Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 17 (1967)
Heft: 2

Artikel: Profil de Leibniz
Autor: Moreau, Joseph
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380872

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: 04.12.2025

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

PROFIL DE LEIBNIZ

Leibniz est né à Leipzig, en 1646. Dès son enfance, il se livre à l'étude et devient un autodidacte. Issu d'une famille de juristes, il perdit prématurément son père ; mais il passait encore ses journées dans la bibliothèque paternelle, où il lut d'abord les Anciens, dont il reçut une empreinte ineffaçable. En 1661, à l'âge de quinze ans, il entre à l'Université de Leipzig, sa ville natale, où il reçoit les leçons de Jacques Thomasius, qui enseigne la philosophie scolastique ; puis, il se rend à Iéna, où il étudie les mathématiques sous la direction d'Erhard Weigel, et enfin à Altdorf, où il prend son doctorat en droit (1666), avec une thèse : *De casibus perplexis in jure*, où il montre l'application de la logique à la solution des difficultés juridiques. Après ces années d'études universitaires, il s'intéressera aux sciences expérimentales, voire aux sciences occultes, entrant même en liaison avec la secte des Rose-Croix.

Néanmoins, sa curiosité reste insatisfaite ; il souffre d'un complexe d'infériorité, se sentant éloigné des grands centres intellectuels de l'Europe occidentale : Paris, Londres, La Haye ; il écrira plus tard, évoquant ses années d'études dans des universités reculées de l'Allemagne : *neque enim illis in locis mathematica excolebantur, et si Parisiis exegissem pueritiam, quemadmodum Pascalius, forte maturius ipsas scientias auxissem* [1]. « Si j'avais eu la chance de passer mon enfance à Paris, comme Pascal, peut-être eussé-je été plus précoce encore ! » Afin de réaliser ce rêve de venir à Paris et de rencontrer les meilleurs esprits de son temps, il intrigue auprès des grands de ce monde. Le baron de Boinebourg l'introduit auprès de l'Electeur de Mayence ; agréé par lui comme conseiller à la Cour suprême, il est, en 1672, envoyé en mission diplomatique à Paris ; il doit soumettre au roi Louis XIV, ou à son ministre Colbert, un *Consilium Aegyptiacum*, un plan de conquête de l'Egypte, destiné, dans la pensée de ses auteurs, à détourner de l'Allemagne l'utilisation des armements accumulés en France. Ce plan parvint à la connaissance de M. de Pomponne, secrétaire d'Etat, qui répondit que les projets

[1] GERHARDT : *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz* (en abrégé *Phil.*), t. VII, p. 186.

N. B. Conférence donnée à Genève, le 11 novembre 1966, sous les auspices de la Fondation Marie Gretler, à l'occasion du 250e anniversaire de la mort de Leibniz.

de guerre sainte avaient « cessé d'être à la mode depuis saint Louis » [1]. Leibniz n'en continuera pas moins à élaborer des projets politiques : projet d'union européenne, projet d'union des Eglises, dont nous parlerons en terminant, et qui le mettra en relations avec Bossuet. Leibniz n'est pas seulement, comme Descartes, un homme d'études et de cabinet ; la curiosité intellectuelle s'allie curieusement chez lui avec l'intrigue politique et les ambitions de carrière. Avant de venir à Paris, il avait entretenu une correspondance philosophique et théologique avec Antoine Arnauld, qui devait l'introduire auprès de son parent, M. de Pomponne, et il avait adressé à la Société Royale de Londres d'une part, à l'Académie des Sciences à Paris, d'autre part, un témoignage de ses travaux scientifiques : à la première sa *Theoria motus concreti*, à la seconde sa *Theoria motus abstracti*, deux traités qui constituent l'*Hypothesis physica nova* (1671), ouvrage où est exposé le résultat de ses réflexions et l'état de sa doctrine à la veille de son départ pour Paris.

Toute la philosophie ultérieure de Leibniz est en germe dans cet ouvrage ; on y découvre notamment son dynamisme spiritualiste, qui voit dans tous les phénomènes du monde matériel la manifestation d'une activité spirituelle : *omne enim corpus est mens momentanea* [2]. Dans les écrits de la même période, on voit apparaître aussi la doctrine de l'Harmonie universelle, selon laquelle la raison de toute existence particulière réside dans la possibilité pour elle de s'accorder avec le tout qui enferme le maximum d'existence. Mais ces thèses s'expriment sous une forme encore confuse, et sont établies par des considérations quelquefois peu cohérentes ; Leibniz montre des intuitions géniales, mais qui n'ont pas encore trouvé le langage approprié à leur expression, l'appareil discursif nécessaire à leur justification.

A Paris, où il demeure de 1772 à 1776, Leibniz fait la connaissance de Christian Huyghens, auprès de qui il s'initie aux mathématiques modernes, aux travaux de Descartes, de Desargues et de Pascal ; et il réalise si rapidement de tels progrès qu'il devient bientôt l'inventeur du calcul infinitésimal. Cette invention lui sera d'un grand secours dans la critique du mécanisme cartésien, qui opposait radicalement l'étendue et la pensée, la matière et l'esprit ; elle contribuera à l'élaboration de son dynamisme métaphysique. Dans le monde de la philosophie et de la théologie, il se lie avec Arnauld, avec Malebranche, et par l'intermédiaire de Tschirnhaus, un Allemand qui séjournait à Paris, il obtiendra d'indiscrètes révélations sur la philosophie de Spinoza. Avant de rentrer en Allemagne, où le duc de

[1] FOUCHER DE CAREIL : *Œuvres de Leibniz*, t. V, p. 359.
[2] *Phil.*, IV, 230, n° 17.

Hanovre lui offre une charge de conseiller et d'historiographe, il passe par Londres, où il avait déjà fréquenté les milieux scientifiques lors d'un premier voyage, dans les premiers mois de l'année 1673, et par la Hollande, où, après plusieurs semaines d'attente et une sorte d'examen probatoire, il finit par obtenir une entrevue, suivie peut-être de plusieurs entretiens, avec Spinoza, à La Haye, en novembre 1676. L'auteur de l'*Ethique* devait mourir quelques mois plus tard, le 21 février 1677.

Ainsi se terminent, après les années d'études *(Lehrjahre)*, les années de voyage *(Wanderjahre)* du jeune Leibniz ; il est désormais en possession des moyens propres à l'élaboration de son système, qui va se préciser en réaction au cartésianisme, à l'occasionnalisme de Malebranche et au panthéisme spinoziste. L'importance dans la carrière de Leibniz de son séjour à Paris a été mise en relief par Kuno Fischer, qui écrit : « Il n'aurait pu, dans son siècle, devenir un écrivain européen, s'il n'était devenu un écrivain français. Il le devint à Paris... C'est à Paris qu'il est devenu un mathématicien de premier ordre » [1]. C'est là aussi qu'il a pris contact avec la philosophie de son temps et qu'il s'est formé, au cours de conversations savantes, à cet art de la discussion dont il fera un si brillant usage.

* * *

La réflexion philosophique de Leibniz tire son origine d'une réaction de sa conscience religieuse à l'égard de la science de son temps. Leibniz, formé à la lecture des Anciens, à l'étude de la scolastique, rencontre, dès sa jeunesse, le mécanisme de la physique moderne : non point d'abord le mécanisme géométrique de Descartes, mais le mécanisme atomistique, renouvelé des Anciens par Hobbes et Gassendi. Cette doctrine le séduisit tout d'abord : « Etant enfant, écrit-il en 1714, j'appris Aristote, et même les Scolastiques ne me rebutèrent point... Par après, étant émancipé des Ecoles triviales, je tombai sur les Modernes, et je me souviens que je me promenais seul dans un bocage, auprès de Leipzig, appelé le Rosenthal, à l'âge de 15 ans, pour délibérer si je garderais les Formes substantielles. Enfin le Mécanisme prévalut et me porta à m'appliquer aux Mathématiques. » [2] C'est ainsi qu'après son baccalauréat, obtenu à Leipzig, il se rend à Iéna pour étudier les mathématiques ; mais il convient qu'il n'est parvenu à une connaissance approfondie de ces sciences « qu'après avoir conversé avec M. Huyghens à Paris » [3].

[1] KUNO FISCHER : *Geschichte der neueren Philosophie*, t. II, p. 159, cité par E. BOUTROUX dans l'Introduction de son édition classique de la *Monadologie*, p. 8.

[2] A Remond, 10 janvier 1714 (*Phil.*, III, 606).

[3] *Ibid.*

Cependant, à mesure qu'il apercevait la portée du mécanisme scientifique, qui explique tout par figure et mouvement (comme Descartes) ou par combinaison d'atomes (comme Démocrite et Gassendi), le jeune Leibniz ressentait une inquiétude religieuse. L'explication mécaniste élimine Dieu de la production des choses naturelles et, si elle n'exclut pas absolument la foi, elle la laisse du moins sans support rationnel. C'est pour écarter cette menace que Leibniz rédige l'un de ses premiers écrits, la *Confessio naturae contra atheistas* (1668), dans laquelle il s'applique à montrer que pour rendre raison des phénomènes corporels, on ne saurait se passer d'un principe incorporel, à savoir Dieu. Ceux que les succès de l'explication mécaniste conduisent à l'athéisme sont dupes d'une conclusion précipitée ; et Leibniz reprend à son compte le mot de Bacon : *Philosophiam obiter libatam a Deo abducere, penitus haustam reducere ad eumdem* [1]. « Un peu de science éloigne de Dieu, beaucoup de science y ramène ».

Le thème esquissé dans cet opuscule de jeunesse sera constamment repris par Leibniz dans ses ouvrages ultérieurs ; toujours il s'appliquera à montrer l'insuffisance de l'explication mécaniste et la nécessité de recourir à des principes métaphysiques. Il écrira en 1695 : « Au commencement, lorsque je m'étais affranchi du joug d'Aristote, j'avais donné dans le vide et dans les atomes, car c'est ce qui remplit le mieux l'imagination ; mais en étant revenu, après bien des méditations, je m'aperçus qu'il est impossible de trouver les principes d'une véritable unité dans la matière seule, ou dans ce qui n'est que passif, puisque tout n'y est que collection ou amas de parties à l'infini » [2]. La matière, selon Leibniz, ne se réduit pas à l'étendue, comme le prétendait Descartes ; elle est ce qui remplit l'étendue ; à ce titre, elle n'en est pas moins, comme l'étendue, toujours divisible. La notion d'atome matériel est contradictoire ; atome signifie *indivisible* ; or la matière est indéfiniment divisible. Il ne peut y avoir d'unités véritables, d'indivisibles réels, que des unités spirituelles, comme les esprits ou les âmes. Ainsi est mise en lumière l'idée fondamentale de la philosophie de Leibniz : l'objet de la représentation physico-mathématique, la matière étendue dans l'espace, n'équivaut pas à la réalité absolue ; celle-ci ne peut consister que dans l'esprit. La physique mathématique, au moyen de l'explication mécaniste, fournit une représentation objective des choses ; mais l'objectivité consiste seulement dans la cohérence des représentations, dans l'ordre et la régularité de phénomènes, reliés entre eux par des lois universelles

[1] *Phil.*, IV, 105.

[2] *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, § 3 (*Phil.*, IV, 478).

et nécessaires, reconnues par tous les esprits ; elle ne concerne pas la substance même des choses. Aussi, les postulats de l'explication mécaniste ne sont-ils pas des principes absolus ; les lois élémentaires du mouvement réclament elles-mêmes une explication, qui ne peut se trouver qu'en Dieu, et qui requiert des principes métaphysiques. Dans le récit qu'il nous donne de l'évolution de sa pensée, Leibniz conclut : « Mais quand je cherchai les dernières raisons du Mécanisme et des lois mêmes du mouvement, je fus tout surpris de voir qu'il était impossible de les trouver dans les Mathématiques, et qu'il fallait retourner à la Métaphysique. C'est ce qui me ramena aux Entéléchies, et du matériel au formel, et me fit enfin comprendre, après plusieurs corrections et avancements de mes notions, que les Monades, ou les substances simples, sont les seules véritables substances, et que les choses matérielles ne sont que des phénomènes, mais bien fondés et bien liés. » [1]

Ainsi, tandis qu'il s'efforce de relier l'explication mécaniste à des principes métaphysiques, Leibniz est conduit à réhabiliter, à sauver du mépris où elles sont tombées chez les philosophes modernes, les formes substantielles, héritées de l'aristotélisme et tenues en honneur dans la scolastique. « Il fallut donc, écrit-il, rappeler et comme réhabiliter les formes substantielles, si décriées aujourd'hui, mais d'une manière qui les rendît intelligibles et qui séparât l'usage qu'on en doit faire de l'abus qu'on en a fait. » [2] L'abus qu'on en a fait, c'est d'« employer ces formes pour expliquer les problèmes particuliers de la nature » [3], autrement dit « dans le détail de la physique » et « l'explication des phénomènes en particulier » [4] ; mais elles sont « nécessaires pour établir de vrais principes généraux » [5]. « Les principes généraux de la nature corporelle et de la mécanique même sont plutôt métaphysiques que géométriques, et appartiennent plutôt à quelques formes ou natures indivisibles comme causes des apparences qu'à la masse corporelle ou étendue. Réflexion (conclut Leibniz) qui est capable de réconcilier la philosophie mécanique des modernes avec la circonspection de quelques personnes intelligentes et bien intentionnées qui craignent avec quelque raison qu'on ne s'éloigne trop des êtres immatériels au préjudice de la piété » [6].

Pour accorder la raison avec la foi, la science avec la piété, Leibniz ne craint donc pas de réhabiliter la philosophie traditionnelle, qui doit s'allier avec la philosophie moderne dans une *perennis quaedam*

[1] A Remond, 10 janvier 1714 (*Phil.*, III, 606).
[2] *Système nouveau...* § 3 (*Phil.*, IV, 478-479).
[3] *Ibid.*, 479.
[4] *Discours de Métaphysique*, § 10 (*Phil.*, IV, 434).
[5] *Système nouveau...* § 3 (*Phil.*, IV, 479).
[6] *Discours de Métaphysique*, § 18 (*Phil.*, IV, 444).

philosophia [1]. Cet attachement à la tradition s'oppose aux tendances révolutionnaires du cartésianisme [2]. La critique cartésienne veut faire table rase du passé. Descartes entreprend de refaire à lui seul tout l'édifice de la connaissance, et ses sectateurs estimeront qu'il y a réussi. « M. Descartes, écrit Malebranche, a découvert, en trente années, plus de vérités que tous les autres philosophes. » [3] Leibniz ne partage pas cet enthousiasme naïf ; il sait que l'humanité n'a pas commencé à raisonner d'hier ; s'il admire les grands esprits des temps modernes, ils s'apparentent à ses yeux aux génies scientifiques de l'Antiquité ; en découvrant Bacon, Kepler, Galilée, Descartes, « il eut, nous dit-il, l'impression qu'Aristote et Platon, Archimède, Hipparque et Diophante et les autres maîtres du genre humain étaient en face de lui et qu'il conversait avec eux. » [4] C'est que Leibniz, dès son jeune âge, a beaucoup plus de lectures que Malebranche au moment où il eut la révélation de Descartes. « Etant enfant, j'appris Aristote, et même les Scolastiques ne me rebutèrent point ; et (ajoute-t-il), je n'en suis point fâché présentement [5]... J'ai dit souvent, *aurum latere in stercore illo scholastico barbariei.* » [6]

Cette réhabilitation de la tradition contribue, dans l'esprit de Leibniz, à la défense de la foi. Mais cette contribution serait contestée par un cartésien enthousiaste comme Malebranche, aux yeux de qui la philosophie traditionnelle, la philosophie scolastique, héritière de l'aristotélisme, est d'inspiration païenne. La théorie des formes substantielles est, selon lui, l'expression d'un naturalisme incompatible avec la toute-puissance divine ; la pensée chrétienne ne doit pas s'accommoder de ces survivances païennes. Malebranche, dans un chapitre de la *Recherche de la Vérité*, combat ce qu'il considère comme « l'erreur la plus dangereuse de la philosophie des Anciens » [7] : « lorsqu'on admet des formes, des facultés, des qualités, des vertus ou des êtres réels capables de produire certains effets par la force de leur nature » [8], c'est comme si on supposait un principe divin dans tous les corps. Malebranche s'accorderait avec A. Comte pour dénoncer dans les abstractions de la métaphysique des résidus de l'imagination théologique, incompatibles avec le Dieu de la raison et de la foi.

[1] A Remond, 26 août 1714 (*Phil.*, III, 625).

[2] Descartes toutefois n'a d'autre dessein que « réformer (ses) propres pensées » et se garde d'exercer sa critique à l'égard des institutions. Cf. notre *Présentation de Descartes*, in *Miscelânea de Estudos a Joaquim de Carvalho*, nº 8, p. 816-828, notamment p. 825 sq.

[3] *Recherche de la Vérité*, I 3, 2 fin.

[4] *Guilielmi Pacidii Plus ultra...* (*Phil.*, VII, 53).

[5] A Remond, 10 janvier 1714 (*Phil.*, III, 606).

[6] A Remond, 26 août 1714 (*Phil.*, III, 625).

[7] *Recherche de la Vérité*, VI, 2e partie, ch. 3, titre.

[8] *Ibid.*, 2e alinéa.

« Et l'on entre ainsi insensiblement, poursuit-il, dans le sentiment des païens par le respect que l'on a pour leur philosophie. Il est vrai (ajoute-t-il) que la foi nous redresse ; mais peut-être que l'on peut dire que si le cœur est chrétien, le fond de l'esprit est païen » [1].

Ainsi, de l'avis de Malebranche, il n'y a pas de pensée chrétienne, de possibilité d'être chrétien par l'intelligence, si l'on adhère encore à la philosophie traditionnelle, autrement dit si l'on n'est pas cartésien. On rencontre facilement de nos jours des gens qui estiment que, si l'on peut être un chrétien sincère, on n'est pas du moins un penseur chrétien si l'on n'adhère à quelque forme d'existentialisme ou d'hégélianisme. De pareilles outrances dénotent seulement une ignorance du passé de la philosophie, une inconscience de sa signification profonde et de sa valeur permanente ; elles ne sauraient impressionner un esprit informé. Leibniz a cru un moment que les formes substantielles étaient incompatibles avec la toute-puissance de Dieu [2] ; mais tout l'effort de sa pensée s'est ensuite appliqué à montrer comment se conciliaient l'action de Dieu et celle de la nature, qu'il n'a voulu ni confondre, comme Spinoza, ni regarder comme incompatibles, à la façon de Malebranche, qui anéantit la nature devant Dieu [3].

* * *

Issue d'une inquiétude religieuse, la philosophie de Leibniz se tourne vers un dessein apologétique. Le seul grand ouvrage qu'il ait publié, la *Théodicée* (1710), s'ouvre par un *Discours de la conformité de la foi avec la raison* ; Leibniz entend pareillement concilier le mécanisme scientifique et le finalisme théologique, accorder la philosophie nouvelle avec la philosophie traditionnelle, rallier tous les esprits à une vérité vraiment catholique, c'est-à-dire universelle. Mais, pour réaliser un si grand dessein, il faut être en possession d'un art de convaincre les esprits, de démontrer la vérité ; cet art a pour base l'étude du raisonnement, la logique. Cette étude a été une préoccupation constante de Leibniz : il y a en lui un savant, un mathématicien, à côté d'un philosophe, voire d'un théologien ; mais le lien entre les deux ne peut être établi que par la logique. L'originalité de la méthode leibnizienne tient pour une grande part à ce fait que Leibniz a allié dans la formation de son esprit l'étude du droit avec celle des mathématiques ; il ne croit pas, comme Descartes, que les seuls géomètres soient capables de raisonnement rigoureux ; il sait, par expérience et tradition de famille, que les juristes ont le même

[1] *Ibid.*

[2] A Thomasius, 20/30 avril 1669 (*Phil.*, I, 25) : *Ita reditur ad tot deunculos quot formas substantiales, et gentilem prope* πολυθεϊσμόν. Il est remarquable que cette phrase est de plusieurs années antérieure aux invectives de Malebranche.

[3] Cf. notamment l'opuscule *De ipsa natura* (*Phil.*, IV, 505-516).

souci, et son ambition, c'est d'élaborer un art de raisonner qui permette d'obtenir des démonstrations en tous les domaines. La source de toutes nos erreurs vient de ce que nous faisons usage de notions confuses, qu'il nous appartient de rendre distinctes par l'analyse. Toute notion, estime Leibniz (c'est là l'idée originale développée dans sa *Dissertatio de arte combinatoria* (1666) et le germe de sa logique) peut être résolue en ses éléments simples, comme un nombre se décompose en facteurs premiers. Par le moyen de l'analyse, toutes nos connaissances peuvent être rendues aussi distinctes que la connaissance que nous avons des nombres, et toutes les sciences humaines atteindre la perfection de l'arithmétique. La démonstration, par laquelle une proposition est établie avec certitude, est elle-même une application de l'analyse : elle consiste à montrer qu'un attribut ne peut être nié d'un sujet, parce qu'il est contenu dans la définition de ce sujet. C'est sur ce rôle accordé à l'analyse que Leibniz fait reposer toute sa logique. Si nous disposions de signes ou caractères précis pour représenter les éléments simples qui entrent dans la composition de toutes nos pensées, d'un ensemble de signes constituant, pour ainsi dire, un *Alphabet des pensées humaines*, et si nous observions en outre quelques règles fixes pour les assembler, « nous pourrions, dit Leibniz, raisonner en métaphysique et en morale à peu près comme en géométrie et en analyse, parce que les caractères fixeraient nos pensées trop vagues et trop volatiles en ces matières, où l'imagination ne nous aide point »[1]. Par l'invention d'une *Caractéristique* universelle, d'un art d'écrire les idées comme nous écrivons les nombres, on obtiendrait un art de raisonner applicable en tous les domaines et d'une certitude infaillible ; ainsi serait réalisé l'idéal entrevu par Hobbes et que tente d'effectuer de nos jours la logique symbolique : tout raisonnement serait ramené à un calcul.

Mais le rôle accordé à l'analyse par Leibniz ne commande pas seulement sa logique ; il se traduit dans sa conception de la vérité : *praedicatum inest subjecto* ; l'inclusion du prédicat dans le sujet est la définition même de la vérité. Elle ne s'applique pas seulement aux vérités nécessaires ou vérités de raison, dont l'opposé implique contradiction, mais aussi aux vérités contingentes ou vérités de fait, comme celles où s'expriment les lois de la nature ou qui énoncent les événements de l'histoire. « César franchit le Rubicon », voilà une vérité contingente, c'est-à-dire qu'elle peut être niée sans contradiction ; il n'y a aucune impossibilité logique à concevoir son opposé. Cela, cependant, ne nous est possible que parce que nous n'avons qu'une notion incomplète, indéterminée de César ; si nous avions de lui une connaissance parfaite, celle que possède Dieu, qui aperçoit

[1] A Gallois (*Phil.*, VII, 21).

de toute éternité l'essence individuelle de chaque être, dans laquelle sont compris comme des prédicats ou accidents tous les événements de son histoire, nous verrions que l'affirmation du prédicat dans une vérité contingente s'impose, aussi bien que dans une vérité nécessaire, en vertu de la définition même du sujet. S'il ne nous paraît pas impossible de concevoir que César n'eût pas franchi le Rubicon, tandis qu'il nous est impossible de concevoir un cercle sans l'égalité des rayons, c'est que la notion de César, comme toute notion individuelle, étant infiniment complexe, n'est jamais pour nous parfaitement déterminée. Si nous apercevions cette notion dans tous ses détails, nous verrions que, pour concevoir que César ne franchisse pas le Rubicon, il faut se former de lui une autre notion, considérer une autre essence individuelle, qui n'est pas impossible à concevoir, qui ne renferme aucune contradiction, mais qui ne pourrait trouver sa réalisation dans l'univers actuellement existant. Pour que César ne franchît pas le Rubicon, il eût fallu que fût remanié tout le système de l'Univers ; mais c'eût été un autre César, dans un autre univers, différent de celui que Dieu a créé, parce qu'il est entre tous les univers possibles le plus parfait [1].

Il s'ensuit de là que pour qui connaît l'essence individuelle, pour qui possède la notion complète de chaque être existant dans l'Univers, il n'arrive rien à aucun être qui ne soit compris dans sa définition, qui ne puisse, en conséquence, être connu *a priori*, autrement que par l'histoire. Or des individus distincts ne peuvent coexister dans un même univers que si leurs essences sont accordées entre elles, c'est-à-dire si les changements qui arrivent à chaque individu en vertu de son essence, y compris ses propres perceptions, se succèdent en conformité avec tous les changements qui arrivent dans l'Univers ; il faut, autrement dit, que chaque substance individuelle ou monade reflète tout l'Univers selon sa perspective propre ; ce qui revient à dire que les essences respectives des êtres qui existent dans l'Univers se déterminent en fonction d'une notion principale et unique, qui embrasse et commande toutes les autres, celle de l'univers le plus parfait, celui qui comprend le *maximum* de réalité compatible avec l'exigence d'unité. Il est le seul dont la notion soit parfaitement déterminée et qui ait ainsi une raison d'être [2]. Supposer que l'univers qui existe, qui a été réalisé par Dieu, n'est pas le plus parfait entre tous, c'est admettre en Dieu un choix sans raison. Or, aux yeux de Leibniz, rien n'est sans raison ; rien n'arrive dans le monde qui

[1] Cf. *Discours de Métaphysique*, § 13 (*Phil.*, IV, 436-439) et la Correspondance avec Arnauld, notamment *Phil.*, II, 37-59, ainsi que l'apologue qui termine le *Théodicée*, §§ 413-417.

[2] Cf. notre ouvrage : *L'Univers leibnizien*, p. 203-204, et *passim*.

n'ait sa raison d'être ; il n'est aucune vérité, même contingente, dont on ne puisse rendre raison *a priori*.

Un tel rationalisme semble exclure la liberté humaine aussi bien que la liberté divine, à moins qu'il n'oblige seulement à une conception plus correcte de la liberté ; ce qui est certain, c'est qu'il n'exclut pas la sagesse divine. Sans doute, tout ce qui arrive se déduit de la notion principale de l'Univers suivant une nécessité logique, et cette notion même, celle de l'univers « où il y ait la plus grande variété avec le plus grand ordre, ... le plus d'effet produit par les voies les plus simples »[1], le maximum de réalité compatible avec l'unité, se détermine par un calcul, par l'exercice d'une *Mathesis quaedam divina* ; mais au-delà de la logique, qui déduit les conséquences de cette notion, et du calcul par lequel elle se construit, il y a l'exigence à laquelle elle répond. Tout est déterminé rigoureusement si l'on suppose que rien n'existe que ce qui peut entrer dans l'organisation la plus parfaite, celle qui offre la diversité la plus riche et la mieux unifiée ; mais cette supposition, qui commande la détermination rationnelle et la déduction logique, passe la logique et le calcul ; elle ne se justifie qu'au regard d'une réflexion qui reconnaît, avec Platon, que l'existence ne peut trouver sa raison d'être que dans le bien, que l'Univers ne peut tirer son origine que de la volonté d'un Etre raisonnable. L'application du principe : *rien n'est sans raison*, suppose la croyance que tout est gouverné par une suprême raison. Telle est la pensée dernière de Leibniz : « Je commence en philosophe, mais je finis en théologien. Un de mes grands principes est que rien ne se fait sans raison. C'est un principe de philosophie. Cependant, dans le fond, ce n'est pas autre chose que l'aveu de la sagesse divine, quoique je n'en parle pas d'abord. »[2]

Ce philosophe, en qui se découvre un théologien, qui proclame la conformité de la foi avec la raison, qui entreprend des *Démonstrations catholiques*, destinées à prouver non seulement les vérités fondamentales de la métaphysique, mais aussi la possibilité des mystères chrétiens, était naturellement prédisposé à la conciliation entre les diverses confessions religieuses ; c'est par les circonstances et ses fonctions diplomatiques qu'il fut déterminé à remplir effectivement en ce domaine un rôle de médiateur. Né dans un milieu protestant assez fermé, Leibniz s'ouvrit aux contacts catholiques dès son arrivée à Mayence, puis au cours de son séjour à Paris ; mais c'est lors de son retour à Hanovre que se produisit l'événement décisif, la conversion du duc Jean-Frédéric au catholicisme. Cette conversion, qui soulevait des problèmes intérieurs et suscitait à

[1] *Principes de la nature et de la grâce...* § 10 (*Phil.*, VI, 503).
[2] BODEMANN : *Die Leibniz-Handschriften...*, p. 58.

Rome l'espoir de reconquérir l'Allemagne du Nord au catholicisme, créait, suivant le mot de Baruzi, le «paradoxe fécond d'un souverain catholique gouvernant des sujets protestants»[1]. A la cour de Hanovre, se rencontraient des représentants officiels des deux Eglises, l'évêque Spinola du côté catholique, et l'abbé Molanus du côté protestant. Leibniz fut naturellement mêlé à leurs négociations, et c'est à cette époque que remontent ses premiers projets d'union des Eglises.

Cette activité se ralentit à la mort de Jean-Frédéric, en 1679 ; elle devait reprendre une dizaine d'années plus tard et soulever des espoirs dont l'écho retentit dans cette lettre de Leibniz : « La main de Dieu n'est pas raccourcie », écrit-il à Madame de Brinon, le 29 septembre 1691, au sujet de l'union des Eglises. « L'Empereur, dit-il, y a de la disposition ; le pape Innocent XI et plusieurs cardinaux... se sont expliqués d'une manière très favorable. J'ai vu moi-même la lettre originale de feu R. P. Noyelle, général des Jésuites, qui ne saurait être plus précise ; et on peut dire que si le Roi et les prélats et les théologiens qu'il entend sur ces matières s'y joignaient, l'affaire serait plus que faisable, car elle serait presque faite. Ainsi l'union s'opère, la catholicité se reforme, la Germanie et la Latinité retrouvent leur communion spirituelle, les Provinces-Unies et l'Angleterre rentrent à leur tour dans une Eglise à la fois romaine et réformée, et les croyants, tous les croyants, s'opposent aux forces dissolvantes qui menacent leur foi. »[2]

De si grandes espérances devaient, hélas! être déçues. Pourtant, au cours des longues tractations qui se poursuivirent pendant près de dix ans, de 1691 à 1698, entre Bossuet et Leibniz, celui-ci déploya les efforts les plus obstinés (car, par l'union des Eglises, c'est à la division de l'Allemagne qu'il voulait aussi porter remède), celui-là fit preuve de toute la bonne volonté dont il était capable. On peut être étonné de trouver Bossuet, qui nous apparaît comme l'adversaire le plus résolu du protestantisme, au premier plan de ces négociations. Mais il ne faut pas oublier qu'avant d'avoir applaudi à la révocation de l'Edit de Nantes et écrit l'*Histoire des Variations*, il avait publié en 1671 une *Exposition de la doctrine catholique* où, en vue de faciliter le retour des protestants, il se montrait tellement libéral que son livre avait été considéré comme «peu catholique» ; mais une seconde édition était accompagnée d'un bref du Pape, qui lui donnait son approbation. Si les négociations aboutirent néanmoins à un échec, c'est que, pour les deux partenaires, le problème ne se posait pas de la même façon. Pour Bossuet, le protestantisme est une hérésie, une erreur au regard de la foi. Son *Exposition de la doctrine*

[1] J. Baruzi : *Leibniz et l'organisation religieuse de la Terre*, p. 262.
[2] Cité par P. Hazard : *La Crise de la Conscience européenne*, p. 240-241 (ed. minor).

catholique a pour but de la présenter sous un jour tel que les protestants n'y trouvent aucun obstacle à leur conversion. Aux yeux de Leibniz, la division des chrétiens ne témoigne pas d'une hérésie, mais d'un schisme. Les protestants, au nom desquels parle Leibniz, ont été rejetés malgré eux de l'Eglise catholique ; mais ils ont la volonté de demeurer dans la communauté chrétienne, et refusent seulement qu'on leur impose des croyances qui ne sont pas, à leur avis, nécessaires au salut. Il n'y a pas lieu, de leur part, à une conversion ; il faut seulement rechercher une réconciliation.

La voie de cette réconciliation doit passer, semble-t-il, par un nouveau Concile, où seraient remises en question les décisions du Concile de Trente, qui n'était pas vraiment œcuménique, puisque plusieurs nations chrétiennes n'y étaient pas représentées. C'est là, au regard de Bossuet, une prétention inadmissible ; mais il convient de dégager les principes au nom desquels il la repousse ; car c'est le moyen de localiser le différend qui, en ce moment critique, a empêché la réunion du monde chrétien.

Les principes sur lesquels Bossuet fonde son opposition sont l'infaillibilité de l'Eglise et l'immuabilité du vrai. Leibniz, sans rejeter le premier, essaie de réserver les droits du libre examen ; au second, il oppose l'inévitable mouvement de l'histoire. Or, on remarquera que ces deux principes ne concernent pas directement la signification et l'intégrité de la foi, mais les conditions de son insertion dans la vie sociale. C'est de là que surgissent les problèmes. Si la transcendance du vrai n'exclut pas, pour une conscience philosophique, l'évolution de ses formules, comment éviter cependant que toute variation ne soit cause de trouble dans la conscience des fidèles ? Si le libre examen est une exigence invincible, peut-on admettre, pour autant, que les vérités de la foi soient livrées aux méthodes de la discussion publique ? Si c'est là le point sur lequel n'ont pu s'accorder Bossuet et Leibniz, qui ne voit que c'est là, au regard de la foi, une question latérale, et qui ne divise pas radicalement protestants et catholiques, puisque les mêmes divergences peuvent se retrouver à l'intérieur de chaque confession ? Il se peut que ces divergences soient irréductibles, qu'elles tiennent aux conditions mêmes de l'existence sociale ; mais elles ne doivent pas empêcher la concorde entre les chrétiens. Il se peut même que la rivalité de ces tendances soit utile et concoure à sauvegarder l'équilibre nécessaire entre l'éternel et le temporel, entre les exigences transcendantes de la vérité et les injonctions immédiates de la charité. L'obstacle qui divise les chrétiens est peut-être extérieur à la foi ; c'est à la foi et à la charité qu'il appartient de le surmonter. Cette conclusion du moins semble répondre au vœu de l'esprit leibnizien.

JOSEPH MOREAU.