait le moindre rapport à la religion et qui irait un peu au delà de ce qui s'enseigne aux enfants, on serait en danger de faire une affaire, à moins que d'avoir quelque Père d'Église pour garant, qui dise la même chose *in terminis*, encore cela peut-être ne suffirait-il pas pour une entière assurance, surtout quand on n'a pas de quoi se faire ménager.

Si V. A. S. n'était pas un prince dont les lumières sont aussi grandes que la modération, je n'aurais eu garde de l'entretenir de ces choses ; maintenant à qui s'en rapporter mieux qu'à elle, et puisqu'elle a eu la bonté de lier ce

commerce pourrait-on, sans imprudence, aller choisir un autre arbitre ? D'autant qu'il ne s'agit pas tant de la vérité de quelques propositions que de leur conséquence et tolérabilité, je ne crois pas qu'elle approuve que les gens soient foudroyés pour si peu de chose. Mais peut-être aussi que M. Arnauld n'a parlé en ces termes si durs qu'en croyant que j'admettrais la conséquence qu'il a raison de trouver effrayante, et qu'il changera de langage après mon éclaircissement et désaveu, à quoi sa propre équité pourra contribuer autant que l'autorité de V. A.

Je suis avec dévotion, Monseigneur, de V. A. S. le très-humble serviteur.

TROISIÈME LETTRE

DE M. LEIBNIZ A M. ARNAULD.

Hanovre, ce 14 juillet 1686.

Comme je défère beaucoup à votre jugement, j'ai été réjoui de voir que vous aviez modéré votre censure après avoir vu mon explication sur cette proposition que je crois importante et qui vous avait paru étrange : que la notion individuelle de chaque personne renferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera à jamais. Vous en aviez tiré d'abord cette conséquence, que de cette seule supposition que Dieu ait résolu de créer Adam, tout le reste des événements humains arrivés à Adam et à sa postérité s'en seraient suivis par une nécessité fatale, sans que Dieu n'ait plus eu la liberté d'en disposer, non plus qu'il peut ne pas créer une créature capable de penser après avoir pris la résolution de me créer.

A quoi j'avais répondu que les desseins de Dieu, tou-

chant tout cet univers, étant liés entre eux conformément à sa souveraine sagesse, il n'a pris aucune résolution à l'égard d'Adam sans en prendre à l'égard de tout ce qui a quelque liaison avec lui. Ce n'est donc pas à cause de la résolution prise à l'égard d'Adam, mais à cause de la résolution prise en même temps à l'égard de tout le reste (à quoi celle qui est prise à l'égard d'Adam enveloppe un parfait rapport) que Dieu s'est déterminé sur tous les événements humains. En quoi il me semblait qu'il n'y avait point de nécessité fatale, ni rien de contraire à la liberté de Dieu, non plus que dans cette nécessité hypothétique généralement approuvée, qu'il n'y a à l'égard de Dieu même d'exécuter ce qu'il a résolu.

Vous demeurez d'accord, Monsieur, dans votre réplique, de cette liaison des résolutions divines que j'avais mises en avant, et vous avez même la sincérité d'avouer que vous aviez pris d'abord ma proposition tout autrement, parce qu'on n'a pas accoutumé, par exemple (ce sont vos paroles), de considérer la notion spécifique d'une sphère par rapport à ce qu'elle est représentée dans l'entendement divin, mais par rapport à ce qu'elle est en elle-même ; que vous aviez cru qu'il en était encore ainsi à l'égard de la notion individuelle de chaque personne. Pour moi j'avais cru que les notions pleines et compréhensives sont représentées dans l'entendement divin comme elles sont en elles-mêmes ⁽¹⁾. Mais maintenant que vous savez que c'est là ma pensée, cela suffit pour vous y conformer et pour examiner si elle lève la difficulté. Il semble donc que vous reconnaissiez que mon sentiment expliqué de cette manière, savoir des notions pleines, telles qu'elles sont dans l'entendement divin, n'est pas seulement innocent, mais même qu'il est certain ; car

(1) *Notio plena comprehendit omnia prædicata rei, v. g., coloris : completa omnia prædicata subjecti, v. g., ignis calidi in substantiis individualibus concedunt.*

voici vos paroles : Je demeure d'accord que la connaissance que Dieu a eue d'Adam, lorsqu'il a résolu de le créer, a enfermé celle de tout ce qui lui est arrivé et de tout ce qui est arrivé et doit arriver à sa postérité, et ainsi prenant en ce sens la notion individuelle d'Adam, ce que vous en dites est très-certain. Nous allons voir tantôt en quoi consiste la difficulté que vous y trouvez encore. Cependant je dirai un mot de la raison de la différence qu'il y a en ceci entre les notions des espèces et celles des substances universelles, plutôt par rapport à la volonté divine que par rapport au simple entendement : c'est que les notions spécifiques les plus abstraites ne comprennent que des vérités nécessaires ou éternelles qui ne dépendent point des décrets divins (quoi qu'en disent les cartésiens dont il semble que vous-même ne vous êtes pas soucié en ce point); mais les notions de substances individuelles, qui sont complètes et capables de distinguer leur sujet, et qui enveloppent par conséquent les vérités contingentes ou de fait et les circonstances individuelles du temps, du lieu et autres, doivent aussi envelopper dans leur notion, prise comme possible, les décrets libres de Dieu, pris aussi comme possibles, parce que ces décrets libres sont les principales sources des existences ou faits, au lieu que les essences sont dans l'entendement divin avant la considération de la volonté.

Cela nous servira pour mieux entendre tout le reste et pour satisfaire aux difficultés qui semblent encore rester dans mon explication; car c'est ainsi que vous continuez, Monsieur : mais il me semble qu'après cela il reste à demander, et c'est ce qui fait ma difficulté, si la liaison entre ces objets (j'entends Adam et les événements humains) est telle d'elle-même, indépendamment de tous les décrets libres de Dieu, ou si elle en est dépendante, c'est-à-dire si ce n'est qu'ensuite des décrets libres, par lesquels Dieu a ordonné tout ce qui arriverait à Adam et à sa postérité,

que Dieu a connu tout ce qui leur arriverait ; ou s'il y a, indépendamment de ces décrets entre Adam d'une part et ce qui est arrivé et arrivera à lui et à sa postérité de l'autre, une connexion intrinsèque et nécessaire. Il vous paraît que je choisirai le dernier parti, parce que j'ai dit que Dieu a trouvé parmi les possibles un Adam accompagné de telles circonstances individuelles, et qui, entre autres prédicats, a aussi celui d'avoir avec le temps une telle postérité. Or, vous supposez que j'accorderai que les possibles sont possibles avant tous les décrets libres de Dieu. Supposant donc cette explication de mon sentiment suivant le dernier parti, vous jugez qu'elle a des difficultés insurmontables ; car il y a, comme vous dites avec grande raison, une infinité d'événements humains arrivés par des ordres très-particuliers de Dieu ; comme entre autres la religion ju daïque et chrétienne et surtout l'incarnation du Verbe divin. Et je ne sais comment on pourrait dire que tout cela (qui est arrivé par des décrets très-libres de Dieu) était enfermé dans la notion individuelle de l'Adam possible : ce qui est considéré comme possible devant avoir tout ce que l'on conçoit qu'il a sous cette notion, indépendamment des décrets divins.

J'ai voulu rapporter exactement votre difficulté, Monsieur, et voici comme j'espère d'y satisfaire entièrement, à votre gré même ; car il faut bien qu'elle se puisse résoudre, puisqu'on ne saurait nier qu'il n'y ait réellement une telle notion pleine de l'Adam , accompagné de tous ses prédicats et conçu comme possible, laquelle Dieu connaît avant que de résoudre de créer, comme vous semblez l'accorder ; autrement, il résoudrait avant que de connaître assez. Je crois donc que le dilemme de la double explication que vous proposez reçoit quelque milieu , et la liaison que je conçois entre Adam et les événements humains est intrinsèque , mais elle n'est pas nécessaire, indépendamment

des décrets libres de Dieu, parce que les décrets libres de Dieu, pris comme possibles, entrent dans la notion de l'Adam possible, ces mêmes décrets, devenus actuels, étant cause de l'Adam actuel. Je demeure d'accord avec vous, contre les cartésiens, que les possibles sont possibles avant les décrets de Dieu actuels, mais non pas sans supposer quelquefois les mêmes décrets pris comme possibles; car les possibilités des individuels ou des vérités contingentes enferment dans leur notion la possibilité de leurs causes, savoir des décrets libres de Dieu, en quoi elles sont différentes des possibilités des espèces ou vérités éternelles, qui dépendent du seul entendement de Dieu, sans en supposer la volonté, comme je l'ai déjà expliqué ci-dessus.

Cela pourrait suffire; mais afin de me faire mieux entendre, j'ajouterai que je conçois une infinité de manières possibles de créer le monde selon les différents desseins que Dieu pouvait former, et que chaque monde possible dépend de quelques desseins principaux ou fins de Dieu, qui lui sont propres, c'est-à-dire de quelques décrets libres primitifs conçus *sub ratione possibilitatis*, ou lois de l'ordre général de celui des univers possibles, auquel elles conviennent et dont elles déterminent la notion aussi bien que les notions de toutes les substances individuelles qui doivent entrer dans ce même univers, tout étant dans l'ordre, jusqu'aux miracles même, quoique ceux-ci soient contraires à quelques maximes subalternes ou lois de la nature. Ainsi tous les événements humains ne pouvaient manquer d'arriver, comme ils sont arrivés effectivement, supposé le choix d'Adam fait, mais non pas tant à cause de la notion individuelle d'Adam, quoique cette notion les enferme, mais à cause des desseins de Dieu, qui entrent aussi dans cette notion individuelle d'Adam, et qui déterminent celles de tout cet univers, et ensuite tant celle d'Adam que celles de toutes autres substances

individuelles de cet univers, chaque substance individuelle enfermant tout l'univers dont elle est partie, selon un certain rapport, par la connexion qu'il y a de toutes choses à cause de la liaison des résolutions ou desseins de Dieu.

Je trouve que vous faites encore une autre objection, Monsieur, qui n'est pas prise des conséquences contraires en apparence à la liberté, comme l'objection que je viens de résoudre, mais qui est prise de la chose même et de l'idée que nous avons d'une substance individuelle; car, puisque j'ai l'idée d'une substance individuelle, c'est-à-dire celle de moi, c'est là qu'il vous paraît qu'on doit chercher ce qu'on doit dire d'une notion individuelle et non pas dans la manière dont Dieu conçoit les individus; et comme je n'ai qu'à consulter la notion spécifique d'une sphère pour juger que le nombre des pieds du diamètre n'est pas déterminé par cette notion, de même, dites-vous, je trouve clairement dans la notion individuelle que j'ai de moi que je serais moi, soit que je fasse ou que je ne fasse pas le voyage que j'ai projeté.

Pour y répondre distinctement, je demeure d'accord que la connexion, quoiqu'elle soit certaine, n'est pas nécessaire, et qu'il m'est libre de faire ou de ne pas faire ce voyage; car, quoiqu'il soit enfermé dans ma notion que je le ferai, il y est aussi que je le ferai librement; et il n'y a rien en moi de tout ce qui se peut concevoir *sub ratione generalitatis, seu essentialis, seu notionis specificæ, sive incompletæ*, dont on puisse tirer que je le ferai; au lieu que de ce que je suis homme, on peut tirer que je suis capable de penser, et, par conséquent, si je ne fais pas ce voyage, cela ne combattra aucune vérité éternelle ou nécessaire. Cependant, puisqu'il est certain que je le ferai, il faut bien qu'il y ait une connexion entre moi, qui suis le sujet, et l'exécution du voyage, qui est le prédicat, *semper enim notio prædicati inest subjecto in propositione verâ*. Il y aurait donc

une fausseté, si je ne le faisais pas, qui détruirait ma notion individuelle ou complète, ou ce que Dieu conçoit ou concevait de moi avant même que de résoudre de me créer ; car cette notion enveloppe *sub ratione possibilitatis* les existences ou vérités de fait, ou décrets de Dieu, dont les faits dépendent. Mais, sans aller si loin, s'il est certain que A est B, celui qui n'est pas B n'est pas A non plus. Donc, si A signifie moi et B signifie celui qui fera ce voyage, on peut conclure que celui qui ne fera pas ce voyage n'est pas moi. Et cette conclusion se peut tirer de la seule certitude de mon voyage futur, sans qu'il faille l'imputer à la proposition dont il s'agit.

Je demeure d'accord aussi que, pour juger de la notion d'une substance individuelle, il est bon de consulter celle que j'ai de moi-même, comme il faut consulter la notion spécifique d'une sphère pour juger de ses propriétés, quoiqu'il y ait bien de la différence ; car la notion de moi en particulier et de toute autre substance individuelle est infiniment plus étendue et plus difficile à comprendre qu'une notion spécifique, comme est celle de la sphère, qui n'est qu'incomplète et n'enferme pas toutes les circonstances nécessaires pour venir à une certaine sphère. Ce n'est pas assez que je me sente une substance qui pense, il faudrait concevoir distinctement ce qui me discerne de tous les autres esprits possibles ; mais je n'en ai qu'une expérience confuse. Cela fait que, quoiqu'il soit aisé de juger que le nombre des pieds du diamètre n'est pas enfermé dans la notion de la sphère en général, il n'est pas si aisé de juger certainement (quoiqu'on le puisse juger assez probablement) si le voyage que j'ai dessein de faire est enfermé dans ma notion ; autrement, il serait aussi aisé d'être prophète que d'être géomètre. Cependant, comme l'expérience ne me saurait faire connaître une infinité de choses insensibles dans les corps, dont la considération

générale de la nature du corps et du mouvement me peut convaincre, de même, quoique l'expérience ne me fasse pas sentir tout ce qui est renfermé dans ma notion, je puis connaître en général que tout ce qui m'appartient y est enfermé par la considération générale de la notion individuelle.

Certes, puisque Dieu peut former et forme effectivement cette notion complète, dont on peut rendre raison de tous les phénomènes qui m'arrivent, elle est donc possible, et c'est la véritable notion complète de ce que j'appelle moi, en vertu de laquelle tous mes prédicats m'arrivent comme à leur sujet. On pourrait donc le prouver tout de même sans faire mention de Dieu, qu'autant qu'il faut pour marquer ma dépendance; mais on exprime plus fortement cette vérité en tirant la notion dont il s'agit de la connaissance divine comme de sa source. J'avoue qu'il y a bien des choses dans la science divine que nous ne saurions comprendre, mais il me semble qu'on n'a pas besoin de s'y enfoncer pour résoudre notre question. D'ailleurs, si à l'égard de quelques personnes, et même de cet univers, quelque chose allait autrement qu'elle ne va, rien ne nous empêche de dire que ce serait une autre personne ou un autre univers possible que Dieu aurait choisi. Ce serait donc véritablement une autre. Il faut aussi qu'il y ait une raison *a priori*, indépendante de mon expérience, qui fasse qu'on dit véritablement que c'est moi qui ai été à Paris, et que c'est encore moi et non un autre qui suis maintenant en Allemagne, et par conséquent il faut que la notion de moi lie ou comprenne les différents États. Autrement, on pourrait dire que ce n'est pas le même individu, quoiqu'il paraisse de l'être. Et, en effet, quelques philosophes qui n'ont pas assez connu la nature de la substance et des êtres indivisibles, ou êtres *per se*, ont cru que rien ne demeurerait véritablement le même. Et c'est pour cela entre autres que

je juge que les corps ne seraient pas des substances, s'il n'y avait en eux que de l'étendue.

Je crois, Monsieur, d'avoir maintenant satisfait aux difficultés qui touchent la proposition principale ; mais, comme vous faites encore quelques remarques de conséquence sur quelques expressions incidentes dont je m'étais servi. Je tâcherai de m'expliquer.

J'avais dit que la supposition de laquelle tous les événements humains se peuvent déduire n'est pas celle de créer un Adam vague, mais celle de créer un tel Adam déterminé à toutes ces circonstances, choisi parmi une infinité d'Adams possibles. Sur quoi vous faites deux remarques considérables : l'une contre la pluralité des Adams, et l'autre contre la réalité des substances simplement possibles.

Quant au premier point, vous dites avec grande raison qu'il est aussi peu possible de concevoir plusieurs Adam possibles, prenant Adam pour une nature singulière, que de concevoir plusieurs moi. J'en demeure d'accord ; mais aussi en parlant de plusieurs Adams, je ne prenais pas Adam pour un individu déterminé, mais pour quelque personne conçue *sub ratione generalitatis*, sous des circonstances qui nous paraissent déterminer Adam à un individu, mais qui véritablement ne le déterminent pas assez, comme lorsqu'on entend par Adam le premier homme que Dieu met dans un jardin de plaisir dont il sort par le péché, et de la côte de qui Dieu tire une femme (car il ne faut pas nommer Eve ni le Paradis en les prenant pour des individus déterminés, autrement ce ne serait plus *sub ratione generalitatis*). Mais tout cela ne détermine pas assez, et il y aurait ainsi plusieurs Adams disjonctivement possibles, ou plusieurs individus à qui tout cela conviendrait. Cela est vrai, quelque nombre fini de prédicats incapables de déterminer tout le reste qu'on prenne. Mais ce

qui détermine un certain Adam doit renfermer absolument tous ces prédicats, et c'est cette notion complète qui détermine *rationem generalitatis ad individuum*. Au reste, je suis si éloigné de la pluralité d'un même individu, que je suis même très-persuadé de ce que saint Thomas avait déjà enseigné à l'égard des intelligences, et que je tiens être général, savoir qu'il n'est pas possible qu'il y ait deux individus entièrement semblables ou différents, *solo numero*.

Quant à la vérité des substances purement possibles, c'est-à-dire que Dieu ne créera jamais, vous dites, monsieur, d'être fort porté à croire que ce sont des chimères; à quoi je ne m'oppose pas, si vous l'entendez, comme je crois, qu'ils n'ont point d'autre réalité que celle qu'ils ont dans l'entendement divin et dans la puissance de Dieu. Cependant vous voyez par là, Monsieur, qu'on est obligé de recourir à la science et puissance divine pour les bien expliquer. Je trouve aussi fort solide ce que vous dites ensuite, qu'on ne conçoit jamais aucune substance purement possible que sous l'idée de quelqu'une de celles que Dieu a créées. Vous dites aussi: Nous nous imaginons qu'avant de créer le monde, Dieu a envisagé une infinité de choses possibles, dont il a choisi les unes et rebuté les autres: plusieurs Adams (premiers hommes) possibles, chacun avec une grande suite de personnes et d'événements, avec qui il a une liaison intrinsèque; et nous supposons que la liaison de toutes ces autres choses avec un de ces Adams (premiers hommes) possibles est toute semblable à celle qu'à eu l'Adam créé avec toute sa postérité; ce qui nous fait penser que c'est celui-là de tous les Adams possibles que Dieu a choisi, et qu'il n'a point voulu de tous les autres. En quoi vous semblez reconnaître, monsieur, que ces pensées que j'avoue pour miennes (pourvu qu'on entende la pluralité des Adams et leur possibilité selon l'explication que j'ai donnée, et qu'on prenne tout cela selon notre

manière de concevoir quelque ordre dans les pensées ou opérations que nous attribuons à Dieu) entrent assez naturellement dans l'esprit, quand on pense un peu à cette matière, et même ne sauraient être évitées, et peut-être ne vous ont déplu que parce que vous avez supposé qu'on ne pourrait pas les concilier avec les décrets libres de Dieu. Tout ce qui est actuel peut être conçu comme possible⁽¹⁾, d'autant plus que vous accordez que Dieu envisage en lui tous ces prédicats, lorsqu'il détermine de le créer. Ils lui appartiennent donc ; et je ne vois pas que ce que vous dites de la réalité des possibles y soit contraire. Pour appeler quelque chose possible, ce n'est assez qu'on en puisse former une notion, quand elle ne serait que dans l'entendement divin, qui est pour ainsi dire le pays des réalités possibles. Ainsi, en parlant des possibles, je me contente qu'on en puisse former des propositions véritables, comme l'on peut juger, par exemple, qu'un carré parfait n'implique pas de contradiction, quand même il n'y aurait point de carré parfait au monde. Et si on voulait rejeter absolument les purs possibles, on détruirait la contingence de la liberté ; car s'il n'y avait rien de possible que ce que Dieu a créé effectivement, ce que Dieu a créé serait nécessaire, et Dieu, voulant créer quelque chose, ne pourrait créer que cela seul, sans avoir la liberté du choix.

Tout cela me fait espérer (d'après les explications que j'ai données, et dont j'ai toujours apporté des raisons, afin de vous faire juger que ce ne sont pas des faux-fuyants controuvés pour éluder vos objections) qu'au bout du compte vos pensées ne se trouvent pas si éloignées des miennes qu'elles ont paru d'abord de l'être. Vous approuvez la liaison des résolutions de Dieu ; vous reconnaissez

(1) Le manuscrit de Hanovre porte : « Si l'Adam actuel aura avec le temps une telle postérité, on ne saurait nier ce même prédicat à cet Adam conçu comme possible. »

ma proposition principale pour certaine, dans le sens que je lui avais donné dans ma réponse ; vous aviez douté seulement si je faisais la liaison indépendante des décrets libres de Dieu, et cela vous avait fait de la peine avec grande raison ; mais j'ai fait voir qu'elle dépend de ces décrets, selon moi, et qu'elle n'est pas nécessaire, quoiqu'elle soit intrinsèque. Vous avez insisté sur l'inconvénient qu'il y aurait de dire que si je ne fais pas le voyage que je dois faire je ne serais pas moi, et j'ai expliqué comment on le peut dire ou non. Enfin j'ai donné une raison décisive qui, à mon avis, tient lieu de démonstration ; c'est que toujours, dans toute proposition affirmative, véritable, nécessaire ou contingente, universelle ou singulière, la notion du prédicat est comprise en quelque façon dans celle du sujet : *prædicatum inest subjecto*, ou bien je ne sais ce que c'est que la vérité. Or je ne demande pas davantage de liaison ici que celle qui se trouve *à parte rei* entre les termes d'une proposition véritable, et ce n'est que dans ce sens que je dis que la notion de la substance individuelle enferme tous les événements, toutes ces dénominations, même celles qu'on appelle vulgairement extrinsèques (c'est-à-dire qui ne lui appartient qu'en vertu de la connexion générale des choses et de ce qu'elle exprime tout l'univers à sa manière), puisqu'il faut toujours qu'il y ait quelque fondement de la connexion des termes d'une possibilité, qui se doit trouver dans leurs notions. C'est là mon grand principe, dont je crois que tous les philosophes doivent demeurer d'accord, et dont un des corollaires est cet axiome vulgaire, que rien sans raison, qu'on peut toujours rendre, pourquoi la chose est plutôt allé ainsi qu'autrement, bien que cette raison incline souvent sans nécessité, une parfaite indifférence étant une supposition chimérique ou incomplète. On voit que du principe susdit, qui est si manifeste, je tire des conséquences qui surprennent ; mais ce n'est que parce qu'on n'a pas

accoutumé de poursuivre assez les connaissances les plus claires.

Au reste, la proposition qui a été l'occasion de toute cette discussion est très-importante et mérite d'être bien établie, car il s'en suit que toute substance individuelle exprime l'univers tout entier à sa manière et sous un certain rapport, ou, pour ainsi dire, suivant le point de vue dont elle le regarde ; et que son état suivant est une suite (quoique libre ou bien contingente) de son état précédent, comme s'il n'y avait que Dieu et elle au monde ; ainsi chaque substance individuelle ou être complet est comme un monde à part, indépendant de toute autre chose que de Dieu. Il n'y a rien de si fort pour démontrer non-seulement l'indestructibilité de notre âme, mais même qu'elle garde toujours en sa nature les traces de tous ses états précédents, avec un souvenir virtuel indépendant du corps, qui peut toujours être excité, puisqu'elle a de la conscience et connaît en elle-même ce que chacun appelle moi. Ce qui la rend susceptible des qualités morales et de châtement et récompense même après cette vie, car l'immortalité sans le souvenir n'y servirait de rien. Mais cette indépendance n'empêche pas le commerce des substances entre elles ; car comme toutes les substances créées sont une production continuelle du même souverain être selon les mêmes desseins, et expriment le même univers ou les mêmes phénomènes, elles s'entr'accordent exactement, et cela nous fait dire que l'une agit sur l'autre, parce que l'une exprime plus distinctement que l'autre la cause ou la raison des changements, à peu près comme nous attribuons le mouvement plutôt au vaisseau qu'à toute la mer, et cela avec raison, bien que parlant abstraitement on pourrait soutenir une autre hypothèse du mouvement, le mouvement en lui-même, et faisant abstraction de la cause, étant toujours quelque chose de relatif. C'est ainsi qu'il faut entendre, à

mon avis, le commerce des substances créées entre elles, et non pas d'une influence ou dépendance réelle physique, qu'on ne saurait jamais concevoir distinctement.

C'est pourquoi, quand il s'agit de l'union de l'âme et du corps et de l'action ou passion d'un esprit à l'égard d'une autre créature, plusieurs ont été obligés de demeurer d'accord que leur commerce physique immédiat est inconvenable. Cependant l'hypothèse des causes occasionnelles ne satisfait pas, ce me semble, à un philosophe. Car elle introduit une manière de miracle continu, comme si Dieu à tout moment changeait les lois des corps à l'occasion des pensées des esprits, ou changeait le cours régulier des pensées de l'âme en y incitant d'autres pensées à l'occasion des mouvements du corps ; et généralement comme si Dieu s'en mêlait autrement pour l'ordinaire qu'en conservant chaque substance dans son train et dans les lois établies pour elle. Il n'y a donc que l'hypothèse de la concomitance ou de l'accord des substances entre elles qui explique tout d'une manière convenable et digne de Dieu, et qui même est démonstrative et inévitable, à mon avis, selon la proposition que nous venons d'établir. Il me semble aussi qu'elle s'accorde bien davantage avec la liberté des créatures raisonnables que l'hypothèse des impressions ou celle des causes occasionnelles. Dieu a créé d'abord l'âme de telle sorte, que pour l'ordinaire il n'a besoin de ces changements ; et ce qui arrive à l'âme lui naît de son propre fonds, sans qu'elle se doive accommoder au corps dans la suite, non plus que le corps à l'âme. Chacun suivant ses lois, et l'un agissant librement, l'autre sans choix, se rencontre l'un avec l'autre dans les mêmes phénomènes. L'âme cependant ne laisse pas d'être la forme du corps, parce qu'elle exprime les phénomènes de tous les autres corps suivant le rapport au sien.

On sera peut-être plus surpris que je nie l'action immé-