

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 60 (2010)  
**Heft:** 3-4: De la théologie mystique à la mystique

**Artikel:** De la vraie théologie mystique : Gottfried Wilhelm Leibniz  
**Autor:** Rösler, Claire  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381819>

### **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:** 30.12.2025

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

## DE LA VRAIE THÉOLOGIE MYSTIQUE<sup>1</sup>

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

(traduction et annotations par Claire Rösler)

[I. *La théologie mystique fonde une épistémologie de la lumière*<sup>2</sup>.]

<sup>3</sup> Toute perfection des créatures<sup>4</sup> découle<sup>5</sup> immédiatement de Dieu (ainsi l'essence, la force, la réalité, la grandeur<sup>6</sup>, le savoir, le vouloir)<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Le titre est de Leibniz, comme en atteste le manuscrit LH 1, 5 (1. Bl.), qui est raturé à plusieurs reprises. La transcription du manuscrit qui sert de support à notre traduction est éditée par F. VONESSEN, en annexe de son article «*Reim und Zahl bei Leibniz*», *Zwei kleine philosophische Schriften, Antaios*, Stuttgart, Ernst Klett, Bd. 8, 1967, p. 128-133. À défaut de l'édition académique du texte (prévues dans la série VI), cette transcription est actuellement la plus fiable, mises à part les différentes strates raturées. En effet, la première édition du texte, parfois approximative, réalisée par G. E. GUHRAUER (*Deutsche Schriften*, I, Berlin, 1838, réimp. Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1966, p. 410-413) a été partiellement rectifiée par G. GRUA (*Textes inédits*, Paris, P. U. F., 1948, p. 146-147), et entièrement revue par F. VONESSEN. Il convient de mentionner la traduction en italien de P. Figara in *Secretum-online: Scienze, saperi, forme di cultura* (2007, Mar 15), à partir de l'édition GUHRAUER, et en français, réalisée par A. Pelletier à partir de l'édition F. VONESSEN qu'il a comparée au manuscrit, en annexe de son article «*Leibniz et la raison des corps : à propos du fou et de la théologie mystique*», *Revue du 17<sup>e</sup> Siècle*, N° 247, 18 mars 2010, p. 257-266 (traduction, p. 267-270).

<sup>2</sup> Les titres des différentes parties sont de nous, nous les avons insérés dans le déroulement du texte, afin d'en rendre la structure argumentative plus visible.

<sup>3</sup> Comme GRUA l'indique, p. 146, note 135, GUHRAUER «a réduit le début».

<sup>4</sup> *Der Geschöpfe* (des créatures) manque chez GUHRAUER. Les perfections relatives des créatures participent des perfections absolues de Dieu. Cf. *Monadologie*, § 42, § 47, GP VI, 613-614 ; § 48, p. 615 : «en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits, et dans les Monades créées [...], ce n'en sont que des imitations à mesure qu'il y a de la perfection».

<sup>5</sup> *Fleusst* : forme désuète ou poétique. Ce verbe appartient à un contexte émanatiste, néoplatonicien, dont Leibniz fait parfois usage, cf. *Lettre à Morell*, sept. 1698, GRUA, p. 139 : «L'essence primitive de toute substance consiste dans la force ; c'est cette force en Dieu qui fait que Dieu est nécessairement, et que tout ce qui est en doit émaner» [c'est nous qui soulignons].

<sup>6</sup> GUHRAUER lit «*Geist*» (esprit) au lieu de «*Grösse*» (grandeur) comme GRUA et VONESSEN.

<sup>7</sup> Les attributs de Dieu qui sont évoqués ici renvoient à des triades classiques : essence, savoir, vouloir (*Wesen, Wissen, Wollen*). On peut même y voir la reprise de la triade néoplatonicienne : essence, puissance, réalité (*Wesen, Kraft, Wirklichkeit* : *Ousia, Dunamis, Energeia*). Leibniz, dans sa correspondance avec Morell, recourt à la triade : pouvoir, savoir, vouloir (*posse, scire, velle*).

Les défauts<sup>8</sup> inhérents découlent des créatures elles-mêmes et de leurs bornes<sup>9</sup>, ou *non plus ultra*<sup>10</sup>, qui s'accompagnent de limitation<sup>11</sup> (comme<sup>12</sup>: les limites<sup>13</sup> de l'essence, la résistance à la force, la passion<sup>14</sup> à l'égard de la réalité, la restriction<sup>15</sup> dans la grandeur, l'obscurité dans le savoir<sup>16</sup>, le chancellement dans le vouloir<sup>17</sup>).

C'est par la connaissance des perfections que nous connaissons Dieu<sup>18</sup>.

<sup>8</sup> VONESSEN: *Maengel* (défauts); variante selon GRUA: *Unvollkommenheiten* (imperfections). Les défauts des créatures proviennent de leurs limites: cette thèse est chrétienne, et en particulier augustinienne. On la trouve chez Leibniz de façon constante, cf. lettre à Morell du 4-14 mai 1698, GRUA, p. 126: «Comme tous les esprits sont des unités, on peut dire que Dieu est l'unité primitive, exprimée par toutes les autres suivant leur portée. Sa bonté l'a mû à agir, et il a en luy trois primautés, *pouvoir, sçavoir et vouloir*; c'est de quoy resulte l'opération ou la creature, laquelle est variée selon les différentes combinaisons de l'unité avec le zero; ou bien du positif avec le privatif, car *le privatif n'est autre chose que les limites, et il y a partout des limites dans la créature*, comme il y a partout des points dans la ligne» [nous soulignons].

<sup>9</sup> VONESSEN: *Schranken* (bornes).

<sup>10</sup> Cf. COUTURAT, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, chap. V, 9 (Le Plus Ultra) et 10 (Les préliminaires du Plus Ultra); *Dialogue effectif sur la liberté de l'homme et sur l'origine du mal*, 25 janvier 1695, GRUA, p. 364: «Vous m'avouerez que toutes les créatures sont limitées, et que leurs limites, ou si vous voulés leur *non plus ultra* est quelque chose de *negative*. Par exemple un cercle est limité, à cause que l'ouverture du compas dont on se sert pour le decrire n'a pas esté prise plus grande, ainsi les bornes ou le *non plus ultra* de cette ouverture determinent le cercle, et il en est de même de toutes les autres choses, car elles sont bornées ou imparfaites par *le principe de la Negation ou du Neant qu'elles renferment, par le defect d'une infinité de perfections qui ne sont pas en elles et ne sont qu'un Neant à leur égard*» [c'est nous qui soulignons].

<sup>11</sup> VONESSEN: *Beschränkung* (limitation); variante chez GRUA: *Endlichkeit* (finitude).

<sup>12</sup> Leibniz reprend la liste des perfections de Dieu et montre comment elles sont bornées dans les créatures.

<sup>13</sup> *Dialogue effectif sur la liberté de l'homme et sur l'origine du mal*, 25 janvier 1695, GRUA, p. 365: «Avant tout péché, il y a une imperfection originale dans toutes les creatures qui vient de leur limitation».

<sup>14</sup> *Monadologie*, § 49: «La créature est dite agir au dehors en tant qu'elle a de la perfection, et pâtre d'une autre, en tant qu'elle est imparfaite. Ainsi on attribue l'Action à la Monade, en tant qu'elle a des perceptions distinctes, et la *passion* en tant qu'elle en a de confuses» [nous soulignons].

<sup>15</sup> Nous suivons la traduction proposée par GRUA, p. 147, note 136: *Einzwängung* (restriction).

<sup>16</sup> *Théodicée*, GP VI, p. 115: «Il y a une imperfection originale dans la creature avant le peché, parce que la creature est limitée essentiellement; d'où vient qu'elle ne sauroit tout savoir, et qu'elle se peut tromper et faire d'autres fautes».

<sup>17</sup> GRUA, p. 147, note 136 bis, précise que la phrase barrée ici développait, comme *Syst. Théol. F. de C. I*, 533, un thème classique (SUAREZ, *Met. Disp. II*, s. 3; CAMPANELLA, *Atheismus triumphatus*, c. 6) qui deviendra le mal métaphysique de la *Théodicée*, § 20-21.

<sup>18</sup> VONESSEN indique que cette phrase a été rajoutée et se trouve en marge, sans qu'il ne soit indiqué expressément, à quel endroit précis elle se rapporte. En effet, elle ne s'insère nulle part sans rupture. Chez GRUA (p. 146-147) cette phrase introduit les deux autres. Leibniz a voulu l'éloigner du début, mais n'a pas décidé à quel endroit précis il voulait la placer. – L'accès à Dieu se fait par la connaissance (*Gott wird von uns erkannt*), et en particulier par la connaissance (*Erkenntnis*) des perfections (*Vollkommenheiten*).

Seule la lumière intérieure<sup>19</sup>, que Dieu Lui-même allume en nous<sup>20</sup>, a le pouvoir<sup>21</sup> de donner une<sup>22</sup> juste connaissance de Dieu<sup>23</sup>.

C'est par elle seule que l'on parvient à contempler clairement l'essence et la vérité, si bien qu'aucune autre preuve de la vérité, ni aucune autre explication d'une telle essence n'est nécessaire. [Car] les perfections divines sont

Cette déclaration correspond bien à la théologie de Leibniz fondée sur les perfections des attributs divins; cf. la liste des attributs mentionnés dans la phrase précédente; cf. aussi Leibniz, *Theologisches System*, Hildesheim, Georg Olms, 1860, p. 3: *Primum ita sentio esse Substantiam perfectissimam, eamque unicam, aeternam, ubique praesentem, omnisciam et omnipotentem, quam DEUM vocamus, a qua omnia alia pulcherrima ratione creata sunt, et perpetua quadam productione conservantur*; *Monadologie*, § 41, GP VI, p. 613: «Dieu est absolument parfait»; *lettre à Morell*, sept. 1698: «Je serois plustost pour ceux qui reconnoissent en Dieu comme en tout autre esprit trois formalités: force, connoissance, volonté. Car toute action d'un esprit demande *posse, scire, velle*. L'essence primitive de toute substance consiste dans la force: c'est de cette force en Dieu qui fait que Dieu est necessairement, et que tout ce qui est en doit émaner. Ensuite vient la lumière ou sagesse, qui comprend toutes les idées possibles et toutes les vérités éternelles. Le dernier complement est l'amour ou la volonté, qui choisit parmy les possibles ce qui est le meilleur, et c'est là l'origine des verités contingentes ou du monde actuel. Ainsi la volonté naît lorsque la force est déterminée par la lumière.»

<sup>19</sup> *Das inwendige Licht*. Cette expression renvoie certes à la lumière intérieure des mystiques, mais Leibniz l'emploie ici de façon à pouvoir la corréler avec la lumière de la raison: la clarté donnée par Dieu donne accès à une connaissance. On la trouve ailleurs sous la plume de Leibniz, cf. *lettre à Morell*, sept. 1698, GRUA, p. 139: «les lumières internes naturelles (c'est-à-dire la raison)».

<sup>20</sup> Leibniz à Morell, déc. 1697-janv. 98, GRUA, p. 120: «Mes propres méditations [...] viennent de cette même divine source de lumière qui les [Boehme et Poiret] peut avoir éclairés, puisqu'il est seur que Dieu et la lumière se trouvent en nous». Leibniz met en parallèle la lumière intérieure des mystiques et celle de la raison, dont Dieu est la source commune. *Théodicée*, GP VI, p. 98: «Nous sommes éclairés par la lumière de la nature et par celle de la grace, mais non pas encor par celle de la gloire».

<sup>21</sup> VONNESSEN, barré: *macht, entzũ<ndet>, ist vergeudet, ist die Macht; ist im Verstand, insoweit er die göttlichen Vollkommenheiten erreicht und zu einer klaren Beschauung [eines Bildes], einer Natur oder Wahrheit kommt, alsı daß kein ferner Beweis der Wahrheit und keine fernere Erklärung der Natur vonnöten. Daher mancher wohlgelehrt ist, aber doch nicht erleuchtet. Dieses inwendiges Licht ist das ewige Wort Gottes*. (fait, enfla<mme>, est gaspillé, est la puissance; est dans l'esprit, dans la mesure où il atteint les perfections divines et parvient à une contemplation claire [d'une image], d'une nature ou d'une vérité, de sorte qu'il n'est pas besoin d'une autre preuve de la vérité ni d'une autre explication de la nature. D'où /il ressort/ que certains sont doctes, mais nullement éclairés. Cette lumière intérieure est le Verbe éternel de Dieu).

<sup>22</sup> VONNESSEN remarque que Leibniz avait d'abord écrit «*die Erkenntnis Gottes*» (la connaissance de Dieu), plutôt que «*eine rechte Erkenntnis Gottes*» (une juste connaissance de Dieu). GUHRAUER a ajouté par erreur un «*uns*» (nous donner).

<sup>23</sup> Leibniz à Morell, sept. 1698, GRUA, p. 139: «/La juste / connoissance /de Dieu/ est une des plus importantes et des plus nécessaires pour combattre le paganisme fondé sur la fausse opinion de l'excellence du soleil, comme Macrobe l'a fait voir, et pour refuter encor ceux qui croient que Dieu est l'ame du monde et qu'elle a son siege dans le soleil. Cette idée de Dieu est trop basse, et vient de ce qu'on ne connoist pas assez la grandeur de ses ouvrages.»



cachées<sup>24</sup> dans toutes choses<sup>25</sup>, mais peu nombreux sont ceux qui savent les y trouver.

La connaissance<sup>26</sup> de Dieu est le commencement de la sagesse<sup>27</sup>. Les propriétés divines sont les racines fondamentales<sup>28</sup> dans l'ordre juste de la connaissance<sup>29</sup>.

De même qu'elles précèdent d'autres choses et que celles-ci proviennent d'elles, de même elles ne sont connues tout d'abord que par elles-mêmes, et les autres choses par leur moyen.

<sup>24</sup> *Verborgen* (caché) est le sens originel de *mysticus*. Il ne s'agit pas ici de secrets ou d'arcanes qui ne seraient révélés qu'aux seuls initiés ou adeptes, mais d'une capacité à reconnaître que les limitations au sein de la création résultent d'une déperdition de perfection dont la source, elle, est toute parfaite. Peu nombreux sont ceux qui peuvent le comprendre, car peu nombreux sont les véritables philosophes, capables de retrouver la cause ou l'origine des choses.

<sup>25</sup> Cf. *Discours de Métaphysique* § 9, GP IV, p. 434 : «Toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers [...] On peut même dire que toute substance porte en quelque façon le caractère de la sagesse infinie et de la toute-puissance de Dieu, et l'imite autant qu'elle est susceptible. Car elle exprime quoique confusement tout ce qui arrive dans l'univers».

<sup>26</sup> VONESSEN : *Erkenntnis* ; GUHRAUER : *Kenntnis*. VONESSEN indique que «cet alinéa et les deux suivants sont particulièrement importants ; ils démontrent la profonde compréhension de la tradition mystique d'où proviennent ces brèves notes. À ce sujet, cf. par exemple l'écrit de Luther intitulé *De servo arbitrio*, où il se révèle, face à Érasme, comme le véritable héritier de la tradition mystique : «Qu'est-ce qui existe dans la moindre créature que n'importe quel homme puisse comprendre, si 'comprendre' signifie 'connaître et voir complètement' ? Car alors il serait impossible que quelqu'un puisse en même temps comprendre et ne pas comprendre quelque chose ; mais si (au contraire) il avait compris une seule chose, il aurait compris le tout, à savoir Dieu. Celui qui ne le comprend pas, ne comprendra jamais ne serait-ce qu'une partie de la créature» (édition de Weimar, t. XVIII, p. 605)..

<sup>27</sup> GRUA, p. 579 : «La sagesse est la science de la félicité, c'est ce qu'on doit étudier sur toutes choses».

<sup>28</sup> VONESSEN : *Grundwurzeln* (racines fondamentales) ; barré : *ersten Wurzeln* (premières racines). GUHRAUER : *Grundwahrheiten* (vérités fondamentales).

<sup>29</sup> La méthode épistémologique qu'il propose est d'emblée théologico-centrée : l'ordre logique du raisonnement veut que Dieu, en tant qu'origine ou premier principe, soit le fondement de l'accès au vrai.

<sup>30</sup> Dieu est le plus facile et le plus difficile à connaître<sup>31</sup> ; le premier et le plus facile par la voie de la lumière, le plus difficile et le dernier par la voie de l'ombre<sup>32</sup> [car en elle Dieu est caché et rayonne le moins].

La plupart<sup>33</sup> de nos savoirs et pensées appartiennent à la voie de l'ombre<sup>34</sup>, comme les histoires, les langues, les usages humains, les usages de la nature<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> Leibniz va maintenant procéder à une clarification méthodologique. Deux chemins sont possibles pour accéder à la connaissance de Dieu : la «voie de la lumière», ou voie intérieure, et la «voie de l'ombre», ou voie extérieure. Si l'on essaye de connaître Dieu en considérant son idée, et donc ses perfections, la voie d'accès vers Lui sera immédiate et facile. Au contraire, si l'on cherche à le connaître en considérant le monde ou la nature, la voie d'accès vers Lui sera médiante et difficile.

<sup>31</sup> *Confessio Philosophi*, Paris, Vrin, 1970, p. 41 : «Si l'on se tourne vers Dieu ou, ce qui revient au même, se détourne des sens et se recueille, si l'on tend à la vérité par un mouvement sincère de l'âme, les ténèbres s'ouvrent comme sous un trait de lumière imprévue, et la voie se présente en pleine nuit, au travers de l'obscurité épaisse.»

<sup>32</sup> Leibniz se sert de la métaphore de l'ombre tout autant pour désigner un défaut d'être qu'un degré inférieur de connaissance. La «voie de l'ombre» présentée ici s'inscrit dans la série philosophique des commentaires de l'image platonicienne de la caverne décrite en *République* VII, que l'on retrouve en particulier dans la tradition néo-platonicienne. L'ombre, qui résulte du non-être, est le propre du monde sensible qui, en détournant du monde intelligible, conduit à un savoir illusoire. Cette distinction des méthodes dans la connaissance de Dieu, l'une *a priori* et déductive (la «voie de la lumière»), l'autre *a posteriori* et inductive (la «voie de l'ombre»), se retrouve dans l'œuvre de Leibniz, sous d'autres appellations. Cf. LEIBNIZ, GRUA, p. 583 : «Il y a deux sortes de connaissances, celle des faits < qui s'appelle perception >, et celle des raisons qu'on appelle intelligence ; la perception est des choses singulières, l'intelligence a pour objet les universels ou les vérités éternelles, et c'est pour cela que la connoissance des raisons nous perfectionne pour toujours, et nous fait tout rapporter à la dernière raison des choses [ou souveraine cause, c'est-à-dire à l'Estre parfait qui est la source des perfections et des choses] c'est-à-dire à Dieu, qui est la source de la félicité. Mais la connoissance des faits est comme celle des rues d'une ville, qui nous sert pendant qu'on y demeure, après quoy on ne veut plus s'en charger la mémoire. Ainsi le plaisir de connoître les raisons est bien plus estimable que celui d'apprendre des faits.» GRUA, p. 581 : «Mais on ne sçaurait aimer Dieu sans connoître ses perfections ou sa beauté. Et comme nous ne le sçaurions connoître que dans ses emanations, il y a deux moyens de voir sa beauté, savoir dans la connoissance des vérités éternelles [...] et dans la connoissance de l'Harmonie de l'Univers [...] C'est à dire [...] les merveilles de la raison [ou de l'esprit] et les merveilles de la nature.»

<sup>33</sup> VONESSEN : *Unser meistes* (la plupart de nos...); barré : *Das meiste menschliche* (la plupart des humaines...). GUHRAUER : *Das meiste* (la plupart).

<sup>34</sup> *Schatten* (l'ombre), qui se distingue de *Finsternis* (les ténèbres). MARSILE FICIN dans sa *Théologie platonicienne de l'immortalité de l'âme*, au volume I, chapitre VI, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 233 sq., procède à un commentaire de la caverne où il explicite très clairement le lien entre l'ombre et l'erreur : «Car les vraies intelligences, les réalités véritables, le vrai soleil ne se trouvent que dans le monde invisible [...] nous discernons et jugeons sincèrement que ceux que les fausses ombres et images du monde leurrent, accaparent et oppriment, sont aveugles et malheureux.» Dans le néoplatonisme, l'ombre renvoie à la matière et les ténèbres au néant.

<sup>35</sup> Dans cette liste ne figurent évidemment pas les vraies sciences, que Leibniz aime à qualifier de «sciences profondes» (GRUA, p. 91) et qui appartiennent à la voie de la lumière : ici, il mentionne les usages de la nature et non l'étude de la nature.

Il y a bien aussi quelque lumière parmi ces ombres, mais peu /de gens/ savent l'y distinguer<sup>36</sup>.

De même que les témoignages de la Rome antique et semblables usages des hommes sont utiles chez nous, mais ne peuvent l'être au colon en terre barbare<sup>37</sup>, [contrairement à la science des usages de la nature, comme les pouvoirs des plantes par lesquels il peut...<sup>38</sup>], de même la science des usages de la nature n'est utile que pour cette vie et dans ce monde, mais ne peut rendre l'âme plus parfaite, ni ne peut l'aider si elle écarte Dieu de ce monde.

En attendant, ces témoignages aussi ont leur [usage et] grande utilité et prix, non seulement en ce qu'ils sont utiles<sup>39</sup> aux besoins de la vie et des sociétés humaines, mais aussi en tant que moyens, par lesquels on peut écarter du chemin les obstacles sur la voie de la lumière<sup>40</sup>.

Mais on ne doit utiliser les agréments sensuels<sup>41</sup> et la contemplation des images<sup>42</sup> de l'ombre que comme une nécessité et un moyen, et ne pas s'y reposer<sup>43</sup>.

Ainsi, maintes personnes sont certes érudites, mais cependant non éclairées<sup>44</sup>, car elles ne croient pas en Dieu ou la lumière, mais uniquement à

<sup>36</sup> Les connaissances mondaines, externes et superficielles, sans faire entièrement obstacle à la connaissance scientifique et à la connaissance de Dieu, en constituent néanmoins un détournement ou un obscurcissement. *Théodicée*, GP VI, p. 25: «La lumière divine est obscurcie par les opinions des hommes». CHARLES BOVELLES (1470-1553), dans son *Livre sur le Néant*, associe le néant «au côté nocturne des choses» (*umbratilem ejus speciem*). L'ombre, qui relève du non-être, est le propre du monde sensible qui, en détournant du monde intelligible, conduit à un savoir illusoire.

<sup>37</sup> VONESSEN: *Barbarei* (terre barbare); barré: *Amerika* (Amérique).

<sup>38</sup> VONESSEN: figure ici un passage indéchiffrable: *damit er sich <quatre mots illisibles> machen kann*.

<sup>39</sup> VONESSEN hésite entre *dringend* (urgent) et *dienend* (utile).

<sup>40</sup> VONESSEN: *dadurch die Verhinderungen im Lichtweg aus dem Wege zu räumen*; GUHRAUER: *dadurch Verhinderung im Lichtweg aus dem Wege zu kommen*.

<sup>41</sup> *Die sinnlichen Ergötzlichkeiten*. GRUA, p. 580: «Les plaisirs des sens qui approchent le plus des plaisirs de l'esprit <et sont les plus purs et les plus seurs> sont ceux de la musique et de la symétrie [...] La seule chose qu'on y peut craindre, c'est d'y employer trop de temps.»

<sup>42</sup> Leibniz au Landgrave, GRUA, p. 194-195: «Pour moy, je reconnay qu'il faut exciter l'attention des hommes par quelque chose de sensible, pourveu que cela ne détourne point l'esprit (dont la capacité est bientôt remplie par les images qui viennent des sens) de cette adoration en esprit et en vérité que Dieu demande. C'est pourquoy les *Images*, les Histoires, les Hymnes et la Musique, les paroles et les expressions qui nous font concevoir fortement les perfections de Dieu, sa grandeur, sa justice et sa bonté envers nous; qui nous font detester le péché et qui tournent nostre esprit vers le bien, sont d'un usage admirable. Mais il ne faut pas se laisser donner le change en s'attachant par là aux créatures et aux formalités, ce qui n'est que trop ordinaire.» [c'est nous qui soulignons].

<sup>43</sup> PELLETIER, *op. cit.*, p. 268, note 6: tout ce passage depuis «C'est par elle seule que l'on parvient à contempler...» est un ajout de Leibniz.

<sup>44</sup> *Gelehrt* est distingué de *erleuchtet*. Cf. Leibniz à Morell, sept. 1698, GRUA, p. 138: «Il y a bien de la différence entre la raison et l'érudition ou les études; la raison n'est autre chose qu'une connoissance de la vérité qui procède par ordre. Mais les études

leur maître terrestre<sup>45</sup> ou encore à leurs sens extérieurs<sup>46</sup>, et<sup>47</sup> elles s'en tiennent à la considération des imperfections<sup>48</sup>.

Cette lumière ne vient pas de l'extérieur, bien que des enseignements extérieurs puissent et parfois doivent fournir l'occasion pour qu'elle apparaisse à notre regard<sup>49</sup>.

Parmi les maîtres extérieurs<sup>50</sup>, il en est deux qui éveillent le mieux la lumière intérieure : le livre de l'Écriture Sainte et l'expérience de la nature<sup>51</sup>.

bien souvent ne remplissent l'imagination et la mémoire que de chimeres, ou de particularités peu propres à éclairer l'esprit». Les érudits ne sont pas éclairés, car ils se fondent sur leurs «maîtres terrestres ou les sens extérieurs» et donc restent fascinés par ce qui les tire au dehors d'eux-mêmes, à savoir le monde corporel. Cette fascination pour le sensible n'est un obscurcissement de la conscience que dans la mesure où elle détourne de l'intelligible et donc de Dieu. Cette idée, d'obédience platonicienne, est exprimée dans des termes augustinien. Elle est reprise constamment chez les mystiques : l'extériorité illusoire captive les hommes, et de ce fait, les capture. En les coupant de Dieu, elle les éloigne de la Source de vie et les rive à la mort spirituelle. Remarquons toutefois que Leibniz ne condamne pas l'érudition en tant que telle, ni les perceptions sensibles comme étant intrinsèquement trompeuses, mais il en critique un mauvais usage, qui les oriente exclusivement vers la création en oubliant le Créateur. L'extériorité n'est pas diabolisée, comme c'est le cas chez certains gnostiques ; il s'agit seulement de la considérer à sa juste valeur, comme réalité dérivée ou déficiente, comme une manifestation imparfaite qui est toutefois aussi miroir de Dieu. Leibniz précise que les enseignements extérieurs «peuvent et doivent parfois fournir l'occasion» à la lumière intérieure d'être éveillée, ce qui est une réhabilitation partielle et conditionnelle de la connaissance sensible.

<sup>45</sup> Cf. SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions* précédées de *Dialogues philosophiques*, Œuvres, I, éd. publiée sous la direction de L. Jerphagnon, Bibliothèque de la Pléiade, NRF, Gallimard, 1998, *De Magistro*, p. 362 : «Car celui qui parle donne, par l'articulation du son, un signe extérieur de sa volonté, mais Dieu, lui, c'est dans les retraites de l'âme raisonnable elle-même, dans ce que l'on appelle l'homme intérieur, qu'il faut le rechercher et le prier ; car c'est là qu'il a voulu son temple. N'as-tu pas lu chez l'Apôtre : 'Ignorez-vous que vous êtes le temple de Dieu et que l'esprit de Dieu habite en vous ?', et : 'C'est dans l'homme intérieur que le Christ habite ?' N'as-tu pas remarqué chez le prophète ceci : 'Parlez en vos cœurs et sur vos couches repentez-vous, sacrifiez le sacrifice de justice et espérez dans le Seigneur' ? Où donc penses-tu que soit sacrifié le sacrifice de justice sinon dans le temple de l'esprit et les chambres du cœur ?».

<sup>46</sup> LEIBNIZ, GRUA, p. 580 : «Il faut se défier des plaisirs des sens, comme on se défie d'un inconnu, ou plutôt d'un ennemi qui flatte».

<sup>47</sup> VONNESSEN, barré : *sich mit den Unvollkommenheiten schleppet, aufhält; bei den Unvollkommenheiten bleibt* (et elles se chargent des imperfections, s'y attardent ; s'en tiennent aux imperfections).

<sup>48</sup> Leibniz à Morell, sept. 1698, GRUA, p. 137 : «Je suis effectivement d'opinion que Dieu ne sauroit mieux faire qu'il ne fait, et que toutes les imperfections que nous croyons trouver dans le monde ne viennent que de notre ignorance. Nous ne sommes pas encore dans le vrai point de vue pour juger de la beauté des choses».

<sup>49</sup> VONNESSEN : *dass uns ein Blick davon erscheint*.

<sup>50</sup> GRUA, p. 146, note 135 : ce texte oppose la lumière intérieure du verbe et les maîtres extérieurs, comme saint Augustin, sous l'influence de Fardella peut-être (après 1690, surtout 1698).

<sup>51</sup> L'association des deux termes peut paraître étonnante. Leibniz semble placer la Bible et la nature sur le même plan, non seulement en leur conférant un statut de moyen mais, de plus, de moyen qui pris en lui-même est stérile : «les deux ne sont d'aucun

Mais les deux ne sont d'aucun secours si la lumière intérieure n'y collabore<sup>52</sup>.

La lumière essentielle est le Verbe<sup>53</sup> éternel de Dieu, en qui /se trouve/ toute sagesse, toute lumière, et même l'archétype de tous les êtres et l'origine de toute vérité. Sans le rayonnement de cette lumière, personne ne sera un vrai croyant, et sans la vraie foi, personne ne trouvera la béatitude.

<sup>54</sup> [Beaucoup parlent de cette lumière, mais peu en ont une connaissance claire. Veux-tu savoir jusqu'où quelqu'un y a accédé, alors regarde en quoi il trouve son plaisir. S'il préfère une autre volupté à cette contemplation, alors il n'en a pas encore goûté la douceur<sup>55</sup>].

Cette lumière emplit l'esprit de clarté et d'assurance, et non d'illusion et de mouvements extravagants. Certains s'imaginent dans leur tête un monde de lumière, pensent voir une splendeur et une magnificence et être entourés de milliers de petites lumières. Ce n'est pas la vraie lumière, mais un échauffement de leur sang<sup>56</sup> [le prétendu monde de lumière].

secours si la lumière intérieure n'y collabore». N'est-ce pas indirectement porter une critique, somme toute assez osée pour l'époque, à la sacralité des saintes Écritures ? Et cela est d'autant plus étonnant sous la plume d'un philosophe croyant, protestant fidèle à la Confession d'Augsbourg et donc au principe de la *sola scriptura*. Il nous semble que l'on peut neutraliser la difficulté si l'on interprète ce passage à l'aide de la distinction entre la lettre et l'esprit. Le texte scripturaire, de même que le livre de la nature, reste lettre morte tant qu'un éclairage intérieur n'en accompagne pas la lecture. Nous retrouvons là une idée classique de l'exégèse biblique selon laquelle le sens véritable du texte ne se révèle pleinement qu'à celui qui est inspiré par les lumières de l'Esprit saint (le témoignage intérieur du Saint Esprit). De plus, Leibniz est partisan d'une religion naturelle qui privilégie l'éclairage que l'intelligence peut donner à la foi : «si la religion dependoit des livres, le livre estant perdu elle se perdrait aussi, lorsqu'elle n'est point fondée en raison.» (GRUA, p. 48). Aussi remet-il en cause l'argument d'autorité pour lui préférer le tribunal de la raison dont le verdict sera conforme aux lumières révélées puisqu'il découle de la même source.

<sup>52</sup> Leibniz à Morell, mai 1698, GRUA, p. 126 : «La véritable raison [...] s'accorde toujours avec la véritable révélation.»

<sup>53</sup> Référence au prologue de l'Évangile selon saint Jean.

<sup>54</sup> Selon A. PELLETIER, ce passage a été supprimé par Leibniz, *op. cit.*, p. 268, note 7.

<sup>55</sup> Volupté (*Wollust*), goûter à la douceur (*Süßigkeit... gekostet*) : ce vocabulaire est mystique ; il s'agit bien d'éprouver un délectable contentement qui comble l'âme. On retrouve le vocable de la douceur chez Plotin, cf. P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, 1963, Paris, rééd. Gallimard, 1997, chap. VI, p. 125-163.

<sup>56</sup> Pour Leibniz, la raison est la faculté qui nous permet de cheminer avec assurance sur «la voie de la lumière», l'imagination est celle qui nous fait parcourir «la voie de l'ombre». Leibniz s'est toujours montré méfiant à l'égard des chimères de l'imagination et des psycho-pathologies qui peuvent en résulter, cf. *lettre à Morell*, sept. 1698, GRUA, p. 137 : «Les mystiques bien souvent sont plus tost entestés qu'eclairés. J'ay peur que ceux qui disent sentir un je ne sçay quoy qu'ils ne sçauoient exprimer ne soient éblouis par des fausses lueurs de l'imagination qu'ils prennent pour les lumieres du S. Esprit. C'est la pratique qui donne le moyen de discerner les esprits : *ex fructibus eorum cognoscetis eos*.»



Si l'on voit la juste lumière, on est convaincu qu'elle vient de Dieu et non du diable ou de la chair. Tout comme le soleil<sup>57</sup> se prouve par lui-même, il en va de même pour cette lumière<sup>58</sup>.

[II. *La théologie mystique fonde une proximité essentielle de l'homme à Dieu*]

Toutes les créatures<sup>59</sup> sont de Dieu et du néant<sup>60</sup>, leur essence propre<sup>61</sup> est

<sup>57</sup> L'image du soleil appartient à la tradition platonicienne. En 1492, Marsile Ficin, dans la préface de son *De Lumine* [Colloque de Cerisy, *Lumière et cosmos*, Cahiers de l'Hermétisme, Paris, Albin Michel, 1981, p. 57] explique le lien qu'il y a entre ce traité et son *De Sole* : «le Soleil, qui est le père, précède la splendeur qui émane de lui [à savoir la lumière]». Le Soleil est avant la lumière comme le père est avant le fils, comme Dieu est avant l'univers. C. DE BOVELLES, dans *Le livre du sage*, Paris, Vrin, 1982, p. 229, écrit : «En effet, de même que notre œil charnel et visible trouve son plaisir dans l'être visible le plus élevé, le plus beau et le plus brillant, le soleil, de même toute puissance cognitive cherche instamment à être inondée, illuminée et enrichie de l'être connaissable le plus élevé et le plus brillant, Dieu auteur de toute lumière. Dieu est en effet le soleil de toute la nature et l'objet propre et véritable de toute faculté cognitive...» Dans un texte de 1695, où Leibniz parle de William Penn, il écrit : «Pour bien aimer Dieu il faut connoître ses perfections que les verités éternelles nous représentent, lorsqu'en pénétrant dans le fond des choses nous y voyons le grand ordre et l'harmonie universelle toute merveilleuse, qui est à l'égard de la divinité ce que le rayon est au soleil», GRUA, p. 89.

<sup>58</sup> Cf. Jn 1,9 ; *Discours de métaphysique*, § 28 : «Dieu est le soleil et la lumière des âmes, *lumen illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum*» ; *ibid.* : «Après la Sainte Écriture et les Pères [...] du temps des Scolastiques, plusieurs ont cru que Dieu est la lumière de l'âme [...] et plusieurs *Théologiens mystiques* l'ont pris d'une manière digne de Dieu et capable d'élever l'âme à la connaissance de son bien.» [c'est nous qui soulignons].

<sup>59</sup> Le début de cet opuscule a été consacré à la connaissance des perfections de Dieu, puis aux voies dont dispose l'homme pour y accéder. Une épistémologie de la lumière a donc fait suite à une théologie de la lumière. La troisième étape de cette méditation est consacrée à une anthropologie centrée sur la connaissance de soi. Il ne s'agit plus de méditer l'idée de Dieu, ni de réfléchir aux différentes méthodes qui nous permettent d'en avoir une idée claire, mais d'examiner la situation de l'homme au sein d'une échelle des êtres.

<sup>60</sup> *Alle Geschöpfe sind von Gott und nichts*. Le néant ou rien est une catégorie métaphysique qui correspond à une privation d'être, cf. *Théodicée*, GP VI, p. 48 : «Zoroastre a cru/, conformément à la Cosmogonie de Moyse, que Dieu, qui est sans pair, a créé tout et a séparé la lumière des ténèbres ; que la lumière a été conforme à son dessein original, mais que les ténèbres sont venues par conséquence, comme l'ombre suit le corps, et que ce n'est autre chose que la *privation*» [c'est nous qui soulignons].

<sup>61</sup> *Selbstwesen*, cf. LEIBNIZ, GRUA, p. 584 : «Vortrefflichkeit, perfection, Vollkommenheit, Gabe, nenne ich alles das dadurch in einer Sache mehr *selbst-wesens (realitaet)* ist als zuvor» (J'appelle excellence, perfection [redoublé], don, tout ce qui fait qu'un objet a plus d'essence propre (réalité) qu'auparavant) [c'est nous qui soulignons].



de Dieu, leur essence privative<sup>62</sup> du néant<sup>63</sup>. <sup>64</sup>Cela les nombres<sup>65</sup> aussi le montrent <sup>66</sup>d'une façon merveilleuse, et les essences des choses sont pareilles aux nombres<sup>67</sup>.

Aucune créature ne peut être sans essence privative<sup>68</sup>; sinon elle serait

<sup>62</sup> Les termes de *Unwesen* et *Selbstwesen* ne sont pas usuels dans l'allemand de Leibniz (de même que *Selbststand* employé plus loin). J. Baruzi et A. Pelletier traduisent ces deux termes par «non-être», et respectivement, par «être personnel» ou «être propre». Leur traduction est fidèle au vocabulaire de Leibniz, qui emploie souvent le terme de «non-être», et donc, afin de conserver la symétrie, ils le corrélaient à «être personnel» ou «être propre». Mais ce choix de traduction tend à gommer l'originalité de l'emploi de ces vocables allemands sous la plume du philosophe. P. Figara a préféré une traduction qui a le mérite de montrer davantage que ces termes ne sont pas habituels chez Leibniz : «défaut d'essence» et «essence propre». J'ai opté pour «essence privative» (car Leibniz parle parfois du «privatif») et «essence propre». Il semble que les termes *Unwesen* et *Selbstwesen* soient couramment utilisés dans des textes mystiques. On retrouve l'emploi de *Unwesen*, par exemple, dans les prêches de Tauler (vers 1300-1361) ou dans les écrits de Knorr von Rosenroth (1636-1689), théosophe et kabbaliste protestant, qui s'intéressait au mysticisme, fut influencé par les écrits de Böhme et reçut la visite de Leibniz en 1688. Ainsi, Leibniz s'approprierait un vocabulaire qui n'est pas le sien mais celui des mystiques, tout en l'infléchissant de sorte qu'il puisse être entièrement compatible avec sa métaphysique. La difficulté de traduction à laquelle nous sommes confrontés est symptomatique : elle cristallise la double lecture du texte. L'emploi de ces termes est en petit ce que le texte est en grand, à savoir une transposition du discours mystique dans un discours rationnel.

<sup>63</sup> *Dialogue effectif sur la liberté de l'homme et sur l'origine du mal*, 25 janvier 1695, GRUA, p. 365 : «C'est l'entendement de Dieu qui est la source des essences des créatures, telles qu'elles sont en luy, c'est à dire bornées. Il ne faut se prendre qu'à leur limitation ou bornes, c'est à dire à ce qu'elles participent du neant, si elles sont imparfaites.»

<sup>64</sup> GUHRAUER met cette phrase entre parenthèses, à tort selon VONNESSEN.

<sup>65</sup> Leibniz opère un rapprochement entre les nombres et les essences des choses. C'est une idée qui revient souvent dans ses écrits et qui renvoie au calcul binaire : tous les nombres (qui représentent les créatures) découlent du un (qui symbolise Dieu) et du zéro (qui renvoie au néant). Leibniz est mathématicien autant que métaphysicien. Par cet emploi de l'arithmétique binaire, il transpose en logique l'idée pythagoricienne selon laquelle les nombres sont inscrits dans la structure même de la réalité. Cf. GUHRAUER, *G. W. Leibniz, Deutsche Schriften*, I, p. 401-402, où Leibniz explique la création de Dieu au Duc de Brunswick-Wolfenbüttel Rudolf August à l'aide d'une médaille où figure un soleil dont les rayons éclairent une table où alternent des séries composées du 1 et du 0. GRUA, p. 147, note 135, renvoie au «calcul binaire, comme les lettres de 1698, p. 126».

<sup>66</sup> VONNESSEN : *durch*; GUHRAUER : *auf*.

<sup>67</sup> Phrase leibnizienne que l'on trouve aussi en latin : *essentiae rerum sunt sicut numeri*.

<sup>68</sup> Dieu est pure affirmation d'être : la plénitude de sa réalité est entière et infinie, alors que la créature ne peut pas se soustraire à la marque de sa finitude, à sa participation à un vide ontologique, à une nécessaire vacuité d'être. Ainsi, pour Leibniz, l'union à Dieu envisagée comme identification ou fusion est par principe exclue. Il y aura toujours une faille, une fêlure au sein de la créature qui la maintiendra à distance de son créateur. Aussi élevée soit-elle dans l'échelle des êtres (Leibniz évoque les anges ou les saints), la créature reste imparfaite.

Dieu<sup>69</sup>. Les anges et les saints doivent avoir une essence privative<sup>70</sup>; <sup>71</sup> [il est suffisant qu'ils reconnaissent l'essence propre et s'élancent au-dessus de l'essence privative. L'essence privative n'est pas un péché, mais l'origine du péché].

La juste<sup>72</sup> connaissance de soi<sup>73</sup>, c'est de bien distinguer notre essence propre<sup>74</sup> de notre essence privative.

<sup>75</sup> Dans notre essence propre il y a un infini<sup>76</sup>, une trace<sup>77</sup>, une image<sup>78</sup> de l'omniscience<sup>79</sup> et de la toute-puissance de Dieu<sup>80</sup>.

<sup>69</sup> *Théodicée*, GP VI, p. 121 : «Dieu ne pouvoit pas luy donner tout, sans en faire un Dieu; il falloit donc qu'il y eût des differens degrés dans la perfection des choses, et qu'il y eût aussi des limitations de toute sorte».

<sup>70</sup> Les idées d'amalgame et de la présence d'un élément privatif propre au corps sont leibniziennes. Leibniz soutient la corporéité des anges : à Morell, mai 1698, GRUA, p. 127 : «Tous les esprits excepté Dieu sont incorporés». Cf. M. GERETTO, *L'angelologia leibniziana*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010.

<sup>71</sup> Selon A. Pelletier, le passage entre crochets a été supprimé par Leibniz, *op. cit.*, p. 268, note 8.

<sup>72</sup> VONESSEN : *rechte* (juste); GUHRAUER : *einige* (seule); MAHNKE : *wahre* (vraie).

<sup>73</sup> La seule connaissance de soi valide repose sur une *diakrisis* (une distinction) entre le *Selbstwesen* et l'*Unwesen*, entre l'essence propre et l'essence privative. Un certain discernement est nécessaire pour cheminer avec assurance vers Dieu. La «voie de la lumière» implique de connaître son moi profond ou essentiel, qui ne peut se penser sans Dieu, source de toutes les essences. Si la conscience parvient à démêler ce qui, en elle, relève de la réalité et ce qui n'en est qu'une ombre plus ou moins inconsistante, alors elle a trouvé la voie lumineuse à la fois de la connaissance de soi, de l'accès aux vérités éternelles, et de la connaissance de Dieu. On ne peut se connaître sans connaître Dieu.

<sup>74</sup> *Monadologie*, § 83 : «Chaque Esprit étant comme une petite divinité dans son département».

<sup>75</sup> VONESSEN : <*Rückseite*> (<au dos de la page>).

<sup>76</sup> *Unendlichkeit*. LEIBNIZ, FICHANT, p. 305 : «Chaque substance, dans la mesure où elle enveloppe sa cause, Dieu, a quelque chose d'infini, c'est-à-dire quelque trace d'omniscience et d'omni-potence.»

<sup>77</sup> *Fußstapf*. Terme plotinien. Cf. par ex. *Ennéades*, III, 8, préambule.

<sup>78</sup> *Ebenbild*. *Discours de Métaphysique*, § 36 : «Les seuls esprits sont faits à son image, et quasi de sa race ou comme enfants de la maison, puisqu'eux seuls le peuvent servir librement et agir avec connaissance à l'imitation de la nature divine : un seul esprit vaut tout un monde, puisqu'il ne l'exprime pas seulement mais le connaît aussi et s'y gouverne à la façon de Dieu.» *Discours de Métaphysique*, § 28 : «L'essence de notre âme est une certaine expression ou imitation ou image de l'essence, pensée et volonté divine et de toutes les idées qui y sont comprises.» [c'est nous qui soulignons]

<sup>79</sup> *Théodicée*, GP VI, p. 84 : «Mais comme cette portion de Raison que nous possédons est un don de Dieu, et consiste dans la lumière naturelle qui nous est restée au milieu de la corruption; cette portion est conforme avec le tout, et elle ne diffère de celle qui est en Dieu, que comme une goutte d'eau diffère de l'Océan, ou plustost comme le fini de l'infini.»

<sup>80</sup> La trace et l'image (qui induit un rapport de *mimesis* entre l'original et sa copie) sont des termes qui ne gommant pas la déficience de la créature et maintiennent l'altérité au sein de la proximité à Dieu, alors que l'infini est une perfection commune à Dieu et à l'homme qui semble autoriser une certaine identification.

Toute substance singulière<sup>81</sup>, comme toi et moi, est une chose une, indivisible, inaltérable<sup>82</sup>, et ne consiste pas en trois parties: l'âme, l'esprit et le corps<sup>83</sup>; mais de plus nombreuses choses appartiennent intimement<sup>84</sup> à cette chose unique et lui sont pour ainsi dire incorporées<sup>85</sup> [selon l'état dans lequel elle se trouve].

Bien que toute substance singulière soit sans parties, d'autres choses sont cependant imprimées en elle, sans occuper d'espace en elle<sup>86</sup>.

<sup>81</sup> *Selbststand*. A. Pelletier (*op. cit.*, p. 265) remarque que ce terme n'est pas usuel chez Leibniz: «Le terme de *Selbststand* (littéralement: ce qui se tient par soi, quand la substance désigne ce qui se tient en dessous) semble avoir un usage reçu dans la théologie de la personne du Christ: le Christ n'est pas un simple accident du Père, mais il est, substantiellement, vrai homme et vrai Dieu. L'équivalence entre *Selbststand* et *substantia*, mais aussi entre *Selbstständigkeit* et *substantialitas* ou *hypostasis*, ou encore *selbstständig* et *substantivum* est attestée par Kaspar von Stieler dans le *Deutscher Sprache Stammbau und Wortwachs* (1691). Il ne semble donc pas qu'il faille surinterpréter cette variation lexicale comme un renvoi univoque à la tradition mystique. Il n'y a d'ailleurs aucune réception connue de Jakob Böhme chez Leibniz.»

<sup>82</sup> Théorie leibnizienne de l'unité de l'être, cf. *Monadologie* (les monades sont simples, mais non sans diversité): §§ 1, 3, 8.

<sup>83</sup> Triade classique: *spiritus*, *anima*, *corpus*, cf. 1 Th. 5, 23. GRUA, p. 147, note 135, indique que Leibniz écarte le ternaire: esprit, âme, corps, trouvé chez Thomasius et Helmont en 1694-1697.

<sup>84</sup> *Doch sind mehr Dinge zu dem einigen Dinge nächst gehörig und gleichsam einverleibet*. Leibniz pose ici une sorte d'équivalence entre *nächst gehörig* et *einverleibet*, ce qui permet d'éclairer par anticipation la célèbre phrase qui va suivre: *Gott ist mir näher angehörig als der Leib*.

<sup>85</sup> Nous avons ici une formulation qui renvoie à la doctrine de l'*in-esse*, présente dès le *Discours de Métaphysique*, § 8, où Leibniz, pour caractériser la substance, indique que «*praedicatum inest subjecto*» (le prédicat est dans le sujet). G. DELEUZE, dans *Le pli, Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, a admirablement montré comment chaque substance individuelle recelait en elle de façon repliée la totalité de ses prédicats. Cette implication aux plis infinis permet de dire que dans la profondeur de toute chose est inscrite la totalité de l'univers, thèse que Leibniz illustre au § 9 du *Discours de Métaphysique* par l'image du miroir: «Toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers [...] elle exprime quoyque confusement tout ce qui arrive dans l'univers.»

<sup>86</sup> La substance singulière ou individuelle (*Selbststand*) est caractérisée de façon monadique («elle est sans parties»): elle est une, mais complexe («d'autres choses sont cependant imprimées en elle»). Elle recèle en elle de la diversité, de façon immédiate. Pour Leibniz, et contrairement à Descartes, la substance singulière n'est pas caractérisée par l'étendue, ses propriétés inhérentes sont des déterminations qualitatives qui ne se conçoivent pas selon l'extension. La présence de l'autre au sein du même, des propriétés au sein de la substance, se conçoit sous forme d'impression, ou d'enveloppement, de présence interne indistante ou adimensionnelle. Le concept «d'impression» est l'envers de celui «d'expression», qui est central chez Leibniz, comme on peut le voir par exemple au § 56 de la *Monadologie*: «chaque substance simple a des rapports qui *expriment* toutes les autres, et [...] est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers».

En tout et en chacun, il y a tout<sup>87</sup>, toutefois avec un certain degré<sup>88</sup> de clarté<sup>89</sup>.

<sup>90</sup> Les corps sont seulement l'œuvre de Dieu; les esprits sont véritablement le royaume de Dieu<sup>91</sup>.

Dieu fait partie de moi plus intimement que le corps<sup>92</sup> <sup>93</sup>. Les choses

<sup>87</sup> GRUA, p. 554: «Chaque petite portion contient d'une infinité de façons un miroir vivant exprimant tout l'univers infini qui existe avec elle; en sorte qu'un assés grand esprit, armé d'une vue assés perçante, pourroit voir icy tout ce qui est partout»; cf. *Discours de métaphysique*, § 9.

<sup>88</sup> VONessen: *Stufen* (degré); GUHRAUER: *gewisser Kraft* (certaine force).

<sup>89</sup> «En tout et en chacun, il y a tout, toutefois avec un certain degré de clarté», fait écho au célèbre axiome néoplatonicien: «Tout est dans tout, conformément à l'essence de chaque chose», qui résume, en particulier chez Proclus, *Éléments de théologie*, § 103, l'idée d'un univers spéculaire où chaque réalité renvoie à l'ensemble, mais en fonction de son propre niveau d'être, et par suite, de compréhension.

<sup>90</sup> VONessen, barré: *Die leiblichen Selbststände gehören zum Werk Gottes, die geistlichen gehören ins Reich Gottes* (Les substances corporelles appartiennent à l'œuvre de Dieu, les substances spirituelles au royaume de Dieu).

<sup>91</sup> Cf. *Discours de métaphysique*, §§ 35 et 36; *Monadologie*, §§ 83-90. LEIBNIZ, *Lettres et opuscules inédits*, L. A. Foucher de Careil [Librairie Philosophique de Ladrangé, 1854], Hildesheim, Georg Olms, 1975, p. 169-170, *Discours sur la générosité*: «Nous sommes tous une partie de la république universelle dont Dieu est le monarque», ce qui explique que la proximité de Dieu à l'esprit de l'homme soit plus intime que celle de son esprit à son corps.

<sup>92</sup> *Gott ist mir näher angehörig als der Leib*. Cette phrase, qui est une adaptation des *Confessions* d'Augustin: «...vous étiez au-dedans de moi, et, moi, j'étais en dehors de moi» (Livre X, chap. 27), a été rendue célèbre par J. Baruzi qui la cite en exergue des trois *Dialogues Mystiques*. Cf. *Théodicée*, GP VI, p. 81: «Quand nous parlons de l'union du Verbe de Dieu avec la nature humaine, nous devons nous contenter d'une connoissance analogique, telle que la comparaison de l'union de l'Ame avec le corps est capable de nous donner; et nous devons au reste nous contenter de dire que l'incarnation est l'union la plus étroite qui puisse exister entre le Createur et la creature, sans qu'il soit besoin d'aller plus avant» [c'est nous qui soulignons]; *Discours de métaphysique*, § 32: «Dieu est tout en tous, et qu'il est uni intimement à toutes les créatures, à mesure néanmoins de leur perfection [...] une personne dont l'esprit était fort relevé et dont la sainteté est fort révéree, avait coutume de dire que l'âme doit souvent penser comme s'il n'y avait que Dieu et elle au monde [Thérèse d'Avila].»

<sup>93</sup> VONessen, barré: *Die Leiber an sich selbst sind keine Selbststände, sondern Schatten, so dahin fliehen* (Les corps en eux-mêmes ne sont pas des substances, mais des ombres fugitives).

corporelles<sup>94</sup> ne sont que des ombres fugitives<sup>95</sup>, des visions, des formes, de véritables songes<sup>96</sup>. La vérité essentielle est uniquement dans l'esprit<sup>97</sup>. Bien que des hommes sans expérience<sup>98</sup> prennent ce qui est spirituel pour songe, et ce qui est palpable pour vérité.

[III. *La théologie mystique fonde une éthique de la charité.*]

<sup>99</sup> Le péché n'est pas de Dieu; mais dans certaines créatures le péché

<sup>94</sup> Il pourrait paraître étonnant que Leibniz caractérise les corps de façon à les déréaliser. Cela pourrait sembler être en opposition avec sa doctrine du corps, telle qu'il la présente dans sa discussion avec Fardella, en mars 1690: le corps est un «agrégat de substances», recelant un emboîtement à l'infini: «N'importe quelle partie comporte toujours d'autres parties à l'infini.» (LEIBNIZ, FICHANT, p. 322) Leibniz précise: «S'il n'y avait pas de substances indivisibles [à savoir de monades], les corps ne seraient pas réels, mais seulement des apparences ou phénomènes, comme l'arc-en-ciel, puisque tout fondement de composition serait enlevé» (*ibid.*). Toutefois, ce qui fait la réalité des corps, ce sont les éléments monadiques qui le composent, cela signifie donc que la composition qui les constitue n'est pas substantielle: «Puisque tout corps est une masse ou un agrégat de plusieurs corps, aucun corps n'est substance, et par conséquent la substance doit être recherchée en dehors de la nature corporelle». Ainsi, la composition ou l'agrégat qui fait le corps est-elle corruptible et donc passagère, contrairement au «Moi, qui subsiste même quand mon corps disparaît partie par partie, puisque mon corps est assurément dans un flux perpétuel, alors que je demeure.» (p. 328) Michel Fichant commente: la substance «est d'un autre niveau ontologique que les phénomènes qu'elle sous-tend» (p. 527). Ainsi, les choses corporelles, si on les considère comme composition, ne sont effectivement que «des songes qui passent».

<sup>95</sup> VONESSEN: *fliehen* (s'enfuir); GUHRAUER: *fließen* (s'écouler); MAHNKE: *fliegen* (s'envoler); VONESSEN, barré: *Blicke, wie die Gestalten, bestehen nicht wie die Selbststände* (des visions comme les formes ne sont pas comme les substances).

<sup>96</sup> Ce paragraphe est une adaptation baroque du platonisme. Le remarquable petit article de D. SOUILLIER (cf. [www.u-bourgogne.fr/centre-bachelard/z-souillier.pdf](http://www.u-bourgogne.fr/centre-bachelard/z-souillier.pdf)) intitulé «L'image platonicienne de la caverne dans la littérature baroque européenne» montre que la référence à l'ombre qui passe pour caractériser le monde illusoire des simulacres est récurrente, en témoigne par exemple la fin du premier point du *Sermon sur la mort* de Bossuet: «Ha ! vraiment l'homme passe de même qu'une ombre, ou de même qu'une image ou figure; et comme lui-même n'est rien de solide, il ne poursuit aussi que des choses vaines, l'image du bien et non le bien même....» Cf. le prétendu «songe philosophique» de Leibniz in: E. BODEMANN, *Die Leibniz-Handschriften*, repr. Hildesheim, G. Olms, 1966, p. 108-111.

<sup>97</sup> GRUA, p. 580: «On est heureux quand on aime Dieu, et Dieu qui a tout fait en perfection < ne pouvait manquer de l'ordonner ainsi pour elever les creatures à la perfection dont elles sont capables *par l'union avec luy*, qui ne peut consister que dans l'esprit >» [c'est nous qui soulignons].

<sup>98</sup> *Unerfahrene Menschen*. Ces hommes inexpérimentés n'ont pas, en conscience, éprouvé la proximité essentielle de Dieu. Sans cette expérience, de nature mystique, l'homme risque de s'égarer dans le sensible.

<sup>99</sup> Ici commence un petit «échantillon» de la *Théodicée*.



originel est né de l'essence privative<sup>100</sup>, et donc du rien<sup>101</sup>.

Dieu a permis le péché<sup>102</sup>, parce qu'Il a su tirer du mal<sup>103</sup> un plus grand bien.

Seuls les méchants ont subi une perte par le péché<sup>104</sup>, la création de Dieu tout entière n'y a pas perdu, mais gagné.

Dieu<sup>105</sup> n'a pas une volonté de puissance<sup>106</sup> arbitraire<sup>107</sup>, mais veut tout pour<sup>108</sup> une raison<sup>109</sup>, et pour le mieux<sup>110</sup>. L'élection de Sa grâce provient à l'origine [ni de la prévision de la foi, ni des œuvres, mais] du fait qu'Il a prévu la dignité des hommes; elle ne provient donc ni de ce qu'Il a prévu la foi, ni de

<sup>100</sup> Ces thèses sont constantes chez Leibniz: il les a soutenues dès 1671, dans son *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen (De la toute-puissance et omniscience de Dieu et de la liberté de l'homme)*, traduction commentée par C. RÖSLER, *Philosophie* 68, Paris, Minuit, 2000, p. 66-88. *Dialogue effectif sur la liberté de l'homme et sur l'origine du mal*, 25 janvier 1695, GRUA, p. 364: «Les Platoniciens et S. Augustin même ont déjà fait voir que la cause du bien est positive, mais que le mal est un défaut, c'est-à-dire une privation ou negation, et par conséquent vient du neant ou non estre»; GRUA, p. 489: «La source du mal moral est une privation».

<sup>101</sup> VONESSEN: *Nichts* (le rien) avec une majuscule, contrairement à plus haut où figure une minuscule (le néant).

<sup>102</sup> *Théodicée*, GP VI, p. 37: «Le mal a une autre source que la volonté de Dieu et [...] on a raison pour cela de dire du mal de coulpe, que Dieu ne le veut point, et qu'il le permet seulement».

<sup>103</sup> Cf. P. RATEAU, *La question du mal chez Leibniz. Fondements et élaboration de la Théodicée*, Champion, Paris, 2008.

<sup>104</sup> À Morell, sept. 1698, GRUA, p. 138: «Les péchés mêmes ne sont des maux que pour eux qui pechent, et absolument parlant ils augmentent la perfection des choses, comme les ombres sont bonnes dans un tableau pour rehausser les jours. *Deus non permetteret malum nisi majus bonum procuraret ex malo.*»

<sup>105</sup> Cette formule elliptique, en rejetant la conception d'un Dieu tyran, reprend les deux principes fondamentaux du leibnizianisme que sont le principe de raison suffisante et le principe du meilleur.

<sup>106</sup> *Machtwille*.

<sup>107</sup> *Théodicée*, GP VI, p. 106: «Nostre but est d'éloigner les hommes des fausses idées qui leur représentent Dieu comme un Prince absolu, usant d'un pouvoir despotique, peu propre à être aimé, et peu digne d'être aimé. Ces notions sont d'autant plus mauvaises par rapport à Dieu, que l'essentiel de la piété est non seulement de le craindre, mais encor de l'aimer sur toutes choses, ce qui ne se peut sans qu'on en connoisse les perfections capables d'exciter l'amour qu'il merite, et qui fait la felicité de ceux qui l'aiment.»

<sup>108</sup> VONESSEN: *mit*; GUHRAUER: *aus*.

<sup>109</sup> *Ursach. Théodicée*, GP VI, p. 127; *Die Leibniz-Handschriften*, Bodemann II, p. 58: «Je ne puis pas toujours m'exprimer amplement, mais je tâche toujours de parler juste. 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 autre chose que l'aveu de la sagesse divine, quoique je n'en parle pas d'abord.»

<sup>110</sup> *Théodicée*, GP VI, p. 43: «Dieu ayant choisi le plus parfait de tous les mondes possibles, avoit porté par sa sagesse à permettre le mal qui y étoit annexé, mais qui n'empêchoit pas que, tout compté et rabattu, ce Monde ne fût le meilleur qui pût être choisi»; p. 107 *sq.*, § 8, 9.



ce qu'Il a prévu les œuvres<sup>111</sup>, mais de beaucoup d'éminentes<sup>112</sup> raisons<sup>113</sup>. Car le fait que l'homme croie<sup>114</sup> ou pense ou fasse quelque chose de bon<sup>115</sup>, cela lui vient également de l'élection antérieure<sup>116</sup> de Dieu dans le Christ.

Dieu veut le salut et ce qui est le mieux pour toutes les créatures<sup>117</sup>, mais lorsqu'Il élit l'un plutôt que l'autre ce n'est pas en raison d'une volonté de puissance aveugle, comme s'il se faisait sans raison que quelque chose arrive fortuitement [comme si c'était par hasard], ce n'est pas non plus selon la dignité ou les mérites, donc Il n'élit ni fortuitement ni les meilleurs (car ils ne le deviennent que par Lui), mais ceux dont l'élection fait advenir néanmoins le meilleur.

Car une chose modeste ajoutée à une autre chose modeste peut souvent produire quelque chose de meilleur<sup>118</sup> que l'assemblage de deux autres choses

<sup>111</sup> Leibniz refuse l'alternative du salut par la prévision des œuvres, ou du salut par la prévision de la foi. Il écrit dans l'extrait d'une *Lettre à un de ses amis*, 3 avril 1696, GRUA, p. 376 : «Mais ces raisons ne doivent point estre cherchées dans nos bonnes qualités (soit foy ou œuvres) qui sont elles-mêmes des présens de Dieu, mais dans l'harmonie de l'univers ou dans cette *altitudo divitiarum*, dont parle S. Paul.» Autrement dit, l'homme ne mérite pas son salut, ce qui serait pélagien, ni ne contribue à le mériter, ce qui serait semi-pélagien. Dans une perspective augustinienne, Leibniz soutient que c'est la grâce de Dieu qui lui offre son salut : «*sola gratia*». Il n'y a pas non plus chez le luthérien Leibniz une prévalence de la foi sur les œuvres, comme le «*sola fide*» semblerait l'exiger. L'*incipit* du texte l'affirmait : les perfections relatives des créatures proviennent des perfections absolues de Dieu, donc avoir une foi vivante et pratiquer des œuvres de charité, reposent en dernière analyse sur la *mimesis* ontologique qui existe entre Dieu et l'homme et sur le rayonnement divin ou dispensation de la grâce qui ne cesse d'éclairer intérieurement les créatures.

<sup>112</sup> VONNESSEN : *höheren* (éminentes) ; GUHRAUER : *hohen* (hautes).

<sup>113</sup> *Théodicée*, GP VI, p. 145 : «Dieu a de grandes et de justes raisons de son election et de la dispensation de ses graces, quoyque ces raisons nous soyent inconnues en detail».

<sup>114</sup> GUHRAUER ajoute : *oder sagt* (ou dise).

<sup>115</sup> *Théodicée*, GP VI, p. 121 : «C'est que Dieu donne tousjours à la creature, et produit continuellement ce qu'il y a en elle de positif, de bon et de parfait, tout don parfait venant du *père des lumières*» [c'est nous qui soulignons].

<sup>116</sup> VONNESSEN : *vorhergehender* (antérieur, précédent) ; GUHRAUER : *vorhergesehener* (vu à l'avance, prévu).

<sup>117</sup> La fin de cet échantillon de la *Théodicée* fait allusion aux controverses entre les réformés particularistes et universalistes, qui ont sévi en particulier aux Pays-Bas et ont conduit au fameux synode de Dordrecht, en 1619. Leibniz, en écrivant que «Dieu veut le salut et ce qui est le mieux pour toutes les créatures», se range du côté des universalistes. Le salut est pour tous. Il n'est pas destiné à quelques-uns seulement. Il écarte les lectures prédéterminatrices d'obédience calvinienne. Le décret d'élection n'est pas arbitraire, mais repose en dernière instance sur la bonté de Dieu, donc sur le choix du meilleur. Leibniz à Naudé, 29 déc. 1707, GRUA, p. 501 : «Or, quoyque je croye que le particularisme, et même le supralapsarisme, peuvent recevoir un sens raisonnable, j'aime pourtant mieux de recourir aux universalités, et je trouve que leurs expressions satisfont mieux à la sainte Écriture aussi bien qu'à la raison.»

<sup>118</sup> En vertu de la loi d'affinité, deux choses modestes peuvent être mieux ajustées et donc produire un résultat plus noble que la composition de deux choses nobles qui seraient incompatibles. De même, l'assemblage de deux choses irrégulières peut produire quelque chose de régulier : le tout qui résulte d'éléments imparfaits peut être préférable

qui serait chacune en elle-même plus noble que chacune des deux premières<sup>119</sup>. Là se trouve le mystère de l'élection de la grâce et le dénouement du nœud<sup>120</sup>. (*Deux choses irrégulières peuvent parfois faire quelque chose de plus régulier que deux choses régulières*<sup>121</sup>).

<sup>122</sup> Le renoncement<sup>123</sup> à soi est la haine<sup>124</sup> de l'essence privative en nous, et

à une composition d'éléments parfaits. Autrement dit, l'ensemble des hommes créés susceptibles de pécher est préférable à l'ensemble virtuel d'hommes impeccables. Le péché a sa raison d'être, même si elle nous demeure inintelligible.

<sup>119</sup> La fin de ce passage reprend l'idée, d'origine stoïcienne, de «compensation» des imperfections au sein de l'harmonie universelle que l'on trouve exprimée chez Leibniz dès 1673, dans sa *Confessio Philosophi*, Paris, Vrin, 1993, p. 63: «Bien que l'ensemble harmonieux soit agréable, les dissonances ne le sont pourtant pas, encore qu'elles s'immiscent en lui selon les règles de l'art. Mais le désagrément qu'elle comporte est supprimé dans le tout par excès ou, plutôt, le progrès, – de là l'augmentation – de l'agrément. En ce mélange, la dissonance devient donc, par *compensation*, de désagréable indifférente, de condamnée permise; seul le tout est agréable, seul le tout est harmonique, seule la configuration, pour ainsi dire, du tout est harmonie.» Le recours à la métaphore musicale pour illustrer le phénomène de compensation des imperfections au sein de l'harmonie universelle se retrouve dans la *Théodicée*, GP VI, p. 109: «Un peu d'acide, d'acre ou d'amer plait souvent mieux que du sucre; les ombres rehaussent les couleurs, et même une dissonance placée où il faut, donne du relief à l'harmonie.»

<sup>120</sup> Le nœud gordien de l'élection de la grâce divine est dénoué par un passage à l'universel.

<sup>121</sup> VONNESSEN: *Duo irregularia possunt aliquando facere aliquid regularius quam duo regularia*; GUHRAUER: *Duo irregularia possunt aliquando facere aliquid regulare* (*Deux choses irrégulières peuvent parfois faire quelque chose de régulier*). Cf. *Théodicée*, GP VI, p. 108: «Souvent même deux maux ont fait un grand bien: *Et si fata volunt, bina venena juvant*. Comme deux liqueurs produisent quelquefois un corps sec, témoin l'esprit de vin et l'esprit d'urine mêlés par van Helmont; ou comme deux corps froids et tenebreux produisent un grand feu, témoin une liqueur acide et une huile aromatique combinées par Mons. Hofman.»

<sup>122</sup> De la *Théodicée* à l'éthique, il n'y a qu'un pas: si la toute-puissance et l'omniscience divines sont corrélées à son indéfectible bonté, alors le monarque de la République des Esprits ne peut qu'instaurer une rétribution équitable aux actions, bonnes ou mauvaises, de ses sujets. Le citoyen de la cité de Dieu est donc appelé à pratiquer les vertus.

<sup>123</sup> *Verleugnung*. Il s'agit maintenant de procéder à un travail cathartique qui détache de l'emprise des images extérieures. Leibniz propose une ascèse fondée sur le «renoncement à soi», envisagée dans le cadre ontologique qu'il a fixé au préalable.

<sup>124</sup> *Haß*. Le terme de «haine» envers notre essence privative, c'est-à-dire envers nos limites intrinsèques sources de nos imperfections, est assez étonnant sous la plume de Leibniz qui invite constamment à se détourner du mal et à s'efforcer d'accomplir le bien, mais en des termes mesurés: «L'empêchement du mal fait lui-même partie du bien à réaliser», dit-il par exemple dans la *Causa Dei*, § 36. Dans la *Confessio Philosophi*, c'est l'homme méchant, et donc damnable, qui fait preuve de haine, alors que l'homme de bien se détourne volontairement du mal au nom de la raison et se contente de l'ordre des choses qu'il sait créé par Dieu. Haïr notre essence privative pourrait conduire à haïr Dieu: «Il haït donc Dieu celui qui veut autres la nature, les choses, le monde, le présent, il souhaite un Dieu autre qu'il n'est.» (p. 93) Leibniz précise dans ses commentaires sur un livre de William Penn que ce détachement à l'égard du sensible s'opère aisément, vu qu'il résulte d'un contentement. Le mouvement qui relie à Dieu provient d'une attraction envers ses perfections et non d'une aversion envers les imperfections du monde: «C'est

l'amour<sup>125</sup> de l'origine de notre essence propre est /l'amour/ de Dieu<sup>126</sup>.

C'est en cela que consiste crucifier le vieil Adam et se revêtir du Christ<sup>127</sup>; mourir à Adam et vivre en Christ: renoncer à l'essence privative et s'attacher à l'essence propre.

Celui qui sait préférer la lumière essentielle<sup>128</sup> aux images des sens<sup>129</sup>, ou l'essence propre à l'essence privative, celui-là aime Dieu plus que toutes choses<sup>130</sup>.

Celui qui ne fait que craindre Dieu<sup>131</sup>, celui-là s'aime lui-même et son

ce goût interne et ce plaisir inexprimable qui naît de la connoissance de la divine et éternelle vérité qui fait qu'on se détache aisément des vanités du monde et de toutes choses perissables», GRUA, p. 92.

<sup>125</sup> Cf. P. RATEAU, «L'amour, identité et expression» in: *Studia Leibnitiana*, Band XXXV/1, Wiesbaden-Stuttgart, Franz Steiner, 2003, p. 53-78.

<sup>126</sup> GRUA, p. 162: «Pour aimer Dieu il faut le connoître, c'est à dire il faut avoir quelque notion de ce qu'on appelle Dieu, et cette notion doit estre capable de donner de l'amour.» Le détachement qui est demandé a pour corrélatif un attachement à Dieu. À Morell, sept. 1698, GRUA, p. 137: «Je crois que le renoncement total à soy même n'est autre chose que de preferer le bien commun ou (qui est la même chose) la gloire de Dieu à son interest particulier.» En connaissant les perfections de Dieu, l'homme ne peut que les aimer et donc se détourner de ses amours envers des choses imparfaites. Il ne s'agit en aucune façon de devenir indifférent envers autrui, bien au contraire, car l'amour de Dieu implique l'amour charitable, mais il importe de ne pas se laisser accaparer par des pseudo-réalités qui, en trompant l'entendement, égarent le comportement. Cf. Leibniz à Spanheim, GRUA, p. 142: «Aimer est trouver son plaisir dans le bonheur d'autrui, et ainsi l'amour de Dieu et nostre propre plaisir et bonheur ont une connexion essentielle»; GRUA, p. 162: «La vray religion est la meilleure partie de la vraye philosophie, qui nous apprend à aimer le plus parfait de tous les estres, dans la connoissance duquel consiste la vie éternelle.»

<sup>127</sup> Crucifier le vieil homme (interprété ensuite comme vieil Adam) et se revêtir du Christ sont des expressions pauliniennes; cf. *Épître aux Romains* 6,6: «Comprenons-le, notre vieil homme a été crucifié avec lui, pour que fût réduit à l'impuissance ce corps de péché», et 13,14: «Mais revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ»; *Épître aux Galates*, 3, 27: «Oui, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ»; *Épître aux Colossiens* 3, 9-10: «Vous vous êtes dépouillés du vieil homme avec ses agissements et vous avez revêtu le nouveau, celui qui s'achemine vers la vraie connoissance en se renouvelant à l'image de son Créateur.»

<sup>128</sup> VONESSEN: *wesentliche* (essentielle); GUHRAUER: *innerliche* (intérieure).

<sup>129</sup> *Théodicée*, GP VI, p. 122: «Tous les plaisirs ont en eux mêmes quelque sentiment de perfection; mais lorsqu'on se borne aux plaisirs des *sens* ou à d'autres, au prejudice de plus grands biens, comme de la santé, de la vertu, de l'*union avec Dieu*, de la félicité, c'est de cette privation d'une tendance ulterieure que le defect consiste.» [c'est nous qui soulignons].

<sup>130</sup> Leibniz à Le Thorel, GRUA, p. 143: «Et lorsque nous aimons Dieu sur toutes choses, nous mettons nostre plaisir principal dans sa gloire et dans la connoissance de ses perfections»; GRUA, p. 161: «Il y a peu de gens qui sachent ce que c'est que l'amour de Dieu sur toutes choses, qui est pourtant le principe de la vraye religion. Cet amour est plus grand à mesure qu'on est plus éclairé.»

<sup>131</sup> L'on ne redoute les décisions divines que dans la mesure où l'on se soucie avant tout de soi et de son salut. On ne peut craindre qu'un Dieu tyran, or, une telle conception correspond à «l'erreur de ceux qui suppriment sa bonté» *Causa Dei*, § 2. GRUA, p. 496: «Il s'ensuivroit qu'il faut < seulement > craindre Dieu, et qu'il n'y a pas

essence privative plus que Dieu.

La foi<sup>132</sup> sans connaissance<sup>133</sup> [n'est pas juste,] ne procède pas de l'Esprit de Dieu<sup>134</sup>, mais de la lettre morte ou du son<sup>135</sup> [et ne mène pas à la béatitude].

La foi sans lumière<sup>136</sup> ne produit<sup>137</sup> aucun amour<sup>138</sup>, mais seulement de la crainte<sup>139</sup> ou de l'espérance, et n'est pas vivante<sup>140</sup>.

Celui qui n'agit<sup>141</sup> pas selon la foi ne croit pas, même s'il s'en vante.

moyen de l'aimer, si les perfections qui peuvent le rendre aimable nous sont absolument inconnues».

<sup>132</sup> La fin de ce texte est consacrée à une étude de deux vertus théologiques : la foi et la charité. Leibniz n'adopte pas le *sola fide*. La foi doit être éclairée, sinon elle est une adhésion aveugle qui, dans le meilleur des cas reste superficielle, et dans le pire des cas détourne de la vraie religion (il parle d'une «incroyance cachée»). Une foi formelle n'est qu'une apparence trompeuse, au même titre que les images sensorielles.

<sup>133</sup> *Théodicée*, GP VI, p. 72 : «Nous n'avons pas besoin non plus de renoncer à la raison pour écouter la foy, ny de nous crever les yeux pour y voir clair» ; p. 73 : «la raison est un don de Dieu aussi bien que la foy, leur combat feroit combattre Dieu contre Dieu».

<sup>134</sup> *Théodicée*, GP VI, p. 67 : «La Foy Divine elle-même, quand elle est *allumée* dans l'âme, est quelque chose de plus qu'une opinion [...] ; *elle va au-delà de l'entendement, et s'empare de la volonté et du cœur pour nous faire agir avec chaleur et plaisir*, comme la loy de Dieu le commande» [c'est nous qui soulignons].

<sup>135</sup> *Schall* : le son extérieur, distinct du sens donné par l'Esprit, cf. 1 Cor., XIII, 1 : «Si je n'ai point la charité, je ne suis que comme l'airain qui résonne ou comme la cymbale qui retentit».

<sup>136</sup> «La foi sans la lumière» : ce début de phrase, faisant écho à celui de la phrase qui précède, insiste sur le fait que la foi seule est insuffisante. La piété authentique repose sur la conformité de la foi et de la raison. *Théodicée*, GP VI, p. 27 : «La véritable piété, et même la véritable félicité, consiste dans l'amour de Dieu, mais dans un amour éclairé, dont l'ardeur soit accompagnée de lumière» ; p. 28 : «Il faut joindre la lumière à l'ardeur».

<sup>137</sup> VONESSEN : *wirket* (produit) ; GUHRAUER : *wecket* (éveille).

<sup>138</sup> *Théodicée*, GP VI, p. 76 : «On peut dire que le triomphe de la véritable raison éclairée par la grace divine, est en même temps le triomphe de la foy et de l'amour».

<sup>139</sup> Leibniz au Landgrave, 4-14 sept. 1690 ?, GRUA, p. 238 : «M. Arnaud a montré fort bien ailleurs que ceux qui ne s'abstiennent des péchés que par cette crainte de l'enfer ne sont pas du nombre des véritables amis de Dieu.»

<sup>140</sup> L'insistance de Leibniz pour corréler la foi à l'intelligence est soulignée par l'anaphore qui ouvre les deux phrases. En matière de foi, la raison est un guide infailible pour discerner le vrai du faux, à tel point que Leibniz en vient dans d'autres textes à affirmer que, par le seul usage d'une raison bien conduite, tout homme est à même de pouvoir retrouver les enseignements de la vraie religion qui est, en son fond, universelle : «La raison est le principe d'une religion universelle et parfaite qu'on peut appeler avec justice la loy de la nature», GRUA, p. 49. Remarquons que l'espérance, la seconde vertu théologique, est mise ici par Leibniz sur le même plan que la crainte, et se voit à ce titre discréditée. Cela pourrait à première vue paraître surprenant, mais la crainte et l'espérance relèvent d'un manque de certitude ou de connaissance, et sont centrées sur l'amour de soi. Celui qui craint ou espère ne s'en remet pas suffisamment à Dieu.

<sup>141</sup> Une foi éclairée implique des œuvres. Cette idée revient constamment sous la plume de Leibniz, qui avait fait sien l'adage : *theoria cum praxi*. Une piété solide ne saurait être oisive. À Morell, 1<sup>er</sup> octobre 1697, GRUA, p. 114 : «Je n'ai jamais pu approuver les expressions de certains quietistes, qui veulent réduire l'ame à un estat passif [...] Une devotion oisive et indifferente n'est pas assez solide [...] Une simple foy



Il faut déplorer que si peu d'hommes<sup>142</sup> sachent ce que [sont] la lumière et la foi<sup>143</sup>, l'amour et la vie<sup>144</sup>, le Christ et la béatitude<sup>145</sup>.

[La majorité a des pensées charnelles de... et est par l'Esprit du Christ...<sup>146</sup>].

L'enseignement du Christ<sup>147</sup> est Esprit et Vérité; mais beaucoup en font la chair et l'ombre<sup>148</sup>.

La plupart des hommes ne le prennent pas au sérieux<sup>149</sup>. Ils n'ont pas

historique qui ne touche point le cœur et ne se répand pas en bonnes actions, ou bons efforts au moins, est morte»; à Morell, déc. 1697, GRUA, p. 120: «Dieu ne veut point des méditatifs faineants»; GRUA, p. 586: «*Nichts thun ist soviel als nichts seyn*» (ne rien faire est comparable à n'être rien). *Discours de métaphysique*, § 4: «Il ne faut pas être quêtiste ni attendre ridiculement à bras croisés ce que Dieu fera, selon ce sophisme que les anciens appelaient *logos argos*, la raison paresseuse».

<sup>142</sup> À la fin de ce texte, Leibniz opère une distinction entre une piété authentique et les faux-semblants. Une piété de conformité est stérile: elle ne s'accompagne ni d'ardeur pour faire le bien, ni de la joie qui anime les cœurs charitables. Leibniz déplore un manque de lumière en matière de religion: l'ignorance, ou plus exactement des connaissances superficielles, sont l'apanage du grand nombre. Aussi, rares sont ceux qui peuvent avoir une foi vivante, c'est-à-dire solide et constante, car fondée sur une juste connaissance et un véritable amour de Dieu. *Théodicée*, GP VI, p. 25: «La solide piété, c'est-à-dire la lumière et la vertu, n'a jamais été le partage du grand nombre. Il ne faut point s'en étonner, rien n'est si conforme à la faiblesse humaine; nous sommes frappés par l'extérieur, et l'interne demande une discussion dont peu de gens sont capables.» À Morell, sept. 1698, GRUA, p. 137: «J'estime les devots dont le zèle se montre par les œuvres de charité, mais il y a peu de vrais devots; et parmi les devots mêmes, il y en a peu qui ayent en même temps de la chaleur et de la lumière.»

<sup>143</sup> Lumière et foi sont ici corrélées. Dans la *Confessio Philosophi*, Paris, Vrin, 1970, p. 111, Leibniz insiste sur l'aspect processuel de cette acquisition: «Viendra le temps (ainsi j'en augure et je prie pour cela) où j'aurai en vous un instrument mieux préparé à de plus hautes entreprises pour que, une fois que nous aurons pénétré à de plus grandes profondeurs de la *foi*, toutes les *ténèbres* et tous les spectres des plus vaines difficultés qui troublent les âmes et par lesquelles elles se fourvoient, soient chassés comme un exorcisme» [c'est nous qui soulignons].

<sup>144</sup> GRUA, p. 162: «La vraie religion est la meilleure partie de la vraie philosophie, qui nous apprend à *aimer* le plus parfait de tous les estres, dans la connaissance duquel consiste la *vie éternelle*» [c'est nous qui soulignons].

<sup>145</sup> LEIBNIZ, *De fine scientiarum*, GRUA, p. 240: «*Theologiae finem esse beatitudinem.*»

<sup>146</sup> VONESSEN: le texte est interrompu à deux reprises.

<sup>147</sup> *Discours de métaphysique*, § 37: «/Jésus Christ/ nous a donné à connaître le royaume des cieux ou cette parfaite république des esprits qui mérite le titre de cité de Dieu, dont il nous a découvert les admirables lois: lui seul a fait voir combien Dieu nous aime»; *Théodicée*, GP VI, p. 25: «Jesus-Christ, divin fondateur de la religion la plus pure et la plus éclairée».

<sup>148</sup> *Théodicée*, GP VI, p. 25: «Comme la véritable piété consiste dans les sentimens et dans la pratique, les Formalités de devotion l'imitent, et sont de deux sortes; les unes reviennent aux ceremonies de la pratique, et les autres aux formulaires de la croyance. Les ceremonies ressemblent aux actions vertueuses, et les formulaires sont comme des *ombres de la vérité*, et approchent plus ou moins de la *pure lumière*.» [c'est nous qui soulignons].

<sup>149</sup> Deux obstacles entravent l'accès à la vérité: d'une part, la tendance à se détourner de l'intelligible pour rester rivé au sensible (autrement dit, privilégier l'ombre,

goûté<sup>150</sup> à la vérité et se trouvent dans une incroyance cachée.

Que chacun s'examine lui-même<sup>151</sup> : [veut-il savoir s'il marche sur le juste chemin<sup>152</sup>], s'il a la foi [l'amour] et la vie ? S'il trouve certaines joies et plaisirs plus grands que ceux d'aimer Dieu [au service de Dieu] et d'accomplir<sup>153</sup> Sa volonté<sup>154</sup>, alors il ne connaît pas suffisamment le Christ et ne sent pas encore l'émotion de l'Esprit saint.

L'Écriture<sup>155</sup> donne une belle mise à l'épreuve pour savoir si l'homme aime Dieu<sup>156</sup> : aime-t-il son frère<sup>157</sup>, et essaie-t-il de servir autrui autant qu'il est

la chair ou l'essence privative, à la lumière, l'esprit ou l'essence propre), d'autre part, le manque de sérieux. Leibniz déplore le manque d'attention qui caractérise le commun des mortels : «le monde est adonné à la bagatelle» ; GRUA, p. 88, il néglige l'essentiel, en ne se préoccupant pas de ce qui fait la véritable félicité. *Discours de métaphysique*, § 37 : «Dieu étant en même temps le plus juste et le plus débonnaire des monarques et ne demandant que de la bonne volonté, pourvu qu'elle soit sincère et sérieuse, ses sujets ne sauraient souhaiter une meilleure condition, et pour les rendre parfaitement heureux, il veut seulement qu'on l'aime.» [c'est nous qui soulignons].

<sup>150</sup> La vérité est un aliment délectable de l'esprit qu'il faut «goûter» (*kosten*) pour en apprécier la lumineuse saveur. L'emploi du verbe goûter est significatif : à l'approche strictement rationnelle, distante et objective, se substitute discrètement une approche plus intuitive.

<sup>151</sup> *Théodicée*, GP VI, p. 28 : «Le croiroit-on ? Des Chrétiens se sont imaginé de pouvoir estre devots sans aimer leur prochain, et pieux sans aimer Dieu ; ou bien on a cru de pouvoir aimer son prochain sans le servir, et de pouvoir aimer Dieu sans le connoistre. Plusieurs siecles se sont écoulés sans que le public se soit bien aperçu de ce défaut ; et il y a encor des grands restes du regne des tenebres.»

<sup>152</sup> Selon A. PELLETIER, ce passage entre crochets a été supprimé par Leibniz, *op. cit.*, p. 270, note 13.

<sup>153</sup> VONNESSEN : *Verrichtung* (accomplissement) ; GUHRAUER : *Verherrlichung* (glorification).

<sup>154</sup> Leibniz à M<sup>me</sup> Brinon, 15 may 1699, GRUA, p. 208 : «Celuy qui aime veritablement d'un amour pur met son plaisir dans le bien, le bonheur, la perfection d'autrui. Ainsi le pur amour peut estre detaché de nostre interest mercenaire, mais non pas de nostre bien. Et il est manifeste en consequence de cette definition de l'amour qu'aimer Dieu sur toutes choses d'un amour pur ou de bienveillance est mettre son plaisir principal, c'est à dire son bonheur, dans le bien, perfection ou gloire de Dieu.» [c'est nous qui soulignons].

<sup>155</sup> GRUA, p. 500 : «Il n'y a point de marque plus belle et plus certaine de la veritable pieté que celle que donne la sainte ecriture, qu'on ne sauroit aimer Dieu qui est invisible quand on n'aime point son prochain qui est visible.» GRUA, p. 586 : «*Die rechte frucht und wahre kennzeichen der Liebe Gottes ist die Liebe des Nebenmenschen, oder eine ungefaerbter Eifer zu befoerderung des allgemeinen besten*» (Les véritables fruits et les vrais signes de l'amour de Dieu sont l'amour du prochain ou une ardeur sincère à promouvoir le bien commun).

<sup>156</sup> *Confessio Philosophi*, Vrin, 1970, p. 93 : «Il appartient donc à celui qui aime Dieu d'être satisfait du passé et de s'efforcer de rendre le futur le meilleur possible. Celui qui se trouve ainsi disposé, celui-là seulement parvient à la tranquillité d'esprit que poursuivent les Philosophes austères, à la *résignation de tout en Dieu que poursuivent les Théologiens Mystiques* ; celui qui sent autrement, quels que soient les mots, foi, charité, Dieu, prochain, qu'il ait encore à la bouche, ni ne connaît Dieu, dont il ne sait pas qu'Il est la raison suprême de tout, ni ne l'aime» [c'est nous qui soulignons].

<sup>157</sup> GRUA, p. 581 : «Il est tres vray par consequent qu'on ne sçauoit aimer Dieu sans aimer son frere, qu'on ne sçauoit avoir la sagesse sans avoir la charité, < c'est la pierre



possible et qu'il est faisable ? Celui qui ne fait pas cela se vante <sup>158</sup> faussement de l'illumination ou /de la présence/ du Christ et de son <sup>159</sup> Esprit.

de touche de la véritable vertu >, et même qu'on avance son propre bien en procurant celui des autres».

<sup>158</sup> Leibniz à l'Électrice Sophie, 10 sept. 1697, GRUA, p. 206 : «Et il est à craindre que ceux qui se croient seuls heureux, et seuls aimés ou élus de Dieu, ne soient les plus attrapés en faisant Dieu complice de leur vanité». À Morell, sept. 1698, GRUA, p. 137 : «J'ay connu des gens qui s'estoient jettés dans des devotions à leur mode par un principe de paresse, et ils appelaient cela un renoncement à soy même. C'estoit l'amour propre caché sous un beau voile». Une foi authentique implique la charité.

<sup>159</sup> VONESSEN : *seines* (son) ; GUHRAUER : *des heiligen* (du saint).