

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 51 (2001)
Heft: 3: La Bible à la croisée des savoirs

Artikel: Leibniz : la Bible et l'ordre des vérités
Autor: Duchesneau, François
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381622>

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: 12.01.2026

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

LEIBNIZ : LA BIBLE ET L'ORDRE DES VÉRITÉS

FRANÇOIS DUCHESNEAU

Résumé

Leibniz soutient l'idée d'une conformité intégrale de la foi avec la raison consistant en un rapport d'expression réciproque des deux ordres de connaissance. Même si, pour le croyant, l'examen des raisons de la foi peut ne pas apparaître indispensable, «compte tenu de la nature même de la foi», une analyse de ces raisons s'avère nécessaire. Cette analyse tient au rapport des vérités de foi énoncées dans la Bible à l'ordre des vérités contingentes, par contraste avec celui des vérités nécessaires, et suppose l'application aux vérités de foi et aux contenus bibliques d'une nouvelle logique ordonnée à l'évaluation des «motifs de crédibilité».

Parmi les philosophes modernes, Leibniz se signale par sa volonté de préserver l'autonomie de la religion révélée et la valeur intrinsèque des actes de connaissance que commande la foi. Il adhère, dans le même temps, à une théorie de la vérité qui soumet en principe à la raison tout contenu de connaissance, sans exclure ceux qui émanent de l'Écriture Sainte. Leibniz soutient l'idée d'une conformité intégrale de la foi avec la raison, mais cette conformité implique un rapport d'expression réciproque des deux ordres de connaissance, plutôt qu'elle ne débouche sur la subordination ou la réduction de l'un à l'autre. Par ailleurs, Leibniz tend à interpréter la connaissance de chaque type suivant les circonstances particulières d'accession aux vérités qui les caractérisent. Le paradoxe tient au fait que, pour le croyant, l'examen des raisons de la foi n'apparaît pas indispensable, mais que, dans le même temps, «compte tenu de la nature même de la foi», une analyse de ces raisons s'avère nécessaire. Peut-on lever ce paradoxe et établir la cohérence de la position leibnizienne par-delà les accusations d'opportunisme que certains, tel Russell¹, ne se sont pas

¹ B. RUSSELL, *La philosophie de Leibniz*, Paris, F. Alcan, 1908, *passim*, notamment p. 225-226 : «Dans la philosophie de Leibniz tout, en partant de la loi de Raison suffisante, dépend, par l'introduction des causes finales, de la morale. Mais la morale étant un sujet sur lequel la théologie est très catégorique, ne pouvait être traitée par Leibniz avec un esprit libre. La morale qu'il était fondé à avoir était très analogue à celle de Spinoza ; elle comportait les mêmes erreurs et des conséquences semblables. Mais, champion de l'orthodoxie contre l'athée honni de tous, Leibniz recula devant les conséquences de ses propres idées, et se réfugia dans une perpétuelle réédition de phrases

fait faute de proférer à l'encontre de la doctrine de la conformité ? La réponse à cette question dépend, à notre avis, du rapport des vérités de foi énoncées dans la Bible à l'ordre des vérités de fait ou vérités contingentes, par contraste avec l'ordre des vérités nécessaires ou vérités de raison. Elle dépend aussi par voie d'implication du traitement méthodologique que Leibniz propose des vérités de foi : ce traitement relève d'une approche exégétique et suppose l'application d'une nouvelle logique ordonnée à l'évaluation des «motifs de crédibilité».

1. Une religion de vérités contingentes, conforme, mais non limitée à la raison

Walter Sparn souligne à juste titre que Leibniz entend fonder une «correspondance qualifiée» (*qualifizierte Correspondenz*) entre philosophie et théologie, tant du point théorique que du point de vue pratique². La philosophie est alors comprise comme une discipline rationnelle portant sur la connaissance des vérités, que celles-ci soient des vérités de raison ou des vérités de fait. Au premier rang des vérités de fait figurent les propositions de science, ainsi que les propositions définissant l'action droite. La théologie, selon Leibniz, bénéficierait de la même structure : ce serait une discipline rationnelle portant sur la connaissance des vérités de fait dont la Révélation divine fournit le fondement ou dont elle rend l'expérience possible.

Il s'agit donc d'une affaire de méthode. Pour qu'une recherche de théologie révélée soit recevable, il lui faut s'articuler à l'ordre des vérités et il lui faut pouvoir traiter de son objet dans les limites des modèles méthodologiques relevant de la science générale, sous ses volets d'analyse et de synthèse, de technique d'invention et de technique de démonstration ou de jugement. Il existe, dans l'œuvre leibnizienne, plus d'une illustration de cette exigence normative appliquée à la théologie, mais l'exemple le plus probant en la matière nous est sans doute fourni par le «Discours de la conformité de la foi avec la raison» qui figure en tête des *Essais de théodicée* (1710).

1.1 *La distinction des vérités nécessaires et contingentes*

Leibniz y rappelle d'entrée de jeu la distinction des vérités nécessaires et contingentes³. Les vérités nécessaires, dont le contraire implique contradic-

édifiantes. [...] Il préféra soutenir le péché et l'enfer, et rester, pour tout ce qui concernait l'Église, le champion de l'ignorance et de l'obscurantisme».

² W. SPARN, «Das Bekenntnis des Philosophen. Gottfried Wilhelm Leibniz als Philosoph und Theologe», *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 8 (1986), p. 139-178, ici p. 143.

³ *Essais de théodicée*, Discours, § 2 in G. W. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften*, éd. C. I. Gerhardt, Hildesheim, Olms, 1965 (abrégé. GP), VI, p. 50.

tion, se trouvent illustrées par les vérités de logique, de mathématiques et de métaphysique. Les vérités contingentes, qui échappent à ce critère, se trouvent identifiées ici comme «vérités positives» : il s'agit en l'occurrence des lois que Dieu a imposées à la nature et des vérités subalternes qui découlent de telles lois. Les vérités du premier type, éternelles et «indispensables», ne sont saisies dans leur intelligibilité propre qu'*a priori*, même si d'aventure elles peuvent se révéler *a posteriori* aux esprits finis que nous sommes. Les vérités positives, par contre, peuvent s'apprendre par expérience ou par raison. Or elles s'apprennent par raison lorsqu'on invoque, au fondement de ces vérités, des raisons ou motifs de convenance qui renvoient au choix des lois naturelles suivant un principe de sagesse.

Ainsi la nécessité physique qui s'exprime dans les lois du mouvement gouvernant l'ordre des corps doit-elle être tenue pour une nécessité conditionnelle d'ordre contingent, elle-même fondée sur une nécessité morale, celle d'un choix répondant à des motifs de sagesse, donc de plus grande rationalité possible dans le contexte concret et intégral que constitue le monde réalisé. Dans la science leibnizienne, les lois physiques apparaissent comme des constructions hypothético-déductives rendant compte de l'ordre des phénomènes tel que l'expérience le révèle. Elles se formulent à l'aide de concepts abstraits traduisant la structure formelle des phénomènes, de modèles importés des mathématiques et de principes architectoniques. Ces principes sont des incarnations diverses du principe de raison suffisante, qui explicitent les motifs rationnels sous-tendant la formulation des lois physiques. Les principes architectoniques se ramènent à trois formes canoniques, que représentent respectivement le principe des indiscernables, le principe de continuité et le principe de finalité, dit principe *de formis optimis* dans le contexte de la physique⁴. Sans doute la raison scientifique peut-elle se contenter d'un usage purement technique et heuristique de ces principes comme règles de construction et de sélection des modèles ; ils n'en renvoient pas moins à une téléologie immanente à l'ordre naturel qu'il revient à la métaphysique d'expliciter. La métaphysique vise donc à substituer aux raisons instrumentales et provisionnelles de la science des raisons reposant sur l'analyse des substances par-delà les phénomènes ; elle entend nous représenter les causes et les raisons supérieures que ces substances requièrent dans leur singularité et dans leur appartenance au monde actualisé qu'elles forment conjointement.

Au plan de la contingence, les lois scientifiques régissant les phénomènes peuvent être tenues pour des «maximes subalternes», comme le spécifiait le *Discours de métaphysique*⁵. Compte tenu du caractère conditionnel et du statut

⁴ Au sujet des principes architectoniques, cf. F. DUCHESNEAU, *Leibniz et la méthode de la science*, Paris, P.U.F., 1993, en particulier p. 259-379.

⁵ *Discours de métaphysique*, § 7 in G. W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin, Akademie-Ausgabe, 1923- (abrév. A), VI.iv, p. 1538-1539 : «Or puisque rien ne se peut faire qui ne soit dans l'ordre, on peut dire que les Miracles sont aussi bien dans l'ordre que les opérations naturelles, qu'on appelle ainsi parce qu'elles sont

hypothétique des vérités de ce type, il est concevable que des maximes d'ordre supérieur émanant de la divinité surimposent à l'ordre observé et inféré des phénomènes tels ou tels enchaînements inédits qui sont perçus comme des miracles : «Et lorsque quelques maximes philosophiques sont rejetées en théologie, soutient Leibniz, c'est qu'on tient qu'elles ne sont que d'une nécessité physique ou morale, qui ne parle que de ce qui a lieu ordinairement, et se fonde par conséquent sur les apparences, mais qui peut manquer si Dieu le trouve bon»⁶. Ces dépassements des natures phénoménales ne peuvent se concevoir que dans l'ordre des vérités de fait. Rien ne peut en effet être rationnellement conçu comme dérogeant à l'ordre des vérités nécessaires, telles celles de la logique et de la géométrie. Les vérités de foi sont des vérités d'expérience. Présumées possibles, elles ne sauraient contredire aux enchaînements de vérités nécessaires, non plus qu'être ruinées sur la base de considérations purement rationnelles qui se déduiraient analytiquement de telles vérités. Mais l'ordre de leur validation ou de leur réfutation est toutefois conforme à celui des vérités de fait : il tient à des arguments d'expérience et de vraisemblance et il relève de motifs de crédibilité. La certitude dont elles bénéficient est «morale», non «absolue». Elles peuvent être expliquées et soutenues par des arguments rationnels de façon à justifier qu'on y adhère par la croyance ; mais elles ne sauraient être comprises, ni prouvées *a priori*.

1.2. *La rationalité présumée de la Révélation*

Robert Adams⁷ et Daniel Cook⁸ ont fait récemment valoir que l'intérêt leibnizien pour la logique du probable concernait le domaine des vérités pratiques, notamment les vérités de religion, et que la prise en compte de telles vérités figurait, selon Leibniz, dans le cadre de l'encyclopédie des connaissances rationnelles.

Selon les *Essais de théodicée*, les contenus de la Révélation ne sauraient contrevenir à l'ordre des vérités absolument nécessaires, mais il est loisible de les tenir pour vrais, alors même qu'ils paraissent contrevenir aux lois déterminant, pour des entendements finis tels que les nôtres, le cours de la nature et l'ordre des relations interpersonnelles comprises dans les strictes

conformes à certaines maximes subalternes que nous appelons la nature des choses. Car on peut dire que cette nature n'est qu'une coutume de Dieu dont il se peut dispenser à cause d'une raison plus forte que celle qui l'a mû à se servir de ces maximes».

⁶ *Essais de théodicée*, Discours, § 4, GP VI, p. 51-52.

⁷ R. M. ADAMS, *Leibniz Determinist, Theist, Idealist*, New York, Oxford University Press, 1994, p. 194-204 ; R. M. ADAMS, «Leibniz's Examination of the Christian Religion», *Faith and Philosophy*, 11 (1994), p. 517-546.

⁸ D. COOK, «Leibniz : Biblical Historian and Exegete» in *Leibniz. Tradition und Aktualität. V. Internationaler Leibniz Kongreß*, Hannover, G.-W.-Leibniz-Gesellschaft, 1989, t. II, p. 142-154.

limites des pouvoirs de la raison. Il faut, somme toute, résérer la possibilité d'un ordre surnaturel se situant «au-dessus de la raison» et non «contre la raison», c'est-à-dire contre la rationalité des vérités nécessaires et éternelles. «Ce qui est au-dessus de la raison est contraire seulement à ce qu'on a coutume d'expérimenter et de comprendre»⁹, soutient Leibniz. Les vérités révélées apparaissent comme des vérités contingentes au même titre que les autres vérités empirico-théoriques, mais elles concernent des possibilités différentes de celles, d'ailleurs non exclusives, dont ces vérités font état et dont, selon l'expression leibnizienne, elles impliquent les réquisits, savoir les raisons suffisantes qui s'intègrent à leur définition et en constituent les motifs de crédibilité.

Rendre raison de ces possibilités surnaturelles suppose que l'on adhère aux contenus de l'Écriture et que l'on interprète ces contenus en leur conférant le sens d'une rationalité supérieure à celle qu'expose tant la philosophie naturelle que la philosophie morale. La validité supérieure d'une interprétation aussi littérale que possible des textes fondamentaux sur les mystères étant présumée, reste l'obligation d'une lecture qui établisse les motifs de crédibilité en faveur du témoignage et qui situe la Révélation dans le prolongement de l'intelligibilité naturelle. C'est dire que l'interprétation des vérités révélées suppose une relation dialectique à définir par rapport à l'ordre global que forment les autres vérités. Les vérités révélées paraissent en effet devoir dépasser cet ordre sans l'abolir, ce qui ne peut se comprendre que comme l'effet d'un acte d'intellection visant à conférer aux vérités contingentes de l'ordre naturel tel complément de raison déterminante qui puisse en rehausser la signification en l'intégrant au contexte téléologique du salut.

En définitive, ce qui apparaît insoutenable, c'est une opposition radicale des vérités de religion aux vérités de raison. De ce point de vue, Leibniz avance contre Bayle qu'il ne saurait y avoir d'objection démonstrative au sens strict qui vaille contre les assertions de la foi consignées dans l'Écriture Sainte. Les premiers principes des sciences rationnelles et les conséquences qu'on peut en déduire ne peuvent servir d'arguments contre les dogmes de la théologie révélée. Restent des objections qui se situeraient au plan d'arguments reposant sur des vérités de fait. Il s'agit alors d'évaluer des vraisemblances par rapport à d'autres vraisemblances. Les mystères de la foi se présentent en effet comme étant contraires aux apparences «ordinaires» ; ils peuvent néanmoins être soutenus contre toute objection rationnelle fondée sur les vraisemblances justifiant ces apparences «ordinaires». Ils le sont alors par des arguments également vraisemblables qui prennent appui sur d'autres vérités ressortissant à l'ordre des vérités contingentes ou vérités de fait. On peut reconnaître que, du point de vue des apparences sur lesquelles le raisonnement se fonde ordinairement, «les mystères sont contre les apparences et n'ont rien de vraisem-

⁹ *Essais de théodicée*, Discours, § 23, GP VI, p. 64.

blable»¹⁰. Or, dans le même temps, du point de vue de l'intellection théologique, «les motifs de crédibilité [peuvent] justifier, une fois pour toutes, l'autorité de la Sainte Écriture devant le tribunal de la raison, afin que la raison lui cède dans la suite, comme à une nouvelle lumière, et lui sacrifice toutes ses vraisem-blances»¹¹. Contre les objections spécieuses qui ne se fondent que sur une connaissance tronquée des faits, «il suffit, soutient Leibniz, de rejeter les apparences ordinaires, quand elles sont contraires aux mystères, ce qui n'est point contraire à la raison, puisque même dans les choses naturelles nous sommes bien souvent désabusés des apparences par l'expérience ou par des raisons supérieures»¹². D'où l'extrême importance de l'examen critique des arguments sous-tendant les contenus scripturaires.

Pour nos entendements finis, les propositions exprimant les vérités contingentes se construisent sur la base de notions qui ne peuvent être que partiellement adéquates, puisqu'elles ne comportent qu'un nombre limité d'éléments conceptuels analytiquement distincts parmi une infinité de réquisits : ces propositions anticipent par conséquent sur une compréhension en grande partie inaccessible des objets signifiés. Dans le même temps toutefois, nous sommes persuadés de leur vérité sur la base d'inférences hypothétiques qui prennent appui sur le témoignage de l'expérience. Pour juger du degré de vraisemblance s'attachant aux vérités de religion, comme d'ailleurs aux objections qui leur sont adressées, il faut recourir à un «art de juger des raisons vraisemblables»¹³. Selon Leibniz, cette forme de logique «qui doit régler le poids des vraisemblances, et qui serait si nécessaire dans les délibérations d'importance»¹⁴ n'a pas encore été développée autant qu'il le faudrait : pour l'heure elle n'est pas «établie». Et on la chercherait vainement au degré de développement requis parmi les philosophes contemporains. Ni les auteurs de la *Logique de Port-Royal*, ni Malebranche, ni Locke n'ont encore produit la méthode propre à soutenir la faculté de juger «qui doit nous faire peser les apparences du vrai et du faux»¹⁵.

1.3. *L'application de la logique au probable*

La forme de logique en question n'est autre que cette «logique du probable» dont Leibniz s'est employé à fournir des spécimens, notamment dans le cas de la jurisprudence, et dont les textes programmatiques des *Nouveaux essais sur l'entendement humain* souhaitent la pleine extension. C'est aussi cette logique du probable dont il conçoit l'application requise aux fins d'une inter-

¹⁰ *Ibid.*, § 28, GP VI, p. 67.

¹¹ *Ibid.*, § 29, GP VI, p. 67.

¹² *Ibid.*, § 38, GP VI, p. 72.

¹³ *Ibid.*, § 28, GP VI, p. 67.

¹⁴ *Ibid.*, § 31, GP VI, p. 68.

¹⁵ *Ibid.*, § 31, GP VI, p. 68.

préparation rationnelle des textes de la foi, susceptible d'en établir les «motifs de crédibilité».

L'artifice cognitif principal à l'appui de l'application d'une telle logique aux questions théologiques, objets de controverse, consiste dans l'établissement d'analogies fondées. Dans la mesure où l'on ne saurait atteindre de notions pleinement adéquates dans un domaine où prévalent les vérités de fait et les inférences hypothétiques, il convient de viser les explications les plus vraisemblables des mystères, tels ceux de la Trinité ou de l'Incarnation, en prenant appui sur «quelque intelligence analogique»¹⁶. La lumière naturelle nous est en effet en partage avec Dieu. Tel est d'ailleurs l'un des principaux motifs de désaccord avec Bayle, cartésien sur ce point. Selon l'auteur du *Dictionnaire historique et critique*, les mystères de la religion seraient certes conformes à la raison suprême inhérente à l'entendement de Dieu, mais cette raison resterait absolument transcendante par rapport aux entendements finis dont la capacité de juger ne saurait se hausser à un niveau suffisant pour atteindre la moindre intellection des principes gouvernant le salut universel. Par contraste, Leibniz soutient que le rapport de l'entendement fini à l'infini est un rapport de participation, susceptible de se traduire épistémologiquement en expressions analogiques. Certes, de nous à Dieu, l'intellection diffère «comme une goutte d'eau diffère de l'Océan, ou plutôt comme le fini de l'infini»¹⁷. Or la partie ne saurait être contraire au tout, même dans un rapport de passage au niveau transcendant. Ainsi la possibilité se trouve-t-elle exclue que le mystère contredise les implications des vérités nécessaires pour tout entendement, fini comme infini : «La raison [étant] ici l'enchaînement des vérités que nous connaissons par la lumière naturelle [...] au moins nous ne connaissons jamais qu'il y ait aucune difformité, ni aucune opposition entre les mystères et la raison»¹⁸. Dans le même temps toutefois, les mystères dépassent la compréhension purement rationnelle : on ne saurait en expliquer le comment par déduction en règle, voire même par le biais de constructions hypothético-déductives. Nous en sommes réduits à donner des mystères une représentation aussi vraisemblable que possible par le biais d'analogies. Aussi, traitant de l'Incarnation, c'est-à-dire de «l'union du Verbe de Dieu avec la nature humaine»¹⁹, Leibniz recourt-il à une pluralité de modèles d'union relatifs aux substances simples et composées pour en former «une connaissance analogique» dont nous devons nous contenter. Manifestement, c'est là le schème que Leibniz met en jeu en s'appuyant analogiquement sur les rapports de fondement et d'expression qui prévalent concernant l'union substantielle de l'âme et du corps suivant l'harmonie préétablie et concernant le lien d'identité personnelle qui se greffe à cette union. L'argument est typique d'une

¹⁶ *Ibid.*, § 54, GP VI, p. 80.

¹⁷ *Ibid.*, § 61, GP VI, p. 84.

¹⁸ *Ibid.*, § 63, GP VI, p. 86.

¹⁹ *Ibid.*, § 55, GP VI, p. 81.

stratégie d'analyse dans un contexte d'approximation vraisemblable et mérite d'être rapporté *in extenso* :

Nous entendons quelque chose par l'union, quand on nous parle de celle d'un corps avec un autre corps, ou d'une substance avec son accident, d'un sujet avec son adjoint, du lieu avec le mobile, de l'acte avec la puissance ; nous en entendons aussi quelque chose, quand nous parlons de l'union de l'âme avec le corps pour en faire une seule personne. Car, quoique je ne tienne point que l'âme change les lois du corps ni que le corps change les lois de l'âme, et que j'aie introduit l'harmonie préétablie pour éviter ce dérangement, je ne laisse pas d'admettre une vraie union entre l'âme et le corps, qui en fait un suppôt. Cette union va au métaphysique, au lieu qu'une union d'influence irait au physique. Mais, quand nous parlons de l'union du Verbe de Dieu avec la nature humaine, nous devons nous contenter d'une connaissance analogique, telle que la comparaison de l'union de l'âme avec le corps est capable de nous donner ; et nous devons nous contenter de dire que l'incarnation est l'union la plus étroite qui puisse exister entre le créateur et la créature sans qu'il soit besoin d'aller plus avant²⁰.

Le caractère suffisant de l'explication – donnée éminemment épistémologique – se tire de l'adhésion requise pour une croyance rationnellement instruite. Certes, ce modèle de croyance ne saurait constituer un type unique de croyance fondée. Leibniz admet que s'y substitue, pour le plus grand nombre, une croyance établie sur une rationalité plus implicite, qui ne parvient pas à se déployer en motifs de crédibilité dûment identifiés. Plus exactement, la position leibnizienne semble présumer qu'il existerait une gradation continue dans l'explicitation des raisons de croire, gradation où s'inscrit la position existentielle différente des divers agents impliqués et leur capacité variable de développer l'analogie du fini à l'infini suivant la logique du probable.

Plusieurs propositions des *Nouveaux essais sur l'entendement humain* contribuent à renforcer le statut épistémologique dévolu aux vérités de croyance religieuse. Leibniz tient par-dessus tout à définir une zone de connaissance rationnelle possible au-delà des limites objectives auxquelles nos facultés atteignent dans la représentation actuelle d'objets de connaissance²¹. Cette zone apparaît comme une zone d'intelligibilité potentielle dépassant les faits et les relations explicitement intelligibles *hic et nunc* pour nos entendements finis. Dans l'ordre des connaissances finies, cet horizon de développement s'ouvre sur un pouvoir d'inventer et de justifier des propositions de science ou de probabilité, voire des maximes de pratique, au-delà des principes et des concepts dûment analysables. Par le fait même, les mystères se trouvent rattachés, sans radicale solution de continuité, aux raisons qui commandent les vérités de l'ordre naturel.

Deux types de considérations étayent cette thèse. Les mystères, qui constituent des vérités de fait supérieures, reposent sur le témoignage même de Dieu

²⁰ *Ibid.*, § 55, GP VI, p. 81.

²¹ Cf. à ce sujet *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 4.17.23, A VI.vi, p. 493.

au terme de la Révélation. La validité d'un témoignage suppose une évaluation de type juridique qui fasse ressortir les «motifs de crédibilité sur lesquels notre Religion est fondée» ; Leibniz ajoute : «Ces motifs dépendent sans doute de la sensation et de la réflexion»²². Il semble donc que des propositions impliquant la vérité des faits révélés puissent être formulées sous des conditions d'intelligibilité suffisante. Ce qui échappe à cet ordre de raisons factuelles, c'est l'intellection pleine des pensées et des actions divines déterminant l'ordre contingent des choses que traduisent les effets de la grâce par-delà les enchaînements naturels de phénomènes, «de sorte qu'on peut dire que ce qui est au-dessus de la raison peut bien être appris, mais il ne peut pas être compris par les voies et les forces de la raison créée, quelque grande et relevée qu'elle soit. Il est réservé à Dieu seul de l'entendre, comme il appartient à lui seul de le mettre en fait»²³.

Du point de vue subjectif des agents rationnels finis, cette situation requiert que l'on fonde les contenus de croyance en raison, c'est-à-dire qu'on en détaille les motifs de crédibilité. Il faut des preuves de véracité en faveur de l'ordre contingent transcendant institué par la grâce. «Il n'y [faut] aller, affirme Leibniz, que sur de[s] bonnes preuves, qui ne peuvent venir que du témoignage de Dieu lui-même, où l'on doit déférer absolument lorsqu'il est dûment vérifié»²⁴. Leibniz fustige alors des positions, telle celle du *Credo quia absurdum*, qui presupposent une incompatibilité radicale du contenu de la foi avec la raison. Tout au contraire, il faut s'efforcer de dépasser le plan de l'expérience ordinaire et limitée sur laquelle reposent nos systèmes circonscrits de croyances naturelles, de façon à accéder à la vraisemblance rationnelle du message biblique. «Sans cela, s'interroge Leibniz, pourquoi préférerions-nous la Bible à l'*Alcoran* ou aux anciens livres des Brahmines ?»²⁵

2. Exégèse biblique et analyse des vraisemblances

À l'évidence donc, la théologie révélée selon Leibniz requiert une méthode d'interprétation des textes de l'Écriture qui en fasse ressortir les motifs de crédibilité suivant une logique de probabilité et de preuve. De nombreux éléments d'analyse se rattachent à cette exigence à travers l'œuvre leibnizienne : s'y manifeste la volonté de combiner les moyens de la critique historique et linguistique avec ceux de l'analyse philosophique afin de rehausser l'adhésion de la raison au témoignage de la Révélation.

²² *Ibid.*, p. 493.

²³ *Ibid.*, p. 493.

²⁴ *Nouveaux essais*, 4.18.24, A VI.vi, p. 495.

²⁵ *Ibid.*, p. 494.

2.1. *Le recours à l'analyse historique*

D'un premier point de vue, la Bible exige d'être située dans un cadre général d'analyse historique : l'histoire doit en effet fournir un ensemble d'arguments en faveur de l'authenticité, de la validité rationnelle du texte et des divers éléments de signification qu'il véhicule. Leibniz est, dans cette perspective, particulièrement soucieux de définir les degrés de probabilité associés aux vérités historiques et aux documents et monuments qui en constituent les éléments de preuve. Plusieurs projets d'encyclopédies réfèrent aux recherches historiques et à leur rôle dans l'établissement d'un système de vérités perfectibles. Dans le texte intitulé *Nouvelles ouvertures*, qui est selon toute probabilité contemporain du *Discours de métaphysique* (1686), la voie historique est ainsi définie par rapport à la voie des sciences démonstratives. Si ces sciences servent plus particulièrement à témoigner de la sagesse de Dieu disposant les idées dans nos âmes et produisant la structure des corps pour notre usage, Leibniz déclare faire par ailleurs «grand cas de ces belles connaissances historiques qui nous font entrer en quelque façon dans le secret de la Providence»²⁶. Il semble suggérer que la vérité de la religion se prouve d'une part par «l'excellence de la doctrine», ce qui suppose une évaluation rationnelle des vérités contingentes qu'elle profère, d'autre part par son «origine divine», ce qui requiert de recourir à «la plus fine et la plus profonde critique» s'exerçant sur les textes de façon à dégager le sens et l'autorité du témoignage²⁷. Dans le cadre de cette critique, Leibniz s'attend à ce que l'on déploie toute ressource utile d'interprétation des langues, d'analyse des styles littéraires, de paléographie, d'histoire événementielle et institutionnelle. À ces ressources s'adjoindront les modèles que les sciences démonstratives, en particulier la métaphysique et la théologie naturelle, peuvent fournir, mais surtout certaines inférences liées à l'évaluation des probabilités et débouchant sur la certitude morale. C'est là ce que Leibniz professe auprès de Thomas Burnett :

Ainsi donc les vérités et conséquences théologiques sont aussi de deux espèces, les unes sont d'une certitude métaphysique et les autres d'une certitude morale. Les premières supposent des définitions, des axiomes et des théorèmes, pris de la véritable Philosophie et de la Théologie naturelle. Les secondes supposent en partie l'Histoire et les faits, et en partie l'interprétation des textes. Mais, pour se bien servir de cette Histoire et de ces textes et pour établir la vérité et même l'antiquité ecclésiastique, et enfin le sens des textes, il faut encore avoir recours à la véritable Philosophie et en partie à la Jurisprudence naturelle. [...] La philosophie a deux parties, la théorique et la pratique. [...] La philosophie pratique est fondée sur la véritable Topique ou Dialectique, c'est-à-dire sur l'art d'estimer les degrés des probations qui ne se trouve pas encore dans les auteurs Logiciens, mais dont les seuls Jurisconsultes ont donné des échantillons qui ne sont pas à mépriser et peuvent

²⁶ *Nouvelles ouvertures*, A VI.iv, p. 688.

²⁷ *Ibid.*, A VI.iv, p. 688.

servir de commencement pour former la science des preuves propre à vérifier les faits historiques et pour donner le sens des textes²⁸.

Yvon Belaval a justement souligné cette importance de l'histoire, ainsi que des sciences et des disciplines pratiques qui contribuent de façon connexe à fonder la vérité historique, vu le projet leibnizien d'établir un système théologique conforme à la raison comme aux témoignages de l'Écriture²⁹. À Pierre-Daniel Huet qui vient de faire paraître sa *Demonstratio evangelica ad serenissimum Delphinum* (1679), Leibniz expose sa vision des preuves historiques de la religion en les concentrant sur l'existence rédemptrice et la doctrine salvatrice du Christ accomplissant les prophéties de l'Ancien Testament. Les faits les plus importants à cet égard concernent le rapport distant des oracles à leur réalisation, les miracles accomplis sous l'autorité du Christ, l'incomparabilité de la doctrine, la diffusion de la parole et son accomplissement dans la primitive Église, le témoignage des martyrs et le triomphe, que l'on doit estimer *a priori* improbable, de la religion véritable. Leibniz rattache à ces objets d'analyse l'usage le plus fécond de l'érudition historique, lorsque celle-ci dégage les documents originels qui établissent ces vérités de tout élément adventice susceptible d'en voiler le sens fondamental et essentiel.

Il faut d'abord montrer que les livres sacrés que nous possédons sont authentiques et nous sont parvenus sans corruption pour l'essentiel. Ce que nul ne peut réaliser, s'il ne comprend les mystères de l'art critique et ne connaît le génie de ces siècles passés et l'enchaînement des temps. [...] On ne saurait démontrer que les faits de la Révélation et leur diffusion se sont accomplis comme la narration le veut, à moins qu'ils n'aient été établis avec la dernière rigueur selon l'histoire universelle tout entière, tant sacrée que profane. Or la démonstration de l'histoire universelle requiert des monuments, des monnaies, des inscriptions et autres trésors que prisen les érudits. C'est par eux que l'on accorde foi à l'histoire³⁰.

Leibniz dresse alors le constat des lacunes à combler afin de réaliser ce programme de recherche en satisfaisant aux exigences méthodologiques d'une histoire aussi exacte que possible, mais en subordonnant toute critique à la mise en valeur du témoignage divin par ségrégation des éléments contextuels particuliers aux auteurs, aux modes d'expression, aux circonstances de temps et de lieu³¹.

²⁸ Lettre à Thomas Burnett, 1^{er}/11 février 1697, GP III, p. 193-194.

²⁹ Y. BELAVAL, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 108-109.

³⁰ Lettre à Pierre-Daniel Huet, 1679 (?), GP III, p. 13 (notre traduction).

³¹ Cf. lettre à Thomas Burnett du 17/27 juillet 1696, GP III, p. 183-184 : «Peu d'historiens s'attachent à ce que je souhaiterais le plus. Vous avez raison de souhaiter qu'on continue à travailler sur la vérité de la religion chrétienne. M. Le Clerc y serait très propre, car il est fort versé dans les langues et dans l'Histoire qui sont nécessaires pour cet effet. Il faudrait surtout éclaircir quantité de passages de la Ste. Écriture qui sont sujets à des difficultés. Cependant, comme le but de Jésus-Christ a été d'élever les hommes à Dieu, le principal est de s'attacher à ce grand point, quand même on ne serait pas instruit de tous ces points historiques ou littéraires».

La *Contemplatio de historia literaria statuque præsenti eruditionis* que les éditeurs de l'Académie datent du début de 1682 expose des idées analogues³². Leibniz y insiste sur la convergence exceptionnelle des arguments factuels qui sous-tendent le témoignage de l'Écriture. Une telle convergence rendrait hautement improbable toute falsification de la part de Dieu et de ses médiateurs terrestres : elle oblige celui qui reconnaît par ailleurs un ordre providentiel tant dans le cours des événements humains que dans celui des phénomènes naturels, à s'incliner devant la divinité de la religion chrétienne. Mais pour établir des preuves de cette provenance divine de l'Écriture, nous devons, selon Leibniz, déployer des éléments de science historique, linguistique et littéraire qui puissent déterminer l'authenticité des textes sacrés et leur rapport au contexte moral, politique et culturel dans lequel leurs auteurs ont vécu et se sont exprimés. Nous devons, somme toute, mettre au jour les principes d'interprétation qui puissent faire ressortir la qualité et le sens du message biblique, ainsi que les motifs de crédibilité qui s'y rattachent. Ces principes d'interprétation sont à concevoir suivant l'analogie des principes régulateurs sous-tendant les inférences que nous construisons sur la base des vérités de fait relatives aux phénomènes naturels ou moraux. De tels principes incarnent diversement les déterminations de la raison suffisante, non seulement dans l'application à des enchaînements nécessaires de vérités, mais aussi à des relations que l'on présume constantes en vertu de l'improbabilité du contraire. Dans l'un de ses dialogues théologiques de la période 1677-1680, Leibniz fait dire à son porte-parole :

Nous tenons pour certain que ce qui est toujours arrivé tant que nous nous souvenons, comme par exemple l'échange du jour et de la nuit, arrivera encore ; *item* qu'il n'y a pas d'apparence que ceux qui n'ont pu concerter leurs relations entre eux puissent s'accorder dans un grand nombre de petites circonstances. C'est par là que nous jugeons qu'il y a une ville dans le monde qui s'appelle Constantinople. Ce principe de notre religion est de la même nature : qu'on ne saurait faire un grand nombre de prédictions justes et bien circonstanciées des révolutions qui arriveront après quelques siècles, à moins que d'être un prophète envoyé de Dieu. Et il y a quantité d'autres axiomes semblables³³.

Conscient de la divergence des interprétations, voire de l'insuffisance de critères méthodologiques de référence, Leibniz qui s'était d'abord intéressé aux méthodes d'évaluation des preuves en jurisprudence, avait dès le début de sa carrière tenté de fournir un système analogue en vue de réduire les controverses dans un champ plus vaste de vérités de fait et de pratique, dont la théologie révélée constitue l'illustration. Cette tentative avait alors donné lieu, dans la période 1669-1671, au *Commentatiuncula de judice controversiarum, seu*

³² *Contemplatio de historia literaria statuque præsenti eruditionis*, A VI.iv, p. 451-490, mais plus particulièrement p. 468-476.

³³ *Conversation du Marquis de Pianese et du Père Émery Ermite*, A VI.iv, p. 2259-2260.

Trutina rationis et norma textus. Cet essai précise le cadre exégétique à privilégier afin de réduire les controverses théologiques³⁴.

2.2. *L'évaluation des témoignages*

Leibniz tente de déterminer comment il est possible d'instituer le texte même comme expression du témoignage. Il s'inscrit en faux contre ceux qui soutiennent que le texte exige d'être interprété par des instances externes et qu'à l'instar des lois, il ne saurait s'interpréter lui-même ni s'instaurer en juge des controverses religieuses. Le texte, à son avis, se suffit à lui-même pour toute question qui ne concerne que la foi. Toute l'économie du salut est contenue dans les termes mêmes de l'enseignement divin³⁵ : aussi n'y a-t-il pas lieu de chercher ailleurs que dans l'Écriture les bases de la croyance en la Trinité divine, en la personne du Christ ou en l'Incarnation. De nombreuses questions toutefois ne relèvent pas directement des préceptes du salut. Leibniz les assigne au domaine de la moralité et considère qu'elles ne sont pas de nature théorique, mais pratique³⁶ : elles correspondent analogiquement à celles que les lois de la Cité peuvent susciter et dont traite la jurisprudence. Pourtant, même dans les questions qui ont trait au salut, *a fortiori* dans celles qui ont trait aux relations éthiques, établir le sens du texte de façon exacte peut requérir des moyens spécifiques³⁷. Cela peut se faire dans un premier temps en levant les équivoques qu'entretient l'hébreu, par la conciliation des versions, par le recours à la philologie, par la prise en compte des caractéristiques de style et par la reconstitution d'une formulation intégrale des propositions. Il convient par ailleurs d'établir l'authenticité du récit, son caractère originellement divin, ce qui implique le recours conjoint à la raison et à l'histoire : «Cela donc doit se prouver par la raison et par l'histoire»³⁸. Et par raison, nous savons qu'ici s'applique la recherche des motifs de crédibilité.

Reste néanmoins la difficulté principale qui tient au fait que la croyance ne s'attache pas simplement aux énoncés verbaux, mais aux significations qu'ils véhiculent, donc à la vérité des propositions mêmes. Sur ce point, Leibniz fait valoir la thèse d'une relative équivocité des textes qui permet d'en

³⁴ Alors conseiller de l'Électeur de Mayence en matières juridiques, Leibniz soutient d'abord que les confessions protestantes favorisent des positions méthodologiques textuelles, rationnelles ou mixtes à l'égard des textes sacrés ; cf *Commentatiuncula de judice controversiarum, seu Trutina rationis et norma textus*, § 4, A VI.i, p. 548.

³⁵ *Commentatiuncula*, § 7, A VI.i, p. 549 : «Hæc regula si teneatur, nihil esse admittendum tanquam scitu necessarium ad salutem, nisi quod in Scriptura Sacra in terminis contineatur, jam omnes de fide salutari quæstiones erunt sublatæ, et per consequens Scriptura erit judex omnium controversiarum necessiarum ad salutem».

³⁶ *Ibid.* § 11, A VI.i, p. 549 : «Respondeo eæ quæstiones non sunt fidei sed morum, non theoreticæ, sed practicæ, quas non credere, sed exequi jubemur».

³⁷ *Ibid.*, § 6, A VI.i, p. 548-549.

³⁸ *Ibid.*, § 16, A VI.i, p. 550 (notre traduction).

concevoir le sens comme véritable, alors même que l'on admet qu'on ne saurait l'analyser de façon à en saisir intégralement et exactement le contenu. Un article des *Essais de théodicée* revient sur cette caractéristique paradoxale des textes de l'Écriture en soulignant la nécessité de prendre les termes en compte dans leur contexte et d'en expliciter ainsi le sens relatif :

[...] Il se trouve que les auteurs saints et orthodoxes, et même les Saintes Écritures, se sont servis de phrases de l'un et de l'autre côté, sans qu'il y ait une véritable opposition, non plus qu'entre saint Jacques et saint Paul, et sans qu'il y ait de l'erreur de part et d'autre à cause de l'ambiguïté des termes. Et l'on s'est tellement accoutumé à ces diverses manières de parler, que souvent on a de la peine à dire précisément quel sens est le plus ordinaire et le plus naturel, et même le plus en usage (*quis sensus magis naturalis, obvius, intentus*), le même auteur ayant de différentes vues en différents endroits, et les mêmes manières de parler étant plus ou moins reçues ou recevables avant ou après la décision de quelque grand homme, ou de quelque autorité qu'on respecte et qu'on suit. Ce qui fait qu'on peut bien autoriser ou bannir dans l'occasion et en certain temps certaines expressions ; mais cela ne fait rien au sens ni à la foi, si l'on ajoute des explications suffisantes des termes³⁹.

2. 3. La détermination des motifs de crédibilité

En définitive, suivant la typologie des *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, qui s'impose à compter de 1684, ces termes nous mettraient en présence d'idées claires, mais confuses, permettant de saisir l'existence de la réalité exprimée et de la reconnaître comme telle, mais sans que l'on puisse distinguer l'ensemble des propriétés qui la différencient de toute autre. Ici, Leibniz conçoit la dénotation des termes comme impliquant en quelque sorte le caractère disjonctif du concept : «Il doit s'y trouver un certain sens, même général et confus, et pour ainsi dire disjonctif, comme celui que conçoit le paysan ou quelque autre homme du peuple en matière théorique»⁴⁰. Il s'agit d'une façon de concevoir qui implique que la référence du concept reste suspendue face à une alternative ouverte d'«instantiations» possibles entre les branches de laquelle l'entendement commun n'entreprend pas de se déterminer. Le pourrait-il d'ailleurs ? À titre d'illustration, Leibniz rappelle que les scolastiques, à la suite d'Aristote, emploient le terme de cause au sens large, alors qu'il leur faudrait en principe spécifier à quel type de cause (formelle, matérielle, efficiente, finale) ils réfèrent. Dans ce cas, l'acception large renvoie à des termes plus obscurs qui permettent une forme d'amphibologie dans l'usage et la signification des concepts⁴¹. Mais n'est-ce pas là une attitude

³⁹ *Essais de théodicée*, III, § 281, GP VI, p. 283-284.

⁴⁰ *Commentatiuncula*, § 22, A VI.i, p. 551 : «[necesse est] ut obversetur ei sensus aliquis etsi generalis et confusus, et quasi disjunctivus, qualem fere de omnibus rebus theoreticis habet rusticus, aut aliis homo plebeius.»

⁴¹ *Ibid.*, § 28, A VI.i, p. 551.

complaisante à l'égard du sens impropre ? Sans doute non, pourvu que l'on suppose d'un sens vrai, que l'on se représente la possibilité individuelle de se tromper dans l'acception des termes saisis de façon modale (*sub sensu tropico*)⁴², et que l'on donne son adhésion à la signification métaphorique qui semble la plus adéquate : «La foi sera ainsi disjonctive, quoiqu'elle incline d'un côté»⁴³. À ce sujet, Leibniz parle ailleurs de pensée que l'on pourrait qualifier d'«aveugle», comme celle du paysan (*rusticus*) pensant le concept de Dieu⁴⁴. Mais il se représente cette position épistémologique comme générale en matière de foi : car nous entendons alors les termes et nous ne saurions les rejeter, mais nous éprouvons néanmoins une part de doute à leur égard, malgré l'inclination dominante de l'entendement à croire⁴⁵. En présence des mystères de la foi, il suffit à l'œuvre du salut que l'on puisse saisir le sens des formules expresses de l'Écriture sainte à l'aide d'une intellection plus ou moins distincte et que l'on y adhère par l'effet d'un jugement qui, tout disjonctif qu'il est, suscite l'inclination à admettre le témoignage divin en prolongement de toute raison⁴⁶.

Dans l'ordre des vérités contingentes de religion, l'évaluation des propositions repose nécessairement sur des probabilités estimées⁴⁷. Il peut donc y avoir des zones de conflit dans l'interprétation rationnelle des vérités de foi. Dans de tels cas, les vérités de foi qui ne laissent pas d'être possibles, peuvent se révéler probables selon les paroles du texte et improbables selon les inférences inductives de la raison. Les motifs de crédibilité de part et d'autre se développent alors selon des cohérences distinctes, tout en se conformant dans les deux cas aux vérités nécessaires, principes régulateurs de toute intellection. Dans cette conjoncture, la position leibnizienne aboutit à accorder plus de crédit au témoignage qu'aux inférences apparemment contraires traduisant l'ordre subalterne de certaines vérités de fait. Leibniz précise :

Mon avis est qu'il faut plutôt s'arrêter au sens propre du texte, même si ce sens est improbable pour la raison, pourvu qu'il soit possible, et cela sous condition de la parole de Dieu. Celui-ci, puisqu'il est sage, ne nous donnera pas de parole par laquelle nous soyons trompés. Or c'est ce qu'il ferait, si le sens qui est le plus conforme au texte selon les règles d'interprétation (en en dissociant les raisonne-

⁴² *Ibid.*, § 24, A VI.i, p. 551.

⁴³ *Ibid.*, § 24, A VI.i, p. 551 (notre traduction).

⁴⁴ *Ibid.*, § 27, A VI.i, p. 551.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, § 21, A VI.i, p. 550 : «Respondeo enim non semper esse opus ad fidem, ut sciamus quis sensus verborum sit verus, dummodo eum intelligamus, nec rejiciamus positive, sed circa eum nos habeamus dubitative, etsi alio inclinemus».

⁴⁶ *Ibid.*, § 32, A VI.i, p. 552 : «Et per consequens apprehensionem expressæ in Script. Sacra formulæ, cum intellectus confusa significationis cognitione, et disjunctivo quodam assensu sive opinione, sufficere ad Salutem».

⁴⁷ La position des *rationales* implique une subordination de l'interprétation des textes en matière de foi aux inférences de la raison démonstrative. La position des *mixti* implique que l'on tente d'ajuster les poids respectifs de la raison et du témoignage direct des textes.

ments produits par ailleurs) était faux. En outre, puisqu'il est puissant, il lui est possible d'accomplir tout ce qu'il a promis⁴⁸.

Le principe d'interprétation consiste alors, semble-t-il, à miser sur la véracité divine, donc sur une appréhension des propriétés de l'essence divine et de l'ordre providentiel liant la créature au Créateur. Ce principe fournit un modèle crédible à l'aide duquel la cohérence propre du message sacré peut s'exprimer. Leibniz prend ainsi l'exemple du dogme de la résurrection des corps⁴⁹ qui, sans être contradictoire dans les termes, représente une possibilité relativement improbable selon la connaissance que nous avons de l'ordre naturel. D'où le fait que les Sociniens infèrent l'improbabilité de cette doctrine et tendent à l'interpréter de façon purement figurée et métaphorique. Par contraste, la position de l'orthodoxie consiste à joindre aux paroles de la promesse divine la prise en compte circonstanciée du caractère qui s'attache à l'auteur de la promesse : d'où l'assertion de probabilité et l'adhésion pratique que le croyant est en mesure d'accorder à l'hypothèse de la résurrection.

Dans toute autre question d'interprétation, il ne saurait toutefois être question de transgresser l'ordre normal de résolution des controverses, ordre qui se conforme à la détermination des motifs de crédibilité. Il convient d'y peser la force respective des parties et de se prononcer pour finir en faveur de l'une des parties suivant l'inclination dominante découlant de l'examen des preuves et des circonstances. Cela requiert un autre type de «balance de la raison» (*trutina rationis*) et il importeraît de développer cet instrument en une «véritable logique de l'invention et du jugement» (*vera logica inventoria et judicatoria*)⁵⁰, ordonnée à la découverte des vraisemblances et à l'estimation des probabilités. La fonction d'un tel instrument méthodologique est en effet d'évaluer le poids respectif, les avantages et inconvénients des raisons qui prétendent à la vérité de part et d'autre, et d'en instituer une forme de calcul de valeur ; il s'agit, par ce moyen, de parvenir à une fermeture pratique de l'examen, ainsi qu'à une certitude morale qui soit adéquate aux réquisits de l'action rationnelle⁵¹. Aux historiens en tant que philosophes pratiques revient ainsi la responsabilité de jauger la concordance des témoignages, la cohérence des faits et la vraisemblance des raisons, de telle sorte qu'ils puissent en inférer

⁴⁸ *Ibid.*, § 34, A VI.i, p. 553 (notre traduction).

⁴⁹ *Ibid.*, § 35, A VI.i, p. 553-554.

⁵⁰ *Ibid.*, § 64, A VI.i, p. 557.

⁵¹ Cf. *ibid.*, § 62, A VI.i, p. 556 : «Cumque in practicis soleant utrinque rationes eæque veræ, nimirum commoda et incommoda, eorum quantitas accurate subducatur, et hinc colligatur conclusio». *Ibid.*, § 65, A VI.i, p. 557 : «Ita in calculo seu computo (ut Hobbius vocat) rationum si quis omittit in enumerando quædam rei commoda et onera, de cætero ex enumeratis legitime concludens, non est error in ratiocinando, sed inveniendo. Sed ut aliquando sit finis inquirendi, peremptorie statuendum est, ut post elapsum fatale nullæ novæ rationes audiantur ; et post executionem ne error quidem calculi seu ratiocinationis accusari possit».

des certitudes morales qui soient suffisantes jusqu'à preuve du contraire et révision ultérieure éventuelle.

2.4. *L'orientation exégétique*

C'est dans le cadre de ses propres travaux historiques que Leibniz, dûment informé des recherches de ses contemporains en la matière, a quelque peu touché à l'exégèse biblique. Certes, une variété assez importante de références et d'interprétations tirées de la Bible figurent dans maints écrits, notamment dans les *Essais de théodicée*, mais, si l'on excepte la brève *Histoire de Balaam ou Bileam* d'après Nombres, 21 à 31, dont Cook a très adéquatement analysé la portée méthodologique⁵², un texte retient toutefois l'attention par son orientation proprement exégétique. Il s'agit de la *Summaria Apocalypseos explicatio*, datée de janvier 1677 et sans doute destinée au duc Johann Friedrich de Hanovre. Il nous paraît légitime de vérifier si ce travail, qui semble constituer pour l'essentiel un commentaire critique des *Annotationes in Novum Testamentum* (1641-1651) de Grotius, corrobore les positions épistémologiques leibniziennes concernant l'analyse historique des propositions révélées.

D'entrée de jeu, afin de baliser la révélation du sens, Leibniz fait fond sur la mise en valeur du contexte historique et des caractéristiques du genre littéraire pratiqué, de façon à inscrire toute inférence interprétative sous l'égide d'une logique de la vraisemblance. Il entend écarter à la fois les lectures non critiques et celles qui souscrivent à une littéralité aberrante. Il vise un décodage rationnel des enchaînements de fictions symboliques qui permette d'en saisir la trame historique et la valeur expressive générale en regard du cours providentiel des choses. L'entrée en matière précise clairement ces enjeux méthodologiques :

Ayant récemment médité sur l'Apocalypse, j'ai pensé qu'il fallait poser ce principe d'interprétation. Il est vraisemblable que tout doit y être compris, comme se rappor-

⁵² *Histoire de Balaam ou Bileam*, in *Opera Omnia*, éd. L. Dutens, Hildesheim, Olms, 1989, Dutens IV-2, p. 275-278 ; D. Cook, «Leibniz : Biblical Historian and Exegete», art. cit., p. 150-151 : «Undoubtedly, Leibniz' commentary on the story of Bileam is guided in large part by his belief in its Mosaic authorship. Unlike Spinoza, Leibniz' 'rationalism' does not prevent him from believing in the genuineness of biblical prophecy. Consequently Leibniz' approach here is a measured one, intent upon preserving the veracity of the text, but nevertheless undertaking to explain or explain away for him certain troublesome matters such as the talking she-ass as well as the fact that as a non-Israelite, Bileam's 'prophecy' and its encounter with an 'angel of God' should not be considered a divine revelation. Leibniz interprets Bileam's vision as a dream rather than as a supernatural encounter with the divine, and undertakes a close textual examination to justify this interpretation of the text. [...] Leibniz also gives an elaborate allegorical interpretation of this vision, with the she-ass representing Bileam, Balak the Bileam in the vision and so forth. In all we have a detailed analysis at a textual and literary level that is an example of rationalistic biblical exegesis at its best».

tant autant que possible à des réalités contemporaines de Jean. Il est en effet certain que les prophètes, lorsqu'ils semblent parler de choses éloignées et vagues, désignent souvent des réalités proches et suffisamment précises. Autre point à retenir : l'Apocalypse appartient aux écrits les plus subtils que l'Antiquité prise dans son ensemble nous ait légués. [Dans l'Apocalypse], se manifestent la simplicité du discours, la propriété des termes, la majesté des propositions et des effets de rhétoriques si éblouissants que nous ne pouvons la lire sans éprouver de l'admiration et une profonde émotion de l'esprit. Je tiens pour assuré que nombre de ceux qui, en ce siècle et dans le précédent, emportés par un vif enthousiasme, fanatiques ou devins, ont été tenus pour inspirés, y furent entraînés par la lecture de l'Apocalypse. Je ne doute point qu'elle n'ait puissamment agi sur les premiers Chrétiens pour la consolation desquels elle avait été écrite. Comme elle comporte un tel artifice, il faut veiller à l'expliquer froidement, logiquement et exactement⁵³.

Sans entrer dans le détail des hypothèses interprétatives avancées par Leibniz en regard de chaque chapitre de l'Apocalypse, qu'il nous suffise de souligner à quel point ces interprétations peuvent sembler familières pour peu que nous les rapprochions des lectures contemporaines de la symbolique utilisée ! Les références à l'histoire romaine sont nombreuses, y compris aux troubles civils consécutifs à la mort de Néron, au rétablissement de l'autorité sous Vespasien, à la conception du pouvoir impérial et aux vassalités diverses qui s'y rattachaient, à la menace provenant des barbares, notamment des Parthes, guerroyant aux marches de l'empire, au faux prophétisme des religions à mystères, à l'universalisation du message au-delà du judaïsme traditionnel. La symbolique des lieux et des personnes est très judicieusement traduite d'une part en fonction des événements politiques et culturels, d'autre part en fonction de la tradition prophétique de l'Ancien Testament transcrit dans le style différent, mais imité, d'une «révélation». Par cette «révélation», il s'agit de traduire en symboles la croyance en l'élection divine du peuple chrétien alors que le contexte de persécution souligne l'hétéronomie prononcée de la vraie religion par rapport à l'éthique dominante du monde romanisé. La numérologie de l'Apocalypse, par exemple au sujet du chiffre 666 de la Bête qui est aussi chiffre d'homme⁵⁴, est traitée avec grande réserve et en soupesant les hypothèses possibles et acceptables. De même, à propos du règne de mille ans succédant à l'extermination des nations païennes et impliquant la régénération des fidèles par le Christ, Leibniz écarte radicalement la tentation d'assigner des références historiques précises à une vision eschatologique concernant le triomphe de la religion et l'existence individuelle et collective transformée. Il indique alors simplement : «Il semble qu'il faille qualifier ces propos d'allégoriques et d'allusions à d'anciennes traditions et qu'en ce lieu, l'exactitude ne doive pas être estimée nécessaire»⁵⁵. À Grotius qui concevait que la Jérusalem décrite au chapitre 21 était celle du règne temporel des saints,

⁵³ *Summaria Apocalypseos explicatio*, A VI.iv, p. 2475-2483, ici p. 2475 (notre traduction).

⁵⁴ Cf. Ap 13,17-18.

⁵⁵ *Summaria Apocalypseos explicatio*, A VI.iv, p. 2483 (notre traduction).

Leibniz oppose le verset 5 du chapitre suivant qui insiste sur le fait que cette Jérusalem ne saurait être temporelle, mais éternelle. C'est qu'alors, une fois identifiés l'arrière-plan historique et la représentation stylisée par symboles et par figures, reste l'idée d'une justice divine transcendant les contingences de l'histoire et de la destinée terrestre et organisant le Royaume des esprits où, comme l'affirme l'Apocalypse, les croyants sont les «prêtres de Dieu et du Christ»⁵⁶.

Il n'est pas sans signification que la vérité révélée retenue par Leibniz dans ce contexte se situe en rapport d'expression réglée avec les propositions qui achèvent les démonstrations du *Discours de métaphysique* et qui formeront l'une des constantes du système leibnizien à travers ses métamorphoses ultérieures :

[...] il faut joindre la morale à la Métaphysique ; c'est-à-dire qu'il ne faut pas seulement considérer Dieu comme le principe et la cause de toutes les substances et de tous les êtres, mais encore comme le chef de toutes les personnes ou substances intelligentes, et comme le Monarque absolu de la plus parfaite Cité ou République, telle qu'est celle de l'univers composé de tous les esprits ensemble [...]⁵⁷.

[...] Ainsi la qualité de Dieu qu'il a d'être Esprit lui-même, va devant toutes les autres considérations qu'il peut avoir à l'égard des créatures : les seuls esprits sont faits à son image, et quasi de sa race ou comme enfants de la maison, puisqu'eux aussi le peuvent servir librement et agir avec connaissance à l'Imitation de la nature divine⁵⁸.

Les anciens philosophes ont fort peu connu ces importantes vérités ; Jésus-Christ seul les a divinement bien exprimées, et d'une manière si claire et si familière que les esprits les plus grossiers les ont conçues ; aussi son Évangile a changé entièrement la face des choses humaines : il nous a donné à connaître le Royaume des cieux ou cette parfaite République des esprits qui mérite le titre de Cité de Dieu, dont il nous a découvert les admirables lois [...]⁵⁹

3. Conclusion

Du point de vue leibnizien, la Bible expose les vérités révélées suivant des caractéristiques analytiques qui leur sont propres et que l'exégèse rationnelle doit expliciter en recourant aux instruments de la connaissance historique et philologique et aux modèles que suggère la logique des probabilités. L'élément irréductible que l'on peut ainsi mettre en évidence est le témoignage divin destiné aux croyants, proféré non pas contre la raison, mais au-delà de la raison. Dans le même temps toutefois, l'évaluation des raisons suffisantes au fondement des vérités de fait et des vérités de raison, la découverte des lois de la

⁵⁶ Ap 20, 6.

⁵⁷ *Discours de métaphysique*, § 35, A VI.iv, p. 1584-1585.

⁵⁸ *Ibid.*, § 36, A VI.iv, p. 1586.

⁵⁹ *Ibid.*, § 37, A VI.iv, p. 1588.

nature et des maximes fondamentales de la morale nous mènent à une doctrine métaphysique, et celle-ci reflète ou devrait en principe refléter le même ordre de vérités que la Révélation. Elle le ferait toutefois dans les limites des pouvoirs d'une raison qui se dispense des aides de la foi et qui représente tous les esprits plutôt que les seuls croyants. La conviction leibnizienne est qu'il ne saurait y avoir amphibologie des concepts, contradiction immanente dans l'énoncé des vérités, si du moins l'on traite les propositions de part et d'autre sous l'hypothèse d'une conformité essentielle, d'une expression réciproque des deux ordres et d'une même méthode rationnelle d'explicitation des vérités.

Le commerce à double sens entre les vérités de religion d'une part, les raisons suffisantes et les analogies d'une intellection probable d'autre part, constitue ainsi le plus clair des objectifs visés par Leibniz dans son propre *Examen religionis christianæ*, directement contemporain du *Discours de métaphysique* que nous n'évoquerons ici que pour mémoire⁶⁰. Ce texte est remarquable, mais de signification équivoque si on le rattache de façon comparative aux théologies dogmatiques contemporaines, comme Adams l'a suggéré⁶¹. En dernier ressort, nul doute cependant que Leibniz conçoive l'éclaircissement des contenus de la Bible comme s'insérant dans l'ordre encyclopédique des savoirs. Selon Leibniz, ces contenus représentent probablement, et sous réserve de justification, des vérités compatibles aux raisons *a priori* de la métaphysique et à l'ordre vraisemblable des motifs de crédibilité. Même lorsque le but visé est la conciliation pragmatique des confessions religieuses, cette conciliation ne lui apparaît sans doute possible que sur la base d'une rationalité suffisante et moralement assurée des vérités de foi. Il semblerait qu'il y ait également lieu d'interpréter de façon analogue plusieurs éléments des *Essais de théodicée*, même si cette œuvre plus tardive reflète une ambition plus directement métaphysique. Les contenus de la Révélation, conçus comme vérités contingentes, s'y trouvent intégrés à une vaste hypothèse de théologie rationnelle : dans cette œuvre magistrale, un ensemble d'arguments vraisemblables sous-tend en effet la représentation architectonique d'un monde où la contingence et le libre arbitre se concilient avec un système de la nature ordonné selon des raisons déterminantes optimales.

⁶⁰ *Examen religionis christianæ (Systema theologicum)*, A VI.iv, p. 2255-2455.

⁶¹ Cf. R. M. ADAMS, «Leibniz's Examination of the Christian Religion», art. cit.