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: Leibniz et la mystique
Autor: Rösler, Claire
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381820

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: 09.12.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 142 (2010), P. 301-319

LEIBNIZ ET LA MYSTIQUE

CLAIRE RÖSLER

Résumé

Von der wahren Theologia Mystica *est un opuscule où Leibniz s'emploie à distinguer la vraie théologie mystique, qui entre en conformité avec la raison, de la fausse qui correspond aux égarements de l'imagination. Nous proposons une traduction commentée et annotée de ce texte (qui date probablement des années 1698-1701). Seul écrit du philosophe consacré exclusivement à la mystique, ce texte est aussi un condensé de sa philosophie. Est esquissé, à partir des fondements de la métaphysique leibnizienne, un chemin lumineux («Lichtweg») qui permet à l'âme de connaître son Créateur. Cette épistémologie de la lumière s'accomplit dans la découverte de la proximité intime du moi à Dieu. L'identité s'enracine en Dieu par un contact immédiat. Dès lors, l'individu est d'autant plus lui-même qu'il entretient une étroite relation d'amour avec son Créateur. Pour caractériser la pensée de Leibniz, Jean Baruzi paraît donc fondé à parler d'un « mysticisme rationnel », ce qui implique une redéfinition de la mystique. En effet, la vraie théologie mystique ne demanderait pas l'anéantissement du moi en Dieu, mais un accomplissement de soi en Lui, par une divinisation progressive, grâce à une participation active à Ses perfections.*

Selon le principe de la *Philosophia perennis*[1] : «qu'on approuvast par tout ce qui est bon»[2], Leibniz sait apprécier chez des auteurs mystiques très divers les aspects qu'il estime compatibles avec la vérité : «Il y a, écrit-il, quelque chose dans les Mystiques qui peut recevoir un bon sens, et je ne les méprise pas entierement»[3]. L'attitude de Leibniz à l'égard des mystiques relève d'une bienveillante prudence : il «ne les méprise pas *entièrement*», autrement dit,

[1] Leibniz à Remond, août 1714 : «La vérité est plus répandue qu'on ne pense, mais elle est très souvent fardée et très souvent aussi enveloppée et même affaiblie, mutilée, corrompue par des additions qui la gâtent ou la rendent moins utile. En faisant remarquer ces traces de la vérité dans les anciens ou plus généralement les antérieurs, on tirerait l'or de la boue, le diamant de sa mine, la lumière des ténèbres, et ce serait en effet *perennis quaedam philosophia*».

[2] Leibniz à Morell, 4-14 mai 1698, *in* : G. GRUA, *G. W. LEIBNIZ, Textes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, Paris, P.U.F., 1948 [désormais : GRUA], I, p. 127.

[3] Leibniz à T. Burnett, *GP* III, 327.

il ne les apprécie qu'en partie. Il précise : «Je ne méprise rien, mais je ne voudrois pas aussi donner un trop grand prix aux choses»[4]. Essayons donc de trouver ce «quelque chose dans les Mystiques» qui, aux yeux de Leibniz, «peut recevoir un bon sens». Nous allons pour cela mobiliser un petit texte intitulé *Von der wahren Theologia Mystica*. Le titre est parlant : s'il existe des pseudo-théologies mystiques, auxquelles Leibniz ne veut pas «donner un trop grand prix», néanmoins il est possible de concevoir une «*vraie* théologie mystique». Or, pour Leibniz, distinguer le vrai du faux requiert une raison bien conduite[5]. Aussi, «la *vraie* théologie mystique» ne peut-elle être élaborée, à ses yeux, que sous l'égide de la raison.

Et là commencent les questions : la méthode rationnelle, telle que Leibniz la conçoit, est-elle adaptée pour appréhender la théologie mystique ? La théologie est un champ de la métaphysique qui, ainsi que Leibniz l'écrit à Arnauld, doit être traité en recourant à des «démonstrations géométriques»[6]. L'approche logique de la théologie mise en œuvre par Leibniz conduit à une théologie naturelle, qui entre en conformité avec la théologie révélée[7]. Mais cette approche est-elle adéquate pour pénétrer les mystères de la théologie mystique ? Nous entrons ici de plain-pied dans un nouveau labyrinthe, celui de la mystique. Une définition semble requise pour ne pas s'égarer, mais cette définition reste problématique : d'une part en ce qui concerne sa légitimité (est-il possible de définir la mystique ?), d'autre part, en ce qui concerne son contenu (si tel est le cas, comment ?). Sans prétendre nullement trancher ce double nœud gordien, je vous propose de cheminer un moment avec Leibniz, en espérant recevoir de lui quelques lumières. Admettons donc, au moins à titre d'hypothèse provisoire, qu'au sujet de la mystique la raison soit apte à nous guider.

Dans un premier temps, je vais brosser un rapide tableau de l'évolution de la recherche sur la question de la mystique chez Leibniz. Le débat a principalement porté sur la thèse de Jean Baruzi qui a soutenu l'existence d'un «mysticisme rationnel». L'enjeu de ce débat est de taille puisqu'il s'agit non seulement d'essayer de caractériser avec le plus de justesse possible la nature de la pensée religieuse de Leibniz, mais aussi ce faisant, d'interroger la définition même de la mystique. Dans un second temps, je procéderai à une analyse du *Von der wahren Theologia Mystica*, le seul texte actuellement connu de Leibniz consacré exclusivement à la mystique, qui nous servira à la fois de voie exploratoire et d'expérience cruciale pour nous situer dans le débat ouvert par Baruzi. La théologie que Leibniz expose dans cet opuscule est-elle *vraiment* mystique ?

[4] Leibniz à Morell, GRUA, I, p. 127.
[5] *Théodicée*, *Discours préliminaire*, 25, *GP* VI, p. 65.
[6] Leibniz à Arnauld, 4-14 juillet 1686, *GP* II, p. 62.
[7] *Cf.* LEIBNIZ, *Discours préliminaire sur la conformité de la Foy avec la Raison*.

1. *La mystique chez Leibniz : peut-on parler d'un «mysticisme rationnel» ?*

Si l'on réduit la pensée de Leibniz à un pur rationalisme, comme l'ont fait L. Couturat[8] et B. Russell[9] au début du siècle dernier, alors à l'évidence la présence d'une mysticité chez Leibniz est exclue. Mais leur interprétation panlogique du leibnizianisme a été contestée par l'évolution de la recherche. La logique de Leibniz, si elle est un élément central de sa pensée et exerce une influence décisive sur sa métaphysique, ne permet pas pour autant d'en occulter «la vocation religieuse». Michel Fichant rappelle en 2004 qu'il y a «dans la *conjonction* du plan religieux, du projet d'institution de la science et de l'entreprise politique, une ligne forte et structurante de la pensée de Leibniz que l'on sous-estime trop souvent...», et il précise «à la notable exception, il est vrai, des grands ouvrages de J. Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre* [de] 1907 et de G. Grua, *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz* [de] 1953»[10]. Ces deux commentateurs se sont intéressés à la question de la mystique chez Leibniz, toutefois ni avec la même intensité, ni avec les mêmes résultats. Pour Baruzi, la mysticité de Leibniz est aussi indéniable que spécifique, idée que Grua ne partage pas. Dans les dernières lignes de *La justice humaine selon Leibniz* (1956), il conclut en effet : «Avec tous ses dons si riches, Leibniz n'est ni un grand mystique, ni un grand juriste» (p. 403).

Jean Baruzi (1881-1953) est le commentateur qui s'est le plus opposé à l'interprétation panlogique du leibnizianisme. Selon lui, «la philosophie religieuse de Leibniz est [...] en son fond une philosophie mystique. Mysticisme d'autant plus ferme qu'il ne méconnaît pas les notions logiques, mais s'accorde au contraire avec elles»[11]. Sans absolutiser l'aspect mystique dans la philosophie de la religion de Leibniz, Baruzi parle d'une véritable intelligence mystique[12] qui dépasse l'opposition entre la logique et l'intuition. Pour préciser sa pensée, citons un passage extrait de la fin de *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre* :

> «...Si l'on se demande finalement quelle est l'essence de la religion leibnizienne, on s'aperçoit qu'il faudrait pour ainsi dire créer de nouveaux termes, distincts des expressions usuelles de mysticisme et de rationalisme. Si le mysticisme est une doctrine de vie qui nous fait atteindre Dieu par l'intuition et par la création en nous d'un état d'extase négateur de la recherche discursive, alors Leibniz n'est pas un mystique. Si au contraire le mysticisme admet que la raison soit la réalité ultra-phénoménale, et la source profonde de l'être ; si le mysticisme nie les destructions extérieures et

[8] L. Couturat, *La logique de Leibniz*, Paris, Alcan, 1901, p. XI.

[9] B. Russel, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge, At the University Press, 1900.

[10] G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique, Monadologie*, Paris, Gallimard, 2004, édition établie, présentée et annotée par M. Fichant [désormais : Leibniz, Fichant], p. 29 et p. 404.

[11] J. Baruzi, *Leibniz*, Paris, 1909, p. 130.

[12] *L'intelligence mystique*, textes choisis et présentés par J. L. Vieillard-Baron, Paris, Berg International, 1985.

proclame l'union essentielle ; s'il persuade les hommes que l'Universel est plus proche d'eux que leur propre corps ; – alors vraiment Leibniz est un mystique. Mysticisme qui ne s'accommode plus de la recherche purement sentimentale, des états de fusion progressive avec Dieu, et qui n'admet pas d'autre mode de connaissance que totale. Mais cette doctrine est en même temps un rationalisme, puisque jamais elle ne réclamera que la logique soit brisée : Ni mysticisme, en définitive, ni rationalisme, au sens ordinaire de ces deux termes. Peut-être une formule résumerait-elle assez exactement l'attitude de Leibniz : Recherche rationnelle d'une réalité mystique». [13]

Dans l'introduction aux *Trois Dialogues Mystiques* [14] de Leibniz, Baruzi conclut que «L'homme que construisent ces dialogues serait [...] travaillé d'un *mysticisme rationnel»* [15], formulation qui en raison de son originalité a soulevé un véritable débat parmi les chercheurs. Il convient de mentionner principalement les travaux de E. Colorni [16] en 1938, de D. Mahnke [17] en 1939, d'E. Naert [18] en 1959, et plus récemment, d'A. Heinekamp [19] en 1988, de S. Edel [20] en 1995 et 1996 et de J. Le Brun [21] en 2004.

Naert, dans son étude sur *Leibniz et la querelle du pur amour*, soutient qu'il n'y a pas «d'inspiration mystique» chez Leibniz. Elle soupçonne la formule de Baruzi : «recherche rationnelle d'une réalité mystique», de n'être qu'une alliance de mots contradictoires, ou même «un *flatus vocis* dont on ne sait

[13] J. Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris, Félix Alcan, 1907, p. 495-496.

[14] *Dialogues mystiques* publiés par Baruzi dans la *Revue de métaphysique et de morale* en janvier 1905, puis chez Vrin en 1985 (sous un titre qui n'est pas de Leibniz), introduction, p. 1 : «Si l'on s'efforce de saisir Leibniz intimement, on ravit de plus en plus un *secret mystique*, qui produisit le Leibniz vivant, concret, non réductible à une seule discipline, attirant à soi toutes les puissances contemporaines. Mouvements mystérieux vers autrui, provoqués par une force jamais satisfaite d'elle-même.»

[15] *Ibid*, p. 9, et il poursuit : «Alliance de mots qui, sans doute, n'eût point surpris Leibniz. On pourrait dire en effet, que tout être qui purifie inlassablement son amour et surpasse tous les sentiments de crainte et d'espérance réalise en soi l'amour mystique. Mais en même temps, ce constant effort vers la recherche de Dieu dans et par la nature scientifiquement approfondie conduit à la notion de raison. Raison tout entière nourrie d'amour ; amour tenu en une armature rationnelle.»

[16] E. Colorni, *Leibniz e il misticismo*, 1938, *in* : *Scritti*, Firenze, La Nuova Italia, 1975.

[17] D. Mahnke, «Die Rationalisierung der Mystic bei Leibniz und Kant» in *Blätter für deutsche Philosophie*, 13, 1939, p. 1-73, *cf.* la partie intitulée : *Die rationale Barock-Mystic in Leibnizens mathematisch-metaphysischem Universalismus* (La mystique-baroque rationnelle dans l'universalisme mathématico-métaphysique de Leibniz).

[18] E. Naert, *Leibniz et la querelle du pur amour*, Paris, Vrin, 1959, notamment «L'absence d'inspiration mystique», p. 198-231.

[19] A. Heinekamp, *Leibniz und die Mystik*, *in* : P. Koslowski (éd.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich-München, Artemis, 1988, ch. 10, p. 183-206.

[20] S. Edel, «Die individuelle Substanz bei Böhme und Leibniz. Die Kabbala als *tertium comparationis* für eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung», *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 23, Stuttgart, Franz Steiner, 1995, p. 118-123 ; et «Métaphysique des idées et mystique des lettres : Leibniz, Böhme et la Kabbale prophétique», *Revue de l'histoire des religions*, 4, 1996, p. 845-856.

[21] J. le Brun, *La jouissance et le trouble*, Genève, Droz, 2004, «Sur la spiritualité de Leibniz», p. 431-456.

pas très bien quelle réalité il recouvre»[22]. Si elle reconnaît s'accorder «avec Baruzi pour affirmer qu'il existe chez Leibniz un intérêt profond pour tout ce qui de près ou de loin touche à la mystique»[23], néanmoins elle insiste sur le fait que «le mysticisme ne peut exister que là où l'intelligence, dans la vérité de son humilité, renonce à elle-même», ce qui n'est pas le cas chez Leibniz. Elle pose la question suivante: «Leibniz lit les mystiques, il se rencontre avec eux, mais cette rencontre lui fait-elle pénétrer le mysticisme en lui-même ?»[24]. Et elle donne comme réponse: Leibniz est «trop rationaliste pour qu'on puisse affirmer qu'il a une âme mystique [...] Il n'y a pas assez de vide, ni de nuit dans l'âme de Leibniz, pas assez de profondeur obscure dans sa vision de l'univers, pour que Dieu puisse y intervenir dans son insondable plénitude»[25]. Ce qui manque au «mysticisme rationnel» que Baruzi a voulu déceler chez Leibniz, c'est selon elle la *via negationis*, «la nécessité d'un dépouillement total comme préambule à l'expérience mystique»[26].

Nous voyons que deux définitions de la mystique sont proposées. La première est fondée sur la *via negationis*, ou l'abolition de l'âme en Dieu. Elle correspond à une définition traditionnelle, à laquelle Naert se réfère. Si on s'en tient à cette définition, alors Baruzi, aussi bien que Naert, affirme que *Leibniz n'est pas un mystique*. Si par contre, on ouvre cette définition de la mystique à une compréhension plus large, on obtient une seconde définition qui reposerait sur l'alliance paradoxale de la mysticité à la rationalité. Dans ce cas, on peut se demander si Baruzi ne serait pas fondé à parler d'une *certaine mysticité chez Leibniz*. Cette seconde définition pose certes un problème: le «mysticisme rationnel» allie des termes qu'il semble difficile de concilier. Mais le propre de la mystique n'est-il pas d'ébranler nos catégories en redessinant les contours de nos conceptions ? La définition baruzienne a le mérite de souligner qu'il y a dans la pensée de Leibniz des aspects déconcertants, où certains éléments mystiques peuvent être décelés. Afin de spécifier la façon très particulière qu'a Leibniz d'intégrer dans sa pensée des aspects de la mystique, nous allons maintenant étudier le *Von der wahren Theologia Mystica*, et ce faisant, mettre à l'épreuve la seconde définition évoquée, en nous demandant si elle nous donne une clef de lecture de cet opuscule.

2. Von der wahren Theologia Mystica

a. Situation du texte

Le *Von der wahren Theologia Mystica* est de la plume de Leibniz, comme en atteste le manuscrit que l'on peut consulter à la Leibniz-Edition de Potsdam

[22] E. NAERT, *op. cit.*, p. 199.
[23] *Ibid.*, p. 199.
[24] *Ibid.*, p. 213.
[25] *Ibid.*, p. 216.
[26] *Ibid.*, p. 218.

sous la référence LH, 1, 5 (1. Bl.). Ce que l'on peut immédiatement constater, c'est que le titre est de Leibniz (ce qui n'est pas le cas pour les «trois dialogues mystiques», dont le titre a été donné par Baruzi[27]). Le texte, rédigé entièrement en allemand, comporte de nombreuses ratures. Il a été publié intégralement pour la première fois en 1838 par G. E. Guhrauer, en 4 pages, au tome I des *Deutsche Schriften*[28]. Cette édition n'est pas entièrement fidèle au manuscrit, comme le montre le bref extrait publié par Grua en 1948, aux pages 146 et 147 du volume I de ses *Textes Inédits*[29], ainsi que la transcription du texte éditée en 1967 par F. Vonessen aux pages 128 à 133 du volume VIII de la *Revue Antaios*[30]. En attendant la publication critique définitive du texte par l'*Akademie Ausgabe*[31], l'édition Vonessen est à ce jour la plus fiable.

Ce texte est le seul écrit répertorié de Leibniz spécifiquement consacré au mysticisme. C'est donc une pièce maîtresse pour étudier l'influence de la mystique sur la pensée du philosophe de Hanovre. Le fait qu'il soit un *unicum* est révélateur : Leibniz s'est bien intéressé à la question, mais pas au point d'y consacrer d'autres opuscules, ni d'amples développements. Dans l'océan de ses œuvres, ce texte n'est qu'une goutte. Mais n'oublions pas cependant que dans la pensée de Leibniz chaque goutte exprime à sa façon l'océan.

La date de rédaction du *Von der wahren Theologia Mystica* est inconnue. L'analyse du papier permet de le situer vers 1695. S. Edel, dans son étude sur *La substance individuelle chez Böhme et Leibniz*[32], rattache ce texte à la correspondance de Leibniz avec le böhmien Morell[33], et propose donc de le situer dans les années 1698-1701, ce qui paraît tout à fait justifié, vu les nombreux points de convergences entre ce texte et cette correspondance. Si cette datation est juste, elle indique que ce petit écrit a été rédigé dans les années où Leibniz

[27] J. Baruzi, «Trois dialogues mystiques», *Revue de métaphysique et de morale*, janv. 1905, puis Vrin, 1985.

[28] G. E. Guhrauer, *Deutsche Schriften*, I, Berlin, 1838, réimp. Hildesheim, Georg Olms, 1966, p. 410-413.

[29] G. Grua (éd.), *G. W. Leibniz, textes inédits*, Paris, P. U. F., 1948.

[30] F. Vonessen, «*Reim und Zahl bei Leibniz*», annexe : *Zwei kleine philosophische Schriften*, *Antaios*, Bd. 8, Stuttgart, Ernst Klett, 1967, p. 128-133.

[31] L'édition académique des *Sämtliche Briefe und Schriften von Leibniz* (abrégée A) commencée en 1901, est en cours d'élaboration. Le *Von der wahren Theologia Mystica* devrait être publié dans A, VI. Baruzi a fait une traduction partielle du texte (*Leibniz*, Paris, Librairie Bloud, 1909, pp. 375-377), P. Figara a fait une traduction en italien in *Secretum-online : Scienze, saperi, forme di cultura* (2007, Mar 15) à partir de l'édition Guhrauer, et A. Pelletier vient de présenter récemment, en mars 2010, une traduction en français du texte (en annexe de son article «Leibniz et la raison des corps : à propos du fou et de la théologie mystique», *Revue du 17e Siècle*, N° 247, 18 mars 2010, p. 267-270) qui se fonde sur l'édition de F. Vonessen.

[32] S. Edel, «Die individuelle Substanz bei Böhme und Leibniz. Die Kabbala als tertium comparationis für eine rezeptiongeschichtliche Untersuchung», *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 23, Franz Steiner, 1995, p. 118-123.

[33] *Cf.* Grua, I, p. 100-146.

a introduit le concept de monade[34] et en a défini la théorie, ce que le texte confirme : on trouve en effet de nombreux échos à la *Monadologie*[35].

À première lecture, il semblerait que le texte ne soit pas de Leibniz tellement sa teneur est surprenante. On pourrait émettre l'hypothèse suivante : Leibniz commente un ouvrage qui n'est pas de lui. Il s'agirait simplement d'une notice de lecture comme on en trouve beaucoup d'exemples dans ses papiers. Afin d'essayer de trouver des sources possibles, il convient de regarder du côté des ouvrages de théologie mystique susceptibles d'être discutés par Leibniz[36]. Mais cette voie d'exploration s'avère infructueuse, parce qu'infinie. On peut toutefois dire que cet opuscule n'est ni le commentaire de la *Théologie Mystique* du pseudo-Denys l'Aréopagite[37], ni de celle de Jean Gerson[38]. La liste des livres possibles répertoriés dans le catalogue de la bibliothèque idéale[39], rédigé en 1689 par le philosophe-bibliothécaire de Wolfenbüttel, indique tellement de références pour la catégorie «théologie mystique et ascétique» qu'il est impossible de trouver par ce biais une issue au problème des sources.

S. Edel pense avoir trouvé la solution à cette difficulté, grâce à la correspondance que Leibniz entretient, entre 1696 et 1700, avec Morell. Ce dernier suggère à plusieurs reprises au philosophe de lire les œuvres de Böhme[40].

[34] Le mot de monade apparaît pour la première fois à la fin du brouillon de la lettre au marquis de l'Hôpital du 22 juillet 1695 : «La clé de ma doctrine sur ce sujet consiste dans la considération de ce qui est proprement une unité réelle, *Monas*» (*GM* II, 295) ; *cf.* LEIBNIZ, FICHANT, p. 8-20 ; p. 78-140.

[35] E. COLORNI, *op. cit.*, p. 88 : «Il *Von der wahren theologia mystica...* è quasi una traduzione in termini mistici della dottrina della monade» (Le *Von der Wahren Theologia Mystica...* est comme une traduction de la doctrine de la monade dans les termes de la mystique).

[36] On peut mentionner entre autres : Henricus Herpius/Harpius (vers 1410-vers 1477). *Theologiae Mysticae cum Speculativae, tum Praecipue Affectivae Libri Tres / Theologia Mystica* (Cologne : M. Novesianus, 1538 ; Cologne, 1545 ; Cologne, 1556 (2e édition) ; Cologne, 1564 (sous le titre : Cantici Canticorum Mystica Explicatio) ; Rome, 1586 (editio castigata, ed. Petrus Paulus Philippus, OP) ; Cologne, 1611). Jean-Pierre Camus (1608-1652), évêque de Belley, ami de saint François de Sales, auteur d'une *Théologie Mystique*, 1640, publication récente aux éditions Jérôme Millon (collection Atopia, 2003). Christian Hoburg (1607-1675), théologien évangélique et spiritualiste mystique, auteur d'une *Theologia Mystica, oder Geheimde Krafft-Gottes-Lehre / der Frommen Alten...*, Amsterdam, 1655. Hugo de Balma (vers 1293, vers 1305), auteur du traité mystique *Viae Sion lugent* (*Theologia mystica oder De triplici via*), deutsche Übersetzung, Amsterdam, 1696. Balthasar Koepke (1646-1711), *Sapientia Dei, in mysterio crucis Christi abscondita : die wahre theologia mystica oder ascetica, aller Gläubigen A. und N. Test... entgegen gesetzet der falschen aus der heydnischen Philosophia Platonis und seiner Nachfolger*, Halle, Waisenhaus, 1700, etc.

[37] PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Le Livre de la théologie mystique*, traduit et présenté par Louis Chardon, Orbey, Arfuyen, 2002.

[38] *Cf.* M. VIAL, *Jean Gerson, théoricien de la théologie mystique*, Paris, Vrin, 2006.

[39] *Cf.* J. LE BRUN, *La jouissance et le trouble*, Genève, Droz, 2004, p. 438.

[40] *Cf.* MORELL à LEIBNIZ, GRUA, p. 112 : «Je vous exhorte, mon cher Monsieur, de lire avec attention et sans prevention ses ouvrages [ceux de Boehme] je scay que vous y

Leibniz, à la fois pour des raisons de temps et des raisons de fond[41], lui demande s'il ne connaîtrait pas un ouvrage où les pensées de Böhme seraient exposées de façon synthétique. Morell lui conseille la lecture de la *Theologia Mystica* du böhmiste anglais John Pordage[42], dans la traduction allemande de 1698. Ce serait donc après la lecture décevante du livre de Pordage, censé clarifier les pensées de Böhme, que Leibniz aurait rédigé son opuscule, dont la portée est clairement critique : la vraie théologie mystique est pour Leibniz un correctif rationnel de la fausse théologie mystique issue des fausses lueurs d'une imagination débridée[43]. S'il est possible que Leibniz ait écrit son texte à cette occasion, le *Von der wahren Theologia Mystica* ne semble toutefois pas être un dialogue par personne interposée avec la médecine alchimique, la théosophie des éléments, ou la cosmologie astrologique de Jakob Böhme[44].

trouverez la manne céleste» ; novembre 1697, GRUA, p. 119 : «je vous exhorte de lire dans Boehm les premiers chapitres *Mysterii Magni*, vous y verrez la création comme si vous aviez été présent».

[41] *Cf.* LEIBNIZ à MORELL, déc. 1697-janv. 1698, GRUA, p. 120 : «Sans avoir assez lû Boehme ny Poiret, je m'accorderois peut estre avec eux en ce qu'ils ont de raisonnable. Car de la manière dont je conçois les choses, elles me semblent indubitables et demonstratives. Sans la presence d'un ami qui me donne en peu de mots la clefs de ces auteurs, je perds trop de temps à les étudier, et j'avance bien mieux par mes propres méditations, qui viennent de cette même divine source de lumiere qui les peut avoir éclairés, puisqu'il est seur que Dieu et la lumière se trouvent en nous» ; 4-14 may 1698, GRUA, p. 126 : «Boehme m'a paru profond, et je lirai un jour ses œuvres. Mais je souhaiterois pourtant d'en avoir la quintessence en peu de paroles, car estant distrait comme je suis par des occupations [...] je ne scais s'il est raisonnable que je m'engage aisement dans une si grande lecture avant que je scache si j'en pourray retirer assés d'utilité.»

[42] *Cf.* LEIBNIZ à MORELL du 6 janvier 1700, GRUA, *Textes inédits*, I, p. 146, note 134. J. PORDAGE, *Die Theologia Mystica, oder geheime und verborgne Lehre von den ewigen Unsterblichkeiten* (Amsterdam, 1698) ; en anglais, sous le titre *Theologia mystica or the mystic Divinitie of the Aeternal Invisibles* (London, 1683). J. Pordage (Londres, 1607-1681). Fils d'un marchand, il a étudié la médecine et la théologie à Oxford. Intéressé par l'astrologie, l'Alchimie, et d'autres secrets de la nature, il a été influencé par les écrits de Jakob Böhme. Ecclésiastique anglican à partir de 1644. Mystique, il a eu de nombreuses visions, qui lui ont donné depuis 1649 la certitude de l'existence de phénomènes surnaturels. Il a constitué autour de lui un cercle de disciples (the Behmenists). Après un long procès, il a été retiré de ses fonctions en 1654. Son recours auprès de Cromwell est resté sans succès. Ce n'est qu'après la Restauration qu'il a été remis dans ses fonctions, en 1663. Les Quakers lui reprochaient son usage des sacrements, pendant qu'il leur reprochait leur perfectionnisme et leurs rites extérieurs. Il a simplifié de façon philosophique la métaphysique de Böhme et en a élargi les perspectives de façon assez extravagante. Le centre de la pensée böhmienne était pour lui la spéculation portant sur la *Sophia*. En tant que commentateur des écrits de Böhme, il a contribué à introduire beaucoup de personnes dans cette pensée, en particulier J. Leade, fondatrice du mouvement de Philadelphie. Il a radicalisé la critique böhmienne chiliastique et apocalyptique de l'Église et a influencé le luthéranisme radical, en particulier le piétisme.

[43] Au nombre desquels il comptera, en 1703, dans les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain,* livre IV, chap. XIX, les trembleurs ou quakers, Antoinette Bourignon, Rosamunde von der Asseburg, Quirinus Kuhlmann, les labadistes, Comenius, etc.

[44] J. BOEHME, *De la signature des choses*, traduit de l'allemand par P. Deghaye, Paris, Grasset, 1995.

Finalement, il est préférable de lire de près le *Von der wahren Theologia Mystica* pour savoir si les idées qui y sont développées peuvent ou non trouver un écho dans d'autres œuvres de Leibniz. Ce qui amène à conclure que ce texte, mis à part quelques points mineurs, non seulement est leibnizien, mais de plus qu'il est un fabuleux condensé de sa philosophie : on y retrouve en effet un exposé de théologie, une épistémologie, une anthropologie, une psychologie, ainsi qu'une ontologie qui s'inscrivent dans sa métaphysique monadologique, associés à un échantillon de *Théodicée* d'où découle une éthique de l'amour de Dieu en des termes classiques chez Leibniz. Cet opuscule exprime donc bien les pensées du philosophe. Toutefois, la tonalité johannique, néoplatonicienne[45] et augustinienne[46] du texte lui confère une coloration inhabituelle. Soit Leibniz rédige pour lui[47] une mise au point des idées qu'il estime valides chez les Mystiques (d'où la langue allemande), soit il dialogue avec un interlocuteur allemand, versé en théologie mystique. Vu la tonalité du texte, je pense qu'il s'agit moins du böhmien Morell que d'un «platonicien chrétien», selon l'expression que l'on trouve sous la plume de Leibniz dans le *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen* (vers 1671) lorsqu'il évoque le thème de «l'ombre et de la lumière»[48], thème qu'il reprend amplement dans le *Von der wahren Theologia Mystica.*

Cet écrit est une illustration du perspectivisme leibnizien. Chaque individu possède un point de vue sur la vérité. L'accès progressif à la vérité absolue n'est possible que dans la mesure où l'on s'efforce d'intégrer dans son propre point de vue de fort nombreuses autres perspectives. Le savant universel Leibniz intègre ici dans sa philosophie religieuse le point de vue de la théologie mystique. On pourrait penser qu'en fin diplomate, en expert dans le maniement du secret, Leibniz avance masqué, qu'il dissimule une simulation d'intérêt pour la théologie mystique. Mais pour quelles raisons Leibniz aurait-il besoin de donner du crédit à une certaine théologie mystique ? Qui chercherait-il à convaincre ou à gagner à sa cause ? Par ailleurs, ce qui est le plus surprenant, c'est que la théologie mystique qu'il qualifie ici de «vraie» entre en entière

[45] PLOTIN, *Ennéades*, Paris, Belles Lettres, 1924-1938 ; M. FICIN, *Théologie platonicienne de l'immortalité de l'âme* I, Paris, Belles Lettres, 1964.

[46] G. GRUA décèle une possible «influence de Fardella» dans l'opposition augustinienne de la lumière intérieure du Verbe et des maîtres extérieurs.

[47] Leibniz confie à Morell : «J'ay peut estre medité avec autant d'application que M. Poiret luy meme à ce qui est de la *veritable Theologie interieure*», 10 décembre 1696, GRUA, p. 105 ; *cf.* aussi Leibniz à Morell, déc. 1697-janv. 1698, GRUA, p. 120 : «...j'avance bien mieux *par mes propres méditations*, qui viennent de cette même divine source de lumiere qui les peut avoir éclairés [Boehme et Poiret], *puisqu'il est seur que Dieu et la lumière se trouvent en nous.*» [c'est nous qui soulignons]

[48] *Cf.* LEIBNIZ, *Von der Allmacht*, traduction par C. RÖSLER, *Revue Philosophie* N° 68, p. 71 : «Le mélange du rien et du quelque chose, de l'ombre et de la lumière» provient des «*platoniciens chrétiens*, mélange qu'ils ont éclairé à l'aide du rayonnement réciproque de deux triangles opposés l'un à l'autre» [nous soulignons] (cela fait allusion aux deux triangles de Nicolas de Cues, *cf. ibid.* note 27 ; *cf.* Colloque de Cerisy, *Lumière et Cosmos*, Cahiers de l'Hermétisme, Paris, Albin Michel, 1981, p. 157).

résonance avec ses pensées personnelles. Ainsi que Leibniz l'avait fait lors de la mise au point de sa théorie de la substance individuelle dans le *Discours de Métaphysique*[49], ne serait-il pas en train de réfléchir à nouveau aux coïncidences de sa métaphysique avec les mystiques, maintenant qu'il détient son hypothèse monadologique ?

b. Commentaire :

Arrêtons-nous un instant sur le titre : Leibniz parle de «théologie mystique» qu'il faut distinguer de la mystique, terme plus vaste. La théologie est une mise en forme structurée et discursive de ce qui doit être une expérience, mise en forme qui ne sera «vraie» pour Leibniz, que si elle est rationnelle et modérée[50]. La question qui se pose est de savoir si pour écrire une théologie mystique, il faut avoir fait une expérience mystique. Engageons-nous dans l'analyse du texte pour essayer de déceler des éléments de réponse. Je propose de discerner trois parties dans cet opuscule. Le premier développement est centré sur la connaissance de Dieu et sur les voies d'accès dont la créature dispose pour connaître les perfections divines. *La théologie mystique fonde une épistémologie de la lumière.* Le second développement concerne la situation ontologique des créatures et la véritable connaissance de soi. *La théologie mystique fonde une proximité essentielle de l'homme à Dieu.* Le troisième et dernier moment du texte présente un échantillon de *Théodicée* d'où procède une réflexion sur l'amour de Dieu et du prochain. *La théologie mystique fonde une éthique de la charité.* Cet opuscule est entièrement théocentré : Leibniz décline toute une gamme d'attributs divins et en répercute à chaque fois les effets sur les

[49] La doctrine de l'indépendance totale de la substance individuelle, telle qu'elle est présentée au § 32 du *Discours de métaphysique*, est une thèse philosophique qui, ainsi que Leibniz l'écrit lui-même, fait écho à la pensée mystique de Thérèse d'Avila : «une personne dont l'esprit était fort relevé et dont la sainteté est fort révérée, avait coutume de dire que l'âme doit souvent penser comme s'il n'y avait que Dieu et elle au monde», *in* : G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique, Monadologie*, Gallimard, 2004, éd. établie, présentée et annotée par M. Fichant, p. 209 ; note 118, p. 466 : Thérèse d'Avila, *Libro de la vida*, Salamanque, 1588 (posthume), XIII, 9. L'ouvrage a été traduit par Arnaud d'Andilly (Paris, 1670) ; le passage évoqué par Leibniz y est ainsi rendu : «Car dans ces commencements, elle [l'âme] ne doit prendre soin que d'elle-même, et rien ne lui peut être plus utile que de se considérer seule dans le monde avec Dieu seul». *Cf. lettre à Morell*, 10 décembre 1696 : «Quant à Sainte Thérèse, vous avez raison d'en estimer les ouvrages. J'y trouvai un jour cette belle pensée que l'Âme doit concevoir les choses comme s'il n'y avait que Dieu et elle au monde. Ce qui donne même une réflexion considérable en philosophie, que j'ai employé utilement dans une de mes hypothèses.» (Grua, p. 103)

[50] *Cf. L'Esprit de Leibniz*, T. 2, Lyon, J.-M. Bruyset, M. DCC. LXXII., § Théologie mystique : «On a très bien dit que la véritable piété n'ôte point l'usage de la raison, et qu'au contraire elle la perfectionne. Mais je ne conclurois point de là, qu'il faille rejeter toute la Théologie mystique. Cette dernière Théologie est à la Théologie ordinaire à peu près ce qu'est la Poésie à l'éloquence ; c'est-à-dire qu'elle émeut davantage : mais il faut des bornes et de la modération en tout.»

créatures. Ce texte se présente comme une méditation métaphysique sur l'idée de Dieu, qui est en même temps un exercice spirituel.

1er moment :
La théologie mystique fonde une épistémologie de la lumière

L'*incipit* du texte présente une théologie, qui est tout à fait leibnizienne, jusque dans son vocabulaire. Dieu est premier et absolument parfait, les créatures sont limitées et relativement parfaites[51]. Vient ensuite une réflexion sur la façon d'accéder à une «juste connaissance de Dieu». Selon Leibniz, elle résulte de la «lumière intérieure [*das inwendige Licht*] que Dieu Lui-même allume en nous». Connaître Dieu, c'est donc être éclairé par Lui.

Quelle est la nature de cette lumière intérieure ? Est-elle rationnelle ou mystique ? Relevons les éléments du texte pour essayer de résoudre la question : cette lumière essentielle rayonne à partir du Verbe éternel de Dieu, précise Leibniz dans un langage johannique ; elle se distingue de l'érudition ; elle ne vient pas de l'extérieur mais elle peut être éveillée par certains «maîtres extérieurs» ; elle donne une vraie foi ; elle emplit l'esprit de clarté et d'assurance ; elle se distingue des fausses lumières propres aux illusions de l'imagination ; et elle est comparée à l'éclat du soleil[52]. Les éléments mentionnés ne permettent pas de trancher absolument la question : tantôt le texte semble s'inscrire dans une perspective de pure rationalité, tantôt il présente des éclairages qui pourraient être mystiques. Leibniz a sélectionné dans la mystique ce dont il pouvait rendre raison, afin que les deux types de discours soient entièrement compatibles. Pour le dire plus précisément, Leibniz écrit dans un langage tel qu'il permet une lecture strictement philosophique, mais sans exclure pour autant une lecture mystique, ainsi qu'en atteste sa lettre à Morell de déc. 1697-janv. 1698[53].

[51] *Monadologie,* § 48 : «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» ; à Morell, 4-14 mai 1698 «le privatif n'est autre chose que les limites et il y a partout des limites dans la créature.»

[52] L'image du soleil pour désigner Dieu est un *topos* dans la tradition platonicienne et néoplatonicienne. On la retrouve chez Leibniz, par exemple au livre I du *Parallèle entre la raison originale ou la loy de la nature...* daté après 1704, où l'on peut lire : Dieu «dispense la lumière de la Raison pour gouverner les ames aussi generalement qu'il repand celle du soleil pour guider les corps. Mais comme il est dans le pouvoir des hommes de fermer les yeux pour ne pas recevoir l'eclat de ce grand luminaire, ou de se laisser couvrir le visage, il en est de même à l'égard de la raison lorsqu'on s'abandonne à des prejugés ou lorsqu'on s'obstine à refuser les bonnes instructions», GRUA, p. 47.

[53] Leibniz établit un parallèle entre la lumière intérieure des mystiques et celle de la raison, dont Dieu est la source commune : «mes propres méditations [...] viennent de cette *même divine source de lumière* que les [Boehme et Poiret] peuvent avoir éclairé, puisqu'il est seur que Dieu et la lumière se trouvent en nous», à Morell, déc. 1697-janv. 98, GRUA, p. 120.

Afin de mieux saisir la nature de cette lumière intérieure, étudions ce à quoi Leibniz l'oppose. Leibniz dit qu'elle se distingue d'une part de l'érudition[54] et d'autre part des illusions de l'imagination. Pourquoi les érudits ne sont-ils pas éclairés ? Parce qu'ils restent fascinés par le monde extérieur. Cette fascination pour le sensible est un obscurcissement de la conscience, dans la mesure où elle détourne de Dieu et de l'intelligible. Cette idée, d'obédience platonicienne, est reprise constamment chez les mystiques : l'extériorité illusoire nous captive et nous capture. Leibniz va assez loin dans ce sens, puisqu'il va jusqu'à dire que la Bible est un maître extérieur qui n'est d'aucun secours si la lumière intérieure n'y collabore.

Leibniz indique ensuite que c'est en cheminant sur la voie assurée de la lumière [*Lichtweg*] que l'on peut éviter la voie incertaine de l'ombre [*Weg des Schattens*]. Il s'agit d'une reprise de l'allégorie de la caverne[55]. Si l'on s'en tient à une lecture platonicienne, alors on est face à une échelle des degrés de la connaissance dont le Bien est le sommet. Si l'on va jusqu'à une lecture néoplatonicienne, alors l'épistémologie de la lumière[56] invite à une conversion spirituelle qui peut amorcer un cheminement mystique. *Von der wahren Theologia Mystica* autorise les deux interprétations, platonicienne et néoplatonicienne. Il semble donc que nous soyons face à un langage qui se tient sur une crête dont le versant logique et le versant mystique convergent. La structure argumentative est entièrement rationnelle, mais le contenu présente des idées qui peuvent être mystiques.

Pour achever ce moment, centré sur la lumière intérieure, évoquons juste le passage où Leibniz s'emploie à distinguer les vraies lumières des fausses. Il le fait en des termes qui sont une critique en règle des dérèglements psychopathologiques de certains enthousiastes[57] dont l'imagination est délirante[58]. Leibniz écrit ici sur un ton comparable à celui des médecins de Molière : «ils pensent être entourés de milliers de petites lumières», hallu-

[54] *Cf.* Leibniz à Morell, sept. 1698, GRUA, p. 138 : «il y a bien de la difference entre la raison et l'erudition ou les estudes ; la raison n'est autre chose qu'une connoissance de la verité qui procède par ordre. Mais les etudes bien souvent ne remplissent l'imagination et la mémoire que de chimeres, ou de particularités peu propres à eclairer l'esprit.»

[55] La thématique de l'ombre et de la lumière est souvent associée à l'obscurité d'une grotte qui rive à la matérialité opposée à la lumière divine, comme on le voit sur une illustration de l'*Ars magna lucis* (Rome, 1665) d'A. KIRCHER (1602-1680), *cf.* A. ROOB, *Le Musée Hermétique, Alchimie et Mystique*, Taschen, 2005, chap. «Lumière et ténèbres» (p. 248-275), p. 263.

[56] Nicolas de Cues (1401-1464), néoplatonicien et savant universel, dans son *De conjecturis*, recourait à une double pyramide pour illustrer l'opposition de la lumière et des ténèbres, ce qui a fortement influencé Marsile Ficin (1433-1499), Pic de la Mirandole (1463-1494), Giordano Bruno (1548-1600), et en particulier, par le biais de Valentin Weigel (1533-1588), Jakob Böhme (1575-1624). Ce dernier, dans le *De signatura rerum* (1621) recourt également à l'image du soleil pour parler de la lumière intérieure.

[57] *Cf.* le chapitre 19 du livre IV des *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, de 1703, où Leibniz procède à une critique en règle de l'enthousiasme.

[58] *Cf.* A. PELLETIER, «Leibniz et la raison des corps : à propos du fou et de la théologie mystique», *op. cit.*, p. 257-266.

cination qui ne provient que de «l'échauffement de leur sang» ![59] Ce passage explique le titre de l'opuscule et situe clairement la position de Leibniz. Il apprécie ce qui, selon lui, est solide chez les mystiques, c'est-à-dire ce qui peut être traduit dans le langage de la raison, mais tout ce qui déborde ce cadre est rabattu du côté du pathologique. Et c'est peut-être sur ce point que l'on peut dire que Leibniz n'est pas allé assez loin sur la voie mystique. Il y a certes des extravagances dans les prétentions des pseudo-mystiques, mais les visions extatiques des grands mystiques peuvent-elles être assimilées à ces dévoiements ? N'émanent-elle pas de personnalités puissamment structurées, ainsi qu'en attestent leurs écrits et leurs actions ?

Leibniz, en parcourant la voie de la lumière, chemine dans le labyrinthe de la mystique à l'aide du fil d'Ariane de la raison. Les clartés intérieures dont il parle sont celles d'un *Aufklärer* qui prend certains aspects de la mystique au sérieux. Son regard sélectif et prudent correspond certes à un appauvrissement de la richesse des différentes voies mystiques, puisqu'il n'en reconnaît qu'une, à savoir «la voie de la lumière», mais ce faisant, il opère aussi une valorisation de la mystique, qui devient une voie d'accès vers la vérité au même titre que la raison. Pour Leibniz, la mystique véritable implique une rationalité de rang supérieur. Autrement dit, son approche philosophique circonscrit et donc restreint d'une certaine manière le champ de la mystique, tout en l'établissant sur un fondement rationnel solide qui permet de lui donner du crédit. Dans ces lignes, Leibniz accorde trop à la mystique pour lui être complètement étranger, mais il lui accorde trop peu pour lui être complètement familier. Une nouvelle question se pose maintenant: cet écrit est-il seulement une propédeutique rationnelle à la mystique ou est-il aussi une exploration qui permet d'accéder à une certaine expérience mystique ?

2e moment:
La théologie mystique fonde une proximité essentielle de l'homme à Dieu

Leibniz présente ici une théorie de la substance singulière qui recoupe en partie les enseignements du *Discours de Métaphysique*, tout en introduisant des éléments propres à la *Monadologie*. Les créatures sont caractérisées par leur statut intermédiaire entre Dieu et le néant. Plus exactement, elles sont déterminées par une double appartenance ontologique: «leur essence propre [*Selbstwesen*] est de Dieu, leur essence privative [*Unwesen*] du néant [*nichts*]». Leibniz en prenant soin de distinguer la créature du Créateur instaure un écart indépassable entre eux: «aucune créature ne peut être sans essence privative,

[59] Dans sa lettre à Morell de sept. 1698, il écrit de même: «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 sçauroient exprimer ne soient eblouis par des fausses lueurs de l'imagination qu'ils prennent pour les lumières du S. Esprit», GRUA, p. 137.

sinon elle serait Dieu» écrit-il. Dans ce contexte métaphysique, une union mystique à Dieu, envisagée comme identification ou fusion, est par principe exclue. Il y aura toujours dans la créature un manque essentiel, une privation ontologique qui la maintiendra irrémédiablement à distance de son Créateur, lequel est pure affirmation d'être. De plus, Leibniz souligne que l'identité spirituelle de chaque homme repose sur l'unicité, l'indivisibilité et l'incorruptibilité. Ces caractéristiques de l'individualité du moi rendent la dépersonnalisation mystique ou l'abolition du soi en Dieu impossibles. Et enfin, pour Leibniz, l'essence de Dieu est connaissable, contrairement à la tradition de la théologie mystique où la nature ineffable du *Deus absconditus* reste secrète[60].

On pourrait penser que nous tenons là trois critères permettant de dire que «la *vraie* théologie mystique» de Leibniz n'est, somme toute, pas *vraiment* mystique. En effet, Leibniz exclut trois réquisits de l'expérience mystique telle qu'elle est transmise par la tradition, à savoir l'union à Dieu, la perte de soi en Lui et l'inintelligibilité de Son essence. Or, il nous semble que ce serait conclure de façon hâtive. Car, s'il est certain que les présupposés métaphysiques de Leibniz excluent une fusion de l'homme à un Dieu mystérieux résultant d'une dépersonnalisation préalable, toutefois Leibniz invite à méditer l'idée d'une certaine proximité entre l'homme et Dieu, dont nous allons maintenant examiner la nature.

Leibniz montre que l'on ne peut se connaître sans connaître Dieu, qui est à la racine de notre essence propre, de notre substance singulière. De plus, l'homme est *imago Dei*: «Dans notre essence propre [*Selbstwesen*], se trouve un infini [*eine Unendlichkeit*], une trace [*ein Fusstapf*], une image [*ein Ebenbild*] de l'omniscience et de la toute-puissance de Dieu» écrit-il. La suite des trois termes utilisés ici pour caractériser la similitude entre l'homme et Dieu vient nuancer et préciser la situation ontologique de l'homme: la trace et l'image sont des termes qui expriment la déficience de la créature par rapport à son Créateur alors que l'infini est commun à Dieu et l'homme. L'homme est pareil à un miroir de Dieu: il en est la copie, ce qui l'éloigne de son modèle, mais il en est aussi le reflet si fidèle que sa finitude recèle en elle un infini qui l'apparente à Dieu.

Cette proximité de l'homme à Dieu est si grande que Leibniz va jusqu'à écrire: «*Gott ist mir näher angehörig als der Leib*». Relevons avec attention cette affirmation délicate à traduire. «*Angehörig sein*» signifie à la fois appartenir (ce qui se fonde sur le verbe *gehören*), faire partie (*man gehört einer Gruppe an*: on fait partie d'un groupe, c'est une appartenance par agrégation et non par identification), et recèle en elle l'idée d'un lien de parenté étroit (*die Angehörigen*, ce sont les proches parents, le cercle intime). La préposition «*an*» sert à désigner un contact, un point de rencontre, sans aller toutefois jusqu'à l'idée d'une entrée-dans ou d'une pénétration qui est exprimée par la

[60] PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Le livre de la théologie mystique*, Orbey, Arfuyen, 2002, p. 63; p. 77-79.

préposition «*in*». Ainsi, la présence de l'homme à Dieu est décrite comme une relation si intime qu'elle abolit la distance, sans pour autant aller jusqu'à abolir la différence. L'écart ontologique entrevu au préalable, s'il exclut l'union entière à Dieu, n'interdit cependant pas la rencontre de Dieu par un contact immédiat.

En disant que la proximité de l'homme à Dieu est plus grande que celle de l'homme au corps, Leibniz reste en parfaite harmonie avec les principes de sa métaphysique. Le statut ontologique du corps est inférieur à celui des esprits, car les choses corporelles, considérées comme des compositions ponctuelles, se désagrègent et ne sont donc, comme il le dit ici dans un langage baroque, que «des songes qui passent», contrairement aux esprits, dont la singularité monadique est incorruptible. Les corps relèvent du règne des causes efficientes, alors que les esprits et leur Créateur appartiennent au règne des causes finales[61].

Mais cette phrase «*Gott ist mir näher angehörig als der Leib*» que l'on peut parfaitement expliquer en considérant uniquement le contexte ontologique dans lequel elle s'inscrit, n'est pas seulement un postulat philosophique. Elle ouvre la voie vers une possible expérience de Dieu qui peut être qualifiée de mystique. En effet, sa tournure est personnelle et non pas distancée. Leibniz n'écrit pas: «Dieu fait plus intimement partie des hommes que leur corps», mais il dit: «Dieu fait plus intimement partie de moi que le corps». La proximité entre l'homme et Dieu relève d'un lien si étroit qu'elle instaure une relation d'appartenance intime et indistante. Elle est formulée à l'aide d'une analogie qui préserve le mystère de cette rencontre. Nous parvenons ici à un sommet de la spiritualité leibnizienne: l'épistémologie de la lumière de la première partie du texte enseigne non seulement que l'homme possède une origine divine, mais de plus qu'en son fond propre, l'homme peut retrouver Dieu. Il me semble que l'on peut parler ici de la possibilité d'une certaine expérience mystique, quand bien même elle resterait incomplète: il n'y a pas de compénétration entre l'homme et Dieu, mais une immédiation qu'il est tout autant possible de penser que de vivre.

On ne sait pas si Leibniz a eu une expérience mystique, aucun de ses écrits n'en atteste explicitement. Cette formule «*Gott ist mir näher angehörig als der Leib*» rend l'éventualité d'une expérience mystique de Leibniz possible, sans qu'elle soit pour autant nécessaire. Le fait de mentionner le moi dans cette formule semble renvoyer à une forme d'expérience, même si cette expérience n'est peut-être pas celle du moi-Leibniz, mais d'un moi générique. De plus, on peut se demander si cette proximité avec Dieu est une simple structure d'intelligibilité du réel, comme la tonalité discursive du texte jusqu'alors le

[61] *Monadologie*, § 87: Leibniz opère une distinction entre «le règne Physique de la Nature et le règne moral de la Grâce» et montre que Dieu est «l'Architecte de la machine de l'univers» et «le Monarque de la cité divine des Esprits». C'est ainsi qu'il écrit dans son *Discours sur la générosité*: «nous sommes tous une partie de la république universelle dont Dieu est le monarque», LEIBNIZ, *Lettres et opuscules inédits*, éd. L. A. Foucher de Careil, [Librairie Philosophique de Ladrange, 1854], Hildesheim, Georg Olms, 1975, p. 169-170.

laissait penser, ou si on peut y voir l'expression d'un rapport affectif à Dieu, et donc sensible au cœur, vu la suite du texte qui est un développement centré sur l'amour envers le Créateur. Il est délicat de trancher. Dans ces conditions, on ne saurait exclure aucune des deux interprétations suivantes : la théologie mystique de Leibniz peut n'être qu'un discours théorique éclairant la condition humaine selon une approche anthropologique, mais elle peut tout autant être la transcription d'une expérience pensée car intimement éprouvée. Le cœur aurait ses raisons que la raison n'ignore pas.

Pourquoi Leibniz écrit-il de façon à ce qu'on ne puisse pas savoir avec certitude s'il a expérimenté ou non cette proximité intime à Dieu ? Tout d'abord, parce que de façon générale les écrits de Leibniz sont pudiques : ils ne contiennent que fort peu de confidences ou de confessions. De plus, dans l'hypothèse où Leibniz aurait eu une expérience mystique, ce que le texte ne permet pas de décider, il n'en aurait certainement pas parlé ouvertement, et encore moins par écrit, vu sa situation à la Cour de Hanovre. Le mysticisme est potentiellement subversif, et cela d'autant plus que la théologie et la politique n'étaient pas disjointes à l'époque. Leibniz, par sa théologie mystique, ne pouvait pas se risquer à adopter une position qui aurait pu paraître se distinguer de la théologie ecclésiale de l'Électorat luthérien de Hanovre dans laquelle il était fortement impliqué, sous la direction de l'Abbé Molanus[62], théologien luthérien très à cheval sur l'orthodoxie. En effet, il mène à partir de 1697 des négociations iréniques[63] avec Daniel Ernst Jablonski[64] en vue d'un rapprochement avec l'Électorat réformé de Berlin, dont la finalité est non seulement d'unir les Églises protestantes d'Allemagne grâce à l'élaboration d'une théologie dogmatiquement irréprochable, mais aussi de favoriser l'accès de l'Électeur de Hanovre au trône d'Angleterre. Les enjeux politiques de la théologie mystique imposent un discours très prudent.

[62] H. WEIDEMANN, *Gerard Wolter Molanus, Abt zu Loccum. Eine Biographie*, 2 Bde, Göttingen, 1925, 1929 ; J. MEYER, «L'abbé Molanus et les tentatives de rapprochement des Églises» *in* : *Union-Konversion-Toleranz, Dimensionen der Annnäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert*, Beiheft 50, éds. H. Duchhardt, G. May, Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 2000, p. 199-217 ; K. MASSER, *Christobal de Gentil de Rojas y Spinola, O. F. M. und der lutherische Abt Gerardus Wolterius Molanus*, Münster 2002, chap. III : G. W. Molanus, p. 159-234.

[63] *Cf.* C. RÖSLER, Thèse de l'Université Paris IV-Sorbonne : *Negotium Irenicum. Les tentatives d'union des Églises protestantes de G. W. Leibniz et D. E. Jablonski* (2 Volumes), 2009. Publication prévue prochainement *in* : Édition Classique Garnier, Collection *Textes de Philosophie*, dirigée par Pierre-François Moreau.

[64] *Cf.* H. DALTON, *Daniel Ernst Jablonski, eine preussische Hofpredigergestalt in Berlin vor zweihundert Jahren*, Berlin, Martin Warneck, 1903 ; E. WINTER, «D. E. Jablonski und die Berliner Frühaufklärung», *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, IX. 1961, Heft 3, p. 849-863 ; W. DELIUS, «Daniel Ernst Jablonski. Ein Streiter für die Union», *in* : *Ökumenische Profile, Brückenbauer der einen Kirche*, éd. G. Gloede, Stuttgart, Evang. Missionsverlag, 1961, p. 110-118.

3e moment :
La théologie mystique fonde une éthique de la charité

La troisième partie du texte est consacrée à une application *pratique* des principes qui ont précédé. Leibniz présente tout d'abord un «échantillon» de la *Théodicée*[65]. Il se positionne en tant que métaphysicien, très au fait de la théologie des controverses. En essayant de trancher le nœud gordien de la nécessité, il opère un travail philosophique dont la visée, en dernière analyse, est apologétique et irénique. Ce passage est une méditation sur la religion chrétienne, et en particulier sur les difficultés qui ont été soulevées autour de la doctrine de l'élection de la grâce. Pourquoi Leibniz inscrit-il son entreprise de *Théodicée* dans la théologie mystique ? Parce que dans le cadre du parallélisme qu'il a établi entre la mystique et la raison, il est prioritaire d'avoir une juste connaissance de Dieu (partie I) pour vivre consciemment dans une proximité essentielle avec Lui (partie II), et par suite, l'aimer et le servir[66] (partie III). Or, la *Théodicée* veut écarter les fausses conceptions d'un Dieu injuste, auteur du péché, pour lui substituer celle d'un Dieu juste et bon : elle s'inscrit donc dans la «voie de la lumière» présentée au début de l'opuscule.

Dans la fin du texte, consacrée à une réflexion éthique, on peut repérer deux idées centrales. Tout d'abord, Leibniz préconise une ascèse fondée sur le «renoncement à soi», puis, il montre que ce détachement a pour corollaire un attachement à Dieu qui conduit à L'aimer plus que toutes choses[67], disposition éminemment mystique. Renoncer à soi, c'est se déprendre de l'attraction du sensible et se retourner vers l'origine de son essence propre, à savoir Dieu. Leibniz écrit que ce mouvement d'intériorisation implique une mort symbolique pour renaître en Christ[68]. On peut lire ce passage comme une simple interprétation philosophique de la régénération telle que l'expose

[65] *Cf.* LEIBNIZ à D. E. JABLONSKI, du 23 janvier (2 février) 1700 (date proche du *Von der wahren Theologia Mystica*) : «Autrefois, j'avais projeté d'écrire une *Théodicée* et d'y défendre la bonté, la sagesse et la justice de Dieu aussi bien que Sa puissance suprême et son influence irrésistible. Mais ces /réflexions/ seront mieux employées si un jour Dieu voulait m'accorder la grâce d'exposer avec bonheur de telles pensées (dont vous n'avez vu jusqu'à présent que de *petits échantillons*) lors d'une conférence orale avec d'excellentes gens, afin de gagner les esprits et de faire avancer l'union des Églises protestantes», A, I, 18, N° 194 [c'est nous qui soulignons].

[66] *Théodicée*, *GP* VI, p. 106 : «Nostre but est d'eloigner les hommes des fausses idées qui leur representent Dieu comme un Prince absolu, usant d'un pouvoir despotique, peu propre à être aimé, et peu digne d'être aimé.»

[67] Pour Leibniz, l'amour de Dieu sur toutes choses est «le principe de la vray religion», GRUA, p. 161.

[68] X. TILLIETTE, *Le Christ de la Philosophie*, Paris, Cerf, 1990, p. 212-215 ; p. 212 : «Le penseur conciliant et flexible qu'était Leibniz, toujours attentif à chercher les accords, les harmonies entre les opinions même contraires, habile à les sublimer dans une vérité plus haute, ne manque pas de souligner la concordance entre sa philosophie et le christianisme, sa vision du monde et l'Évangile – non par opportunisme et diplomatie,

Paul[69]. Mais on peut aussi y voir une *catharsis* mystique qui, sans aboutir à une *theosis*, conduit néanmoins à une transformation radicale : il s'agit bien de mourir au vieil Adam (assimilé à notre essence privative) pour renaître en Christ (envisagé comme notre essence propre). Ainsi, pour glorifier le contact avec Dieu que l'homme possède en son fond intime, il doit apprendre à «vivre en Christ». Nous voyons que la christologie[70] joue un rôle éminent dans la théologie mystique telle que la conçoit Leibniz.

Afin de distinguer, conformément au titre de l'opuscule, entre la *vraie* mystique et les faux-semblants, Leibniz se demande ensuite quels sont les critères qui permettent à une personne d'affirmer qu'elle aime Dieu plus que toutes choses. La finale de ce texte se présente comme une interpellation, une invitation à procéder à un examen de conscience. Pour Leibniz, un mystique authentique se reconnaît à la nature de ses joies. Si l'amour de Dieu lui donne une satisfaction plus grande que tout autre plaisir, alors sa piété est réelle. Mais cette joie mystique ne conduit pas à une plénitude oisive, autrement dit, la mystique que Leibniz estime s'éloigne de la mystique quiétiste[71]. Leibniz s'emploie à démasquer les tartufferies : l'amour-propre singe la piété, mais n'en possède pas l'éclat. La sincérité de celui qui chemine sur la voie de la lumière se voit aux œuvres et non aux discours. L'éthique de la félicité, qui achève le *Von der wahren Theologia Mystica*, n'est fidèle à l'*honeste vivere* leibnizien que dans la mesure où elle est aussi une éthique de la charité. Remarquons qu'ici Dieu est tout autant sensible au cœur qu'à la raison. La véritable illumination [*Erleuchtung*], qui est la finalité visée par cette demande introspective, conduit à une mystique de l'action au service d'autrui et du bien commun, pour la gloire de Dieu.

mais par conviction. Il le fait sans ostentation, c'est pourquoi il déçoit les militants, il déploie des trésors de zèle sans hausser la voix».

[69] Crucifier le vieil homme (interprété ensuite comme vieil Adam) et se revêtir du Christ sont des expressions pauliniennes ; *cf.* Rom 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» ; Ga 3,27 : «Oui, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ» ; Col 3,9-10 : «vous vous êtes dépouillé du vieil homme avec ses agissements et vous avez revêtu le nouveau, celui qui s'achemine vers la vraie connaissance en se renouvelant à l'image de son Créateur».

[70] D'ailleurs, la christologie joue également un rôle majeur dans les textes iréniques, conçus lors des négociations en vue de l'union des Églises protestantes, qui selon toute vraisemblance sont contemporaines de la rédaction du *Von der wahren Theologia Mystica*. En effet, la résolution leibnizienne des controverses sur la présence réelle du Christ dans la Cène et sur la personne duale du Christ reçoivent d'amples développements dans le *Tentamen Expositionis Irenicae trium potissimarum inter Protestantes Controversiarum* et *l'Unvorgreiffliches Bedencken über eine Schrift genandt Kurtze Vorstellung*. Pour approfondir, *cf.* C. Frémont, *L'être et la relation, Lettres de Leibniz à Des Bosses*, Paris, Vrin, 1999, p. 32 : «On a trop souvent lu le dix-septième siècle comme le siècle du Père, peut-être faudrait-il aussi le lire comme celui du Fils. À côté du Dieu garant des vérités éternelles, il y a le Verbe fait chair, ou le savoir fait chair» et X. Tilliette, *Le Christ de la philosophie, Prolégomènes à une christologie philosophique*, Paris, Cerf, 1990, p. 212-215 : Leibniz.

[71] *Discours de métaphysique*, § 4 : «Il ne faut pas être quiétiste ni attendre ridiculement à bras croisé ce que Dieu fera, selon ce sophisme que les anciens appelaient *logos argos*, la raison paresseuse.»

Conclusion

Cet opuscule est comparable à un petit miroir où tous les grands thèmes de la philosophie de Leibniz autour de 1695 viennent se réfléchir : théologie, épistémologie, anthropologie, psychologie, monadologie, théodicée, éthique sont autant de reflets de la pensée encyclopédique du philosophe de Hanovre consacrée ici à une étude de la théologie mystique. Ce petit traité est un véritable joyau de spiritualité. S'agit-il pour autant d'un texte mystique ? En se fondant sur une théologie de la lumière, Leibniz a présenté une anthropologie spirituelle soulignant la proximité essentielle de l'homme à Dieu, qui rend possible un contact entre eux. Le *Von der wahren Theologia Mystica* peut donc non seulement être lu comme une exploration rationnelle de la mystique (une sorte de propédeutique), mais aussi comme un traité de mystique puisqu'il relate un cheminement spirituel qui aboutit à la possibilité d'une expérience, somme toute mystérieuse, d'une proximité immédiate à Dieu, ce qui permet de comprendre que Jean Baruzi ait parlé d'une seconde définition de la mystique spécifiquement leibnizienne. Et d'ailleurs, même Émilienne Naert, malgré son opposition à la thèse baruzienne, reconnaît que «bien des formules du *Von der wahren Theologia Mystica* ne seraient pas désavouées par un authentique mystique [...]» [72]. Baruzi et Naert peuvent donc être conciliés : il y a bien dans certains textes de Leibniz, comme en atteste tout particulièrement cet opuscule, une véritable mysticité transposée en raison qui est pourtant aussi, et de ce fait, une absence de mysticité plus accomplie.

Quant à moi, je préfèrerai employer le terme de «spiritualité» pour caractériser la façon dont Leibniz appréhende la théologie mystique. La spiritualité leibnizienne est fondée sur une approche philosophique de la mystique dont le sommet est la découverte de la présence intime de Dieu en mon fond propre, qui implique de vivre dans la charité du Christ. En posant un cadre métaphysique qui ne permet qu'une rencontre intime et non une union entière à Dieu, Leibniz va jusqu'au bout de «la voie de la lumière», mais reste sur le seuil des demeures intérieures plus hautes qui font découvrir d'obscures clartés. La mystique qu'il présente est fondée sur une *via affirmativa*, qui semble n'être qu'une étape du cheminement mystique dont les véritables sommets exigent de passer par la *via negationis* [73]. Ce texte comporte trop de divines lumières pour dire qu'il n'est en aucune façon mystique, mais pas assez de divines ténèbres pour dire qu'il l'est totalement.

[72] E. NAERT, *op. cit.*, p. 214.

[73] Avec ce texte, Leibniz testerait en quelque sorte avant l'heure l'idée de Bergson selon laquelle la mystique pourrait être «un auxiliaire puissant de la recherche philosophique» (*Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, P. U. F., 2008 pour l'édition critique, p. 266). C'est effectivement ce qui semble : une certaine mystique, qui entre en conformité avec la raison, est au cœur de la philosophie leibnizienne. Il s'approprie rationnellement des idées provenant des mystiques, sans pour autant aller jusqu'à emprunter leur voie obscure, qui mène à une mystérieuse union à Dieu.