

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	27 (1980)
Heft:	1-2
Artikel:	À propos du Dieu de Leibniz
Autor:	Secretan, Philibert
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-760962

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 16.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

PHILIBERT SECRETAN

A propos du Dieu de Leibniz

I

Depuis que Pascal, dans un raccourci fulgurant, a opposé le Dieu des philosophes et le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, tout discours sur Dieu élaboré en connaissance de cause de la Révélation, fait problème. Autrement dit, s'il est légitime de parler de «théologie naturelle» lorsqu'on aborde des philosophies pré- ou extrachrétiennes – et par privilège culturel le «dieu» de Platon, d'Aristote, du Portique, de Plotin –, le «Dieu des philosophes» a-t-il encore une signification positive en régime de foi au Dieu de Jésus-Christ? Peut-être non.

Pourtant, la notion de «philosophie chrétienne» – qui pourrait aussi convenir à Pascal – n'offre-t-elle pas une alternative valable à cette opposition brutale entre une raison «naturelle» – peut-être livrée à une fatale obscurité – et la foi «surnaturelle»? Cette question, qui met certainement en route une distinction entre raison scientifique et raison sapientiale, et que la tradition médiévale a bravement assumée, se pose avec une particulière acuité au sujet de Leibniz.

Si l'on peut interroger le maître de Hannover sur sa théologie, notamment mise en œuvre dans ses efforts inlassables de rapprochement des Eglises (catholique et protestantes, et protestantes entre elles), ou dans son long dialogue avec Locke, on est également incité à reprendre à son sujet la question toujours controversée de la «philosophie chrétienne»; c'est-à-dire d'une philosophie qui, sans se confondre avec la théologie, opère avec une idée de Dieu qui se voudrait à la fois rationnelle et garantie par la Révélation. Or, s'il est une philosophie qui s'est voulue chrétienne, c'est bien celle de Leibniz. Et c'est encore à Leibniz que l'on doit la plus parfaite conjonction de l'*universalité* de la raison et de la *catholicité* de la foi. Tout semble plaider en faveur de Leibniz si l'on songe à habiliter l'idée d'une philosophie chrétienne. Une analyse plus serrée oblige

pourtant à émettre des doutes sérieux sur la validité de l'entreprise, sans pourtant prétendre à un jugement définitif.

Une philosophie chrétienne ne peut être acceptée que selon deux hypothèses. La première est que la dimension de foi à laquelle fait référence l'adjectif «chrétien», indique au discours rationnel une limite qui ne relève plus de la seule capacité critique autonome de la raison. La seconde, dont je reprendrai les éléments essentiels à Edith Stein¹, serait que le philosophe peut recevoir et accepter comme «hypothèses» ce que la foi reçoit comme «thèses» élaborées dans le discours théologique.

Selon la première perspective, je défendrai le point de vue qu'une philosophie peut être chrétienne dans la mesure où le discours philosophique sur Dieu s'interdit d'utiliser Dieu comme principe de sa propre clôture, c'est-à-dire comme principe de son absolutisation. A ce titre, une philosophie chrétienne doit s'interdire de constituer une dogmatique philosophique. Cet interdit est, pour une philosophie chrétienne, un déterminant négatif; mais cette autolimitation n'est pas contraire à la philosophie dans la mesure où l'expérience de sa propre limite est déjà une «expérience» constitutive de la raison elle-même. Réciproquement, l'expérience de la limite n'a pas déjà pour contenu la Révélation; elle accompagne pourtant comme motif réflexif l'expérience alors proprement religieuse de l'accueil de la Révélation.

Selon la seconde perspective, d'allure plus positive, la raison se laisse attirer – à condition que son questionnement l'y engage – dans un «domaine» qu'elle ne saurait découvrir par elle-même, mais qui lui ouvre, à titre d'hypothèses, de nouvelles perspectives de pensée. C'est dans ce sens qu'Edith Stein peut écrire:

«Sur ce que la raison naturelle atteint comme le *premier étant*, la foi et la théologie peuvent lui donner des précisions auxquelles elle ne saurait parvenir. La raison tomberait en déraison si elle s'obstinait à s'arrêter à cela qu'elle peut découvrir par elle-même, et à fermer les yeux sur ce qu'une lumière supérieure lui donne à voir ... Les vérités fondamentales de notre foi présentent tout étant dans une lumière qui montre l'impossibilité pour une philosophie pure, c'est-à-dire purement rationnelle, de se réaliser pleinement comme *perfectum opus rationis*. Elle à besoin de l'apport de la théologie, sans devenir théologie pour autant»².

¹ *Endliches und ewiges Sein*, Herder 1962, I. Einleitung, § 4, 30.

² E. STEIN, ibid. 23.

C'est ici, radicalement, du statut humain de la philosophie qu'il est question, et de la tentation d'autosuffisance d'une Raison qui chercherait à se dégager de sa condition créaturelle en se coupant de toute perspective théologique.

En résumé: une philosophie chrétienne est critique; et lorsque s'impose à elle la distinction entre science (empirique) et sagesse (philosophique), elle applique l'exigence critique, en tant que philosophie, à la science, et en tant que chrétienne à la sagesse. On rejoindrait ici, pour l'essentiel, la position de Pascal.

Leibniz paraît bien ne répondre à aucune de ces deux conditions d'une philosophie chrétienne. Si Kant a perçu en lui le «dogmatique» par excellence, c'est qu'en effet le Dieu de Leibniz clôt le système sur lui-même, et ainsi assure au discours philosophique un statut de certitude rationnelle équivalant aux certitudes théologiques. Et une fois effacée la distinction réelle entre science et foi, il devient impensable qu'une lumière de foi puisse éclairer la philosophie dans sa recherche propre. Leibniz, en identifiant en Dieu le principe d'être (essentiel et existentiel) et le principe de raison (cause et intelligibilité du monde), supprime l'écart entre l'approche philosophique du sens et du mystère de l'être, et la rationalisation systématique de l'univers: Nature et Société, Monde et Civilisation.

Parler de Leibniz comme d'un philosophe chrétien relèverait ainsi d'une illusion d'optique; et cette interprétation ne pourrait inspirer qu'une critique sévère: la philosophie leibnizienne ne serait que «le passé d'une illusion». Mais c'est alors moins son optimisme qui serait visé – que Voltaire conserve au plan de la nature pour la rejeter au plan de l'histoire – que sa tentative de restaurer en Dieu le principe de l'Unité universelle, donc d'une unité *idéale* qu'il s'agirait de rejoindre à travers la multiplicité des «points de vue» qui caractérisent la position des êtres – des monades – dans le tout harmonieux de l'Univers. Cette idéalité de Dieu compris comme Raison achevée du Tout possible passant à l'existence à raison de sa perfection, fait l'objet, dans la philosophie contemporaine, d'une critique qu'il faut prendre au sérieux. Elle porte un nom qui paraît menacer toute la tradition dont se réclame Leibniz: celui d'*«onto-théologie»*. Que peut-elle nous apporter pour une estimation de la philosophie leibnizienne dans son rapport à la pensée chrétienne?

En forgeant la notion d'*onto-théologie*, Martin Heidegger n'a pas établi que le statut d'un discours sur Dieu en tant qu'Etant suprême et en tant que Cause première. Il désigne avec précision le Dieu de la théologie, c'est-à-dire l'objet d'un *savoir*, tel que ce savoir s'est élaboré, comme

métaphysique, dans l'oubli de l'Etre. En ce sens, le Dieu onto-théologique est bien le Dieu des philosophes, ou plus exactement des métaphysiciens. Or, Heidegger, dans le «Principe de Raison» (*Der Satz vom Grund*), vise plus particulièrement Leibniz, dans la mesure où Dieu est directement impliqué dans le principe de raison (= nihil est sine ratione), voire identifié à la Raison suffisante de tout étant; donc dans la mesure où Dieu est posé en clef de voûte d'un système dont l'ordre rationnel est déductible d'un Dieu Raison et Cause de toutes choses et qui s'identifie à cet ordre.

A l'onto-théologie, Heidegger pose une double alternative:

- a) le commentaire proprement «théologique» de la foi; soit le discours chrétien fondé dans une Révélation, et pour lequel la «philosophie chrétienne» est un «fer en bois» (*ein hölzernes Eisen*);
- b) la pensée de la *différence*, qui récuse la notion de «cause» comme catégorie de l'*identité*, proprement réductrice de l'Etre à l' étant.

Heidegger rend de ce fait caduque une lecture de Leibniz comme philosophe théiste, opposable au déisme d'un Voltaire ou à l'athéisme. Pour Heidegger, ce ne sont là que des variantes d'un même fond métaphysique identitaire. Mais s'il rend caduque une lecture à la limite idéologique de Leibniz, il force à vérifier sur le cas Leibniz l'ampleur de la notion d'onto-théologie, et avec elle la pertinence du concept de «différence» pour une philosophie chrétienne.

Schématiquement et à titre de question: Alors que Heidegger oppose la différence de l'Etre à l'identité de l' étant, garantie par l'identité causante de Dieu, n'est-il pas légitime d'opposer à l'identité du Dieu-Un la «distance» du Dieu-Trine? Autrement dit, est-il pensable qu'en Dieu même s'ouvre une transcendance à lui-même: une distance entre le Dieu accessible à la raison philosophique en tant que Cause du monde et ordonnateur de toutes choses, et le Dieu de Jésus-Christ dont la Filiation atteste une Trinité où vaut une autre et mystérieuse unité – ou union – d'Amour? Leibniz aurait achevé – en énonçant le principe – le discours sur Dieu Un et Même, Cause de soi et Substance; il en aurait assuré le statut métaphysique. Resterait à penser en Dieu ce qui le dés-identifie de *soi-même*. Et l'enjeu de cette question ne serait-il pas la distinction à faire entre Dieu dans sa *manifestation* mondaine et historique, et Dieu en sa *Révélation*? A cette distinction «formelle», seule la théologie peut, de toute évidence, donner un contenu; mais en tant qu'elle concerne la notion de «transcendance», elle concerne la philosophie appelée à s'interroger pour le moins sur le multiple sens de cette notion.

II

Leibniz conçoit Dieu selon une triple détermination: celle de cause référée au principe de Raison suffisante; celle de Monade référée à l'idée de substance; celle d'Harmonie universelle référée à la perfection de son œuvre. Ces trois déterminations sont inséparables, et se ramassent dans celle de Sujet. Sujet substantiel et spirituel, Dieu est la Monade qui *pense* l'ordre essentiel et formel de l'Univers conformément au principe de raison, donc conformément à lui-même, et qui le *dirige* selon le principe du meilleur. Aussi le Sujet divin est-il à la fois intelligence et volonté; en tant que Dieu bon parce que parfait, il est sage et juste, donc parfaite-ment vertueux.

Cette détermination de Dieu comme Sujet ouvre à la question de sa manifestation – pensée et action –, c'est-à-dire de son expression. Dieu se manifeste ou s'exprime dans sa *puissance* créatrice, soit comme source de toute substance (monadique); dans l'ordre de la nature, il se manifeste comme Intelligence organisatrice ou «architectonique»; dans l'ordre de la grâce, il se manifeste comme Gouverneur du monde, c'est-à-dire de l'univers historique et culturel, où Leibniz lui-même a tant travaillé à l'harmonie des esprits.

Il faut noter au sujet de la puissance divine un écart remarquable entre la puissance de *creatio ex nihilo*, et la puissance d'organisation que va recouvrir spécifiquement le titre de Monarque de la Cité de Dieu, et où éclate sa Justice, c'est-à-dire l'unité de sa sagesse et de sa puissance. La puissance créatrice est la puissance de faire être, mais aussi la puissance d'anéantir. Elle est en Dieu la puissance de poser en dehors de soi des substances *imparfaites*, donc affectées d'une négativité radicale, d'un «mal métaphysique» qui peut être pour les monades libres et conscientes une source de fascination. On retrouvera la problème lorsqu'il s'agira de discuter de la doctrine leibnizienne du mal moral. Retenons pour l'instant cette face obscure de Dieu, cette puissance arbitraire qui correspond à une liberté antérieure à toute détermination, donc à toute perspective d'organisation du monde, mais que tout relie à un *exister* premier, par rapport auquel la formation de l'univers harmonieux recevra une déter-mination résolument *essentialiste*.

C'est à l'*essentialisme* de Leibniz qu'il faut référer la manifestation de Dieu comme Intelligence qui pense le *possible*, c'est-à-dire ce qui ne contient pas de contradiction. Et parmi les possibles se réaliseront, selon

le critère du meilleur, les réalités et les vies accordées entre elles dans le seul univers qui puisse comporter le maximum d'éléments «compossibles»: le meilleur des mondes possibles. Ce meilleur a son principe dans la bonté de Dieu; et cette bonté se subdivise à son tour en deux aspects: l'ordre de la Nature témoigne de la sagesse «architectonique» de Dieu, l'ordre des rapports entre les monades intelligentes, ou spirituelles, témoigne de la justice «monarchique» de Dieu.

Le Sujet divin apparaît ainsi dans une triple détermination de liberté, d'intelligence et de volonté; mais dans une détermination qui caractérise aussi le sujet comme une puissance, une «énergie» qui fait être, qui construit et qui dirige le monde. La notion de «volonté de puissance» ne serait pas ici déplacée, à condition de l'accorder à tout l'éthos de la raison qui détermine la théologie leibnizienne; c'est-à-dire à condition d'accorder le concept énergétique de puissance à celui, rationnel, de l'universel.

L'universel est la «dimension» propre de Dieu; c'est dans cette dimension qu'il s'*exprime*, et c'est de l'universel qu'il a une représentation adéquate, c'est-à-dire conforme à l'harmonie qui en est l'ordre à la fois rationnel et merveilleux. Les monades créées jouissent, en tant qu'unités vivantes, du privilège de re-produire en elles cet ordre universel et d'en avoir une conscience conforme à leur degré de perfection. Mais seuls les êtres rationnels, ou spirituels, sont susceptibles d'atteindre au principe de raison, et ainsi à une connaissance relativement adéquate et pour le moins provisoire de la science divine.

Leibniz, on le voit, déplace la problématique des degrés d'*être* vers celle des degrés de conscience. Toutes les créatures sont marquées d'une imperfection radicale, appelée «mal métaphysique»; elles se distinguent par leur organisation plus ou moins complexe *et* par leur niveau de conscience; la considération «physiologique» puis «psychologique» l'emporte sur le considération ontologique. Leibniz inaugure ainsi une philosophie du sujet qui à la fois fait écho à Descartes et annonce la phénoménologie husserlienne.

Dieu, plus que jamais, est le Sujet absolu; mais c'est aussi en leur qualité de sujets que les monades humaines peuvent, au moins à titre de «points» monadiques, avoir un «point de vue» sur l'universel et imiter Dieu par leur art rationnel, théorico-technique et juridique. L'organisation du monde est pour l'homme sa vocation de «petit Dieu»; l'imitation de Dieu se remarquera par la sagesse dans le gestion et l'administration du monde.

Architecte et Monarque de l'Univers, Dieu donne l'exemple d'une raison qu'il serait illégitime de réduire à sa dimension logico-mathé-

matique. Certes: «*cum Deus calculat mundus fit*»; mais parler avec G. Grua d'une «*Jurisprudence universelle*» est d'autant plus justifié que le droit fut l'une des sources majeures de la philosophie de Leibniz. L'ordre juridique est inséparable de l'ordre logique: la raison est d'un seul tenant, car il n'y a qu'un seul principe de Raison: il est Dieu et il suffit.

Si la philosophie de Leibniz est une philosophie de l'ordre vivant *et* rationnel, la notion heideggerienne d'onto-théologie s'en trouve notamment précisée: elle apparaît dans son statut proprement *transcendental*. Dieu est le Sujet transcendental qui coïncide avec l'ordre transcendental, c'est-à-dire princiel, mais traduisible dans l'ordre empirique dont les forces organisatrices du monde ont la responsabilité quasi religieuse.

Le souci constant de Leibniz est d'arracher Dieu à une conception qui livrerait son absolu à l'incontrôlabilité d'une liberté radicalement arbitraire. D'où, à l'évidence, l'effacement du motif de la création *ex nihilo* derrière le motif prédominant de la raison architectonique et monarchique du Dieu sage et juste. Sa suprême liberté s'en trouve liée à une suprême nécessité; Leibniz pense dans une théorie de l'Ordre universel ce que Hegel tentera de lier dans une philosophie du Devenir universel. Or, c'est précisément dans cet Ordre que se dessine une «transcendance» qui peut-être justifie le diagnostic heideggerien d'une onto-théologie et qui vient à jeter une lumière ambiguë sur le vocable, apparemment serein, d'*«universel»*.

Si, en effet, l'étant suprême transcende les étants empiriques, cette transcendance est marquée par l'ordre des raisons, et de la Raison. La transcendance de la Cause n'est encore qu'une transcendance raisonnable et qui rend raison de ses effets. Mais lorsque cette transcendance est pensée comme Sujet, c'est bien une liberté qui spontanément – en Dieu – se lie à la nécessité de raison, mais qui, produisant des êtres im-parfaits, ouvre la possibilité d'un écart entre une liberté créée et une raison qui procède par imitation d'un ordre nécessaire et prédonné. Cet écart, avouons-le, demeure énigmatique. Il faut imaginer au cœur de cette liberté *créée* une trace du néant, une angoisse fascinante et une résistance à la claire nécessité; peut-être n'y a-t-il qu'un court trajet de pensée entre la positivité du sujet leibnizien, pris dans le dynamisme vital et rationnel de son Dieu-Sujet, et la négativité de sa fixation sur son état de créature, c'est à-dire sur une imperfection où la liberté d'origine l'emporte sur la détermination terminale. A trop se souvenir de son obscure origine, l'homme perdrait le goût de lier son effort à la divine Force de progrès et d'harmonie: il manquerait foncièrement à sa vocation.

Aussi Leibniz peut-il se faire l'avocat éloquent et prolix de la cause de Dieu. *Pensé* par Dieu, puisque sa liberté créatrice est inséparable de son intelligence formatrice, le mal n'est pas *voulu* puisque incompatible avec sa bonté. C'est bien autour de ce motif que se déploie, pesamment, ardemment, la *Théodicée*. Pourtant, n'y a-t-il pas plus dans le «mal radical» que l'im-perfection qui sépare Créateur et créature? N'y a-t-il pas une obscurité de l'*exister*, une puissance qui ne peut produire qu'une im-puissance, une liberté qui ne peut produire qu'une servitude et que va recouvrir la perfection de l'ordre rationnel de l'Univers? A la face obscure de Dieu correspondrait donc la face obscure de la créature: une libre servitude qui ne serait pas moins libre que l'entrée humaine en raison. Cette direction de pensée ne conduit-elle pas, étrangement, à S. Kierkegaard? La voie de salut est dès lors équivalement rationnelle et croyante, simultanément de Raison et de Foi. Or, c'est bien ce que signifie l'ordre leibnizien. Le Sujet-Dieu est transcendental dans la mesure où sa Vérité est le principe de l'ordre logique, sa Bonté le principe de l'ordre éthico-juridique, et sa Beauté celui de l'harmonie universelle. – Cette dernière attribution ouvre largement sur l'univers baroque dont Leibniz peut être considéré comme *le* philosophe.

Portant à l'infini tous les attributs d'un sujet, le Dieu de Leibniz demeure pourtant radicalement lié à sa création finie, qu'il suscite du néant, qu'il construit comme Monde et qu'il gouverne comme Histoire. La catégorie transcendentale de la relation est dès lors entièrement investie dans l'être du monde en tant qu'étant; et c'est comme relation de Dieu au monde que l'Univers se trouve marqué du triple signe de l'ordre: Vérité, Bonté, Harmonie, en quoi consiste la Raison de toutes choses. Mais encore: dans la mesure où ces qualités sont celles d'un unique Sujet et partant d'un unique Univers, – et non plus, comme dans la théologie trinitaire, des attributions propres aux trois Personnes divines –, c'est bien à l'unité et à l'identité de Dieu que s'accordent des qualités transcendentales à laquelle nécessairement se «limite» le regard uniment de science et de foi.

III

La théologie de Leibniz se situe visiblement à un carrefour où viennent se confondre deux problématiques: celle, dérivée de la théologie trinitaire, des «appropriations», c'est-à-dire de l'attribution en propre aux trois Personnes de la Trinité de caractères distinctifs, de perfections

d'être ou d'opération. Or, à voir que les perfections d'opération, notamment présentées par Abélard et Pierre Lombard, sont Puissance, Sagesse et Bonté, on est moins étonné de les retrouver chez Leibniz; que ce soient des attributions d'*opération* est à mon sens décisif. Puis la problématique des transcendentaux, qui déjà s'est reportée sur celle des appropriations lorsque s'est établie la relation Puissance – Unité, Sagesse – Vérité, Bonté – Bien.

Le Dieu leibnizien est opératif, et c'est dans la coopération à la construction du monde que l'homme témoigne d'une piété tout entière liée à son activité de constructeur et d'organisateur. La théologie leibnizienne est le fondement théorique d'une praxis croyante essentiellement laïque. Par ailleurs, ce Dieu est un Sujet transcendant, au sens où il est, en son Unité monadique, le porteur de perfections «transcendentales» certes empruntées à une doctrine trinitaire, mais en fait attribuées au seul Sujet divin dont l'unité ne peut souffrir de relations internes. Les opérations *ad extra*, en quoi consiste Dieu, excluent une Vie divine *ad intra*; cette exclusive détermine à son tour la transcendence de l'Identique visée par Heidegger comme onto-théologique.

A partir de là, on voit se dessiner trois grandes réactions à la philosophie de Leibniz: la réaction de Kant, puis celle de Heidegger, enfin celle qui s'esquisse à partir d'une réflexion sur le destin de la théologie trinitaire dans la métaphysique leibnizienne. Kant a réagi en distinguant entendement et raison, concept et idée, constitution et régulation, brisant ainsi l'idéal d'une science susceptible de se donner Dieu – comme principe d'unité du monde – pour objet. Heidegger va certainement plus loin en s'attaquant à la notion de Cause – cause du monde et cause de soi – et en se frayant un nouveau chemin de pensée vers l'Etre dont il n'y a plus à «rendre raison». Heidegger apporte ainsi une contestation de tout ce qui – du plan métaphysique au plan de la rationalisation planétaire du monde – se fonde sur l'opérativité du Dieu-Raison. Que cette démarche, fermement engagée à penser la *différence* d'avec l'étant réglé par la raison organisatrice, débouche sur une «mystique naturelle», nous intéresse ici dans la mesure où notre attention à la démarche heideggerienne se charge d'une interrogation inquiète sur sa pertinence pour la pensée chrétienne. Je dirai pour ma part que là où Heidegger s'ouvre au sacré que déploie le «monde de la parole», au sacré du Dire poétique, la pensée chrétienne doit tenter de transcender la «transcendance» leibnizienne et de penser la *distance* entre le Dieu qui se manifeste et Dieu qui se révèle dans sa *sainteté*.

Le Dieu qui se révèle n'est pas le Dieu qui se manifeste. L'homme peut encore disposer de ce qui se manifeste – ne fût-ce que sous la forme d'une idéologie théiste. En revanche, celui qui se révèle se donne en vérité; mais il ne se donne pas à voir. Se donner à croire est d'un autre ordre. Dans la mesure où Leibniz croit au Christ, il adhère à un enseignement, non à une Personne. Il retient de cet enseignement ce qu'il peut traduire et reconstituer philosophiquement; il en dispose respectueusement comme venant de la «créature élevée à la plus haute perfection»³ et la plus parfaitement accordée au Plan du Créateur. Mais qu'en Jésus-Christ Dieu s'atteste comme Trinité, se donne à croire par la médiation de son Verbe fait Fils, voilà qui devient proprement «in-discursible».

Faut-il dès lors poétiser sur Dieu? La poésie est-elle le mode le plus propre de la parole humaine pour dire la Sainteté de Dieu – du Dieu vivant d'Amour? Est-ce au poète de dire la sainteté de l'Amour? Même la plus haute poésie mystique se déporte vers le Sacré lorsqu'elle se désolidarise de la théologie, c'est-à-dire d'une intelligence pliée à l'extrême exigence de se laisser clarifier par l'Amour. Le don de Révélation s'appellera donc aussi don à l'intelligence, c'est-à-dire don d'une clarté que l'intelligence aura à faire sienne; donc don d'intelligence. Mais alors, comment l'intelligence ne pourrait-elle pas elle-même se donner – et se donner sans se sacrifier? Voilà la question. Leibniz est demeuré en deçà; Heidegger l'a frôlée, mais a substitué le Jeu à l'Amour:

«Aller Mut des Gemüts ist der Widerklang auf die Anmutung des Seyns, die unser Denken in das Spiel der Welt versammelt»⁴.

Dans la manifestation, il y va de la capacité de l'homme de comprendre ce qui se manifeste, et cette capacité exige d'être portée à ses plus hautes possibilités. Leibniz est, à ce titre, un exemple d'audace philosophique. Il s'agit de saisir la règle du monde à sa source divine. Aussi ne craindrai-je pas de parler d'un «prométhéisme chrétien», car c'est bien à un Dieu respecté qu'est repris le «feu rationalisé» qui doit présider à la construction d'un monde ordonné et juste. Et c'est bien à travers l'Aufklärung qu'inaugure Leibniz que refleurira le thème prométhéen, d'abord chez Goethe puis chez le jeune Marx. C'est du Dieu se manifestant dans ses opérations que s'approche un savoir toujours plus audacieux, tou-

³ Cf. *La cause de Dieu plaidée par sa justice ...*, § 49.

⁴ *Aus der Erfahrung des Denkens*, Neske, Pfullingen 1954, 17; cf. également *Der Satz vom Grund*, in fine, le commentaire du Jeu chez Héraclite.

jours plus libre des entraves de ses contradictions: un savoir qui, à la limite, se diviniserait lui-même.

Face à la révélation, il y va d'une approche toujours plus humble, d'une découverte toujours plus obéissante et toujours plus attentive à la sainteté de celui qui se donne. C'est peut-être bien cette humilité de l'intelligence qui a manqué au téméraire et baroque penseur de Hannover. Comme le dit si bien Jacques Chevalier:

«... si Leibniz, en savant et en métaphysicien, a su merveilleusement orchestrer par sa dialectique la vue de Pascal sur la double infinité, de grandeur et de petitesse, qui se rejoint en Dieu et en Dieu seulement; s'il a su, en véritable «ami de Dieu», faire admirablement écho à la pensée de sainte Thérèse, que l'âme doit concevoir les choses comme s'il n'y avait que Dieu et elle au monde afin de demeurer seul à seul avec lui pour s'unir à lui en qui nous trouvons tout, il lui a manqué, peut-être, le sentiment de ses limites, la pauvreté de celui qui reçoit, et cette humilité qui, procédant d'un rayon de la Vérité, saisit en un moment ce à quoi tous les efforts de l'imagination et de l'entendement ne pourraient atteindre au prix de beaucoup de temps et de beaucoup de peine: à savoir notre rien et le tout de Dieu»⁵.

L'ignorance qui nous rend incompréhensible ou invisible l'harmonie universelle n'est jamais qu'une ignorance provisoire. Il ne saurait être question, pour Leibniz, d'une «docte ignorance» qui aurait à se prononcer sur le statut d'un savoir où Dieu seul peut donner la lumière dans laquelle il se rendrait «connaissable». En revanche, le «Dieu sensible au cœur» de Pascal dit admirablement – à condition de ne pas ramener le cœur au sentiment – ce «sens» de Dieu qui reporte sur l'expérience d'une présence ce qu'il y a de plus simple et de plus direct dans l'expérience sensible: une évidence que rien ne peut séparer de celui qui l'a conçue en son corps ou en son âme.

Conclusion

Il serait à l'évidence injuste de ne pas admettre qu'à certains moments le texte leibnizien vibre d'une authentique tonalité de foi et d'une très vivante intuition de la sainteté de Dieu:

⁵ JACQUES CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, t. 3, *La pensée moderne de Descartes à Kant*, Flammarion, Paris 1961, 407–408.

«... plus nous comprenons que ce n'est pas seulement la puissance et la sagesse de l'Esprit Souverain mais aussi sa bonté qui s'y (la Cité de Dieu) manifestent, plus nous nous enflammons de l'amour de Dieu, et plus nous brûlons d'imiter quelque peu sa divine bonté et sa divine justice»⁶.

Plus nous comprenons, plus nous nous enflammons de l'amour de Dieu ... Est-ce la compréhension qui provoque l'amour? Est-ce d'un même élan que l'esprit et le cœur se rapprochent de Dieu, dont la sainteté n'est autre que la perfection de sa bonté? Est-il pensable, dans le sillage de l'audacieux Leibniz, que conjointement l'esprit et le cœur répondent consciemment à un Amour qui dut d'abord se répandre sur l'homme avant que l'homme ne puisse s'engager à s'y livrer? Mais pour cela, ne faut-il pas que déjà la Création, la divine victoire sur le Néant, la position des êtres dans l'être, la diffusion d'un Ordre et la consolation des grâces soient reconnaissables, parce que divinement réelles, comme les moments successifs de l'immense scansion d'Amour qu'est la Révélation? A sonder la foi de Leibniz, on pourrait bien être porté à le créditer de cette profondeur de sa foi. Mais derechef, qu'en est-il de l'intelligence de cette foi? Quel motif essentiel vient-elle à dessiner, nous livrant peut-être le secret d'une philosophie par ailleurs si déclarée?

C'est la beauté de la Cité de Dieu, lisons-nous en ce dernier paragraphe de la *Cause de Dieu*, à laquelle «pour le moment on ne peut atteindre que par les yeux de la foi, c'est-à-dire par une très ferme confiance en la perfection divine». Ainsi, la mathesis universalis et la jurisprudence universelle ne seraient que les prolégomènes à une «esthétique universelle», donc à une théorie de l'harmonie du monde spirituel, qui consonne bien au baroque qui environne Leibniz comme une image vivante et prémonitoire d'une gloire qui transcende la raison connaissante et gouvernante. La beauté porterait témoignage de ce qu'a d'admirable l'œuvre de l'Esprit.

Mais l'harmonie leibnizienne n'est-elle pas aussi la clôture de l'infini sur lui-même? Une sorte de chiffre de la suffisance, qui vaut à la fois pour dire le principe de Raison et l'effet de la Grâce?

⁶ *La cause de Dieu plaidée par sa justice ..., § 144.*