

# L'OR DANS LA BOUE

*LEIBNIZ ET LES PHILOSOPHIES  
ANTIQUES ET MÉDIÉVALES*

Vincent Carraud (dir.)



PHILOSOPHIES

L'un des traits caractéristiques de Leibniz est son rapport positif, érudit et essentiel à toute la tradition philosophique. Son recours aux auteurs et aux thèses du passé est d'autant plus frappant que la plupart de ses contemporains, à commencer par Descartes, prétendent inaugurer leur propre pensée dans le refus de la tradition philosophique. Le rapport que Leibniz assume à celle-ci peut s'entendre par analogie avec les parties célèbres où les joueurs d'échecs apprennent leur art : un bon joueur, instruit de l'histoire des échecs, reconnaît aux premiers coups l'ouverture choisie par son adversaire, identifie aussitôt la stratégie qu'il va suivre et anticipe la fin de partie qu'il tentera de mettre en place ; il s'épargne ainsi supputations et hypothèses, parce qu'il reconnaît les situations exemplaires déjà affrontées par les grands maîtres.

On trouvera ici non seulement restitué ce que Leibniz a pensé des auteurs antiques et médiévaux, mais encore analysé son bon *usage* de l'histoire de la philosophie.

Grand prix de philosophie de l'Académie française, titulaire de la chaire d'histoire de la philosophie moderne en Sorbonne et directeur de l'équipe de recherche *Métaphysique : histoires, transformations, actualité*, Vincent Carraud réunit dans ce volume à la fois les contributions de spécialistes de Leibniz et celles d'historiens des philosophies antiques et médiévales qui éprouvent l'or trouvé par Leibniz dans la boue de ses lectures scolastiques : Roger Ariew et Marin Lucio Mare, Thomas Auffret, Claire Bayle, Frédéric de Buzon, Michaël Devaux, Stefano Di Bella, Agustín Echavarría, Thomas Leinkauf, Juan A. Nicolás, François Ottmann, Arnaud Pelletier, Jean-Louis Poirier, Marwan Rashed, Donald Rutherford, Kristell Trego, avec un avant-propos de Jean-Luc Marion.

L'OR DANS LA BOUE  
LEIBNITZ ET LES PHILOSOPHIES  
ANTIQUES ET MÉDIÉVALES

Vincent Carraud (dir.)

**Collection « Philosophies »**  
**dirigée par Marwan Rashed**

**série « Histoire des philosophies »**

*Malebranche. Mathématiques et philosophie*  
Claire Schwartz

*La Jeune Fille et la Sphère. Études sur Empédocle*  
Marwan Rashed

**série « Philosophie contemporaine »**

*Les Arts et les Images. Dialogues avec Dominic McIver Lopes*  
Laure Blanc-Benon (dir.)

*Le Monde en projets. Une lecture de la théorie des symboles de Nelson Goodman*  
Alexis Anne-Braun

# L'OR DANS LA BOUE

*LEIBNIZ  
ET LES PHILOSOPHIES  
ANTIQUES  
ET MÉDIÉVALES*

Vincent Carraud (dir.)

*avec la collaboration de Claire Bayle  
& Gabriel Meyer-Bisch*

Ouvrage publié avec le concours de Sorbonne Université.

Sorbonne Université Presses est un service  
de la faculté des Lettres de Sorbonne Université.

ISBN de ce PDF : 979-10-231-3759-0  
© Sorbonne Université Presses, 2026

ISBN de l'édition papier : 979-10-231-0668-8  
© Sorbonne Université Presses, 2021

Mise en page 3d2s (Paris)/Emmanuel Marc Dubois (Issigeac)

**SORBONNE UNIVERSITÉ PRESSES**

Maison de la Recherche  
Sorbonne Université  
28, rue Serpente  
75006 Paris

tél. : (33) 01 53 10 57 60

[sup@sorbonne-universite.fr](mailto:sup@sorbonne-universite.fr)

<https://sup.sorbonne-universite.fr>

## ABRÉVIATIONS

- A *Sämtliche Schriften und Briefe*, éd. Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaft et Akademie der Wissenschaften in Göttingen, séries I-VIII, Darmstadt/Leipzig/Berlin, 1923-...
- GM *Leibnizens Mathematische Schriften*, éd. C. Gerhardt, 7 vol., Berlin/Halle, 1849-1863, rééd. Hildesheim/New York, Olms, 1971.
- GP *Leibniz. Die philosophischen Schriften*, éd. C. Gerhardt, 7 vol., Berlin, 1875-1890, rééd. Hildesheim/New York, Olms, 1965.
- Dutens Gottfried Wilhelm Leibniz, *Opera omnia*, éd. Louis Dutens, Genève, 1768, rééd. Hildesheim/New York, Olms, 1990.
- Grua Gottfried Wilhelm Leibniz, *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, publiés et annotés par Gaston Grua, 2 vol., Paris, PUF, 1948.
- AT *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, nouvelle présentation par Bernad Rochot & Pierre Costabel, 11 vol., Paris, Vrin, 1964-1974.



## AVANT-PROPOS

*Jean-Luc Marion*  
*de l'Académie française*

*Professeur émérite de Sorbonne Université*  
*Professeur à l'University of Chicago*

Ce volume publie les actes d'un colloque international, tenu à Paris les 16 – 18 janvier 2017, à l'occasion du troisième centenaire de la mort de Leibniz. Généreusement accueilli à la fondation Singer Polignac par Yves Pouliquen, dont nous tenons à honorer la mémoire, il fut organisé par le Centre d'études cartésiennes de Sorbonne Université, en collaboration avec le Centro di Studi su Descartes e il Seicento — Ettore Lojacono de l'Università del Salento à Lecce et avec l'aide de l'IUF (Centre Léon Robin).

Que le Centre d'études cartésiennes consacrât un colloque à Leibniz n'a rien qui puisse surprendre. Depuis une vingtaine d'années en effet, les travaux du Centre ne portent pas seulement sur Descartes (rééditions, colloques, journées d'études, bibliographies), mais aussi sur les post-cartésianismes et plus largement encore sur la philosophie moderne jusqu'à Kant (au demeurant Michel Fichant et moi-même, qui avons pendant plusieurs années partagé la direction du Centre d'études cartésiennes, organisâmes le colloque « Descartes en Kant », paru en 2006, pour le centenaire de la mort de Kant en 2004). La disparition en 2016 de deux grands chercheurs et amis, André Robinet et Jean-Marie Beyssade, dont la compétence embrassait entre autres la période de Descartes à Leibniz, trouve aussi, par cette initiative, le salut qui s'impose : qu'ils reçoivent à leur tour l'hommage de la communauté scientifique dont ils furent des membres éminents.

Pour autant, ce colloque ne reprend en rien le dossier du rapport de Leibniz à Descartes. Après une année riche en commémorations, il nous

a semblé au contraire que la contribution singulière du Centre d'études cartésiennes aux études leibniziennes devait précisément porter sur ce qui distingue le plus radicalement Leibniz et Descartes, leur rapport à l'histoire de la philosophie.

Nous nous accorderons, me semble-t-il, pour reconnaître qu'un des traits caractéristiques de Leibniz fut son rapport, positif, érudit et essentiel à toute la tradition philosophique. Au contraire de la plupart de ses contemporains, à commencer par Descartes (mais Spinoza et Malebranche ne font pas exception), il ne prétend pas inaugurer sa propre pensée systématique par le refus de la tradition (ignorance d'ailleurs à cette époque plus affectée que réelle, au contraire de la nôtre). « J'ai dit souvent, *aurum latere in stercore illo scholastico barbariei* » (GP III, 625). Plus, il n'a pas seulement accepté d'aller voir le *stercus* (comme plus tard le dira aussi Jacques Maritain), il est allé l'examiner de fort près, au point de connaître fort bien ce fumier, mieux sans doute que la plupart de ses commentateurs modernes.

10

C'est donc au rapport essentiel de Leibniz à ses sources antiques et médiévales que ce colloque a voulu se consacrer. Car les philosophies antiques et médiévales ne lui furent pas d'abord des textes auxquels on se réfère comme à autant d'arguments d'autorité ou que l'on critique, ni même, ainsi que ce fut le cas pour Descartes, comme à autant d'héritages d'apories non résolues, à la manière de problèmes mathématiques laissés en suspens (le problème de Pappus) ou de paradoxes à formaliser et à résoudre (la *causa sui*). Pour Leibniz, qui apparaît à ce titre un penseur essentiel de la tradition, les sources antiques et médiévales doivent s'entendre par analogie avec les parties célèbres où les joueurs d'échec apprennent leur art : un bon joueur, instruit de l'histoire des échecs, reconnaît aux premiers coups l'ouverture choisie par son adversaire, identifie aussitôt la stratégie qu'il va suivre, et anticipe la fin de partie qu'il va tenter de mettre en place ; il s'épargne ainsi supputations et hypothèses, parce qu'il reconnaît les situations exemplaires déjà affrontées par les grands maîtres (par exemple, pour nous rapprocher de Leibniz, par un Philidor). À l'exemple des « pousseurs de bois », Leibniz n'a cessé de poursuivre le travail d'identification des problèmes déjà rencontrés et donc des solutions encore possibles ou déjà exclues. Son rapport à la tradition, au contraire

de nous modernes, ne se borne ni à la répétition idéologique ni à la déconstruction critique, mais aménage une tierce attitude : l'identification des apories du moment par la rétrospective de leur histoire. Nous avons de grandes leçons à en tirer, aujourd'hui, puisque une grande partie de la philosophie contemporaine se fonde sur une ignorance en principe volontaire (et souvent, en fait, involontaire) des termes des questions et des problèmes qu'elle aborde. Faut-il s'étonner qu'une grande partie de son activité consiste à retrouver sans le savoir des réponses correctes à des problèmes mal identifiés, ou, plus souvent, à essayer des réponses déjà invalidées à des problèmes déjà traités ? Si cela permet une abondante production, elle n'aboutit qu'à de très faibles résultats. Par différence, Leibniz nous offre ici un correctif méthodologique décisif, tant il apparaît capable de voir d'emblée ce que telle position signifie chez tel auteur, d'où elle provient, où elle peut ou ne peut pas mener, là où l'auteur en question ne le voit lui-même pas vraiment.

Se trouvent ici non seulement restitué ce que Leibniz a pensé des auteurs antiques et médiévaux (il s'agira, entre autres, de Platon, Aristote, Euclide, Chrysippe, Sextus Empiricus, Jean Scot Erigène, Thomas d'Aquin ou Duns Scot), mais encore analysé son bon usage de l'histoire de la philosophie. Car si le mauvais usage de la tradition conduit au dogmatisme des épigones, son ignorance conduit à la répétition des échecs passés. Les actes du colloque de 2017 ne se veulent donc pas seulement originaux par ce qu'ils nous apprennent des connaissances leibniziennes en philosophie antique et médiévale, mais aussi par ce qu'ils nous enseignent des méthodes de Leibniz comme historien des problèmes et de la philosophie.



PREMIÈRE PARTIE

# L'avancement de la philosophie



« L'ORDANS LA BOUE » SELON LEIBNIZ :  
UNE MAXIME POUR L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE<sup>1</sup> ?

*Michaël Devaux*  
*Université de Caen Normandie*

À Jacqueline Lagrée<sup>2</sup>

– C'est ça ma force ! Le carbure je vais le  
chercher avec les dents,  
avec les ongles, dans la boue, dans la merde !

...

– L'argent n'a pas d'odeur.  
– Comme dit le proverbe !...

Michel Audiard, *Sous le signe du taureau*<sup>3</sup>

- 1 Cet article achève de développer des éléments présentés à des degrés divers, et rapportés à la problématique de ce colloque, dans deux interventions qui en apparaissent rétrospectivement comme préparatoires : « Les caractères de la *barbara philosophandi ratio* : le bon usage des langues de Leibniz » lors de la deuxième session du séminaire doctoral du département de philosophie et sciences sociales de l'université du Salento, à Lecce, le 26 janvier 2010 ; et « L'or dans la boue du latin des scolastiques : une cellule idéale chez Leibniz » dans le séminaire Leibniz de l'université Paris I – Panthéon-Sorbonne le 11 mai 2016.
- 2 Pour son initiation à Leibniz il y a plus de vingt ans, et à qui nous avons posé la question aboutissant ici.
- 3 Scénario du film de Gilles Grangier, *Fin de journée* (titre provisoire), version du 4 septembre 1968 (le film étant tourné début octobre), plans 234-235, p. 134b, collection particulière (la cinémathèque de Toulouse conserve un exemplaire de ce scénario sous la cote S1905). Cf. dans le roman à l'origine du film : Roger Vrigny, *Fin de journée*, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1968, p. 105 : « [...] on irait chercher l'argent dans la merde ». Sur les écarts entre le roman et le film, voir *Les Annales Conferencia : revue mensuelle des lettres françaises*, NS 76, 1969, p. 53-56.

Ne retenons-nous pas aisément cette maxime de Leibniz selon laquelle « il y a quelquefois de l'or caché sous les ordures du latin barbare des moines<sup>4</sup> » ? Est-ce parce que sa situation est exemplaire : dans le seul grand livre de philosophie et de théologie publié par Leibniz, les *Essais de théodicée*, en son début : le « Discours préliminaire », et le premier alinéa qui aborde vraiment la question posée dans le titre dudit discours (§ 6) ? Il nous y donne une des versions les plus abouties, chez lui, de ses usages de la forme brève *aurum in stercore*. Nous sentons aisément quoique confusément que cette maxime condense quelque chose. C'est justement ce que nous voulons essayer de déterminer. Notre hypothèse est que Leibniz conjoint au moins trois choses : l'or dans la boue (« or caché sous les ordures »), une périodisation de l'histoire de la langue latine (« les ordures du latin barbare »), et une caractérisation du rapport au Moyen Âge (« latin barbare des moines »). Cette triple conjonction est comme qui dirait tuilée, une sorte de moyen terme permettant à chaque fois de faire le lien avec un autre élément. C'est ce qui caractérise la bonne frappe de cette maxime. Nous voudrions montrer qu'il y a, à chaque fois, des lectures donc des thèses derrière ces éléments : que caractérise-t-il comme boue et comme or ? Et, plus formellement, à qui Leibniz emprunte-t-il consciemment, littéralement ou non, l'or dans la boue des scolastiques ? Nous engageons donc la réunion des conditions contextuelles pour une exploitation problématique de cette formule, expression, maxime ou cellule idéale comme disait Jean Deprun, c'est-à-dire une « formule apte à vivre d'une vie autonome au sein d'ensembles théoriques coexistants ou successifs<sup>5</sup> ».

Remarquons, d'abord, que cette proposition est paradoxale puisqu'elle signale la trouvaille, hasardeuse, du métal le plus précieux dans l'élément

4 GP VI, 53.

5 Jacques Domenech, *Les Confessions. Rousseau*, Paris, Ellipses, coll. « Les textes fondateurs », 2000, p. 96, n. 1. La formule lui fut dictée au téléphone par Jean Deprun (courriel de Jacques Domenech du 14 février 2015). Le reliquat des archives de Jean Deprun (collection particulière) ne contient hélas pas de texte théorique sur le concept de cellule idéale lui-même, mais des dossiers concernant vingt-neuf parmi les quarante-quatre répertoriés de ses *Études sur les « cellules idéelles »*, annoncées mais restées à l'état de chantier.

le plus basique (la boue est de la terre) ou le moins noble (fumier). Son sens courant est, ensuite, de trouver une chose oubliée dans l'endroit le plus improbable qui soit, ou désigne une connaissance de valeur extraite de textes sans valeur<sup>6</sup> – et nous espérons d'ailleurs montrer l'or de la boue tiré d'une étude de l'or dans la boue car il faudra décider si un tel dossier sort de l'anecdotique et acquiert un véritable sens leibnizien... La formule est, enfin, restée célèbre pour nous grâce à Leibniz, même si elle est beaucoup plus ancienne et proverbiale. Mais il nous semble que Leibniz ajoute « quelque chose » au proverbe. À partir du site philosophique leibnizien, il y a une *célébrité* de cette maxime. Il est loisible d'exploiter philosophiquement cette recommandation de méthode de Leibniz et de chercher ainsi les pépites dans les domaines qu'il nous a signalés dans les *Nouveaux essais* en métaphysique ou les *Essais de théodicée* en théologie par exemple.

Nous nous adonnons ici à un autre travail méthodologique. Nous voulons en effet rappeler que Leibniz n'est pas qu'un philosophe, ou pas d'abord un philosophe. N'est-ce pas être leibnizien que de le saisir en son entier, aussi ample que que l'effort demandé puisse être ? Or Leibniz était aussi historien, de métier, comme il fut juriste, et ingénieur dans les mines du Harz. Pour apprécier Leibniz historien de la philosophie, peut-être n'est-il pas mauvais de se pencher sur le Leibniz historien tout court. Cela peut éclairer et contribuer à cerner nous semble-t-il l'enquête sur le rapport de Leibniz aux philosophies antiques et médiévales.

Revenons à la célébrité de la maxime, chez Leibniz. Cette célébrité est marquée par une fréquence. Chez Leibniz lui-même, la formule de « l'or dans la boue » connaît une longue carrière. La première occurrence date de 1671, la dernière de 1714. Nous en avons relevé vingt occurrences<sup>7</sup>. Elle est

6 « [...] *said of a thing which lies concealed where least expected.* » (Henry Thomas Riley, *Dictionary of Latin Quotations Proverbs Maximus and Mottos*, London, Bell & Daldy, 1866, p. 33). Cf. « *Valuable knowledge extracted from literary rubbish* » dans d'autres dictionnaires, plus récents, par exemple l'*Ancient and Modern Familiar Quotations*, Philadelphia, Lippincott, 1892, p. 43.

7 A II, 1<sup>(2)</sup>, 288; A VI, 4-A, 434 et 473; A I, 13, 542; A I, 14, 222 et 437; Joachim Friedrich Feller, *Otium hanoveranum*, 1718, p. 185; A II, 3, 536; GP VII, 466; A VI, 6, 431; *Scriptores rerum Brunsvicensum*, vol. I, 1707, p. XL; « Lettres de

comme une de ses marques, sinon une de ses marottes. Trois témoignages nous suffiront à assurer l'appropriation que Leibniz laisse percevoir à sa lecture. Le bibliothécaire dominicain Jacques Échard en 1712 la reprend comme un emprunt à Leibniz : « Je n'ai point assez d'usage de l'Antiquité profane pour pouvoir séparer le précieux et l'or du vil et de la boue afin de me servir de *l'expression de M. Leibniz*<sup>8</sup>. » De fait, Leibniz y insiste à plusieurs reprises en précisant dans ses textes à partir de 1699 : « j'ai souvent dit<sup>9</sup> ». Le comte Foucher de Careil disait aussi en 1860 qu'il s'agissait d'« une de ses expressions<sup>10</sup> ». Et George Gary Bush, dans un

18

- 
- Leibniz au P. Malebranche et au P. Lelong », *Mélanges édités par la Société des bibliophiles français*, Paris, Didot, 1820, p. 63; GP II, 344; Nicholas Jolley, « An Unpublished Leibniz MS on Metaphysics », *Studia Leibnitiana*, 1975, vol. 7, n° 2, p. 161-189, en part. p. 178, l. 41; GP VII, 487; GP VI, 53, 469-470; *Reihe I: Transkriptionen 1712*, version du 19 octobre 2018, p. 451; GP III, 624-625 = *Reihe I: Transkriptionen 1714*, version du 3 novembre 2020, p. 325-326.
- 8 « Mémoire pour monsieur Leibniz sur trois articles de sa lettre au R. P. Le Long datée du 29 novembre 1712 et reçue le 24 décembre », *Reihe I: Transkriptionen 1712*, version du 19 octobre 2018, p. 508, 29-31 (nous soulignons).
- 9 Il l'écrit trois, ou quatre fois, si l'on admet la variante de « dit » par « optavi » : voir la lettre au père Michelangelo Fardella du 28 février 1699 : « *Comperi enim ne scholasticos quidem vestros esse spernendos, et in illo stercore auri multum latere. Itaque saepe optavi exoriri aliquem in illa Scholastica theologia philosophiaque versatum, qui consilia bona audire vellet; nec recentiorum ista traducendum vocibus absterri se pateretur.* » (A II, 3, 5363-6); celle au père Giovanni Battista Tolomei du 6 janvier 1705 : « *Nescio an sint hodie inter scholasticos uberes in sentiis autorum repraesentandis. Saepe nostris hominibus mirantibus dico, quod Virgilius de Ennio, aurum sub his scoriis* » (GP VII, 466); celle au père Bartholomée Des Bosses du 24 décembre 1707 : « *Saepe dixi ad eos qui non nisi recentioris philosophiae sectatores probant, non esse prorsus spernendos Scholasticos saepeque in eorum luto aurum latere ut adeo operae pretium ingens facturus sit, qui selecta inde in usum publicum aliquando congereret. Doleo deesse Theologiae et Philosophiae Scholasticae historiam, et vellem oriretur aliquando qui, quae Petavius et Thomasinus de Dogmatis Theologicis coepere ex Patribus, ex Scholasticis absolveret. Ita Historiam dogmatum ad nostras usque tempora nancisceremur.* » (GP II, 344); et celle à Rémond du 26 août 1714 : « J'ai dit souvent, *aurum latere in stercore illo scholastico barbariei* » (*Reihe I: Transkriptionen 1714*, version du 3 novembre 2020, p. 325-326 = GP III, 624).
- 10 *Concours sur la philosophie de Leibnitz*, éd. Damiron, Paris, Durand, 1860, p. 36 : « [...] il l'y trouve et, selon une de ses expressions, en tire de l'or de

article sur l'origine des universités allemandes, disait en 1884 que nous sommes redevables de la maxime (*saying*) de Leibniz selon laquelle il y a de l'or dans la boue des scolastiques à repérer dans la période de domination des moines et des cloîtres pendant six siècles<sup>11</sup>.

Y a-t-il donc un sens propre que Leibniz conférerait à cette cellule idéelle ? L'or dans la boue, dans ses emplois multiples, constitue-t-elle une expression univoque ou une cellule idéelle *plurielle* chez Leibniz lui-même ? De quelle boue parle-t-on ? Et quel or y trouve-t-on ? C'est ce à quoi il faut rester attentif à chaque fois.

## DE L'OR CACHÉ SOUS LES ORDURES : *AURUM IN STERCORE*

L'or dans la boue est un *topos* antique. Son histoire a été retracée de manière assez exhaustive par Pierre Hamblenne et Georges Folliet<sup>12</sup>. Chacun a publié en 2002 un article sur la question, ils sont complémentaires. Le plus exhaustif est le dossier textuel et chronologique de Georges Folliet avec près d'une quarantaine d'auteurs cités. Pierre Hamblenne, quant à lui, a recontextualisé le sens de certains termes en bas latin de manière très précise. Nous leur emprunterons une large part de notre information en distribuant *thématiquement* leurs apports historiques et lexicographiques.

---

la boue ».

- 11 George Gary Bush, « The Origin of the First German Universities », *Education: An International Magazine*, vol. 4, 1884, p. 535 : « *Fortunately the dominion of the monks was near its end, and the cloisters where they had ruled for six hundred years were no longer to be regarded as the chief fosterers of learning. In these early universities much time was given to disputations and the practice of sophistries, under the belief that in this way the mind could secure that discipline that would enable it to cope successfully with the subtle questions of dialectics, and to this are we indebted for the saying of Leibnitz: in stercore scholasticae barbareii delituit aurum.* »
- 12 Pierre Hamblenne, « *Aurum in stercore quaero* », dans Pol Defosse (dir.), *Hommages à Carl Deroux*, t. II, *Prose et linguistique, médecine*, Bruxelles, Latomus, coll. « Latomus » 267, 2002, p. 206-215 ; Georges Folliet, « La fortune du dit de Virgile "*Aurum colligere in stercore*" dans la littérature chrétienne », *Sacris Eruditi*, n° 41, 2002, p. 31-53. Nous renvoyons à ces deux articles fondamentaux pour les détails que nous mobilisons ici, ils dépassent l'outil longtemps précieux d'August Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig, Teubner, 1890, p. 202.

À ces enquêtes qui s'arrêtent avant l'époque moderne il faut adjoindre la notice de Renzo Tosi<sup>13</sup>. Les richesses de l'internet de 2018 nous permettent, sans grand mérite, d'en d'exhumer quelques autres. Nous signalerons notamment celles du XVII<sup>e</sup> siècle, pour compléter au temps de Leibniz l'information antique et médiévale de nos prédécesseurs.

#### LA PREMIÈRE OCCURRENCE CHEZ DONAT

20

La première occurrence connue de la cellule idéelle *aurum in stercore*, en fait *in expressis verbis* : *aurum* de *stercore*, se rencontre sous la plume de Donat dans sa seconde vie de Virgile – même si l'on trouve des formules (et idées) proches chez des auteurs plus anciens (Phèdre<sup>14</sup> et Lucilius<sup>15</sup>). Ælius Donatus l'emploie en tête de son commentaire des *Bucoliques*, dans sa vie de Virgile connue sous le titre de *Vita quae Donati aucti dicitur*. Cette biographie augmentée reprend une première version, intitulée *Vitae (Virgiliana) Donatiana*, qui ne contient pas notre cellule idéelle qui n'apparaît donc que dans la seconde. Ce texte ne nous est connu que

13 *Dictionnaire des sentences latines et grecques* [1991], trad. Rebecca Lenoir, Grenoble, Millon, 2010, n° 1188.

14 Antonio Guaglianone, *Phaedri Augusti liberti Liber Fabularum*, Turino, Paravia, coll. « Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum », 1969, p. 46 : « Un jeune coq, en cherchant sa nourriture sur un fumier, trouva une perle, *In sterquilino pullus gallinaceus / quum quærit escam margaritam reperit* ».

15 « [...] *mordicus petere aurum e coeno expediat* » (*Satires*, livre 26). Le texte de l'édition Loeb (LCL 329, Lucilius, *Remains of Old Latin*, III, 1938) ne retient pas cette leçon en donnant sous le n° 662, p. 212 : « Nonius, 158, 18 : “*Mordicus*” ... – *mordicus petere aurum e flamma expediat, e caeno cibum* ». Madame (Anne) Dacier disait à ce propos, dans ce qui est considéré comme son chef d'œuvre, en 1688 : « *Lucilius* en voulant donner le caractère du plus grand coquin du monde dit [...] “il irait prendre à belles dents l'argent au milieu d'un bourbier [...]” » (traduction commentée des *Comédies* de Térence, éd. 1695, p. 475, ou rééd. 1717, p. 370-371 ; c'est la version Grand Siècle de la « réplique culte » de Michel Audiard mise en épigraphe et qui n'est, comme souvent, redisons-le mordicus, qu'un avatar de maximes classiques. Sur la traduction d'*aurum* par argent non comme métal mais comme somme d'argent, voire richesses ou fortune, voir Léon Nadjó, *L'Argent et les affaires à Rome des origines au 1<sup>er</sup> siècle avant J.-C. : étude d'un vocabulaire technique*, Louvain, Peeters, 1989, p. 141-142 (précisant le sens du mot chez Lucilius).

par trente-huit manuscrits, tardifs, du xv<sup>e</sup> siècle. Mais des occurrences contemporaines de sa rédaction permettent d'attester de l'existence de l'expression dans sa formulation « canonique » bien avant ! Le texte dit (§ 71) : « *Quom Ennium in manu haberet [Virgilius] rogareturque quidnam faceret, respondit se aurum colligere de stercore Enni*, Lorsque [Virgile] tenait un exemplaire d'Ennius à la main, et qu'on lui demandait ce qu'il faisait, il répondit qu'il était en train d'extraire de l'or de l'excrément d'Ennius<sup>16</sup> ». Il s'agit donc d'un propos rapporté attribué à Virgile.

#### LES DIFFÉRENTS SENS D'AURUM IN STERCORE

Nous n'allons pas égrener dans l'ordre chronologique toutes les occurrences de la cellule idéelle *aurum in stercore* chez tous les auteurs depuis Donat. Nous renvoyons à l'article de Georges Folliet pour une présentation de chacun des auteurs, et des textes l'un après l'autre. Nous proposons de repérer les grandes thématiques abordées par tous ces auteurs avant Leibniz.

Le premier grand sens, majoritaire (soixante pour cent des occurrences) condense l'argumentaire chrétien pour *s'autoriser la lecture des auteurs païens*. Le premier chez qui ce sens se rencontre est l'abbé Apponius, vers 420-430<sup>17</sup>, puis chez Ermennich d'Ellwangen († 874), Guillaume d'Hirschau († ca 1091), Thomas de Chobham († ca 1135), Conrad d'Hirschau († 1150), Honoré d'Autun († 1157), Jean de Salisbury († 1180) et Alexandre d'Ashby<sup>18</sup> († 1208). Une variante consiste à appliquer

16 Georgius Brugnoli & Fabius Stok, *Vitae Vergilianae Antiquae*, Roma, Typis Officinae Polygraphicae, 1997, p. 113, ligne 3-5, trad. George Hugo Tucker, « Déchets, déchéance et recyclage – corps, corps du monde et corps-texte – chez Joachim Du Bellay et Michel de Montaigne », dans David Lee Rubin (dir.) *EMF: Studies in Early Modern France*, 8 : *Strategic Rewriting*, Charlottesville, Rookwood Press, 2002, p. 1.

17 Ce sont les fonction et date finalement retenues par les jésuites Bernard de Vregille et Louis Neyrand dans leur édition et traduction de son *Commentaire du Cantique des Cantiques*, Paris, éditions du Cerf, 1997, p. 113-119.

18 Signalé par François Dolbeau, *Archivum Latinitatis medi ævi*, vol. 62, 2004, p. 303 à partir d'*Alexandri Essebiensis Opera theologica. De artificioso modo predicandi, Sermones*, éd. Franco Morenzoni ; *Meditaciones*, éd. Thomas

la formule pour s'autoriser la lecture des *hérétiques*. Elle se rencontre pour la première fois chez Primase, évêque d'Hadrumète († ca 553), est devenue une question pédagogique classique à la Renaissance<sup>19</sup> et, pour le XVII<sup>e</sup> siècle<sup>20</sup>, signalons que Le Maître de Sacy, ou plutôt Saint-Cyran, y revient (à propos de la lecture de Tertullien par saint Cyprien) dans son *Entretien avec Pascal*<sup>21</sup>.

Le deuxième sens est celui de la *boue des apocryphes* et se rencontre par exemple chez saint Jérôme. Cela se retrouve chez Sedulius Scottus († 858), Yves de Chartres († ca 1115), Abélard († 1142), Lupus d'Olmedo et, au XVII<sup>e</sup> siècle, chez Jean-François Chifflet (en 1664).

Un troisième sens a trait à la *boue du péché*. Saint Jean Chrysostome et Hincmar de Reims ont décrit au moyen de cette cellule idéelle la conversion du pécheur à la sainteté. De même, chez saint Ambroise de Milan, l'état de pécheur fait des philosophes cherchant Dieu des hommes versés dans

22

---

H. Bestul, Tumhout, Brepols, 2004, p. 24, 48-49 : « *aurum de luto aut gemmam de sterquilinio* ».

- 19 Jakob Wimpfeling (1450-1528) et Johannes Murmellius (1480-1517) emploient cette image pour souligner la nécessité qu'ont les enseignants de sélectionner soigneusement les lieux communs chez les poètes païens afin de maîtriser les lectures de leurs étudiants. Voir Ann Moss, *Les Recueils de lieux communs. Méthode pour apprendre à penser à la Renaissance*, trad. de l'anglais par Patricia Eichel-Lojkine, Monique Lojkine-Morelec, Marie-Christine Munoz-Teulie & Georges-Louis Tin, sous la dir. de Patricia Eichel-Lojkine, Genève, Droz, 2002, p. 151-161 et p. 491.
- 20 Mentionnons au passage deux poètes. Dans les *Epigrammata* (1606-1613) de John Owen, on lit « *Aurum Virgilius de stercore colligit Enni, / Ex auro stercore colligit haereticus* » (III, 83) et « *Aurum Virgilius de stercore collegit Enni / Fecit Virgilius, quod facit et medicus* » (IV, 199). Antoine Bauderon de Sénécé (1643-1737) écrivait, quant à lui, que « [...] le grand Virgile a bien cueilli des roses dans les ordures d'Ennius » (*Épigrammes et autres pièces diverses*, Paris, Giffart, 1717, p. 354).
- 21 Voir l'éd. par Pierre Courcelle de *L'Entretien de Pascal et Sacy : ses sources et ses énigmes* [1960], Paris, Vrin, 1981 (2<sup>e</sup> éd.), p. 60, 77, 109-110, cf. dans Nicolas Fontaine, *Mémoires ou histoire des solitaires de Port-Royal*, éd. critique Pascale Thouvenin, Paris, Champion, 2001, p. 399 (cf. éd. de 1736, vol. 1<sup>er</sup>, p. 177) à propos de saint Cyprien. Paul-Louis Couchoud a montré qu'il fallait rendre ce propos de Sacy à Saint-Cyran dans « L'entretien de Pascal avec M. de Sacy a-t-il eu lieu ? », *Mercur de France*, vol. 311, n° 1, 1951, p. 227, n. 3.

la boue, trouvant dans le sang du Christ l'or lavant cette boue de tous les péchés. Une moniale de la fin du VII<sup>e</sup> siècle, Burginda, dira de façon voisine que les martyrs sont l'or du trésor divin tiré de la boue des nations impies. La même idée se rencontre encore chez Bernard de Clairvaux, chez qui il est question de la fange du péché et de la pierre précieuse de la vie divine. L'or dans la boue désigne aussi dans cette thématique la Vierge Marie. Allégoriquement, elle représente en effet l'or dans la boue qu'est l'humanité pécheresse. Ce sens se rencontre chez trois auteurs médiévaux : le pseudo-Ildefonse de Tolède, mort en 667 (mais l'on attribue le texte en question à saint Ambroise, saint Jérôme ou saint Anselme !), et deux victorins : Gauthier de Saint-Victor († après 1180) et Geoffroy de Sainte-Barbe-en-Auge (ca 1130-1194, aujourd'hui Mézidon-Vallée-d'Auge).

Le quatrième sens est celui de la *boue du style littéraire*. On le trouve sous la plume de Berengaud de Ferrières († 892) ou Wolfhard von Herrieden († 902).

D'autres sens, éparés, se trouvent chez tel ou tel auteur<sup>22</sup>, mais nous sommes donc en présence de quatre sens majeurs avec la boue des païens et des hérétiques, la boue des apocryphes, la boue du péché et la boue du style.

#### LES TERMES LATINS ET LEURS SENS

*Aurum* signifie bien sûr or. À la place d'*aurum*, on trouve parfois *margarita*, perle. On rencontre encore *gemma*, pierre précieuse. Les qualificatifs de l'objet précieux utilisés par tel ou tel auteur sont par ailleurs des indices problématiques intéressants. Les uns parlent ainsi d'un or simplement présent dans la fange, d'autres d'or luisant, brillant, éclatant (*fulgens* chez pseudo-Ildefonse de Tolède), d'autres encore d'un or spolié ou propre (Conrad d'Hirshau) ou même pur (Alared Gazet, † 1626).

22 Ainsi, (a) l'évêque pélagien Julien d'Éclane trouve-t-il que la définition du péché par Augustin est l'or dans la boue des œuvres de l'évêque d'Hippone ! (b) Eberhard de Bamberg († 1147) emploie, quant à lui, notre cellule idéelle pour soutenir que la raison (or) doit l'emporter sur les sens (boue) ; (c) Enfin, anecdotique est l'occurrence chez Philippe de Harveng († 1107) de l'or dans la boue désignant les vertus de Ghislain fondateur du monastère de Celle dans le Hainaut (Belgique).

Alcuin précise que cet or doit être lavé. Deux attitudes peuvent clairement être dégagées : soit cet or se voit immédiatement, s'impose au regard, soit il faut aller le chercher. C'est le *statut d'évidence* de cet or qui est en jeu. Une herméneutique est-elle nécessaire ou bien s'agit-il d'une reprise *ne varietur* ? Transposons aux emplois de Leibniz. Peut-on reprendre un concept sans le retravailler à l'intérieur d'un nouvel ensemble conceptuel qui en déporte les harmoniques ? Pour Leibniz, l'or dans la boue des scolastiques ne se voit pas au premier coup d'œil. Il faut être éclairé, compétent, versé dans le domaine. Un étudiant ne saurait y parvenir, ce serait une perte de temps que d'essayer. C'est ce qui ressort de l'occurrence des *Nouveaux Essais*, IV, VIII, § 9 :

24

En un mot, il faut avouer qu'il y a encore de l'or dans ces scories, *mais il n'y a que des personnes éclairées qui en puissent profiter* ; et de charger la jeunesse d'un fatras d'inutilités, parce qu'il y a quelque chose de bon par ci par là, ce serait mal ménager la plus précieuse de toutes les choses, qui est le temps<sup>23</sup> ;

et de la *lettre à Nicolas Rémond* 26 août 1714 :

J'ai dit souvent, *aurum latere in stercore illo scholastico barbariei* ; et je souhaiterais qu'on pût trouver quelque habile homme *versé* dans cette philosophie hibernoise et espagnole, qui eût de l'inclination et de la *capacité* pour en tirer le bon<sup>24</sup>.

Si *stercus* est le terme le plus courant, il n'est pas le seul employé par Leibniz ni par les autres auteurs de notre *corpus*. Évacuons rapidement deux variantes : *coenum* et *sterquilinum*, pour nous concentrer sur *stercus*, *lutum* et *pulver*. *Coenum* est la boue, Leibniz l'emploie, il se trouvait seulement chez Lucilius ; et *sterquilinium* qu'emploient certains auteurs (mais non Leibniz) désigne une fosse à purin. Le sens de *stercus* varie quelque peu. Comme le dit Hamblenne, *stercus* signifie « déjection » et non d'abord « le fumier de la ferme ». Le dictionnaire latin-français *Novitius* de Nicolas Magniez, publié en 1721, donnait pour sa part comme sens chez

23 A VI, 6, 431, 10-14, GP V, 412 (nous soulignons).

24 *Reihe I: Transkriptionen 1714*, version du 3 novembre 2020, p. 325-327, GP III, 624-625 (nous soulignons).

Cicéron « du fumier », puis « de la fiente, de la merde<sup>25</sup> ». Quand on voit Leibniz multiplier les termes alternatifs (*coenum*, ordures, scories, *lutum*, boue), c'est que cette différence lui importe peu, semble-t-il. Un auteur (Philippe de Harveng) parle de la *pulver*, c'est-à-dire de la terre réduite en poudre. Cette fois, Leibniz y est attentif. Il explique dans des notes de jeunesse sur la *Physique* d'Honoré Fabri comment séparer l'or et les autres métaux de la poussière dans laquelle ils sont : par le mouvement, l'agitation, l'or étant plus lourd se retrouve au fond du récipient<sup>26</sup>. Mais plus souvent, plutôt que de la poussière, c'est de la « terre mouillée », du *lutum*, dont il est question. Leibniz utilise aussi ce terme qui signifie d'abord l'argile ou toute terre de potier. Ce n'est plus exactement la même chose que *pulver* car cette fois la terre est malléable et le matériau possible pour une autre construction. Ce n'est pas qu'un résidu. L'or dans le *lutum* surgit grâce à un certain regard, à un certain usage d'une seule et même chose : si l'on sait quoi en faire, cette terre de potier est de l'or, sinon cela reste du *lutum*. *Aurum* et *lutum* peuvent ne pas être de *natures* différentes.

*Scōriā*, qu'emploie aussi Leibniz, désigne enfin le résidu des métaux, « la crasse, ce qu'il y a de plus grossier dans les métaux<sup>27</sup> ». Leibniz explique, en physicien, le rapport de l'or aux scories dans des remarques sur la *Methodus inveniendi argumenta* (1675) d'Arnold Geulincx : « Et d'une manière générale, dans les choses qui sont positives, être simplement et être pur sont la même chose : ainsi être de l'or et être de l'or pur sont la même chose (de fait l'or impur n'est pas de l'or mais de l'or et des scories)<sup>28</sup> ».

25 Nicolas Magniez, *Novitius*, Paris, Charles Huguier, 1721, vol. II, p. 1242b.

26 Fabri remarquait, lui, que le *lutum* devenait mou en le remuant (et que le lait devient du beurre) : A VI, 2, 205, 10-15, cf. A VI, 2, 291, 25-26 où Leibniz mentionne un grec (non identifié) ayant expliqué comment un moulin faisait sortir l'or de la poussière.

27 Nicolas Magniez, *Novitius*, op. cit., p. 1195a.

28 « *Et generatim in iis quae positiva sunt, idem est simpliciter esse, et purum esse : sic esse aurum, et esse purum aurum, idem sunt (nam impurum aurum non est aurum, sed aurum et scoria* » (A VI, 4-B, 1692, 16-19). Rappelons que l'or fin ou pur est de vingt-quatre carats. « La pureté de l'or s'exprime en carats, chaque carat représente 1/24 d'or pur contenu dans une quantité d'or. Lorsque l'or des bijoutiers est de dix-huit carats, il contient donc un quart de métaux qui ne sont pas de l'or » (Bernard Joly, *La Rationalité de l'alchimie au xvii<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, coll. « Mathesis », 1992, p. 108, n. 34).

Quand Leibniz écrit dans les *Nouveaux Essais*, et dans la *lettre à Tolomei* du 6 janvier 1705<sup>29</sup> qu'on peut tirer l'or de ses scories, il se représente donc quelque chose de tout à fait précis. Nous avons rappelé qu'il était ingénieur dans les mines du Harz. L'or doit être dégagé de ce qui n'est pas or. Cela ne requiert pas d'abord une conversion du regard (comme avec le *lutum*), mais force avant tout et surtout à mobiliser une technique.

Les verbes enfin sont tout aussi intéressants. Leibniz se contente de dire « il y a ». Les autres auteurs sont plus précis et indicatifs. C'est sans doute le verbe *quaero* qui dans les variations est le plus fécond problématiquement. Cela témoigne d'une recherche. Vont dans le même sens, dynamique, *tolerare*, retirer, et *invenire*, découvrir. Il s'agit de recueillir l'or, de le séparer de la boue. Le « il y a » de Leibniz se rapproche davantage d'un *jacere* : gire à terre, ou d'un *ferre* (*tulisse* au parfait) au sens de contenir. Reste que Nicolas Rémond félicitera Leibniz de savoir mieux que Virgile collecter (*colligere*<sup>30</sup>) l'or trouvé dans la boue. Ce verbe est intéressant car il montre un Leibniz à la fois chercheur-trouveur et réélaborateur. Il sait trouver et insérer dans un nouvel ensemble ce qu'il a trouvé. Se confirme par là le statut non évident de l'or dans la boue. Il faut être éclairé pour le trouver.

Il y a donc quatre grands sens de la boue avant Leibniz (les païens ou les hérétiques, les apocryphes, le péché, le style), et les termes latins employés avant Leibniz et par Leibniz engagent à penser que l'or ne se trouve pas aisément (il y faut compétences et / ou technique). Passons à notre deuxième volet sur l'histoire du latin pour voir ce qu'elle surajoute, avant de chercher les signes de reprises de ces éléments dans les textes de Leibniz.

---

Leibniz s'intéresse parfois à l'électrum : composé d'un cinquième d'argent pour quatre cinquièmes d'or (A VI, 1, 81, 4). Le lecteur curieux lira l'utile article sur le « Working with gold » par George John Cayley dans *Fraser's Magazine*, vol. 64, octobre 1861, p. 439-451, adapté en français par O. S., « L'or et l'orfèvrerie moderne », *Revue britannique*, vol. 8, 1862, p. 87-107. Pour la comparaison entre le ducat d'or de Hanovre de 1712 et la monnaie française, voir Jean-François-Gaspard Palaiseau, *Métrologie universelle*, Bordeaux, Lavigne, 1816, p. 451.

29 Voir le début du texte *Nouveaux Essais*, IV, VIII, §9, p. 24 de ce chapitre.

30 GP III, 627.

## ... LES ORDURES DU LATIN BARBARE... : L'ÂGE DE BOUE DU LATIN

Leibniz, dans le § 6 du « Discours préliminaire » des *Essais de théodicée*, ne se limite pas à dire qu'il y a de l'or dans la boue chez les scolastiques, il précise dans la boue de leur latin. Il ne se contente pas ici de renvoyer à la scolastique ou à la période médiévale, mais il attire l'attention sur la langue latine. Cette idée d'une boue du latin que serait celui des scolastiques fusionne deux formules « l'or dans la boue » et « l'âge de boue de la latinité ». Un article très informé de Wolfram Ax<sup>31</sup> fait le point sur les quatre âges du latin et nous permet de nous repérer dans les histoires de la langue latine et les nouveautés que le XVII<sup>e</sup> siècle introduit en la matière. Le modèle conceptuel dominant les histoires allégoriques de la langue latine est celui de l'échelle métallique (âge d'or, âge d'argent, etc.). Reprenons rapidement l'état de l'art en la matière grâce à Ax.

LES ÉCHELLES NON MÉTALLIQUES : I. DE SÉVILLE, A. DE CASTELLO, J.C. SCALIGER

Le premier à laisser une histoire de la langue latine en quatre périodes semble être Isidore de Séville au VII<sup>e</sup> siècle. Dans ses *Étymologies*, il distingue une période antique (avec les règnes de Janus et de Saturne, ce qui correspond chez lui à l'âge d'or<sup>32</sup>!), une période latine (correspondant à la période de la royauté romaine et des rois étrusques, soit -753/-509), le temps romain (République, -509/-27) et ce qu'il appelle le temps mixte (Empire -27/395 ap. J.-C.) parce que l'intégrité de la langue est corrompue par les solécismes et les barbarismes<sup>33</sup>.

31 « *Quattuor linguae latinae aetates*. Neue Forschungen zur Geschichte der Begriffe "Goldene" und "Siberne Latinität" », *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*, vol. 124, 1996-2, p. 220-240. On consultera, pour une vision plus large, l'épilogue de l'ouvrage (latin) de Terentius Tunberg, *De rationibus quibus homines docti artem Latine colloquendi et ex tempore dicendi saeculis XVI et XVII coluerunt*, Louvain, Leuven UP, coll. « Supplementa Humanistica Lovaniensia » 31, 2012, p. 105-115.

32 Cf. l'âge d'or évoqué par Virgile, *Énéide*, VIII, 319-325.

33 « *Latinas autem linguas quattuor esse quidam dixerunt, id est Priscam, Latinam, Romanam, Mixtam. Prisca est, quam vetustissimi Italiae sub Iano et Saturno sunt usi, incondita, ut se habent carmina Saliorum. Latina, quam sub*

Le cardinal Adriano de Castello (1460-1521), dans le *De sermone latino et modis latine loquendi*<sup>34</sup>, proposa une nouvelle classification historique des états de la langue latine. Il distingue le temps le plus antique (jusqu'à Livius), le temps antique (entre Livius et Cicéron), le temps parfait (Cicéron et son siècle qualifié de siècle d'or) et le temps imparfait (temps indéterminé, faisant simplement suite au siècle d'or).

Enfin, Jules César Scaliger, dans sa *Poétique en sept livres* (1561), au premier chapitre du livre VI intitulé *Hypercritique*, distingue cinq âges. Le modèle conceptuel est celui des âges de la vie. Après l'âge des rudiments, vient l'adolescence (Livius, Ennius), puis la fleur de l'âge dans laquelle il distingue la période de pleine vigueur (Terence, Virgile, etc.) de la période où la fleur commence à courber la tête (Martial, Juvénal), avant d'atteindre la sénilité (Ausone). Recommence ensuite une nouvelle jeunesse avec la Renaissance et Pétrarque !

	Isidore de Séville ca 630	Adriano Castello 1505		Jules César Scaliger 1561	
Antique	Janus-Saturne Âge d'or	Le plus antique	Jusqu'à Livius	Rudiments	Jusqu'à Livius
Latine	-753/-509 Royauté	Antique	De Livius à Cicéron	Adolescence	Livius, Ennius
Romaine	-509/-27 République	Parfait	Cicéron et son Siècle d'or	Fleur de l'âge	- droite : Terence - courbée : Martial
Mixte	-27/+395 Empire	Imparfait	Après Cicéron (bornes confuses)	Sénilité	Sidoine, Ausone
				Nouvelle enfance	Pétrarque

*Latino et regibus Tusci et ceteri in Latio sunt locuti, ex qua fuerunt duodecim tabulae scriptae. Romana, quae post reges exactos a populo Romano coepta est, qua Naevius, Plautus, Ennius, Vergilius poetae, et ex oratoribus Gracchus et Cato et Cicero vel ceteri effuderunt. Mixta, quae post imperium latius promotum simul cum moribus et hominibus in Romanam civitatem inrupit, integritatem verbi per soloecismos et barbarismos corrumpens.* » (Livre IX, chapitre 1<sup>er</sup>, 6-7, *Les langues et les groupes sociaux*, texte établi par Marc Reydellet, Paris, Les Belles Lettres, 1984, p. 35, 37).

34 Venise, Alde Manuce, 1505.

Repartons des enseignements contemporains. Dans les présentations les plus récentes, comme celle d'Ursula Reutner<sup>35</sup>, on distingue : (a) le latin préclassique jusqu'à 240 av. J.-C. ; (b) le latin préclassique de 240 av. J.-C. à 80 av. J.-C. ; (c) le latin classique de 80 av. J.-C. à 117 de notre ère ; (d) le latin postclassique de 117 à 180 ; (e) le latin tardif de 180 à 650 ; (f) le latin médiéval de 650 à 1492 ; et (g) le néolatin depuis 1492. Mais naguère, on parlait des quatre âges du latin (or, argent, bronze et fer, c'est-à-dire les époques classique, postclassique, tardive et romane). Cela se trouve par exemple dans le manuel de latin vulgaire de Veikko Väänänen<sup>36</sup>. Cette échelle métallique (or, argent, bronze, fer) n'est pas la seule qui a cours au temps de Leibniz.

Pour les auteurs du XVII<sup>e</sup> siècle, l'histoire du latin se présente ainsi que le *Novitius* de Magniez l'expose :

[...] le cardinal Adrien [...] distingue autrement que Scoppius les siècles de la latinité : car celui-ci compte le *siècle d'or* de la latinité, depuis le temps de la deuxième guerre de Carthage, jusqu'à la mort d'Auguste. Le *siècle d'argent*, depuis la fin d'Auguste jusqu'à la mort de l'empereur Néron. Le *siècle d'airain* comprend le temps qui s'est écoulé depuis Néron jusqu'à l'empire d'Adrien. Enfin, le *siècle de fer* depuis l'empire d'Adrien jusqu'au temps du jeune Théodose. Ce qui suit ces temps-ci appartient au siècle de bois, ou de boue ; au lieu que notre savant cardinal divise le temps des savants hommes de Rome, en temps très ancien, en temps ancien, en temps parfait, et en temps imparfait ou corrompu<sup>37</sup>.

Redéployons un peu cette histoire. Caspar Schoppe (latinisé en Scoppius) a écrit en 1616 un texte publié en 1631 intitulé *Consultationes de scholarum*

35 « Du latin aux langues romanes », dans André Klump, Johannes Kramer & Aline Willems (dir.), *Manuel des langues romanes*, Berlin, De Gruyter, 2014, p. 199-223, ici p. 201.

36 *Introduction au latin vulgaire. Nouvelle édition revue et complétée d'une anthologie avec commentaires* [1963], rééd. Paris, éditions Klincksieck, 1967, p. 12 sq. (dernière rééd. 2012).

37 *Op. cit.*, p. 1397.

*et studiorum ratione / Consultations touchant les écoles et les études*<sup>38</sup>. La deuxième consultation a pour titre « D'une manière particulière de paraître prudent et éloquent à l'adolescence, *Germani usum* [...] ». Ce texte est déterminant pour nous. Il introduit une caractérisation du cinquième âge du latin comme « âge de boue<sup>39</sup> ». Cette caractérisation est en fait double puisqu'une autre appellation en est âge de bois. L'âge de boue chez Schoppe commence à la fin du VI<sup>e</sup> siècle.

À la suite de Schoppe, Ole Borch (latinisé en Olaus Borrichius<sup>40</sup>, 1626-1690) publie en 1675 ses *Cogitationes de variis linguae Latinae aetatibus*<sup>41</sup>. Il y est question de l'âge de boue, qu'il appelle (aussi) « âge du potier » (*figlina*), où l'on rencontre Alain de Lille († 1202), le carme et poète Robert Baston († ca 1310), ou encore le logicien Walter Burley (1275-1344).

30

38 Pour une présentation du plan d'études et de la pensée pédagogique de Schoppe, voir Charles Nisard, *Les Gladiateurs de la République des Lettres*, Paris, Lévy, 1860, t. 2, p. 120-125; et Wolfgang Neuber, « *Paedia prudentiae*. Zur Stellung von Kaspar Schoppes *Consultationes de scholarum et studiorum ratione* in der Geschichte der Pädagogik. Mit einem Ausblick auf Schoppes Amsterdamer Hauptdrucker Joost Pluymer und sein Programm », dans Herbert Jaumann (dir.), *Kaspar Schoppe (1576-1649). Philologe im Dienste der Gegenreformation. Beiträge zur Gelehrtenkultur des europäischen Späthumanismus, Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit*, vol. 2, n° 3-4, Frankfurt am Main, Klostermann, 1998, p. 391-422.

39 « *Scriptores, qui Lignea & Lutea ætate vixerunt* [...] » (Scioppius, *Consultationes de scholarum et studiorum ratione*, Amsterdam, Pluymer, 1631, p. 43).

40 Leibniz le considérait comme « assurément très habile en chimie » (A III, 4, 66, 10; voir en la matière J. R. Partington, *History of Chemistry*, London, Macmillan, 1962, vol. III, p. 160-162; Jole Shackelford, *A Philosophical Path for Paracelsian Medicine*, Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 2004, p. 344-349; Helge Kragh, *Phosphors and Phosphorus in Early Danish Natural Philosophy*, Copenhagen, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 2003, p. 52-61) et il connaissait également sa *Docimasticae metallica* (voir A I, 2, 496, 8-9, cf. A III, 4, 49, 19-20) et possédait aussi, en lexicographie, son vocabulaire de la pharmacie (voir Margherita Palumbo, « La biblioteca lessicografica di Leibniz », dans Eugenio Canone (dir.), *Bibliothecae Selectae*, Firenze, Olschki, 1993, p. 430). Il est à ses yeux une source pour le chapitre de l'histoire littéraire planifiée dans la Préface du *Plus ultra* (A VI, 4-A, 678, 11).

41 Suivra l'*Analecta ad Cogitationes de lingvâ latinâ*, Copenhagen, Luft, 1682.

Suite à Schoppe et Borch, l'âge de boue se retrouvera chez Stéphane Stübel dans son édition du dictionnaire d'Estienne en 1717 et dans l'édition du dictionnaire d'Ambroise Calepin (1502) par Jacob Facciolati en 1718, et bien sûr le *Novitius* de Magniez d'où nous sommes partis.

Âges	Schoppe	Borch	Stübel	Facciolati	Linguistique (Reutner)	
			Préf. à Estienne	Préf. à Calepin		
Publication	(1616) 1631	1675	1717	1718	2014	
Or	-220/14	-220/14	-217/14	-240/14	préclassique	-240/-80
Argent	14/68	14/68	14/117	14/117	classique	-80/117
Bronze		69/138	117/410	117/400	postclassique	117/180
Airain	69/138	138/410				
Fer	138/395	410/565			tardif	180/650
Boue	Jusqu'à la fin du VI <sup>e</sup> siècle	VI <sup>e</sup> -XIV <sup>e</sup>	410/1280	400/fin IX <sup>e</sup>	médiéval	650/1492

\* Rappelons qu'en 14 survient la mort de l'empereur Auguste et que 117 marque l'arrivée au pouvoir d'Hadrien

#### L'OR DES BARBARES

Faisons rapidement un pas de côté hors de l'histoire de la langue latine pour aborder une autre expression qui consonne avec celle employée par Leibniz (« l'or caché sous les ordures du latin barbare ») : l'or des barbares, *aurum a barbaris*<sup>42</sup>. On la rencontre, dans une lettre en français de Fabri de Peiresc, mais bien mise en latin pour, à peine, masquer un jugement concernant l'archevêque de Toulouse, M<sup>gr</sup> de Montchal<sup>43</sup>, ainsi

42 Nous ne parlons pas ici de la formule juridique du *Code justinien*, IV, 63, 3 : « *Non solum aurum barbaris minime praebeatur [...]* », qui concerne l'or qui *part* chez les barbares, ce qui est interdit en 374, cf. Caroline Spinosi, « Dispositions juridiques relatives à la monnaie dans la législation et la pratique (principalement égyptiennes) des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles après J.-C. », *Revue d'histoire économique et sociale*, vol. 39, n° 1, 1961, p. 52. Cette loi a été reformulée sous la forme *subtili ingenio extrahunt aurum a barbaris*, voir Jules Simonet, « Juifs et Lombards en Bourgogne », *Mémoires de l'Académie de Dijon*, 2<sup>e</sup> série, vol. 23, 1865, p. 177.

43 Voir la lettre à Holstenius du 8 juin 1629, *Lettres de Peiresc*, éd. Philippe Tamizey de Larroque, Paris, Imprimerie nationale, 1894, vol. V, p. 335,

qualifié de barbare ! Elle remonte en un sens elle aussi à Virgile qui, dans l'*Énéide* (II, 504), parle des portes des chambres nuptiales rehaussées de l'or des barbares, *barbarico auro*<sup>44</sup>. La proximité n'autorise cependant guère à suivre cette piste. En effet, on en tire bientôt l'idée de corruption : cet or corrompt les Grecs comme l'enseigne Condillac<sup>45</sup>. Or, dans l'or qui se rencontre dans le latin barbare, la corruption n'est que dans le *stercus*. Rien ne suggère que le profit qu'on peut tirer de cet or n'entraîne de corruption. Le principe est que l'or reste or, même dans la fange. C'est sur cette identité ou incorruptibilité qu'on s'autorise de fouiller si bas filon. Fin de parenthèse.

32 Concluons cette trop courte histoire. L'âge de boue correspond à ce qui est plus spontanément pour nous un âge de fer, c'est-à-dire le quatrième âge de l'histoire du latin. Si âge d'or et âge d'argent ne font pas question dans la hiérarchie, ce qui vient après varie. Schoppe et Magniez placent en troisième position un âge d'airain, Borch le met en quatrième position après le bronze et avant le fer. Nous soulignons la présence de boue bien entendu. Leibniz connaissait-il cet âge de boue ? Y pensait-il quand il disait or dans la boue du latin des scolastiques ? Si c'est le cas, c'est ce qui mettrait le mieux en perspective l'occurrence emblématique des *Essais de théodicée* nous semble-t-il, mais de qui se rapproche-t-il le plus quant aux dates ? C'est ce que le dernier volet de notre enquête va s'attacher à déterminer en identifiant les reprises chez le philosophe de Hanovre de ce que nous avons vu, et les nouveautés qu'il introduit.

---

Cf. Nicolas-Claude Fabri de Peiresc, *Lettres à Claude Saumaise et à son entourage (1620-1637)*, Firenze, Olschki, 1992, p. 77.

44 Voir Émilie Ndiaye, « *Barbaricus*, un doublet poétique de *barbarus* chez les poètes épiques (Virgile, Lucain, Silius Italicus, Valérius Flaccus) ? », *Vita latina*, vol. 166, 2002, p. 55-56.

45 Voir son *Cours d'étude pour l'instruction du prince de Parme*, « Aux deux ponts », vol. V, 1782, p. 256.

# L'OR DANS LA BOUE DES SCOLASTIQUES

## REPRISE DES THÉMATIQUES

Leibniz a-t-il conscience qu'il s'agit déjà d'une maxime avant lui ? Cite-t-il Virgile ? La thématique principale de la lecture des auteurs païens par les Chrétiens lui est-elle familière ? *Idem* pour la boue du péché ? L'histoire de la langue latine par Schoppe et Borch lui est-elle connue ? Reprenons ces différents points un par un.

1. Concernant la compréhension par Leibniz de cette cellule idéale en tant que telle, remarquons qu'il a bien conscience d'employer une formule sinon de Virgile (nous y reviendrons dans un instant) du moins proverbiale. En effet, dans les textes en français, il met parfois (trois fois) la cellule idéale en latin<sup>46</sup>. Il l'isole donc de fait du reste de son propos, indiquant quelque chose de connu en tant que tel.
2. Relevons ensuite l'attestation chez notre champion de sa connaissance de la première occurrence chez Virgile. Il l'évoque dans la *lettre au père Giovanni Battista Tolomei* du 6 janvier 1705 : « dico, quod Virgilius de Ennio, aurum sub his scoriis<sup>47</sup> ». Ajoutons que Virgile « [...] est [son] livre préféré » comme il le dit en 1679 dans l'*Exhortation aux Allemands d'avoir à perfectionner leur entendement et leur langue*<sup>48</sup>...
3. La thématique de la lecture des païens par les Chrétiens est également attestée. Leibniz écrit à Rémond le 26 août 1714 (c'est la fameuse lettre sur la *philosophia perennis*) que « [...] les scolastiques ont tâché d'employer utilement pour le christianisme, ce qu'il y avait de passable dans la philosophie des païens. J'ai dit souvent, *aurum latere in stercore*

46 A I, 13, 542, 24; A I, 14, 222, 12; GP III, 624 = *Reihe I: Transkriptionen 1714*, version du 3 novembre 2020, p. 325-326.

47 GP VII, 466.

48 *L'Harmonie des langues*, trad. Marc Crépon, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 135 (A IV, 3, 814, 31-32 : « [...] *Virgilium selbst gelesen, der doch mein leibbuch ist* »). Cf. *L'Éloge de Leibnitz* par Fontenelle : « Il savait les bons poètes par cœur, et dans sa vieillesse même il aurait encore récité Virgile presque tout entier mot pour mot. » (*Digression sur les Anciens et les Modernes et autres textes philosophiques*, dir. Sophie Audière, éd. Véronique Le Du, Paris, Garnier, 2015, p. 473).

*illo scholastico barbariei*<sup>49</sup> ». Le jeu est fin : Leibniz transfère aux scolastiques la poursuite de l'attitude des Pères vis-à-vis des païens. Leibniz ne dit pas que les scolastiques ont tiré de l'or des païens, c'est ce qu'avaient fait les Pères. Les scolastiques n'ont repris que ce qui était passable chez les païens (deuxième démarque). Mais alors que les Pères avaient trouvé *aurum in stercore* chez les païens, cette fois c'est chez les scolastiques que les modernes trouveront *aurum in stercore*. L'association d'idées avec le sens dominant est présente, mais Leibniz joue avec elle.

4. L'association de la boue au péché se rencontre aussi chez lui. On la voit dans le dialogue final des *Essais de théodicée*. Laurent y dit en effet que « Quelques-uns ont dit que nous sommes faits d'une masse corrompue et impure, de boue. Mais Adam, mais les anges étaient faits d'argent et d'or, et ils n'ont pas laissé de pécher<sup>50</sup>. » La boue d'un côté, l'or de l'autre. Le péché de l'ange est de la boue dans leur or. De même, le péché d'Adam le renvoie à la terre, *ADaMah* en hébreu<sup>51</sup> (en latin *pulver* ou *lutum*?). Leibniz là encore joue d'un décalage.
5. Pour ce qui est des thématiques d'histoire de la langue latine, Leibniz connaît bien entendu l'échelle métallurgique de l'histoire des langues, puisqu'il différencie entre l'âge d'or et l'âge de fer de la langue allemande dans l'*Exhortation aux Allemands*<sup>52</sup>. Mais ce ne sont pas les âges les plus rares.
6. Connaît-il Schoppe ? Il était peu lisible chez les protestants. Jakob Thomasius par exemple ne peut lire sa *Grammatica philosophica* que parce que Leibniz, qui l'a lue, la lui fait parvenir, en l'empruntant au catholique Boinebourg<sup>53</sup>. Leibniz cite la *Grammatica philosophica*, à de

49 GP III, 625 = *Reihe I: Transkriptionen 1714*, version du 5 novembre 2020, p. 325-326.

50 III, § 411, GP VI, 361.

51 Voir par exemple Marc Israël, *La Philosophie juive*, Paris, Eyrolles, 2012, p. 36-37.

52 *L'Harmonie des langues*, op. cit., p. 136 (A IV, 814, 17 : « *der Unterschied der Gùlden und Eisernen Zeit* »).

53 Voir Leibniz-Thomasius, *Correspondance 1663-1672*, trad. Richard Bodéüs, Paris, Vrin, 1993, p. 75-76, n. 3.

nombreuses reprises<sup>54</sup>. A-t-il lu les *Consultationes* ? Nous n'en avons pas la preuve. Mais il cite un texte de De Groot<sup>55</sup> paru dans un volume publié avec pour auteur « Grotius et aliorum » où se trouvent aussi les *Consultationes* de Schoppe. Il s'agit des *Dissertationes de studiis instituendis* parues en 1645 à Amsterdam. Leibniz y fait allusion en marge de ses notes sur la *Methodus discendi nov-antiqua* d'E. Weigel<sup>56</sup>. Nous n'affirmons pas que Leibniz a lu les *Consultationes* de Schoppe mais seulement qu'il avait pu les lire en feuilletant en même temps le livre de De Groot et que de toutes façons l'idée d'un « âge de boue » était courante de son temps : les reprises vulgarisées entre 1717 et 1721 l'attestent. Par ailleurs, il connaît le livre de Borch comme une *lettre à Theodor Althet Heinrich von Strattmann* de (mai-hiver) 1689 l'atteste : « *Borrichii de lexicis et latinae aetatibus*<sup>57</sup> ». Après ces reprises, voyons le sens nouveau que Leibniz donne à notre cellule idéelle.

#### LA BOUE DES FABLES<sup>58</sup> ET DES FICTIONS : LA MARQUE DE L'HISTORIEN

Leibniz nous semble introduire un nouveau sens à la cellule idéelle « or dans la boue » quand il aborde les fables et les fictions. C'est le cas pour les *Otia imperialia* de Gervais de Tilbury, les *Eddas* et les *Sagas* islandaises, et les faux du dominicain Nanni. La boue est la même, mais leur or diffère. C'est le Leibniz historien que l'on voit à l'œuvre dans cette nouvelle acception.

54 A II, 1<sup>(2)</sup>, 324, A VI, 1, 265, 308, 310, A VI, 2, 19, 449, A VI, 4, 108, 113-114, 1028. *Paradoxa Literaria* : A VI, 4, 1331 sq. ; *Auctarium ad grammaticam philosophicam* : A VI, 4, 1328 ; *De Arte critica* : A VI, 1, 289, 336 ; *Paedia Politices* : A I, 5, 440, A VI, 2, 405 ; *Astrologia Ecclesiastica* : A VI, 2, 5 ; *Mercurius bilinguis*, A I, 20, 791.

55 La *lettre à Benjamin Aubéry du Maurier* du 13 mai 1615.

56 A VI, 4-B, 1165. L'Académie se réfère à cette édition de cette lettre, mais d'autres sont possibles il est vrai (par exemple celle de Gabriel Naudé, *Bibliographia politica*, Leyde, Jean Maire, 1642, p. 251-271).

57 A I, 5, 457, 15.

58 Leibniz réserve la dignité de fable, par opposition au roman, voir LH 23, 217 a, 1, 1 cité par Louis Davillé, *Leibniz historien*, Paris, Alcan, 1909, p. 322 : « *ne fabulosi quidem temporis nomine digna* ».

Les *Otia imperialia* (1210-1214) de Gervais de Tilbury

Leibniz admet qu'il y a de l'or dans la boue des *Otia imperialia*, les *Divertissements pour un empereur* de Gervais de Tilbury. Il écrit par exemple dans la *lettre à Lelong* du 13 décembre 1707 :

J'ai fait imprimer les *Otia imperialia* de Gervasius Tilberiensis [Gervais de Tilbury], à cause de l'empereur Othon IV pour qui il les a faits, et dont il était maréchal dans le royaume d'Arles ; car cet empereur était de la maison de Brunswick. L'auteur a été fort souvent cité par des habiles gens, comme j'ai marqué dans ma préface, et il y a de l'or dans cette boue. Les fables même dont il est si prodigue ont leur usage pour connaître le génie de ce temps ; entre autres il pourra servir un jour *ad illustrandam geographiam medii ævi*, qui n'a pas encore été éclaircie comme il faut : et la plupart des géographes et auteurs des dictionnaires historiques les passent quoiqu'elles soient très nécessaires pour l'histoire<sup>59</sup>.

36

De quoi s'agit-il ? Les *Otia imperialia* ont commencé d'être rédigés pour le roi d'Angleterre, Henri II (le Jeune), mais, une fois ce dernier décédé, ils furent retravaillés entre 1210 et 1214 pour être finalement remis à l'empereur Otton IV de Brunswick, petit-fils de Henri II<sup>60</sup>. Leibniz fait référence à la deuxième partie, sorte d'*imago mundi* géographique et historique, décrivant l'Europe, l'Asie et l'Afrique. Concernant les « fables » dont il parle, il s'agit de la troisième partie<sup>61</sup>, où Gervais décrit

59 « Lettres de Leibniz au P. Malebranche et au P. Lelong », *Mélanges édités par la Société des bibliophiles français*, Paris, Didot, 1820, p. 63. On retrouve de fait la même chose dans l'introduction du premier des trois volumes des *Scriptores rerum Brunsvicensium* paru en juin de la même année (1707, p. XL) : « *legisse ex hox stercore aurum* ».

60 L'édition de Leibniz était la seule complète jusqu'à l'édition (anglaise) de 2002. Voir le compte rendu par Keith Bate de S. E. Banks et J. W. Binns (éd. et trad.), *Gervase of Tilbury: Otia imperialia. Recreation for an Emperor*, Oxford, Clarendon Press, coll. « Oxford Medieval Texts », 2002, dans les *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 47, n 188, 2004, p. 377.

61 Nous disposons de deux traductions françaises de la troisième partie : *Le Livre des merveilles de Gervais de Tilbury*, traduit et annoté par Annie Duchesne, Paris, Les Belles Lettres, 1992 ; *Les Traductions françaises des Otia imperialia de Gervais de Tilbury par Jean d'Antioche et Jean de*

les *mirabilia*, coutumes et croyances populaires du Midi de la France (il était en Arles), de la Catalogne et de l'Italie (Naples notamment). Il se fait ainsi l'écho des récits de magie de Virgile<sup>62</sup>. Ces légendes ne sont pas antiques mais médiévales. On sait que la légende du pouvoir protecteur des restes de Virgile à Naples ne remonte pas plus haut que 1130-1140. L'or que l'on peut en tirer consiste à *connaître le génie du Moyen Âge* selon Leibniz. Voyons la prochaine boue dans les fables, et l'or que l'on peut en tirer. Il s'agit des *Eddas* et des *Sagas*.

### *Eddas* et *Sagas* (1180-xiv<sup>e</sup> siècle)

Rappelons que l'*Edda* ou plutôt les *Eddas* sont des textes mythologiques et poétiques islandais du XIII<sup>e</sup> siècle. L'or dans la boue ne se rencontre donc pas que dans l'ère linguistique latine puisqu'ici il s'agit de vieux norrois ! Précisons quelle est notre connaissance des *Eddas* et des *Sagas* et de leurs traditions, cela éclairera la position de Leibniz historien.

On distingue l'*Edda poétique* ou « *Edda ancienne* » d'une part et l'*Edda en prose* ou « *Jeune Edda* » d'autre part. L'*Edda poétique* transcrit une tradition orale remontant au VIII<sup>e</sup> siècle. Une trentaine de poèmes la composent : les *Dits du Très-Haut*, les *Sarcasmes de Loki*, la *Prédiction de la voyante*, les *Dits de Fáfnir*. Le plus ancien manuscrit est le *Codex Regius*, redécouvert au XVII<sup>e</sup> siècle (en 1643), copie de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle d'un original daté de 1210-1240<sup>63</sup>. L'*Edda en prose* est l'œuvre de Snorri Sturluson<sup>64</sup>

---

Vignay, édition de la troisième partie par Cinzia Pignatelli & Dominique Gerner, Genève, Droz, 2006 (la thèse dont est tiré ce livre proposait une traduction complète).

- 62 Voir Domenico Comparetti, *Virgilio nel medio evo*, nouvelle éd. Giorgio Pasquali, Firenze, La Nuova Italia, 1941, cf. John Webster Spargo, *Virgil the Necromancer. Studies in Virgilian Legends*, Cambridge, Harvard UP, 1934.
- 63 L'*Edda poétique*, éd. Régis Boyer, Paris, Fayard, 1992, p. 73. L'édition de référence est *Edda. Die Lieder de Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*, éd. Gustav Neckel, 4<sup>e</sup> éd., revue par Hans Kuhn, Heidelberg, 1962.
- 64 L'édition de référence est Carl Winter, *Edda Snorra Sturlusonar udgivet efter Håndskrifterne*, éd. Finnur Jónsson, Copenhague, 1931 ; trad. François-Xavier Dillmann, *L'Edda*, Paris, Gallimard, coll. « L'Aube des peuples », 1991.

et date d'après 1220. Le manuscrit (U) le plus ancien conservé est le *Codex Upsaliensis*, daté de 1300-1325.

Les *Sagas*<sup>65</sup>, quant à elles, racontent – toujours en prose – l'histoire d'un personnage. Les premières sagas proprement dites remontent à 1180<sup>66</sup>, mais les textes du *Livre des Islandais* (qui narrent l'histoire des premiers colons) à l'arrière-plan de certaines sagas royales sont plus anciens et datent de 1122-1133, même si le manuscrit le plus ancien que nous en connaissons ne date que du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>67</sup>. Ces précisions nous semblent déterminantes pour éclairer le point de vue de Leibniz.

Remarquons qu'il ne les évoque pas dans leur dimension philosophique<sup>68</sup>, que ce soit la preuve de l'existence de Dieu dans le

- 
- 65 L'édition de référence est celle de Guðni Jónsson, *Fornaldar sögur Norðurlanda*, Reykjavík, Íslendingasagnaútgáfan, 1954, 4 vol., trad. Régis Boyer & Jean Renaud, *Sagas légendaires islandaises*, Toulouse, Anacharsis, 2012.
- 66 *Sagas légendaires islandaises*, *op. cit.*, p. 10. Date ainsi de 1185-1188 *La Saga de Sverrir, roi de Norvège, composée au XIII<sup>e</sup> siècle par l'abbé Karl Jónsson du monastère de Þingeyrar en Islande*, traduite, annotée et présentée par Torfi H. Tulinius, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Les classiques du Nord », 2010. – Pour la *Saga Eyrbyggja*, le plus ancien manuscrit (1280) est conservé à la bibliothèque du duc Auguste de Wolfenbüttel. Leibniz l'avait fait parvenir à Copenhague à Árni Magnússon, via Lorenz Hertel parti en juillet 1697, l'Islandais le rendra avec un rapport sur son contenu en juin 1701 (voir *The Saga Manuscript 9. 10. Aug. 4to in the Herzog August Library Wolfenbüttel*, éd. Jón Helgason, Copenhague, Manuscripta Islandica, 1956, p. xiv-xv, et Már Jónsson, « Manuscript Hunting and the Challenge of Textual Variance in Late Seventeenth-Century Icelandic Studies », dans Rens Bod, Jaap Maat & Thijs Weststeijn (dir.), *The Making of the Humanities*, vol. 1, *Early Modern Europe*, Amsterdam, Amsterdam UP, 2010, p. 306-307, p. 310). Leibniz ignorait de quoi il s'agissait vraiment dans ce texte en 1697 (voir A I, 14, 25, 1-3).
- 67 Concernant l'*Íslendigabók*, voir Torfi H. Tulinius, *La « Matière du Nord » : sagas légendaires et fiction dans la littérature du XIII<sup>e</sup> s.*, Paris, PUPS, 1995, p. 46. Cf. Jónas Kristjánsson, *Eddas and Sagas. Iceland's Medieval Literature*, Reykjavík, Hið íslenska bókmenntafélag, 1988.
- 68 Concernant leur analyse philosophique aujourd'hui, voir les travaux de Gunnar Harðarson, « La pensée philosophique dans la littérature islandaise du Moyen Âge », *Annuaire (2013-2014) de l'École Pratique des Hautes Études. Section des sciences historiques et philologiques*, vol. 146, 2015, p. 170-178. Gunnar Harðarson a traduit en islandais, annoté et postfacé le *Discours de métaphysique*, le *Système nouveau* et la *Monadologie* : *Orðræða um*

*Prologue* de Snorri Sturluson, ou l'éthique de l'autonomie et de la liberté des *Dits du Très-Haut* ou l'éthique métaphysique du destin et de la résignation de la *Saga des Islandais* notamment. Leibniz aborde les *Eddas* et *Sagas* en historien en se défiant de ces récits passés par la tradition orale<sup>69</sup>. Le manque d'ancienneté de la tradition écrite, donc de *manuscrits* contemporains des histoires narrées dans ces récits, les disqualifiait largement aux yeux de l'historien. Il doutait d'ailleurs de cette antiquité. Il écrivait ainsi à *Christoph Joachim Nicolai von Greiffencranz* le 28 août/7 septembre 1692 que « L'*Edda* et livres semblables ne sont pas fort anciens. Et leurs monuments runiques sont bien éloignés à mon avis de cette antiquité, dont on les vante. Ils n'ont point d'anciennes chroniques et encore moins de vieux manuscrits<sup>70</sup>. » Il ne les admettait donc que *sous condition*, la principale étant leur *accord* avec d'autres textes. Un *hapax* en matière de mythologie nordique n'est pas un *index veritatis*, bien au contraire. C'est ce qu'il explique dans une *lettre à Job. Gabriel Sparfwenfeld* du 7/17 avril 1699 :

J'ai grand peur qu'il n'en soit de même de vos *Eddas* et *Sagas*, et histoires anciennes des Francs selon Trithemius, des Écossais et des autres histoires particulières de quelques peuples, lorsqu'elles ne s'accordent guères avec les Histoires des autres peuples. Ainsi je me ferais plutôt, par exemple, à l'égard des Rois Danois à ce dit un contemporain étranger comme Eginhardus, qu'à ce qu'un auteur du pays rapporte longtemps après sur des chansons, traditions ou contes populaires<sup>71</sup>.

Quel or trouve-t-il dès lors dans ces fables ? Il le dit lui-même : « D'une manière générale en effet sous les fables des dieux se cache quelque chose

---

*frumspeki* : *Nýtt kerfi um eðli verundanna og Mónödufræðin*, avec une introduction de Henry Alexander Henrysson, Reykjavík, Hið íslenska bókmenntafélag, coll. « Lærdómsrit Bókmenntafélagsins », 2004. Nous remercions Gunnar Harðarson pour les indications qu'il nous a données (par courriels les 15 et 18 janvier 2017) concernant les relations de Leibniz à l'Islande.

69 Les recherches sur la tradition orale sont contemporaines de Leibniz et datent de Richard Simon († 1712).

70 A I, 8, 418, 8-10.

71 A I, 16, 725, 2-7 = Dutens, VI-B, p. 223.

de l'histoire vraie<sup>72</sup>. » Il n'hésite pas à le dire des *Eddas* et *Sagas* mais aussi de l'histoire universelle. Deux lettres de 1697 y reviennent. La première est encore adressée à Sparwenfeld et date du 29 janvier/9 février 1697 : « [...] on a raison de conserver [les *Eddas* ou *Sagas* et de les employer], quelques fabuleuses et nugatoires qu'elles soient, parce qu'on pourra toujours en tirer *aurum ex stercore*<sup>73</sup>. » La seconde est adressée à *Thomas Burnett de Kemney* le 8/18 mai 1697 : « [...] je crois effectivement que l'ancienne histoire est cachée sous les fables des dieux, c'est pourquoi je souhaiterais que [M<sup>gr</sup> William Lloyd] [...] continuât sa chronologie [universelle], pour en tirer *aurum ex stercore mythologorum*. Cela me paraît plus raisonnable, que de vouloir accommoder les fables des païens à la Sainte Écriture<sup>74</sup>. » L'or de la boue des fables islandaises est la *véritable histoire ancienne*, à condition d'employer une méthode critique, comparative. Leibniz a toujours un contre-point en tant qu'orpailleur en histoire : par exemple la chronologie universelle de Lloyd ou l'*Histoire des archevêques de Hambourg* d'Adam de Brême<sup>75</sup>.

Enfin, Leibniz – signalons-le – opposait de la même manière, en 1681-1682<sup>76</sup>, les histoires et les fables des peuples de bonnes femmes à la

72 « *Plerumque enim sub fabulis Deorum aliquid verae Historiae latet* » (*Scriptores rerum Brunsvicensium, op. cit.*, t. I, n° I, préf., fol. b).

73 A I, 13, 542, 19-24.

74 A I, 14, 222, 9-14.

75 *Annales Imperii*, 980, § 26, t. III, p. 467, cité par Louis Davillé, *Leibniz historien, op. cit.*, p. 529.

76 « *Sed maxima omnium Eruditionis utilitas in eo consistit, ut verae religioni serviat. Ita enim arbitror, ideo maxime cum Judaeo, cum Mahumetano, cum Pagano difficulter disputari, quia illi homines in cymmeriis tenebris versantur, semper pueri, quod de Graecis sacerdos Aegyptius Soloni dicebat, et ignari eorum quae ante ipsos acta sunt, aut si quas habent historias vel traditiones, miris fabulis involventes. Cum apud nos divino criticae beneficio genuinum a suppositio, aurum ab orichalco non difficulter distinguatur.* » (A VI, 4-A, 434, 16-22); « *Quoniam vero ratiocinationibus nostris quibus Christianam veritatem firmavimus non nisi ab ignaro literarum nostrarum obsisti potest (quam solam ob causam difficilis cum Judaeo aut Turca aut barbaro disputatio est foretque adhuc difficilior, nisi Judaeorum libri Messiae, Turcarum Alcoranus Christo testimonium perhiberent), hinc homo ingeniosus quidem, sed solidae eruditionis expers, et suo ingenio nimium tribuens facile in eam infelicitatem prolabi potest, ut divinissimas veritates nostras in dubium vocet*

vérité de la religion chrétienne qui permet à ses yeux, par l'examen de la solide doctrine, de séparer facilement l'or du laiton (qui, rappelons-le, est composé de cuivre et de zinc, tout en ayant une couleur dorée).

#### Les faux de Nanni (1498)

En 1498 sont publiés par le dominicain Giovanni Nanni ou Joannes Annius de Viterbe (1432 ?-1502) des *Commentaires sur les œuvres de divers auteurs parlant de l'Antiquité*. Il s'agit de onze historiographes (babylonien, égyptien, perse, hébreu, grecs et romains<sup>77</sup>). Les textes produits sont pour la majorité des faux, mais d'une qualité réelle ainsi qu'Anthony Grafton l'a souligné dans *Faussaires et critiques*, notamment<sup>78</sup>. Pour Bérose (le Babylonien) par exemple, il n'y a que deux phrases dans tout le livre de Nanni qu'on peut lui attribuer<sup>79</sup> ! Leibniz disait en 1686 se tenir fort assuré que le Bérose de Nanni était un faux. Mais « pour concevoir distinctement les preuves qui se présentent en foule à mon esprit, il me faudrait du temps et de la méditation<sup>80</sup> ». C'est pourquoi il demandera au père Le Long si Jacques Échard ne peut démontrer s'il s'agit de faux. Le doute l'habitera non pour les attributions aux Anciens, mais pour savoir si des auteurs antérieurs à Nanni ont pu écrire ces textes. Joseph Scaliger avait le même doute<sup>81</sup>. Leibniz écrit en 1712 :

---

*fabulisque anilibus Ethnicorum, aut Legendis simpliciorum Monachorum aequet, ignarus scilicet quam facile aurum ab aurichalco solidae doctrinae examine discernatur, eoque manifestius est quanta sit utilitas studii linguarum et antiquitatis.* » (A VI, 4-A, 473, 6-14.)

- 77 Fabius Pictor, Caton et Sempronius pour les romains, Xénophon, Philon, Mégasthènes, Myrsile de Lesbos, Philon de Byblos et Archiloque pour les grecs, Manéthon pour l'égyptien, et Bérose pour le babylonien.
- 78 *Faussaires et critiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 38 par exemple ; voir aussi Christopher R. Ligota, « Annius of Viterbo and Historical Method », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 50, 1987, p. 44-56.
- 79 Voir Christine Dumat-Reungoat, « Bérose, de l'emprunt au faux », *Kentron*, vol. 28, 2012, p. 175.
- 80 A VI, 4-A, 703, 23-25.
- 81 Voir Anthony Crafton, « Joseph Scaliger and Historical Chronology: The Rise and Fall of a Discipline », *History and Theory*, vol. 14, 1975, p. 164-166, qui s'appuie sur le *De emendatione temporum* de Scaliger.

Je serai bien aise d'avoir [le] sentiment [...] du R. P. Eccard [...]. J'eusse voulu qu'il eût examiné aussi le procès d'Annius Viterbiensis. Il est bien sûr, que les livres qu'il a publiés sont supposés, et ne sauraient être les ouvrages de ceux à qui ils sont attribués. Mais il y a deux questions, l'une si c'est lui, qui les a supposés, ou s'il les a trouvés; et l'autre question est, si supposé qu'il les ait trouvés, ou qu'il en ait trouvé au moins quelques matériaux, s'il n'y a quelque or dans cette ordure, et s'il n'y a quelques choses tirées de quelques anciens auteurs perdus [...] <sup>82</sup>.

42 La boue serait cette fois le latin d'un faussaire de la Renaissance, et l'or celui des textes perdus, même s'ils ne sont pas antiques, mais peut-être médiévaux. L'or est médiéval quoi qu'il en soit cette fois. Après ce nouveau sens, qui s'éloignait des *Essais de théodicée*, revenons à cette occurrence emblématique pour voir les inspirations proches que Leibniz y met en vedette.

#### INSPIRATIONS PROCHEs

Leibniz ne se contente pas de renvoyer à Virgile pour marquer la reprise de la cellule idéale. On trouve sous sa plume une autre autorité pour se permettre la reprise de cette position : De Groot. Il mentionne aussi des modèles d'orpailleur : Petau et Thomassin.

En compagnie de Hugo De Groot

Déjà en février 1737 le compte rendu par le jésuite Louis Bertrand Castel des *Essais de théodicée* paru dans les *Mémoires de Trévoux* retenait que « l'or sous les ordures du latin barbare des moines <sup>83</sup> » était de

<sup>82</sup> *Reihe I: Transkriptionen 1712*, version du 19 octobre 2018, p. 451, 9-17.

<sup>83</sup> GP VI, 53; la traduction latine par Des Bosses revue par Leibniz en 1712 des *Tentamina theodicaeae* (Francfort, Blancard, 1719, p. 6) donne « *Et tamen cum incomparabili Grotio fatendum est, sub his barbarae monachorum latinitatis sordibus stercore latere persaepe* »; la traduction annotée de J. U. Steinhoffer est muette sur le point qui nous occupe (Francfort & Leipzig, Berger, 1739, t. I, p. 457). Même jugement sur l'incomparable De Groot

Grotius<sup>84</sup>. La même lecture est faite par le père Joseph Barre dans son *Examen des défauts théologiques*, en 1744<sup>85</sup>. Le dominicain Salvatore Maria Roselli, dans sa *Summa philosophica*, en 1783, enchaîne la référence au § 52 du *De Jure Belli ac Pacis* de De Groot avec la *lettre à Rémond* du 26 août 1714<sup>86</sup>. Près de nous, Christiane Frémont disait de même dans ses notes de la correspondance avec Des Bosses que la formule est de De Groot, sans donner de référence<sup>87</sup>.

Nous ne pouvons procurer une identification formelle d'un texte de De Groot mobilisant *aurum in stercore* à propos des scolastiques<sup>88</sup>.

---

dans « Expiation », Grua, 881 (texte de 1707-1710); dans les *Monita* sur Puffendorf (en 1706, *Opera omnia*, Dutens, IV-C, 276: « *incomparabilis Grotii iudicio & doctrina* »); à Thomas Burnett le 2/13 février 1700 (A I, 18, 387, 22); à Hendrik Van Bleiswick du 24 décembre 1697/3 janvier 1698 (A I, 15, 155, 13); au landgrave Ernest en 1691 (A I, 7, 203, 18); et encore avant en 1670 (A II, 1<sup>(2)</sup>, 87, 18); cependant « Mr. Grotius était d'un très grand savoir & d'un esprit solide, mais il n'était pas assez philosophe pour raisonner avec toute l'exacritude nécessaire sur des matières subtiles, dont il ne laissait pas d'écrire » (à Thomas Burnet, Dutens, VI-A, 271). Aucun des huit textes parallèles ne donne de piste pour l'or dans la boue des scolastiques. Mais Leibniz qualifie le *De veritate religionis christianae* de « livre d'or » de « l'incomparable Grotius » (*lettre à Thomas Burnett* du 1<sup>er</sup>/11 février 1697, A I, 13, 552, 17-18; GP III, 191). L'éloge de De Groot par Henri Constant Gras n'est d'aucun secours (*Laudatio Hugonis Grotii*, Amsterdam, Den Hengst, 1796).

- 84 « [...] selon l'expression de Grotius », *Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts*, février 1737, p. 236 (le compte rendu porte sur l'édition des *Essais de théodicée* par Louis de Jeaucourt, sous le pseudonyme de Louis de Neufville, parue en 1734).
- 85 Amsterdam, Meynard Uytwere, 1744, vol. 2, p. 376 (parution anonyme, identification par Antoine-Alexandre Barbier, *Dictionnaires des ouvrages anonymes*, II-2, Paris, Daffis, 1874, col. 349).
- 86 *Pars quarta*, Roma, Antonio Fulgoni, 1783, p. 30-31.
- 87 *L'Être et la relation*, Paris, Vrin, 1981, p. 116, n. 3.
- 88 Peut-être pourrait-on trouver dans la littérature secondaire voire le matériel didactique (un *compendium* ou *specimen*, des *excerptae*, une édition annotée ou commentée, des tables, une introduction à, etc.) concernant l'œuvre de De Groot, et que Leibniz avait lue ou pouvait avoir lue, une reformulation du paragraphe 52 des Prolégomènes du *Droit de la guerre et de la paix*. Jacob Ter Meuen, sans prétendre à l'exhaustivité, avait relevé en 1925 plus d'une cinquantaine d'ouvrages de ce genre (*Concise Bibliography of Hugo Grotius*, Leyde, Sijthoff, 1925, n° 94-149, p. 22-25). En nous limitant

Quand Leibniz dit dans les *Nouveaux essais* (IV, VIII, § 9) que De Groot faisait « grand cas » de Suárez, peut-être pensait-il à la *lettre* de De Groot à *Aan J. de Corde* du 15 octobre 1633 où Suárez est qualifié d'incomparable en philosophie<sup>89</sup>. Peut-être le texte des *Essais de théodicée* n'est-il qu'un embellissement de ce jugement par la mobilisation de la citation de Virgile ? L'expression de « scories des scolastiques » où l'on peut trouver, pour rien, de l'or se rencontre dans un texte associant la citation de Virgile à celui de De Groot, en décembre 1696 : la dissertation morale présidée par Philipp Anton Laub, avec réponse de Wilhelm Schwartz, *De peccatis*

44

---

au *terminus ad quem* de 1709, une vingtaine de titres (plus une quinzaine de rééditions) sont pertinents. Nous avons consulté ceux cités par Leibniz (notamment en A I, 5, 436), soit : Boeckler, von Felden (mentionné aussi en A VI, 1, 312; A I, 2, 247, 33) et son contracteur Graswinckel, Henniges, Klenck, Müller, Osiander & Ziegler (mentionné en A I, 2, 247, 33); liste à laquelle nous avons ajouté Prash (annoté en A VI, 4-C, 2947). La plupart commente les *Prolegomènes*, mais aucun ne convoque notre cellule idéale. Ajoutons à cette liste deux ouvrages du même genre que Leibniz possédait (voir Albert Heinekamp, *Leibniz's Privatsbibliothek*, n° 158, p. 37 et n° 168, p. 40) mais qui sont aussi décevants : Johann Georg Simon, *De Jure... novis animadversionibus* (Jena, 1680) et le *Grotius enucleatus* (Stettin, 1693) de Johannes G. Scheffer. Parmi les auteurs restants mentionnés par Jacob Ter Meuen, le plus prometteur est l'ouvrage du protecteur catholique de Leibniz Johann Christoph von Boineburg (*Tabulae in Hugonis Grotii Ius belli & pacis*, Strasbourg, 1663) mais là encore le contenu est décevant pour cette recherche. Signalons que Leibniz a enfin connu un commentaire manuscrit de Samuel Rachel (voir A III, 2, 272, 15).

- 89 *Briefwisseling van Hugo Grotius*, éd. Philip Christiaan Molhuysen, Bernard Lambert Meulenbroek, Paula P. Witkam, Henk J. M. Nellen & Cornelia M. Ridderikhoff, La Haye, Nijhoff, 2001, vol. V, p. 194 : « *Nam quorsum tantus Suarezii contemptus, hominis, si quid recte judico, in philosophia, cui hoc tempore connexa est scholastica, tantae subtilitatis, ut vix quenquam habeat parem ?* / Car où va un tel mépris de Suárez, d'un homme qui, si j'en juge bien, en cette philosophie rattachée aujourd'hui à la théologie scolastique, est d'une telle subtilité qu'on lui trouverait difficilement un égal » (trad. Jean Jehasse & Bernard Yon, dans Jean-Louis Guez de Balzac, *Epistolae selectae (1650)*, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne, 1990, p. 55, Guez de Balzac citant la lettre de De Groot à Aan J. de Corde). Suárez n'est cité que quatre fois, toujours dans les notes (voir Sergio Moratiel Villa, « Philosophie du droit international : Suárez, Grotius et épigones », *Revue internationale de la Croix-Rouge*, vol. 79, n° 827, 1997, p. 577-591).

*eruditorum*<sup>90</sup>. Depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, les rapprochements des points de vue de De Groot et de Leibniz que l'on peut lire<sup>91</sup> indiquent le texte, bien connu, du § 52 des « Prolégomènes » du *De Jure Belli ac Pacis* : « Les scolastiques qui leur ont succéder [aux Pères de l'Église] font paraître souvent la force de leur génie ; mais étant venu dans des siècles malheureux, & privés de toute bonne discipline, on doit d'autant moins s'étonner, si contenant un grand nombre de choses dignes de louange, il s'y en trouve d'autres qui sont sujettes à excuse<sup>92</sup> ». Nous n'avons pas de

- 90 Helmstadt, Hammius, 1696, sans pagination (cahier collationné F2 : « *Secundum quemadmodum de Virgilio dicitur, quod aurum collegerit de stercore Ennii. Ita & inter has ipsas scholasticorum scorias haud plane nihil aurei invenire licet. Grotius in proleg. de Jur B & P. § 52. scholasticos ita excufat [...]* »). Ce peut être une source pour la relance de l'usage de la cellule « or dans la boue » par Leibniz en janvier 1697. Un exemplaire est en effet conservé à la bibliothèque de Wolfenbüttel (HAB : Li 4 228), voir John Flood, *Poets Laureate in the Holy Roman Empire. A Bio-bibliographical Handbook*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2006, t. III, p. 1094.
- 91 Au XIX<sup>e</sup> siècle, Thaddä Anselm Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Sulzbach, 1829, t. 2, p. 69 (citant De Groot, *De Jure Belli ac Pacis*, Prolegomena, § 52, et les lettres de Leibniz à F. W. Bierling du 24 octobre 1709 (GP VII, 487) et celle (mal attribuée) à Johann Cyprianus (aujourd'hui en A I, 14, 437) ; Pierre Denis Boyer, *Défense de l'enseignement des écoles catholiques*, Paris, Adrien Le Clère, 1835, p. 103-106 (cite aussi De Groot, *ibid.*, et Leibniz, *lettres à Rémond* du 26 août 1714 et à F. W. Bierling également). Sur la réception allemande de De Groot, voir Ernst Reibstein, « Deutsche Grotius-Kommentatoren bis zu Christian Wolff », *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht*, vol. 15, 1953-1954, p. 76-102 et Frank Grunert, « The Reception of Hugo Grotius's *De Jure Belli ac Pacis* in the Early German Enlightenment », dans Timothy J. Hochstrasser & Peter Schröder (dir.), *Early Modern Natural Law Theories. Contexts and Strategies in the Early Enlightenment*, La Haye, Nijhoff, 2003, p. 89-105.
- 92 *Le Droit de la guerre et de la paix*, trad. Antoine de Courtin, Amsterdam, Arnould Seneuze, 1688, « Préface », § 52 ; *De Jure Belli ac Pacis*, éd. Bernardina Johanna Aritia De Kanter-van Hettinga Tromp, Leyde, Brill, 1939, p. 25 : « *Qui his successerunt Scholastici quantum ingenio valeant saepe ostendunt : sed in infelicia et artium bonarum ignara saecula inciderunt : quominus mirum si inter multa laudanda, aliqua et condonanda sunt.* » – Raymond De Roover a compté que De Groot se réfère à trente-neuf scolastiques, vingt-et-un théologien et dix-huit juristes (*La Pensée économique des scolastiques*, Paris, Vrin, 1971, p. 39).

texte plus pertinent et proche des formulations de Leibniz à soumettre<sup>93</sup>. Y en a-t-il ? *Aurum in stercore* n'est pas coutumier pour De Groot : sa volumineuse correspondance n'en souffle mot<sup>94</sup>. Ce texte soulève malgré tout un problème. Il dit en effet l'inverse de Leibniz ! Le philosophe de Hanovre pose en effet qu'on trouve *exceptionnellement* un trésor au milieu de la masse informe de la fange scolastique. De Groot dit au contraire qu'il y a *souvent* des auteurs géniaux et chez eux un *grand nombre* de choses louables parmi les scolastiques, mais que parfois certaines sont faibles mais excusables parce que leurs siècles étaient malheureux.

46

L'histoire des dogmes par Petau et Thomassin : des orpailleurs modèles

Après la compagnie de De Groot, le § 6 du « Discours préliminaire » des *Essais de théodicée* livre une autre référence. Elle concerne l'histoire des dogmes, essentielle pour notre cellule. Cette histoire constitue en effet le dessein de l'orpaillage que Leibniz appelle de ses vœux. Il ne retient d'ailleurs que cette idée du § 6 dans son *Index* autographe des *Essais de théodicée*. L'entrée « scolastiques », finalement non retenue dans l'index publié, dit en effet : « il manque l'histoire de leur dogmes D. 6<sup>95</sup> ». Leibniz renvoie, ici comme dans le texte parallèle, qui semble proche d'une traduction en latin dans la *lettre à Des Bosses* du 24 décembre 1707, à Petau et Thomassin<sup>96</sup>.

93 Nous remercions pour leur aide sur ce point : Jacqueline Lagrée (courriel du 15 septembre 2002), Henk J. M. Nellen du *Grotius Institute* (courriels du 30 septembre 2002 et de fin octobre 2018), Giuliano Gasparri et Marta Fattori pour leur recherche dans la base du *Lessico Intellettuale Europeo* (courriel du 24 janvier 2005), ainsi que Hans Blom, Orazio Condorelli, Francesca Iurlaro, Sydney Penner et Mark Somos (courriels de fin octobre 2018).

94 Interrogeable en ligne sur le site de l'*Early Modern Letters Online* : <http://emlo-portal.bodleian.ox.ac.uk/collections/?catalogue=hugo-de-groot>, consulté le 26 octobre 2018.

95 Giuseppe Tognon, « Leibniz e la costruzione degli *Essais de théodicée* edizione e commento dell'indice autografo », *Lexicon philosophicum*, vol. 2, 1986, p. 68, cf. p. 45.

96 « *Saepe dixi ad eos qui non nisi recentioris philosophiae sectatores probant, non esse prorsus spernendos Scholasticos saepeque in eorum luto aurum latere*

Le jésuite Denis Petau était le père de l'histoire du dogme avec ses cinq volumes *De theologicis dogmatibus* (1644-1650) suivi des trois volumes de l'oratorien Louis de Thomassin d'Eynac, *Dogmatum theologicorum* (1680-1689). Le plan théologique adopté par Petau par exemple n'est cependant pas viable pour disposer l'or de la boue des scolastiques que Leibniz indique dans les *Essais de théodicée*.

Où nous mènent donc une maxime, devenue proverbiale, remontant à Virgile, l'histoire de la langue latine telle que le Grand Siècle se la représente, et les considérations encyclopédiques sur la période médiévale d'un Leibniz s'inspirant de De Groot ?

1. Nous nous demandions au seuil de cette enquête ce que *condense* cette maxime et ce qu'y *ajoute* Leibniz pour qu'elle passe pour une formule qui est sienne. Elle condense un triple agrafage, comme l'on dit dans les études des traditions orales<sup>97</sup> : or dans la boue, boue du latin, latin des moines. Le premier membre est le proverbe remontant à Virgile/Ennius. Le second dépend de l'histoire de la langue latine. Le troisième membre, latin des moines (*hapax* dans ce *corpus* dans les *Essais de théodicée*), confirme et spécifie que la formule s'entend d'abord de la période médiévale. Mais ce que Leibniz ajoute est un nouveau sens de l'or dans la boue (au-delà de ses reprises de la boue des païens et les hérétiques, des apocryphes, du péché et du style), dont l'or, cette fois, oriente aussi bien vers l'Antiquité (la véritable histoire ancienne et les auteurs anciens) que vers le Moyen Âge (et son génie).

---

*ut adeo operae pretium ingens facturus sit, qui selecta inde in usum publicum aliquando congereret. Doleo deesse Theologiae et Philosophiae Scholasticae historiam, et vellem oriretur aliquando qui, quae Petavius et Thomasinus de Dogmatis Theologicis coepere ex Patribus, ex Scholasticis absolveret. Ita Historiam dogmatum ad nostras usque tempora nancisceremur.* » (GP II, 344.)  
Même mouvement déjà dans la *lettre à Johann Cyprianus* datée d'entre le 15 mai et début septembre 1697 (A I, 14, 437) : *aurum in stercore*, mention de De Groot (l'Académie n'identifie pas de texte) et de Petau et Thomassin.

97 Agrafage par mot-agrafe. Voir par exemple Marcel Jousse, *L'Anthropologie du geste*, Paris, Resma, 1969, p. 243-244 et Yves Beaupérin, *Rabbi Iéshoua de Nazareth, une pédagogie de style global. Du texte écrit au geste global*, Méolans-Revel, DésIris, 2000, p. 200.

Et la boue à laquelle il pense est celle de la fausseté et des fables. Tel est l'enseignement du *Leibniz historien*.

2. L'âge de boue selon Leibniz semble se concentrer, quand c'est datable, sur les XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. Pour le Leibniz historien de la philosophie, ce *terminus a quo* confirme le texte des *Essais de théodicée* qui fait commencer la scolastique après saint Anselme du Bec. Pour le *terminus ad quem*, la *Préface à Nizolius* évoque les anciens scolastiques comme antérieurs au XVI<sup>e</sup> siècle, et les *Nouveaux essais* incluent Suárez ! L'âge de boue leibnizien se rapproche cependant au mieux de celui de Borch (1675), qui est d'ailleurs le seul auteur dont le titre topique est mentionné chez Leibniz. Chez Borch, cela couvrait la période allant du VI<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle.

48

Texte	Date	Renvoi	Or	Boue
Nanni, Commentaires	1498	?	Auteurs anciens ?	Faux de Nanni
Sagas (Livre des Islandais)	1180	1122-1133		
Edda poétique	1210-1240	VIII <sup>e</sup> siècle	Véritable histoire ancienne	Fables islandaises
S. Sturluson, <i>Edda en prose</i>	Après 1220			
Gervais de Tilbury, <i>Otia imperialia</i>	1210-1214	1130-1140	Connaitre le génie du Moyen Âge	<i>Mirabilia</i> du Midi de la France, de la Catalogne, de l'Italie

3. La cellule idéale de l'or dans la boue apparaît comme plurielle chez Leibniz. Elle l'est a) par les vocables utilisés. Elle l'est b) parce qu'elle concerne les textes médiévaux latins mais aussi islandais. Elle l'est c) parce que la boue est médiévale chez lui mais aussi renaissante. Manque-t-elle pour autant de rigueur conceptuelle ? N'est-elle pas une harmonique parmi les maximes de cette philosophie de Leibniz, l'unité dans la variété encore et toujours ?
4. Surtout, soulignons derechef, et pour finir, que cette maxime<sup>98</sup> est introduite par Leibniz à partir de 1699 en disant « *Saepe dixi* / j'ai souvent dit que » : cela nous paraît emblématique de la « philosophie de cour<sup>99</sup> » que Leibniz pratiquait pour vulgariser ses vues auprès

98 « [...] j'aime [l]es maximes qui se soutiennent » (GP VI, 152).

99 Pour reprendre l'expression, mais en son sens strict, à Christian Thomasius, *Introduction à la philosophie de cour* (*Introductio ad philosophiam aulicam*, 1688, *Einleitung zur Hof-Philosophie*, 1710), après l'abbé Armand de Gérard,

des courtisans<sup>100</sup>. Beaucoup s'orientait dans la pensée par maximes à cette époque. L'or dans la boue éloigne du mépris (« Je ne méprise rien facilement » est une autre maxime de Leibniz) – ce peut être une « maxime de cour<sup>101</sup> » ! Dépourvu de tout sens de la repartie<sup>102</sup>,

---

*La Philosophie des gens de cour* [1680], Paris, Loyson, 1689 (2<sup>e</sup> éd.) – et *Le Philosophe de Cour* ironique et satirique de Philibert de Vienne, Lyon, Jean de Tournes, 1547 (éd. Pauline M. Smith, Genève, Droz, 1990, p.194). En effet, la « philosophie de cour » de Thomasius est une pédagogie et une logique de la prudence de penser destinée non pas aux gens du « monde », mais à l'honnête homme souhaitant acquérir une certaine maturité et un style de vie distingué, sans en passer pour autant par la scolastique universitaire traditionnelle.

- 100 Voir la présentation de la cour de Hanovre par Leibniz dans sa *lettre à Tschirnhaus* de janvier/février 1678 (A III, 2, 340-341), et réciproquement la place qu'il y occupait dépeinte par John Toland, *Relation des cours de Prusse & de Hanovre*, La Haye, Thomas Johnson, 1706, p. 94-95 (cf. Nora Gädeke, « "Matières d'esprit et de curiosité" oder: Warum wurde John Toland in Hannover zur persona non grata? », dans Wenchao Li & Simona Noreik (dir.), *G. W. Leibniz und der Gelehrtenhabitus: Anonymität, Pseudonymität, Camouflage*, Köln/Weimar/Wien, Böhlau, 2016, p. 145-166). Voir surtout Ernst von Malortie, *Der hannoversche Hof unter dem Kurfürsten Ernst August und der Kurfürstin Sophie*, Hannover, Hahusche Hof-Buchhandlung, 1847 – où l'on peut lire, p. 63-65, un texte irrésistible, bien peu connu, de Leibniz : la *Requête des chiens [...] en fonction à la cour d'Hanover* (aussi en A I, 3, 94-96), dirigée contre la marmite de Denis Papin (*La Manière d'amolier les os*, 1688) – ; Gerda Utermöhlen, « Leibniz im kulturellen Rahmen des hannoverschen Hofes », *Studia Leibnitiana Sonderhefte*, vol. 28, 1999, p. 213-226, et Dorothea Heinz, « Le philosophe comme inventeur et courtisan dans les mines du Harz (1677-1685) », *Natur und Subjekt*, Hannover, vol. II, 2011, p. 453-461.
- 101 On n'oublie pas Baltasar Gracián, *L'Homme de cour*, traduit de l'espagnol par Nicolas Amelot de La Houssaie, Paris, veuve Martin & Jean Boudot, 1684, ni l'existence et la discussion des *Maximes de cour* d'Algernon Sidney (1665), non plus que la philosophie appartient au savoir nécessaire à la cour : voir Henri-Philippe de Limiers (pseudonyme : de Chevigny), *La Science des personnes de cour, d'épée, de robe*, Paris, de Nully, 1706 (qui contient des maximes de cour) et continuée par Pierre Massuet, *Suite de la science des personnes de cour*, Amsterdam, Châtelain, 1752 (18 vol. ; la métaphysique figure dans le premier volume, Leibniz et ses principes de raison, des indiscernables et de continuité sont exposés au chapitre v, p. 57-61).
- 102 « [...] j'avoue volontiers de n'avoir pas assez d'éloquence ni de promptitude [...] » (*lettre au duc Ernest-Auguste de Hanovre*, février (?) 1680, A I, 3, 24, 5).

Leibniz avait repris, forgé ou aménagé comme ici des formules bien frappées qui lui permettaient de promouvoir ses positions et d'instruire. C'est l'œuvre d'un *Leibniz philosophe mondain* ou pédagogue en ce sens. L'or dans la boue n'en est qu'un exemple<sup>103</sup>.

50

P.-S. : Le liminaire du *Bulletin leibnizien IV* (paru à l'automne 2018, au moment où nous rendions ce texte) a permis d'avoir une vue d'ensemble du fonds Grua (Arnaud Lalanne, « Abrégé du fonds Grua », *Archives de philosophie*, 81, 2018, 3, p. 579-582). Nous avons pu, grâce à l'archiviste de la Société d'études leibniziennes de langue française – qu'il en soit remercié –, consulter l'avancement de la « double édition » de Grua des *Essais de théodicée* pour l'Akademie et pour Aubier. Cela a doublement conforté notre enquête. D'une part, Gaston Grua ne souffle mot de la référence à De Groot ; d'autre part, selon la transcription de Grua les manuscrits de Leibniz ne comportent pas la moindre indication concernant ladite référence. Il ressort de l'étude génétique de Grua que, d'abord, le § 6 du « Discours préliminaire » est bien le « Début de la rédaction la plus ancienne de la *Théodicée*. » ; ensuite que la courte liste des médiévaux (Jean Damascène, Bède, Alcuin et Anselme) est ajoutée sur la copie ; et enfin que les modifications n'affectent que la fin du § 6 (à partir de « [...] du rétablissement des Belles-Lettres »). Voir : Grua III, f<sup>o</sup> 110 (variantes de détail pour l'Akademie) ; Grua IV, f<sup>o</sup> 137 (principales variantes pour Aubier) ; Grua V, f<sup>o</sup> 15 (notes critiques) ; f<sup>o</sup> 45 (indications sur l'exemplaire de Grua de l'édition des *Œuvres philosophiques de Leibniz* par Paul Janet, Paris, Alcan, 2<sup>e</sup> éd., 1900, t. II, p. 30-31). La consultation des manuscrits de Leibniz, numérisés et accessibles sur le site de la Leibniz-Gesellschaft (*Digital Resources*, 3. *Leibniz-Handschriften*, LH I), permettra à tout un chacun de s'en rendre compte.

103 Voir un autre exemple d'analyse d'une maxime leibnizienne dans notre article « Leibniz face à la philosophie première de Descartes. De l'antichambre de la philosophie véritable (1679) à la métaphysique réelle (1694) », dans Antonella Del Prete (dir.), *Il Seicento e Descartes. Dibatti cartesiani*, Lecce, Le Monnier Università/Filosofia, Università degli Studi di Lecce/Centro di Studi su Descartes e il Seicento, coll. « Saggi », Nuova Serie, 2004, p. 71-92.

« J'AY TROUVÉ QUE LA PLUSPART DES SECTES  
ONT RAISON DANS UNE BONNE PARTIE  
DE CE QU'ELLES AVANCENT, MAIS NON PAS TANT  
EN CE QU'ELLES NIENT » : DE L'USAGE LEIBNIZIEN  
DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

*Stefano Di Bella*  
*Université de Milan*

51

L'OR DANS LA BOUE • SUP • 2021

## RUPTURE OU CONTINUITÉ ?

### LEIBNIZ FACE À LA RUPTURE AVEC LA TRADITION

Sous prétexte que les villes bâties d'un seul coup sont plus belles que celles qui ont crû pendant un long temps, ils se sont efforcés de persuader les gens à détruire l'ancien bâtiment du savoir et à en construire un tout nouveau [...]. Moi, au contraire, je voudrais plutôt que les efforts des gens de tous les âges se réunissent [...] vu, surtout, que *j'ai constaté, après beaucoup de recherches, que la plus grande partie des doctrines qui nous ont été transmises par les anciens et ont été communément accueillies sont vraies et bonnes, pourvu qu'elles trouvent un commentateur convenable, et non sophistique ; et là où elles manquent de preuves, on peut les fournir, après quoi ce qui est faux disparaîtra*<sup>1</sup>.

Ces mots sont tirés d'un texte leibnizien du début des années quatre-vingt, qui tente un bilan global de l'héritage culturel disponible à l'époque, et de l'usage qu'on en doit faire : il s'agit de la *Contemplatio de historia*

1 *Contemplatio de historia literaria statuque praesenti eruditionis*, A VI, 4, 456 (nous soulignons).

*literaria statuque praesenti eruditionis*, où l'on trouve, entre autres, une ample esquisse de la philosophie ancienne. En effet, c'est en premier lieu dans le cadre de la problématisation de la tradition, caractéristique du débat culturel de son temps, qu'il faut situer l'intérêt de Leibniz pour l'histoire des doctrines philosophiques du passé.

La référence au *Discours de la méthode* cartésien est transparente : à Descartes qui invitait à se défaire du passé pour élever le bâtiment de la science, Leibniz oppose une attitude respectueuse et positive envers la tradition ; à la rhétorique de la rupture, il oppose une vue continuiste et cumulative de l'entreprise du savoir. C'est une opposition – dans une certaine mesure, une stylisation voulue par les protagonistes eux-mêmes, Descartes et Leibniz – bien connue, dont nous avons une image assez établie au moins depuis le grand livre d'Yvon Belaval<sup>2</sup> ; bien qu'enfin, remarquons-le, Belaval y concluait que, entre les deux, c'est Descartes qui aurait donné objectivement la poussée majeure au développement d'une histoire de la philosophie (et l'on verra dans la suite, d'une certaine façon, une confirmation de cette intuition en ce qui concerne le rapport et la contribution réelle de Leibniz à l'histoire de la philosophie proprement dite).

52

Bien sûr, la fracture dans la continuité d'une tradition culturelle, à laquelle Leibniz se confronte dans son écrit programmatique, ne se réduisait pas au geste de Descartes – bien que celui-ci ait été vraiment épocal, et que Leibniz s'en prenne ici principalement à lui. Avant Descartes, l'humanisme et la Renaissance avaient critiqué radicalement la tradition scolastique, et ensuite Aristote lui-même ; et le jeune Leibniz s'était confronté idéellement avant tout, à travers la figure de Nizolius, à l'héritage de cette première rupture<sup>3</sup>.

En même temps qu'il se levait contre Aristote et l'École, ce mouvement – proposant un renouvellement dont l'idéal était encore, en tout cas, cherché dans le passé – avait découvert d'autres traditions, alternatives à l'hégémonie aristotélicienne : on le sait bien, la Renaissance des XV<sup>e</sup> et

---

2 Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, PUF, 1960.

3 Leibniz, *Dissertatio praeliminaris. De alienorum operum editione, de scopo operis, de philosophica dictione, de lapsibus Nizolii*, GP IV, 131-174, A VI, 2, 401-432.

XVI<sup>e</sup> siècles ne vit pas seulement le grand réveil platonicien, mais aussi le retour d'autres anciennes écoles jusque-là largement oubliées, de l'épicurisme au stoïcisme et au scepticisme. Ce nouveau pluralisme philosophique avait ouvert de nouveaux horizons à la pensée de l'époque, et avait aussi entraîné un nouvel intérêt historique, prémisses du développement d'une vraie histoire philosophique vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. Dans le même temps, le retour du pluralisme des « sectes » philosophiques, dans un âge de mise en question de l'autorité, avait aussi réamorcé le « scandale » du désaccord philosophique, avec sa ponctuelle rechute sceptique. C'était précisément à cette situation que l'instauration cartésienne avait réagi en prônant, au moins apparemment, un divorce de principe entre la philosophie et son histoire.

Le fait est que Descartes et les autres « *novatores* » du XVII<sup>e</sup> siècle, dans leur congé de la tradition, disposaient d'un élément positif nouveau par rapport à la culture de la Renaissance, c'est-à-dire, évidemment, de la certitude de la nouvelle science de la nature et de ses méthodes. En effet, c'était surtout dans ces termes que le choix entre tradition et nouveauté s'était imposé au jeune Leibniz – pour qui, on s'en souvient, les *novatores* signifiaient, au début, non pas tant Descartes, que Bacon et Hobbes.

En tout cas, avec le succès de la nouvelle science et de la culture cartésienne dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, une nouvelle perception du temps historique s'impose, qui ne place plus son paradigme idéal dans le passé, pour souligner au contraire la dimension du progrès dans la connaissance humaine ; et c'est dans la science de la nature qu'on voit le plus clairement le moment progressif. Il est inutile de rappeler ici la célèbre *Préface* pascalienne au *Discours sur le vide*, ou le plus vaste débat des idées suscité par la querelle des Anciens et des Modernes.

L'approche pascalienne se reflète dans la *Contemplatio* leibnizienne citée au début de cette contribution, qui est structurée en premier lieu par la dichotomie entre science empirico-mathématique d'un côté, et savoir proprement historique, de l'autre. Bien entendu, Leibniz, l'historien, ne partage pas la dévaluation relative de ce savoir, propre à une partie au moins de la culture cartésienne ; au contraire, il revendique sa possibilité, contre le pyrrhonisme historique entre temps répandu, et (comme Pascal, du reste) son utilité même, en vue de la crédibilité de la révélation.

Mais dans cette dichotomie du savoir scientifique et historique, la place du savoir proprement historico-*philosophique* apparaît bien plus problématique : où fallait-il loger l'histoire des doctrines philosophiques, lorsque la florissante érudition historico-philosophique semblait au plus fournir à un Bayle de nouveaux matériaux pour son arsenal d'arguments sceptiques ? Devait-elle se réduire donc à une histoire des erreurs ?

54 Absolument pas. Dans notre texte, Leibniz, après avoir traité de l'érudition proprement historique, poursuit en fournissant un véritable abrégé de la pensée philosophique ancienne : les atomistes, Pythagore, Platon, Aristote, les stoïciens<sup>4</sup>. Des différentes écoles, il fournit une illustration essentielle, accompagnée d'une évaluation critique qui enregistre la contribution positive de chacune.

Pour comprendre le sens de cette reprise, il faut la situer dans le cadre du rapport avec le passé dessiné au début du texte : « Moi [...] je voudrais plutôt que les efforts des gens de tous les âges se réunissent [...] ». Ce qui importe le plus, c'est de remarquer qu'il ne s'agit pas ici d'une simple profession de foi à la tradition. Au contraire, c'est une considération qui s'inscrit dans un vaste projet de refondation globale du savoir. C'est toujours à un novateur que Leibniz semble se référer ici : non pas à Descartes, mais à Bacon. Le texte que nous sommes en train de considérer, en effet, est un texte leibnizien typique des années quarante, introduction à son grand projet d'une « science générale » et d'une encyclopédie démonstrative, où l'inspiration baconienne est très forte et se reflète, entre autres, précisément dans la reprise du sous-projet préliminaire d'une *historia literaria*. C'est une opération qui s'inscrit dans la conception cumulative et progressive de la recherche scientifique, envisagée par Bacon. Ce qui est rejeté est tout simplement la « fiction » cartésienne d'une reprise à zéro, en faveur, au contraire, de la valorisation systématique de tout ce qui a été accumulé dans le passé. Le modèle est celui de l'*inventaire* : un recueil systématique et

4 *Contemplatio de historia literaria statuque praesenti eruditionis*, A VI, 4, 477-486.

raisonné, donc aussi sélectif; un catalogue de découvertes déjà faites et de matériaux (observations, expérience, etc.) qui doivent être enregistrés et ordonnés pour être utilisés. Surtout, des matériaux qu'il faut soumettre à une mise en forme méthodique, qui devrait substituer à l'acquisition rhapsodique une démarche systématique, l'exposition des *doxai* par le procédé démonstratif: « là où elles manquent de preuves, on peut les fournir, après quoi ce qui est faux disparaîtra ».

Bien sûr, dans cette perspective, l'*histoire* va revêtir un rôle qui – bien que positif – ne peut rester que préparatoire et heuristique par rapport à l'entreprise scientifique proprement dite. Mais surtout, il semble que cette vue puisse convenir à une histoire des sciences de la nature, alors que le rôle d'une histoire des opinions philosophiques va paraître, une fois encore, problématique. En quel sens pourraient-elles s'insérer dans le cadre d'une telle vision cumulative et progressive du savoir, même au titre d'une sorte de prémisses préscientifiques? On sait bien que Bacon avait exposé l'exigence de tracer une véritable histoire des doctrines philosophiques anciennes<sup>5</sup>. Mais il voyait l'utilité d'une telle histoire surtout dans sa capacité à susciter des doutes (*dubia*), qui devaient promouvoir la recherche. De plus, l'on connaît bien d'autres textes baconiens, où la polémique contre l'autorité est au premier plan, et non seulement Aristote, mais tous les philosophes anciens sont disqualifiés en tant que sources de connaissance. Plus généralement, le modèle baconien fournit de très fortes suggestions polémiques, avec sa présentation des doctrines philosophiques reçues à titre d'*idola theatri*.

Leibniz, pour sa part, tend clairement à désamorcer cette dimension polémique de l'instauration baconienne, pour développer d'une façon nettement positive le thème de l'*historia literaria*, en étendant aux doctrines philosophiques du passé les modèles d'exploitation méthodique appliqués aux connaissances scientifiques vraies recueillies, bien que d'une façon tout à fait désordonnée et fortuite, dans l'histoire. Ainsi, il observe à maintes reprises que cette doctrine peut et doit être reprise dans une forme

5 Voir Francis Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*, II, 8.

nouvelle ; par exemple, la philosophie platonicienne doit être présentée sous forme démonstrative<sup>6</sup>.

Certes, si l'on prenait vraiment au sérieux le développement dans le temps – sur le modèle de l'histoire de la science –, il semblerait que les étapes passées sont désormais essentiellement dépassées : elles nous présenteraient, au plus, dans une forme grossière et immature, ce qui maintenant doit prendre sa place dans le réseau démonstratif de la science établie.

56 Mais Leibniz semble suggérer dans son texte une vision moins exigeante et assez statique du répertoire du savoir humain : la conclusion qu'il tire de son *excursus* historique – ou mieux, l'objectif qu'il pose ici à cet aperçu – semble en restreindre la signification à une fonction auxiliaire foncièrement pédagogique, où l'originalité doctrinaire et la spécificité historique sont sacrifiées à la sélection d'un ensemble de thèses. Dans cette perspective, l'attitude foncièrement concordiste et continuiste semblerait se résoudre dans un éclectisme assez plat, où l'histoire anecdotique, critiquée par Leibniz, donne place à une collection aussi peu historique de *sententiae*. En effet, il faut dire que les morceaux leibniziens de reconstruction historique apparaissent souvent schématiques, et même pauvres du point de vue historiographique, comparés au niveau de l'*historia philosophica* naissante de son temps : par exemple par rapport aux travaux d'un Horn, cité dans les annotations de la *Contemplatio* dédiées à l'*historia literaria*, mais aussi, comme on le verra par après, de son maître Jakob Thomasius.

6 Voir, entre autres, Leibniz à Rémond : « Je trouve naturel [...] que vous ayés goûté quelque chose dans mes pensées, après avoir penetré dans celles de Platon, auteur qui me revient beaucoup, et qui mériteroit d'etre mis en systeme. Je pense de pouvoir porter à la demonstration des verités qu'il n'a fait qu'enoncer, et ayant suivi ses traces et celles de quelques autres grands hommes, je me fatte d'en avoir profité [...] » (GP III, 605). Remarquons qu'après 1700, lors de sa confrontation avec Locke et des présentations monadologiques de sa philosophie, Leibniz relie volontiers sa philosophie à celle de Platon.

## LE TEMPS DES VÉRITÉS : PRÉMISSSES POUR UNE HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

ENTRE PROGRÈS ET *PHILOSOPHIA PERENNIS*

Dans d'autres contextes, Leibniz a, toutefois, ébauché un rapport plus complexe et moins extrinsèque aux doctrines de ses prédécesseurs. C'est le cas des considérations exposées au cours de sa correspondance avec Rémond, donc dans les dernières années de sa vie. Dans la lettre du 26 août 1714, il justifie son attitude positive envers le passé philosophique d'une façon assez engagée du point de vue théorique :

Si j'en avois le loisir, je comparerois mes dogmes avec ceux des anciens et d'autres habiles hommes. La vérité est plus repandue qu'on ne pense, mais elle est très souvent fardée, et tres souvent aussi enveloppée et même affoiblie, mutilée, corrompue par des additions qui la gatent ou la rendent moins utile. En faisant remarquer ces traces de la vérité dans les anciens, ou (pour parler plus generalement) dans les anterieurs, on tireroit l'or de la boue, le diamant de sa mine, et la lumiere des tenebres ; et ce seroit en effet *perennis quaedam Philosophia*. On peut même dire, qu'on y remarquera quelque progrès dans les connoissances<sup>7</sup>.

Au fond, il y a toujours l'idée d'une exploitation sélective d'un héritage culturel : dans le cas des doctrines philosophiques, encore plus qu'ailleurs, il s'agit de dégager des intuitions et des éléments de vérité des vêtements trompeurs derrière lesquels ils sont cachés. Leibniz avait adopté la même attitude dans une lettre précédente au même Rémond : « Outre que j'ay eu soin de tout diriger à l'edification, j'ay taché de deterrer et de reunir la vérité ensevelie et dissipée sous les opinions des differentes Sectes des Philosophes, et je crois y avoir adjouté quelque chose du mien pour faire quelque pas en avant [...] »<sup>8</sup>.

L'opération historiographique se prolonge immédiatement dans (ou mieux, se confond avec) une opération herméneutique, celle-ci étant

7 GP III, 625 (nous soulignons).

8 Lettre à Rémond du 10 janvier 1714, GP III, 606-607.

entendue comme purification, visant à dégager un noyau de vérité des superstructures fourvoyantes. C'est une attitude que Leibniz manifestera au plus haut degré envers le monde scolastique.

Mais quelle conception résulte de la dimension proprement historique de la philosophie ? Une fois encore, si l'on attribue aux « vérités » découvertes dans le passé, en tant que telles, une valeur permanente, elles tendent *a fortiori* à s'étaler sur un fond essentiellement atemporel. Le concept ambigu – ou mieux l'expression – de « *philosophia perennis* » évoqué dans notre citation – auquel les interprètes ont souvent associé Leibniz – contient (et masque) cette tension<sup>9</sup>.

58

Il importe ici de dissiper une équivoque : quelle que soit l'intention précise de Leibniz dans l'usage qu'il fait de cette expression, on peut exclure qu'il l'associe au mythe – auquel l'idée de la *philosophia perennis* était étroitement liée à la Renaissance, et qui était encore présente dans les remarquables reconstructions historiques des néoplatoniciens anglais, telles que celles réalisées par Cudworth – d'une *prisca philosophia*, ou d'un savoir originaire situé dans une Antiquité plus au moins légendaire. Même sur ce point capital, la vision de Leibniz est pleinement solidaire du schéma évolutif des « Modernes » : les temps anciens sont l'enfance du genre humain ; dans l'art comme dans la nature, ce qui vient d'abord est plus simple que ce qui vient après<sup>10</sup> – bien que ce schéma s'applique davantage au développement général de la civilisation qu'au développement spécifique des doctrines proprement philosophiques, dans la tradition qui commence avec les Grecs.

---

9 Pour l'idée de *philosophia perennis*, voir Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis. Historische Umrissse der abendländischen Spiritualität in Antike, Mittelalter und frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1998. Pour l'association de Leibniz avec cette idée, voir l'article exemplaire de Charles B. Schmitt, « Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz », *Journal of History of Ideas*, vol. 27, n° 4, 1966, p. 505-532.

10 Pour une liaison – intéressante – entre cette application historique et l'analyse logico-ontologique de l'époque au moyen de la notion d'ordre de nature, voir *Quid sit natura prius*, A VI, 4, 180-181. Voir aussi le commentaire de Jean-Baptiste Rauzy, « *Quid sit natura prius* ? La conception leibnizienne de l'ordre », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 100, n° 1, 1995, p. 31-48.

En tout cas, à l'intérieur de ce cadre général, Leibniz peut admettre une forme de progrès même pour les doctrines philosophiques : « On peut même dire, qu'on y remarquera quelque progrès dans les connaissances. »

De plus, l'histoire des découvertes est assujettie, en général, à l'accidentalité des circonstances, du milieu historique, du hasard. Mais, quoiqu'il en soit de toute idée de progrès, dans la perspective leibnizienne, l'histoire de l'acquisition reste quelque chose de secondaire par rapport à l'ordre idéal. Il faut distinguer, comme Leibniz le dit en commentant Locke, l'histoire de nos découvertes de l'ordre des idées, l'aspect factuel de l'histoire doctrinale de l'aspect systématique de la doctrine comme possession finalement acquise<sup>11</sup>.

On pourrait lire précisément en ce sens l'opération de réélaboration de l'histoire doctrinale envisagée dans certains passages tels que la correspondance avec Rémond : dégager de l'accidentalité historique la structure idéelle, objective et intemporelle, des possibilités de la pensée, avec leurs alternatives fondamentales et la nécessité de leurs liens conceptuels. Il faut donc rejeter soit le mythe d'un savoir intemporel de l'humanité, soit une vision « historiciste » de la vérité, fort anachronique. Lorsque Leibniz parle de *philosophia perennis*, il s'agit plutôt, il me semble, de quelque chose comme un slogan pour exprimer son attitude proprement philosophique envers l'histoire des idées : c'est-à-dire la persuasion qu'au-delà de l'accidentalité historique on peut reconnaître cette trame objective de possibilités de pensées qui restent constantes.

#### ANTIQUITÉ ET *MEDIA AETAS*: UNE GRILLE DE LECTURE POUR UNE HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Il faut maintenant passer des énoncés programmatiques aux exemples d'application concrète de l'attitude leibnizienne eu égard aux doctrines anciennes et médiévales. Pour ce faire, il convient de prendre davantage en compte sa première formation historico-philosophique, et donc l'usage qu'il fait de la leçon de son maître Jakob Thomasius.

11 *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, III, 1, GP V, 255-256, A VI, 6, 276.

Partons du premier alinéa cité des lettres à Rémond, qui est immédiatement suivi, lui aussi, d'une sorte de résumé concentré d'histoire culturelle ; cette fois, l'histoire des doctrines proprement philosophiques est insérée dans une plus vaste considération du développement des idées religieuses :

Les Orientaux ont eu des belles et grandes idées de la Divinité ; les Grecs y ont adjouté le raisonnement et une forme de science. Les Peres de l'Eglise ont rejeuté ce qu'il y avoit de mauvais dans la Philosophie des Grecs. Mais les Scholastiques ont taché d'employer utilement pour le Christianisme ce qui avoit de passable dans la Philosophie des Payens<sup>12</sup>.

60 Or, Jakob Thomasius avait souligné, d'un côté, l'enracinement des théories philosophiques dans telle ou telle *Weltanschauung* religieuse ; de l'autre côté (de manière plus conséquente), l'irréductibilité de la philosophie chrétienne à la philosophie ancienne, celle-ci étant conditionnée par certaines assumptions typiquement « païennes ». Sa *Préface* à la *Disputatio de principio individui* du jeune Leibniz<sup>13</sup> – une clé décisive et curieusement négligée pour la compréhension du travail de son élève – est un bon exemple d'application de cette grille de lecture. Thomasius n'y hésite pas à dériver (pour la critiquer) la thèse (aristotélicienne en quelque sorte, puis thomiste) de l'individuation par la matière de la conception païenne d'une matière co-éternelle à Dieu.

Plus généralement, dans sa production, Thomasius – dont l'insistance sur la spécificité des doctrines allait de pair avec la critique d'un concordisme forcé et superficiel – s'en prenait à la « christianisation » d'Aristote, mais aussi au pseudo-mysticisme platonicien, source d'hérésies dès l'époque patristique<sup>14</sup>.

---

12 À Rémond, GP III, 625.

13 *Disputatio de principio individui. Praefatio* par J. Thomasius : *Origo controversiae de principio individuationis*, A VI, 1, 5-8.

14 En effet, l'« aristotélisme » de Thomasius tend à se borner foncièrement au milieu éthique, tandis qu'il traite avec beaucoup plus de prudence et de réserves la métaphysique. Pour l'évaluation critique de l'héritage platonicien, voir son *Schediasma historicum* et ses dissertations consacrées à la pensée patristique et médiévale.

Ces jugements sont esquissés sur le fond d'une vision générale historiographique (et polémique) de l'âge médiéval. En se ralliant à l'idée humaniste et réformée d'une déchéance de la *medias aetas*, non seulement par rapport à l'Antiquité classique, mais également aux origines chrétiennes, Thomasius porte un jugement fortement critique sur l'essor métaphysique et dialectique de la scolastique des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles<sup>15</sup>. Cela, tandis que le même Thomasius avait été un pionnier de l'étude historiographique des philosophies ancienne et médiévale, auxquelles il consacra de remarquables études. Mais les deux aspects, loin d'être opposés, sont profondément liés : c'est en tant que critique d'un concordisme qui aplatit les doctrines du passé sur les nôtres que Thomasius – bien qu'enclin, lui-même, à forcer les auteurs dans ses schémas théoriques – va acquérir cette distance qui permet de les saisir, dans une certaine mesure au moins, dans leur spécificité.

THOMASIVS ET LEIBNIZ :

CRITIQUE HISTORISANTE CONTRE CONCORDISME ANHISTORIQUE ?

Le jeune Leibniz ne manque pas d'exalter la leçon historiographique du maître. Dans une lettre bien connue adressée à Thomasius lui-même, il souligne la valeur de l'« *historia philosophica* » pratiquée par le professeur de Leipzig, en l'érigeant en modèle contre une doxographie purement biographique et anecdotique :

[d'aucun autre] on ne peut s'attendre une tractation complète de l'histoire de la philosophie. La plupart des autres historiens, plus experts de l'Antiquité que de la discipline philosophique, nous ont donné des biographies, plus que l'illustration des doctrines. Au contraire, tu nous donneras une histoire, pas des philosophes, mais de la philosophie [...]. Et l'on verra, combien de

15 Le jugement de Thomasius sur les écoles des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles est plus nuancé, un tournant décisif étant posé à l'époque de Pierre Lombard et d'Abélard. Pour une vue d'ensemble sur l'activité historiographique de Thomasius, voir Giovanni Santinello (dir.), *Storia delle storie generali della filosofia*, vol. I, *Dalle origini rinascimentali alla « historia philosophica »*, partie II, Brescia, La Scuola, 1981 ; pour Thomasius médiévisite, voir *id.*, « Jakob Thomasius e il medioevo », *Medioevo*, 1978, p. 173-216.

différence il y a entre une simple liste de noms et l'exposition approfondie et raisonnée des connexions entre les différentes thèses [des philosophes]<sup>16</sup>.

De plus, Leibniz retrouve dans l'attitude équitable de son maître l'inspiration pour ce qu'il présente comme la voie moyenne qu'il faut poursuivre dans la querelle entre la tradition et les *novatores*, dont on a parlé ci-dessus : « mais à quoi bon te dire cela, à toi, qui as toujours porté un jugement si équitable, que tu n'as jamais rejeté les découvertes faites par les modernes, ni permis que des termes anciens, tout à fait inoffensifs, et même très utiles, si bien expliqués, fussent bannis<sup>17</sup> ? ».

62

La citation tirée de la lettre à *Rémond*, bien plus tardive, fait entrevoir une attitude encore plus conciliante envers les scolastiques. Mais, déjà au temps de la correspondance de sa jeunesse avec Thomasius, on peut vérifier que Leibniz – tout étant sollicité par son maître à l'attention à l'histoire – tend à interpréter le cadre historico-philosophique qu'il a reçu dans un sens indubitablement plus concordiste que Thomasius lui-même. Il ne s'agit pas tant de différences dans la reconstruction factuelle ou de l'évaluation de telle ou telle doctrine spécifique. Plus profondément, c'est le rapport entre l'intérêt historiographique et l'intérêt philosophique qui diffère chez Thomasius et Leibniz.

On peut dire que, chez Leibniz, l'actualisation et l'utilisation philosophique prévaut nettement, non seulement sur l'aspect biographique et anecdotique, mais aussi sur l'intérêt historiographique en tant que tel. Son intérêt pour les doctrines du passé est lié, dès le départ, aux intentions concordistes de son propre projet philosophique et est en quelque sorte plié aux exigences théoriques de cet ambitieux projet à travers ses différentes versions.

16 « ...a nemine uno integrum historiae philosophicae corpus expectari posse. Plerique alii antiquitatis magis quam artis periti, vitas potius quam sententias nobis dederunt. Tu non Philosophorum, sed philosophiae historiam dabis [...] apparet enim, quantum inter nudas nominum rcensionem et profundas illis de sententiarum connexionibus rationes intersit [...] » (GP I, 15, A II 1, 14).

17 « ...quid haec ad te [...] qui semper ea rectitudine iudicii usus es, ut nec res a recentioribus inventas repudiales, nec tamen terminos veterum innocios et si recte explicentur aptissimos in exilium pelli aequo animo ferres ? » (GP I, 11, A II 1, 11.)

Je vais maintenant considérer quelques applications classiques de cette approche conciliariste, non pas, il est vrai, de manière détaillée – d’autres s’en chargeront –, mais seulement en vue de faire ressortir quelques traits exemplaires de cette forme de réception.

## LA CONCILIATION PHILOSOPHIQUE : MODÈLES LEIBNIZIENS DE RÉINTERPRÉTATION DU PASSÉ

L’HERMÉNEUTIQUE DE LA TRADUCTION :  
DE L’APPROPRIATION À LA RÉHABILITATION

Dans son dialogue avec son maître au début des années soixante-dix, Leibniz soutient – en particulier avec la grande lettre d’avril 1669<sup>18</sup> – la conciliation d’Aristote avec les *novatores*. Il s’agit toujours, remarquons-le, d’un Aristote qui, selon la leçon de Thomasius, est opposé à ses interprétations scolastiques. Mais, chez Leibniz, la distinction philologique entre l’Aristote scolastique et l’Aristote « vrai » se double d’une opposition théorique entre les deux et d’une ré-évaluation du « véritable » Aristote encore plus fortes. Le dé-montage critique – que Thomasius étendait même à la philosophie ancienne, au moins dans ses doctrines proprement métaphysiques – se borne chez Leibniz à la pensée scolastique, tandis qu’il adopte une approche nettement plus concordiste envers l’Antiquité, ou au moins ici envers Aristote.

C’est ici que Leibniz déploie pour la première fois la méthode préférée de son herméneutique concordiste, c’est-à-dire la traduction conceptuelle : il s’agit de traduire les thèses d’une philosophie du passé dans un autre langage conceptuel, pour en montrer la compatibilité ou, mieux, la convergence et même l’identité avec notre perspective philosophique, à première vue étrangère et opposée.

Ce premier essai d’application de cette stratégie est aussi l’exemple le plus « annexionniste » et actualisant – et donc, bien entendu, le moins historique – de l’approche de Leibniz du passé philosophique, à mesure

18 *Epistola ad exquisitissimae doctrinae virum [Jacobum Thomasium] de Aristotele recentioribus reconciliabili*, GP IV, 162-174, A II 1, 14-24.

que sa traduction des concepts fondamentaux de la métaphysique et de la physique aristotéliennes semble manifestement forcée. Il ne s'agissait, en effet, rien de moins que de traduire en termes rigoureusement mécanistes un lexique conceptuel qui avait été pensé dans un cadre hylémorphique. *De facto*, l'usage qu'on fait ici d'Aristote est aussi peu (sinon moins) historique que celui des scolastiques. Thomasius, en effet, ne manque pas de remarquer l'aspect forcé de l'interprétation aristotélienne de l'élève : « Tu penses – en suivant De Raey – qu'Aristote n'est pas si loin de Descartes et des autres nouveaux philosophes ; mais je n'en suis pas persuadé<sup>19</sup> ». Il précise que son refus du concordisme leibnizien n'est pas motivé par le refus des philosophes modernes ou par un jugement de valeur sur la question philosophique discutée, mais par un souci de fidélité philologique : « Tu ne dois pas entendre cela, comme si je voulais mépriser ces nouveaux philosophes. On ne discute pas de cela ici, mais on recherche seulement, au point de vue historique, si Aristote s'accorde avec leur manière de faire de la philosophie, et je pense que non<sup>20</sup>. »

Leibniz partageait alors le même jugement amplement négatif sur la scolastique : la *Préface à Nizolius* était l'occasion d'un plaidoyer anti-scolastique, avec les critiques du langage barbare et des spéculations stériles des moines « enfermés dans leur cloîtres<sup>21</sup> ».

19 « *Quod Aristotem, Raei auctoritate inductus, arbitraris a Cartesio caeterisque philosophis novis non adeo dissidere, ignosce mihi, nondum persuades.* » (GP I, 12, A II, 1, 12.) Le concordisme de Leibniz s'inspirait d'une tendance philosophique assez répandue (Johannes de Raey étant seulement l'un de ses représentants) qui envisageait une conciliation entre l'aristotélisme et la philosophie des *novatores*.

20 « *...neque [...] heac eo intepretaberis, quasi novos illos philosophos plane aspernerer. Non id nunc agitur, sed historia tantum quaerebatur, num Aristoteles ad illam philosophandi rationem collimaverit, quod nondum quidem puto* » (GP I, 13-14, A II, 1, 13).

21 *Dissertatio praelimiaris*, GP IV, 143, A VI, 2, 413. Mais une exception significative est faite à l'appréciation du nominalisme médiéval : « *Quam vero longe sint acumine inferiores superioribus superioris et huius seculi Scholastici, documento esse potest secta Nominalium, omnium inter Scholasticas, profundissima, et hodiernae reformatae philosophandi rationi congruentissima* » (GP IV, 157, A VI, 2, 427). Même en cela, Leibniz suivait la trace de son maître : Thomasius avait dédié l'une de ses plus remarquables dissertations historiographiques (*De secta nominalium*) à la reconstruction

La situation est différente lorsque Leibniz, à la fin des années soixante-dix, franchira le pas décisif de la réhabilitation des formes substantielles. Or, la réhabilitation d'Aristote par rapport aux scolastiques fait place à la réhabilitation des scolastiques eux-mêmes, en s'éloignant résolument de la critique du maître et de ses propres positions du temps de sa *Préface à Nizolius*. Remarquons-le : le facteur nouveau n'est pas tout à fait un approfondissement historiographique, mais plutôt un développement théorique de sa propre position, avec la reprise d'un élément de la philosophie ancienne et médiévale – la forme substantielle – qui avait été expressément (et même violemment) rejetée par la « nouvelle philosophie ». En passant : cet aspect semble attester (voire confirmer) qu'en philosophie le temps ne marque pas toujours un progrès.

Même ici, en tout cas, il s'agit d'une réhabilitation fortement actualisante, en fonction d'une certaine philosophie du présent : cette fois, la philosophie de Leibniz lui-même, qui se présente comme l'instance supérieure soit par rapport à l'expression encore inadéquate de la vérité du passé (de l'hylémorphisme), soit par rapport à la philosophie contemporaine qui prétendait tout simplement la disqualifier (le mécanisme)<sup>22</sup>.

Une fois encore, le moyen de cette herméneutique est une opération de traduction conceptuelle : les découvertes physiques et métaphysiques de Leibniz lui donnent le langage qui permet, à son avis, de conférer une signification à des concepts qui étaient saisis de façon obscure et confuse dans le langage philosophique des scolastiques aristotéliens.

---

de la tradition nominaliste. Leibniz utilise évidemment ces matériaux dans l'esquisse qu'il propose de cet héritage dans la *Praefatio*. Sur l'étude de Thomasius, voir Stefano Di Bella, « Alle origini della sotiografia moderna sul nominalismo: il De secta nominalium di Jakob Thomasius », dans Amos Bertolacci et Agostino Paravicini Bagliani (dir.), *La filosofia medievale tra antichità ed età moderna. Saggi in memoria di Francesco Del Punta (1941-2013)*, Firenze, SISMEL, 2017, p. 471-489.

22 Pour la réhabilitation des formes substantielles, voir Michel Fichant, « Mécanisme et métaphysique : le rétablissement des formes substantielles (1679) », dans *Science et métaphysique chez Descartes et Leibniz*, Paris, PUF, 1998, p. 163-204.

Bien qu'à partir de ce moment Leibniz tende habituellement à généraliser sa réévaluation à l'ensemble des thèses scolastiques<sup>23</sup>, il faut remarquer, toutefois, que ses références aux thèses des maîtres scolastiques restent assez générales et schématiques, quasiment une sorte d'étiquette qu'il applique pour désigner des idées et des positions qui obéissent dans une large mesure à une autre logique<sup>24</sup>.

#### VÉRITÉS PARTIELLES

66 Ce qui est peut-être plus remarquable dans ce schéma herméneutique, c'est l'idée d'un dépassement de conceptions unilatérales opposées. C'est ce qui donne sa substance à l'intuition selon laquelle les différentes doctrines sont vraies en ce qu'elles affirment, tandis qu'elles se trompent en ce qu'elles veulent nier, comme Leibniz l'affirme dans le passage bien connu de la lettre à *Rémond* du 10 janvier 1714 : « J'ay trouvé que la plupart des Sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient<sup>25</sup>. » La critique, donc, frappe des vérités partielles qui prétendent être absolues. Voilà ce qui donne sa valeur théorique pleine à la condamnation leibnizienne de l'esprit de secte, qu'il avait reproché tant de fois à Descartes et ses partisans. Il est important de souligner que cette vision est possible seulement d'un point de vue surplombant, tant historiquement que conceptuellement : le point de vue de la vraie philosophie, dont la vérité se montre précisément dans sa

23 Voir un texte classique dans *Discours de métaphysique*, art. 10 : « Il semble que les anciens aussi bien que tant d'habiles gens accoutumés aux meditations profondes, qui ont enseigné la theologie et la philosophie il y a quelques siecles, et dont quelques uns sont recommandables pour leur sainteté, ont eu quelque connoissance de ce que nous venons de dire [...] ils ne sont pas si éloignés de la verité, ny si ridicules que le vulgaire de nos nouveaux philosophes se l'imagine. » (GP IV, 434, A VI, 4, 1542.)

24 C'est le cas, par exemple, de la référence de Leibniz, qui devient coutumière pour lui dans une forme standard, à certaines thèses scolastiques classiques sur l'individuation (celle de Thomas sur les anges comme *species infimae*, ou l'haecceité de Scot) pour illustrer ses propres positions en la matière. Voir Stefano Di Bella, « Angels, Matter and Heccicity : Scholastic Topoi for Leibnizian Individuation », *Studia leibnitiana*, vol. 46, n° 2, 2014, p. 127-151.

25 GP III, 606-607.

puissance d'intégration. Qu'on se rappelle de l'exclamation triomphante de Théophile dans la « Préface » aux *Nouveaux Essais* :

Ce systeme paroist allier Platon avec Democrite, Aristote avec des Cartes, les Scholastiques avec les Modernes, la Theologie et la morale avec la raison. Il semble qu'il prend le meilleur de tous costés, et que puis apres il va plus loin qu'on n'est allé encor [...]. Je vois maintenant ce que Platon entendoit, quand il prenoit la matiere pour un estre imparfait et transitoire ; ce qu'Aristote vouloit dire par son Entelechie ; ce que c'est que la promesse que Democrite même faisoit d'une autre vie [...] jusqu'où les Sceptiques avoient raison en declamant contre les sens ; comment les animaux sont en effet des automates suivant des Cartes, et comment ils ont pourtant des ames et du sentiment selon l'opinion du genre humain ; comment il faut expliquer raisonnablement ceux qui ont logé vie et perception en toutes choses, comme Cardan, Campanella, et mieux qu'eux feu Mr. François Mercure van Helmont [...] avec son amy feu Mr. Henry Morus<sup>26</sup>.

Bien sûr, il ne s'agit pas pour Leibniz, le philosophe de la non-contradiction, d'une conciliation dialectique des contraires, pas même d'un simple collage éclectique. Pour cette conception d'une histoire de la philosophie comme dépassement / intégration, Leibniz pouvait trouver un exemple classique dans le premier morceau connu d'histoire de la philosophie, à savoir dans la célèbre reconstruction aristotélicienne des théories de ses prédécesseurs au moyen de la grille de lecture fournie par sa propre théorie des quatre *aitiai*. À bien y regarder, c'est une approche semblable qui organise chez Leibniz la lecture de la philosophie ancienne : que l'on pense à sa dialectique des causes efficientes et finales, repérée par lui déjà dans la célèbre critique platonicienne d'Anaxagore<sup>27</sup>, où, bien entendu, Leibniz lui-même sera le nouvel Aristote, capable de résoudre à nouveau, d'une façon originale, l'opposition en complémentarité.

26 GP V, 64, A VI, 6, 71.

27 Il s'agit du passage du *Phédon*, que Leibniz cite par exemple dans le *Discours de métaphysique*, art. 20, A VI, 4, 1562.

## L'AUTRE FACE DE L'INTÉGRATION : LES LIMITES DES « SECTES »

Il est intéressant de remarquer que le schéma de l'intégration est aussi employé par Leibniz de façon négative et critique, lorsqu'il veut souligner le cas d'autres philosophies contemporaines, qui, au contraire, s'attachent à reprendre l'une ou l'autre des « sectes » anciennes précisément dans l'unilatéralité de chacune, prise en elle-même. C'est le cas du texte bien connu, où les philosophies épicurienne et stoïcienne, respectivement, donnent la clé d'une lecture critique des différentes versions du « naturalisme » moderne que Leibniz veut critiquer :

68

Il y a deux sectes de Naturalistes qui sont en vogue aujourd'hui, et qui ont leur source dans l'antiquité, les uns ayant renouvelé les sentimens d'Epicure, les autres estant en effect Stoïciens [...]<sup>28</sup>.

Leibniz voit ici une filiation historique effective ; mais l'idée sous-jacente est nonobstant celle d'une combinatoire des possibilités de pensée qui se présentent au cours de l'histoire. Bien sûr, cette assimilation / réduction à un modèle conceptuel commun risque, une fois encore, de sacrifier la spécificité historique et théorique d'un terme ou de l'autre. En tout cas, c'est la même stratégie herméneutique dont se servent, dans la même période à peu près, mais à des fins différentes, un Cudworth et un Bayle pour qualifier, par exemple, les différentes formes d'athéisme, en retrouvant dans des philosophies anciennes (comme dans le cas exemplaire du « stratonisme ») les paradigmes des positions contemporaines.

Dans son texte, Leibniz oppose aux « sectes » une position philosophique elle-même tirée de l'Antiquité et préfigurant sa propre position, c'est-à-dire celle de Socrate et de Platon : c'est encore le célèbre passage du *Phédon* avec la critique d'Anaxagore, que Leibniz ne se lasse jamais de citer<sup>29</sup>.

---

28 *Sentiments de Socrate opposés aux nouveaux stoïciens et épicuriens*, A VI, 4, 1384.

29 A VI, 4, 1386-87. Voir *supra* n. 26.

J'aimerais conclure cette réflexion sur Leibniz et l'histoire de la philosophie avec cette référence platonicienne. Nous savons que Leibniz, en 1676, à la fin de son très fructueux séjour parisien, a traduit des passages des dialogues platoniciens publiés par Ficin, et les documents nous montrent comment ces lectures ont orienté sa pensée concernant plusieurs de ses décisions théoriques dans une période de sa pensée autant riche d'idées que cruciale. Si Leibniz n'a jamais approché en historien (au moins à notre sens) la philosophie ancienne et médiévale, il a toutefois constamment retrouvé, dans cette pensée du passé, une vraie source ou une occasion d'invention, ou mieux : de ré-invention philosophique.



LE RENOUVELLEMENT DES SECTES ANTIQUES.  
LE CHIASME DU DIEU CORPOREL  
ET DU DIEU INCORPOREL

*Vincent Carraud*  
*Sorbonne Université*

À André Pessel<sup>1</sup>

Que la philosophie soit le terrain de conflits doctrinaux est un lieu commun ancien, au point qu'on a pu dès l'Antiquité classer les opinions selon les sectes fondées par leurs philosophes éponymes avant de réitérer la diversité de leurs maximes et de leurs arguments figés en autant de thèmes de disputes dûment répertoriés. Tel est le destin scolaire de la philosophie, qui, assurant le triomphe du scepticisme, marque la défaite de tout véritable enseignement, comme Descartes en prenait acte en 1630 :

Quant aux maximes et aux opinions des philosophes, quelles qu'elles soient, ce n'est pas parce qu'elles sont dites qu'aussitôt elles instruisent. Platon dit une chose, Aristote une autre, Épicure une autre, Telesio, Campanella, Bruno, Basso, Vanini, tous les novateurs disent chacun une chose différente des autres. Qui d'eux instruit, je ne dis pas m'instruit, moi, mais n'importe quel étudiant en philosophie<sup>2</sup> ?

- 1 À qui je dois ma première lecture fascinée de Leibniz, il y a trente ans, en particulier du fragment qui fait l'objet de cette étude.
- 2 *Lettre à Beeckman* du 17 octobre 1630 : « *Placita autem et opiniones, quales sunt philosophorum, non docentur protinus, ex eo quod dicantur. Unum dicit Plato, aliud Aristoteles, aliud Epicurus, Telesius, Campanella, Brunus, Basso, Vaninus, novatores omnes, quisque aliud dicunt; quis ex illis docet, non dico me, sed quemcunque sapientiae studiosum ?* » (AT I, 158, 17-23 = *Correspondance*, 2, éd. Jean-Robert Armogathe, *Œuvres complètes*, t. VIII,

Les philosophes parlent sans enseigner. Il faut donc mettre fin à l'inutile histoire des philosophes, si l'on peut qualifier d'histoire ce qui n'est en fait que simple recension, au profit d'une véritable histoire philosophique (*historia philosophica*), c'est-à-dire une histoire des « raisons profondes des connexions doctrinales » (*profundae de sententiarum connexionibus rationes*), à laquelle on puisse donner la forme d'un corps entier d'histoire philosophique. Il faut une histoire non des philosophes, mais des philosophies, qui en restitue l'élaboration et le fil (*stilum filumque*) jusqu'à l'époque moderne, afin de montrer qu'il ne faut attribuer aux *novatores* cités par Descartes, et à d'autres, ni tout, ni rien<sup>3</sup>. Tel est du

---

Paris, Gallimard, 2013, p. 329; René Descartes, Isaac Beeckman & Marin Mersenne, *Lettere 1619-1648*, éd. Giulia Belgioioso & Jean-Robert Armogathe, Milano, Bompiani, p. 306-309); la présente traduction, pour « *quemcunque sapientiae studiosum*, n'importe qui étudie la sagesse », est inspirée d'Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960, rééd. coll. « Tel », 1978, p. 89. Étudiant certains philosophes « corpusculaires », en particulier Sébastien Basson, Tullio Gregory compare la liste cartésienne des *novatores* à celle de Leibniz dans la *lettre à Jakob Thomasius* citée note suivante (puis à celle qui figure dans la *Theoria motus abstracti*, GM, VI, 78): voir *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, PUF, 2000, p. 233.

- 3 *Lettre à Jakob Thomasius* du 20/30 avril 1669: « *Tuum illud historiae philosophicae γεῦμα dici non potest, quam omnibus salivam moverit, apparet enim, quantum inter nudas nominum recensiones et profundas illas de sententiarum connexionibus rationes intersit. Et certe quotquot rerum intelligentes de specimine tuo loqui audio (scis me nihil auribus dare) ii unanimiter asseverant, a nemine uno integrum historiae philosophicae corpus potius expectari posse. Plerique alii antiquitatis magis quam artis periti, vitas potius quam sententias nobis dederunt. Tu non Philosophorum, sed philosophiae historiam dabis... Utinam vero ad recentiore hanc aetatem stilum filumque producas, et admoneas inconsultam juventutem nostram, neque omnia, neque nihil novatoribus tribuenda esse / Impossible de dire combien le γεῦμα, que possède, chez vous, l'histoire philosophique, a mis l'eau à la bouche de tout le monde! Car on voit clairement quelle distance sépare les simples répertoires de noms et les profonds raisonnements consacrés aux liens qui unissent les opinions. Et je vous assure que toutes les personnes qui s'y entendent et que j'écoute parler de votre échantillon (vous savez que je ne passe pas mon temps à prêter l'oreille), sont unanimes à garantir qu'on ne peut attendre de nul autre un corps entier d'histoire philosophique. La plupart des autres, davantage versés dans l'Antiquité que dans l'art, nous ont procuré des vies de penseurs, plutôt que des*

moins ce que Leibniz attend de son maître Jakob Thomasius : une histoire philosophique de la philosophie, capable de théoriser dans la continuité même les évolutions et les oppositions complexes qu'entretiennent les philosophies. Pour autant, le projet savoureux (γεῦμα) que le jeune Leibniz attendait de Thomasius (et auquel il annonçait pouvoir offrir la dernière figure en constituant sa philosophie contre les athées, les sociniens, les naturalistes et les sceptiques, « présent de Dieu offert à la vieillesse du monde<sup>4</sup> ») manque encore de profondeur – pour parler

pensées de ceux-ci, alors que vous, vous procurerez une histoire, non des philosophes, mais de la philosophie [...]. Mon souhait, cependant, est que vous poussiez la composition et le fil de l'histoire jusqu'à l'époque récente qui est la nôtre et que vous remontiez à notre jeunesse irréfléchie que les Modernes n'ont droit, ni à tout, ni à rien » (A II, 1, 23, 34-24, 3 et 24, 5-7; trad. Richard Bodéüs, *Leibniz-Thomasius, Correspondance (1663-1672)*, Paris, Vrin, 1993, lettre VI, p. 97). Comme le rappelle Michel Fichant, « la grande lettre à Thomasius n'était pas destinée à rester une confiance privée puisque Leibniz l'a fait imprimer à la suite de sa préface au livre de Nizoli » (« Mécanisme et métaphysique : le rétablissement des formes substantielles (1679) », chap. VII de *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, PUF, 1998, p. 175).

Sur la conception que Thomasius se fait de l'histoire de la philosophie, et particulièrement de ses origines, dans son programme intitulé *Schediasma historicum...* (Leipzig, 1665; republié par Christian Thomasius sous le titre significatif d'*Origines historiae philosophicae...* en 1694; le titre complet de l'ouvrage mentionne le nom de la philosophie comme γνῶσις τῶν ὄντων, ce qui n'est pas sans rappeler Jacobus Fontialis, *De idea mirabili matheseōs de Ente*, Amsterdam, 1660), voir la synthèse de Giovanni Santinello, « Jakob Thomasius (1622-1684). *Schediasma historicum* », dans Giovanni Santinello (dir.), *Storia delle storie generali della filosofia*, I, *Dalle origini rinascimenti alla « historia philosophica »*, Brescia, La Scuola, 1981, p. 438-467, qui commente p. 449 le passage de la lettre de Leibniz cité ci-dessus.

4 « *Quod superest illud confirmare ausim, Atheis, Socinianis, Naturalistis, Scepticis, nunquam nisi constituta hac philosophia solide occursum iri : quam ego profecto munus Dei credo senectae mundi datum velut unicam tabulam, qua se viri pii ac prudentes in incumbentis nunc Atheismi naufragio servaturi sunt* / Pour le reste, j'aurais le front d'assurer ceci qu'aux athées, aux Sociniens, aux Naturalistes, aux Sceptiques, jamais d'objection solide ne sera opposée sans la constitution de cette philosophie. Je crois, pour ma part, que celle-ci est véritablement un présent de Dieu offert à la vieillesse du monde, comme unique planche d'un salut futur pour les hommes pieux et prudents dans le naufrage de l'athéisme qui s'abat présentement sur

comme Leibniz le fera plus tard, ce *γεῦμα* n'aura été qu'un avant-goût. Car la vraie profondeur, en histoire de la philosophie, n'est pas de détruire une thèse, c'est de détruire en même temps deux thèses opposées, renvoyées dos-à-dos, sans pour autant aboutir à des apories. C'est ce que théoriserà à nouveau, plus de trente-cinq ans plus tard, contre Bayle dont il reprend le vocabulaire en le réfutant<sup>5</sup>, le *Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison* qui ouvre la *Théodicée* : lorsque la raison « détruit quelque thèse, elle édifie la thèse opposée. Et lorsqu'il semble qu'elle détruit en même temps les deux thèses opposées, c'est alors qu'elle nous promet quelque chose de *profond*, pourvu que nous la suivions *aussi loin qu'elle peut aller*<sup>6</sup> ».

74 L'histoire de la philosophie n'est donc pas seulement la répétition des oppositions en philosophie ; s'il y a histoire, c'est qu'il y a progrès ou « avancement », et ce progrès vient de l'opposition aux oppositions elles-mêmes, et par là de leur *destruction*. Si la destruction des thèses opposées permet d'accéder à « quelque chose de profond » et à des « ouvertures nouvelles<sup>7</sup> », cela n'implique pas que la profondeur gagnée

---

eux » (A II, 1, 37, 2-5 ; trad. Bodéüs cit., p. 115). Sur les mots « naturaliste » et « naturalisme », voir la note 15. Sur le rapport de Leibniz à l'athéisme, au scepticisme, au naturalisme et au « libertinisme » qui en découle, voir Morgens Laerke, « Leibniz, la censure et la libre pensée », *Archives de philosophie*, 2007/2, p. 273-287.

5 *Discours préliminaire*, § 80 : « Notre raison est plus capable de réfuter et de détruire, que de prouver et de bâtir ; [...] il n'y a presque point de matière philosophique ou théologique, sur quoi elle ne forme de très grandes difficultés, de manière que si on voulait la suivre avec un esprit de dispute, aussi loin qu'elle peut aller, on se trouverait souvent réduit à de fâcheux embarras » (GP VI, 97). Sur l'ambiguïté du rapport de Leibniz à Bayle, voir Paul Rateau, *La Question du mal chez Leibniz. Fondements et élaboration de la Théodicée*, Paris, Champion, 2008, chap. v, en part. p. 407-420, puis *Leibniz et Bayle. Confrontation et dialogue*, éd. Christian Leduc, Paul Rateau & Jean-Luc Solère, Stuttgart, Steiner, « *Studia leibnitiana* », 43, 2015.

6 § 80, GP VI, 97 (je souligne) ; Leibniz poursuit : « [...] non pas avec un esprit de dispute, mais avec un désir ardent de rechercher et de démêler la vérité, qui sera toujours récompensé par quelque succès considérable ». Sur le sens de « profond » et d'« approfondir » au xvii<sup>e</sup> siècle, je me permets de renvoyer à mon *Pascal : des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, Paris, Vrin, 2007, p. 52-55.

7 *Discours préliminaire*, § 81, GP VI, 97.

ne puisse s'avérer être elle-même ancienne, voire plus ancienne<sup>8</sup> que les thèses détruites : mais encore faut-il la mettre au jour, encore faut-il en « maintenir » les notions, comme dit le *Discours de métaphysique* (art. 10), encore faut-il les « rappeler et comme réhabiliter », dira aussi par exemple le *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*<sup>9</sup>. C'est en ce sens apparemment paradoxal que Leibniz pense non la répétition, mais le *renouvellement* en philosophie, et sa propre position philosophique – aussi bien que sa propre histoire philosophique comme « réhabilitation<sup>10</sup> ». Aussi Leibniz peut-il situer sa propre philosophie dans un jeu de conflits philosophiques contemporains, eux-mêmes compris comme le renouvellement de positions anciennes, dont il s'agit de détruire les thèses, au profit de réhabilitations décisives qui permettront l'*emendatio* de la philosophie. Ainsi des thèses anciennes trouvent-elles leur actualité sous la forme du *renouvellement* ; une double question s'ensuit immédiatement : ce renouvellement, dont l'enjeu est si stratégique dans le champ de la philosophie moderne, était-il de nature à éclairer sur les sectes anciennes elles-mêmes les contemporains de Leibniz, voire à nous éclairer, nous, dans notre propre interprétation des doctrines antiques ? Peut-on évaluer, dans ce renouvellement même, la pertinence de la lecture leibnizienne des Anciens, mesurée à l'aune de nos propres travaux d'histoire de la philosophie ?

C'est pour entrer plus avant dans cette question que la présente étude porte sur un opuscule connu depuis sa première publication, en 1890, sous un titre qui reprend son incipit, *Il y a deux sectes de naturalistes*<sup>11</sup>.

- 8 Sur l'origine et le sens de la formule « *Nihil est veritate antiquius* », citée par Descartes dans l'Épître dédicatoire des *Meditationes* (AT VII, 3, 25), voir mon « Rien n'est plus ancien que la vérité : méthode et apologétique », dans Igor Agostini & Vincent Carraud (dir.), *Cartesius edoctus. Hommage à Giulia Belgioioso*, Turnhout, Brepols, 2021, p. 79-105. Je n'ai pas rencontré cette citation sous la plume de Leibniz.
- 9 GP IV, 478.
- 10 Voir de nouveau au début autobiographique du *Système nouveau* ou à la lettre à Rémond du 10 janvier 1714, GP III, 606.
- 11 GP VII, 333-336 ; voir Ludwig Stein, *Leibniz und Spinoza*, Berlin, Reimer, 1890, p. 308-311. L'opuscule a été repris en collection de poche dans Leibniz, *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, éd. Michel Fichant, Paris, Gallimard, 2004, p. 250-255.

Les éditeurs de l'Académie de Berlin ont intitulé l'opuscule *Sentiments de Socrate opposés aux nouveaux stoïciens et épicuriens*<sup>12</sup>, en le datant de 1678-1680, soit une décennie après les échanges avec Thomasius. On saisit d'emblée, au choix de ce titre, que Leibniz met en scène une opposition à une opposition, en jouant Platon non contre Aristote, mais à la fois contre les stoïciens et les épicuriens, compris eux-mêmes comme opposés, et par là à la fois contre les nouveaux stoïciens et les nouveaux épicuriens. Ce faisant, Leibniz substitue cette double opposition platonicienne à celle, obvie pour les contemporains et traditionnellement commentée, qui a effectivement opposé saint Paul aux épicuriens et aux stoïciens à son arrivée à Athènes<sup>13</sup>. « Il y a deux sectes de naturalistes<sup>14</sup> qui sont en vogue aujourd'hui, et qui ont leur source dans l'antiquité, les uns ayant renouvelé les sentiments d'Épicure, les autres étant en effet Stoïciens ». Le terrain des conflits philosophiques est organisé depuis longtemps, la philosophie est une remise constante sur le métier de thèses qui ont toujours déjà existé, d'emblée présentées comme symétriques et adverses.

- 12 A VI, 4-B, n° 263, 1384-1388. Toutes les citations données sans référence dans la suite de cette étude appartiennent à ces pages. La datation est faite à partir de l'examen du filigrane du manuscrit. Michel Fichant, *Discours de métaphysique...*, éd. cit., p. 249, propose la date plus resserrée de fin 1679-début 1680.
- 13 *Actes*, 17, 18. Dans son commentaire, saint Augustin note que ce n'est pas sans raison que la Providence a mis saint Paul en face des épicuriens et des stoïciens parmi les nombreuses sectes de philosophes qui se trouvaient à Athènes (« *cum essent plurimae philosophorum sectae in civitate Atheniensi* ») : car tous les motifs des dissensions philosophiques résident à peu près dans ces deux sectes, « *in quibus dissensionis philosophorum tota prope causa consisteret* » ; ce commentaire constitue ce que nous lisons comme le Sermon LC (OC, éd. Péronne *et al.*, Paris, Vivès, 1872, t. XVII, ici p. 408), qui était connu au xvii<sup>e</sup> siècle comme le *Tractatus contra Epicureos et Stoicos* ou le *Tractatus de Epicureis et Stoicis*, publié dans le t. VI de l'édition d'Erasmus (qui en discute l'authenticité) comme de celle de Louvain, que je cite dans la rééd. de Paris, La Grande Navire, 1586, p. 363-365, ici 363b D. – Saint Luc rapporte que les Athéniens passaient leur temps à dire ou à écouter la dernière nouveauté (*Actes* 17, 21). Leibniz transfère la nouveauté du discours paulinien (que les épicuriens accusent d'être *σπερμολόγος*, *verborum seminator* selon saint Augustin, mot de dérision assumé par les chrétiens) aux anciennes sectes naturalistes relookées, de nouveau en vogue.
- 14 Leibniz avait écrit « deux méchantes sectes », A VI, 4-B, 1384, 13.

## DIEU CORPOREL

Les premiers naturalistes sont les épicuriens, qui « croient que toute la substance jusqu'à l'âme, et jusqu'à Dieu même, est corporelle, c'est-à-dire d'une matière ou masse étendue ». Deux remarques et une enquête s'imposent d'emblée.

La première remarque pour relever ce que Leibniz ne dit pas lorsqu'il décrit le naturalisme<sup>15</sup> épicurien comme un matérialisme<sup>16</sup>, qui affirme la corporéité de toute substance. Car si telle est la thèse épicurienne ici privilégiée, il faut immédiatement constater que Leibniz laisse de côté sa caractérisation comme atomisme<sup>17</sup>. Pourquoi ? Parce qu'il y a, malgré

15 Le mot de « naturalisme » vient ici sans doute de Jakob Thomasius, comme en témoigne par exemple une leçon donnée par ce dernier le 8 mai 1670 à Leipzig et publiée comme *Programma L, Adversus anonymum [Spinozā], De libertate philosophandi* dans ses *Dissertationes LXIII* publiées par son fils à Halle en 1693, pour désigner d'abord Herbert de Cherbury, « *naturalistarum hujus aevi patriarcha* », puis Hobbes et d'autres (p. 573-574); voir la lettre de Leibniz à Thomasius du 3 octobre 1670, A II, 1, 106, 11-17; trad. Bodéüs cit., Lettre XI, p. 261, p. 263 n. 7, et commentaire p. 266. Leibniz avait déjà employé ce mot probablement reçu de son ancien maître en mentionnant déjà les naturalistes (*naturalistae*) en 1668 dans la *Confessio naturae contra atheistas* pour regrouper « ceux qui ressuscitent Démocrite et Épicure, et que Robert Boyle appelle non sans justesse corpusculaires, comme Galilée, Bacon, Gassendi, Descartes, Hobbes et Digby » (A VI, I, 489, 30-490, 1; trad. Christiane Frémont, dans Leibniz, *Discours de métaphysique et autres textes*, Paris, GF-Flammarion, 2001, p. 28-29). Sur l'histoire de ce mot, ses premières occurrences en français, en anglais et en latin, et son sens originellement théologique, voir les références données par Günter Gawlick, s. v. « *naturalismus* », dans le *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 6, c. 517-518; Philippe Duplessis-Mornay, *De la vérité de la religion chrétienne*, Préface (1590), Richard Carpenter, *The Soules Sentinel* (1612) et Gisbert Voet, *De Atheismo, Selectae disputationes theologicae* (1648).

16 Le *Discours de métaphysique* en appellera de nouveau à Platon « contre les philosophes trop matériels » (sommaire de l'art. 20): voir *infra*.

17 Comme y insiste Ralph Cudworth dans *The True Intellectual System of the Universe*, London, 1678, l'atomisme, même antique, n'implique pas le matérialisme: voir Tullio Gregory, *Genèse de la raison classique*, op. cit., chap. ix. Le livre de Catherine Wilson, *Epicurianism at the Origins of Modernity*, Oxford, OUP, 2008, qui accorde quatre pages à « Leibniz and the Epicureans » et onze à « Leibniz and atomism », est trop cavalier pour que

la critique qui va suivre, un sérieux de la philosophie épicurienne, qui est précisément celui de l'atomisme, dont il faudra apprendre le problème de la composition du réel. C'est à ce titre que d'autres opuscules postérieurs, qui ont moins l'allure d'essais, comme le *Système nouveau*, diront tout l'intérêt de l'atomisme, par quoi Leibniz a pu se libérer de l'aristotélisme<sup>18</sup>, c'est-à-dire d'une fausse conception de la substance comme être en puissance. L'atomisme, c'est le sérieux d'une pensée du réel ou de l'actuel qui recherche « les principes d'une véritable unité<sup>19</sup> » – même s'il échoue manifestement : l'atome ne permet pas de penser l'unité réelle. S'il y a donc un échec principal de l'atomisme<sup>20</sup>, il y a aussi une grandeur, au moins pédagogique, de la recherche dont il témoigne, celle de « l'atome de substance<sup>21</sup> », qui libère véritablement le problème de la substance, même si sa réponse factuelle (et historique) déçoit. C'est ainsi que l'« ouverture » heuristique qui se dessine, la nouvelle « profondeur » problématique que l'on gagne sont celles qui nous enjoignent de disjoindre l'atomisme de l'épicurisme. Ce ne sont pas tant les atomes qui sont ridicules<sup>22</sup> – car même s'ils sont les effets

---

l'on puisse y trouver des analyses assez fines de la réception *philosophique* de l'épicurisme à l'époque moderne.

- 18 « Au commencement, lorsque je m'étais affranchi du joug d'Aristote, j'avais donné dans le vide et dans les atomes, car c'est ce qui remplit le mieux l'imagination » (GP IV, 478).
- 19 « Mais en étant revenu, après bien des méditations, je m'aperçus qu'il est impossible de trouver les *principes d'une véritable unité* dans la matière seule ou dans ce qui n'est que passif, puisque tout n'y est que collection ou amas de parties jusqu'à l'infini » (GP IV, 478).
- 20 Échec lui-même paradoxal, car l'atomisme, qui prétendait s'en dispenser, doit en appeler à Dieu pour assurer l'inséabilité et la cohésion de l'atome. Ce paradoxe est une constante de l'analyse leibnizienne, dès la *Confessio naturae contra atheistas* : « *Recte igitur in reddenda atomorum ratione confugiemus ad Deum denique, qui ultimis istis rerum fundamentis firmitatem praestet* / Et donc, pour rendre correctement raison des atomes nous aurons en fin de compte recours à Dieu, comme pouvant garantir la solidité de ces fondements ultimes des choses » (A VI, 1, 492, 16-17; trad. Frémont cit., p. 32 [et Leibniz de regretter que Gassendi n'en ait pas tiré une preuve de l'existence de Dieu]; voir encore, par exemple, la *lettre à Hartsoecker* du 30 octobre 1710, GP III, 506).
- 21 GP IV, 478.
- 22 *Théodicée*, § 320 (GP VI, 306; puis § 340). Le § 321 valorise Épicure contre Carnéade, Épicure que « Cicéron et Monsieur Bayle ont eu tort de

de la faiblesse de notre imagination, ils traduisent la justesse philosophique qu'il y a « de chercher l'origine de [la] détermination [de la substance] dans ce qu'Épicure croyait [être] l'origine de l'âme même<sup>23</sup> », comme Leibniz le répètera bien plus tard<sup>24</sup> – que le principe de leur déclinaison. Le jugement de Leibniz sur l'épicurisme n'est donc pas ambivalent mais traduit les modalités de la recherche philosophique selon lesquelles devient possible une appropriation heuristique de la tradition philosophique : si l'atomisme épicurien est faux dans sa teneur, la position du problème qui l'autorise – et auquel il prétend être une réponse – ouvre le chemin à suivre. C'est pourquoi la remise sur le métier de l'épicurisme aura à privilégier d'autres épicurismes possibles, car l'épicurisme – comme toute secte – est moins considéré par Leibniz comme *une* doctrine que comme un ensemble de thèses.

Dans notre texte, l'épicurisme se caractérise par une triple équivalence : le corps, la matière, la masse étendue. C'est cette équivalence qui intéresse Leibniz, non pour la disqualifier comme il le fera ailleurs, en déréalisant l'étendue, ordre et non substance<sup>25</sup>, mais pour se porter immédiatement à la conséquence du présupposé épicurien, l'incapacité à penser la puissance de Dieu : « D'où il s'ensuit qu'il n'y saurait avoir un Dieu tout-puissant et sachant tout, car comment un corps pourrait-il agir sur tout sans pâtir de tout et sans se corrompre ? ». Ce qui n'a pas empêché les nouveaux épicuriens de rechercher un Dieu matériel, c'est-à-dire un maximum physique, identifié au soleil, « la plus puissante des choses visibles » : « Quelques-uns ont cru que le soleil, qui à juger par les sens est sans contredit la plus puissante de toutes les choses visibles, était Dieu ». Mais comme souvent, Leibniz s'emploie à relativiser ce superlatif et à montrer la fausseté de ces *maxima* ou de ces perfections qui ne sont en réalité que des pensées impossibles, c'est-à-dire des pensées qui n'accèdent pas au

---

tant blâmer », car il « avait raison au moins de chercher l'origine de sa détermination dans ce qu'il croyait l'origine de l'âme même » (GP VI, 307).

23 GP IV, 478.

24 Voir la *Lettre à Hartsoecker* du 30 octobre 1710, § 13 : « Les atomes sont l'effet de la faiblesse de notre imagination, qui aime à se reposer et à se hâter à venir à une fin dans les sous-divisions ou analyses ; il n'en est pas ainsi dans la nature qui vient de l'infini et va à l'infini. Aussi les atomes ne satisfont-ils qu'à l'imagination, mais ils choquent les raisons supérieures » (GP III, 507).

25 Voir par exemple les *Nouveaux Essais*, II, XIII, GP V, 136, A VI, 6, 149-159.

rang d'idée : il ne suffit pas de penser à... pour avoir une idée de..., comme le montrent les exemples de « chimères impossibles » pris à l'art. 23 du *Discours de métaphysique*, le dernier degré de la vitesse, le plus grand nombre ou la rencontre de la conchoïde et de sa base. Deux arguments permettent à Leibniz de ruiner le prestige du faux maximum épicurien, la multiplicité des étoiles qui sont autant de soleils, et l'alternative qui régit tout corps : ou il est grand et donne beaucoup de prise (le choc d'un atome suffirait à le faire pâtir), ou il est petit et puissant, mais il se détruit lui-même en produisant son effet, comme la poudre à canon<sup>26</sup>. Conséquence ultime : le Dieu matériel n'étant ni tout-puissant ni omniscient (puisque savoir est pour Leibniz une action) – donc n'étant pas Dieu<sup>27</sup> –, épicuriens et nouveaux épicuriens sont incapables de penser la providence – Hobbes est alors enfin nommé<sup>28</sup>.

80

Y a-t-il des épicuriens qui aient cru que le soleil était Dieu ? Cette opinion est évidemment tout à fait contraire à la doctrine épicurienne<sup>29</sup>.

26 « Mais ils ne savaient point que toutes les étoiles fixes sont autant de soleils ; et que par conséquent un seul ne saurait tout voir ni tout faire. Tout corps est lourd et donne beaucoup de prise s'il est grand, et il est faible s'il est petit : ou s'il est d'une grande vertu *nonobstant* sa petitesse [comme la poudre à canon], il se détruit en agissant ». Sur le Dieu épicurien soumis au bombardement des atomes, voir Cicéron, *De natura deorum*, I, 114.

27 « C'est pourquoi un corps ne saurait être Dieu ».

28 Parmi un certain nombre de travaux sur ce qu'on appelle la critique leibnizienne du « nécessitarisme » de Hobbes, on signalera en particulier la deuxième section de Éric Marquer & Paul Rateau (dir.), *Leibniz lecteur critique de Hobbes*, Montréal/Paris, Presses de l'université de Montréal/Vrin, 2017 (études de Jean-Pascal Anfray, Martine Pécharman, Arnaud Lalanne & Éric Marquer), qui renouvelle l'attention portée aux *Réflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en Anglais, de la liberté, de la nécessité et du hasard* (GP VI, 388-399). Mais si, dans cet appendice aux *Essais de Théodicée*, qui développe leur préface (GP VI, 43) et le § 72 (GP VI, 141), comme en d'autres textes parallèles, Hobbes et Spinoza sont réunis en ce qu'ils affirment « la nécessité absolue de toutes choses », c'est leur distinction initiale qui importe au texte commenté ici, l'un renouvelant les sentiments d'Épicure, l'autre ceux des stoïciens. Il est du reste étonnant que, sauf erreur, l'ouvrage cité ne mentionne les *Sentiments de Socrate opposés aux nouveaux stoïciens et épicuriens* qu'en passant (p. 78).

29 Voir les textes réunis par Anthony A. Long & David N. Sedley, *The Hellenistic philosophers*, Cambridge, CUP, 1987, vol. 1, p. 139-149 et vol. 2, p. 143-154

Mais il est difficile de penser que Leibniz ignore que telle n'était pas la croyance d'Épicure. Peut-elle alors avoir été soutenue par des épicuriens hétérodoxes ? Je n'ai trouvé aucun texte qui permette de le dire. Selon le *De natura deorum*, c'est Alcméon de Crotonne qui affirme que le soleil est Dieu, mais il n'est pas épicurien, il est pythagoricien<sup>30</sup>. Reste que la thèse

---

et Hermann Karl Usener, *Epicurea*, fr. 342-346, Leipzig, 1887, p. 229, où Épicure est raillé parce qu'il faisait la double erreur de considérer le soleil comme un tout petit amas d'atomes inertes. Le fr. 342 comporte plusieurs témoignages, dont Plutarque qui, dans l'*Adversus Coloten*, reproche aux épicuriens de soutenir que le soleil et la lune ne sont pas animés, auxquels cependant tous les peuples sacrifient et qu'ils adorent (27, éd. Henri Estienne, Bâle, 1572, 1123 A) et saint Augustin, *De civitate Dei*, XVIII, 41, qui contredit le propos de Leibniz : « *Epicurus vixeritque securus non solum solem vel ullum siderum deum esse non credens* / Et Épicure vivait tranquille, sans croire qu'était dieu non seulement le soleil, mais aucun astre » (BA 36, 626-627).

30 Voir le *De natura deorum*, I, xi, 27 : « *Crotoniates autem Alcmaeo, qui soli et lunae reliquis sideribus animoque praeterea divinitatem dedit, non sensit sese mortalibus immortalitatem dare* / Quant à Alcméon de Crotonne, qui a divinisé le soleil, la lune et les autres astres, et l'âme par surcroît, il n'a pas compris qu'il accordait l'immortalité à des êtres mortels ». L'art. « Alcméon » du *Dictionnaire historique et critique* de Bayle, Rotterdam, 1697, t. I, p. 191 (éd. Amsterdam, 1740, t. I, p. 149), utilisera le *De natura deorum* pour corriger ce qu'en dit Diogène Laërce, et la « négligence » d'attribuer à la lune « une nature éternelle », alors qu'elle est celui des astres « dont les altérations paraissent le plus ». – Je m'autoriserai, pour la seule enquête présente (et non pour le rapport de Leibniz à l'épicurisme et au stoïcisme, qui requerrait une approche chronologique), plusieurs mentions du *Dictionnaire* de Bayle, considéré comme un témoin privilégié de la lecture des Anciens (et, nous le verrons, de Spinoza), même si le fragment qui fait l'objet de cette étude est nettement antérieur à la publication du *Dictionnaire* (dans la *Théodicée*, Leibniz discute la deuxième édition, Rotterdam, 1702).

Je laisse ici de côté la croyance socratique au dieu soleil (*Apologie* 26 d ; *République*, VI, 508 a ; *Banquet*, 220 d ; *Phèdre*, 246 e sq., *République*, X, 616 e et Xénophon, *Mémoires*, IV, 3, 13), d'abord parce que, pour Socrate, ce n'est pas en tant qu'il serait « la plus puissante de toutes les choses visibles » que le soleil serait Dieu, ensuite parce qu'il est évidemment exclu que Leibniz confonde Socrate et les épicuriens. Sur les prétendues incohérences de Platon sur l'identification de Dieu, voir Cicéron, *De natura deorum*, I, xii, 30, puis, sur celles d'Aristote, xiii, 33 (ce passage difficile du *De philosophia* selon Cicéron [« *coeli ardorem Deum dicit esse* »] et sa discussion par Jules César Scaliger sont cités par Leibniz à la fin de

selon laquelle le soleil serait Dieu s'articule assez bien à l'idée, parfaitement épicurienne, selon laquelle les dieux ont un corps, et pourrait correspondre à des déformations inégalement déviantes de la doctrine dont se sont rendus coupables les stoïciens pour mieux récuser les épicuriens<sup>31</sup>. Leurs adversaires ont donc pu être tentés de ramener à l'absurde l'idée dument épicurienne selon laquelle les dieux sont des corps<sup>32</sup>. Mais en désignant le soleil, ils entrent en contradiction explicite avec les textes d'Épicure lui-même, ou, au mieux, avec le silence d'autres textes de la même école. Locke, dans le livre IV de l'*Essay concerning Human Understanding*, attribue la thèse aux stoïciens : « *Let any one, with Polemo, take the World ; or, with the Stoicks, the Æther, or the Sun [...] to be God / Qu'on suppose avec Polémon que le Monde est Dieu, ou avec les stoïciens que c'est l'éther ou le soleil*<sup>33</sup> ». Mais, dans la bouche du Philalèthe des *Nouveaux Essais*, les stoïciens ont disparu : « N'est-il pas dangereux d'autoriser les suppositions, sous prétexte d'axiomes ? L'un supposera avec quelques

82

---

sa préface à Nizolius, *De veris principiis et vera ratione philosophandi libri IV* (1670), A VI, II, 474, 21-475, 2).

- 31 Voir Cicéron, *De natura deorum*, I, xxxiv, 95-96 : « *Clamare non desinitis retinendum hoc esse, deus ut beatus immortalisque sit [...]. Ista [...] beatitudo [...] quaecumque est cur in solem illum [...] cadere non potest? [...]. Nihil aliud dicis nisi "Numquam vidi solem aut mundum beatum"* / Vous ne cessez de clamer qu'il faut maintenir que dieu est heureux et immortel [...]. Pourquoi cette béatitude, quelle qu'elle soit, ne peut-elle échoir au soleil lointain [...] ? Tout ce que tu trouves à dire, c'est : "Je n'ai jamais vu un soleil ou un monde heureux" ». Bayle nommera les stoïciens « les pharisiens du paganisme », *Dictionnaire*, art. « Épicure », éd. 1697, t. I, p. 1048 ; éd. 1740, t. II, p. 368-369.
- 32 Des corps d'une corporéité singulière, inconsistante et intangible, en perpétuelle réparation (ἀνταναπλήρωσις, *suppeditatio*), d'où leur situation dans les intermondes (μετακόσμια) – ce qui interdit de les identifier aux astres (cf. Lucrèce, *De rerum natura*, V, 122-145) – selon Cicéron, *De divinatione*, II, 17, 40 et Épicure, *Lettre à Pythoclès*, dans Diogène Laërce, *De vitis...*, X, 89 ; voir Joseph Moreau, « Épicure et la physique des dieux », *Revue des études anciennes*, 1968, p. 286-294. Le texte d'Épicure est cité par Leibniz dans le *Definitio juris specimen*, au titre de la définition de la persona : « *Deus in Epicuri intermundio* » (A VI, 3, 592, 17).
- 33 *Essay concerning Human Understanding*, IV, XII, éd. Peter H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1979 (2<sup>e</sup> éd.), p. 642 ; trad. Pierre Coste, Paris, Vrin [rééd.], 1998, p. 535.

Anciens, que tout est matière ; l'autre avec Polémon, que le Monde est Dieu, un troisième mettra en fait, que le soleil est la principale divinité<sup>34</sup> ». Une note des éditeurs, André Robinet et Heinrich Schepers, renvoie pour ce troisième à Phérécide de Syros, l'oncle maternel de Pythagore – mais la citation prise au *De mensibus* de Lydus est fort brève : « Ἥλιος αὐτὸς, nämlich Ζεὺς », ajoute Diels<sup>35</sup>. Si les stoïciens ont été omis par Leibniz, ce n'est pas en tout cas pour leur substituer Épicure ou les épicuriens, qui sont subsumés sous les Anciens qui tiennent que « tout est matière<sup>36</sup> ». Une note de Leibniz sur l'*Heptaplomeres* de Bodin mentionne Alexander Epicureus, Alexandre l'épicurien, qui dit que la matière est Dieu, mais je n'y ai point trouvé de soleil<sup>37</sup>. C'est aussi apparemment en vain que j'ai ensuite orienté mon enquête vers Tertullien et Lactance, puis vers les doxographes anciens, en particulier Eusèbe de Césarée. La mention des rares médiévaux qui ont soutenu que Dieu était la matière première nous ramène aux dissertations de Thomasius<sup>38</sup>, en particulier à celle qui

34 *Nouveaux Essais*, IV, XII, § 4, A VI, 6, 449, 7-9.

35 Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, 7 (71), A 9, Züric, Weidmann, 1951 (6<sup>e</sup> éd.), p. 46 : Lydus, *De mensibus*, IV, 3 : « Ἥλιος αὐτὸς (nämlich Ζεὺς) κατὰ Φερεκίδην ».

36 Pour ces Anciens, la note d'A VI, 6, 449 renvoie à Leucippe, Démocrite et Épicure et celle sur Polémon à Stobée, *Eclogae physicae*, I, chap. I, ecl. 29, 62.

37 A VI, 2, 137 et 138.

38 Ces auteurs, qui selon Thomasius suivent Straton de Lampsaque (*Schediasma historicum, op. cit.*, § 99, p. 108-109), sont Amalric et David de Dinant (réfuté par saint Thomas d'Aquin dans la *Summa Contra Gentiles*, c. 17) : voir Jakob Thomasius, *Praefatio LXVI : de sectarum conciliationibus* (1668, pub. Leipzig, 1681, rééd. dans *Miscellanea...*, Leipzig, 1737, p. 413-417), puis la *Dissertatio XIV : Stoicus Deus forma mundi informans* (§ 97-130) du *De stoica mundi exustione...*, *Dissertationes XXI*, Leipzig, 1676, p. 199-208. Straton était péripatéticien, mais il est mentionné pour sa thèse selon laquelle Dieu est la nature, elle-même citée selon le *Contra superstitiones* de Sénèque, lui-même cité selon le *De civitate Dei*, VI, X). Bayle les citera à son tour dans l'art. Spinoza de son *Dictionnaire*, éd. 1697, t. II, p. 1083 ; éd. 1740, t. IV, p. 253, note A. L'art. « Spinoza » a été augmenté dans les éditions successives du *Dictionnaire*, en particulier, sur le point qui nous intéresse, avec la mention de philosophes chinois, puis avec un long nouveau développement sur les apories du concept de *modification* (voir *infra*).

demande *An Deus sit materia prima*<sup>39</sup>, et par là aux matérialistes, mais non pas au soleil Dieu. Il me paraît donc plus vraisemblable de devoir se tourner vers des néo-épïcuriens renaissants ou modernes : ma recherche reste ouverte, puisque je n'ai pour l'instant trouvé aucun philosophe qui puisse à la fois soutenir une doctrine qu'on pourra qualifier d'épïcurienne et adopter la théologie solaire requise.

Une chose me paraît acquise cependant : c'est l'inscription du socinianisme dans une lignée épïcurienne, qui explique que Leibniz cite Vorstius à l'appui de l'impossibilité d'attribuer la toute-puissance et l'omniscience à un Dieu matériel. La reconnaissance d'une telle filiation (au titre de la corporéité) semble banale. Je n'en veux pour preuve que les quatre noms propres – deux anciens, deux modernes – que mentionne La Forge, dans son *Traité de l'esprit de l'homme* : « L'on ne saurait exempter d'erreur ou de blâme les philosophes qui ont cru que toutes les substances étaient corporelles, comme ont fait Épïcure, Tertullien, Vorstius, Hobbes<sup>40</sup> et quelques autres<sup>41</sup> ». Leibniz mentionnera plusieurs fois, jusque dans la *Causa Dei*<sup>42</sup>, l'arminien Vorstius, qu'il semble tenir, à tort ou à raison<sup>43</sup>,

84

39 Dissertation du 2/12 octobre 1668, voir A II, 1, 14 = § 26 de la Dissertation de Thomasius; voir aussi A VI, 2, 125. Bayle renvoie à la *Dissertatio ad philosophicae stoicae*, Leipzig, 1682 (2<sup>e</sup> éd. du *De stoica mundi exustione* cité note précédente).

40 Sur la « thèse “scandaleuse” » de la corporéité divine selon Hobbes, voir Dominique Weber, *Hobbes et le corps de Dieu*, Paris, Vrin, 2009, en part. chap. I.

41 *Traité de l'esprit de l'homme*, chap. v, Amsterdam, 1666, rééd. Hildesheim, Olms, 1984, p. 37.

42 § 3 : « Magnitudo Dei studiose tuenda est contra Socinianos inprimis, et quosdam Semisocinianos, in quibus Conradus Vorstius hic maxime peccavit. Revocari autem illa potest ad duo capita summa, omnipotentiam et omniscientiam / On doit avoir soin de défendre la grandeur de Dieu, surtout contre les Sociniens et certains semi-Sociniens, parmi lesquels Conradus Vorstius est le plus répréhensible à cet égard. Cette grandeur peut être ramenée à deux chefs principaux : l'omnipotence et l'omniscience » (GP VI, 439, trad. Paul Schrecker, *Opuscules philosophiques choisis*, Paris, Vrin, 1969, p. 113).

43 Bayle, dans son *Dictionnaire*, parle d'un « grand penchant vers le socinianisme » (art. « Vorstius », éd. 1740, t. IV, p. 472), expression que reprend la préface à la *Théodicée*, GP VI, 34. Sur Conrad Vorstius (Konrad von dem Vorst, 1569-1622), voir Johann Heinrich Zedler, *Grosses Universal-*

pour un socinien ou un demi-socinien<sup>44</sup>, en raison de sa négation des deux attributs subsumés sous la grandeur de Dieu, la toute-puissance et l'omniscience<sup>45</sup>. L'édition de l'Akademie renvoie à juste titre à son *Tractatus theologicus de Deo*, dont l'édition de 1610, parue à Steinfurt, ajoute de longues *explanationes*, ou *notae*, au volume de *disputationes* paru sous ce titre en 1606<sup>46</sup>. Celles qui nous intéressent sont les *Notae ad disputationem III<sup>am</sup>*, *De natura Dei in genere*, les *Notae ad disputationem IV<sup>am</sup>*, *De omnipotentia Dei*, et les *Notae ad disputationem V<sup>am</sup>*, *De omniscientia Dei*. Reste que je n'ai pas non plus trouvé, en lisant ces deux longues *explanationes* qui nient l'omnipotence et l'omniscience, de référence épicurienne. Il semble donc que ce soit Leibniz qui rapproche de la thèse épicurienne le refus assumé de la toute-puissance et de l'omniscience de Dieu selon Vorstius, au titre de sa démonstration de la corporéité de Dieu<sup>47</sup>. C'est une des mentions

---

*Lexicon*, Leipzig et Halle, 1731-1754, vol. 50, col. 1300-1307, § 4-18; et sur son influence sur Gorlaeus, voir Christoph Lüthy, *David Gorlaeus (1591-1612). An Enigmatic Figure in the History of Philosophy and Science*, Amsterdam, AUP, 2012, 3,9, « The Vorstius Affair » et 3,10, « The Link between Vorstius' *De Deo* and Gorlaeus' *Exercitationes* ».

- 44 Le dogme de la Trinité, incompréhensible, est indifférent. Les arminiens (eux-mêmes considérés comme demi-sociniens par Leibniz) nient aussi la certitude du salut et l'inamissibilité de la justice (pour Vorstius, la justice de Dieu n'appartient pas à son essence), d'où ce que Bayle appelle son « grand penchant vers le socinianisme ». Adrien Baillet, qui mentionne Vorstius à l'art. « Anti-Pistorius », le tient pour demi-socinien dans ses *Jugements des savants sur les principaux ouvrages des auteurs*, Satires personnelles, II<sup>e</sup> entretien, I, chap. I, 32, § 2, Amsterdam, 1725, t. VI, rééd. Hildesheim, Olms, 1971, p. 63.
- 45 La première mention de Vorstius que j'aie repérée dans le corpus leibnizien semble être celle du *Demonstrationum catholicorum conspectus* (1668-1669), sur l'omniprésence et la multiprésence de Dieu (A VI/1, 495, 15-16). Sa critique restera constante, qui unit presque toujours Vorstius et les sociniens. Voir par exemple la *lettre à Fardella* du 10/20 août 1691 (A II, 2, n. 122, 440, 6-8), le texte donné par Gerhardt en annexe à la correspondance avec Bayle (« *Divina magnitudo studiose imprimis contra Socinianos, et Conradum Vorstium, aliosque Semisocinianos asserenda est. Consistit autem in tribus potissimum, primordialitate, omnipotentia, omniscientia* », GP III, 29) ou la *lettre à Veyssière de la Croze* du 2 décembre 1706, Dutens, V, 479.
- 46 L'édition de 1606 comporte 149 p., celle de 1610 compte 500 p.
- 47 Voir les *Notae ad disputationem III<sup>am</sup>*, *De natura Dei in genere*, en particulier la question « *Deus an et quatenus corporeus dici possit* » (p. 185 sq.) qui

les plus tardives des sociniens dans le corpus leibnizien, qui me semble rendre le plus explicitement compte de la présence étonnante de Vorstius dans l'analyse de la première secte de naturalistes. Le § 364 de la *Théodicée* compare en effet le Dieu des sociniens et celui d'Épicure, qui partagent la même impuissance et la même ignorance : « L'auteur du *Tableau du socinianisme* [Jurieu] n'a pas tout à fait tort de dire que le Dieu des sociniens serait ignorant, impuissant, comme le Dieu d'Épicure, démonté chaque jour par les événements, vivant au jour la journée, s'il ne sait que par conjecture ce que les hommes voudront<sup>48</sup> ». La brève mention de Vorstius, fût-elle assez rare, semble donc constituer comme une référence constante de Leibniz quand il évoque la lignée Épicure – Hobbes. Mais ce qui fait de ce point de vue tout l'intérêt des *Sentiments de Socrate opposés aux nouveaux stoïciens et épicuriens*, c'est que la figure de Vorstius est appelée comme celle de qui a reconnu, de l'intérieur si je puis dire de l'épicurisme, qu'un Dieu corporel était nécessairement impuissant et ignorant. Vorstius est pour Leibniz un calviniste épicurien, ou du moins un épicurien religieux, celui qui fait l'aveu que son Dieu ne peut être ni tout-puissant ni omniscient : « il n'y saurait avoir un Dieu tout-puissant et sachant tout, car comment un corps pourrait-il agir sur tout sans pâtir de tout et sans se corrompre ? Ce qu'un nommé Vorstius a bien reconnu, qui refusait à son Dieu tous ces grands attributs que les autres hommes donnent ordinairement au leur ». Le demi-socinianisme d'un Vorstius devient ainsi la vérité de l'épicurisme, en tant qu'il soutient que toute substance est corporelle, tout en étant ici disjoint de la thèse de l'atomisme. Et cet épicurisme-là est la vérité de Hobbes, négateur de la providence.

C'est donc un jeu complexe que celui qui articule « les raisons profondes des connexions doctrinales ». Le renouvellement des sectes antiques n'est pas répétition d'un ensemble doctrinal, mais réinvestissement et retravail de thèses précises – c'est du reste en quoi la perspicacité de Leibniz lui

---

s'appuie sur Tertullien, *Adversus Praxean* : « *Deus, licet spiritus sit, nihilominus esse corpus* » (en réalité à ma connaissance *ad mentem Tertulliani*, chap. 7, 8 : « *Quis enim negabit deum corpus esse, etsi deus spiritus est ?* »), avant de nommer les parties corporelles de Dieu selon l'Écriture sainte.

permet de se démarquer des banales appellations contemporaines : il est plus profondément *philosophique* de voir en Hobbes plutôt qu'en Gassendi un néo-épicurien, et en Descartes plutôt qu'en Juste Lipse<sup>49</sup> un néo-stoïcien<sup>50</sup>.

Mais il y a plus. Car, comme nous avons commencé de le voir, la thèse fondamentale d'une doctrine peut s'avérer être la vérité d'une doctrine antagoniste. Autrement dit, on peut *réduire* une doctrine à la vérité de la thèse à laquelle elle s'oppose le plus explicitement, mais qu'elle présuppose principiellement. Venons-en aux stoïciens, dont l'interprétation révèle à son tour ce chiasme problématique que Leibniz décèle dans la tradition philosophique.

## DIEU INCORPOREL

Par opposition à la première secte de naturalistes, « la secte des nouveaux Stoïciens croit qu'il y a des substances incorporelles, que les âmes humaines ne sont pas des corps, que Dieu est l'âme ou si vous voulez la première puissance du monde, qu'il est cause de la matière même<sup>51</sup> ».

49 Ou tout aussi bien les catholiques Du Vair et Scioppius ou les protestants Grotius ou Heinsius *et al.* Sur le rapport de Leibniz au stoïcisme, voir la contribution de Donald Rutherford dans ce volume, ainsi que, *id.*, « Leibniz and the Stoics: The Consolations of Theodicy », dans E. Kremer et M. Latzer (dir.), *The Problems of Evil in Early Modern Philosophy*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, p. 138-164. Pour une synthèse thématique de ce rapport, voir David Forman, « Leibniz and the Stoics: Fate, Freedom, and Providence », dans John Sellars (dir.), *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*, London, Routledge, 2016, p. 226-242.

50 Ce qui n'interdit pas de repérer dans le corpus cartésien des thèses épicuriennes, voire d'y trouver des intentions à la fois épicurienne (la philosophie corpusculaire) et anti-épicurienne (contre le Dieu matériel) : voir *infra*.

51 Sur le Dieu des stoïciens selon Jakob Thomasius, voir les *Dissertationes* VII, VIII et XIV de son *Exercitatio de Stoica mundi exustione...*, *Dissertationes* XXI : on y mesurera toute la différence avec le Dieu des nouveaux stoïciens selon Leibniz. À la fin de la carrière leibnizienne, dans la *Théodicée*, ce sera la discussion de l'art. « Chrysippe » du *Dictionnaire* de Bayle qui constituera le point de départ de l'évaluation leibnizienne du stoïcisme, ancien ou nouveau, comme l'art. « Épicure » pour l'épicurisme.

Les nouveaux stoïciens tiennent que Dieu est incorporel en le pensant comme cause du corporel. Le stoïcisme est donc la philosophie du pouvoir de Dieu, la première puissance du monde<sup>52</sup> – c’est là sa marque heuristique. En effet, les stoïciens vont loin dans la pensée de la toute-puissance, donc de la grandeur de Dieu, car ils disposent d’un concept de cause efficiente qu’ils attribuent à Dieu, et s’efforcent d’en exhiber toute la puissance, allant jusqu’à le concevoir comme cause incorporelle du corporel. Mais pour autant cette efficacité insuffisamment pensée s’accompagne d’une cécité de la puissance divine dont elle prétend rendre compte : « c’est une nécessité aveugle qui le détermine à agir<sup>53</sup> ». Car, en agissant comme cause de la matière même, Dieu agit mécaniquement : « il sera dans le monde ce que le ressort ou le poids est dans l’horloge<sup>54</sup> ». Le stoïcisme repose

88

- 
- 52 Une histoire des interprétations du stoïcisme au xvii<sup>e</sup> siècle requerrait de mettre en parallèle Leibniz et Pascal, qui analyse dans l’*Entretien avec M. de Sacy* le stoïcisme comme la philosophie du pouvoir de l’homme : voir mon *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 2007 (2<sup>e</sup> éd.), § 7.
- 53 Trente ans plus tard, dans les *Réflexions sur l’ouvrage <de> M. Hobbes...*, c’est Épicure et les « lois mathématiques » qui fourniront les modèles auxquels Leibniz rapportera ce que Hobbes « appelle Dieu », qui « n’est rien que la nature aveugle de l’amas des choses matérielles, qui agit selon les lois mathématiques, suivant une nécessité absolue, comme les atomes le font dans le système d’Épicure » (GP VI, 394; je souligne).
- 54 Leibniz renouvelle à son tour la critique de Proclus, *De providentia et fato et eo quod in nobis ad Theodorum mechanicum*, II, 3, qui reproche à l’ingénieur Théodore (stoïcien) d’identifier providence et fatalité en pensant celle-là comme une cause mécanique : « Il y aurait – pour parler ton propre langage – une cause irréfragable opérant mécaniquement (*mechanica facientem quidem esse irrefragabilem causam*), mouvant tout ce que le monde comprend en lui-même ; et l’univers pourrait se comparer à une machine unique (*mechanemate autem uno quasi ente universo*), les sphères dans leur totalité aux tympans qui s’engrènent (*tympanis quidem implicatis proportionaliter totas esse speras*), les êtres particuliers, vivants et âmes, aux pièces mises en mouvement par ces roues, le tout dépendant d’une seule chose motrice (*ab uno movente*). Et peut-être bien est-ce en hommage à ta profession que tu as conçu cette théorie, afin que le créateur de l’univers soit, lui aussi, un ingénieur mécanicien (*factor mechanicus*) [...] » (Proclus, *Trois études sur la providence*, II, *Providence, fatalité, liberté*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, trad. Daniel Isaac modifiée, p. 28). Je dois cette référence, qui légitime explicitement le propos leibnizien, à Marwan Rashed, que je remercie.

donc sur deux principes à la fois, qui s'avèrent contradictoires entre eux : l'immatérialité de la substance divine, incontestablement juste, mais pour autant relevant du fonctionnement mécanique de ses opérations. Agissant comme la partie d'une machine, Dieu n'est pas matériel, bien que ce soit la théorie mécanique qui régit le corporel qui permette d'en penser l'opérativité. C'est ainsi le mécanisme qui exprime la toute-puissance d'une substance pourtant immatérielle. Là réside la contradiction. Car le mécanisme est aveugle. Que signifie être aveugle ? Être aveugle, c'est, selon par exemple la définition de la connaissance aveugle des *Meditationes de cognitione*<sup>55</sup>, être incapable de penser les raisons de sa propre efficacité. Est aveugle ce qui réussit sans pour autant avoir accès à son propre fondement – ce qui constituera une définition de l'empirisme. Tel est le prix à payer pour la réponse stoïcienne à la question du pouvoir de Dieu : ignorer ce qui la détermine.

À leur tour, héritant (dans la formulation du moins) de l'inertie thétique de leur école, la secte des nouveaux stoïciens croit « qu'il y a une nécessité machinale dans les choses, que c'est bien par le pouvoir, mais non pas par un choix raisonnable de cette Divinité que les choses agissent, puisqu'à proprement parler Dieu n'a ni entendement ni volonté<sup>56</sup> ». Les nouveaux stoïciens, avant d'être mécaniciens, sont machinistes malgré eux, de principe – c'est du reste pourquoi, en réalité, ils confondent cause et conditions, et, ayant cru penser celle-là, n'ont pensé que celles-ci : la mécanique, prétendant s'autonomiser en mécanisme, est incapable d'accéder à un vrai concept de causalité<sup>57</sup> qui rende raison de la puissance divine. D'où le déséquilibre dans les attributs divins qui caractérise les néo-stoïciens : plus ils affirment la puissance de Dieu, moins ils sont capables

55 *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, novembre 1684, A VI, 4, 587, GP IV, 423, trad. Paul Schrecker, Paris, Vrin, 1969, p. 19 ; d'autres textes ajouteront la surdité à la cécité : voir par exemple le *Phoronomus seu de potentia et legibus naturae*, éd. André Robinet, *Physis*, vol. XXVIII, 1991, 2 et 3, p. 811.

56 A VI, 4, 1385, 8-11.

57 Voir Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, op. cit., p. 425-428 : « Platon (Leibniz) contre Anaxagore (Descartes) ». Sur la confusion de la cause et des conditions, en particulier par Hobbes, voir mon *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suárez à Leibniz*, Paris, PUF, 2002, p. 78-85.

d'en penser la science – ils n'accèdent donc qu'à une des deux perfections qui font la grandeur divine (l'art. 2 du *Discours de métaphysique* y reviendra, en évoquant à la fois Descartes, Hobbes et Spinoza). Une première conséquence en découle : les nouveaux stoïciens croient « que toutes les choses possibles arrivent l'une après l'autre suivant toutes les variétés dont la matière est capable<sup>58</sup> ». On voit immédiatement le renversement mis en évidence par Leibniz : théoriciens de l'immatérialité de Dieu, les nouveaux stoïciens sont comme les stoïciens obligés d'attribuer à la matière même la détermination de l'opérativité divine. Ils en reviennent donc nécessairement à ce qu'Épicure voulait dépasser en imaginant qu'une volonté<sup>59</sup> déterminait la déclinaison des atomes. C'est la matière elle-même qui détermine l'action nécessaire et aveugle de Dieu. C'est pourquoi les nouveaux stoïciens sont incapables de faire la différence entre le possible et l'existant : tous les possibles arrivant nécessairement successivement, le monde obéit à une continuité indéfinie sans règle et sans intelligence. En découlent de nombreuses conséquences, dont le commentaire excéderait les limites de cette étude : ni causalité finale, ni certitude de la vie future, ni justice de Dieu (les innocents pourront être toujours misérables<sup>60</sup>), ni, enfin et surtout, providence. La providence des nouveaux stoïciens comme des stoïciens s'avère être seulement nominale, car ils ne peuvent en construire le concept : « C'est pourquoi ces Messieurs n'admettent

58 D'où la critique aussi décisive que récurrente (et malhonnête) que Leibniz fait d'une proposition de l'art. 47 de la III<sup>e</sup> partie des *Principia philosophiae* que j'ai analysée naguère : « “La matière assume successivement toutes les formes”. Note sur le concept d'ordre et sur une proposition thomiste de la cosmogonie cartésienne », *Revue de métaphysique et de morale*, 2000-1, p. 57-79.

59 Les *Essais de Théodicée* y reviendront : « Il est plaisant qu'un homme comme Épicure, après avoir écarté les dieux et toutes les substances incorporelles, a pu s'imaginer que la volonté, que lui-même compose d'atomes, a pu avoir un empire sur les atomes, et les détourner de leur chemin, sans qu'il soit possible de dire comment » (§ 321, GP VI, 307).

60 « Qu'il ne faut pas chercher des causes finales : qu'on n'est pas sûr ni de l'immortalité de l'âme, ni de la vie future. Qu'il n'y a point de justice ni de bonté à l'égard de Dieu, que c'est sa détermination qui fait la bonté et la justice et que par conséquent il n'aurait point fait contre la justice en rendant les innocents toujours misérables » (A VI, 4, 1385, l. 12-16).

la providence que de nom seulement ; et pour ce qui est de l'effet et de la conduite de notre vie tout revient au sentiment des épicuriens<sup>61</sup> ». Voilà le paradoxe ultime : les stoïciens vivent comme les épicuriens, leur félicité est une simple patience<sup>62</sup>.

Deux remarques s'imposent alors. 1) Les opposés sont donc reconduits l'un à l'autre, doublement : le Dieu immatériel stoïcien est déterminé par la matière même, puisque ce sont les lois du mécanisme corporel qui, seules, permettent de penser l'opération de l'incorporel ; comme le matérialisme épicurien présupposait Dieu, ou plutôt son opérativité clandestine, le Dieu incorporel stoïcien s'avère déterminé par la matière. Conséquence de ce chiasme : les néo-stoïciens et les néo-épicuriens, ignorant la providence, vivent identiquement, dans une patience forcée. Il s'agira donc de dépasser ce que la destruction leibnizienne a révélé n'avoir été qu'une pseudo-opposition. 2) La destruction leibnizienne

61 *Ibid.*, l. 16-18.

62 Leibniz poursuit : « ...c'est-à-dire qu'il n'y a point d'autre félicité que la tranquillité d'une vie contente ici bas telle qu'elle se trouve, puisque c'est une folie de s'opposer au torrent des choses et de n'être pas content de ce qui est immuable. S'ils savaient que toutes les choses sont ordonnées pour le bien général et pour le bonheur particulier de ceux qui savent s'en servir, ils ne mettraient pas la félicité dans la simple patience » (*ibid.*, l. 18-23). – On sera sensible à l'expression « torrent des choses » ; Leibniz se rappelle sans doute Marc Aurèle, *Ad se ipsum*, VII, § 19 : « *Per mundi substantiam, tanquam per torrentem, corporea transeunt universa...* » ; une note de l'éditeur (Thomas Gataker) des *Marci Antonini De rebus suis libri XII*, dans *Opera critica*, Utrecht, 1698, p. 214 renvoie à saint Augustin *In Ps.* 38, § 7, qui comporte en effet l'expression même de Leibniz : « *Momentis transvolantibus cuncta rapiuntur, torrens rerum fluit* » (OC, Péronne et al., Paris, Vivès, 1870, t. XII, 243). On la retrouvera sous la plume de Rousseau en un passage « stoïcien » décisif de l'*Émile*, au moment où Émile revient de ses deux ans passés à parcourir l'Europe (livre V, OC IV, Paris, Gallimard, p. 855). – Sur la « patience sans espérance », voir la *Lettre à ? (Molanus ?)* (A II, 1, 777) et le commentaire de Gilles Olivo, « Une patience sans espérance ? Descartes et le stoïcisme », dans Jacqueline Lagrée (dir.), *Le Stoïcisme aux xv<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles, Cahiers de philosophie politique et juridique* (Caen), vol. 25, 1994, p. 131-146 ; puis celui de Donald Rutherford, « *Patience sans Espérance: Leibniz's Critique of Stoicism* », dans Jon Miller & Brad Inwood (dir.), *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge, CUP, 2003, p. 62-89.

ne trouve son entière pertinence qu'à être non littérale ; c'est en quoi aller au profond, au plus loin qu'on peut aller, impose de dénoncer ce qui n'est « que de nom seulement », au profit d'une analyse réelle qui transperce la littéralité des maximes : « Je sais que leurs phrases sont bien différentes de quelques-unes de celles que je viens de représenter ; mais quand on aura pénétré dans le fonds de leurs sentiments on demeurera d'accord de ce que je viens de dire<sup>63</sup> ». C'est d'abord cela, écrire une histoire philosophique de la philosophie : réduction, destruction. C'est savoir lire dans les antagonismes contemporains des pseudo-oppositions anciennes et les réduire à des principes à la fois communs (communs aux deux) et contradictoires (contradictaires en chaque secte), d'où leur destruction. C'est ensuite savoir y lire les esquisses d'une position correcte du problème, fût-elle avortée. Nous l'avons vu dans le détail pour l'atomisme des épicuriens ; non moins pertinente est la thèse stoïcienne d'une puissance efficace de Dieu comme cause incorporelle du corporel, quand bien même les modalités en réalité mécaniques de cette causalité contrediraient à ce qu'elle prétend établir – non moins pertinente, car c'est à Leibniz lui-même qu'il reviendra de l'établir, en substituant à la cécité de la puissance divine la clarté des causes finales.

Les représentants de la seconde secte sont bien connus, sur lesquels se concentre tout l'enjeu de cette destruction de l'histoire de la philosophie, car Leibniz entend bien s'y opposer en les reconduisant à l'opposition antique ainsi réduite. Si Hobbes ressuscite le plus souvent la secte néo-épicurienne, Spinoza est par excellence le représentant de la secte néo-stoïcienne<sup>64</sup>.

63 GP VI, 307, l. 23-25.

64 On remarquera au demeurant que c'est à Spinoza que Bayle, en énumérant les apories spinozistes de la notion de modification, attribuera la thèse selon laquelle le soleil est Dieu, qui découle de celle de l'étendue comme attribut de Dieu : « il est donc obligé de dire que la substance de Dieu est la cause matérielle du soleil, ce qui compose le soleil, *subjectum ex quo*, et par conséquent que le soleil n'est pas distingué de Dieu, que c'est Dieu lui-même et Dieu tout entier, puisque selon lui Dieu n'est point un être composé de parties » – ce qui n'est pas moins vrai de la terre ou de la lune, *Dictionnaire*, art. Spinoza, 5<sup>e</sup> éd., 1740 (Amsterdam, copie de l'édition de 1730, pagination identique), t. 4, p. 270. Le passage cité appartient à un long ajout de l'édition de 1702, note DD, qui soutenait d'abord que, selon Spinoza, « tous les êtres particuliers, l'étendue corporelle, le soleil, la lune,

Mais derrière la condamnation sans appel de Spinoza, c'est Descartes qui est visé<sup>65</sup>. Si d'autres textes mettront à leur tour en évidence l'opposition de Spinoza et de Descartes (par exemple sur « la nature de la liberté », dont Descartes, avec sa « notion assez extraordinaire », ne garde que le nom<sup>66</sup>), cette opposition est seconde en ce que les deux, refusant la causalité finale, méconnaissent l'omniscience et donc la bonté de Dieu. Et le contresens sur la perfection métaphysique qui leur est commun leur interdit de penser la perfection morale<sup>67</sup>. Ce qui n'empêche pas, pour Leibniz, que la morale cartésienne puisse être considérée à certains égards comme « un composé des sentiments des stoïciens et des épicuriens<sup>68</sup> ». Et même que Descartes puisse aussi apparaître comme un philosophe qui renouvelle le sentiment

---

les plantes, les bêtes, les hommes, leurs mouvements, leurs idées, leurs imaginations, leurs désirs, sont des modifications de Dieu » (p. 269). C'est au titre de la thèse qui fait de Dieu l'âme du monde que Bayle rapprochait Spinoza des stoïciens, p. 253 (éd. de 1697, p. 1084). Rappelons que Leibniz n'a connu que les deux premières éditions du *Dictionnaire*, celles de 1697 et de 1702.

- 65 « Ce sont en effet les sentiments de Spinoza, et il y a beaucoup de gens à qui Descartes paraît de cette même opinion. Certainement il s'est rendu fort suspect en rejetant la recherche des causes finales, en soutenant qu'il n'y a point de justice ni bonté, ni même de vérité que parce que Dieu l'a déterminée ainsi d'une manière absolue : et enfin en se laissant échapper (quoiqu'en passant) que toutes les variétés possibles de la matière arrivent successivement les unes après les autres ». Voir principalement la lettre citée *supra* n. 62, ainsi que les *lettres à Christian Philipp* du début de décembre 1679 et de fin janvier 1680 (respectivement A II, 1, 777-782 ; 767 et 786-790), et mon étude citée *supra* n. 57.
- 66 Voir la *Théodicée*, § 186, GP VI, 228. Je reviendrai ailleurs sur ce paragraphe, qu'on ne saurait réduire aux autres passages leibniziens où Leibniz énonce sa critique de la doctrine de la création des vérités éternelles : car le « dénouement » de la « ruse » cartésienne révèle une lecture à la fois remarquablement lucide et trop sommaire de la thèse cartésienne.
- 67 Voir le n. 289 d'A VI, 4, « De la philosophie cartésienne » : « Gassendi a ressuscité les sentiments de Démocrite et d'Épicure, que Descartes a corrigés en y joignant quelques opinions d'Aristote touchant le plein et le continu, et la morale des stoïciens » (A VI, 4, 1480).
- 68 Composé qui renouvelle lui-même la « conciliation » de Sénèque : voir de nouveau la *lettre* de 1679 déjà citée, A II, 1, 777, 3-4. La *Théodicée*, § 255, prendra l'exemple du contentement « même parmi les plus pressantes douleurs » (GP VI, 268).

des épicuriens, pour une double raison qui nous reconduit à l'ambivalence de l'atomisme. D'abord parce que sa physique peut être considérée, en un sens, comme corpusculaire : la *Confessio naturae contra atheistas* (1668-1669), en exposant les difficultés de la notion d'atome, faisait déjà la liste de ceux qui « ressuscitent » Démocrite et Épicure, que Boyle appelle les corpusculaires, dont Descartes et Hobbes<sup>69</sup>. Ensuite, parce qu'il arrivera à Leibniz de rapprocher la doctrine de la création des vérités éternelles de la déclinaison des atomes : « Cette doctrine introduit quelque chose d'aussi ridicule que la déclinaison des atomes d'Épicure », car, dans les deux cas, « vouloir qu'une détermination vienne d'une pleine indifférence absolument indéterminée, est vouloir qu'elle vienne naturellement de rien<sup>70</sup> ».

94

## L'INTELLIGENCE GOUVERNATRICE

La fin de l'histoire est bien connue : elle constituera une référence récurrente de la pensée leibnizienne. Leibniz en appelle en effet aux « sentiments de Socrate » en tant qu'ils s'opposent à la fois « aux nouveaux stoïciens et épicuriens ». Le recours à « l'admirable dialogue de Platon de l'immortalité de l'âme » permet à Leibniz non seulement de détruire deux thèses opposées entre elles (première modalité de son rapport à la tradition philosophique), mais aussi d'éviter l'aporie sceptique<sup>71</sup> en y décelant « quelque chose de profond » qui mène à des « ouvertures nouvelles » (seconde modalité de son rapport à la tradition philosophique), « pourvu que nous [en] suivions [la raison] *aussi loin qu'elle peut aller* ». Il s'agit moins de substituer d'emblée un nouveau principe aux deux principes détruits que d'envisager une recherche selon le programme socratique que Leibniz présente ainsi : « Il soutient que les causes finales sont les principales en physique et qu'il faut les chercher

---

69 A VI, 1, 489, 30-490, 7 : voir la n. 14 ; comme Leibniz l'écrira bien plus tard, la doctrine de Cordemoy s'avère peut-être être alors la vérité du cartésianisme : voir la *lettre à l'Electrice Sophie* du 31 octobre 1705, GP VII, 561.

70 *Théodicée*, § 320 et § 321, GP VI, 306.

71 Voir *supra* n. 5 (*Discours préliminaire*, § 80).

pour rendre raison des choses<sup>72</sup> », c'est-à-dire en *interprétant* d'emblée le meilleur, ou ce qui vaut mieux, comme cause finale, et en soutenant que la fin assume seule la rationalité<sup>73</sup>. Les lignes qui précèdent résument le début du *Phédon*<sup>74</sup>, avant une première traduction qui concentre en une phrase 63b-c<sup>75</sup>. Puis vient la paraphrase, dans une traduction tantôt littérale, tantôt résumée, du passage proprement dit, qui « mérite d'être écouté », soit le *Phédon*, 97b8-99c2 – « passage remarquable de Socrate contre les philosophes trop matériels », inséré par les éditeurs dans l'art. 20 du *Discours de métaphysique*<sup>76</sup>. Ce passage aura accompagné Leibniz tout au long de sa carrière, dès 1670 au moins<sup>77</sup> : référence constante donc, mais qui n'a cessé d'être dotée d'un contenu interprétatif qui évoluait à la mesure de l'avancement de la pensée leibnizienne.

72 A VI, 4-B, 1386, 15-16.

73 Voir mon *Causa sive ratio*, *op. cit.*, p. 415-416.

74 « Socrate y parle le jour propre de sa mort, un peu avant que de recevoir la coupe fatale. Il bannit la tristesse des esprits de ses amis, en y faisant succéder l'admiration par des raisonnements merveilleux, et il semble qu'il ne quitte cette vie que pour aller jouir dans une autre du bonheur préparé aux belles âmes » (A VI, 4-B, 1386, 10-14).

75 « Je crois, dit-il, qu'en m'en allant je trouverai des hommes meilleurs que ceux d'ici ; mais pour le moins, je suis assuré d'aller trouver les Dieux ».

76 A VI, 4, n° 306, 1562, 1-10, puis 1562, 12-1563, 13 pour la traduction ; voir *supra* n. 16. La lettre sur le principe général utile à l'explication des lois de la nature... (voir n. 79) dira de même : « Cet endroit de Platon mérite d'être lu tout entier » (GP III, 55).

77 Il est évoqué dans la *lettre à Thomasius* du 19/29 décembre 1670, A II, 1, 119, 17-20. On le retrouve dans le résumé du *Phédon* que Leibniz a rédigé en mars 1676, *Platonis Phaedo contractus* (Foucher de Careil, *Nouvelles lettres et opuscules*, p. 44-96, p. 78-83 pour notre extrait, repris en A VI, 3, 284-297). Selon la note marginale retranscrite par Foucher de Careil (A VI, 3, 284), c'est après avoir fait cette traduction que Leibniz a lu la « paraphrase de Théophile où il y a des vers entremêlés » ; Théophile de Viau a en effet traduit en français, en y incorporant des passages versifiés, le *Phédon. Traité de l'immortalité de l'âme, ou la mort de Socrate*, publiés dans ses *Œuvres*, Paris, 1621. La *lettre* de 1679 déjà citée (A II, 1, 777, 19-778, 1) mentionne également la traduction de Théophile ; celle à *Christian Philipp* du début de décembre 1679 se contentait de noter : « Il y a un passage admirable dans le *Phédon* de Platon qui blâme Anaxagore justement pour la même chose qui me déplaît en Monsieur Descartes » (A II, 1, 767, 13-14).

Trois brèves remarques permettent de caractériser l'usage que Leibniz fait des « sentiments de Socrate » dans notre texte, et plus largement dans les années 1670-1680. 1) Comme nous venons de le dire, l'insistance de Leibniz va aux fins, considérées comme des *rationes vere rationales*, selon l'expression de la *lettre à Thomasius* de décembre 1670<sup>78</sup> – au demeurant, cette lettre reconduisait déjà la prétention d'Anaxagore à la cécité de démocritéenne<sup>79</sup>. La paraphrase de Leibniz transcrit le vocabulaire platonicien de la découverte de l'*αἴτια* en un « rendre raison » significatif, qui atteindra plus tard la plénitude de son sens<sup>80</sup>. 2) S'ensuit une distinction, qui sera également constante dans le corpus leibnizien, entre cause et condition<sup>81</sup>. 3) Les « sentiments de Socrate » sont les sentiments de... Socrate – qui suffiront à poser le réquisit décisif d'un principe de raison ; entendons néanmoins : ce ne sont pas, ou pas encore, ceux de Platon<sup>82</sup>, que le développement du leibnizianisme prétendra plus tard

78 Voir la *lettre à Thomasius* du 19/29 décembre 1670: « *Memini me in Platone legere, Socratem, cum comperisset, nescio quem, philosophum veterem, Anaxagoram credo, duo principia statuisset, materiam et mentem, scripta eius maxima cum aviditate paene devorasse, ea spe, fore, ut rerum rationes vere rationales, id est fines, usus, ordinem disceret [...]* / Socrate – je me souviens de l'avoir lu dans Platon – ayant appris que je ne sais plus quel ancien philosophe – Anaxagore je crois – avait établi deux principes, la matière et l'esprit, dévora alors, pourrait-on presque dire, ses écrits, avec la plus grande avidité. Il espérait y trouver une connaissance des *raisons vraiment rationnelles* des choses, – c'est-à-dire une connaissance de *leurs fins*, de leurs propriétés, de leur ordre » (A II, 1, 119, 16-20; trad. Bodéüs cit., p. 277; je souligne). Plus bas, la même lettre critique déjà les physiiciens qui négligent les *causes rationnelles*: « *Par est physicorum recentium ratio [;], qui causas materiales rerum quaerentes, rationales negligunt [...]* / Il en est de même du principe d'explication des physiiciens récents. Ils recherchent les causes matérielles et négligent les *rationnelles* » (A II, 1, 119, 22-23; trad. Bodéüs cit., p. 277).

79 A II, 1, 119, 20-22.

80 Voir *Causa sive ratio, op. cit.*, chap. v, ainsi que pour le point suivant.

81 « Mais autre chose est ce qui est la véritable cause et ce qui n'est qu'une condition sans laquelle la cause ne saurait être cause » (A VI, 4-B, 1388, 2-3).

82 « Jusqu'ici Socrate, car ce qui s'ensuit chez Platon des idées ou formes, n'est pas moins excellent, mais il est un peu plus difficile » (*ibid.*, 7-8) Pour ceux de Platon, voir dans ce volume la contribution de Jean-Louis Poirier, « De l'idée à la monade ». Que les sectes anciennes soient renouvelées, réhabilitées ou ressuscitées, moyennant quelques *emendationes*, ne saurait

accomplir. Il ne revient pas à cette étude de suivre l'évolution de la lecture leibnizienne de Platon et l'interprétation que Leibniz fait ultimement de cet accomplissement mené au fur et à mesure des « corrections et avancements de [s]es notions ». Pour ce faire, il faudrait en passer par l'analyse du processus d'intégration de thèses anciennes – de la réhabilitation des causes finales et des formes substantielles à l'entéléchie et à la monade – caractéristique de l'histoire de la philosophie leibnizienne : comme Leibniz le dira trente-cinq ans plus tard à Rémond en opposant de nouveau les matérialistes et les formalistes, « la plupart des sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient<sup>83</sup> », il faut donc s'approprier ce qu'elles avancent, ce qui ne peut se faire qu'en rendant raison de ce qu'elles avancent (la plupart du temps, factuellement fautif), c'est-à-dire en le reconduisant à la logique de la position du problème auquel elles prétendent répondre. Et ainsi, dégager de la gangue des réponses la perspective des *quaestiones* qui les ont suscitées. Mais là n'est pas le propos de notre opuscule, qui, de ce point de vue, n'anticipe sans doute pas les *lettres à Rémond*. En revanche, leur mention permet de confirmer la constance de la référence leibnizienne au *Phédon*. On se rappelle que Nicolas Rémond de Montmort souhaitait que Leibniz rédigeât un second tome à la *Théodicée*, qui commencerait par la dynamique<sup>84</sup>. Leibniz lui répond qu'il a « raison de juger que c'est

---

suffire à parler de « préfiguration ». En revanche la correspondance de Leibniz avec Rémond de 1714-1715 en autorise sans doute l'emploi (voir en particulier la lettre du 10 janvier 1714, GP III, 606). Hans Blumenberg parle de « Präfiguration bei Plato » dans *Höhlenausgänge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, V, IV, p. 465-490, « Aus der Traumhöhle ins Labyrinth », en part. p. 487 sq.

83 GP III, 607. Leibniz poursuit : « Les formalistes, comme les platoniciens et les aristotéliens ont raison de chercher la source des choses dans les causes finales et formelles. Mais ils ont tort de négliger les efficientes et les matérielles, et d'en inférer, comme faisait M. Henri Morus en Angleterre, et quelques autres platoniciens, qu'il y a des phénomènes qui ne peuvent être expliqués mécaniquement. Mais de l'autre côté les matérialistes, ou ceux qui s'attachent uniquement à la philosophie mécanique, ont tort de rejeter les considérations métaphysiques, et de vouloir tout expliquer par ce qui dépend de l'imagination ».

84 *Lettre de Rémond à Leibniz* du 12 octobre 1714, GP III, 629 et 642.

en bonne partie le fondement de [s]on système ». Et il ajoute : « c'est comme un commentaire sur ce beau passage du *Phédon* de Platon, que j'ai cité quelque part dans un Journal<sup>85</sup> », etc. Que manque-t-il à Anaxagore, selon Socrate ? La finalité. Et que manque-t-il à Socrate, selon Leibniz ? La dynamique évidemment, c'est-à-dire l'élaboration métaphysique du concept de force. Écrire la dynamique, c'est commenter le *Phédon* ; mais commenter le *Phédon* pour constater que lui manque la dynamique, c'est ne plus être platonicien, c'est être leibnizien. Si la destruction leibnizienne ne trouve son entière pertinence qu'à être non littérale, le commentaire leibnizien, qui entend aller « au plus profond ou au plus loin qu'on peut aller », ne doit donc pas être davantage littéral – c'est dans l'espace ouvert par cette fidélité non littérale que prendra place l'*avancement* de la philosophie.

Je conclus.

1. Le propos de Leibniz ne consiste pas à reprocher aux écoles modernes de faire du neuf avec de l'ancien ; mais comprendre les modernes, c'est lire dans le neuf l'ancien renouvelé, y reconnaître, comme au jeu d'échecs, les débuts de parties déjà jouées. C'est reconnaître dans les antagonismes contemporains les pseudo-oppositions anciennes et savoir les réduire, à côté des principes explicites, à des thèses à la fois communes et contradictoires, d'où leur destruction. C'est pourquoi le renouvellement des sectes antiques n'est pas la répétition d'un ensemble doctrinal, mais le retravail de thèses déterminées.
2. Cette réduction-destruction se doit d'être d'autant plus perspicace que l'histoire doctrinale des sectes a souvent brouillé les cartes, comme en témoigne le chiasme qui organise les *Sentiments de Socrate opposés aux nouveaux stoïciens et épicuriens* : c'est l'atomisme épicurien qui a en réalité besoin de Dieu, et c'est la philosophie du Dieu incorporel

---

85 Lettre de Leibniz à Rémond du 22 juin 1715, GP III, 645. Il s'agit sans doute de la Lettre de M. L. sur un principe général utile à l'explication des lois de la nature par la considération de la sagesse divine..., publiée en juillet 1687 dans les *Nouvelles de la République des Lettres*, GP III, 51-55, en particulier 54-55 ; voir Malebranche et Leibniz, *Relations personnelles*, éd. André Robinet, Paris, Vrin, 1955, p. 255-258, en particulier p. 258.

qui en fait l'économie quand elle explique le monde, puisqu'il n'agit que mécaniquement.

3. Platon n'est pas seulement et pas toujours celui que Leibniz oppose à Aristote ou qui le complète, il est aussi et peut-être d'abord celui auquel le Leibniz d'avant la dynamique fait appel pour sortir de l'antithétique des épicuriens et des stoïciens, ou des nouveaux épicuriens et des nouveaux stoïciens, et s'opposer à leur opposition. Pour le Leibniz d'après l'invention de la dynamique, renouveler Platon, et par là être néo-platonicien, c'est ne plus être platonicien, mais être leibnizien. Leibniz est moins platonicien que son Platon n'est leibnizien. Le commentaire est alors explicitement un déplacement, ce que Leibniz nomme un « avancement ».
4. C'est donc un jeu complexe que celui qui articule « les raisons profondes des connexions doctrinales » : selon la perspective d'étude de la thèse considérée, un Descartes renouvellera les épicuriens ou les stoïciens, ou sera à la fois épicurien (corpusculaire) et anti-épicurien (contre le Dieu matériel). – C'est du reste en quoi la perspicacité de Leibniz lui permet de se démarquer des banales appellations contemporaines : il est plus *philosophique* de voir en Hobbes plutôt qu'en Gassendi un véritable nouvel épicurien, et en Descartes plutôt qu'en Juste Lipse le vrai nouveau stoïcien.

C'est cela, faire l'histoire philosophique de la philosophie.



## CATÉGORIES ET MODIFICATIONS DE CHOSES. DE LA TRADUCTION PHILOSOPHIQUE SELON LEIBNIZ

*Arnaud Pelletier*  
*Université libre de Bruxelles*

Le rapport de Leibniz à l'histoire de la philosophie se présente d'abord sous la forme de problèmes de traduction. Lorsqu'il s'agit de traduire des philosophies du passé, il faut en effet affronter à la fois l'éloignement de la pensée d'origine et de son contexte, celui de la langue dans laquelle elle fut formulée, et celui de l'obscurité de termes qui restent trop peu expliqués<sup>1</sup>. Et lorsqu'il s'agit de formuler la philosophie présente, il semble qu'on ne peut d'abord échapper aux lexicques et aux concepts que l'histoire nous a légués. Dans un sens, il s'agit de traduire en termes actuels une pensée du passé ; dans l'autre sens, il s'agit de traduire une pensée actuelle avec des termes du passé. Il est ainsi bien connu que Leibniz a souvent mis en scène son éloignement d'Aristote tout autant qu'il a, dans l'autre sens, rétabli des termes aristotéliens qu'il avait d'abord bannis de la philosophie, au premier rang desquels l'entéléchie<sup>2</sup>. Le rapport à Aristote est ainsi partout présent, fût-ce au travers de ses différentes traductions que sont les scolastiques péripatéticiennes, et fût-ce sur le mode d'une réforme ou d'une opposition à celles-ci<sup>3</sup>. Il est vrai que l'on ne trouve nulle part

- 1 Le *locus classicus* traitant de l'obscurité des termes de la philosophie est le paragraphe deux des *Meditationes de cognitione, etc.* de 1684, A VI, 4, 586.
- 2 Leibniz à *Johann Friedrich*, 1679, A II, 1<sup>2</sup>, 754 : « C'est que je rétablis les formes substantielles, que les Atomistes et Cartesiens prétendent d'avoir exterminées ».
- 3 Voir Leibniz à *Rémond* du 10 janvier 1714, GP III, p. 606 : « Etant enfant j'appris Aristote, et même les Scholastiques ne me rebutèrent point ; et je n'en suis point fâché presentement ».

chez Leibniz de discussion suivie de la philosophie d'Aristote qui soit l'équivalent de ses remarques sur Descartes, Locke ou Bayle, de sa lettre à Hansch sur Platon ou de ses notes sur Sextus Empiricus<sup>4</sup>. Pourtant, dans ses notes privées, Leibniz ne cesse de faire usage d'Aristote *dans l'autre sens* : il réinvestit des lexiques, il superpose des distinctions, il fait varier des formulations empruntées à différents contextes afin de faire émerger et de clarifier une pensée qui s'invente. Comme nous le verrons, cet usage d'Aristote suppose un certain rapport à la philosophie comprise comme pérenne (§ 1). Ce rapport permet à Leibniz de refuser l'explication du changement des choses en termes d'inhérences transitoires (§ 2), mais aussi de renouveler le sens des catégories aristotéliennes dans son enquête sur la modification des choses (§ 3). Toutefois, la variété des lexiques empruntés au passé doit être comprise comme une série de traductions philosophiques qui ne se superposent pas complètement : faute d'y prendre garde, le commentateur court le risque de replier la conceptualité de Leibniz sur l'une de ses traductions (§ 4).

## LA PHILOSOPHIE PÉRENNE À VENIR

L'usage ambivalent d'Aristote – ou son usage dans les deux sens – illustre de manière exemplaire le rapport de Leibniz à l'histoire de la philosophie. Ce dernier est exposé dans quelques lettres envoyées à Nicolas Rémond, dont l'exégèse approfondie a été entreprise par H.J. de Vleeschauwer, que nous suivrons en partie ici<sup>5</sup>. Lorsque Nicolas

4 Respectivement : *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum* (GP IV, 354-392); *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (A VI, 6, N. 2); *Reponse aux reflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique de Mr. Bayle* (GP IV, 517-571); *Dissertatio epistolica de philosophia Platonica* (Kortholt III, 64-70); *Specimen animadversionum in Sextum Empiricum, per curso libro Pyrrhoniariarum Hypothesium (sic) primo datum* (LH IV, 8, f. 96-97). Sur ce dernier texte, nous renvoyons à notre étude : Arnaud Pelletier, « Leibniz's Anti-Scepticism », dans Sébastien Charles & Plinio J. Smith (dir.), *Scepticism in the Eighteenth Century: Enlightenment, Lumières, Aufklärung*, Dordrecht/Heidelberg/New York/London, Springer, 2013, p. 45-61.

5 Herman Jan De Vleeschauwer, *Perennis quaedam philosophia*, université d'Afrique du Sud, Pretoria, 1968.

Rémond, alors totalement inconnu, exprime le vœu que Leibniz rassemble en un seul corps de doctrine la totalité de ses écrits jusqu'aux « plus petites choses qui vous ont échappé[es] et qui sont dispersées par cy par là<sup>6</sup> », Leibniz répond avec quelque retard en mentionnant d'abord son projet de spécieuse générale puis en faisant référence à une *certaine philosophie pérenne* (*perennis quaedam philosophia*). Ces réponses, sans doute peu explicites pour le destinataire, n'esquivent en rien la question mais lui retirent toute pertinence. L'une des formules les plus citées se trouve dans la lettre du 26 août 1714 :

La vérité est plus répandue qu'on ne pense, mais elle est tres souvent fardée et tres souvent aussi enveloppée, et même affoiblie, 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, pour parler plus généralement, dans les antérieurs), on tirerait l'or de la boue, le diamant de sa mine et la lumière des tenebres ; et ce serait, en effect, *perennis quaedam Philosophia*<sup>7</sup>.

Cette *perennis quaedam philosophia* ne doit pas être conçue comme une doctrine constituée qui serait seulement ensevelie dans la boue de sorte qu'il s'agirait maintenant de la dévoiler, mais comme une doctrine qu'il reste encore à constituer à partir des traces qui nous sont données – à la manière dont des empreintes en creux permettent de reconstituer le corps (de doctrine) qui les a suscitées. En somme, « ces traces de la vérité dans les anciens » sont des traces d'une philosophie qui n'existe pas encore. La philosophie pérenne ne doit pas être héritée des « antérieurs », mais elle doit encore être inventée à partir d'eux : cette philosophie ne vient pas du fond du passé mais du fond de l'avenir. Aussi, le fait même de chercher à « réunir la vérité ensevelie et dissipée sous les opinions » est le fruit d'une invention – mettant en œuvre différents outils, comme la Spécieuse générale et, davantage encore, la Science Générale – qui permettent de discerner les propositions qui ont déjà été démontrées, celles qui n'ont été qu'avancées et sont en attente de démonstration, et celles qui peuvent être justifiées et légitimées au-delà de ce que leurs auteurs avaient pu

6 Lettre de Rémond à Leibniz du 2 juin 1713, GP III, 603.

7 Leibniz à Rémond du 26 août 1714, GP III, 624-625.

apercevoir. Il s'agit donc bien d'ajouter quelque chose pour faire un « pas en avant » vers la philosophie pérenne, ainsi que Leibniz le confiait dès le 10 janvier de la même année : « J'ay eu soin de réunir la vérité ensevelie et dissipée sous les opinions des différentes Sectes des Philosophes, et je crois y avoir adjouté quelque chose du mien pour faire quelques pas en avant<sup>8</sup> ». Cette philosophie-là ne peut être qu'une *certaine* (*quaedam*) philosophie pérenne, parce que ses contours ne sont précisément pas encore cartographiés, délimités, déterminés comme seraient ceux d'un système déjà donné. Telle est bien la réponse à Rémond, et l'un des sens de *l'or dans la boue* des Anciens : il ne s'agit pas de retrouver un trésor perdu mais de tamiser des montagnes de livres pour en extraire de minuscules paillettes comme autant d'*initia* de la Science Générale. Leibniz peut concéder que son système a plus de rapport à Platon qu'à Aristote<sup>9</sup> mais cela n'en fait pas un système platonicien : c'est plutôt un échantillon de la philosophie pérenne.

Le rapport de Leibniz à Aristote ne fait pas exception à cette conception. Il ne s'agit ni de *corriger* Aristote ni de le *justifier* – selon les expressions respectives de Christian Kortholt et de Pierre Sigorgne, dont le premier voyait en Leibniz la correction des scolastiques et le second leur justification<sup>10</sup> – mais il s'agit de contribuer à cette philosophie pérenne à partir d'un certain nombre de thèses – de traces de vérités éternelles – dans la philosophie aristotélicienne. Or l'accès à ces dernières a été plongé dans les ténèbres par la fumée (*fumus*) scolastique<sup>11</sup>, ou encore : il a été recouvert par des sédimentations de commentaires que Leibniz qualifie précisément de boue ou d'ordure (*stercus*) selon le mot

8 Leibniz à Rémond du 10 janvier 1714, GP III, 606.

9 Selon la formule de la préface aux *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, A VI, 6, 47.

10 Christian Kortholt, *Remarques sur la correction de la philosophie scholastique selon les principes de M. de Leibniz*, dans *Leibniz, Recueil De Diverses Pièces Sur La Philosophie, les Mathématiques, l'Histoire & c.*, Hambourg, 1734, p. 89-109 ; Pierre Sigorgne, *Institutions Leibnitiennes, ou Précis de la Monadologie*, Lyon, 1767, préface.

11 Leibniz à Thomasius du 6 octobre 1668, A II, 1<sup>2</sup>, 18 : « *Satis ostendit Raey [...]* tenebras Aristotelis a scholastico fumo esse ».

attribué à Virgile<sup>12</sup>. En effet, loin d'avoir tenu les exposés scolaires de la métaphysique aristotélicienne pour relativement conformes et fidèles, Leibniz a été immédiatement rendu sensible par son maître Jakob Thomasius à la différence entre la doctrine aristotélicienne elle-même et son appauvrissement ou sa transformation au travers des errements des différentes scolastiques péripatéticiennes, thomistes ou réformées : « En lieu et place d'une Philosophie Première ou Métaphysique, écrivait Thomasius, nous n'avons aujourd'hui qu'un Lexique philosophique aristotélicien<sup>13</sup> ». Leibniz partage le constat de Thomasius, dans une note éditée par Foucher de Careil :

Thomasius [...] m'engagea beaucoup à lire Aristote, m'annonçant que, quand j'aurais lu ce grand philosophe, j'en prendrais une toute autre opinion que d'après ses interprètes scolastiques ; je reconnus bientôt la justesse de cette remarque, et je vis qu'entre Aristote et les scolastiques, il y avait la même différence qu'entre un grand homme versé dans les affaires de l'État et un moine rêvant dans sa cellule<sup>14</sup>.

Les moines, dont le « latin barbare » recouvre d'ordures l'or de la pensée – selon une expression que Leibniz attribue cette fois-ci à Grotius<sup>15</sup> – n'ont pas affaire aux choses réelles mais seulement à des mots aveugles,

- 12 Voir Georges Folliet, « La fortune du dit de Virgile "Aurum colligere de stercore" dans la littérature chrétienne », *Sacris Erudiri*, vol. 41, 2002, p. 31-53. Parmi les emplois leibniziens de la formule, voir : *Nova methodus*, 1667 (A VI, 1, 334) ; Leibniz à Pierre de Carcavy de novembre 1671 (A II, 1<sup>o</sup>, 288) ; Leibniz à Fardella du 28 février 1699 (A II, 3, 536) ; et la lettre à Rémond citée ci-dessus (GP III, 625).
- 13 Jakob Thomasius : *Historia Variæ fortunæ, quam disciplina Metaphysica iam sub Aristotele, iam sub Scholasticis, iam sub Recentibus experta est*, § 14-16, dans *Erotemata metaphysica pro incipientibus, Accessit pro adultis historia variae fortunæ, quam metaphysica experta est*, Leipzig, 1670, p. 72-73.
- 14 Louis-Alexandre Foucher de Careil, *Mémoire sur la philosophie de Leibniz*, Paris, 1905, p. 7. Le texte original, cité par Foucher de Careil comme « récit autobiographique inédit » (p. 10) et daté par ce dernier de 1666, est aujourd'hui perdu.
- 15 Voir Leibniz, *Essais de Théodicée*, « Discours de la conformité de la foi et de la raison », § 6 : « Cependant il faut avouer avec l'incomparable Grotius qu'il y a quelquefois de l'or caché sous les ordures du latin barbare des moines » (GP VI, 53).

à un simple lexique incapable d'épeler les phénomènes et de manifester les significations et les jointures de l'être. Toujours est-il que la critique thomasiennne, reprise par Leibniz, identifie la doctrine des catégories ou prédicaments comme le point principal de la méprise, de la corruption et de la dépravation de la doctrine aristotélicienne.

## LA DÉSHÉRENCE DES ACCIDENTS

106

Leibniz a dès le départ été confronté aux différentes interprétations – sémantique, dialectique et métaphysique – concernant la nature, l'objet et le possible fondement réel des catégories. Il n'est en effet pas un aspect de la doctrine aristotélicienne qui, au titre des *sufficiencia praedicamentorum*, n'ait fait l'objet de controverses. Le sens le plus majoritairement reçu des catégories comme lignes prédicamentales – c'est-à-dire comme ordres, séries ou classes de choses – s'enracine d'ailleurs davantage dans l'interprétation sémantique de Boèce que dans les énoncés aristotéliciens eux-mêmes. Leibniz consacre très tôt un certain nombre de réflexions à la doctrine des prédicaments, afin de voir s'il ne serait pas possible de tirer quelque or du borbier des lignes catégoriales. Un point l'arrête particulièrement : si la *prima divisio* de la substance et de l'accident lui semble pertinente – et il faut rappeler que Leibniz, en dépit des transformations qu'il fera subir aux doctrines reçues, maintiendra toutefois ce lexique de la substance et des prédicaments, et le défendra, par exemple, contre Locke<sup>16</sup> – la doctrine de l'inhérence réelle des accidents dans la substance lui semble suspecte, et même aporétique. Cette dernière entend rendre compte des changements dans les choses par l'inhérence d'accidents transitoires dans une substance permanente, ou du moins dans un *quelque chose* qui change, un *substrat* du changement, un *hypokeimenon*.

L'aporie de l'inhérence réelle est exposée dans le *De realitate accidentium* de 1688, que nous avons abordé ailleurs<sup>17</sup>. L'argument peut être restitué

16 Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, III.10.14; A VI, 6, 343.

17 Voir Arnaud Pelletier, « Leibniz et les accidents réels », dans *Leibniz and the aspects of reality*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, « *Studia Leibnitiana Sonderhefte* », n° 45, 2016, p. 41-59.

brièvement comme suit : que l'on comprenne l'accidence sur le mode de l'inclusion d'une partie (l'accident étant alors pensé comme une partie de la réalité de la substance) ou sur le mode de l'inhérence transitive (l'accident étant pensé comme ajoutant une réalité à celle de la substance), cela revient dans les deux cas à reconnaître une réalité changeante et une réalité permanente à l'intérieur même de la substance. Cela revient par conséquent à poser non un changement d'accidents mais une succession dans la substance même, de sorte que c'est la substance même qui disparaît, meurt, devient autre chose dans tout changement (*interire seu rem aliam fieri*<sup>18</sup>). Ainsi exposée à partir de cette alternative de départ, la doctrine de l'inhérence réelle ne peut que mener à l'alternative suivante : soit l'évanescence de la substance, soit la déshérence des accidents. Si l'on accorde cette reconstruction, et les conclusions que Leibniz en tire, l'aporie laisse deux questions en suspens. L'une concerne la possibilité de rendre compte des changements réels sans recourir à l'inhérence réelle. L'autre concerne l'opportunité de maintenir la doctrine des catégories indépendamment de celle de l'inhérence réelle. Rappelons quelques éléments au sujet de la première question.

La première ébauche d'une réforme de la notion de substance est bien antérieure à l'article publié en 1694 *Sur la réforme de la philosophie première*<sup>19</sup>. Elle intervient dans une lettre (dont le destinataire n'est pas connu) probablement écrite en mai 1690 à Vienne – c'est-à-dire à la toute fin de cet *iter italicum* qui fut si décisif à bien des égards – et qui reprend le fil commun d'une critique de la caractérisation cartésienne de l'essence des corps par l'étendue<sup>20</sup>. « Je ne veux point douter de la sincérité de quantité d'habiles gens, qui s'appellent *Cartesiens* », commence par

18 Leibniz, *De realitate accidentium* (1688), A VI, 4, 994.

19 Leibniz, *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae* (1694), GP IV, 468.

20 Parmi les nombreux exposés de la critique de la caractérisation cartésienne après 1679, mentionnons celui que Leibniz publie dans le *Journal des Sçavants* du 18 juin 1691, p. 259-262 : *Extrait d'une lettre de Mr de Leibniz, sur la question, si l'essence du corps consiste dans l'étendue* (voir aussi GP IV, 464-467). La lettre de mai 1690 est cependant plus explicite que la version publiée.

écrire Leibniz, mais ils succombent tous au préjugé de l'impénétrabilité des corps : c'est celui-ci qui justifie fondamentalement que l'étendue en trois dimensions puisse caractériser et individualiser *un* corps<sup>21</sup>. Toutefois, l'impossibilité des Cartésiens à penser que deux corps puissent occuper le même espace n'est qu'une impossibilité de l'imagination (où se déterminent les propriétés mathématiques) mais non de l'entendement ni de l'expérience<sup>22</sup>. L'impénétrabilité n'est donc pas une propriété absolue d'un corps étendu, mais est une propriété relative que Leibniz rapporte à une force d'impénétrabilité : une force passive de résistance, c'est-à-dire de résistance au changement et à la modification qui pourrait résulter des corps environnants. Il la nomme aussi antitypie, reprenant le lexique des épicuriens<sup>23</sup>. Dès cette première lettre, Leibniz indique la perspective à partir de laquelle il faut penser l'essence des corps : non pas l'*étendue* des corps (qui tombe sous l'imagination) mais le *changement* des corps (qui est attesté dans l'expérience et dont l'intelligibilité relève de l'entendement). Or, pour penser le changement tout comme la résistance au changement, il ne faut pas poser simplement une force qui en rendrait compte, mais immédiatement deux forces : une force active qui produit le changement (si rien ne l'empêche) ; et une force passive qui résiste au changement (si rien ne l'empêche de nouveau). C'est ainsi que la force de résistance déjà mentionnée est doublée d'une force de production permanente de changement : cette force – qualifiée successivement d'active, de primitive, de naturelle ou de substantielle – permet d'identifier la substance non comme un sujet dernier d'attribution mais comme un sujet premier de production. Leibniz répond ainsi aux Cartésiens :

Je dis donc, que l'essence du corps ne consiste pas dans la grandeur, figure ou mouvement, mais dans la *force primitive*. Or la force des corps est double, sçavoir la force passive et la force active. La force passive, ou *resistance*,

21 Lettre de Leibniz, mai 1690, A II, 2, 316.

22 L'exemple des deux rayons de lumière ou des deux ombres qui se pénètrent est avancé, contre Locke, et contre la conception imaginative de l'impénétrabilité des corps, dans les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, 27, 1, A VI, 6, 230.

23 Lettre de Leibniz, mai 1690, A II, 2, 319.

comprend tout ce que les philosophes entendent sous le nom de Matière, et c'est par là qu'un corps s'oppose au choc d'un autre, et qu'il a ce que plusieurs appellent *inertiam naturalem corporum*, et qu'il est plus difficile de remuer un grand corps, qu'un petit corps, quand mêmes ils seroient sans pesanteur. Mais comme la résistance ou force passive est l'état du corps, qui le fait résister au changement ; on peut dire que la force active ou l'effort est l'état du corps, qui produit un changement, si rien ne l'empêche. Et cet effort, en tant qu'il est primitif, et naturel à tous les corps, ou bien la cause interne, primitive des changemens, est justement ce qu'on appelle forme substantielle<sup>24</sup>.

Leibniz prend son point de départ dans les changements phénoménaux des corps : tout changement dans un corps doit être rapporté à deux forces – que l'on pourra dire résistance ou effort selon qu'elles entravent ou produisent un changement –, lesquelles forces rendent compte de la liaison des différents états du corps. Après avoir évoqué au début du texte la question de l'impénétrabilité, la force passive est ici abordée par la résistance au mouvement extérieur, c'est-à-dire par la tendance à l'immobilité en raison de la quantité de matière d'un corps : il s'agit bien de l'inertie au sens képlérien qui est visée par « ce que plusieurs appellent *inertiam naturalem corporum*<sup>25</sup> ». Dans sa correspondance à la fin de la décennie, Leibniz distinguera plus explicitement ces deux aspects de la résistance : d'un côté la résistance à la pénétration (ou *resistentia*) ; de l'autre la résistance au mouvement, c'est-à-dire résistance de ce qui est en repos à un mouvement, et résistance de ce qui est déjà en mouvement à un mouvement concourant (*restitantiâ vel inertia*<sup>26</sup>). La pointe anti-cartésienne est cependant suffisamment explicite : l'étendue ne suffit pas à rendre compte de l'inertie (puisque seules des forces peuvent en rendre compte) et l'étendue ne peut être l'attribut principal des corps puisqu'elle résulte elle-même d'une suite de forces. Pour le dire dans le lexique le plus constant de Leibniz : l'étendue

24 *Ibid.*

25 Kepler invente le terme d'inertie pour désigner « une répugnance au mouvement, d'autant plus grande qu'il y a de matière enfermée dans un espace » (*Epitome Astronomiae copernicae*, 1618-1621).

26 Voir Leibniz à *De Volder* du 24 mars 1699 (A II, 3, 547) et du 23 juin 1699 (A II, 3, 573) ; Leibniz à *Thomas Burnett* du 2 février 1700 (A I, 18, 376).

spatiale, la masse et l'inertie qui lui sont associées, ne sont que des notions *incomplètes* et, partant *abstraites*, des corps.

Ce qui était ainsi identifié comme des accidents corporels est désormais compris comme le produit d'une interaction entre une force de résistance aux autres corps – liée à la masse de la matière – et une force active de changement qu'il faut conceptuellement poser (pour rendre compte des phénomènes qui ne résulteraient pas d'une simple résistance) bien que sa nature ne soit pas encore démontrée :

Or je soutiens et je prouveray par des demonstrations memorables, que tout corps fait naturellement effort sur tous les autres, et que la force de chaque corps est infinie en elle même, mais qu'elle est limitée par les resistences et par les efforts reciproques des corps ambiens de sorte qu'on peut dire, que tous les accidens des corps ne sont que des modifications et des suites ou resultats de sa matiere et de sa forme, c'est-à-dire des causes internes primitives de la resistance, et de l'action. Et que le corps n'est autre chose qu'une substance qui a de la resistance et de l'effort<sup>27</sup>.

De nouveau, il n'est ici question que des modifications des *corps*, qui nécessitent de penser des modifications d'une force de résistance, et plus fondamentalement encore d'une force active primitive. Le dispositif permet certes de dissocier l'essence d'un corps de son impénétrabilité locale<sup>28</sup>, mais il permet surtout d'éviter les apories de l'inhérence réelle : ce que l'on peut toujours désigner comme des « accidents » du corps n'*ajoute* ni ne *soustrait* ainsi aucune réalité à cette force primitive mais, au contraire, et selon des médiations qu'il faudra restituer, la *limite*<sup>29</sup>. La modification

27 Lettre de Leibniz, mai 1690, A II, 2, 319. Les « démonstrations mémorables » doivent bien entendu se substituer à « l'erreur mémorable » de Descartes : Leibniz, *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii* (1686), A VI, 4, 2027.

28 Lettre de Leibniz, mai 1690, A II, 2, 320 : « Car rien nous empeche maintenant de reconnoistre, que Dieu peut faire, qu'une même force individuelle s'exerce en plusieurs lieux, ou que plusieurs forces s'exercent dans un même lieu ».

29 Leibniz ne dira pas autre chose lorsque ces forces seront rapportées aux substances simples et non aux corps. Ici, il considère les corps comme des substances, qui ont résistance et effort.

est fondamentalement une limitation. La distinction de la substance et de l'accident est supplantée par celle de la force et de la modification, et n'est maintenue qu'en vue d'une traduction d'un lexique à l'autre : on peut observer que, dans ce texte, et contrairement aux emplois plus rigoureux du dispositif monadologique à venir, le corps est dit substance ou « substance corporelle<sup>30</sup> », et que la notion de « force accidentelle » n'est introduite que pour traduire dans cette nouvelle conceptualité de la force le problème des accidents réels, lequel est explicitement lié à la question de la transsubstantiation<sup>31</sup>. La même remarque peut être faite de la distinction de la forme et de la matière. Derrière ces traductions, le point important reste que le problème du changement fait désormais intervenir non plus un dispositif à deux termes mais à trois termes : la « force primitive » (a) et la « force accidentelle » (b) sont les réquisits de l'action (c). Cela fait de ce texte de mai 1690 l'une des étapes menant à la relation triadique du *Specimen dynamicum* : force primitive, force dérivative, action<sup>32</sup>.

Cette première ébauche n'est pas davantage explicite sur la manière dont les corps (ou substances) se modifient mais elle révèle ce qui était, pour Leibniz, au cœur de la division catégoriale fondamentale entre la substance et l'accident : à savoir la relation entre le permanent (qui ne doit plus être pensé comme un support inactif, mais comme un effort de résistance) et le transitoire (qui ne doit plus être pensé comme une addition de réalité, mais comme une limitation). C'est la permanence de la force primitive, qui permet d'identifier l'origine réelle d'un « mouvement réel et absolu » irréductible à une simple modification des rapports externes et des situations des choses. C'est elle qui permet d'individuer véritablement les choses, lesquelles resteraient indiscernables si l'on ne rapportait pas

30 Lettre de Leibniz, mai 1690, A II, 2, 321.

31 *Ibid.*, A II, 2, 320-321 : « Il y a une force naturelle et primitive dans les corps, mais il y peut avoir encor une force impressée ou accidentelle, qui modifie la force naturelle. Or cette force impressée tient lieu de substance, lors que Dieu la veut conserver à part, car elle est susceptible de tout ce que la force naturelle peut recevoir, c'est donc sur cette force accidentelle que tous les autres accidens se peuvent fonder, comme étendue, figure, couleur, poids ».

32 Leibniz, *Specimen Dynamicum*, § 3, GM VI, 236-237.

leurs mouvements à une force inhérente, selon un argument souvent repris par Leibniz<sup>33</sup>. C'est elle aussi qui permet d'identifier, à partir des corps en mouvement, le « vrai sujet du mouvement » (*verum subjectum*)<sup>34</sup>, c'est-à-dire le sujet auquel un mouvement réel peut être ultimement attribué. Aussi, la caractérisation nominale de sujet dernier de prédication ne permet pas à elle seule d'identifier réellement des substances parmi les êtres s'il n'est pas établi par ailleurs que la possibilité réelle de tels sujets existe : le sujet dernier de prédication n'a de sens que si est d'abord donné un sujet premier d'activité et de production – une force primitive.

112

Ces quelques éléments indiquent la voie d'une réponse à la première question laissée en suspens : la force inhérente se substitue à la doctrine de l'inhérence réelle pour rendre compte des changements phénoménaux des choses. Quant à la seconde question, la distinction catégoriale centrale entre le permanent et le transitoire fait précisément l'objet de réflexions décisives au tournant des années 1700.

## LES MODIFICATIONS SOUS LE PRISME CATÉGORIAL

La question de la *traduction* de la philosophie réformée dans les différents lexiques de la métaphysique scolastique – et en particulier celui de la substance et de l'accident – fait l'objet de nombreuses notes privées. L'une d'elle s'appuie précisément sur la différence entre ce qui persiste et ce qui est variable :

De nombreuses divisions utiles naissent de ma manière d'expliquer les choses, et il faut les employer si l'on veut que celle-ci soit comprise par le système scolastique. On peut distinguer entre la substance, qui est un concret complet, et l'accident, qui est un abstrait qui est dans la substance. [...] Un absolu réel est une chose ou un mode.

33 Voir Leibniz, *De ipsa Natura*, § 13, GP IV, 513.

34 Lettre de Leibniz, mai 1690, A II, 2, 321 [texte biffé] : « Et il n'y a pas moyen de déterminer [*verum subjectum mo-*] le vrai sujet du mouvement, entre plusieurs corps qui changent de situation entre eux, à moins que d'y joindre la considération de l'effort [qui est toujours dans le corps], ou de la cause du mouvement qui ne se trouve dans le corps qu'à mesure qu'il participe du mouvement réel et absolu ».

Une chose est ce qui persiste (*perstat*), un mode est un accident et est variable. Est variable soit le terme de la variation, comme la figure, la qualité, soit la variation elle-même, comme le changement. Aussi un être peut être permanent (*permanens*), comme la substance, la quantité, la qualité ; ou successif, comme le temps, le lieu, le mouvement. On a parfois l'habitude de comprendre les qualités parmi les choses<sup>35</sup>.

Commençons par laisser de côté la remarque finale selon laquelle les qualités sont usuellement comptées parmi les choses. Elle peut être lue de diverses manières. L'une renvoie à l'aporie de la réalité des accidents : c'est une erreur de les considérer comme des formes stabilisées (et plus encore si elles doivent inhérer) lorsqu'il faut les penser comme des modes variables. L'autre renvoie à la doctrine des accidents réels, qui sont comptés parmi les choses précisément parce qu'ils sont séparables ontologiquement de leur sujet – au contraire des autres accidents qui sont inséparablement dépendants de leur sujet. Les deux lectures sont fautives pour Leibniz. L'essentiel est cependant ailleurs.

En effet, cette courte notice divise de manière remarquable cinq des six premières catégories aristotéliennes<sup>36</sup> – celles que Thomasius appelait primaires – selon l'aptitude au changement des étants qu'elles signifient. Deux critères sont combinés : la persistance et la permanence. La persistance (*perstare*) ne concerne ontologiquement que les choses (*res*) seules, et est distinguée de la variabilité ; la permanence (*permanere*) concerne tant la substance que certains modes variables *non successifs* (quantité, qualité), et est distinguée des modes variables et successifs (temps, lieu, mouvement).

Avant de poursuivre, il faut interroger les raisons pour lesquelles le lieu (*locus*) est compté parmi les êtres successifs. On connaît les caractérisations usuelles du temps comme « ordre des successifs » ou comme « continu successif » (au même titre que le mouvement) ; et par contraste celle de l'espace comme ordre des coexistants ou continu

35 LH IV, 1, 14c, f. 3r (vers 1700). Une première édition du texte latin a paru dans la *Leibniz Review*, vol. 16, 2006, p. 64-67.

36 Aristote, *Catégories*, 1b25.

simultané. Mais il est question ici non de l'espace mais du *lieu*, c'est-à-dire de ce qui occupe un espace de manière simultanée, ou de manière *non temporellement successive*. Toutefois, l'un des arguments les plus courants de Leibniz contre l'étendue cartésienne est de poser l'étendue comme une « répétition continue simultanée » de même que la durée est une « répétition continue successive<sup>37</sup> ». Il y a une répétition qui définit la succession dans le temps, et une répétition qui définit la diffusion dans l'espace. Si Leibniz emploie usuellement le terme de succession en son sens temporel, on peut ici comprendre que le lieu soit compté parmi les modes variables *successifs* au sens où son mode d'être implique une forme de *répétition*. C'est par la répétition qu'une durée peut occuper un temps, qu'une étendue peut occuper un lieu, qu'un mouvement peut occuper un temps et un lieu.

114

Revenons à la division proposée. L'analyse de la modification conduit Leibniz à identifier trois rapports possibles à la variation : ce qui est sans variation ; ce qui est variable mais non successif ; ce qui est variable en tant que successif. Il faut donc poser trois types d'étants :

- (a') les choses ou substances qui persistent, c'est-à-dire qui se posent d'elles-mêmes (*perstare*) dans l'existence, ce qui garantit aussi leur permanence tant qu'elles ne sont pas détruites ;
- (b') les modes qui ne persistent pas mais qui sont toutefois permanents, comme la figure, la qualité et la variation elle-même, qui relèvent d'une variabilité sans successivité ;
- (c') enfin les autres modes variables au sens de la successivité, et qui ne sont donc ni persistants ni permanents.

De nouveau, Leibniz remarque qu'un dispositif à deux termes (ici le permanent et le transitoire) ne saurait rendre compte des changements de la réalité, du moins dans leur diversité. Il lui substitue un dispositif à trois termes : (a') persistance, (b') permanence (variation permanente), (c') successivité (variation successive). Le terme remarquable introduit entre le persistant et le transitoire est celui de la *variation permanente* (b'), qu'il érige en quasi-principe au paragraphe 10 de

---

37 Leibniz, *Sur la nature des corps et la force motrice* (mai 1702), GP IV, 394 : « *Quia extensio est repetitio continua simultanea, uti duratio successiva* ».

la soi-disant *Monadologie* : une chose est ce qui se modifie de manière permanente, c'est-à-dire au moins qui modifie continûment sa qualité. Cette « variation non successive » ne prend pas place dans un temps qui serait déjà donné : au contraire, la note fait figurer les catégories du temps et du lieu au titre des variations successives (c') qui sont pour ainsi dire moins stables dans l'être – en réalité moins permanentes dans l'être. C'est en effet – selon une doctrine constante de Leibniz – à partir des choses qui se modifient que l'on peut définir un temps et un espace comme ordre des successifs et ordre des coexistants<sup>38</sup>. Autrement dit : la possible indexation externe des changements phénoménaux selon le temps et l'espace ne doit pas occulter le fait que ces changements adviennent à la chose de l'intérieur.

La conséquence rigoureuse en est que la persistance et la permanence ne sont pas définies à partir de leurs propriétés temporelles : au contraire, celles-là permettent de définir celles-ci. La distinction contemporaine de la persistance d'une chose en *endurance* (c'est-à-dire en persistance d'une chose non successive, ou dénuée de parties temporelles) et en *perdurance* (c'est-à-dire en persistance d'une chose à travers une série de parties temporelles) semble, à première vue, viser une caractérisation très semblable à celle de Leibniz<sup>39</sup>. Mais elle repose sur un couple conceptuel, qui se substitue certes à celui de la substance et de l'accident, mais que Leibniz ne fait pas directement intervenir : celui de la partie (temporelle, c'est-à-dire aussi temporaire ou successive) et du tout (qui s'étend dans le temps). Par contre, la note de Leibniz laisse entrevoir une autre interprétation de la relation d'inhérence entre un permanent et un transitoire qui soit plus proche d'Aristote que la version scolastique prise pour point de départ. Cette autre interprétation affleure dans la distinction introduite entre la substance, « qui est un concret complet, et l'accident, qui est un abstrait

38 Le passage le plus souvent cité se trouve dans le troisième écrit de Leibniz contre Clarke, GP VII, 363.

39 Voir Élie During, « Occuper le temps », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 72, 2011/4, p. 451-468. L'auteur cherche en particulier à établir que « le perdurantisme [...] internalise ou incorpore tendanciellement le temps au changement, selon une inspiration relationniste qui remonte à Leibniz » (p. 464).

qui est *dans* la substance<sup>40</sup> ». C'est donc de là qu'il faut repartir pour penser le cadre de la modification.

Cet aspect est développé dans d'autres notes inédites, datées provisoirement de 1703. Une de ces notes propose d'analyser la modification en général en associant des modalités du changement (permanent ou successif c'est-à-dire, comme il a été expliqué, non temporel ou temporel) à des genres d'êtres qui relèvent de niveaux ontologiques différents :

116

Une modification est soit un être permanent, soit un être successif ou transitoire. Est dit successif ce dont la nature consiste en une transition. Puisque toute modification est modification des primitifs, il y aura une modification permanente soit du sujet soit de l'entéléchie. Et cette modification du sujet relève du prédicament de la quantité ; celle de l'entéléchie du prédicament de la qualité ; la première n'implique aucune force d'agir mais seulement une puissance de pâtir, quand la deuxième contient une force ou activité.

Une modification permanente du sujet est soit seulement percevable soit également concevable. Celle qui est seulement percevable est soit extrinsèque soit intrinsèque. L'extrinsèque est la position relativement au lieu et au temps. L'intrinsèque est la quantité. Enfin, la modification permanente concevable d'un sujet est soit commune, à savoir la proposition saisie sous quelque nombre, soit est propre à l'étendue, à savoir la figure<sup>41</sup>.

40 LH IV, 1, 14c, f. 3r.

41 LH IV, 7c, f. 89v : « *Modificatio vel est Ens permanens, vel successivum seu transiens. Dicitur autem successivum, cujus ipsa natura in transitu consistit. Cum Modificatio omnis sit primitivorum, erit permanens Modificatio vel subjecti vel Entelechiaie. Et haec Modificatio subjecti est in praedicamento Quantitatis, modificatio Entelechiaie in praedicamento Qualitatis, prior nullam involvit vim agendi, sed tantum potentiam patiendi, posterior continet vim seu activitatem. Modificatio permanens subjecti seu quae est in praedicamento Quantitatis est perceptibilis tantum, vel etiam conceptibilis. Perceptibilis tantum est vel extrinseca vel intrinseca. Extrinseca est positio, est secundum tempus nempe et locum. Intrinseca est quantitas. Conceptibilis denique est vel communis proportio (sub qua numerus) vel propria Extensis, nempe figura* ».

Nous retrouvons de nouveau une division ternaire. La modification est envisagée soit de manière permanente et elle concerne alors les deux primitifs qui sont ici nommés, l'entéléchie (a'') et le sujet (b''); soit de manière successive, et elle constitue l'action (c'). Si l'on confronte les trois triades vues jusqu'à présent, on remarque que le troisième terme est à peu près stable (c = c' = c'' = action phénoménale) et que le premier correspond aux noms ou propriétés caractéristiques des unités substantielles, que Leibniz tient souvent pour équivalentes : (a) force primitive, (a') substance persistante, (a'') entéléchie. De nouveau c'est le terme médian qui introduit à une autre ontologie des changements : la modification du *sujet* (b''), qui correspond au mode d'une variation permanente (b') de la force accidentelle ou force de résistance (b). La mise en relation est faite par Leibniz même, puisque la modification du sujet est ici rapportée à la seule puissance de pâtir sans impliquer aucune force d'agir (*nullam involvit vim agendi, sed tantum potentiam patiendi*). Toutefois, les lexiques ne se superposent pas complètement. En effet, l'introduction du couple entéléchie-*sujet* – qui identifie les éléments primitifs (*primitivorum*) – peut être confrontée à la mention du *verum subjectum* qui concernait le mouvement des *corps* dans la première note. Dans cette dernière, le mouvement des *corps* était rapporté à un *effort* qui est toujours en eux : la formule se révèle maintenant ambivalente, en tant que cet effort peut désigner soit l'effet phénoménal (et par conséquent dérivatif) de forces primitives, soit la force primitive elle-même. Ce qui était alors désigné comme le vrai sujet du mouvement peut être lu de deux manières au regard du couple entéléchie-sujet : soit il désigne l'ensemble complet d'une entéléchie et de son sujet, soit il se réfère ultimement à la seule entéléchie (purement active) séparée de son sujet associé. Il y a tout simplement ici deux usages possibles du terme de sujet : d'un côté, la conception d'un sujet actif, sujet de production et de prédication dernière ; d'un autre, un sujet passif qui ne se conçoit pas indépendamment d'une entéléchie active. Ces remarques lexicales permettent déjà de souligner la difficulté de la traduction du dispositif des forces dans le lexique reçu. Nous reviendrons dans la quatrième section sur les différents usages de la notion de sujet. Il reste toutefois que cette notion de sujet est ici centrale dans le réinvestissement des catégories aristotéliennes. Et c'est parce

que Leibniz considère ici les genres de *modifications* que la notion de *sujet* devient centrale.

En effet, si l'on met de côté la catégorie de la relation – à propos de laquelle Leibniz précise qu'elle advient à l'entéléchie sans la modifier et sans produire aucun changement – ce ne sont plus seulement les six premières catégories mais bien les neuf premières catégories de la liste aristotélicienne qui sont réinvesties pour épeler les différents aspects des modifications du réel. La première note partait en effet de la division de la substance et de l'accident, reformulée en termes de chose et de mode, pour diviser ensuite les êtres en permanents et successifs. Or, la seconde note ne part ni du couple substance-accident, ni du couple chose-mode, mais du couple entéléchie-sujet, pour diviser ensuite non des genres d'être mais des genres de modification. Ce nouveau point de vue, ou cette nouvelle tête de ligne prédicamentale, introduit un nouvel arrangement des items aristotéliciens : ainsi, le temps et le lieu étaient considérés comme des *êtres successifs* (non permanents) ; ils sont maintenant considérés comme des *modifications permanentes* (non successives) d'un *sujet*. Il s'ensuit que la dichotomie première n'est plus celle des *êtres* permanents et successifs, mais des *modifications* permanentes et successives :

118

- aux modifications permanentes de l'entéléchie (a") correspond la *qualité* ;
  - aux modifications permanentes du sujet (b") correspondent, lorsque celles-ci sont concevables, la *proportion* et la *figure* ; et lorsqu'elles sont percevables, soit la *position* dans l'*espace* et dans le *temps* (perception extrinsèque), soit la *quantité* (perception intrinsèque).
  - aux modifications successives correspondent l'*action* et la *passion* (c").
- Leibniz rétablit ici l'interprétation réaliste des catégories dans l'exacte mesure où il abandonne l'interprétation sémantique liée à la division des étants : en ce sens, s'il y a de l'or dans l'analyse aristotélicienne, c'est à condition de comprendre que les items énumérés dans les *Catégories* et les *Topiques* ne désignent pas tant des états des choses mais des produits de différents types de modification. La division catégoriale proposée repose ainsi sur deux divisions fondamentales : celle du permanent et du successif ; celle de l'entéléchie et du sujet. Commençons par quelques remarques sur la première.

La distinction entre le caractère permanent et le caractère successif (c'est-à-dire temporaire ou transitoire) peut d'abord être saisie, sur le plan dérivatif, comme celle des forces qui se phénoménalisent (que ce soient les forces actives ou passives) et des phénomènes (d'action et de passion) – dans lesquels seul un ordre des coexistants et des successifs peut être déterminé. Les forces sont permanentes, l'action est successive – en tant qu'elle est précisément l'effet des forces dans le temps. Sur le plan des primitifs, l'entéléchie et le sujet peuvent donc être considérés à la fois comme permanents, comme sujets de modifications permanentes et rendant raison de modifications temporellement instantanées : c'est que les forces (ou puissances) qui les définissent sont entièrement déterminées par une loi du développement de la série de leurs effets, même si la dispense de ces forces s'effectue dans le temps. Dans un texte à peu près contemporain de 1702, qui se présente explicitement comme l'esquisse d'un livre « contre la philosophie cartésienne », Leibniz applique à cette même triade (entéléchie, sujet, action) la triple caractérisation de la force primitive qui *perdure*, de la modification *instantanée* des forces dérivatives et de la *succession* des actions phénoménales qui en résultent :

La force dérivative est ce que certains appellent *impetus*, elle est en tout cas le *conatus* ou la tendance (dans mon langage) à un mouvement déterminé, suivant lequel se trouve modifiée la force primitive ou le principe d'action. [...] En outre, *la force dérivative ne diffère pas autrement de l'action que l'instantané du successif*; car la force est déjà dans le premier instant, mais l'action a besoin du cours du temps, et résulte donc du produit des forces par le temps, conçu en toute partie du corps. C'est pourquoi l'action est en raison composée du corps, du temps, et de la force ou puissance. [...] La force dérivative et accidentelle ou sujette au changement sera donc une modification de la puissance primitive essentielle qui *perdure* en chaque substance corporelle<sup>42</sup>.

42 Leibniz, *Sur la nature des corps et la force motrice*, GP IV, 395, trad. Christiane Frémont, dans Leibniz, *Système nouveau de la nature et autres textes*, Paris, Flammarion, 1994, p. 17, 179 (nous soulignons).

Le rapport du primitif au dérivatif est le rapport de la chose qui perdure ou persiste à ce qui en dépend modalement ; le rapport du dérivatif au phénoménal est ce qui est saisi au travers du couple permanent (instantané)-successif. L'introduction du vocabulaire du *conatus* ou de l'*impetus* vient redoubler cette dernière distinction, puisque le *conatus* ou tendance est le mouvement *instantané* du corps. On retrouve ici les deux manières de comprendre la permanence ou la non-successivité qui étaient exposées dans la première note : il y a la permanence absolue de la chose qui persiste, et la permanence plus relative (permanence pour un temps ou permanence instantanée) de sa modification. Cette même caractérisation sera reprise dans les *Essais de Théodicée* : Leibniz la rapporte alors à la division ternaire aristotélicienne de l'*entéléchie* « permanente tout à fait », de l'*energeia* permanente « pour un temps » et de l'*action* « transitoire<sup>43</sup> ». Nous laisserons ici de côté cet autre essai de traduction dans le lexique aristotélicien, tout comme les autres essais leibniziens de réinvestissement – c'est-à-dire aussi de subversion – des divisions scolastiques<sup>44</sup>. Il importe maintenant de souligner ce que ces

43 Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 87, GP VI, 150 : « Le Philosophe Stagiritte conçoit qu'il y a deux especes d'Acte, l'Acte permanent et l'Acte successif. L'Acte permanent ou durable n'est autre chose que la Forme Substantielle ou Accidentelle : la forme substantielle (comme l'Ame par exemple) est permanente tout à fait, au moins selon moy, et accidentelle ne l'est que pour un temps. Mais l'acte entierement passager dont la nature est transitoire, consiste dans l'action même ». Nous ne pouvons davantage développer ici la reprise de cette partie du lexique aristotélicien. Nous renvoyons à Hans Poser, « Entelechie und Monade », dans Juan Antonio Nicolàs & Niels Offenberger (dir.), *Beiträge zu Leibniz' Rezeption der Aristotelischen Logik und Metaphysik*, Hildesheim, Olms, 2016. Ce dernier fait remarquer que dans l'édition gréco-latine de Laemarus (*Aristotelis opera omnia, graecè et latinè*, 1597), le terme d'*entelechia* est traduit soit par *actus* (*De anima* II, 2) soit par *perfectio* (*Metaphysica* IX, 8).

44 Sur le fait que le caractère transitoire ou successif ne concerne que les étants dérivatifs et les phénomènes, mais non les étants primitifs eux-mêmes, voir John Whipple, « The Structure of Leibnizian Simple Substances », *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 18, n° 3, 2010, p. 379-410. Sur le fait qu'il n'y a donc pas d'état *enduring* à ce niveau ontologique dérivé, voir Samuel Levey, « Dans les corps il n'y a point de figure parfaite : Leibniz on Time, Change and Corporeal Substance », *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. 5, 2010, p. 146-170.

différents essais de traduction conceptuelle des catégories aristotéliennes font apparaître.

Le point commun à toutes ces relations ternaires, qui se superposent en partie, est qu'elles visent à déconstruire la relation binaire de la substance et de l'accident. D'une part, le rapport du primitif au dérivatif se substitue à celui de la substance et de l'accident : le primitif concerne le caractère de la chose qui persiste ; le dérivatif s'entend comme une modification de ce qui est plus fondamental ou primitif. Mais, d'autre part, le dérivatif s'entend à son tour en deux sens, et même selon deux degrés de la modification, à savoir : les forces dérivatives et les actions – qui pourront être aussi décrites dans l'ancien lexique des forces accidentelles et des accidents. Les actions (et en particulier les mouvements des corps) sont des modifications des forces dérivatives, qui sont elles-mêmes des modifications des forces primitives. Les catégories aristotéliennes servent ainsi à épeler les différents genres de modifications – une fois qu'ont été distingués les trois éléments ontologiques que sont l'entéléchie, le sujet et l'action. Et on peut même ajouter – sans avoir à restituer ni la genèse ni les détails de cette conceptualité – que ces trois éléments reposent eux-mêmes sur l'analyse conceptuelle de la modification, qui implique deux termes : une source de modification<sup>45</sup> et un sujet de modification. Si Leibniz a rejeté la doctrine de l'inhérence dans un sujet, il semble pourtant que le maintien d'un *subjectum* – dont on ne voit pas d'abord ce qui le différencie de l'*hypokeimenon* aristotélien – soit le pendant nécessaire de l'analyse catégoriale des modifications. La notion de *sujet des modifications* se trouve ainsi au cœur du débat – ouvert depuis ses premières réceptions – sur l'inventaire ontologique de Leibniz. Elle se trouve du même coup au cœur du rapport de Leibniz à l'histoire de la philosophie : la notion de sujet n'est-elle qu'une concession lexicale permettant d'être mieux compris par le « système scolastique » ? Ou, au contraire, renvoie-t-elle à un véritable ingrédient du réel, à un *verum subjectum* ? Autrement dit : est-elle seulement un terme facilitant la traduction du dispositif monadologique et ne renvoyant positivement à aucun élément ontologique ?

45 Leibniz emploie l'expression de *fons modificationis* dans la lettre à Des Bosses du 17 août 1717, GP II, 502.

## LOST IN TRANSLATION: LES SUJETS DES MODIFICATIONS

La plupart des lectures récentes ont proposé une interprétation déflationniste de la notion de sujet, pour ne retenir que la force dans l'inventaire ontologique leibnizien<sup>46</sup>. Tout comme Leibniz a rejeté la notion de substrat ou de sujet d'inhérence réelle, il faudrait aussi rejeter la notion de sujet des modifications – même débarrassé de l'inhérence réelle – hors de l'inventaire. Un point de passage obligé de ces lectures est la fameuse lettre à De Volder du 20 juin 1703 qui est à juste titre tenue pour l'exposé le plus complet des constituants de la monade :

122

Dans la monade ou substance simple complète, je ne joins à l'entéléchie que la force passive primitive rapportée à toute la masse du corps organique [...]. Je distingue donc : (1) L'Entéléchie primitive ou âme, (2) la Matière au sens de première ou puissance passive primitive, (3) la Monade complète par ces deux-là, (4) la Masse ou matière seconde, ou la machine organique, à laquelle concourent d'innombrables monades subordonnées, (5) l'Animal ou substance corporelle, que la Monade dominante dans la machine rend une<sup>47</sup>.

La notion de matière première ou « puissance passive primitive » semble bien correspondre à ce qui avait été identifié comme le « sujet » qu'il fallait poser avec l'entéléchie. Maria Rosa Antognazza lui a consacré une très belle étude, où elle défend une lecture déflationniste, selon laquelle « *primary matter is a noun, a term to describe the limitation of the one and only actual constituent of simple (that is, metaphysically primitive) substances*<sup>48</sup> ». Elle défend ainsi que la matière première n'est *pas* un constituant positif de la monade, mais qu'elle est l'expression de la limitation – et en ce sens de la

46 L'interprétation déflationniste néo-kantienne de Natorp, Cassirer et Dillman (voir Michel Fichant, « Idéalité de la monade et réalité de la "monadologie" : sur un lieu commun de l'interprétation », *Les Études philosophiques*, 2016/4, p. 515-536) a été ravivée récemment (voir Julia Jorati, « Leibniz's Ontology of Force », *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, n° 8, 2018).

47 Leibniz à De Volder du 20 juin 1703, GP II, 252.

48 Maria Rosa Antognazza, « Primary matter, primitive passive power, and creaturely limitation in Leibniz », *Studia leibnitiana*, vol. 42, n° 2, 2014, p. 167-185.

modification – de l’entéléchie. Cette lecture s’appuie en particulier sur les notes à Twisse où Leibniz emploie la formule remarquable : « *Materia rerum est nihilum : id est limitatio*<sup>49</sup> ». Si elle est un *nihil*, la matière première ne peut être identifiée ni à un sujet ultime d’inhérence ni à un sujet dernier de prédication, mais elle peut être rapprochée de la notion plotinienne de matière comme non-être, privation, absence de perfection. Autrement dit, dans l’énumération de la lettre à De Volder, il ne faudrait tenir pour *réels* que l’entéléchie, et ses modifications qui en expriment des limitations. Il n’y a donc qu’un seul élément ontologique fondamental, un seul constituant de la monade complète. La mention de la matière, et en particulier de la matière première, relèverait encore d’une logique de la traduction du dispositif monadologique dans les lexiques reçus – et la difficulté du commentateur serait d’identifier à quel concept de matière première il est fait référence.

Que l’on puisse se passer du *terme* de matière et en rester à une description en termes de forces, Leibniz lui-même en convient. Ainsi dans une lettre inédite à Hansch de 1710 : « J’expliquerai la chose en me passant du mot de Matière, qui est ambigu<sup>50</sup> ». Mais cela ne résout pas la question conceptuelle : ce qui est désigné par le mot de matière ne correspond-il à aucun étant positif ?

Il faut toutefois souligner que l’inventaire de la lettre à De Volder prend place dans un contexte où il s’agit d’exposer le rapport de l’entéléchie au corps organique et en particulier à l’animal (et ne doit peut-être pas être pris pour l’inventaire de la monade elle-même), et que se passer du terme de matière ne signifie pas se passer de la notion du sujet : Leibniz ne confond pas les deux et indique, à la même époque, à Koch, traducteur de la *Métaphysique* d’Aristote, qu’il n’aurait pas dû rendre *hypokeimenon* par *materia*<sup>51</sup>. D’ailleurs, toutes les présentations faites à De Volder ne se superposent pas. Dans une lettre, Leibniz identifie la matière première à

49 Leibniz, [Extraits de Twisse] (vers 1695), Grua, 355-356.

50 LBr 361, f° 32r. Nous avons édité cette lettre dans Arnaud Pelletier, « La réception perdue : la monadologie démontrée de Michael Gottlieb Hansch », *Les Études philosophiques*, 2016-4, p. 475-494.

51 Leibniz à *Cornelius Dietrich Koch* du 28 février 1702, A I, 20, 824.

un « *substrat* premier, c'est-à-dire à une puissance passive primitive ou principe de résistance<sup>52</sup> » ; dans une autre, il emploie la notion de *sujet du changement* pour caractériser la substance elle-même :

Il n'y a pas à chercher d'autre notion de puissance ou de force que celle d'un attribut d'où s'ensuit un changement dont le sujet est la substance elle-même (*attributum ex quo sequitur mutatio, cujus subjectum ipsa est substantia*)<sup>53</sup>.

124

Si l'on confronte cette dernière expression à la lettre de 1703, la notion de sujet s'applique ici à la « monade ou substance simple complète » (3) et non pas à la seule matière première (2). Il paraît ainsi manifeste que dans les différents essais de traduction, la notion de sujet a pu être ainsi employée pour désigner soit le principe d'activité que constitue l'entéléchie (1), soit le principe de résistance qui en est la modification (2), soit la substance complète, c'est-à-dire l'entéléchie modifiée (3). La notion de sujet se décline en trois sens : sujet actif, sujet passif et sujet concret, lequel n'est rien d'autre que la substance complète à la fois active et passive. Si la substance n'est *complète* que par la conjonction des deux premiers éléments, cela signifie que ces deux éléments, qui avaient été caractérisés de *primitifs* (en tant que force primitive active et force primitive passive), ne sont, en tant que tels et pris séparément, que des étants *incomplets*<sup>54</sup>. Et là encore, on peut renvoyer aux autres passages où Leibniz caractérise explicitement la matière première de « quelque chose d'incomplet », et l'entéléchie comme venant compléter la puissance passive primitive<sup>55</sup>.

L'entéléchie et la matière-première sont des ingrédients *primitifs* de la substance complète, laquelle est cependant l'élément ontologique *premier* du point de vue de l'existence concrète. Nous employons ici « ingrédients » dans l'acception neutre de ce qui « entre dans » la

52 Leibniz à Des Bosses du 11 mars 1706, GP VI, 306.

53 Leibniz à De Volder d'avril 1699, A II, 3, 546.

54 Les usages de la distinction entre complet et incomplet dépasse le cadre de cette étude, d'autant qu'elle est redoublée par la distinction entre abstrait et concret.

55 Voir Leibniz à Johann Bernoulli, 1698, GM 3, 537 : « *Materia ipsa per se, seu moles, quam materiam primam vocare possis, non est substantia; imo nec aggregatum substantiarum, sed aliquid incompletum* ».

substance sans pour autant être, bien entendu, des éléments ontologiques indépendants, complets, séparables dont la conjonction ne pourrait donner lieu qu'à un être composé et non pas simple. Leibniz peut ainsi parler de « la force, quand elle n'est pas un ingrédient de la substance même » (*Essais de Théodicée*, § 87, GP VI, 150). On peut ainsi rendre raison des *différents usages de la notion de sujet*. En toute « rigueur métaphysique<sup>56</sup> », ou au sens strict, seule la substance complète est un vrai sujet – au sens où Leibniz parlait du *verum subjectum* du mouvement dès la lettre de mai 1690 – parce qu'elle est le sujet des deux puissances : elle est le sujet (3) du sujet actif (1) et du sujet passif (2). C'est donc au sens large, ou par une synecdoque conceptuelle, que l'entéléchie et la matière première peuvent aussi être dites sujets. Ces usages, ou ces traductions philosophiques de la notion de sujet des modifications, ne se superposent pas. Cela pose ainsi une difficulté au commentateur qui voudrait expliciter un terme par son occurrence dans un autre texte, c'est-à-dire qui voudrait rendre superposables les différentes traductions d'un même terme.

En effet, le commentateur court le risque d'une reconstruction fictive des concepts par épanadiplose des termes : c'est le risque de superposer des expressions qui sont, chacune de leur côté, associées à un même terme. L'épanadiplose prend la forme d'une chaîne : « A est B », « B est C », donc « A est C ». Si A, B, C désignent des concepts, il s'agit là d'une chaîne de définitions, c'est-à-dire précisément pour Leibniz d'une démonstration<sup>57</sup>. Mais s'ils ne sont que des noms, les liens de la chaîne sont rompus pourvu que le terme médian B soit employé en un sens strict d'un côté (« à la rigueur métaphysique ») et en un sens large de l'autre (par synecdoque). Selon les usages, on pourra soutenir, par exemple, que le sujet est substance (s'il désigne la monade concrète et complète) ou que le sujet n'est rien (s'il désigne la matière première). Dans ce dernier cas, le rien (*nihil*) ne désigne pas l'absence d'étant (*ens*) mais un étant incomplet qui ne subsiste pas par lui-même, de sorte que

56 Leibniz emploie l'expression régulièrement dès la correspondance avec Arnauld : voir les lettres à Arnauld du 30 avril 1687 (A II, 2, 167-170), de septembre 1687 (A II, 2, 233-237), du 9 octobre 1687 (A II, 2, 258), etc.

57 Selon une caractérisation formulée très tôt : Leibniz, *Demonstratio propositionum primarum* (1671-1672), A VI, 2, 479.

l'on pourrait expliciter la note sur Twisse ainsi : « *Materia rerum est nihilum [completum vel concretum] : id est limitatio* ». On pourra de même soutenir que l'entéléchie désigne un ingrédient de la substance (en toute rigueur<sup>58</sup>), mais aussi qu'elle peut être dite substance (par synecdoque<sup>59</sup>). Un exemple significatif de la possibilité de traductions alternatives est donné par le § 48 de la *Monadologie* où figure l'expression remarquable de « sujet ou base » dans la monade :

Il y a en Dieu *la Puissance*, qui est la source de tout, puis *la Connaissance* qui contient le détail des Idées, et enfin *la Volonté*, qui fait les changements ou productions selon le principe du meilleur. Et c'est ce qui répond à ce qui, dans les Monades créées, fait le Sujet ou la Base, la Faculté perceptive et la Faculté appétitive<sup>60</sup>.

Une première lecture établit une correspondance terme à terme : tout comme la connaissance et la volonté en Dieu supposent – et se fondent sur – sa puissance infinie, de même l'appétition et la perception dans la monade s'enracinent dans l'équivalent de cette puissance active, qui est dite ici « sujet ou base ». Ce dernier « sujet ou base » endosse une fonction active qui correspond bien à celle de l'entéléchie. Cette même entéléchie, qui a été identifiée à la « source des actions internes<sup>61</sup> », répond bien à la puissance divine qui est dite ici « source de tout ». Le « sujet ou la base » correspond alors à ce que nous avons appelé sujet (1).

Une deuxième lecture se détourne de l'identification du sujet avec une source d'activité pour, au contraire, souligner la limitation propre à la

58 Voir Leibniz à Bierling de 1711, GP VII, 502 : « *Monadés in se continent Entelechiam seu vim primitivam et sine ipsis materia mere passiva esset* ».

59 Voir *Monadologie*, § 18 : « On pourrait donner le nom d'entéléchies à toutes les substances simples ou monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection, il y a une suffisance qui les rend sources de leurs actions internes » (GP VI, 609) ; ainsi que le § 48 : « dans les monades créées ou dans les entéléchies (ou perfectihabies) » (GP VI, 615). Dans d'autres passages, Leibniz affirme en ce sens que « la nature de chaque substance consiste dans la force active » (Leibniz à Jaquelot du 9 février 1704, GP III, 464), ou que la force est « le constitutif de la substance » (première version du *Système nouveau*, GP IV, 472).

60 Leibniz, *Monadologie*, § 48, GP VI, p. 615.

61 Voir n. 59 *supra*.

monade. Cette lecture s'appuie sur la suite du paragraphe qui oppose les attributs divins, « absolument infinis ou parfaits », aux imitations dans la monade « à mesure qu'il y a de la perfection<sup>62</sup> ». La correspondance des primordialités trouve donc ses limites : la monade n'est que *partiellement* active là où la puissance de Dieu est *absolument* active. La première, caractérisée par une réceptivité limitée (*Monadologie*, § 47), est bornée et mesurée par son sujet quand la puissance de Dieu n'est bornée par aucun sujet. En tant qu'il est séparé de toute activité, le « sujet ou la base » correspond alors à ce que nous avons appelé sujet (2).

Enfin, une troisième lecture a été proposée par Louis Guillermit, dans son dernier article : la conjonction « ou » n'est pas interprétée comme explicitant le sujet par la seule notion de base (« le sujet, *c'est-à-dire* la base ») mais les trois éléments qui suivent (« le sujet, *c'est-à-dire* à la fois la base, la faculté perceptive et la faculté appétitive »). La base, la faculté perceptive et la faculté appétitive *font* toutes ensemble « le sujet » et répondent aux trois primordialités divines<sup>63</sup>. Dans ce cas, le « sujet » (*tout court*) correspond alors à ce que nous avons appelé sujet (3).

Chacune de ces traductions soulève ses propres difficultés. À savoir respectivement : celle d'identifier la puissance à la seule activité ; celle de souligner l'imparfaite correspondance des deux séries de primordialités ; celle enfin de comprendre le sujet ou la base comme substance, et non *dans* la substance. La mention de la « base », rare dans la langue de Leibniz, ne permet pas de décider le point<sup>64</sup>. Toutefois, la multiplication des lexiques et des descriptions des constituants abstraits de la monade constitue comme autant de variations continues qui visent, à quelques décalages près, une même pensée : il n'y a qu'un seul élément ontologique

62 Leibniz, *Monadologie*, § 48, GP VI, p. 615. Rappelons précisément que l'*entelechia* aristotélicienne a pu être traduite par *actus* ou *perfectio* : voir n. 43.

63 Louis Guillermit, « Puissance de Dieu et Base de la monade selon Leibniz », *Archives de Philosophie*, vol. 51, 1988, p. 403.

64 La base, entre autres usages, peut être aussi bien prise pour un substrat homogène (A VI, 4, 279 ; 310 ; 393) que pour l'existence même des monades (Leibniz à Bourguet de décembre 1714, GP III, 575).

fondamental qui n'est ni l'entéléchie, ni la force, ni la base ni le sujet mais la monade complète<sup>65</sup>.

## EN CHERCHANT, EN TRADUISANT

L'un des soucis les plus constants de Leibniz a été de penser la question du changement des corps en évitant les impasses et les apories de la métaphysique scolaire, mais en y puisant cependant un certain nombre de ressources conceptuelles et lexicales. Ainsi les catégories aristotéliennes ne servent plus de grille immédiate pour identifier des genres de l'être, selon leur usage le plus reçu, mais elles sont retrouvées, et gagnent une autre légitimité, dans le cadre d'une analyse des modifications. Il y a ainsi comme une vérité plus profonde ou plus enfouie des catégories : de l'or dans la boue des scolastiques. Ce renouvellement du sens des catégories n'est qu'un symptôme d'une réforme plus profonde de la philosophie. Dans la mise en œuvre de celle-ci, Leibniz multiplie les lexiques et les traductions qui, comme toute traduction, ne se superposent parfaitement ni entre elles ni avec l'original qu'il s'agit précisément d'exprimer. La variation des versions peut certes perdre le lecteur et le conduire à des impasses interprétatives. Elle fait pourtant surgir, comme à travers de multiples tamis, des échantillons plus stables, par exemple : que tout changement nécessite de penser deux forces, active et passive, que l'on pourra aussi bien appeler *en un sens* deux sujets. Il est vrai que Leibniz recommande, alors qu'il lui était donné à lire une traduction du début

128

---

65 Je remercie Maria Rosa Antognazza d'avoir relu une première version de ce texte. Nous reconnaissons évidemment avec elle que les seuls éléments ontologiques réels sont les monades complètes et simples, et que tous les ingrédients que l'on peut y distinguer sont des abstractions (ou des distinctions de raison). Le point sur lequel nous divergeons dans la manière de présenter les choses est que l'entéléchie n'est pas moins un être abstrait incomplet que ne l'est la matière première, dont la teneur de limitation ne se comprend que relativement au corps associé à la monade. L'explicitation complète nécessiterait de convoquer d'autres textes, et en particulier ceux où Leibniz redouble la distinction abstrait-concret par la distinction complet-incomplet. Cela dépasse le cadre de la présente étude, comme indiqué déjà à la note 54.

de la *Métaphysique* d'Aristote, de ne pas tant chercher en traduisant « l'élégance de l'expression que la clarté et la justesse des mots », et de préférer une signification déterminée à une signification large et vague, quoique cela ne soit pas toujours possible dans une traduction<sup>66</sup>. Mais lorsqu'il s'agit de traduire *dans l'autre sens*, c'est-à-dire d'inventer une langue adéquate à l'enquête sur les modifications des choses, toutes les langues philosophiques peuvent être convoquées et comme essayées – à la manière d'un orpailleur qui doit retourner bien des textes avant de trouver un échantillon de la philosophie pérenne à venir.

---

66 Leibniz à *Cornelius Dietrich Koch* du 28 février 1702, A I, 20, 824.



DEUXIÈME PARTIE

# Le fil de l'histoire



DE L'IDÉE À LA MONADE :  
« UN AUTEUR [...] QUI MÉRITERAIT  
D'ÊTRE MIS EN SYSTÈME »

*Jean-Louis Poirier*

Et si le système leibnizien – j’hésite à faire encore usage du mot *système*, qui va nous donner bien du souci ! – pouvait se penser, à en croire Leibniz lui-même, comme une nouvelle exposition de la philosophie de Platon ? Cette hypothèse se trouve avancée *en passant* dans une célèbre *Lettre à Rémond* du 10 janvier 1714 et à nouveau mentionnée dans une seconde *Lettre*, datant du 11 février 1715, et c’est cette hypothèse que nous voudrions ici non tant vérifier ou infirmer, mais plutôt, en oubliant toute naïveté, interroger, en dépit de sa forme allusive, ou, le cas échéant, reconduire à une signification philosophique possible. Commençons donc par examiner et donner un peu d’attention à chacune des deux *Lettres* à Rémond. On y peut lire :

Je trouve naturel, Monsieur, que vous ayez goûté quelque chose dans mes pensées, après avoir pénétré dans celles de Platon, auteur qui me revient beaucoup, et qui mériterait d’être mis en système. Je pense de pouvoir porter à la démonstration des vérités qu’il n’a fait qu’avancer, et ayant suivi ses traces et celles de quelques autres grands hommes, je me flatte d’en avoir profité, et d’avoir atteint dans un certain point au moins, EDITA DOCTRINA SAPIENTUM TEMPLA SERENA [Lucrèce, II, 8 : ces temples de sérénité élevés par la doctrine des sages]<sup>1</sup>.

1 GP III, 605.

Et dans celle du 11 février 1715 : « si quelqu'un réduisait Platon en système, il rendrait un grand service au genre humain, et l'on verrait que j'y approche un peu<sup>2</sup>. »

Quelques précautions, d'abord :

Il faut en premier lieu considérer en général les sens du mot *système* au xvii<sup>e</sup> siècle et dans le contexte de chacune des deux lettres. Certes, ce contexte n'est pas démesurément prégnant, s'agissant d'échanges de politesses conventionnels, mais il est de nature à faire ressortir, cependant, un contenu ponctuellement très aigu, en l'occurrence cette question de la proximité avec Platon revendiquée par Leibniz, eu égard à cette systématité.

134

Usuellement, on fait du mot *système* un synonyme de *doctrine*, utilisé en particulier par les historiens ou dans des approches communes extérieures, avec un sens souvent péjoratif. Cela dit, en un sens plus strict, une doctrine est tenue pour *systématique* si elle présente un aspect déductif ou démonstratif, ce à quoi du reste fait allusion Leibniz<sup>3</sup>. Ajoutons enfin, précision de taille, que nous sommes aussi renvoyés à la *physique* (les atomistes de l'Antiquité) et à *l'astronomie* (lorsqu'on parle des « grands systèmes du monde », comme les systèmes d'Eudoxe, d'Hipparque, de Ptolémée, de Copernic, etc.). Il s'agit là en fait d'un usage assez rigoureux du mot système, compris comme un ensemble d'hypothèses<sup>4</sup> articulées, qui semble venir précisément de Galilée, à qui Leibniz emprunte probablement le terme<sup>5</sup>. On retiendra donc trois voies :

- la voie un peu plate qui fait du mot *système* un synonyme de *doctrine* ;
- la voie formaliste et démonstrative ;

---

2 GP III, 637.

3 Voir par exemple Vauvenargues, dans ses *Réflexions morales, Dialogue V*, p. 651 : « j'étais comme tous les esprits systématiques qui ramènent sans cesse toutes choses à leurs principes » (Fénelon), et « en voulant ramener à ce système toutes choses, je me suis peut-être écarté quelquefois de la vérité » (Pascal).

4 La notion d'*hypothèse* est fondamentale, essentielle à celle de *système*. On pourrait approfondir en s'attachant par exemple à l'usage de ce terme dans le *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*.

5 Cf. Michel Fichant, « Les réponses de Leibniz au *Dictionnaire Historique et Critique* de Bayle et l'invention du système », dans Christian Leduc, Paul Rateau & Jean-Luc Solère (dir.), *Leibniz et Bayle : confrontations et dialogue*, Stuttgart, Steiner, « *Studia Leibnitiana – Sonderheft* », 43, 2014.

- une voie plus stricte, enfin, qui renvoie aux sciences physiques et astronomiques des systèmes du monde et à leurs hypothèses.

Avec Leibniz, la notion de système, en son acception formaliste, paraît cependant assez souple, qu'elle se ramène à l'expression du multiple dans l'un, ou à la réduction des énoncés à un principe unique. De ce fait, peu de conditions sont requises pour qu'une multiplicité soit traduisible en système, ce qui suffit. Par suite, en dépit de son acuité et de sa précision, la remarque sur Platon accuse une singulière banalité.

Autre question : Leibniz pense-t-il que l'éventuel système platonicien serait le sien (*Lettre* du 11 février 1715) ? Ou pense-t-il avoir accompli la tâche de l'absorber, qu'il s'agisse avec ce retravail d'une rencontre sur le fond, ou d'une simple réexposition sur la forme ? Les points d'ancrage rattachant Leibniz à Platon, ne manquent pas : voir le *Philèbe*, 17a sq. : la problématique du mélange réglée par celle de l'un et du multiple, le modèle des lettres de l'alphabet, et en 17d, à propos des intervalles de la gamme musicale et de leurs combinaisons : « τὰ ἐκ τούτων ὅσα συστήματα γέγονεν ».

Il conviendrait plutôt toutefois de faire apparaître le dispositif systématique introduit par Leibniz, par rapport à Platon, en procédant à un marquage de ce qui oppose en fait les deux doctrines justement en ce qu'elles ont d'homologue, principalement l'Un platonicien, la théorie des Idées et la monade leibnizienne, et cela en repérant et mesurant les différences, sans plus les interroger, non sans une certaine ingénuité.

La célèbre description du *Timée*, 52a, aboutit à une définition de l'idée, qui approche évidemment la définition de la monade :

Il faut convenir qu'une première réalité existe : ce qui a une forme immuable, ce qui ne naît point et ne périt point. Ce qui n'admet jamais en soi aucun élément venu d'ailleurs, ce qui ne se transforme jamais en autre chose, ce qui n'est perceptible ni par la vue ni par un autre sens, ce qu'il est donné à l'intellect seul de contempler<sup>6</sup>.

6 Platon, *Œuvres complètes*, t. x, éd. et trad. Albert Rivaux, Paris, Les Belles Lettres, 1970, p. 151.

Au-delà que de ce qui les rapproche, substantialité et absence de fenêtres, notons tout de même le point qui exclut toute assimilation entière à la monade : cette dernière commençant par création et finissant par annihilation. Leibniz ne conteste en rien cet écart, modéré, s'il faut évaluer les choses avec prudence : « j'y approche un peu ».

Mais l'on voit bien que, vu depuis une structure monadologique, ce qui manque à l'Idée, décidément parménidienne, c'est la capacité à surmonter sa clôture et à se constituer en une multiplicité : faire communiquer les genres, articuler l'Un et le multiple, de quelque façon qu'on le désigne, c'est le problème fondamental de Platon, qu'il ne peut régler comme Démocrite, par un atomisme physique récusé d'avance :

136

Les atomes, infinis en quantité, et occupant l'espace infini, sont emportés à travers l'univers par un mouvement circulaire, et produisent ainsi tous les composés, le feu, l'eau, l'air et la terre ; car ce sont là des composés d'atomes. Les atomes seuls sont à l'abri de toute action extérieure, de tout changement, grâce à leur solidité et à leur dureté<sup>7</sup>.

Problématique remarquablement intériorisée par Leibniz qui fait de la monade un atome spirituel, doté de perception et d'appétition, mais l'écarte d'autant de l'Idée de Platon. Admettons aussi – sans s'interdire quelque simplicité, au risque de quelque naïveté – que, sur bien d'autres points, les systèmes de Leibniz et de Platon conspirent, que Platon « revient beaucoup [pas entièrement, mais pas mal quand même !] » à Leibniz, et que ce dernier travaille à mobiliser ces approches en des termes systématiques.

N'évoquons pas seulement le paradigme du tissage (*Politique*, 279a), qui prend en compte la complexité de l'expression du multiple dans l'Un ; la définition de l'Être comme relation (*Sophiste*, 251d) ; la problématique de la communauté des genres. Tous ces éléments requis pour donner vie et mobilité à l'Être, tout cela n'est pas monté contre l'Un, même l'Un immuable et indifférencié : ce sont-là en fait ce qu'on pourrait appeler des *éléments de systématité*.

---

7 Diogène Laërce, Livre IX, chap. vii, *Démocrite*.

Et n'oublions pas enfin l'étonnante convergence entre la Réminiscence (*Phédon* et *Ménon*) et l'Harmonie universelle<sup>8</sup>. On a ici affaire à un mythologème et à un dispositif théorique aptes, ou du moins destinés à surmonter la clôture monadique, à absorber en soi la multiplicité, bref à *faire* système. Et lorsque Leibniz parle d'une *réduction*, il s'agit bien d'une simplification, et il est vrai que l'harmonie universelle s'effectue sans requérir aucun échange, autrement dit va d'elle-même.

Toutefois, croyons-nous, l'allusion leibnizienne que nous essayons d'élucider, possède une pertinence plus profonde si l'on considère les choses en les prenant pour ainsi dire *à rebours*. En effet, cette observation peut, selon nous, se reformuler dans les deux questions suivantes :

1. pour quelle raison, si l'on en croit Leibniz, le platonisme a-t-il échoué à prendre une forme systématique ?
2. N'aurait-on pas déjà affaire à un système (ce que montre accessoirement la non négligeable isomorphie des doctrines), même si seule son exposition ne serait pas systématique ?

L'histoire de la philosophie apporte une réponse assez claire. On a vu que le seul modèle réellement systématique à la disposition de Platon est celui de l'atomisme antique, et ce dernier ne peut convenir à un *Un* de nature spirituelle, les atomes étant nécessairement matériels. Ainsi, la théorie platonicienne des Idées, quelle que soit la compréhension qu'on en a, fonctionnerait en son fond comme un obstacle à l'atomisme, donc à l'exposition systématique.

C'est ce que dit déjà à sa manière l'autobiographie de Socrate du *Phédon* (97c sq.) retravaillée dans le *Discours de métaphysique* (art. xx<sup>9</sup>), et ce que problématise directement, à notre avis, le *Parménide*, dialogue dont les apories témoigneraient en fait, dans leur clôture répétitive, de l'échec de toute tentative de système. C'est pourquoi la solution leibnizienne – si c'en est une – suppose l'élaboration de la notion d'atome spirituel (étrangère à Platon), ce qu'est la monade – mais non l'Idée platonicienne.

8 Rappelons que Leibniz est explicite sur ce point dans la *Préface des Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, A VI, 6, 57.

9 A VI, 4, 1562-1563.

On peut bien sûr être tenté de comprendre diverses figures néoplatoniciennes comme des essais de mises en système ou de redistribution des éléments du platonisme, pour autant qu'elles mobilisent et fluidifient l'articulation de l'Un et du multiple et suggèrent approximativement certaines postures monadologiques : renvoyons à la systématisation évidemment formelle et extérieure, mais remarquable, esquissée par Plotin, lorsqu'il fait opérer la notion de point de vue et en thématise les effets<sup>10</sup>. Une fois de plus : la notion de point de vue produit, presque d'elle-même ses effets de systématisation. Nous croyons devoir, malgré tout, ne pas aller plus loin sur ce chemin, tant il est clair que Leibniz ne saurait être tenu pour un néoplatonicien et que le problème ne se réduit pas à celui de l'Un et du multiple.

Objectivement – à prendre au sérieux ce que dit Leibniz – la philosophie platonicienne, avec ou sans le relais plotinien, va donc assez loin ou très loin, même si le *système*, ou *la réduction au système*, s'avère inaccompli, comme le reconnaît Leibniz. Nous voulons opposer à cela qu'il est apparu aussi, et non moins, que le refus d'un tel accomplissement systématique est pour Platon parfaitement essentiel et délibéré. Ce n'est en rien une incapacité. Appelons cela, descriptivement, une incomplétude, mais Platon n'est pas Leibniz : il admet une scission ontologique sans doute indépassable, un refus radical de consentir à une pleine et heureuse expression du multiple dans l'Un. D'où ce qu'on appelle parfois l'aporétisme de Platon.

Mais, à comprendre plus judicieusement ce que dit Leibniz, peut-être ce qu'il faut regretter chez Platon n'est-il pas exactement de l'ordre de l'incomplétude. Nous rappellerons, afin de mieux rendre compte des deux *Lettres* citées, que le mot *système* prend un sens plus strict si l'on réactive une référence à Galilée, selon nous sous-entendue. On pourrait alors mieux comprendre ce que veut dire l'opération de *réduire à un système* et

10 Plotin, *Ennéades*, VI, 6, 2 : « comme nous faisons de l'homme une multiplicité en lui attribuant souvent le beau et d'autres propriétés, ainsi nous engendrons, en même temps que l'image d'une chose, l'image d'un nombre ; comme dans un miroir, nous multiplions l'image d'une ville en images irréelles, nous multiplions les nombres de la même manière. »

*rendre service à l'humanité*<sup>11</sup> : l'homologue du passage de Platon à Leibniz, l'homologue du mouvement de mise en forme de système, c'est le passage de Ptolémée à Copernic, avec la figure explicative du roi Alphonse X de Castille (*Discours de métaphysique*, art. III, et *Théodicée*, art. 193 : « S'il avait connu le système de Copernic avec les découvertes de Kepler, augmentées maintenant par la connaissance de la pesanteur des planètes, il aurait bien reconnu que l'invention du vrai système est merveilleuse<sup>12</sup>. »)

Inutile alors de chercher dans Leibniz une traduction de Platon, mais on y trouvera plutôt une sorte de redistribution sous la cohérence d'une loi – une réduction –, comme est le système de Copernic (revu avec Kepler) par rapport à celui de Ptolémée, et au fond un mode d'exposition simplement génial de la même réalité. Le mouvement d'un seul astre rend ainsi mieux compte de tous les mouvements de la voûte céleste que les mouvements compliqués des cercles de Ptolémée ; Leibniz, ou Platon réduit en *système*, ce serait Platon affranchi de la multiplication des cycles et épicycles. Et le genre humain, en effet, devrait mieux s'y retrouver : l'exposition systématique de la doctrine de Platon rendrait aux hommes le service de leur permettre de mieux accéder à leurs propres pensées, offertes par Platon dans un pléthorique désordre. Systématiser une doctrine, c'est l'expliquer elle-même par elle-même par une réduction à ses lois fondamentales, selon une nouvelle version de l'expression du multiple dans l'Un. Serait ainsi *réduite* la distance de Leibniz à Platon, comme celle de Copernic à Ptolémée. *A contrario* apparaîtrait aussi la richesse de Platon, débordante, peut-être irréductible.

11 Voir *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Préface et Livre I, chap. 1 (la première réplique de Théophile) A VI, 6, 71-73. Nous croyons que ces pages confirment notre propos. Elles illustrent assurément, et amplifient, ce que nous avons en vue ici. Et en particulier la référence – de tradition cartésienne ? – à l'utilité du genre humain.

12 Respectivement, A VI, 4, 1533-1534 et GP VI, 231.



LEIBNIZ, DESCARTES ET LA « RÉSURRECTION  
DES CONTEMPLATIONS DE PLATON  
ET DES ACADÉMICIENS »

*Claire Bayle*  
*Sorbonne Université*

141

L'OR DANS LA BOUE • SUP • 2021

LEIBNIZ ET PLATON

Leibniz aime mettre en avant l'inscription de ses propres thèses au sein de la tradition philosophique, montrant alors de quelle manière il renouvelle d'anciennes doctrines en les approfondissant, c'est-à-dire en les dotant de moyens dont elles ne disposaient pas<sup>1</sup>, en les accordant avec des thèses en apparence opposées<sup>2</sup>, ou encore en exposant de quelle manière elles peuvent être employées pour détruire simultanément deux thèses opposées<sup>3</sup>. Un des motifs qu'il se plaît le plus à rappeler et qui semble constituer l'un des fils d'Ariane qu'a suivi le déploiement de sa pensée est le passage du *Phédon* dans lequel Socrate livre sa déception face à la philosophie anaxagoréenne et pose l'exigence d'une explication par la cause finale<sup>4</sup>. Formulant tôt son désir de voir les œuvres de Platon

- 1 Ainsi la géométrie et l'analyse contemporaines de Leibniz permettent de déployer ce qui était en germe chez Platon : voir à *Foucher*, A II, 2-B, 202.
- 2 Comme la nécessaire conciliation de Platon et de Démocrite, soit du finalisme et du mécanisme.
- 3 Voir *Sentiments de Socrate opposés aux nouveaux stoïciens et épicuriens*, A VI,4-B, 1384-1388.
- 4 *Discours de métaphysique*, art. 20 (A VI, 4-A, 1562). Leibniz mentionne ce texte dès 1670 dans une *lettre à Thomasius* (A II, 1, 119). Il le traduit en 1676 dans son abrégé du *Phédon* (A VI, 3, 284 *sq.*, pour le passage en question voir 293) puis en français (A VI, 4-A, 1386-1388).

traduites<sup>5</sup> – et ayant lui-même traduit certains passages du *Phédon* et du *Théétète*<sup>6</sup> – il énonce bien plus tard son souhait d'en lire une formulation systématique, dont il admet qu'elle pourrait avoir quelque ressemblance avec sa propre philosophie<sup>7</sup>. Leibniz paraît ainsi accorder une importance croissante à la proximité qu'entretient sa propre pensée à celle de Platon<sup>8</sup>, inscrivant d'une certaine manière son œuvre dans l'histoire du platonisme<sup>9</sup>, non pas tant de celui qui s'est explicitement revendiqué de

- 5 Voir déjà à Foucher, 1675, A II, 1-B, 392, GP I, 374: « Je croy que vous obligeriez encor le public en luy communiquant de temps en temps des pieces choisies de l'Academie et surtout de Platon, car je reconnois qu'il y a là des choses plus belles et plus solides qu'on ne pense » et la lettre de Foucher du 16 avril 1679 qui suggère que Leibniz lui a suggéré de traduire Platon, sans doute en français: « Pour ce qui est de ce que vous me conseilliez de traduire Platon, cela se pourra faire avec de tems » (A II, 1-B, 704).
- 6 En latin d'abord à l'occasion de la rédaction d'un abrégé du *Phédon* et du *Théétète* (A VI, 3, 284 sq., pour notre passage voir 293) puis en français (A VI 4-A, 1386-1388).
- 7 À Rémond, 10 janvier 1714, GP III, 605: « Je trouve naturel, Monsieur, que vous ayez goûté quelque chose dans mes pensées, après avoir pénétré dans celles de Platon, auteur qui me revient beaucoup, et qui mériterait d'être mis en système », ainsi que GP III, 637: « Si quelqu'un réduisait Platon en système, il rendrait un grand service au genre humain, et l'on verrait que j'y approche un peu ».
- 8 En témoigne la préface des *Nouveaux essais sur l'entendement humain* dans laquelle Leibniz met en scène son opposition à Locke en présentant comme reproduisant l'opposition de Platon à Aristote (A VI, 6, 47-48, 5-7 et 48-49, 12-18). Voir aussi ses échanges avec Hansch (cf. à Hansch du 25 juillet 1707, Dutens II, 222-225 et l'article d'Arnaud Pelletier, « La réception perdue: La monadologie démontrée de Michael Gottlieb Hansch », *Les Études philosophiques*, vol. 164, 2016-4, p. 475-494), ainsi que sa correspondance avec Rémond (GP III, 603-677), en particulier les deux lettres déjà citées.
- 9 Sur la question du rapport de Leibniz à Platon et au platonisme voir notamment Paul Schrecker, « Leibniz and the Timaeus », *The Review of Metaphysics*, vol. 4, 1951/4, p. 495-510; Joseph Moreau, « Ce que Leibniz a reçu de Platon », *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, vol. 5, 1970, p. 549-555; Yvon Belaval, « Notes sur Leibniz et Platon », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1975, p. 49-54; Thomas Leinkauf, « Leibniz und Platon », *Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit*, vol. 13, 2009-1, p. 23-45, ainsi que la contribution de Jean-Louis Poirier dans le présent volume.

Platon que de celui qui en a véritablement renouvelé les thèses. De cette façon, il affirmera dans une très célèbre *lettre à Rémond* que sa dynamique est comme un commentaire de ce passage du *Phédon* :

Vous avez raison, Monsieur, de juger que c'est en bonne partie le fondement de mon système, parce qu'on y apprend la différence entre les vérités dont la nécessité est brute et géométrique, et entre les vérités qui ont leur source dans la convenance et dans les finales. Et c'est comme un Commentaire sur ce beau passage du *Phédon* de Platon, que j'ai cité quelque part dans un Journal, qu'en supposant qu'une Intelligence produit toutes choses, il faut trouver leur source dans les causes finales<sup>10</sup>.

S'il s'agissait d'un passage marginal, cela ne ferait pas de Leibniz un continuateur de la pensée platonicienne. Mais ce n'est pas le cas. On peut considérer que cette exigence posée par Socrate d'explication par une cause intelligente, à laquelle il dit n'avoir pas trouvé de solution directe – ce qui est la raison d'être de la « seconde navigation » – est restée au centre de la pensée de Platon, ce qui est particulièrement manifeste dans le *Timée* et dans le livre X des *Lois*. Or si Leibniz recourt à Platon pour poser cette exigence, c'est en général contre les philosophes « matérialistes », et plus particulièrement contre Descartes, ce dernier ayant interdit toute explication par la cause finale en physique au nom de l'incompréhensibilité divine.

Néanmoins Leibniz ne se contente pas de rapporter sa propre pensée aux vérités énoncées par les anciens : il lit également ses propres contemporains à travers le renouvellement qu'ils proposent des anciennes écoles philosophiques. Ainsi Gassendi, et peut-être plus encore Hobbes, renouvellent le matérialisme épicurien, Spinoza le stoïcisme, et Descartes tantôt l'atomisme de Démocrite et d'Épicure, tantôt l'explication matérialiste d'Anaxagore, tout en puisant les principes de sa morale chez les stoïciens. Ce faisant, Leibniz fait jouer ses propres avancées philosophiques – permises par le déploiement de vérités déjà énoncées mais dissimulées, qu'il s'agit donc dans un premier temps de mettre au jour – comme autant de dépassements d'antagonismes anciens renouvelés

10 À *Rémond*, GP III, 645.

par ses contemporains. En d'autres termes, Leibniz ne se contente pas de revenir à l'Antiquité ou au Moyen Âge sans égard pour son temps mais, au contraire, inscrit toujours son propre usage des anciens dans le rapport qu'il entretient avec ses contemporains, dans la doctrine desquels il voit le renouvellement ou la traduction de débats anciens. Étant donné l'importance qu'il accorde à Platon, la question se pose alors de savoir si Leibniz se pense comme ayant le premier renouvelé Platon, ou s'il articule son propre rapport à Platon à un réveil préalable de motifs platoniciens permis par des auteurs postérieurs à Platon ou par des contemporains.

Nous pouvons constater que Leibniz témoigne le plus souvent d'une position critique vis-à-vis des platoniciens, en particulier des lectures néoplatoniciennes de Platon, tant celles des néoplatoniciens de l'Antiquité<sup>11</sup> que celles des néoplatoniciens renaissants<sup>12</sup> et qu'enfin celles

11 Le rapport de Leibniz au néoplatonisme est complexe dans la mesure où il affiche à plusieurs reprises son mépris vis-à-vis des néoplatoniciens qui ont pour lui défiguré Platon. Il lui arrive toutefois de valoriser Plotin qu'il indique avoir lu avec contentement dans les deux autobiographies intellectuelles du *Système nouveau de la nature et de la grâce* et de la *lettre à Rémond* du 10 janvier 1714 (GP III, 606). Ce qu'il y a de plus remarquable est son usage de certains motifs néoplatoniciens, en particulier plotiniens. Georges Rodier, dans son étude de 1902 : « Sur une des origines de la philosophie de Leibniz », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 10, p. 552-564 relevait déjà les similitudes systématiques entre les deux auteurs. Voir ensuite Rudolf Meyer, « Leibniz und Plotin », *Studia Leibnitiana Supplementa*, vol. 5, 1971, p. 31-54; Vincenzo De Risi, « Plotino e la Rivoluzione scientifica. La presenza delle *Enneadi* nell'epistemologia leibniziana dello spatio fenomenico », dans Riccardo Chiaradonna & Mario De Caro (dir.), *Il Platonismo e le Scienze*, Roma, Carocci, 2012, p. 143-163; Eyjólfur Kjalar Emilsson, « Plato, Plotinus, Leibniz », dans Filip Karfik & Euree Song (dir.), *Plato Revived: Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O'Meara*, Berlin, De Gruyter, 2013, p. 54-70.

12 Que Leibniz rejette explicitement à plusieurs reprises le platonisme de la Renaissance et avec lui les divagations mystiques des néoplatoniciens de l'Antiquité est particulièrement flagrant dans le paragraphe de la *Contemplatio de historia literaria statuque praesenti eruditionis* consacré à Platon, puisqu'environ un tiers de son exposé consiste à distinguer le Platon authentique des platoniciens qui ont déformé sa doctrine : voir A VI, 4, 479-480. Ou encore à *Foucher*, août 1686, A II, 2-B, 86-87, GP I, 380 : « Ficinus et Patritius ont ensuivi Platon, mais mal à mon avis, parce qu'ils se sont jettés sur les pensées hyperboliques, et ont abandonné ce qui estoit

des platoniciens de Cambridge<sup>13</sup>. Même saint Augustin, dont on connaît l'importance à l'époque de Leibniz, ne tient pas pour lui la même place que Platon<sup>14</sup>. Il y a néanmoins un auteur dont Leibniz valorise, il est vrai très ponctuellement, le renouvellement ou, plus précisément, la résurrection qu'il propose de Platon : il s'agit, paradoxalement, de Descartes.

#### LEIBNIZ, DESCARTES ET PLATON

Leibniz s'est intéressé aux textes de Descartes, en particulier à ses inédits, dès sa période parisienne (1672-1676). Il faut cependant attendre l'époque où il séjourne à Rome pour trouver la première formulation explicite et significative<sup>15</sup> d'une parenté entre les deux auteurs, dans les *Remarques sur la doctrine cartésienne*<sup>16</sup> dont l'écriture, entre le printemps et l'automne 1689, est suscitée par une requête d'Adrien Baillet – nous y reviendrons dans le détail par la suite. Ce texte a sans doute été retravaillé par Leibniz dans les *Notata quaedam GGL circa vitam et doctrinam Cartesii*, écrits à la même période, et dans lesquels on trouve également le motif qui nous intéresse ici. Le premier de ces deux opuscules se présente comme une critique de l'esprit de secte et en particulier du cartésianisme qui empêche

---

plus simple et en même temps plus solide. Ficinus ne parle partout que d'idées, d'Ames du monde, de Nombres Mystiques et choses semblables, au lieu de poursuivre les exactes définitions que Platon tache de donner des notions ». Il faut remarquer que ce rejet des écoles qui se sont réclamées de Platon s'inscrit dans un refus plus général de l'interprétation des anciens par des auteurs postérieurs, comme en témoigne par ailleurs le jugement de Leibniz au sujet de la lecture que proposent les scolastiques d'Aristote, qui obscurcit davantage qu'elle n'éclaire les textes du philosophe – jugement que Leibniz hérite de son maître Thomasius.

- 13 Leur doctrine est irrecevable pour Leibniz dans la mesure où elle néglige l'explication mécanique des phénomènes naturels.
- 14 Sur le rapport de Leibniz à saint Augustin, voir la contribution de Kristell Trego dans ce volume ainsi que les *lettres à Rémond* du 10 janvier 1714 (GP III, 605-607) et du 6 décembre 1716 (GP III, 659).
- 15 Voir déjà à *Jean-Frédéric de Hannover* du 21 mai 1671 (A II, 1-B, 179) et à *Hermann Conring* de mars 1678 (A II, 1-B, 606).
- 16 On trouve dans les *Notata quaedam GGL circa vitam et doctrinam Cartesii*, texte contemporain des *Remarques*, une remarque assez proche au sujet de la philosophie cartésienne (A VI, 4, 2058).

toute forme de progrès. Leibniz y montre quels aspects de la pensée de Descartes sont tributaires de ses prédécesseurs et de ses contemporains et pourquoi elle ne doit pas être considérée comme une vérité indépassable. Mais il expose également son mérite, ce qui est l'occasion de renouveler l'affirmation du lien – déjà évoqué à l'occasion de la recension des sources cachées de Descartes – qui unit selon lui la philosophie cartésienne à Platon et aux académiciens :

Ces défauts de ce philosophe, qui n'estoient que les effets d'une vanité trop ordinaire aux gens de lettres, ne nous doivent pas empêcher d'honorer son grand mérite. Il avoit un talent merveilleux de se bien expliquer. Il a eu l'esprit d'amasser les meilleurs sentimens des anciens et modernes, quoyqu'il ne soit pas venu à bout de ce qu'il promettoit touchant Dieu et l'ame, on luy est redevable d'avoir resuscité les contemplations de Platon et des Académiciens, et d'en avoir fait voir l'importance<sup>17</sup>.

L'un des mérites de Descartes est d'avoir exploité ce qu'il y avait de meilleur chez les anciens et les modernes. Leibniz reconnaît en quelque sorte en Descartes – contre Descartes lui-même – son prédécesseur dans la manière de se rapporter à l'histoire de la philosophie<sup>18</sup>. Or ce qu'on lui doit de ce point de vue est avant tout « d'avoir ressuscité les contemplations de Platon et des Académiciens, et d'en avoir fait voir l'importance ». Bien sûr, il n'est pas question pour Leibniz de poser qu'il s'agit du seul penseur que Descartes aurait ressuscité ou renouvelé, puisque l'opuscule commence par énumérer les auteurs auxquels Descartes a emprunté : chez les anciens, Platon et les sceptiques, Démocrite pour son mécanisme, Aristote pour sa conception du continu, Leucippe pour sa théorie des tourbillons et enfin les stoïciens pour leur morale. La mention de Platon et des académiciens n'en reste pas moins singulière pour trois raisons au moins. D'abord parce que Leibniz a coutume d'opposer de manière plus ou moins explicite Platon à Descartes en qui il voit une sorte

17 A VI, 4, 2051.

18 Sur cette question, voir dans ce volume les contributions de Stefano Di Bella (p. 51) et de Vincent Carraud (p. 78), ainsi qu'Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes* [1960], Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2003, chap. 2 (p. 84-129) en particulier.

d'Anaxagore moderne<sup>19</sup> – du moins tel qu'Anaxagore est présenté par Platon dans le *Phédon*. Ensuite parce que le tour que donne Leibniz à cette affirmation, ainsi que les objets qui rendent la résurrection de Platon et des académiciens nécessaire (Dieu et l'âme, les deux objets traditionnels de la métaphysique) permettent de poser l'hypothèse qu'il se joue là quelque chose de déterminant pour lui. Ce que Leibniz identifie comme ayant été ressuscité par Descartes est cela même qui constitue pour lui ce qu'il y a de plus remarquable dans la pensée de Platon. C'est du moins ce qu'il avançait plusieurs années auparavant dans l'étude de la *Contemplatio de historia literaria statuque praesenti eruditionis* consacrée à Platon : « *De magno fructu qui ex Platonis philosophia capi potest, circa cognitionem Dei et animae* / Du grand bénéfice qui peut être tiré de la philosophie de Platon au sujet de la connaissance de Dieu et de l'âme<sup>20</sup> ». Enfin, et c'est sans doute là ce qu'il y a de plus surprenant, parce que, dix ans auparavant, Leibniz avait refusé de défendre Descartes au motif de ce qu'il pourrait avoir apporté concernant l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, laissant à Platon seul le mérite de cette avancée :

Mais il me semble que [cet] Art de la patience dans la quelle il [Descartes] fait consister l'art de vivre, n'est pas encor le tout. Une patience sans esperance ne dure et ne console gueres ; et c'est en quoy Platon à mon avis passe les autres. Car il nous fait esperer une meilleure vie par des bonnes raisons et approche le plus du Christianisme, il suffit de lire [cet] excellent dialogue de l'immortalité de l'ame, ou de la mort de Socrate, que Theophile a traduit en françois, pour en concevoir une haute idée. [...] On me dira que des Cartes établit si bien l'existence de Dieu et l'immortalité de l'ame. Mais j'apprehende qu'on ne nous trompe sous des belles paroles<sup>21</sup>.

19 Voir par exemple à *Christian Philipp* de décembre 1679 (A II, 1-B, 767) : « [...] Il y a un passage admirable dans le *Phédon* de Platon qui blame Anaxagore justement pour la même chose qui me deplait en Monsieur des Cartes ».

20 A VI, 4, 479-480 (N 1142). Sur la *Contemplatio...*, texte daté du printemps 1682 par l'édition de l'Académie, voir la contribution de Stefano Di Bella dans ce volume.

21 *Â?* de 1679 A, II-B, 777-778.

Lorsqu'on est en possession des textes de 1689, il est difficile de ne pas lire rétrospectivement ce passage comme le refus (implicite) de Leibniz de rapprocher Descartes de Platon. Platon y est en effet introduit contre la morale cartésienne – elle-même rapprochée de la morale stoïcienne – parce sa doctrine nous permet d'espérer la survie individuelle de notre âme. Mais Leibniz s'oppose d'emblée une objection qu'on pourrait lui adresser : Descartes ne prouve-t-il pas Dieu et l'immortalité de l'âme – et, en cela, ne va-t-il pas dans le même sens que Platon ? Objection à laquelle Leibniz répond immédiatement en remarquant nous trouvons bien cela chez Descartes, mais qu'il ne s'agit pas du Dieu juste et sage des chrétiens ni de l'âme individuelle qui porte la mémoire de ce que nous avons été – ce qu'il démontre dans la suite de notre passage. Descartes ne fait donc que nous « tromper » en feignant mettre sa pensée au service d'une religion (par de « belles paroles ») dont elle nous détourne plutôt, dans la mesure où elle conduit au spinozisme. Que la doctrine platonicienne de l'immortalité de l'âme exposée dans *Phédon* évoque pour Leibniz un rapprochement possible ou déjà formulé avec le traitement cartésien de Dieu et de l'âme ou qu'il s'agisse d'une rencontre fortuite de ces deux aspects, il n'en reste pas moins que Leibniz dissocie alors clairement Platon de Descartes et joue le premier contre Descartes alors même qu'il est question des deux objets mentionnés dans les textes de 1689. Il nous faudra donc voir ce qui a pu susciter une évolution de Leibniz sur ce point ou du moins un changement de perspective<sup>22</sup>.

Revenons aux *Remarques* de 1689. Première chose à noter : si Descartes a ressuscité ces contemplations, c'est qu'elles étaient mortes, c'est-à-dire oubliées ou du moins qu'elles n'étaient plus portées par un esprit en mesure de les rendre vivantes. L'absence de détails supplémentaires ne permet pas de l'affirmer, mais il y a fort à parier que ces contemplations étaient pour Leibniz mortes depuis un certain temps, sans quoi il n'y aurait pas de mérite à ce que Descartes les ressuscite. Cela peut s'entendre aisément

22 Puisque, nous le verrons, Leibniz ne reviendra pas sur les critiques qu'il adresse à Descartes dans la lettre de 1679, mais seulement sur le rôle de ce dernier concernant le traitement historique de Dieu et de l'âme compris comme objets de la métaphysique réelle ou de la philosophie première.

à la lumière des critiques qu'il adresse par ailleurs aux platoniciens : sans doute les platoniciens renaissants, et, de manière plus générale, ceux qui se réclamaient de Platon n'ont-ils pas eu suffisamment d'esprit pour rendre vivante à nouveau sa pensée. Car ressusciter un auteur ne consiste pas tant à répéter ses thèses qu'à le renouveler ou éventuellement à le commenter, si l'on en croit la manière dont Leibniz pense son propre rapport à la tradition. Or ses derniers n'ont, semble-t-il, pas pu ressusciter Platon parce qu'ils ne se sont pas attachés à commenter ce qu'il y avait de plus essentiel chez lui, accordant au contraire une attention disproportionnée à ce qui l'était le moins<sup>23</sup>. Descartes ne se distingue cependant pas seulement parce ce qu'il ressuscite ces « contemplations » mais parce ce qu'il nous en montre l'importance, c'est-à-dire parce qu'il parvient à leur donner une place telle qu'elles devront s'imposer à toute philosophie, ou du moins à toute métaphysique. Leibniz module cependant son éloge. Avant même de mentionner le mérite de Descartes sur ce point, il en présente les limites : Descartes n'est pas allé jusqu'au bout de ce qu'il promettait concernant Dieu et l'âme, c'est-à-dire concernant les deux objets pour lesquels il a fallu ressusciter Platon et les académiciens.

Deuxième chose : il paraît assez évident que la mention conjointe de Platon et des académiciens n'est pas un collage superficiel ou fortuit mais qu'elle fait sens dans l'esprit de Leibniz. On peut l'entendre de la manière suivante : nous – c'est-à-dire Leibniz mais aussi son siècle et en droit toute la postérité – sommes redevables de Descartes en ce qu'il a fait revivre la leçon que nous donnent à la fois les académiciens et Platon, ou peut-être même celle que les académiciens nous donnent de Platon. Mais de quel Platon s'agit-il alors ? Pour Leibniz, ce Platon n'est pas un Platon déformé ou artificiel – par distinction d'avec celui que nous livrent pour lui les néoplatoniciens et les platoniciens de la Renaissance –, il s'agit bien de l'authentique Platon, considéré eu égard à certaines de ses thèses. Leibniz

23 Voir les deux textes déjà cités de A VI, 4, 479-480 et A II, 2-B, 86-87, GP I, 380. Il est remarquable que Leibniz, au contraire des « cartésiens » qui lui sont contemporains, fasse fi de la médiation augustinienne dans l'analyse de la résurrection cartésienne de Platon – nous aurons à y revenir ailleurs. Sur ce point voir Henri Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1978.

exposait en effet un peu plus haut de manière très concise la manière dont il concevait le rapport des académiciens à Platon : « Platon a expliqué divinement bien les substances incorporelles distinctes de la matière, et les idées indépendantes des sens. Il faut même avouer que les raisonnements des Académiciens, et les objections des Sceptiques contre les sens et contre les choses sensibles sont de grande importance pour faire reconnoître ces vérités<sup>24</sup> ». Les académiciens et les sceptiques ont mis en lumière le divin Platon. Descartes a fait de même, en tant qu'il n'est sceptique ou académicien que par le renouvellement qu'il propose de Platon.

150

On trouve un rapprochement analogue entre Descartes, Platon et les académiciens cinq ans plus tard, dans le *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae*<sup>25</sup>, traduit par Leibniz dans la *lettre à Bossuet* du 12 juillet 1694 intitulée « Sur l'avancement de la métaphysique réelle, et particulièrement sur la nature de la substance expliquée par la force ». Leibniz y retrace les étapes par lesquelles est passée la métaphysique réelle qu'il entend lui-même véritablement instaurer. Après avoir rappelé le caractère très insatisfaisant de l'ensemble des philosophes antiques à ce sujet – Platon et Aristote compris<sup>26</sup> –, il affirme :

De notre temps, quelques excellens hommes ont étendu leurs soins jusqu'à la Métaphysique : mais le succès n'a pas encore été fort considérable. Il faut avouer que M. Descartes a fait encore en cela quelque chose de considérable ; qu'il a rappelé les soins que Platon a eus de tirer l'esprit de l'esclavage des sens, et qu'il a fait valoir les doutes des Académiciens<sup>27</sup>.

On a ici un chiasme assez surprenant qui met en jeu d'une part une minoration du rôle de Platon dans ce que Leibniz appelle « l'avancement de la métaphysique réelle » et une majoration du rôle de Descartes, non pour lui-même, mais en tant qu'il a reproduit les gestes platonicien et

---

24 A VI, 4, 2047.

25 GP IV, 468-470.

26 À Bossuet, A II, 2-B, 823 : « Platon est souvent occupé dans ses Dialogues à rechercher la valeur des notions ; et Aristote fait la même chose dans ses Livres qu'on appelle Métaphysiques : mais on ne voit pas qu'ils aient fait de grands progrès ».

27 *Ibid.*

académicien. Il peut sembler que Descartes joue alors dans cet avancement de la métaphysique<sup>28</sup> comme le révélateur de ce que Platon n'avait pas suffisamment rendu manifeste mais qui est pourtant au fondement de la métaphysique réelle. Descartes est donc de nouveau présenté, malgré son refus – illégitime pour Leibniz – de la tradition, comme celui qui a fait revivre Platon et en a tiré un grand profit, pour sa propre philosophie et dans le même temps pour l'avancement de la métaphysique.

Ces deux aspects peuvent à première vue étonner : d'une part parce que Descartes nous paraît loin d'être platonicien, d'autre part parce que Leibniz est rarement prompt à valoriser le doute cartésien. Car, étant donné la mention conjointe de Platon et des académiciens, c'est bien celui-ci qui est sous-entendu, en tant qu'il a pour dessein de « tirer l'esprit de l'esclavage des sens ». Il nous faut donc, avant de voir si Leibniz pense éventuellement son propre renouvellement de Platon à partir de ou éventuellement contre celui qu'il reconnaît à Descartes, tenter de comprendre plus précisément en quoi Descartes pourrait à ses yeux avoir ressuscité certaines contemplations de Platon.

## DESCARTES ET LA RÉSURRECTION DE PLATON LA MÉDIATION DE FOUCHER

L'idée selon laquelle Descartes aurait fait revivre certains aspects de la philosophie platonicienne peut paraître de prime abord plus étrange encore que la valorisation implicite par Leibniz du doute comme étape dans l'avancement de la pensée. La conception cartésienne du rapport à l'histoire de la philosophie semble interdire une telle lecture, mais également sa propre caractérisation de la pensée platonicienne<sup>29</sup>. Elle l'est sans doute davantage pour nous que pour les contemporains de Descartes et de Leibniz. En témoignent, du vivant de Descartes, la réaction de Hobbes

28 Sur la notion d'avancement avant et dans la philosophie de Leibniz et plus particulièrement sur le sens que le terme acquiert à partir de ce texte, voir Michaël Devaux, « *Advancement & emendatio*: les projets de Bacon et de Leibniz », *Studia Leibnitiana*, vol. 35, n° 1, 2003, p. 29-52.

29 Voir par exemple la Lettre-Préface aux *Principes de la philosophie*, AT IX, 5-6.

à la première *Méditation*<sup>30</sup>, mais aussi, plus tard, les diverses tentatives, rapportées par Adrien Baillet dans sa *Vie de Monsieur Descartes*<sup>31</sup>, de ramener certains motifs de la pensée cartésienne à des doctrines déjà formulées par des philosophes de l'Antiquité – ce, tant du côté des défenseurs de Descartes que de ses contradicteurs. Pour Baillet, c'est chez Simon Foucher que se trouve la source originelle du rapprochement, tout à fait illégitime pour lui, entre Descartes, Platon et les académiciens<sup>32</sup>. Ce rapprochement fut ensuite repris par divers auteurs, dont Leibniz, que Baillet cite en note<sup>33</sup>. Or le texte sur lequel s'appuie Baillet pour attribuer un tel rapprochement à Leibniz est très probablement la version jumelle des *Remarques sur la philosophie de Descartes*. Il s'agit des *Notata quaedam GGL circa vitam et doctrinam cartesiani* écrits la même année et seul autre texte, semble-t-il, où Leibniz fait mention de la proximité de Descartes et de Platon avant la publication de la *Vie de Monsieur Descartes* en 1691. Adrien Baillet l'avait reçu de Claude Nicaise qui le tenait lui-même d'Adrien Auzout, ce dernier ayant rencontré Leibniz à Rome en 1689<sup>34</sup>.

30 Le rapprochement visant à nier ou du moins à minorer la nouveauté de Descartes : voir AT VII, 171 et la réponse de Descartes : AT VII, 171-172.

31 Adrien Baillet, *Vie de Monsieur Descartes*, t. II, VIII, 10, Paris, 1691, p. 530 sq.

32 *Ibid.*, p. 532 : « M. Foucher le restaurateur de la Philosophie Académicienne, a merveilleusement renforcé l'imagination de ceux qui veulent que la plus grande partie des opinions métaphysiques de M. Descartes a été avancée par Platon et les Académiciens ; touchant le doute raisonnable, pour nous obliger à retourner aux premiers principes, et à rechercher à nouveau la Vérité, jusqu'à ce que nous soyons parvenus à l'évidence et à la certitude ; touchant le corps, les figures et les mouvemens, qui font les principes du *Timée* de Platon ; touchant le détachement des idées d'avec nos sens ; touchant la distinction de l'ame d'avec le corps [...] » ; en marge est noté, parmi d'autres auteurs, « G. Leibnitz ». Baillet poursuit en mentionnant (pour les tourner en dérision) certains propos tenus par Foucher dans la *Dissertation sur la recherche de la vérité, contenant l'apologie des Académiciens, où l'on fait voir que leur manière de philosopher est la plus utile pour la religion et la plus conforme au bon sens. Pour servir de Réponse à la Critique de la Critique, etc. Avec plusieurs remarques sur les Erreurs des sens et sur l'origine de la philosophie de Monsieur Descartes* de 1687 (partie III, article 2, section seconde et article 5 notamment).

33 *Ibid.*

34 Ce dernier, que l'édition de l'Académie date de la même période que les *Remarques*, a ainsi été envoyé à Adrien Auzout, que Leibniz avait

On retrouve bien dans la caractérisation par Baillet des rapprochements effectués entre Descartes et Platon à la suite de Foucher deux traits mentionnés par Leibniz dans les textes de 1689 et formulés dans des termes semblables : le « détachement des idées d'avec nos sens » (« [...] *ideas a sensibus remotas* » dans les *Notata*<sup>35</sup>) et la « distinction de l'ame d'avec le corps » (« *animae distinctionem a corpore*<sup>36</sup> »).

Il se trouve que Leibniz avait rencontré Simon Foucher lors de son séjour parisien (de 1672 à 1676) et avait ensuite entretenu une relation épistolaire avec ce dernier. Il est donc nécessaire de faire un bref détour par l'œuvre de Simon Foucher, dont la lecture a pu suggérer à Leibniz ses remarques sur la résurrection de Platon permise par Descartes<sup>37</sup>. Que Leibniz fasse sienne cette caractérisation et qu'il en propose plusieurs formulations nous

---

rencontré alors qu'il séjourrait à Rome en 1689. Nous le savons par une lettre à Auzout (datée d'avril-novembre 1689) dans laquelle il mentionne un petit écrit composé de tête sur la philosophie de Descartes (A III, 4, 429). Or nous savons également qu'Auzout avait été envoyé par Claude Nicaise pour contribuer au projet d'une biographie de Descartes proposé par Baillet ; il avait donc ensuite transmis le texte de Leibniz à Nicaise, ce dernier l'en remerciant trois ans plus tard, en 1692, à l'occasion de son premier échange direct avec Leibniz. Cf. À Leibniz du 1<sup>er</sup> mai 1692, A II, 2-B, 518-519 : « Tous ceux monsieur qui ayment les belles lettres vous en sont obligés et vous en doivent des remerciemens. Agreés monsieur que je m'en acquitte icy en mon particulier, et que je prenne occasion en meme têmes, pour reparer le passé, de vous remercier aussi des beaux memoires, que vous m'envoyastes de vostre grace de Rome pour la vie de mons' Descartes par nostre amy deffunct mons' Auzout, que je me [suis] contenté de prier de vous en remercier de ma part. » De même Adrien Baillet mentionne les contributions d'Auzout et de Leibniz reçues par Nicaise dans la préface de sa *Vie de Monsieur Descartes* : « [Nicaise] a pris la peine d'écrire à Rome d'où M. Auzout qui a vu M. Descartes à Paris, et M. Leibnitz qui a eu communication des originaux chez M. Clerseilier, ont envoyé ce que la mémoire a pû leur suggérer sur ce sujet » (t. I, Préface, *Vie de Monsieur Descartes op. cit.*, p. xxvi).

35 A VI, 4, 2058.

36 *Ibid.*

37 À cette dernière s'ajoute la lecture, contemporaine des deux textes cités, de l'ouvrage anticartésien de Huet *Censura philosophiae cartesianae* dont Leibniz propose une recension partielle lors de son séjour à Rome (cf. A VI, 4, 2118-2120). Comme Foucher, mais à des fins différentes, Huet rapproche Descartes de ses prédécesseurs et, parmi eux, de Platon.

permet cependant d'y voir plus que l'effet d'une influence passagère de Foucher sur Leibniz.

Une quinzaine d'années avant que Leibniz n'écrive les textes que nous avons mentionnés, Simon Foucher voyait déjà en Descartes un académicien – entendre platonicien – moderne. Contre la lecture selon laquelle le scepticisme académicien serait un dogmatisme négatif (soutenant, comme l'affirme Sextus dans les *Esquisses pyrrhoniennes*, qu'on ne peut rien connaître<sup>38</sup>), Foucher, qui se dit lui-même « Académicien à la manière de Platon<sup>39</sup> », tente de fournir une synthèse de la philosophie académicienne après en avoir retracé l'histoire depuis Platon jusqu'à saint Augustin et même Descartes<sup>40</sup>. Pour lui, le dessein des penseurs

154

38 Voir notamment Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 33 [226].

39 À Leibniz, A II, 2-B, 194.

40 Foucher écrit ainsi dans les années 1670 une première synthèse intitulée *Dissertation sur la recherche de la vérité, ou sur la logique [philosophie?] des académiciens, où l'on réfute les préjugés des dogmatistes, tant anciens que nouveaux, avec un examen particulier des sentimens de M. Descartes*, imprimée, selon ses dires (voir à Leibniz du 30 mai 1691, A II, 2-B 423), en 1672 à Dijon (il s'agit d'un très faible tirage, destiné uniquement à ses proches « savants »). Le titre même de cet ouvrage n'est pas connu avec certitude, l'ouvrage ayant été perdu (voir « Malebranchisten und Antimalebranchisten », dans Jean-Pierre Shobinger, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Frankreich und Niederlande*, Basel, Schwabe, 1993, p. 766). Il n'est donc pas possible d'affirmer avec certitude que Foucher y formulait déjà un rapprochement entre Descartes et Platon. Foucher manifeste à de nombreuses reprises à Leibniz le désir de lui en communiquer un exemplaire bien qu'il soit dans l'impossibilité de le faire, n'en ayant plus qu'un en sa possession. Voir ses lettres de 1685 (A II, 1-B 878-879), du 5 mai 1687 (A II, 2-B, 196) et du 30 mai 1691 (A II, 2-B, 423). Il reste néanmoins possible qu'il y ait eu accès lors de son séjour à Paris, sa relation avec Foucher ayant pris naissance à cette période. Leibniz a cependant bien eu en sa possession et lu les ouvrages polémiques de Foucher dirigés contre la *Recherche de la vérité* de Malebranche puis contre les réponses de Dom Robert Desgabets : la *Critique de la Recherche de la vérité, où l'on examine en même tems une partie des principes de Mr Descartes* de 1675 puis la *Nouvelle dissertation sur la recherche de la vérité, contenant la réponse à la Critique de la Critique de la Recherche de la vérité, où l'on découvre les erreurs des dogmatistes tant anciens que nouveaux, avec une discussion particulière du grand principe*

des Moyenne et Nouvelle Académies ne diffère pas de celui de Platon : il convient donc de distinguer une lecture « vulgaire » des académiciens, qui leur attribue à tort une position sceptique parce qu'elle se méprend sur leur but caché, et une lecture adéquate, la sienne. Celle-ci s'appuie sur un argument historique : l'existence supposée d'un enseignement ésotérique

---

*des cartésiens* publiée à Paris en 1679 que Foucher lui envoie en 1685 (A II, 1-B, 878-879) et à laquelle Leibniz réagit dans une lettre de 1686 – Foucher lui avait également envoyé en 1684 son traité *De la sagesse des Anciens, où l'on fait voir que leurs principales maximes ne sont pas contraires au christianisme* (A II, 1-B, 823) avec une oraison funèbre – ; et enfin la *Dissertation sur la recherche de la vérité, contenant l'apologie des Académiciens, où l'on fait voir que leur manière de philosopher est la plus utile pour la religion et la plus conforme au bon sens. Pour servir de Réponse à la Critique de la Critique, etc. Avec plusieurs remarques sur les Erreurs de sens et sur l'origine de la philosophie de Monsieur Descartes* dont la publication intégrale est achevée en 1687 et dont Foucher envoie une partie à Leibniz la même année (voir A II, 2-B, 195-196). C'est cet ouvrage qui nous intéresse particulièrement car les troisième et quatrième parties y traitent du rapport entre Descartes et Platon puis des bénéfices du doute des académiciens, ce que Foucher rappelle à Leibniz dans une lettre du 26 mai 1689, soit exactement à la période à laquelle sont écrits nos deux textes : « Je ne sais si vous avez vu la 3. et 4. partie de mon *Apologie des Académiciens*. Je souhaiterois que vous l'eussiez. Dans la 3. je fais voir que tout ce que Mr Descartes a donné de beau et de bon se trouve chez les Anciens et surtout chez Platon. Dans la 4. je montre que le doute des Académiciens n'empêche pas que l'on ne reconnoisse les plus grandes veritez, l'existence et l'unité de Dieu, sa providence, l'immortalité de l'ame etc. » (A II, 2-B, 291). Nous ne sommes pas parvenus à établir comment Leibniz s'était procuré ce texte, mais il est très probable qu'il l'avait lu au moment où il écrit les *Remarques* (françaises et latines) de 1689, la mention formulée par Foucher dans sa lettre ayant sans doute suscité le souvenir de thèses concernant le rapport de Descartes à Platon et aux académiciens qu'il reprend à son propre compte. Leibniz reçoit finalement en mai 1691 (voir A II, 2-B, 423-424) puis en décembre de la même année (A II, 2-B, 475), les deux premières parties du dernier ouvrage « académicien » de Foucher dont la publication s'achève en 1693 : il s'agit des *Dissertations sur la recherche de la vérité, contenant l'histoire et les principes de la philosophie des Académiciens. Avec plusieurs réflexions sur les sentimens de M. Descartes*, qui reprennent un certain nombre d'aspects déjà formulés par Foucher et notamment le motif qui nous intéresse, à savoir l'appartenance supposée de Descartes à l'esprit de l'Académie platonicienne.

des académiciens à partir d’Arcésilas<sup>41</sup>, qui permet à Foucher de livrer une lecture unitaire des différentes périodes de l’Académie : les académiciens ne sont donc pas pour lui distincts des penseurs que nous appelons plus généralement platoniciens. Mais sur le plan conceptuel, il semble que ce soit en réalité sa lecture de Descartes qui lui permet de proposer une telle interprétation. Cet aspect est particulièrement flagrant lorsque Foucher expose très brièvement la doctrine de Platon seule – indépendamment de celle des académiciens – dans les *Dissertations sur la recherche de la vérité...* de 1693<sup>42</sup> :

Platon avait reconnu avec Socrate que les sens n’étoient pas les juges de la vérité des choses qui sont hors de nous : et cela posé, il a esté obligé de tenir une route contraire à celle des Dogmatistes. D’abord il a conclu ce que nous percevons par les sens, ne sont que des façons-d’estre ou des modifications de nôtre ame d’où il tiroit cette conséquence que nôtre ame quelque inconnue qu’elle nous soit d’abord, ne laisse pas néanmoins de nous être encore plus manifeste que nôtre corps et les objets extérieurs [...]<sup>43</sup>.

Force est de constater que cette synthèse de la pensée de Platon est plus proche des deux premières *Méditations* que de la lettre platonicienne. Foucher ne cache pas qu’il existe pour lui un rapport entre Platon et Descartes. Bien qu’il soit en désaccord avec la pensée cartésienne sur de nombreux points, il considère que Descartes compte parmi les académiciens, c’est-à-dire parmi les platoniciens authentiques, ce dont il rend raison dans la troisième partie de sa *Dissertation sur la recherche de*

41 Voir *Dissertations sur la recherche de la vérité, contenant l’histoire et les principes de la philosophie des Académiciens, avec plusieurs réflexions sur les sentimens de M. Descartes*, I, Paris, 1693, p. 25 et p. 32 en particulier, où il rappelle qu’on avait attribué dès l’Antiquité à Arcésilas le dessein caché de révéler les dogmes de Platon à ces disciples les plus compétents, après les avoir sélectionnés grâce à l’usage de la réfutation socratique. Il justifie principalement cette lecture par le commentaire d’une remarque faite par Sextus Empiricus dans les *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 33 [234].

42 Œuvre donc postérieure aux *Remarques* de Leibniz mais antérieure au *De primae philosophiae emendatione*, que Leibniz avait reçue directement de Foucher en 1691.

43 Simon Foucher, *Dissertations sur la recherche de la vérité...*, I, *op. cit.*, p. 16.

*la vérité* de 1687 (art. 5) « De l'origine de la philosophie de Monsieur Descartes. Qu'il s'est fondé sur les principes des Académiciens<sup>44</sup> » ainsi qu'au chapitre 14 de son « Histoire des Académiciens » qui constitue le premier livre des *Dissertations sur la recherche de la vérité...* de 1693 : « Ce philosophe a refusé le jugement de sens comme les Académiciens, et il est d'accord avec eux, c'est ce que l'on peut voir dans la première méditation métaphysique. De plus, il s'est proposé de suivre la méthode des Académiciens car celle qu'il vouloit suivre est véritablement la leur<sup>45</sup> ».

Pour Foucher, Platon, les académiciens, et le Descartes de la première *Méditation* (et peut être aussi de la deuxième) constituent donc une seule et même entité. Mais cela suppose en réalité de livrer une interprétation cartésienne des académiciens et de Platon. Le Descartes de Foucher n'est donc académicien (au sens d'authentique platonicien) que dans la mesure où son Platon est cartésien.

#### DESCARTES, PLATON ET LES ACADÉMICIENS

Nous allons voir que Leibniz, qui connaissait sans nul doute cette lecture proposée par Foucher au moment où il écrit les textes dont il questionne ici, a bien compris que ce rapprochement avait une certaine légitimité. Parce qu'il se place dans la perspective différente, plus proche des textes tout en ayant vis-à-vis d'eux davantage de recul, il peut rétablir le lien à ses yeux plus vraisemblable qui unit Descartes, Platon et les académiciens. Leibniz nous donne cependant peu d'indices concernant ce lien, ce pourquoi il est nécessaire de reconstituer sommairement, à partir de ceux-ci, pour quelles raisons certains aspects de la philosophie cartésienne pourraient être lus comme une re-création ou résurrection de « contemplations » de Platon. Nous pourrions ensuite nous interroger sur la place qu'occupent Descartes

44 Foucher commence à exposer les rapprochements possibles entre Descartes et l'Académie à la section 2 de l'article 2 de la même partie intitulée « Que Monsieur Descartes n'est pas le premier qui ait reconnu les erreurs des sens touchant les qualités sensibles » (*Dissertation sur la recherche de la vérité...* de 1687, *ibid.*, p. 95-101), s'appuyant principalement sur le *Théétète* de Platon pour le montrer, voir p. 98-101.

45 *Ibid.*, p. 83.

et Platon au sein de la « métaphysique réelle » dont il est question dans le *De primae philosophiae emendatione* et voir comment Leibniz entend les prolonger.

Il est possible d'identifier au moins deux aspects concernant lesquels Descartes et Platon peuvent être rapprochés pour Leibniz : l'usage didactique du doute (médiatisé par les académiciens) et la nécessité du retrait des sens pour accéder à la certitude. Comme nous l'avons déjà noté, ces deux aspects s'articulent pour lui au traitement par les deux auteurs de la question de l'âme et de Dieu.

158

Avant d'entrer dans une analyse plus précise, il convient de reprendre la caractérisation des éléments que Descartes a, pour Leibniz, retenus de la philosophie platonicienne, donnée au début des *Remarques*, c'est-à-dire avant qu'il ne soit question de la résurrection permise par Descartes : « Platon a expliqué divinement bien les substances incorporelles distinctes de la matière, et les idées indépendantes des sens. Il faut mêmes avouer que les raisonnemens des Académiciens, et les objections des Sceptiques contre les sens et contre les choses sensibles sont de grande importance pour faire reconnoître ces vérités<sup>46</sup> ». Celle-ci est assez proche de ce qu'affirme Leibniz dans les *Notata*<sup>47</sup> : « *Dogmata ejus metaphysica, velut circa ideas a sensibus remotas, et animae distinctionem a corpore, et fluxam per se rerum materialium fidem, prorsus platonica sunt* / Ses opinions métaphysiques, par exemple au sujet des idées détachées des sens, de la distinction de l'âme et du corps et de la confiance en elle-même instable que nous plaçons dans choses matérielles, sont tout à fait platoniciennes ».

Leibniz mentionne donc au moins deux thèses soutenues par Platon lui-même formulées néanmoins dans un vocabulaire non platonicien. Les « substances incorporelles distinctes de la matière » dont il est question dans les *Remarques*, « la distinction de l'âme et du corps » dans l'autre texte, renvoient au motif platonicien de l'immatérialité de l'âme développé, entre autres lieux, dans le *Phédon* – et de son immortalité. Les « idées indépendantes [ou détachées] des sens » dont il est question dans les deux textes font allusion, davantage qu'au caractère paradigmatique

---

46 A VI, 4, 2047.

47 A VI, 4, 2058.

des idées, à l'épistémologie platonicienne enveloppée dans la thématique de la réminiscence exposée par Platon dans le *Ménon*, le *Phédon* et le *Phèdre*. Celle-ci est régulièrement commentée par Leibniz<sup>48</sup>, qui l'interprète alors, à la suite de Descartes de la cinquième *Méditation*, en un sens non temporel, comme formulation de l'innéité des idées. Or, si l'on suit le texte des *Remarques*, ces deux aspects, déjà présents dans les dialogues platoniciens, ont pour Leibniz été mis en évidence par les propos des académiciens et des sceptiques parce que ceux-ci nous ont donné davantage de moyens de « reconnaître ces vérités ». Dans l'autre texte, où Leibniz ne distingue pas Platon et les académiciens mais souligne seulement le platonisme des opinions métaphysiques de Descartes, il est question de la faiblesse des croyances que nous pouvons avoir des choses matérielles. C'est très probablement cet aspect qui est présent à l'esprit de Leibniz lorsqu'il fait pour la première fois allusion aux académiciens et sceptiques sans distinguer leur doctrine : ces derniers, en faisant porter le doute sur les croyances spontanées que nous avons au sujet des choses sensibles, nous mettent en garde contre les jugements prématurés que nous formulons au contact de ces dernières. Il est cependant exclu de penser que Leibniz pourrait valoriser la teneur sceptique de la pensée académicienne ou une éventuelle dimension aporétique de la philosophie de Platon dans la mesure où il n'a de cesse de réfuter le scepticisme<sup>49</sup>. Leibniz prenant ensemble académiciens et sceptiques dans le texte de 1689, il paraît également clair que la question d'un éventuel enseignement ésotérique n'est pas présente à son esprit, et que ce n'est donc pas par des doctrines cachées que les académiciens pourraient avoir éclairé Platon. Cette valorisation ne prend ainsi vraiment sens que dans la mesure où l'on fait intervenir un troisième terme : Descartes. Descartes semble être le révélateur du rapport qui unit les académiciens à Platon (le doute des

48 Voir par exemple *Discours de métaphysique*, art. xxvii ; *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, I, 1, § 5, *lettre à Hansch* du 25 juillet 1707 (Dutens II, 222-225).

49 Sur ce point, voir notamment Arnaud Pelletier, « Leibniz anti-scepticism », dans Sébastien Charles & Plínio J. Smith (dir.), *Scepticism in the Eighteenth Century: Enlightenment, Lumières, Aufklärung*, Dordrecht/Heidelberg/New York/London, Springer, 2013, p. 45-61.

académiciens révèle la doctrine platonicienne de la connaissance), mais surtout, de la profondeur, à travers son usage du scepticisme, d'aspects délaissés de la pensée de Platon lui-même.

Le rapprochement opéré par Leibniz entre Platon et les académiciens dans les *Remarques* est ainsi éclairé dans la suite du texte par l'affirmation de la résurrection simultanée des contemplations de Platon et des académiciens permise par Descartes. On trouve la même mention conjointe de Descartes, Platon et des académiciens dans le *De primae philosophiae emendatione* traduit par Leibniz dans sa *lettre à Bossuet* de 1694 : « Il faut avouer que M. Descartes a fait encore en cela quelque chose de considérable ; qu'il a rappelé les soins que Platon a eus de tirer l'esprit de l'esclavage des sens, et qu'il a fait valoir les doutes des Académiciens<sup>50</sup> ». La pensée cartésienne manifeste ce en quoi les académiciens (et les sceptiques) pourraient avoir permis à leurs lecteurs de mieux reconnaître des vérités (celles avancées par Platon), ce qui n'est apparemment pas le dessein explicite de leur philosophie. Ce n'est donc pas pour ce qu'ils avancent (ou plutôt pour ce qu'ils refusent d'avancer) que les académiciens et sceptiques sont valorisés mais pour ce à quoi leurs arguments permettent d'accéder sur les plans épistémologique et ontologique : parce qu'ils mettent en avant les contradictions qui plongent le philosophe dans l'embarras, ils laissent entrevoir – contre leurs propres assertions – que ce qui n'est pas contradictoire est hors de doute. Les arguments sceptiques exhibent malgré eux le lieu de la connaissance véritable : celui de la pensée pure, distincte des sens, et dans le même temps donnent les moyens de penser l'immortalité de l'âme qui, dans la mesure où elle est séparée, n'est pas soumise aux altérations qui touchent les corps.

160

TIRER L'ESPRIT DE L'ESCLAVAGE DE SENS ET FAIRE VALOIR LE DOUTE  
DES ACADÉMICIENS

Développons ce qui est affirmé par Leibniz de manière très ramassée dans sa caractérisation de l'avancement permis par Descartes dans la *lettre à Bossuet*. Deux aspects sont mentionnés : tirer l'esprit de l'esclavage des sens,

---

50 À Bossuet, A II, 2-B, 823.

donner une valeur aux doutes des académiciens. Le premier correspond à ce qui, dans la pensée cartésienne, fait droit à l'exigence exprimée par Socrate dans le *Phédon* et dans la *République* : la nécessité de se retirer des sens pour celui qui cherche à atteindre la vérité, qui accompagne, dans le *Phédon*, la thématique de la mort anticipée du philosophe. Loin des interprétations qui voient dans l'ascétisme du philosophe une exigence morale ou mystique déterminée par le contexte eschatologique du dialogue<sup>51</sup>, Descartes aurait, si l'on suit ce qui est sous-entendu par Leibniz, donné sa juste portée à ce dernier. Celle-ci relève de la « métaphysique réelle » ou de la « philosophie première », puisque c'est dans ce domaine que Leibniz affirme que Descartes a « fait quelque chose de très considérable ».

Il nous faut donc considérer ce qui, chez Descartes, pourrait correspondre à cette double caractérisation donnée par Leibniz. Il est certain que l'usage méthodologique d'une ascèse tout intellectuelle est mis en œuvre par Descartes dans les *Méditations métaphysiques*. Or c'est en partie à l'aide du doute – deuxième « résurrection » relevée par Leibniz – qu'il est possible de libérer l'esprit de l'esclavage des sens. Mais en quoi cela serait-il nécessaire – pour Descartes et, après lui, pour Leibniz ? Dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, Descartes mobilise un argument académicien très classique pour montrer quel domaine échappe au doute<sup>52</sup> : là où il y a jugement contradictoire, rien de certain ne peut être tiré – on remarquera que Leibniz a relevé l'essentiel de cette argumentation dans ses notes sur les *Regulae*<sup>53</sup>. Pour Descartes, c'est hors de la contradiction, donc d'une certaine manière hors de la controverse

51 Même si pour Foucher le retrait des sens prend sens dans le cadre d'une théorie de la connaissance, il semble que ce n'est pas ce qui importe le plus pour lui en dernière instance. C'est du moins ce que l'on comprend à la fin de son exposé sur Platon dans les *Dissertations sur la recherche de la vérité...* de 1693 où il commente Platon avec Plotin et rapproche les deux auteurs de saint Augustin : en fin de compte la contemplation intellectuelle permise par le retrait des sens nous fait entrer dans « l'homme intérieur » et nous permet d'atteindre l'union à Dieu par la contemplation. Ce n'est bien sûr pas vers cette lecture augustinienne que tend Leibniz.

52 Ce fruit indirect du scepticisme académicien avait déjà été mis en lumière par saint Augustin dans son *Contre les académiciens*, en particulier III, xi, 25.

53 A VI, 4-B, 1032 : « [p.7/365] *Omnis quippe deceptio, quae potest accidere hominibus, dico, non belluis, nunquam ex mala illatione contingit, sed ex eo*

que se trouve la certitude soit, dans les « sciences déjà instituées », dans l'arithmétique et la géométrie<sup>54</sup>. Mais une question subsiste : celle de savoir d'où proviennent ces contradictions dans les jugements exhibés par les académiciens à la suite du Socrate des dialogues platoniciens. Dans la *Règle III*, Descartes y répond en montrant de quelle manière c'est le mélange du certain et du probable (*via* l'introduction de conjonctures dans les raisonnements) qui est à l'origine des erreurs des philosophes<sup>55</sup>. C'est la raison pour laquelle il est absolument nécessaire de rejeter toute opinion qui n'est que probable. Encore faut-il comprendre pourquoi certains jugements sont probables plutôt que certains. On trouve dans la même *Règle* l'esquisse d'une réponse. Puisque l'intuition et la déduction sont, parmi les puissances de l'entendement, les seules à accéder à la certitude et que la première se définit comme conception de l'esprit pur et attentif par distinction d'avec ce qui ne peut y parvenir – témoignage des sens, jugement trompeur de l'imagination, on est en mesure de saisir ce qui est à l'origine des conjonctures qui nous induisent en erreur : notre rapport aux sens et notre usage de l'imagination. S'il faut se détacher de l'esclavage des sens, c'est donc pour atteindre la certitude, qui se trouve nécessairement hors des controverses, c'est-à-dire hors des jugements qui ne sont que probables.

Les deux premières *Méditations*, en proposant un nouvel usage des arguments académico-sceptiques qui renouvelle le motif de l'ascétisme platonicien, exposent le moyen de parvenir à distinguer ce qui, en nos opinions, relève des sens et de l'imagination d'une part, de l'esprit pur de l'autre. À cause de l'habitude que nous avons de donner notre approbation à ce qui n'est que probable, distinguer ce qui vient des sens de ce qui vient de l'esprit ou, en d'autres termes, ce qui relève d'une évidence illusoire de ce qui relève d'une évidence véritable requiert une préparation préalable. Il s'agit de s'exercer à ne penser qu'avec l'esprit et sans le corps. Point besoin d'abstinence charnelle pour cela : seuls suffisent les arguments

---

*tantum, quod experimenta quaedam parum intellecta supponantur, vel judicia temere et absque fundamento statuuntur* ».

54 Cf. Descartes, *Regulae ad dictionem ingenii, Regula II*, AT X, 363 en particulier.

55 *Ibid.*, AT X, 367-368.

des sceptiques et des académiciens (pour nous détacher des opinions sensualistes enracinées en nous) et leur dépassement dans la reconnaissance de la première certitude (qui nous permet de comprendre que l'esprit est plus aisé à connaître que le corps). Descartes lui-même expose cet usage des arguments sceptiques et académiciens alors qu'il répond à Mersenne dans les *Deuxièmes Réponses*, justifiant d'avoir consacré les deux premières *Méditations* à des considérations qui ne concernent pas directement la philosophie première<sup>56</sup>. Alors qu'il insiste sur la nécessité pour le lecteur de s'incorporer véritablement la première *Méditation* pour parvenir à saisir la portée des autres *Méditations*, Descartes reconnaît bien la parenté qui existe entre son procédé et celui, ancien et rebattu, des sceptiques et des académiciens. Cette démarche a beau être désagréable, son appropriation n'en demeure pas moins indispensable. L'image de la mastication employée alors par Descartes est à cet égard significative : il s'agit de ruminer (ressasser) pour se nourrir (incorporer) d'une pensée rendue fade par sa popularité, mais dont l'appropriation reste nécessaire. Ce n'est en réalité que l'usage d'un motif et non la répétition d'un argument, puisque le doute est d'emblée mis au service de la recherche d'une connaissance « ferme et assurée » : il est digéré pour purifier le rapport que nous entretenons à nos opinions parce qu'il permet d'exercer un contre-poids aux opinions douteuses enracinées en nous, ce, dans le cadre de la recherche de la certitude, ce qui n'était pas le cas des auteurs en question. Le seul doute ne peut donc permettre de remplir le programme fixé par Descartes : douter sans chercher à comprendre pourquoi ce qui est douteux l'est, de manière à pouvoir enfin sortir du doute, c'est en rester à la position sceptique. Il lui faut donc montrer de quelle façon cette manière de douter s'inscrit dans la recherche d'une distinction entre ce qui en nous, c'est-à-dire pour Descartes, en nos pensées, nous appartient en propre, et ce qui provient du commerce avec le corps.

Descartes poursuit<sup>57</sup> en affirmant que la cause de l'obscurité des discours antérieurs sur Dieu et l'âme et donc de leur caractère insatisfaisant vient de ce qu'on ne distingue pas les idées « des choses qui appartiennent

56 AT VII, 130.

57 AT VII, 130-131.

à l'esprit » de celles des choses sensibles : ces discours ne peuvent alors qu'être incertains. Ce sont donc bien les deux objets identifiés par Leibniz dans ses *Remarques sur la philosophie de Descartes* de 1689, Dieu et l'âme, qui sont à l'horizon de la démarche cartésienne, les deux mêmes au sujet desquels Leibniz indiquait dans la *Contemplatio* qu'une lecture adéquate de Platon aurait beaucoup à tirer. Or, reconnaît là encore Descartes, cette exigence de distinction avait déjà été posée par des auteurs antérieurs – sans doute Platon et après lui les néoplatoniciens, en particulier saint Augustin. Mais aucun n'a donné les moyens d'y parvenir. Ce moyen n'est pas le doute lui-même, qui n'est qu'une étape préparatoire : celui-ci doit se trouver dans la seconde *Méditation*. L'identifier précisément reste délicat<sup>58</sup>. Que le *cogito* en constitue la clef de voûte paraît certain mais c'est sans doute la détermination progressive de la nature du moi – qui culmine avec l'analyse du morceau de cire et la réduction de la sensation à une « inspection de l'esprit » – qui permet d'en comprendre la portée dans le cadre décrit ici par Descartes. C'est en effet à ce moment seulement, une fois éprouvée la première certitude, que l'on peut distinguer ce qui nous appartient en propre et donc, à partir de là, ce qui relève de notre rapport aux sens et ce qui relève de l'esprit pur. On comprend que l'évidence que l'on croit se manifester dans notre rapport aux sens relève en réalité d'une évidence spéculative, puisque, lorsqu'on appréhende attentivement les corps, c'est l'esprit (et non plus les sens) qui est à l'origine de notre appréhension, c'est donc l'esprit que l'on connaît même lorsqu'on se tourne vers la perception sensible – d'où le titre de la *Méditation* : « qu'il est plus aisé à connaître que le corps ». Les sens sont seulement l'occasion pour une telle évidence de se manifester.

58 Concernant cette identification, Denis Kambouchner affirme à la note 10 des (*Œuvres complètes* IV-2, *op. cit.*, p. 1042-1043) : « Quel peut être ce "vrai et unique moyen" d'éloigner son esprit des sens, s'il ne s'agit pas du grand appareil du doute hyperbolique (proposé dans la Méd. I) ? Il ne peut guère s'agir que du *Cogito* lui-même, en tant qu'il conduit à un concept de l'*ego* ou de la chose qui pense, épuré de toute représentation corporelle. L'auto-perception de l'*ego* comme pure *rescogitans* est en effet la première pensée positive qui soit soustraite à l'empire des sens ou de l'imagination. L'analyse de la perception des objets physiques, menée sur l'exemple du morceau de cire, se sera imposée comme son complément et sa confirmation ».

Ainsi le motif retenu par Leibniz, sans doute à la suite de Simon Foucher, n'a rien de difficile ou d'ésotérique. Descartes lui-même relève la parenté de son procédé avec celui des sceptiques et des académiciens et le pose comme répondant d'un réquisit de distinction déjà formulé par des auteurs antérieurs dont l'identification aux platoniciens ne semble pas problématique. Deux aspects doivent cependant retenir notre attention : d'abord la question du rapport spécifique de Descartes à Platon sur ce point : le motif explicite formulé par Leibniz semble en effet suffisamment large pour que Descartes puisse être rapproché de n'importe quel auteur platonicien, et les lectures de Descartes qui sont contemporaines de Leibniz (celle de Foucher comprise) auraient pu le faire pencher davantage du côté de saint Augustin que de Platon. C'est la raison pour laquelle il est nécessaire d'étudier dans le détail ce qui pourrait, dans l'esprit de Leibniz, présenter une parenté avec la démarche cartésienne chez Platon. Le deuxième aspect concerne l'insistance de Leibniz sur la dimension sceptique du doute. Dans la mesure où Leibniz ne partage pas l'admiration de Foucher pour ce type de procédé, il nous faudra tâcher de comprendre s'il s'agit là d'une stratégie anticartésienne ayant pour rôle d'occulter le doute reposant sur la *vetus opinio* formulé à l'encontre de l'évidence ou si Leibniz a des raisons de valoriser ponctuellement l'usage du doute.

#### LE PLATON DE DESCARTES SELON LEIBNIZ

Il nous faut dans un premier temps tenter de comprendre à rebours ce qui, aux yeux de Leibniz, relèverait chez Platon d'un dessein similaire à celui de Descartes. Nous ne pouvons proposer ici que des conjonctures qu'il conviendra d'approfondir<sup>59</sup>. Si l'on s'appuie sur les deux dialogues platoniciens que nous savons avec certitude être connus dans le détail par Leibniz, le *Phédon* et le *Théétète*, c'est donc la dimension méthodologique de l'ascétisme prôné par Socrate dans le *Phédon* que Descartes aurait

59 Nous ne chercherons pas à interroger la question de la pertinence historique d'un tel rapprochement de la lecture de Platon par Descartes, qui nous éloignerait de la présente investigation, qui concerne avant tout l'appréhension leibnizienne d'une figure de Platon incarnée par Descartes.

révélee, ce par la médiation des arguments partagés par les sceptiques et les académiciens. Le retrait des sens permet d'atteindre simultanément l'être et la vérité : Socrate l'affirme du moins dans la première partie du *Phédon*<sup>60</sup> – dans des termes avec lesquels l'ouverture de la troisième *Méditation*<sup>61</sup> entretient une proximité assez frappante. Or ce retrait ne passe pas uniquement par une abstinence charnelle, mais par l'exercice de nos facultés intellectuelles (décrit en *République* VII<sup>62</sup>) ainsi que par le déracinement de certaines opinions qui se forment au contact des choses sensibles qui nous font éprouver un vertige. Ce vertige ou cet embarras (*aporia*) trouve son origine dans les jugements que nous portons sur les choses sensibles qui, à cause de leur caractère fluent, paraissent contradictoires<sup>63</sup>. Sortir de cet embarras n'est possible qu'en identifiant le lieu de la connaissance véritable, ce qui suppose dans un premier temps de se purifier des opinions que nous soutenons alors qu'elles sont contradictoires<sup>64</sup> et en particulier des conceptions erronées de la connaissance, ou de la science, au premier chef celle qui place la science dans la sensation<sup>65</sup>. C'est ce que met en scène Platon dans la première partie du *Théétète* : toute conception qui considère que la science réside dans la sensation, c'est-à-dire qui place le critère de la vérité dans un jugement qui est relatif aux conditions de l'apparaître

60 Voir Platon, *Phédon*, 65E1-66A7.

61 « *Claudam nunc oculos, aures obturabo, avocabo omnes sensus, imagines etiam rerum corporalium omnes vel ex cogitatione mea delebo [...]*, Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles [...] » (AT VII 34, trad. fr. du duc de Luynes, dans Descartes, *Œuvres complètes* IV-1, *op. cit.*, p. 137).

62 *République* VII, 521C1-D10 en particulier, où Socrate expose quelles disciplines pratiquer qui permettent à l'âme de se « convertir », c'est-à-dire de se tourner du côté de la réalité intelligible.

63 Voir à ce sujet *République* VII, 523A-525B et la doctrine cartésienne que Leibniz attribue à Platon dans les *Notata...* : « [...] *fluxam per se rerum materialium fidem* » (AT VI, 4, 2058) : voir *supra*.

64 C'est du moins ce que le semble soutenir Platon à travers la description que fait l'Étranger du bon usage de l'*elenchos* dans le *Sophiste*, 230C7-D4 dont on comprend qu'il a pour fin de purifier l'âme des opinions qui font obstacle aux connaissances.

65 Ce qu'on peut déduire de l'affirmation de Socrate qui clôt le *Théétète* si on la lie au passage du *Sophiste* cité à la note précédente (206B8-C4).

sensible, est inconsistante. Le relativisme de Protagoras (et son pendant ontologique le phénoménisme radical) est une position épistémologique intenable parce qu'auto-réfutative. Or, la preuve qu'il est possible de sortir du relativisme tient dans l'embarras même dans lequel nous plonge les contradictions sensibles (celles-là qui menaient à identifier la science et la sensation) : si nous ressentons cet embarras face aux contradictions sensibles, c'est que nous possédons en nous certaines notions qui nous permettent de discriminer ce qui est semblable et ce qui est dissemblable. Nous le comprenons lorsque nous nous interrogeons sur l'origine de ces idées car n'est pas au moyen de notre corps que nous les percevons, mais de notre âme, qui « au moyen d'elle-même, procède, à propos de toutes ces choses, à l'inspection de ces notions communes<sup>66</sup> ». Il n'y a pas pour Théétète – approuvé ici par Socrate – d'organe perceptif qui nous permette d'appréhender les notions communes (*koïna*) en question. Que la contradiction nous fasse reconnaître l'existence d'un principe supérieur en nous (l'âme), à même de manier des notions de nature purement intelligible (c'est-à-dire qui ne se forment pas au contact des sens), est le signe qu'une théorie de la connaissance non relativiste est possible. D'une certaine manière, l'appréhension par notre âme de contradictions suppose la réalité immuable en même temps qu'elle manifeste le « lieu » de la connaissance véritable : l'intelligible, auquel nous accédons par la pensée pure, celle qui est parvenue à se détourner entièrement des sens. C'est donc la raison ultime pour laquelle il est nécessaire de se détourner des sens. À partir de là, il est possible de prouver l'existence de l'âme ainsi que son

66 « ἀλλ' αὐτὴ δι' αὐτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινὰ [...] περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν » (trad. fr. Léon Robin, dans Platon, *Œuvres complètes*, t. 2, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1943, p. 151 ). Voir *Théétète*, 185D1-185E1. Ce passage est connu de Leibniz : au printemps 1676 (lors de son séjour à Paris), Leibniz propose un abrégé du *Théétète* en latin, tantôt traduisant directement, tantôt proposant une paraphrase synthétique. Voici la manière dont il abrège ce passage : « *Theae. Ipsum esse credo, intelligis, et non esse, simile et dissimile, idem et diversum, unum et plura, quaerisque quoniam ex corporeis instrumentis percipiamus ipsum, exempli causa, par et impar. Soc. Egregie admodum o Theaetete persequeris, et hoc ipsum interrogo. Theae. Hoc profecto fateor me ignorare, nec quid aliud dici possit video, quam ipsam per se animam haec percipere* » (A VI, 3, 315).

immortalité (ou du moins son incorruptibilité) et ainsi, de remonter à son principe.

Il se trouve que ces aspects de la pensée platonicienne, que le rapprochement avec la pensée cartésienne rend d'autant plus décisifs, sont évoqués par Leibniz dans l'étude consacrée à Platon dans la *Contemplatio*<sup>67</sup>.

#### LES LIMITES DE LA RÉSURRECTION DE PLATON PAR DESCARTES

168

Il peut donc être légitime, lorsqu'on est en possession du *Phédon* et du *Théétète*, de voir dans l'insistance de Descartes au sujet de l'obstacle que constitue le commerce avec les sens une manière de renouveler le réquisit platonicien d'une connaissance pure, détachée du rapport que nous entretenons aux sens, qui nous fait nous tromper sur la signification même de la connaissance. La deuxième *Méditation* peut même paraître faire revivre quelque chose de la démarche platonicienne dans l'articulation qu'elle suggère entre l'embarras lié aux contradictions, les opinions infondées qui en découlent et la manière de parvenir au fondement de la connaissance véritable à partir de l'analyse de la contradiction même. Dans les deux cas, nous sommes en présence d'une démarche qui vise à remonter

---

67 A VI, 4, 479-480: « *In Platone autem (ut minora omittam) haec maxime egregia sunt, quod Mentem statuit esse substantiam se moventem, vel quod idem est, liberam ac sese excitantem, sive principium actionis, contra materiam agnoscit esse actionis per se expertem, et quodammodo indeterminatam ac plus apparentiae quam realitatis habentem. Pleraque enim corporum attributa, ut calor, frigus, colores, magis phaenomena sunt quam verae qualitates, et ut Democritus dicebat νόμῳ existunt non φύσει. Hinc Plato merite cogitationem ab his confuses ad puras notiones transtulit, asseruitque Scientiam omnem esse rerum aeternarum. Universalia sive aeternas illas Essentias potius esse res quam sunt singularia et materiam et casum involventia quae in fluxu consistunt. Sensus nobis illusiones potius quam veritates renuntiare, Mentem singularium cognitione et corporum contagio variisque affectibus infici, sola vero liquida aeternarum veritatum cognitione a materia abstrahi perficique. Esse in mente nostra ideas innatas, quae rerum universales essentias repraesentent, ideoque scientiam nostrum esse reminiscentiam, denique perfectionem nostrum ad quandam Dei participationem referendam. Quae sane omnia verissima sunt, si recte interpreteris, et usus maximi, nec mihi notus est philosophus qui de Substantiis incorporalibus Platone rectius senserit [...] ».*

de l'âme, lieu de la connaissance véritable, à Dieu ou à l'intelligible, cause à la fois de l'intelligibilité et de l'existence du monde. Là où Descartes n'est résolument pas platonicien, c'est dans la découverte du *cogito* comme première certitude. Même si Socrate incite Théétète à sortir par lui-même<sup>68</sup> des apories en se tournant vers les notions intelligibles qui déterminent la saisie par notre âme de ces dernières, ce n'est pas la connaissance de soi comme pensant qui permet la sortie hors du doute mais la saisie de notions communes mobilisées par les jugements que nous formulons à l'occasion de la perception sensible. Or c'est là ce qui fait problème pour Leibniz, et ce pourquoi Descartes n'a selon lui pas tiré tout le bénéfice de sa résurrection de Platon qui, semble-t-il sous-entendre, aurait pu lui permettre d'aller plus loin : « *quoyqu'il ne soit pas venu à bout de ce qu'il promettoit touchant Dieu et l'ame*, on luy est redevable d'avoir resuscité les contemplations de Platon et des Académiciens, et d'en avoir fait voir l'importance<sup>69</sup> ». La résurrection de Platon aurait dû le mener à dire des choses profondes sur Dieu et l'âme car, comme Leibniz l'annonçait un peu plus de dix ans auparavant dans la partie de la *Contemplatio de historia literaria statuque praesenti eruditionis* consacrée à Platon, il y a beaucoup de choses à tirer de Platon concernant Dieu et l'âme.

Il y a alors deux manières d'entendre l'inachèvement de la résurrection de Platon à partir du corpus leibnizien. La première consiste à se rapporter aux critiques internes qu'adresse Leibniz à la fois à la formulation cartésienne du *cogito* et à la preuve de l'existence de Dieu, qui portent sur la validité des démonstrations prises en elles-mêmes, indépendamment des conséquences qu'elles entraînent. Pour Leibniz, Descartes a, d'une part, négligé de placer au rang des vérités premières, au même titre que « je pense », que « diverses choses sont pensées par moi<sup>70</sup> ». Il n'a pas, par ailleurs, compté parmi les vérités premières le principe de non-contradiction qui relève, non d'une vérité de fait, mais d'une vérité de raison. De l'autre, il a proposé une preuve de l'existence de Dieu imparfaite

68 Comme l'esclave du *Ménon*, c'est lui seul qui doit faire l'épreuve des notions en jeu pour répondre au problème posé par Socrate.

69 A VI, 4, 2051.

70 « *Varia a me cogitantur* » (GP IV, 357) – Leibniz dit parfois aussi « *varia a me percipiuntur* » (A VI, 4, 124).

car incomplète, ne démontrant pas que l'Être parfait est possible, c'est-à-dire qu'il n'implique pas contradiction<sup>71</sup>. On comprend donc bien que Descartes ne soit pas allé jusqu'au bout : son approche est, dans les deux cas, incomplète.

170

Cependant, ces deux aspects ne sont jamais mentionnés par Leibniz dans les opuscules dont nous sommes partis, raison pour laquelle nous nous permettons de proposer une autre lecture possible de l'inachèvement cartésien. Celle-ci n'est pas exclusive de la première : Leibniz, après avoir formulé les critiques principales que l'on peut adresser à Descartes concernant Dieu et l'âme, le faisait remarquer lui-même dans la lettre de 1679 déjà mentionnée : « Je pourray pourtant monstres les défauts dans la demonstration pretendue de des Cartes, car il y a encor bien des choses à prouver pour l'achever. Mais je croy qu'il est à present inutile de s'y amuser puisque ces demonstrations ne seroient gueres comme je viens de prouver, si mêmes elles estoient bonnes<sup>72</sup> ». Il est possible de montrer l'inachèvement interne des démonstrations de Descartes mais il importe davantage de mettre en avant les défauts inhérents aux conséquences qu'elles impliquent, qui n'en demeureraient pas moins si elles étaient achevées du point de vue démonstratif. Dans ce texte<sup>73</sup>, qu'il conviendrait de commenter dans le détail pour mesurer la continuité des propos tenus par Leibniz dix ans plus tard, Leibniz oppose la conception platonicienne au Dieu de Descartes qui se caractérise par sa seule puissance et ne diffère donc en rien du Dieu de Spinoza, ce qu'il lie au refus de l'explication par les causes finales et au nécessitarisme cartésien qu'il lit – sans doute à tort – dans la formule selon laquelle « la matiere passe successivement par toutes les formes possibles<sup>74</sup> » issue de l'article 47 des *Principes de philosophie* III<sup>75</sup>. Il montre ensuite qu'il ne

71 Voir, par exemple, *Discours de métaphysique*, art. 1 et *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum* sur I, 12 (GP IV, 358-359).

72 A II, 1-B, 779.

73 Voir A II, 1-B, 777-779.

74 A II, 1-B, 778.

75 Sur ce point voir Vincent Carraud, « “La matiere assume successivement toutes les formes”. Note sur le concept d'ordre et sur une proposition thomiste de la cosmogonie cartésienne », *Revue de métaphysique et de morale*, 2000-1, p. 57-79.

suffit pas de prouver l'immortalité de la substance pensante pour prouver l'immortalité de *notre* âme qui repose sur la continuité du souvenir que nous avons de nous-mêmes. Ces deux écueils convergent vers le point unique d'où était partie la critique de Descartes : il n'est pas possible de voir en la morale prônée par Descartes autre chose qu'une doctrine invitant à une patience sans espérance, les conceptions cartésiennes de Dieu et de l'âme interdisant de penser la rétribution future des justes et les châtiments des pêcheurs.

Bien que cette perspective ne soit plus adoptée par Leibniz à la fin des années 1680, plusieurs aspects de cette critique sont repris au moins implicitement. Les *Remarques sur la philosophie de Descartes* de 1689 se poursuivent en effet par une critique de l'étendue cartésienne alors que le *De primae philosophiae emendatione* relève les limites de l'avancement permis par Descartes<sup>76</sup>. Celles-ci résident dans deux raisons explicites – à laquelle nous ajouterons une troisième qui semble appelée par les deux premières. La première, que Leibniz formule immédiatement après la mention de Platon, tient à ce que Descartes n'a pas donné un « critère » satisfaisant de la certitude<sup>77</sup> qui demeure chez lui arbitraire. Cela vient sans doute de ce qu'il a cru pouvoir fonder la connaissance sur l'épreuve du *cogito* – dans la mesure où elle permet l'accès au premier principe qu'est Dieu. En effet, Leibniz critique constamment l'importance accordée par Descartes au *cogito* qui n'est pour lui qu'une vérité de fait<sup>78</sup>. La deuxième raison est qu'étant ainsi doté d'un mauvais « critère » de la certitude, Descartes n'a pas pu voir que les corps ne pouvaient être réduits à de l'étendue géométrisable. Tout rapport au sensible se caractérise par la confusion, les corps ne peuvent donc être ramenés à des figures sensibles – ce que l'on trouve pour Leibniz

76 GP IV, 468-470.

77 Nous lisons ainsi dans la suite de *la lettre à Bossuet* de 1694 « mais bientôt, par une certaine inconséquence ou légèreté de ses affirmations, il s'est écarté du but, il n'a pas distingué le certain de l'incertain. Aussi a-t-il fait faussement consister la substance corporelle dans l'étendue, et il a mal compris l'union de l'âme et du corps, tout cela faute d'avoir compris la nature de la substance en général » (A II, 2-B, 823).

78 Sur le *cogito* comme vérité de fait, voir les *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum* sur *Principes* I, art. 7 (GP IV, 357).

être déjà formulé par Platon<sup>79</sup>. Il faut ainsi penser à nouveaux frais le rapport du corps et de l'âme. C'est la raison pour laquelle il est nécessaire d'articuler la finalité, entendue en un sens non scolastique néanmoins, et le mécanisme. À cela s'articule une troisième raison que Leibniz n'explicite cependant pas dans le *De primae philosophiae emendatione*. Comme il n'a pas admis de moyen terme (dans le domaine théorique) entre le certain et ce qui est hors du champ de notre connaissance, Descartes s'est mépris quant au fait que nous ne pouvons rien dire de l'infinité divine – et, de manière plus générale de l'infini. Ce n'est pas parce que nous ne pouvons pas comprendre l'infini – au sens où nous ne pouvons pas l'embrasser – qu'il n'est pas possible d'avoir de certitudes à son sujet<sup>80</sup>. Descartes a eu raison de penser que la connaissance de Dieu était le fondement de la sagesse, mais il n'en a pas fait bon usage (ne s'intéressant qu'à la question de la véracité divine). C'est du moins ce qu'avance Leibniz dans ses *Remarques sur la partie générale des Principes de Descartes* (1692) qui sont contemporaines des deux textes que nous avons mentionnés : « je suis cependant d'avis (mais pour d'autres raisons), que la vraie connaissance de Dieu est le principe de la sagesse supérieure ; car Dieu n'est pas moins la cause première des choses que leur ultime raison ; et une chose ne saurait être mieux connue que par ses causes et ses raisons<sup>81</sup> ». Connaître véritablement les choses – c'est-à-dire en cherchant à rapporter les hypothèses à leur fondement – suppose

79 À Foucher du 23 mai 1687, A II, 2-B, 202 : « [...] je tiens pour demonstrable, qu'il n'y a nulle figure exacte dans les corps. Platon avoit reconnu quelque chose de tout cela [...] ».

80 Sur ce point voir Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes, op. cit.*, p. 73 : « [...] pour atteindre à la certitude, le formalisme leibnizien n'exige pas de tout connaître, comme l'intuitionisme cartésien exige de tout voir. Sans achever, de l'incompréhensible, l'analyse jusqu'au dernier terme, il suffit, pour que j'en puisse dire quelque chose avec certitude, que je démontre une inclusion de prédicat dans un sujet et, surtout, que je découvre la loi de série, selon laquelle l'analyse se poursuivrait à l'infini [...] ». Il est ainsi possible d'avoir des certitudes au sujet de l'infini.

81 *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, GP IV, 358 : « [...] sentio tamen, sed alio modo, veram Dei cognitionem altioris sapientiae principium esse ; est enim Deus non minus causa pria quam ultima ratio rerum ; nec res melius quam ex suis causis et rationibus cognoscuntur »

de se rapporter à Dieu comme cause première et ultime raison des choses – ce que Descartes a bien compris à la suite de Platon. Mais refuser que nous puissions avoir la moindre intelligibilité de cette ultime raison est une erreur que Descartes aurait pourtant pu éviter s'il était allé plus loin dans son platonisme.

De 1679 aux années 1690, Leibniz semble donc avoir infléchi sa critique de Descartes en même temps qu'il met en évidence le rapport qui unit, pour lui, Descartes à Platon : les conséquences de la philosophie cartésienne sont bien mauvaises (pour les mêmes raisons) mais partent désormais d'une intention louable, celle d'opérer une distinction au sein de nos idées entre idées innées et idées formées au contact avec les corps, alors que Leibniz attribuait au contraire en 1679 à Descartes la volonté de tromper son lecteur et ses partisans en prétendant parler en faveur de la religion tout en préparant en réalité le terrain au spinozisme. Cet infléchissement résulte sans doute de multiples causes. Deux lignes interprétatives divergentes se dessinent néanmoins entre lesquelles nous ne chercherons pas à trancher. Ou bien Leibniz, approfondissant sa lecture de Descartes – et notamment des *Méditations métaphysiques* qu'il avouait en 1675<sup>82</sup> connaître moins de première main que par les commentaires et critiques qui en avaient été faits – et prenant au moins ponctuellement en considération certaines remarques de Foucher, remarque une plus grande proximité entre le projet cartésien et la pensée platonicienne qu'en 1679 et reconnaît donc à Descartes la relance, au XVII<sup>e</sup> siècle, de certaines exigences issues directement de Platon tout en restant attentif à la distance qui les sépare. Ou bien Leibniz privilégie cette lecture d'inspiration fouchérienne de Descartes pour servir une cause anticartésienne sous couvert d'une certaine valorisation de la pensée de Descartes : mettre l'accent sur la dimension sceptique du doute et sur une certaine proximité méthodologique de Descartes et de Platon est en effet une manière d'occulter entièrement le doute dans ce qu'il a de plus proprement cartésien, c'est-à-dire l'argument du Dieu tout-puissant et

(trad. fr. Paul Schrecker, dans Leibniz, *Opuscules philosophiques choisis*, Paris, Vrin, 1959, rééd. 2001, p. 43).

82 À Foucher, A II, 1-B, 388-389.

donc la conception cartésienne de la puissance de Dieu, qui faisait l'objet de la critique la plus violente de Leibniz dans la lettre de 1679.

LEIBNIZ CONTINUATEUR DE LA RÉSURRECTION PLATONICIENNE :  
PLATON POUR ACHEVER DESCARTES

Dans la mesure où la résurrection de Platon permise par Descartes assure un rôle dans l'avancement de la métaphysique réelle<sup>83</sup> et que Leibniz se considère par ailleurs comme le continuateur de certaines exigences platoniciennes, il peut paraître vraisemblable qu'une résurrection plus complète des « contemplations de Platon » se manifeste dans l'œuvre de Leibniz.

174

Qu'aurait dû faire Descartes pour aller au bout de son platonisme ? Sans doute deux choses : formuler le principe de raison – qui s'articule nécessairement au principe du meilleur et donc accorde que l'on puisse penser Dieu au titre de cause finale –, mais aussi penser plus adéquatement le rapport de l'âme et du corps en se dotant d'un vrai concept de substance. Étant donné l'importance de ces deux aspects pour la pensée leibnizienne, nous ne ferons qu'en esquisser les grandes lignes à partir de ce qui, chez Leibniz, complète ou achève ce qu'il considérait comme incomplet chez Descartes en raison des manquements décrits dans le *De primae philosophiae emendatione*.

En premier lieu, Leibniz est amené à réhabiliter l'usage de la cause finale contre son exclusion cartésienne parce qu'il accorde une place décisive à l'exigence posée par Socrate dans le *Phédon* – celle d'une explication du sensible par une cause intelligente –, ce qui va de pair avec l'élaboration qu'il propose du principe de raison<sup>84</sup>. Or cette réhabilitation de la cause

---

83 Sur le sens de la métaphysique réelle, voir Michaël Devaux, « Leibniz face à la philosophie première de Descartes. De l'antichambre de la philosophie véritable (1679) à la métaphysique réelle (1694) », dans Antonella Del Prete (dir.), *Il seicento e Descartes. Dibattiti cartesiani*, Firenze, Le Monnier Università, coll. « Filosofia », 2004, p. 71-92.

84 Sur l'articulation du principe de raison et de la cause finale, voir Vincent Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suárez à Leibniz*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2002, chap. v.

finale suppose qu'il n'est pas possible de réduire les choses matérielles à des propriétés mécaniques – ces dernières ne pouvant à elles seules rendre raison. Cela signifie également qu'il est nécessaire de réintroduire le probable à côté du certain pour pouvoir progresser dans les sciences<sup>85</sup> en attendant d'être en mesure de proposer des démonstrations<sup>86</sup>, seule manière d'accéder à la certitude<sup>87</sup>. Partir d'hypothèses probables que l'on cherchera ensuite à démontrer, nécessite de poser que les phénomènes ont une cohérence qui est l'écho – ou le dérivé – de la compossibilité des existants en vertu du principe d'optimum. On peut donc avancer à l'aide d'hypothèses qui ne sont que probables, en vertu de la cohérence qu'elles entretiennent entre elles, c'est-à-dire de leur systématité<sup>88</sup>. L'explication mécaniste est légitime, mais rendre raison du mécanisme nécessite de revenir à la finalité<sup>89</sup>. Descartes, contre d'autres mécanistes de son temps, avait bien compris qu'il fallait unifier les recherches en les subsumant sous des principes tirés de la seule étude du bon sens ou de la philosophie première. Mais tout en posant cette exigence, il l'a négligée, parce qu'il s'est mépris au sujet de la certitude<sup>90</sup>. Il a alors déplacé son exigence d'unicité et de systématité, dans son approche du monde

85 À *Foucher*, A II, 2-B, 88-89.

86 Ce qui reste l'horizon de la démarche scientifique. Cf. A VI, 4-A, 963-970.

87 Sur les conceptions cartésienne et leibnizienne de la certitude et l'opposition de l'intuitionisme cartésien et du formalisme leibnizien, voir Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, op. cit., chap. 1 et supra, n. 75.

88 Sur l'évolution de la conception leibnizienne de la notion de système en physique, voir Michel Fichant, « La notion de système dans la physique de Leibniz », dans *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1998, p. 245-266.

89 Sur ce point voir François Duchesneau, « Le principe de finalité et la science leibnizienne », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 94, n° 3, 1996, p. 387-414.

90 C'est donc d'une certaine manière à cause de cette exigence qu'il s'est trompé : voir à ce sujet à *Foucher* de 1686, A II, 2 B, 88-89 dans laquelle Leibniz affirme qu'il est nécessaire de ne pas réclamer en tout de certitude géométrique pour progresser dans la recherche de la vérité, s'appuyant pour cela sur la méthode hypothético-déductive des géomètres. Sur la relation entre unité de la science et certitude chez Descartes, voir Jean-Luc Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1981 (2<sup>e</sup> éd.), en part. p. 34-37.

physique, sur la nécessité aveugle qu'il lui attribuait selon Leibniz – par un geste qui enveloppait d'une certaine manière le spinozisme. De ce point de vue, Descartes a bien ressuscité Platon, mais s'en est trop vite détourné, et est d'une certaine manière revenu à Anaxagore faute d'avoir correctement appréhendé Dieu et l'âme, ce qui lui aurait permis de voir qu'il y a une intelligibilité de « l'ultime raison des choses » et qu'une véritable explication du monde physique ne se réduit pas à une explication mécaniste<sup>91</sup>. Si Descartes est resté à l'« antichambre de la vérité », c'est donc bien, entre autres<sup>92</sup>, parce que sa résurrection platonicienne n'est pas allée jusqu'au bout, bien qu'il ait à travers elle préparé le terrain à la « métaphysique réelle ».

176

L'avancement de la métaphysique réelle ou de la philosophie première est permis par la découverte par Leibniz d'une vraie notion de substance qui seule peut permettre d'aller au bout de ce qui peut être dit de Dieu, de l'âme mais aussi des corps : « [La notion de substance] que je conçois est si féconde, que *la plupart des plus importantes vérités touchant Dieu, l'ame et la nature du corps*, qui sont ou peu connues ou peu prouvées, *en sont des conséquences*<sup>93</sup> ». Cette dernière repose elle-même sur la notion de force à laquelle est consacrée la dynamique : « Pour en donner quelque goût, je dirai présentement que la considération de la force, à laquelle j'ai destiné une science particulière, qu'on peut appeler Dynamique, est de

91 Voir déjà dans la lettre de 1679 (A II, 1-B, 778) : « Platon a si bien fait voir que [si Dieu est] auteur des choses, et si Dieu agit suivant la sagesse, que la véritable physique est de sçavoir les fins et les usages des choses, car la science est de sçavoir les raisons, et les raisons de ce qui a esté fait par entendement, sont les causes finales ou desseins de celuy qui les a faites, les quelles paroissent par l'usage et la fonction qu'elles font ».

92 Notre lecture du *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae* ne se veut absolument pas exclusive des interprétations qui en ont été proposées par ailleurs. La lecture que propose Michaël Devaux dans « Leibniz face à la philosophie première de Descartes. De l'antichambre de la philosophie véritable (1679) à la métaphysique réelle (1694) » (art. cit.) parvient d'ailleurs au même résultat : les deux « échantillons » que l'on trouve de la métaphysique réelle – restée pour l'auteur inachevée – dans l'œuvre de Leibniz sont le concept de substance reposant sur la notion de force et le principe de raison (cf. p. 90).

93 A II, 2-B, 824.

grand secours pour entendre la nature de la substance<sup>94</sup> ». Or, si l'on en croit ce que Leibniz affirmera bien plus tard à Rémond<sup>95</sup>, sa dynamique constitue pour lui un « commentaire » du *Phédon*, parce qu'elle dote la physique platonicienne de moyens dont, selon Leibniz, elle ne disposait pas alors. Le renouvellement leibnizien de Platon semble donc bien avoir pour rôle d'achever la résurrection platonicienne inaugurée par Descartes. On pourrait néanmoins y objecter que la notion de substance élaborée par Leibniz reposant notamment sur la réhabilitation du concept d'entéléchie, elle convoque Aristote davantage que Platon. Il n'est cependant pas exclu qu'un motif aristotélicien serve ici une cause platonicienne. Il est même possible qu'en dépit de référence explicitement aristotélicienne, le concept leibnizien de substance puise en partie chez Platon. Leibniz terminait en effet dans la *Contemplatio* son exposé des mérites de la pensée de Platon par l'affirmation suivante : « *nec mihi notus est philosophus qui de Substantiis incorporalibus Platone rectius senserit*<sup>96</sup> / il n'est pas pour moi de philosophe qui ait compris mieux que Platon les substances incorporelles ». Bien qu'il n'y fasse pas allusion dans le *De primae philosophia emendatione* ou dans *lettre à Bossuet*, on est en droit de penser qu'il pourrait pour lui y avoir déjà des traces d'un vrai concept de substance chez Platon, du moins chez un Platon correctement interprété. Si l'on envisage ensemble l'inachèvement de la résurrection permise par Descartes et l'affirmation régulière de Leibniz selon laquelle Descartes n'est pas parvenu à aller jusqu'au bout de ce qu'il permettait en métaphysique – restant seulement à l'antichambre de la vérité<sup>97</sup> – et qu'on le confronte à ce qui rend possible la métaphysique réelle (le vrai concept de substance), on semble pouvoir avancer que la place qu'accorde Leibniz à Platon dans son œuvre pourrait être en mesure d'éclairer la métaphysique réelle et le concept de substance qu'il forge à cette occasion. L'approfondir serait cependant l'objet d'une étude à part entière.

94 *Ibid.*

95 À Rémond, GP III, 645 (cf. *supra*).

96 A VI, 4, 480.

97 Sur la signification de cette caractérisation de la philosophie cartésienne voir Michaël Devaux, « Leibniz face à la philosophie première de Descartes. De l'antichambre de la philosophie véritable (1679) à la métaphysique réelle (1694) », art. cit., p. 79-84 en particulier.

Nous terminerons par l'élucidation d'une difficulté apparemment plus circonscrite, celle de voir quelle peut être la traduction, dans la philosophie leibnizienne, du doute que Leibniz valorise ici exceptionnellement comme procédé heuristique dans le cadre du rapprochement qu'il effectue entre Descartes, Platon et les académiciens et dont il n'a par ailleurs de cesse d'en montrer les limites : le doute peut tout au plus servir à interpeler, à stimuler un lecteur engourdi<sup>98</sup> mais il ne peut être le moyen de fonder des certitudes. Que Descartes lui accorde une place très importante vient à la fois de sa conception de la certitude et de sa manière d'envisager l'exercice de la pensée. Concernant le premier point, nous l'avons vu, le doute est la première étape qui nous permet de nous exercer à distinguer les jugements qui relèvent de la pensée seule et ceux sont issus de notre rapport aux corps. Mais l'usage du doute que nous invite à faire Descartes tient aussi à sa manière de philosopher : ce que cherche à illustrer Descartes dans les *Méditations*, c'est une pensée qui, tendue par son désir de la vérité, cherche à faire détruire ses croyances passées. Enseigner à penser, ce ne peut donc être enseigner l'histoire des pensées (*Règle III*) mais montrer la pensée en train de se déployer (ce qui ne signifie pas qu'il ne faille pas en proposer ensuite les résultats, ce qui sera l'objet des *Principes*) et ce, hors de toute tradition philosophique<sup>99</sup>. Cet aspect semble avoir été remarquablement bien compris par Leibniz<sup>100</sup>. Mais il l'écarte immédiatement parce qu'il

98 Cf. *Animadversiones*, GP IV, 354 : « *Sed fortasse autor maluit παραδοξολογεῖν, ut torpentem lectorem novitate excitaret*, peut-être l'auteur a-t-il préféré émettre des paradoxes, afin de réveiller par la nouveauté le lecteur engourdi » (trad. Paul Schrecker, dans Leibniz, *Opuscules philosophiques choisis*, op. cit., p. 31).

99 Celle-ci, parce qu'elle cristallise les erreurs, peut même être un obstacle à la pensée, ce que Descartes met en scène dans *La recherche de la vérité*.

100 Voir en particulier ses *Recommandations pour instituer la science générale* A VI, 4-B, 694-695 : « Au lieu de nous tenir par la main pour nous entretenir et pour assurer notre chemin, nous courons au hazard et de travers et nous heurtons mêmes les uns contre les autres, bien loin de nous aider et de nous soutenir. Ce qui fait que nous n'avancions gueres, ou que nous ne savons pas où nous en sommes. Nous allons mêmes nous enfoncer dans les marais et sables mouvans des doutes sans fin, où il n'y a rien de solide

transpose le doute et sa résolution à l'échelle de l'histoire des pensées. Le doute, la confusion, l'aporie sont dangereux à l'échelle individuelle parce qu'ils ont toutes les chances de nous égarer<sup>101</sup>. En revanche la considération du déploiement des oppositions doctrinales à l'échelle de l'histoire (qui se manifeste à travers la diversité des philosophies), loin de nous rendre sceptique, est fructueuse car elle nous permet de gagner en profondeur. Il n'est plus question à cette échelle de mettre en doute mais de confronter les thèses pour en tirer ce qu'il y a de vrai et ainsi les dépasser en quelque sorte de l'intérieur<sup>102</sup>. Il ne s'agit donc plus de douter chez Leibniz mais de prendre en toute chose (doctrine ou opinion) ce qu'elle contient de vrai – dans une perspective qui semble relever davantage de la méthodologie aristotélicienne que platonicienne. Si Leibniz se permet de valoriser très ponctuellement le doute hérité des académiciens et des sceptiques, il ne le reprend donc jamais à son compte. Comme nous l'avons déjà évoqué, deux explications possibles peuvent être données. Ou Leibniz subit l'influence passagère de Foucher qu'il est en train de lire ou qu'il se remémore au moment où il rédige ses remarques sur Descartes. On constate en effet

---

ny de ferme, ou bien nous nous entraînons dans les principes des erreurs fort dangereuses. *Talibus in tenebris vitae tantis que periculis*, il n'appartient à aucun mortel, d'allumer un flambeau capable de chasser cette obscurité; les sectes et les chefs de secte ne servent qu'à nous séduire comme les fausses lueurs des feux follets, et il est réservé au soleil de nos âmes de nous éclairer entièrement, mais dans une autre vie. » : nul ne peut prétendre parvenir seul à établir des certitudes.

101 *Ibid.*, A VI, 4-B, 703 : « Cependant je ne trouve pas qu'il faille recommander aux gens, de douter de Tout, car quoique cette expression reçoive une interprétation favorable, il me semble que les hommes la prennent autrement et qu'elle est sujette à de mauvais usages, comme l'expérience n'a que trop fait voir. Aussi ce précepte a allarmé bien des personnes, parmi lesquelles il y en avoit quelques unes, dont le zèle ne manquoit pas de prudence. De plus il n'est point nécessaire, ny mêmes utile. Car puisqu'il ne s'agit que de recommander aux gens de tâcher de se fonder toujours en raisons, le doute n'y fait rien, car on cherche tous les jours des preuves des sentimens dont on ne doute nullement ».

102 Il faudrait, pour commenter plus rigoureusement cet aspect, confronter nos propos avec les développements consacrés à la réfutation du scepticisme pyrrhonien et notamment à l'analyse de l'isosthénie. Voir sur ce point la dernière partie de l'article d'Arnaud Pelletier, « Leibniz' anti-scepticism », art. cit., en part. p. 56-57.

qu'il ne cherche à mettre en avant que ce que le doute rend possible chez Descartes et n'accorde pas de valeur au procédé pris en lui-même<sup>103</sup>. Ou Leibniz, sachant que ses remarques sont destinées à des cartésiens, y voit une manière de taire le doute dans ce qu'il a de plus proprement cartésien et ainsi la toute-puissance de Dieu telle que la pense Descartes.

On pourrait penser que le rejet presque viscéral du refus cartésien de la tradition provient de la formation que Leibniz a reçue, donc de son attachement à l'histoire de la philosophie hérité de ses études et de la tendance à l'éclectisme partagée par ses contemporains. Cependant, même si les conditions dans lesquelles Leibniz est amené à formuler sa propre pensée ne doivent pas être négligées, c'est avant tout pour des raisons doctrinales que Leibniz entend ancrer sa propre pensée (et toute pensée, celle de Descartes comprise) dans la tradition. Ce déplacement que Leibniz opère en réaction à la pensée cartésienne se trouve pouvoir être articulé à son propre rapport à Platon – et témoigne donc, en un certain sens, de la synthèse qu'il opère entre les deux figures de Platon esquissées ici : celle révélée par Descartes et celle qu'il entend lui-même renouveler.

En effet, le recours de Leibniz à la cause finale, qui s'articule à la revalorisation épistémique du probable, trouve un écho dans la manière qu'a celui-ci de se rapporter à l'histoire des pensées<sup>104</sup>. Comme nous n'avancions dans la connaissance que par approximation croissante, aucun philosophe ne peut à lui seul réaliser la tâche que se fixe Descartes : ce n'est que de concert que les êtres humains peuvent tendre toujours davantage vers un système à même d'englober tout le pensable. L'exigence de systématité qui s'articule au finalisme leibnizien se reflète ainsi dans la manière dont Leibniz pense la communauté scientifique, et l'on pourrait aller jusqu'à dire, la communauté humaine même qui constitue la « République des esprits » dont Dieu est le monarque. Seuls, nous ne pouvons parvenir à la certitude, ce n'est que de concert que nous pouvons avancer dans les sciences.

<sup>103</sup> Sur la réserve de Leibniz vis-à-vis de la philosophie des académiciens voir à *Foucher* d'août 1686, A II, 2-B, 88, GP I, 381.

<sup>104</sup> Il conviendrait de confronter cet aspect à la très célèbre formule de la *lettre à Rémond* du 10 janvier 1714, GP III, 606-607 : « J'ay trouvé que la plupart des Sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient. »

Platon représente donc, à dix années d'intervalle, la figure qu'il convient d'opposer à Descartes puis celle dont Descartes permet la résurrection, bien qu'imparfaite, à l'époque moderne, résurrection qui trouvera son achèvement dans la philosophie leibnizienne. Cette lecture de Descartes repose sur trois aspects qu'il est possible selon Leibniz de rapprocher de la pensée de Platon : la nécessité de détacher l'esprit des sens pour parvenir aux fondements de la connaissance, le rôle du doute pour accomplir ce but (qui n'est pas présenté comme issu de Platon lui-même mais des académiciens), la distinction de l'âme et du corps qu'on peut en tirer. Leibniz articule, sans le préciser davantage, ces trois aspects au rôle que jouent Dieu et l'âme dans la pensée cartésienne. Qu'il fasse appel à Platon contre Descartes ou qu'il montre de quelle manière la résurrection de Platon par Descartes est inachevée, les arguments qu'il oppose à Descartes demeurent néanmoins proches : Descartes n'est pas allé jusqu'au bout de ce que Platon permettait de dire de Dieu car il n'est pas parvenu à penser la sagesse et la justice de Dieu, ce pourquoi il a rejeté les causes finales. Il n'est pas non plus parvenu à proposer une conception satisfaisante de la substance, ce qui a des conséquences non seulement sur le plan moral mais aussi sur le plan des sciences physiques. On peut penser que Leibniz se présente par là indirectement comme le continuateur de cette résurrection inaugurée selon lui par Descartes<sup>105</sup>.

---

105 Nous souhaitons exprimer notre gratitude à Vincent Carraud et Arnaud Pelletier qui nous ont fait l'honneur de relire cette étude et de nous faire bénéficier de leurs conseils et de leurs remarques.



LA RÉHABILITATION DYNAMIQUE DE L'ENTÉLÉCHIE :  
« UN BEAU MÉLANGE DE MÉTAPHYSIQUE,  
DE GÉOMÉTRIE ET DE PHYSIQUE »

*François Ottmann*

L'usage fait par Leibniz de concepts empruntés à une tradition philosophique illustre pour asseoir son propre système philosophique à été comparé à une forme de *traduction*. Pourtant, alors même qu'elle se manifeste en des lieux centraux du système, en particulier à travers les notions de forme substantielle, d'entéléchie, de monade ou encore de *vinculum substantiale*, il semble délicat de décrire précisément le cadre méthodologique de cette pratique frappante. La présente contribution se donne pour tâche d'amorcer cette description en partant de l'exemple paradigmatique de l'entéléchie, bannie puis réhabilitée quelques années plus tard avec la même vigueur dans le dispositif systémique leibnizien<sup>1</sup>. Si elle ne constitue que la deuxième réhabilitation conceptuelle (après celle, non moins célèbre, des formes substantielles<sup>2</sup>), le caractère dramatique du revirement qu'elle assume<sup>3</sup> en a

- 1 Le terme est énergiquement condamné à l'automne 1684, dans les *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (A VI, 4 A, 585-592) et réhabilité officiellement dans le *De primae philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae* (GP IV, 469), paru en mars 1694 dans les *Acta Eruditorum*.
- 2 Sur cette première réhabilitation, voir André Robinet, *Architectonique disjonctive, automates systémiques et idéalité transcendantale dans l'œuvre de G. W. Leibniz*, Paris, Vrin, 1986, p. 37-61 et Michel Fichant, « Mécanisme et métaphysique : le rétablissement des formes substantielles (1679) », *Philosophie*, vol. 39, 1993, p. 27-59.
- 3 Bannie comme exemple même de l'obscurité dans les *Meditationes* (A VI, 4 A, 586 : « *vel si considerem aliquem terminum in scholis parum explicatum, ut Entelecheiam Aristotelis, aut causam prout communis est materiae formae, efficienti et fini, aliaque ejusmodi, de quibus nullam certam definitionem habemus : unde propositio quoque obscura fit, quam notio talis ingreditur.* »),

fait un objet d'étude privilégié des études leibniziennes jusqu'à la publication récente d'une monographie à son sujet<sup>4</sup>. La plupart de ces études consistent en un examen *doxographique* de l'usage fait par Leibniz de la notion dans son propre système pour en évaluer la fidélité. La présente contribution vise au contraire à montrer les limites de cette approche et à poser les jalons d'un examen *architectonique* de la pratique traductive de Leibniz. La tension manifestée par la réhabilitation entéléchique ne s'éclaire que si on la situe dans le contexte de la profonde réforme métaphysique et systématique qu'elle exprime et qui seule en laisse apercevoir les caractéristiques structurelles. Leur consignation invite alors à considérer l'emprunt entéléchique comme symptôme d'une nouvelle façon d'envisager la systématité philosophique et singulièrement la terminologie philosophique. Le défi est alors double : inscrire la réhabilitation terminologique de l'entéléchie d'une part dans la réforme systémique de la métaphysique de Leibniz et d'autre part dans la théorie implicite de la langue philosophique en gestation dans la pensée leibnizienne. L'assimilation de la langue philosophique à une procédure quasi-algorithmique semble pouvoir éclairer le fonctionnement particulier de la langue philosophique de Leibniz en faisant apparaître l'entéléchie comme le nom dynamique de la substance composée, c'est-à-dire comme schème réglé d'approximation de la composition paradoxale de la substance. L'intérêt

---

la notion devient à partir du *De primae philosophiae Emendatione* la clef d'intelligibilité du système, contre l'obscurité des modernes et des scolastiques.

- 4 Voir la bibliographie des contributions spécifiquement consacrées au motif entéléchique à la fin de l'article d'Annick Latour (« Le concept leibnizien d'entéléchie et sa source aristotélicienne », *Revue philosophique de Louvain*, n° 100, 2002, p. 698-722, « Bibliographie » p. 720-722). De manière plus générale, même quand elles ne sont pas au centre de l'étude, les mentions de l'entéléchie dans les *Essais de Théodicée*, le *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* et dans le passage célèbre de la *Monadologie* ont été abondamment commentées. Hans G. Reinhard dans sa récente monographie sur l'emprunt leibnizien (Hans G. Reinhard, *Admirabilis transitus a potentia ad actum. Leibniz' Deutung des aristotelischen Entelechiebegriffs*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2011) n'est pas aussi exhaustif qu'on aurait pu l'espérer, sans doute en raison de la spécificité de son agenda philosophique. Par exemple, il ne mentionne pas les pages très éclairantes d'André Robinet (*Architectonique disjonctive*, *op. cit.*, p. 61-72) à ce sujet.

de ce point de vue semble double. D'une part, il subordonne la pratique traductive aux réformes systémiques nécessairement induites par l'entrée dans le « labyrinthe du continu » et préserve ainsi l'emphase philosophique du geste leibnizien. D'autre part, il inscrit cette pratique dans un horizon proprement terminologique et permet alors d'observer chez Leibniz, par-delà les ambiguïtés de sa caractéristique générale et de son nominalisme fluctuant, la constitution dialectique de la terminologie de la philosophie moderne à laquelle on l'associe par ailleurs de manière plus anecdotique et souvent concurrente. Une telle esquisse prescrit au préalable d'attester la portée authentiquement architectonique de cette terminologie « traductive », d'abord négativement en observant certaines limites de l'interprétation doxographique de la traduction, puis positivement en explorant le revers métaphysique et surtout architectonique singulier de l'emprunt entéléchique.

## LIMITES DES APPROCHES DOXOGRAPHIQUES DE L'EMPRUNT ENTÉLÉCHIQUE

Le traitement doxographique réservé à l'emprunt entéléchique se donne pour tâche d'estimer la fidélité de Leibniz à Aristote, notamment en situant Leibniz dans le courant de la *philosophia reformata* de certains de ses maîtres. Une telle analyse entraîne un paradoxe herméneutique singulier : au-delà de la simple comparaison des doctrines, comment tenir compte du caractère consciemment stratégique de la citation aristotélicienne ? En conséquence : à quelle norme aristotélicienne devrions-nous référer cette citation ou traduction leibnizienne de concepts aristotéliciens ? Pour en faciliter la discussion, distinguons deux idéaux-types parmi les approches doxographiques qui expriment deux stratégies apparemment opposées face au caractère stratégique de telles citations :

- (i) l'approche *comparative externe*<sup>5</sup>, qui consiste essentiellement à comparer les doctrines aristotélicienne et leibnizienne de l'entéléchie en ne tenant pas compte du jeu référentiel induit par la réhabilitation,

5 Selon l'expression commode d'André Robinet : « Leibniz : avec, autrement et sans Aristote », dans Mohammed Allal Sinaceur (dir.), *Penser avec Aristote*, Toulouse, Erès, 1991, p. 325.

(ii) l'approche *herméneutique* qui tente au contraire de dégager l'herméneutique philosophique susceptible de fonder un tel jeu de référence, et neutraliser ainsi les effets de lecture rétrospective auxquels s'expose massivement l'approche comparative externe.

LIMITES DE L'APPROCHE COMPARATIVE EXTERNE :  
LE CAS DE L'ANALYSE DE HANS G. REINHARD

186

Même si elle défend en de nombreux points des conclusions peu acceptées au sein des études aristotéliennes et leibniziennes contemporaines, une des dernières publications consacrées spécifiquement à l'emprunt entéléchique<sup>6</sup> peut illustrer certains problèmes méthodologiques propres à l'approche comparative externe. L'auteur s'y astreint à une herméneutique particulière pour éviter l'écueil principal du comparativisme, consistant à juger de la pertinence de l'emprunt terminologique à l'aune d'un Aristote supposé canonique. L'auteur diffère conséquemment au maximum la convocation de la philosophie aristotélienne pour ne pas présumer de celle-ci<sup>7</sup>. L'interrogation terminologique ne s'ouvre donc pas sur la recension patiente des occurrences et de l'histoire de leurs sources, mais s'attelle à une reconstruction ambitieuse du système leibnizien qui prolonge certaines intuitions dues à Hubertus Busche<sup>8</sup> concernant un aspect peu travaillé de la philosophie naturelle de Leibniz : sa théorie de l'éther. Reinhard entend interroger le rapport de l'usage leibnizien de l'entéléchie à la doctrine aristotélienne une fois située la notion d'entéléchie dans cette théorie de l'éther qui encadrerait le système de Leibniz depuis ses

6 Hans G. Reinhard, *Admirabilis transitus a potentia ad actum*, *op. cit.*

7 La référence à Aristote n'est envisagée comme telle qu'à partir du chapitre 5 : *ibid.*, p. 161 sq.

8 Autant pour l'interprétation de l'aristotélisme comme pneumatisme universel (Hubertus Busche, *Die Seele als System. Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche*, Hamburg, Meiner, 2001) que pour l'attention portée à l'éther comme élément « matérialiste » des physique et métaphysique leibniziennes (Hubertus Busche, « Monade und Licht. Die geheime Verbindung von Physik und Metaphysik bei Leibniz », dans Carolin Bohlmann *et al.* [dir.], *Lichtgefüge des 17. Jahrhunderts*, München, Fink, 2008, p. 125-162).

premiers écrits de philosophie naturelle jusqu'à ses dernières occurrences à travers la notion de *vinculum substantiale*. Pour cela, il investit de manière particulièrement emphatique l'entrelacs des questions eucharistiques et métaphysiques chez Leibniz au point de faire de l'ensemble de la doctrine métaphysique de Leibniz un simple élargissement analogique de la doctrine de la transsubstantiation. Bien qu'il concède localement quelques difficultés de cette position<sup>9</sup>, l'auteur opte finalement pour l'identification pure et simple de l'éther avec cet *aliquid realisans* que doit prendre en charge le *vinculum substantiale* : l'éther se mue au fil de la démonstration en fondement matériel de l'expressionnisme perspectif de la monade. Cette « matière fluide » apparaîtrait ainsi comme le medium universel permettant seul d'assurer une cohérence quasi-mécanique à l'harmonie préétablie. S'il est indéniable que l'emprunt entéléchique exprime un infléchissement « réalistique » de la doctrine de la substance individuelle, il ne faut en conclure selon nous ni qu'il s'agisse du dernier mot de Leibniz, ni que l'emprunt permette d'exprimer *univoquement* la substance malgré le paradoxe de sa composition. En outre, le rôle imparti à la notion d'entéléchie dans l'étherologie générale minore la portée du geste leibnizien, puisqu'on éclipse alors l'enchevêtrement problématique de thèmes impliqués dans la réhabilitation (mathématique, physique, métaphysique, théologique) pour les assimiler à une réponse unique d'ordre cosmologique, là où il conviendrait d'examiner les raisons de cet entrelacs thématique. Cette pneumatologie leibnizienne commande en outre deux décisions également contestables : l'assimilation de la philosophie aristotélicienne à la lecture pneumatologique d'Abraham Bos<sup>10</sup>, et l'impasse surprenante faite sur la constitution du paradigme dynamique. L'explication de l'emprunt entéléchique s'opère intégralement à partir des résultats de l'exégèse de Bos, qui de manière curieuse, propose

9 Hans G. Reinhard, *Admirabilis transitus a potentia ad actum*, *op. cit.*, p. 85-88.

10 Abraham P. Bos rejette massivement l'application de l'hylémorphisme à la doctrine aristotélicienne de l'âme, par exemple dans Abraham P. Bos, « Aristotle's *De Anima* II.1 : The Traditional Interpretation Rejected », dans Demetra Sfendoni-Mentzou *et al.* (dir.) *Aristotle and Contemporary Science*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2001, t. II, p. 187-201.

pour Aristote la même méthodologie polémiquement hétérodoxe que Busche et Reinhard appliquent à Leibniz, notamment caractérisée par un continuisme génétique strict poussant à chercher l'essence du système dans une intuition de jeunesse, et ce en dépit des difficultés textuelles. Cela conduit dans les deux cas à refuser des doctrines importantes de l'auteur (l'hylémorphisme d'Aristote, la dynamique de Leibniz) au profit d'une pneumatologie aux bases textuelles relativement ténues. Un tel rapprochement fait soupçonner que l'analogie entre usages leibnizien et aristotélicien serait plutôt le fait d'une pétition de principe herméneutique, en particulier face au silence remarquable de Reinhard sur la constitution de la dynamique leibnizienne. L'entéléchie en est pourtant, de l'aveu répété de Leibniz, et de l'avis de la plupart des commentateurs, l'une des expressions les plus claires. L'ouvrage de Reinhard illustre à ce titre le danger du comparativisme externe : l'évitement de la dynamique ne peut à l'évidence s'expliquer que par le souci d'importer chez Leibniz par force s'il le faut une pneumatologie lue chez un Aristote bien particulier. Ce genre de contribution renseigne à vrai dire plus sur les dissensions au sein de l'aristotélisme du <sup>xx</sup>e siècle (ici sur le statut d'une âme du monde) que sur le sens de la réhabilitation du lexique aristotélicien chez Leibniz à partir de 1679, et c'est sans nul doute ce qui motivait déjà l'affirmation sévère de Robinet à l'endroit de tels travaux :

Un certain nombre d'articles, d'opuscules ou de chapitres d'ouvrages ont envisagé l'impact de l'aristotélisme sur la pensée de Leibniz, à propos de la substance, de la puissance et de l'acte, du bien et du bonheur, ou de la cité politique ou juridique. Ces approches se sont effectuées la plupart du temps dans un climat de comparative externe qui permet d'exposer n'importe quoi. Plus rares sont les écrits qui se demandent quel fut le traitement exact des œuvres du Stagirite au cours des 55 années d'écriture ininterrompue à laquelle s'est livré Leibniz. Sur le thème « Aristote dans l'œuvre de Leibniz », une recherche architectonique fondamentale reste à entreprendre<sup>11</sup>.

Il convient de tempérer un tel jugement : il y a bien une façon de mener des analyses comparatives éclairant certaines modalités de

11 André Robinet, *Architectonique disjonctive*, op. cit., p. 325.

l'emprunt terminologique et préparant pour ainsi dire une « recherche architectonique ». C'est notamment le cas d'une contribution érudite de Theodor Ebert<sup>12</sup> qui a mis en évidence la dépendance de la réhabilitation de l'entéléchie de la lecture des commentateurs antiques d'Aristote, transmise par l'école de Padoue jusqu'à la « philosophie réformée » de Jakob Thomasius notamment, par l'intermédiaire de Nizolius et Melancton, qui se servent des commentateurs grecs pour produire une interprétation de combat contre la philosophie scolastique. L'interprétation leibnizienne s'éloigne de la lettre aristotélicienne, et Ebert parvient à montrer que cet écart est le produit d'une médiation philoponienne et themistiennne du *De Anima*. Plusieurs arguments permettent en effet d'attester que Leibniz se sert dans sa lecture du *De Anima* de la traduction par Ermolao Barbaro de la paraphrase de Themistius et qu'il est vraisemblablement tributaire des analyses de Philopon. Tout en s'appuyant sur les différentes références à Barbaro dans le corpus leibnizien qui attestent cette médiation<sup>13</sup>, Ebert montre de manière convaincante que la compréhension de l'entéléchie comme concept générique procède de cette médiation. Il semble non seulement que Leibniz pense avant tout au texte du *De Anima*, II, 1 (et non aux occurrences centrales du terme en *Métaphysique* ou en *Physique*), mais même plus précisément à la lecture barbarienne du texte. Une telle identification nous renseigne certes sur les modalités de l'emprunt, mais guère sur sa portée ou sur sa signification<sup>14</sup>. Un détail philologique vient d'ailleurs redoubler les difficultés d'exploitation de la découverte d'Ebert : la référence est masquée volontairement par Leibniz qui diffère

12 Theodor Ebert, « Entelechie und Monade. Bemerkungen zum Gebrauch eines aristotelischen Begriffs bei Leibniz », dans Jürgen Wiesner (dir.), *Aristoteles Werk und Wirkung. Zweiter Band*, New York/Berlin, De Gruyter, 1987, p. 569-583, en particulier la cinquième section de l'article, p. 579-583.

13 Outre les références dans les *Essais de Théodicée* et dans la *Monadologie* (voir *infra*), voir la « Préface à Nizolius », A VI, 2, 422 : « *Ab his instructi Johannes Picus de Mirandula, sui aevi Phoenix, Astrologorum hostis, Hermolaus Barbarus ἐντελεχειᾶς interpretes, Nicolaus Leonicensis Patavinus, cuius et Nizolius noster lib. 4. cap. 8. meminit* ».

14 Sur ce point, les conclusions de Theodor Ebert sont en deçà de ce que sa découverte promet. Il se contente en effet de justifier l'emprunt par le manque d'investissement de la notion chez les scolastiques (voir Theodor Ebert, « Entelechie und Monade », art. cit., p. 566).

la référence à la traduction de Barbaro de l'entéléchie en *perfectihabia*. Le commentaire des brouillons de la lettre à Pellisson du 19 novembre 1691 proposé par André Robinet<sup>15</sup> met au contraire en lumière l'usage latent de la référence barbarienne et indique ainsi un trait fonctionnel du maniement terminologique leibnizien dans son nouveau système de métaphysique. Cet examen montre en effet que si Leibniz a bien en vue le terme barbarien de *perfectihabia* et la dimension de perfection propre au vocabulaire entéléchique lu selon la tradition padouane<sup>16</sup>, il renonce provisoirement à expliciter cette connotation de l'entéléchie, ne trouvant pas encore le terrain propre à son expression. Ce n'est donc que plus tard, dans le cadre monadique<sup>17</sup>, que Leibniz réactive plus explicitement cette connotation du terme, déjà timidement rappelée par Pellisson<sup>18</sup>. Or, ce détail peut être considéré comme un fait terminologique qui dépasse la simple manœuvre rhétorique si on le relie à la vicariance terminologique propre au système leibnizien et à la dynamique terminologique qui semble l'habiter. La plupart des commentateurs de l'emprunt terminologique

- 
- 15 André Robinet, *Architectonique disjonctive*, op. cit., p. 63-66, commenté dans Annick Latour, « Le concept leibnizien d'entéléchie et sa source aristotélicienne », art. cit., p. 716-717.
- 16 L'un des brouillons de la lettre du 19 novembre 1691 dit en effet à propos du terme d'entéléchie : « Il semble qu'il luy [Aristote] signifie quelque chose d'approchant à ce que nous appellons perfection » (A I, 7, 196 et A II, 2, 467).
- 17 Leibniz, *Monadologie*, § 18, GP VI, 609 : « On pourrait donner le nom d'Entéléchies à toutes les substances simples, ou Monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection », et § 48, GP VI, 615 : « Mais en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits, et dans les Monades créées ou dans les Entelechies (ou perfectihabies, comme Hermolaus Barbarus traduisoit ce mot) ce n'en sont que des imitations à mesure qu'il y a de la perfection » et Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 87, GP VI, 150 : « Ce mot, Entelechie, tire apparemment son origine du mot Grec qui signifie parfait, et c'est pour cela que le celebre Hermolaus Barbarus l'exprima en Latin mot à mot par *perfectihabia*, car l'Acte est un accomplissement de la puissance ».
- 18 A I, 7, 171 et A II, 2, 450 (lettre du 23 octobre 1691) : « mais je ne me souviens pas bien, s'il l'applique à autre chose qu'aux Corps Organiques capables d'avoir la vie, et n'attendant plus que ce je ne sçay quoy, qui est tout ensemble leur dernière perfection et leur premier estre actuel ou leur premier acte ».

constatent une prolifération de termes désignant des entités apparemment similaires et qu'il est difficile de séparer nettement. Les innovations terminologiques n'entraînent en outre ni l'abandon systématique des termes précédents, ni leur articulation explicite et univoque, ni même la redéfinition exacte de leur extension. Au contraire, ces innovations peuvent conduire à une détermination implicite des termes précédents : c'est le cas pour la notion d'entéléchie dont la perfection s'énonce dans le cadre monadique, alors qu'*entéléchie* et *monade* semblent désigner le même problème : celui de l'unité de la substance envisagée du point de vue de sa composition. La détermination plus complète du concept d'entéléchie se fait paradoxalement de manière latente à partir de l'introduction d'un concept concurrent, celui de monade : le terme d'entéléchie ne connote en effet la dimension de perfection de la substance que dans l'horizon conceptuel de la monade, car cette connotation est d'abord éclipsée par la notion de force à laquelle l'entéléchie doit être identifiée pour constituer le lieu dynamique. Or, cette latence du concept s'apparente à un effet terminologique, c'est-à-dire à un effet propre à un certain type de terminologie philosophique. Nous y voyons l'indice d'un déplacement de la notion même de concept philosophique, masqué dans l'approche comparative externe. Ce type de difficulté exégétique est apparemment l'expression des principes herméneutiques singuliers de Leibniz, et l'étude doxographique devrait alors s'accompagner d'une réflexion sur la manière dont Leibniz envisage le rapport de son système à la tradition philosophique. C'est ce que tentent les approches que nous avons qualifiées plus haut d'« herméneutiques ».

LIMITES DE L'APPROCHE HERMÉNEUTIQUE :  
QUELLE « RÉFORME » DE LA PHILOSOPHIE ?

L'étude de la correspondance entre Leibniz et Thomasius constitue manifestement un lieu privilégié pour l'étude des emprunts terminologiques à Aristote et à sa tradition (formes substantielles et entéléchie). Elle peut notamment inviter à lire la réhabilitation de l'entéléchie comme une expression du concordantisme propre à la *philosophia reformata* des maîtres de Leipzig de Leibniz, au premier rang desquels Jakob Thomasius,

si l'on observe l'analogie existant entre l'exégèse telle que Thomasius la pratiquait et celle des humanistes italiens. Thomasius prônait en effet un retour aux textes grecs originaux, opposant l'herméneutique des auteurs de la Renaissance à la tradition scolastique. On pourrait donc envisager que la réhabilitation leibnizienne de l'entéléchie s'inscrit dans une continuité relative avec la philosophie réformée de Thomasius et des philosophes humanistes de la Renaissance. Leibniz ne répète-t-il pas à l'envi que sa philosophie accorde les Anciens et les Modernes, considérant ainsi qu'une lecture de première main des Anciens fait apparaître l'actualité des problèmes qu'ils traitent, contrairement aux artifices dogmatiques des scolastiques ? Ce point de vue est défendu de façon au moins implicite par le traducteur de la correspondance entre Leibniz et Thomasius, Richard Bodéüs, qui, en commentant la célèbre lettre d'avril 1669, inscrit la réhabilitation des formes substantielles dans le sillage de l'herméneutique de Thomasius :

On peut donc dire que le retour aux formes substantielles, que Leibniz jugera plus tard nécessaire, est moins la redécouverte d'une thèse oubliée que la redécouverte d'un sens jusque là inaperçu, mais cherché depuis longtemps, dans l'interprétation des textes d'Aristote. Les progrès de la réflexion leibnizienne, vus sous ce rapport, apparaissent être ceux d'une herméneutique d'Aristote en même temps que d'une pensée personnelle. Et, dans le fond, loin de s'en détacher, Leibniz s'attachera toujours au vieux projet de Thomasius qui était de travailler à une « Réforme » de la philosophie<sup>19</sup>.

Parce qu'elle permet de rendre compte de l'éclectisme irénique de Leibniz et de la prolifération terminologique qui semble l'accompagner, une telle lecture est séduisante, mais elle masque certains paradoxes propres à l'emprunt entéléchique<sup>20</sup>, en particulier le registre mathématico-physique de la réhabilitation entéléchique. On n'a pas assez remarqué que

19 Leibniz-Thomasius, *Correspondance 1663-1672*, éd. Richard Bodéüs, Paris, Vrin, 1993, p. 206.

20 Cf. François Duchesneau, « Une étude sur l'aristotélisme réformé. L'édition Bodéüs de la Correspondance Leibniz-Thomasius », *Dialogue*, vol. XXXIII, 1994, p. 457-472, en part. p. 464-470.

le geste de Leibniz ne constitue pas un simple retour à la contestation herméneutico-philologique de ses maîtres : le terrain de la réhabilitation est aussi, et peut-être avant tout, celui de l'explication mathématique des phénomènes physiques<sup>21</sup>. C'est bien le séjour à Paris puis en Italie, et la rencontre des grands physiciens de son temps qui le poussent à envisager une réforme radicale de sa métaphysique. Le paradoxe est patent dans la mesure où la philosophie aristotélicienne a couramment été perçue comme un obstacle à la mathématisation de la philosophie naturelle. Emprunter en conscience un lexique aristotélicien pour sauver les dernières avancées de la mathématisation des sciences naturelles apparaît donc comme un paradoxe qui dépasse de beaucoup, en radicalité et en extension, le concordantisme de ses aînés et réclame d'autres principes exégétiques ou systématiques. Autrement dit, on ne saurait rendre raison de la radicalité du geste leibnizien en le référant uniquement à la philosophie réformée, qui s'est toujours refusée à envisager sérieusement les dernières avancées des « matérialismes », cartésiens ou hobbesiens<sup>22</sup>. La réponse embarrassée de Thomasius à la longue lettre de défense de Leibniz cache mal l'écart qui existe dès 1669 entre le programme leibnizien et l'herméneutique de ses aînés. Si, au début de l'échange, Leibniz expose sa conception de cette conciliation entre les réformateurs et Aristote<sup>23</sup>, Thomasius finit

21 André Robinet, « Leibniz : avec, autrement et sans Aristote », art. cit., p. 328 : « Or Leibniz emprunte la voie concordantiste en restant parfaitement conscient que l'aristotélisme n'est pas pour autant enterré, mais d'un penser "en" Aristote, on se met à penser "à côté" d'Aristote. *Lui procurer des nouveaux principes d'intelligibilité* [je souligne], tel sera au fond, non pas son souci majeur, mais son effort de justification face aux vicissitudes d'une œuvre qui a grand besoin d'être réinterprétée (ce qui ne lui paraît pas être le cas du platonisme) ».

22 Konrad Moll indiquait déjà la médiation matérialiste (Gassendi) et mathématisante (Weigel) de ce retour à Aristote, en l'opposant à l'herméneutique de ses maîtres en philosophie réformée (Konrad Moll, *Der junge Leibniz II. Der Übergang vom Atomismus zu einem mechanistischen Aristotelismus. Der revidierte Anschluß an Pierre Gassendi*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1982, p. 198).

23 Par exemple dans la lettre du 6 octobre 1668 : « *Satis ostendit Raey in clave philosophiae naturalis, tenebras Aristotelis a scholastico fumo esse, Aristotelem ipsum Galilaeo, Bacono, Gassendo, Hobbesio, Cartesio, Digbaeo*

par exprimer explicitement son désaccord<sup>24</sup>. La longue lettre d'avril 1669 de Leibniz à Thomasius dévoile alors les fondements herméneutiques de sa conception de la « réforme de la philosophie » qui procède par radicalisation consciente et assumée de la méthode que son correspondant lui a lui-même enseignée, et par extension de la critique des scolastiques au domaine de la physique. Il faut accepter la mathématisation de la physique en ce qu'elle explicite les intuitions d'Aristote, comme le défend Leibniz :

On peut dans cette affaire, adopter encore une double argumentation. En effet, ou bien l'on montre que la philosophie réformée peut se concilier avec celle d'Aristote et ne lui est pas opposée, ou bien l'on va plus loin et l'on montre qu'il est, non seulement possible, mais obligatoire d'expliquer l'une par l'autre ou, mieux encore, que c'est de principes aristotéliens que découlent les idées mêmes avancées avec tant de solennité par les Modernes<sup>25</sup>.

S'annonce ici une révolution herméneutique, que l'approche de Bodéüs semble minorer : le caractère d'explication réciproque des deux systèmes philosophiques, qui s'atteste dans la nécessité du lien reliant les systèmes des Modernes et des Anciens. Leibniz outrepassa à dessein le concordantisme de la philosophie réformée, ce qui annonce une position plus radicale<sup>26</sup>, nécessitant quant à elle un nouveau cadre d'analyse qui n'est

---

*mire conformari* » (A II, 1, 18) et plus loin : « *His ita positis, possunt simul et omnes veterum termini, et recentiorum contemplationes tolerari* » (*ibid.*).

24 A II, 1, 20 : « *Quod Aristotelem, Raeyi auctoritate inductus, arbitraris, a Cartesio, ceterisque philosophis novis non adeo dissidere, ignosce mihi, nondum persuades. Agnosco dogmata ejus quaedam, loquendique modos ejusmodi esse, ut conciliare volentibus faciant aliquam spem concordiae, sed vereor, ut illa pax queat ipso satis volente sanciri, si quidem mentem philosophi paullo penitius rimemur* ».

25 A II, 1, 26 : « *Qua in re duplici rursus ratione versari licet. Nam vel ostenditur Philosophiam Reformatam Aristotelicae conciliari posse, et adversam non esse; vel ulterius ostenditur alteram per alteram explicari non solum posse, sed et debere, imo ex Aristotelicis principiis fluere ea ipsa quae a recentioribus tanta pompa jactantur* » (trad. Bodéüs légèrement modifiée, éd. cit., p. 100).

26 Voir la remarque d'André Robinet à ce sujet : « De la notion individuelle complète et concrète : Logique et métaphysique dans les textes de Leibniz », dans Albert Heinekamp *et al.* (dir.), *Mathesis universalis. Festschrift für Heinrich Schepers*, Münster, Nodus Publikationen, 1990, p. 103-118, en part. p. 105 : « Or l'attitude de Leibniz, pour inverse qu'elle soit de celle qu'il

pas encore en place en 1669 et mettra presque deux décennies à s'affirmer. On passe de l'idée d'une vague équivalence des Anciens et des Modernes par-delà l'obscurité des scolastiques à un rapport spécifique d'explication mutuelle, où le rapport *explicans-explicandum* est brouillé. Pour Leibniz, les Modernes donnent les outils pour comprendre le concept sinon obscur d'entéléchie (et de forme substantielle), mais en retour, seul l'emploi de ces deux concepts aristotélisants confère au matérialisme moderne une clarté suffisante. Le caractère explicatif de ces concepts ne réside pas tant dans l'analyse d'un concept traditionnel, que dans sa corrélation avec les concepts inédits des Modernes. Il faut néanmoins préciser le statut de cette corrélation, marquée par la symétrie problématique entre *explicans* et *explicandum*.

À l'examen, les deux analyses doxographiques de l'emprunt entéléchique présentent donc des défauts symétriques : l'approche comparative externe ignore la dialectique de déshabilitation-réhabilitation propre à l'emprunt au profit de l'inscription de la notion dans le système final, l'approche herméneutiste décrit les modalités herméneutiques de cette dialectique au détriment de son fonctionnement systémique. Aucune des deux approches ne permet de rendre compte précisément des caractéristiques logiques singulières de la réhabilitation : le caractère d'explication réciproque des termes réhabilités, le réseau synonymique produit par la réhabilitation ou encore sa dynamique singulière, pourtant à l'origine du relativisme terminologique affecté par Leibniz. Or, ces caractéristiques dessinent la forme logique de la « traduction » leibnizienne ainsi que les contours de sa signification architectonique. L'observation des particularités logiques d'un semblable « traduction » invite à envisager ici cette traduction comme un opérateur essentiel de la réflexion philosophique au sein du

---

exprimait dans les lettres à Jakob Thomasius et dans la Préface à Nizolius de 1670, n'en comporte pas moins une problématique transhistorique du même genre. Il passait alors d'un champ d'expression réaliste à un champ idéaliste par le canal de l'attitude concordantiste en inventant des processus d'assimilation entre matière et étendue, forme et figure, changement et mouvement. La pensée devenue plus mûre fait un énorme progrès dans le fonds de ses propres dispositions, puisqu'elle n'a plus à rechercher une solution de compromis, mais une architectonique de survie pour les deux vecteurs du savoir nécessaire ».

nouveau système métaphysique de Leibniz. La difficulté à saisir les enjeux de l'emprunt entéléchique revient alors à saisir la portée nouvelle de la traduction des concepts dans une conception productrice, c'est-à-dire plus que véhiculaire de la langue philosophique.

On ne s'étonnera pas que l'emprunt ainsi interprété ait suscité l'intérêt de Martin Heidegger, chez qui le problème de la traduction s'impose progressivement à partir du début des années trente<sup>27</sup>. De manière plus étonnante, la référence heideggérienne hante la plupart des travaux sur l'emprunt entéléchique. Dans les deux principaux lieux textuels qu'il consacre à cette discussion, Heidegger signale l'étrangeté philosophique de l'emprunt entéléchique en la redoublant ironiquement. Son commentaire de la métaphysique aristotélicienne décrit sans détour l'ambiguïté qui accompagne le geste en condamnant par avance toute tentative d'explication simplement doxographique<sup>28</sup>. Mais surtout, et c'est un fait peu remarqué, la référence au *Specimen dynamicum* dans un commentaire du livre Θ de la Métaphysique<sup>29</sup> est ironiquement conforme au paradoxe herméneutique revendiqué par Leibniz face à son maître de la

- 27 Parmi les nombreux travaux consacrés à cette dimension cruciale de la pensée de Heidegger, on peut se référer à la contribution synthétique de Françoise Dastur : « La pensée comme traduction : autour de Heidegger », dans Olivier Bloch & Jacques Moutaux (dir.), *Traduire les philosophes*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, p. 469-482.
- 28 Heidegger a formulé la difficulté d'une manière particulièrement frappante : « *Die Leibnizsche Auffassung des Aristoteles ist freilich nicht richtig, aber keineswegs in dem Sinne, dass sie falsch wäre* » (Martin Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (= GA 33), Frankfurt am Main, Klostermann, 1981, p. 102. Voir Hans G. Reinhard, *Admirabilis transitus a potentia ad actum*, op. cit., p. 10-11 ; Annick Latour, « Le concept leibnizien d'entéléchie et sa source aristotélicienne », art. cit., p. 698. On dispose depuis 2013 d'un document supplémentaire dans l'étude de l'interprétation heideggérienne de l'entéléchie, puisque le t. 84.1 de la *Gesamtausgabe* (GA) (*Seminare Kant-Schelling-Schiller. Teil 1: Sommersemester 1931 bis Wintersemester 1935-36*) éditée les fiches de cours de Heidegger, en particulier p. 465-490 (« *der Kraftbegriff* »).
- 29 GA 33, 94-98. Enno Rudolph place également son étude épistémologique sous le patronage de Heidegger : Enno Rudolph, « Die Bedeutung des Entelechiebegriffs für die Kraftlehre von Leibniz », Stuttgart, Steiner, « *Studia Leibnitiana – Sonderheft* » 13, 1984, p. 49.

*Nikolaischule*. Heidegger mobilise en effet la conception leibnizienne de la force pour rendre compte de la conception dynamique de la substance chez Aristote, retournant par là la perspective de l'historiographie comparatiste, occupée à justifier le recours leibnizien à Aristote. En cela, il souligne bien le trait radical de l'herméneutique leibnizienne, selon laquelle Modernes et Anciens s'expliquent réciproquement, référant conjointement dans un geste ambigu l'intelligibilité de la mécanique moderne à la substance aristotélicienne et la compréhension de cette dernière aux progrès de la mécanique post-cartésienne. De même, dans l'ouvrage qu'il consacre à la logique leibnizienne et à l'explication de sa doctrine monadologique, Heidegger évoque discrètement la légende qui entoure la traduction barbarienne de l'entéléchie, soulignant avec gourmandise la persistance du maléfice de la traduction<sup>30</sup>, et indiquant ainsi au moins implicitement toute l'ambiguïté de la manœuvre leibnizienne, si on la lit comme pratique de traduction. Il ne peut en effet s'agir de traduction terme à terme dont on pourrait isoler la discussion de l'ensemble de la métaphysique et de sa constitution systématique, mais d'un rapport entre deux doctrines philosophiques qui se traduisent mutuellement. Aristote offre un recours pour traduire philosophiquement l'anticartésianisme de Leibniz, puisque le vocable entéléchique consonne la détermination dynamique et donc

30 Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (= GA 26), Frankfurt am Main, Klostermann, 1978, p. 104 : « *So wird erzählt, daß er [Hermolaus Barbarus] – in der Not und Verlegenheit über die philosophische Bedeutung des Terminus ἐντελέχεια – den Teufel beschworen habe, ihm Aufschluß zu geben. (Wir sind heute in derselben Situation)* » (je souligne). Cette légende, rappelée par Annick Latour (« Le concept leibnizien d'entéléchie et sa source aristotélicienne », art. cit., p. 712) semble avoir constitué un lieu commun de la réception de la philosophie padouane, on la retrouve par exemple chez Daniel Sennert, au chapitre VIII du premier livre de son *Epitome naturalis scientiae* : « *In hac definitione primo diligenter est perpendenda vox ἐντελέχεια, quae, ut apud Aristotelem est usitatissima, et numquam non obvia : ita, quid ea significet, non ita notum, pluresque in genuina huius significatione investiganda laborarunt : adeo, ut de Hermolao Barbaro, viro doctissimo, referant eum, cum aliquando daemone colloquium nactus esset, nihil aliud ab eo petiisse, nisi ut sibi aperiret, quid vox ἐντελέχεια apud Aristotelem significet* » (Daniel Sennert, *Operum Tomus I*, Paris, 1641, p. 24).

positive de la substance qui fait défaut dans la métaphysique cartésienne. Là encore, on ignore si Leibniz traduit Aristote pour ses contemporains en l'opposant au cartésianisme ambiant, ou si Aristote traduit la pensée anticartésienne de Leibniz. Or, il convient d'observer cette ambiguïté dans toute son ampleur si l'on veut saisir la portée philosophique de l'emprunt entéléchique sans se heurter aux limites de la doxographie simplement comparative ou herméneutiste. Pour cela, nous n'emprunterons pas de détour par l'historialité de l'être, mais poserons la question de manière résolument différente : quel type de système philosophique permet d'asseoir la réflexion philosophique sur ce qui pourtant n'apparaît que comme des « effets de traduction » ? Cette question introduit la perspective architectonique de l'emprunt entéléchique telle que l'appellait de ses vœux André Robinet dans la contribution aussi tranchée que programmatique citée plus haut<sup>31</sup>.

#### VERS UNE INTERPRÉTATION « ARCHITECTONIQUE » DE L'EMPRUNT ENTÉLÉCHIQUE

L'approche doxographique ne permet apparemment pas de rendre compte précisément des spécificités logiques de l'emprunt entéléchique. Une approche architectonique se donne au contraire pour tâche de montrer leur rôle constitutif au sein de la nouvelle métaphysique de Leibniz, dévoilant le caractère opératoire de la traduction des termes de la tradition philosophique. Loin d'être réductible à un éclectisme doctrinal, l'emprunt

31 Pour André Robinet, la compréhension de l'emprunt entéléchique reste fondamentalement subordonnée à l'analyse de la constitution de ce qu'il appelle « automates systémiques » : « “Penser avec Aristote” ! Pour Leibniz, cet “avec” devient instrumental par le génie des automates systémiques. Il s'agit de “penser avec” puisque le siècle et sa philosophie dominante pensent avec [...]. Le souci d'une communication efficace avec ses contemporains le ramenait sur le terrain réaliste, et cet “avec” prenait alors cette tournure construite de l'artifice pratique des automates systémiques à tournure réaliste : là cet “avec” Aristote consiste à en capter le vocabulaire pour lui donner un nouveau contenu » (André Robinet, « Leibniz : avec, autrement et sans Aristote », art. cit., p. 339). La suite de notre propos consistera pour l'essentiel en une tentative programmatique d'explicitation *terminologique* de ce programme architectonique d'interprétation.

fait voir les spécificités systémiques de la métaphysique leibnizienne de la substance, engageant à repenser la notion de terminologie philosophique et plus largement de langage philosophique, notamment dans son rapport au langage symbolique de la mathématique. Esquissons le cadre général d'une analyse architectonique de l'emprunt articulant ces perspectives métaphysique, linguistique et systématique.

DÉFINITION DE LA SUBSTANCE ET SCHÈME DE LA SUBSTANTIALITÉ:  
LE NEXUS TERMINOLOGIQUE

Comprendre la portée de l'emprunt entéléchique exige d'abord de saisir la logique présidant à la déshabilitation-réhabilitation. Il convient ainsi de remarquer que l'entéléchie est bannie au titre de *définition* (nominale) de la substance, et qu'elle est réhabilitée au titre de *schème* de la substantialité, c'est-à-dire au titre de ce que Leibniz appelle une définition réelle<sup>32</sup>. La déshabilitation-réhabilitation, par l'homonymie qu'elle génère, masque la profonde rupture systématique qui sépare les deux usages métaphysiques du terme *entéléchie* au sein des deux types de définition. L'examen de l'emprunt entéléchique offre donc la possibilité indirecte d'étudier par l'exemple une des réformes logiques majeures de la doctrine leibnizienne, à condition d'être attentif aux fonctionnements logiques respectifs de la référence entéléchique à l'heure de son bannissement et de sa réhabilitation. Dans cette perspective, il est pertinent de noter le double registre de la critique de la substance cartésienne qui entoure la réhabilitation de l'entéléchie, conjointement mathématico-physique (à travers la correction de la loi cartésienne de conservation de mouvement) et logico-métaphysique (à travers la définition métaphysique) de la

32 Le problème logique de la définition occupe Leibniz dès la fin des années 1670 (voir sur ce point : Marcelo Dascal, Leibniz, *Language, Signs, and Thought: A collection of Essays*, Amsterdam/Philadelphia, Benjamins, 1987 p. 61-79 (« Leibniz's Early Views on definition ») et affleure encore dans les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, au chapitre III du troisième livre. Sur l'insuffisance des définitions nominales, voir en particulier les *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis* (A IV 4, 589) et le *Discours de métaphysique* (A, VI, 4-B, 1567-1569).

substance. L'entéléchie constitue le point de convergence de ces deux critiques, comme on peut l'observer dans le *Specimen Dynamicum*, mais la perspective terminologique que nous adoptons conduit à centrer le propos sur le problème de la définition de la substance. Alors que Leibniz suggère dans une série d'écrits que le réductionnisme mathématico-physique des cartésiens n'échappe pas réellement aux impasses logiques de la substantialité scolastique, un bref examen du passage des *Animadversiones* consacré aux § 51-60 des *Principes de la philosophie*<sup>33</sup> de Descartes permet de clarifier cet enjeu logique de l'emprunt entéléchique.

Dans ce texte, Leibniz attaque frontalement la conception cartésienne de la substance en critiquant successivement l'insuffisance des distinctions entre substance et accident puis entre substance et attribut, le caractère arbitraire des deux substances définies par Descartes et enfin le caractère simplement modal de la distinction entre pensée et substance. Les deux corrélations définitionnelles substance / accident et substance / attribut ne permettent ni de définir la substance en tant que telle, ni surtout dans ce texte, de définir des substances individuelles<sup>34</sup>, ce qui semble condamner leur usage aux yeux de Leibniz. L'argument semble reposer sur un argument logique général que l'on peut décrire brièvement de la manière suivante<sup>35</sup>. Pour être définie en tant que telle, la substance doit être distinguée de tout attribut. Mais opérer une telle distinction revient à ne pouvoir prédiquer aucun attribut de la substance, et donc à ne pouvoir la définir. Les substances cartésiennes selon Leibniz s'exposent conjointement à deux problèmes logiques symétriques. D'une part, on ne peut justifier de manière convaincante le caractère essentiel de l'attribut principal censé définir celles-ci (en l'occurrence l'étendue et la pensée). D'autre part, si l'on acceptait la définition cartésienne des deux substances,

33 Leibniz, *Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum*, GP IV, 364-365.

34 GP IV, 364 : « Fateor unum esse praecipuum substantiae cujusque attributum, essentiam ejus exprimens, sed nescio an verbis iisque paucis explicari possit, si intelligas substantiam singularem, genera substantiarum ut alia definitionibus explicantur ».

35 Gottfried Martin suggère une reconstruction analogue (Gottfried Martin, *Leibniz, Logik und Metaphysik*, Berlin, De Gruyter, 1967 (2<sup>e</sup> éd.), § 27 sq., p. 142 sq.).

on ne pourrait tout de même pas saisir de manière plus qu'analogique ce qui définit alors la substantialité de la substance, c'est-à-dire le rapport logique précis entre ces deux attributs. On sait que chez Descartes, cette substantialité de la substance repose sur une analogie implicite<sup>36</sup> fondée *in fine* sur le caractère intuitif de la pensée méthodique et qu'elle est à ce titre tributaire d'une conception particulière du rapport entre mathématique et philosophie que contestera d'ailleurs Leibniz. Mais surtout dans ce texte, une telle définition attributive de la substance ne permet d'appréhender aucune substance individuelle ou singulière. Il faudrait en effet référer cette substance à un attribut principal qui la définisse univoquement. Dans ce cas, on se trouve confronté à une difficulté singulière. Si l'attribut principal ne définit pas univoquement la substance individuelle, on n'aura pas saisi la substance dans sa singularité, et donc dans sa substantialité. Mais s'il définit univoquement la substance, il s'identifie à elle et ne saurait être à proprement parler un attribut, c'est-à-dire une caractéristique susceptible d'être appliquée à d'autres substances.

La définition attributive de la substance se heurte donc au problème de la saisie générique de la singularité. Dès lors, si l'on maintient l'idée du caractère essentiellement singulier de la substance, puisqu'elle ne se manifeste réellement que sous la forme d'un singulier, on ne peut se contenter de produire une définition générique de la substance, comme c'est encore le cas dans la doctrine cartésienne. La définition de la substance s'avère impossible, parce que la notion de substance est opérante dans la notion même de définition. Dans la définition de la substance, celle-ci apparaît paradoxalement à la fois comme *definiens* (en tant que support des attributs définitionnels) et comme *definiendum* (comme ce qu'il faut définir).

36 Jules Vuillemin a développé dans plusieurs contributions les conséquences métaphysiques, logiques et épistémologiques de cette analogie, notamment dans *Mathématiques et métaphysiques chez Descartes*, Paris, Puf, 1960 et plus encore dans son article « Sur les propriétés formelles et matérielles de l'ordre cartésien des raisons », dans *Études sur l'histoire de la philosophie, ses problèmes, ses méthodes; en hommage à Martial Gueroult*, Paris, Fischbacher, 1964, p. 43-58. Nous nous appuyons implicitement sur ses résultats dans la conclusion de cette contribution.

C'est dans le cadre de cette discussion logique que la réhabilitation entéléchique paraît s'inscrire. L'entéléchie fournit une définition nouvelle de la substantialité, mais moins en tant que concept thématique qu'en tant qu'opérateur d'une définition d'un nouveau genre que l'on pourrait qualifier de schématique<sup>37</sup>. L'entéléchie réhabilitée ne doit pas se substituer en tant qu'attribut aux attributs cartésiens, mais opérer comme un schème de la substantialité, dont le fonctionnement doit permettre de contourner l'aporie logique de la singularité. L'entéléchie apparaît dès lors comme une figure ou un modèle de la substance. La définition schématique contrairement à la définition attributive classique ne réfère plus la substance à un concept générique thématissant les aspects principaux de la notion, mais à un concept opératoire qui se substitue à l'ensemble de la notion au titre de *schème*. On surmonte ainsi la difficulté, puisque la définition schématique ne fonctionne pas comme une détermination classique. En particulier, renoncer à définir la substantialité de manière générique conduit à assumer une nouvelle plurivocité de la substance, puisque sa définition schématique repose sur l'emploi de schèmes pluriels et pour partie contingents. L'élection d'un schème définitionnel reconduirait *de facto* à la généralité d'un concept et aux problèmes qu'elle induit. Cette plurivocité surprenante, interprétée

---

37 Décrire la réalité d'une définition réelle de la substance chez Leibniz conduit à introduire des concepts métathéoriques qui n'ont pour but que de circonscrire le fonctionnement logique du nouveau type de définition. En dépit de sa coloration kantienne, la notion de schème semble ici s'imposer pour décrire la modalité logique nouvelle d'investissement de la notion d'entéléchie au sein de la définition de la substance. Elle doit faire entendre le caractère opératoire du terme réhabilité ainsi que son statut particulier d'individu logique : le schème est un concept employé au sein d'un système comme singularité logique. Ce rapprochement terminologique ne doit pas occulter la différence essentielle qui sépare Kant et Leibniz en matière de réalité de la définition et qui fonde d'ailleurs les remarques conclusives de cette contribution : les schèmes leibniziens semblent être discursifs, tant en mathématique qu'en métaphysique, alors qu'on sait que ceux-ci sont pour Kant de nature essentiellement intuitive. C'est tout l'écart entre conceptions *modélisante* et *algorithmique* du schème dont le traitement excède le cadre de la présente contribution. Je propose dans la présente contribution d'appeler « attributive » le type de définition fonctionnant selon le couple substance-attribut.

comme un relativisme terminologique, constituait d'ailleurs une des difficultés d'interprétation insolubles dans l'évaluation doxographique de l'emprunt entéléchique. L'entéléchie n'est ainsi pas le terme désignant un concept philosophique univoquement définissable, mais plutôt le nom d'un des schèmes pluriels permettant d'approcher la singularité inhérente à la notion de substance. Sa réhabilitation vise avant tout une réforme profonde du système métaphysique passant par une redéfinition de ce qu'est la substance, et par là par une redéfinition d'ordre méthodologique de la définition des concepts centraux de la philosophie première. S'il reste beaucoup à dire de la substance après cette simple esquisse logique<sup>38</sup>, c'est parce que la redéfinition schématique de la substance est le moteur de la refondation de la métaphysique. Ainsi, changer la définition de la substance revient à changer conjointement la substance de la définition, et de ce fait, du système et de la méthode philosophiques. La question de l'entéléchie s'inscrit alors dans l'entrelacs complexe de la refondation d'une métaphysique de la substance, de la redéfinition méthodique de la systématité philosophique et du problème terminologique du fonctionnement de la langue philosophique. On ne saurait affranchir cette dernière perspective des deux autres, et c'est ce qui constitue le caractère architectonique de la problématique terminologique adoptée. Examinons ce nexus terminologique dans son expression la plus synthétique, celle du *De primae philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae*<sup>39</sup>.

Le petit texte publié dans les *Acta Eruditorum* intègre la polémique contre la substance cartésienne dans la problématique plus générale de la méthode propre de la philosophie première et de la réforme à y mener. Trois remarques devraient nous permettre de distinguer nettement cette réforme (*emendatio*) de la réforme concordantiste (*reformatio*) de Thomasius<sup>40</sup>, en révélant notamment son horizon architectonique :

38 GP IV, 364: « *Supersunt tamen alia majoris momenti discussionisque profundioris de natura substantiae alias dicenda* ».

39 GP IV, 468-470.

40 Cette homonymie résulte d'une traduction contestable d'*emendatio* (par exemple chez Paul Schrecker ou dans la tradition spinoziste pour le *Tractatus de Intellectus Emendatione* – voir *contra* la traduction de Bernard Pautrat) que l'on pourrait choisir de traduire plutôt par « amendement »,

a) L'ensemble du texte est placé sous le signe de la recherche d'une méthode de la philosophie première caractérisée comme l'analogie de la méthode mathématique<sup>41</sup> et décrite comme fil d'Ariane (« *velut filum in Labyrintho*<sup>42</sup> »). On se situe ainsi au moins implicitement dans le registre métaphorique du labyrinthe du continu qui désigne chez Leibniz l'aporie de la composition de la substance. L'enjeu du texte est donc implicitement formulé comme la tâche de fournir la méthode et le système susceptibles de décrire la substance malgré les paradoxes de sa composition. La réforme ne vise pas tant le contenu thématique du système traditionnel de la philosophie première que la méthode opératoire de son déploiement<sup>43</sup>.

b) Cette méthode analogue de la mathématique passe essentiellement par la détermination claire des concepts généraux de la philosophie, mêlant ainsi architectonique et terminologie. De plus, la question de la définition de la substance, apparemment convoquée au simple titre

---

« émendation » ou même en suivant Leibniz dans sa traduction française envoyée à Bossuet en juillet 1694 du *De primae philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae*, « avancement » (A II, 2, 823-825). Voir Michaël Devaux, « Advancement & emendatio : les projets de Bacon et de Leibniz », *Studia Leibnitiana*, vol. 35, n° 1, 2003, p. 29-52. Je remercie Vincent Carraud d'avoir attiré mon attention sur ce point.

- 41 L'essai s'ouvre sur la comparaison classique entre métaphysique et mathématique : « *Video plerosque, qui Mathematicis doctrinis delectantur, a Metaphysicis abhorrere, quod in illis lucem, in his tenebras animadvertant* » (GP IV, 468). La méthode doit être l'égale de la méthode euclidienne (« *non minus quam Euclidean methodo ad calculi instar quaestiones resolvantur* », GP IV, 469).
- 42 L'importance du motif du labyrinthe dans le système leibnizien est connue. Pour une analyse métaphorologique exhaustive : Cristina Marras, *Les Métaphores dans la philosophie de Leibniz*, Limoges, Lambert-Lucas, 2017, p. 126-156.
- 43 Malgré sa portée philosophique indéniable, la distinction entre concepts opératoires et thématiques, développée par Eugen Fink dans « Operative Begriffe in der Phänomenologie Husserls », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 11, 1957, p. 321-337, n'est pas suffisante pour qualifier la révolution de la conceptualité philosophique en gestation dans la nouvelle métaphysique leibnizienne. Comme nous le verrons, le caractère schématique des concepts fondamentaux de la philosophie au sein des systèmes modernes de la philosophie vient plutôt de leur statut d'individus logiques.

d'exemple<sup>44</sup> de concept philosophique général, éclipse par la suite la définition des autres termes au point de suggérer que la définition exclusive de ce maître-mot de la métaphysique conditionne entièrement la refondation du système. La réforme de la philosophie première s'identifie alors singulièrement à la méthode nouvelle de définition de la substance, que nous avons désignée plus haut comme définition schématique et non attributive de la substance.

c) C'est précisément au sein de cette redéfinition de la substance que s'opère officiellement et pour la première fois la réhabilitation de l'entéléchie<sup>45</sup>, inscrivant ainsi le terme jadis banni au cœur de cette réforme d'un nouveau genre, tout à la fois métaphysique, systémique et terminologique, et élevant ainsi implicitement son emprunt au rang d'opérateur principal de la méthode de refondation métaphysique.

Voyons à présent quelles leçons terminologiques tirer de la mise en évidence d'un tel *nexus* de problématiques en tâchant de dégager la dépendance du rappel entéléchique de la théorie de l'expressivité de la substance.

#### LA DOCTRINE DE L'EXPRESSION ENTRE SYSTÈME ET TERMINOLOGIE

Si le cas de la substance individuelle conduit Leibniz à préférer la définition schématique à la définition attributive, cette substitution conduit à penser de manière nouvelle l'unité et l'identité de la substance individuelle. La nouvelle doctrine de la substantialité en passe essentiellement par l'identification de la substance à son activité, interprétée comme son *expression*, conformément au motif mis en place dans le *Discours de métaphysique* pour accompagner la réhabilitation des formes substantielles<sup>46</sup>. Au rapport problématique d'une substance

44 GP IV, 468: « *Nec vero substantiae tantum, sed et causae, et actionis, et relationis, et similitudinis, et plerorumque aliorum terminorum generalium notiones veras et foecundas vulgo latere manifestum est* » et plus bas, GP IV 469: « *Quanti autem ista sint momenti, inprimis apparebit ex notione substantiae* ».

45 GP IV, 469: « *Sed vis activa actum quendam sive ἐντελέχειαν continet* ».

46 L'introduction de l'expression dans le *Discours de métaphysique* au § 9 (A VI, 4 B, 1542) fait suite à la critique de la notion d'accident au § 8 (A VI,

indéfinissable à ses attributs déterminés est désormais substituée une relation de correspondance entre différentes expressions qui expriment chacune la totalité de la substance à partir d'une perspective déterminée. La théorie de l'expression se contente de définir en creux la substance par un tour dialectique : la substance ne se définit que par l'ensemble des rapports de ses expressions. La catégorie de la relation se substitue ainsi au moins implicitement à la catégorie de la substance la sur laquelle pèsent les difficultés classiques propres au fonctionnement de la détermination. En outre, le schème de l'expression a pour avantage de permettre une quasi-identification entre substance individuelle et substance simple<sup>47</sup>, puisque toute substance individuelle, ainsi que l'ensemble de ses expressions, n'est elle-même qu'une expression particulière de la substance simple. La substance individuelle peut bien exprimer la substance simple, car l'unicité et la singularité sont logiquement homogènes.

Le problème n'est plus celui du rapport entre substance générale et substance individuelle, mais celui du rapport entre substance simple et substance composée<sup>48</sup>, ce qui revient à clarifier la forme d'une composition de la substance. Il semble que tel est précisément le rôle de la forme substantielle réhabilitée, qui désigne apparemment la forme minimale de l'unité focale de la substance lue au prisme de son expression

---

4 B, 1540). Sur la doctrine de l'expression, voir les contributions de Valérie Debuiche, en particulier : Valérie Debuiche, « La notion d'expression et ses origines mathématiques », *Studia Leibnitiana*, vol. 41, 2009, p. 88-117.

47 On reconnaît ici le problème de la composition de la substance tel qu'il est envisagé par André Robinet comme « disjonction » de l'architectonique leibnizienne : André Robinet, *Architectonique disjonctive*, op. cit., p. 13-36.

48 Il me semble délicat d'envisager la théorie de l'expression comme *solution* du problème de la disjonction, comme le fait François Duchesneau dans sa recension de l'ouvrage d'André Robinet (dans *Dialogue*, vol. XXVI, 1987, p. 553-557). Elle en est plutôt la production, ou plus précisément, l'expression. La disjonction apparaît comme l'expression de l'expression, ce qui en un sens, est logique, en tant que toute expression, parce qu'elle elle relation, présuppose une disjonction originaire entre deux termes. Mais on pourrait tout aussi bien dire que l'expression est l'expression de la disjonction. Dans ce cas, il faut entendre le premier terme comme expressivité : l'expressivité de la substance est l'expression de la disjonction, ou encore, ce que dit l'expression, c'est la disjonction de la substance.

et inaugure ainsi le schème expressif de la substantialité. Reste alors à saisir plus clairement le rôle propre de la notion d'entéléchie dans ce nouveau dispositif théorique de l'expression de la substance.

En effet, la définition de la substance que produit ainsi le premier état du nouveau système leibnizien est bien singulière : l'expression est l'essence de la substance parce que la substance est l'unité de son expression. La nouvelle substantialité est affectée des paradoxes d'une sorte d'*hysteron-proteron* : dire que la substance est l'unité de ses expressions signifie d'une part qu'elle doit précéder ses expressions (puisque les expressions sont *ses* expressions), mais d'autre part qu'elle ne peut que leur succéder (elle est *l'unité* de ses expressions). Elle ne s'en affranchit qu'à condition d'être envisagée de manière dynamique, c'est-à-dire lorsque l'expression apparaît non plus comme produit d'une activité de la substance, mais comme cette activité elle-même. Dans le cadre de la théorie expressive, la substance n'est plus l'unité d'une chose, mais l'unité d'un acte (l'expression), un glissement autorisé par le terme d'*expression* signifiant à la fois l'acte et le produit de cet acte et signifiant ainsi l'identité de ces deux moments. Il n'y a pas de produit de l'expression sans acte de l'expression, puisque cet acte n'est rien d'autre que l'unité du produit lui-même. La doctrine de l'expression évite alors l'hypostase de la substance en la réduisant à une pure activité, un tournant logique entériné par la notion d'entéléchie qui connote heureusement cette dimension dialectique de la substantialité expressive, simplement latente dans la notion de forme substantielle. L'entéléchie fait office de schème traditionnel pour penser l'activité de la substance qu'exige sa description en terme d'expression. La réhabilitation entéléchique vient alors qualifier cette redéfinition dynamique de la substance au sein de la doctrine expressive. L'entéléchie apparaît tout simplement comme le nom dynamique de la substance.

La conception dynamique de la substance ouvre alors deux axes différents de la terminologie : l'axe sémantique du rapport thématique entre l'entéléchie et la substance qu'on désigne, et l'axe syntaxique du rapport systémique entre les différents noms de la substance et de l'idée de la substantialité (par exemple le rapport entre la notion de forme substantielle et celui d'entéléchie) ainsi implicitement engendrée. Cet axe est celui du système, qui revient pour une large part au problème de

l'expressivité de la substance. Or, l'examen de l'axe sémantique autorise dès maintenant une conclusion générale sur la dimension terminologique de la réforme métaphysique de Leibniz.

La doctrine de l'expression entérine en effet une conception nouvelle de la langue philosophique, où l'on voit s'esquisser un lien inattendu entre la promotion d'une substance *praeter extensionem* et l'émergence d'une terminologie dans laquelle le discours a une portée plus que véhiculaire<sup>49</sup>. La prise en compte de cette révolution silencieuse de la terminologie permet de rendre compte de l'apparente contradiction de la réhabilitation sans la référer à l'argument doxographique de l'approfondissement de la doctrine du Stagirite. Pour cela, il suffit d'observer les conséquences de la sémiotisation de la notion de substance sur le nominalisme leibnizien.

208

Dans les *Meditationes*, la déshabilitation de l'entéléchie se faisait apparemment au nom d'un critère de clarté terminologique résolument nominaliste, tel qu'il s'exprimait déjà dans la « Préface à Nizolius<sup>50</sup> ». La relation sémiotique y était encore pleinement envisagée selon la théorie des idées de l'âge classique, qui proscrivait au nom du rapport biunivoque entre mots et choses l'emploi de néologismes sans aucun ancrage dans la naturalité du langage ordinaire, et ce d'autant que le nominalisme de Leibniz l'invitait alors à refuser toute réalité aux termes généraux. Mais quelle raison lui suggère de rompre une décennie plus tard avec sa conception nominaliste du langage pour réhabiliter l'entéléchie qui en incarnait l'antipode ?

Dans la nouvelle métaphysique de Leibniz, la substantialité est elle-même décrite comme une relation sémiotique ou même linguistique de correspondance entre une série de termes ou expressions. Plusieurs conséquences en découlent concernant la langue philosophique. Le rôle

49 Le lien génétique et systématique entre la doctrine de l'expression et la réhabilitation des formes substantielles est mis en lumière dans André Robinet, *Architectonique disjonctive*, *op. cit.*, p. 43-44.

50 Frédéric Nef analyse en détail la théorie leibnizienne du langage exprimée dans la préface à la traduction de Nizolius : Frédéric Nef, *Leibniz et le langage*, Paris, PUF, 2000, p. 44-56. Pour une comparaison entre les nominalismes nizolien et leibnizien : Christian Leduc, « Le commentaire leibnizien du "De veriis principiis" de Nizolius », *Studia Leibnitia*, vol. 38-39, 2006-2007, p. 89-108.

du langage n'est plus de décrire une chose avec des termes susceptibles de véhiculer univoquement l'évidence intuitive de sa saisie adéquate mais de permettre la mise en évidence et le déploiement des rapports de correspondance entre des expressions de la substance. La tâche de la langue philosophique est en quelque sorte de comprendre la langue que la substance parle d'elle-même à travers la multiplicité de ses expressions. Elle doit donc produire l'évidence dont l'homme est capable dans la saisie de la substance, car celle-ci résulte essentiellement d'une mise en relation des expressions et non de la désignation d'une expression en tant que telle. C'est la conséquence de la relationalité intrinsèque de la substance leibnizienne. Cette mise en rapport s'effectue à travers ce que nous avons qualifié plus haut de schèmes, des modèles discursifs puisés dans la tradition pour penser le mode d'articulation dialectique de la substance et de son expression et échapper à l'antinomie de la détermination infinie enveloppée dans chaque substance individuelle. Or, si l'on analyse le rapport entre ces schèmes et leurs corrélats, on voit que l'on a quitté le cadre classique de la simple dénotation désormais insuffisant pour rendre compte du fonctionnement des termes philosophiques, dans la mesure où la substance est définie en creux par un ensemble de schèmes. Le cadre dénotatif et la clarté que l'on pouvait définir en son sein sont doublement affectés. D'une part parce qu'il faut avoir recours à un terme technique de la tradition, dans la mesure où le schème ne désigne pas une chose mais un point de vue, et d'autre part parce qu'il y a une nécessaire pluralité de schèmes concurrents. S'il n'y avait qu'un schème unique de l'expressivité, l'expression serait au fond l'attribut principal de la substance, et l'on aurait subrepticement régressé au schème substance-accidents. Le relativisme terminologique produit par la pluralité des schèmes est donc l'indice du maintien des positions nominalistes de Leibniz dans le nouveau cadre métaphysique. Il n'y a pas un terme susceptible de décrire universellement la réalité de la substance. La spécification qu'indique la différence entre les schèmes ne vise pas l'objet auquel ils se réfèrent mais simplement leur expression. C'est en cela qu'ils sont synonymes : entéléchies et formes substantielles sont des schèmes différents, différentes expressions de la substantialité. La curieuse synonymie entre les noms de la substance engendrée par la réforme expressive de la substance est donc inhérente

au fonctionnement du schème expressif, et ne peut pas être clarifiée par un simple examen doxographique ou même génétique au sein de la doctrine leibnizienne, elle est plutôt l'indice d'une réforme profonde de la conception de la systématité philosophique induite.

D'un point de vue strictement terminologique, cette analyse nous pousse finalement à envisager cette rupture comme le passage d'une conception *dénotative* à une conception *expressive* du langage philosophique, avec l'importante inversion de perspective induite par ce revirement tant métaphysique que méthodologique. La conceptualisation du langage philosophique ne prend pas essentiellement en charge le rapport mots-choses (dénotation), mais le rapport pensée-discours (expression)<sup>51</sup> : la langue philosophique ne désigne pas les expressions ou la substance, mais les rend visibles en tant que telles, notamment par le déploiement d'un schème permettant d'articuler une multitude de signes qui resteraient sinon lettre morte. Considérer la pensée comme expression de la substance impose de revenir réflexivement sur le statut accessoire du langage. Comme expression, le langage est en effet essentiel à la pensée. Par conséquent, il ne saurait y avoir de pensée sans expression, puisqu'il n'y a pas de substance sans expression<sup>52</sup>. On pourrait alors considérer ce passage

210

---

51 Nous reprenons ici le cadre d'interprétation proposé dans Yvon Belaval, *Les Philosophes et leur langage*, Paris, Gallimard, 1952, qui analyse l'émergence d'un mobilisme langagier de Leibniz s'épanouissant dans l'opposition entre langue-signe et langue-expression comme moment décisif de la philosophie moderne du langage. Voir en particulier p. 20-31 (« L'idée, telle que Leibniz la conçoit, ne conduit à la chose que parce qu'elle l'exprime »), p. 76-77 (« Mais au type verbal, le mot n'est plus réellement un signe : le mot fait corps avec l'idée ; il ne la désigne pas du dehors, il l'exprime comme nous exprimant nos traits ; doué de valeur expressive, une prise existentielle l'unit à ce qu'il signifie, et on le voit changer d'aspect selon le contexte ou la langue. Le mot-signe est un instrument ; le mot-expression est un acte qu'habite une finalité interne ») et p. 193 (« Ainsi, la philosophie apparaît divisée entre deux tendances qui répondent à – ou auxquelles répondent – deux traitements du langage : l'une va vers les choses et use des mots comme signes ; l'autre dans la perspective d'autrui ou, si l'on aime mieux, de la dialectique, se sert des mots comme d'expressions de pensées. »).

52 Sur la promotion par Leibniz du caractère langagier (pour ne pas dire discursif) de la pensée, voir Frédéric Nef, *Leibniz et le langage*, op. cit., p. 100-101.

du cadre dénotatif au cadre expressif comme un des actes de naissance de la terminologie philosophique moderne en ce qu'il fait nettement apercevoir les enjeux architectoniques de la terminologie, qui ne peut alors guère plus être assimilée à une simple nomenclature servant à inventorier des concepts par ailleurs référentiels à une pure intuition. La terminologie devient un enjeu important dans les systèmes métaphysiques au sein desquels le langage *exprime* la pensée par l'usage de signes au lieu d'en désigner simplement les objets. Le terme y acquiert alors le statut d'un individu logique au fonctionnement singulier, dont la description échoirait à une véritable terminologie philosophique. La réhabilitation entéléchique offre donc au sein du nouveau système leibnizien l'image de la constitution d'un schème à partir d'un terme de la tradition philosophique. L'indice en est que l'entéléchie se déploie dans un lieu logique propre : la dynamique.

#### SCHÈME ENTÉLÉCHIQUE ET LIEU DYNAMIQUE

Dans la mesure où la réhabilitation de l'entéléchie a pour cadre la nouvelle discipline dynamique inaugurée par Leibniz, une interprétation architectonique de l'emprunt entéléchique devrait se donner pour tâche principale de l'inscrire dans ce nouveau lieu du système leibnizien. Comme cette tâche excède de beaucoup la présente contribution, nous nous contenterons de formuler quelques remarques visant à esquisser une interprétation terminologique de la constitution du lieu dynamique<sup>53</sup>, conformément à la perspective adoptée jusqu'ici. Nous nous appuyons

53 Le dossier de la dynamique est d'une grande complexité autant du point de vue systématique que philologique. La portée terminologique de la constitution du lieu dynamique devra être traitée de manière plus circonstanciée dans un ouvrage ultérieur portant sur la constitution de la terminologie philosophique allemande, qui s'appuiera de manière beaucoup plus fine sur les précieux travaux de Michel Fichant à ce sujet, en particulier : Michel Fichant, « Mécanisme et métaphysique : le rétablissement des formes substantielles (1679) », art. cit., p. 27-59 et *id.*, « De la puissance à l'action : la singularité stylistique de la dynamique », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 100, n° 1, 1995, p. 49-81, et le dossier instruit dans Leibniz, *La Réforme de la dynamique*, Paris, Vrin, 1994.

pour cela sur le texte particulier du *Specimen Dynamicum*<sup>54</sup>, qui, parmi les nombreuses strates des *dynamica* leibniziennes, fait particulièrement bien entendre cet enjeu terminologique de la réhabilitation entéléchique, qui intervient dès le premier paragraphe. L'emprunt entéléchique est constitutif de la dynamique en ce que cette nouvelle discipline entend rompre définitivement avec une conception inerte de la matière entendue comme pure étendue. Il semble que lorsque Leibniz a fait d'un certain appétit la nature même de la substance, au nom de son mobilisme intrinsèque, il ait eu l'idée de puiser dans la tradition philosophique la doctrine des formes et des entéléchies d'Aristote (« *Peripateticorum tradita de Formis sive Entelechiis*<sup>55</sup> »), non sans une forte relativisation de l'emprunt : d'abord parce que cette doctrine est réhabilitée parmi d'autres (« *et quemadmodum jam..., ita nunc*<sup>56</sup>... »), toujours jugée étrange en tant que telle (« *quae merito aenigmatica visa sunt*<sup>57</sup> »), et enfin parce qu'elle est réhabilitée contre ses propres auteurs et promoteurs (« *vixque ipsis Autoribus recte percepta*<sup>58</sup> »). La prise en compte du fonctionnement schématique de l'emprunt entéléchique permet d'envisager à nouveaux frais les trois principales difficultés rencontrées par l'interprétation doxographique.

1. C'est dans le cadre de la dynamique que s'explicitent les motifs de la réhabilitation entéléchique. L'entéléchie s'impose à Leibniz comme schème de la substance par le jeu d'une identification autorisée par deux critiques conjointes : celle de l'analyse scolastique de l'action des substances en termes de possibilité ou de faculté d'une part, et celle de l'analyse cartésienne de la substance étendue. Cette double critique permet d'articuler la métaphysique de l'action et la physique

54 L'édition allemande qui comporte les différentes versions du texte semble la plus maniable: Leibniz, *Specimen Dynamicum*, édité, traduit et commenté par Hans Günter Dosch, Glenn W. Most & Enno Rudolph, Hamburg, Meiner, 1982. Pour situer le *Specimen dynamicum* dans la constitution de la dynamique, voir: François Duchesneau, *La Dynamique de Leibniz*, Paris, Vrin, 1994, p. 211-244. L'auteur insiste notamment sur le caractère « principal » du traité.

55 Leibniz, *Specimen Dynamicum*, op. cit., p. 4 (GM VI, 235).

56 *Ibid.*

57 *Ibid.*

58 *Ibid.*

de la force<sup>59</sup>, et l'entéléchie n'est rien moins que le schème opératoire de cette articulation.

2. Ainsi s'explique alors la réciprocity paradoxale des définitions et traductions dans le nouveau cadre expressif. À lire les paragraphes 3 et 4 du *Specimen Dynamicum*, on ne peut en effet guère dire si la notion de force primitive explique celle d'entéléchie, ou si au contraire la notion d'entéléchie a pour fonction d'expliquer celle de force primitive. Or, la mise en œuvre du schème entéléchique conserve à chacun des pans (physique et métaphysique) de l'analyse un pouvoir d'explication. La notion de force primitive permet d'articuler le registre métaphysique de la substance aristotélicienne au registre de son attestation empirique et objective, et la rend ainsi plus intelligible (contrairement à l'usage scolastique de la notion) : le rapport de réciprocity entre forces primitives et dérivatives permet de ne pas appliquer de formes à l'explication des substances individuelles. On quitte ainsi le domaine éthéré des forces occultes pour gagner l'univers objectivable des lois mathématiques de conservation. L'entéléchie confère réciproquement un sens assignable à la notion sinon problématique de force primitive (puisque la notion implicite de champ de force et la réciprocity qu'elle implique exclut en principe l'idée d'une force véritablement primitive, *i.e.* originaire) en concevant toute force comme expression d'une substance et lui offrant ainsi un ancrage ontologique la préservant de la simple fiction mathématique.
3. Il resterait alors à envisager le phénomène de vicariance qui affecte apparemment les noms de la substance dans le cadre expressif déployé par Leibniz, qui s'exprime dès les premiers paragraphes du *Specimen Dynamicum*. Leibniz y met apparemment en parallèle l'entéléchie première et la forme substantielle<sup>60</sup>. Il faudrait interroger le statut de cette identification : peut-on y lire une articulation probante de deux concepts thématiques ? On peut légitimement en douter puisque les

59 Selon la perspective adoptée par Michel Fichant dans « De la puissance à l'action : la singularité stylistique de la dynamique », art. cit.

60 « *Et primitiva quidem (quae nihil aliud est quam ἐντελέχεια ἢ πρώτη) animae vel formae substantiali respondet* » (Leibniz, *Specimen Dynamicum*, op. cit., p. 6 [GM VI, 236]).

deux notions ne sont pas logiquement indépendantes : c'est le rappel de la forme substantielle au titre de schème qui ouvre le cadre expressif (de la métaphysique de l'action) qui seul rend possible l'intégration du second schème de l'entéléchie. Les deux notions apparaissent ainsi comme les termes d'une série convergeant vers la saisie toujours plus complexe de la notion de substance individuelle.

214

Ainsi, coupé de son inscription dans le système aristotélicien, le motif entéléchique tire de son caractère essentiellement opératoire et de sa relativité un statut de schème. En premier lieu, il n'est pas un concept générique en ce qu'on ne peut en définir le sens indépendamment de son lieu d'inscription dans le système. Les schèmes sont à ce titre des individus logiques liés chacun à un lieu les singularisant. C'est ce qui explique leur synonymie vicariante : parce qu'ils ont tous vocation à exprimer la substance, ils sont en principe interchangeables, mais parce qu'ils le font depuis un point de vue toujours singulier, ils sont irréductibles les uns aux autres et se maintiennent dans le système au fil de sa genèse. En second lieu, cette synonymie est exempte de véritable horizon sémantique et elle n'exprime finalement que la dialectique interne du système sans se référer à des objets externes et à autre chose qu'à la substance unique. Dans ce cadre, le système se conçoit comme une entité ayant une logique propre, qui n'est pas immédiatement celle de la logique des choses.

#### CONCLUSION : DE QUELLE CLARTÉ UNE PENSÉE AVEUGLE EST-ELLE CAPABLE ?

L'approche architectonique relativise donc les acquis doxographiques en ce qu'elle montre que la logique de l'emprunt terminologique est surdéterminée par une révolution de la conceptualité philosophique affectant les termes du système métaphysique de l'expression. L'entéléchie se trouve convoquée au titre de schème, machine conceptuelle minimale qui tire son efficacité et son évidence de sa simplicité et de la tradition. Car l'entéléchie cèle un potentiel logique sédimenté par le travail de la langue philosophique au fil de la tradition qui est à présent mis en œuvre pour décrire un nexus du système leibnizien opérant ainsi le « beau mélange

de Métaphysique, de Géométrie et de Physique<sup>61</sup> ». Sa réhabilitation signale l'émergence implicite d'une clarté d'un nouveau type que l'on peut interroger en guise de conclusion.

De quelle clarté est capable un terme dont l'usage semble consubstantiellement marqué par la synonymie et la vicariance, et qui en outre est détaché d'un système philosophique pour servir de schème au sein d'un autre système ? On peut risquer une réponse à titre d'hypothèse : la clarté au nom de laquelle l'entéléchie peut être rappelée est la clarté assurément paradoxale d'une pensée aveugle<sup>62</sup>.

Ce paradoxe s'éclaire si l'on se souvient du parallélisme entre mathématique et métaphysique maintenu dans le *De primae philosophiae emendatione* malgré l'anticartésianisme de l'opuscule. Leibniz déplace le parallélisme méthodologique entre les deux disciplines et provoque ainsi une révolution de la conception du langage dont l'emprunt entéléchique n'est sans doute qu'une manifestation parmi d'autres<sup>63</sup>. En effet, la critique de l'arithmétisme cartésien en matière de méthode fait fond sur une conception nouvelle du rapport entre mathématique et langage qui n'est pas sans analogie avec la promotion métaphysique de l'expression<sup>64</sup>. Le parallélisme méthodique concerne chez Leibniz explicitement l'usage du symbolisme comme moyen de produire la vérité, alors que chez Descartes, le recours à la méthode vise l'accession

---

61 A I, 6, 227.

62 Conformément à une expression que Leibniz a contribué à promouvoir pour désigner la pensée algébrique. Voir par exemple dans le *De arte Combinatoria* (A VI, 1, 170 : « *Caeca quadam cogitatione* ») et dans les *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis* (A VI, 4, 586-587).

63 Sur cette comparaison, voir Jules Vuillemin, *La Philosophie de l'algèbre*, Paris, Puf, 1962, § 4 : « Résolution et combinatoire chez Leibniz », p. 28-50 qui prolonge l'opposition proposée par Yvon Belaval entre l'intuitionnisme cartésien et le formalisme leibnizien, dans Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960, en particulier chapitre 1, p. 24-83.

64 Il ne nous appartient pas de trancher ici sur la nature exacte de l'analogie, un débat complexe instruit notamment pour les études leibniziennes françaises dans Gilles-Gaston Granger, « Philosophie et mathématiques leibniziennes », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 86, n° 1, 1981, p. 1-37. Sur ce point, voir également les travaux menés par Valérie Debuiche.

à des éléments intuitifs véhiculés ensuite par un langage au symbolisme bien réglé. Chez Descartes, le symbolisme ne sert donc qu'à conserver et transmettre l'évidence intuitive acquise lors de la réflexion, alors que pour Leibniz, l'usage du symbolisme a pour vocation de produire par l'usage des signes l'évidence dont l'esprit humain est capable. Le langage mathématique n'est pas pour Descartes un véritable formalisme, mais une formalisation de l'intuition<sup>65</sup>. Au contraire, il est chez Leibniz un véritable formalisme *expressif* sans lequel la vérité ne peut en certaines matières pas se dévoiler.

En cela s'exprime sans doute un certain tropisme algorithmique de la pensée mathématique leibnizienne qui s'applique en apparence à la conceptualité philosophique<sup>66</sup>. La doctrine de l'expression suggère à plusieurs égards de rapprocher l'usage des schèmes définitionnels comme celui de l'emprunt entéléchique d'une procédure algorithmique. Ainsi s'éclairerait du moins certaines caractéristiques problématiques de ce curieux schématisme. Rappelons que le motif de l'expression est associé plus ou moins explicitement aux algorithmes d'approximation dont on peut user en arithmétique : c'est, à côté de la métaphore des points de vue, une des principales analogies dont se sert Leibniz pour illustrer sa théorie métaphysique de l'expression<sup>67</sup>. Dans ce cas, l'algorithme consiste en un ensemble fini d'opérations éventuellement itérables visant à approximer une valeur infinie. L'algorithme est en effet une sorte de

---

65 Sur cette distinction dans l'histoire de la logique, voir Claude Imbert, *Phénoménologies et langues formulaires*, Paris, PUF, 1992, p. 56 sq.

66 Par la notion même d'« automates systémiques », par laquelle André Robinet choisit de désigner ce genre de schèmes, il signifie leur proximité aux automates fonctionnels de la cybernétique, une perspective qui se dévoile pleinement dans son ouvrage : André Robinet, *Le Défi cybernétique : l'automate et la pensée*, Paris, Gallimard, 1973. Les automates de Leibniz sont en ce sens des automates informationnels, sans référence aux automates mécaniques voués à une grande postériorité philosophique au XVIII<sup>e</sup> siècle. On trouve dans Jules Vuillemin, *La Philosophie de l'algèbre*, *op. cit.*, p. 42-45, un rapprochement analogue à celui que nous tentons d'établir en guise de conclusion.

67 Valérie Debuiche, « L'expression leibnizienne et ses modèles mathématiques », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 51, n° 3, 2013, p. 409-439, en part. p. 421-426.

machine ou d'automate spirituel en ce que sa construction ne laisse pas voir de rapport sémantique avec la valeur à approximer : le calcul est aveugle, purement opératoire. Ainsi, l'entéléchie a essentiellement une valeur opératoire pour nous permettre de nous référer à la substance unique infinie, et l'utilisation de ce genre de schème semble bien être le seul fil conducteur à notre disposition dès lors que l'on s'aventure dans le labyrinthe du continu. Ce caractère purement opératoire explique le relativisme et la vicariance induits : on ne dispose pas d'un seul algorithme ni même d'un seul type d'algorithme, et chacun vise la même valeur par des procédés et lois d'approximation différents, voire des styles différents<sup>68</sup>. Aucun des algorithmes ne peut se substituer univoquement à la substance infinie, mais l'usage d'une multiplicité d'algorithmes aide à saisir l'infini de la substance simple à condition d'être capable de les ranger dans un système adapté.

Cette conception pseudo-algorithmique de la langue philosophique fait apparemment voir un aspect important du philosophème classique de la caractéristique universelle qui commande la philosophie leibnizienne du langage. Curieusement, l'analogie avec la procédure algorithmique n'aboutit pas ici comme dans d'autres lieux du corpus leibnizien à l'idée d'un langage logique universel, mais à la réhabilitation de termes traditionnels, c'est-à-dire tributaires de la contingence et des particularités accidentelles du cheminement de la pensée philosophique. On observe un paradoxe constitutif de la philosophie leibnizienne du langage, aux conséquences aussi remarquables qu'imprévues : loin de révoquer univoquement la naturalité de la langue, la méthode leibnizienne, toujours orientée par la *mathesis universalis*, conduit apparemment à la redécouverte du potentiel logique de termes traditionnels de la langue philosophique naturelle<sup>69</sup>. Tout l'enjeu est alors de clarifier l'horizon syntaxique d'un

68 Pour reprendre l'expression heureuse de Michel Fichant pour qualifier le lieu dynamique, née dans son dialogue avec le travail de Gilles-Gaston Granger : Michel Fichant, « De la puissance à l'action : la singularité stylistique de la dynamique », art. cit., p. 49-81.

69 L'ouvrage récent de David Rabouin offre une vision détaillée des ambiguïtés de la *mathesis universalis* leibnizienne : Leibniz, *Mathesis universalis* : *Écrits sur la mathématique universelle*, éd. David Rabouin, Paris, Vrin, 2018.

système qui les transforme en individus logiques. En cela il n'est peut-être pas surprenant de constater que celui qu'on déclare souvent champion de la langue universelle et du formalisme logique se soit fait en d'autres lieux le prophète inattendu de l'avènement d'une philosophie nouvelle en langue allemande<sup>70</sup>.

---

70 J'ai l'agréable devoir de remercier Arnaud Pelletier dont les remarques adressées, à la fois critiques et généreuses, ont fait bénéficier une première version de cette étude, malgré un désaccord interprétatif de fond, d'importantes clarifications et précisions.

## LEIBNIZ AND STOICISM

*Donald Rutherford*  
*University of California, San Diego*

Leibniz's response to Stoicism lacks the enthusiasm he shows for the doctrines of Plato and later Platonists. Of the latter he writes to Nicolas Rémond, "I have always been most satisfied, from my very youth, with the ethics of Plato and in some ways with his metaphysics as well; these two sciences want each other's company, like mathematics and physics<sup>1</sup>". Again, to Michael Gottfried Hansch, he writes, "No ancient philosophy comes closer to Christianity, although we justly censure those who think that Plato is everywhere reconcilable with Christ<sup>2</sup>". When Leibniz speaks of the Stoics, he is invariably more circumspect. Representative is a passage from a text of the early 1680s, in which he describes "a kind of blessed

- 1 GP III 637, L, 659. I rely on the following abbreviations: AG = G.W. *Leibniz, Philosophical Essays*, tr. R. Ariew and D. Garber, Indianapolis, Hackett, 1989; H = *Essays on Theodicy*, tr. E. M. Huggard, LaSalle, Open Court, 1985; K = *Correspondance de Leibniz avec l'électrice Sophie de Brunswick-Lunebourg*, ed. O. Klopp, 3 vols., Hanover, Klindworth, 1874; L = G. W. *Leibniz, Philosophical Papers and Letters*, ed. and tr. L. E. Loemker, Dordrecht, Reidel, 1969 (2<sup>nd</sup> ed.); LS = A. A. Long and D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols., Cambridge, CUP, 1987; Mo = *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, ed. G. Mollat, Leipzig, Haessel, 1893; R = *Leibniz. Political Writings*, tr. P. Riley, Cambridge, CUP, 1988; T = *Essais de Théodicée*, cited by section from GP VI; W = *Leibniz: Selections*, ed. P. P. Wiener, New York, Scribner's, 1951.
- 2 Dutens II 1, 223, Loemker, 592; "Plato in my opinion, surpasses all the others, for he brings us hope for a better life with good reason and he is closest to Christianity. For one to have a high opinion of him, it is sufficient to read his excellent dialogue on the immortality of the soul (or on the death of Socrates)" (A II, 1<sup>1</sup>, 500, AG 241). For Leibniz's Latin summary of Plato's *Phaedo*, see A VI, 3, N.<sup>201</sup>.

life” (*beatam quandam vitam*) that can be achieved “already now on earth by a mind that is not only content with all evils but also pleased by the very things that happen.” The Stoics, he says, “seem on occasion to have inclined to this view, which certain passages in Epictetus, Marcus Aurelius, and Seneca appear to suggest, albeit rather obscurely. But Plato expresses the same view much more clearly and explicitly<sup>3</sup>”.

My aim in this paper is to scrutinize the basis of Leibniz’s affinity with, and reservations concerning, Stoicism<sup>4</sup>. We know that, in general, he is keen to emphasize points of contact between his views and those of the ancients. Yet Stoicism is rarely acknowledged. In the *Nouveaux Essais*, Theophilus remarks on a new “system”, which “appears to unite Plato with Democritus, Aristotle with Descartes, the scholastics with the moderns [...]. It seems that [its author] takes the best from all sides and then goes further than anyone has yet gone<sup>5</sup>”. Plato, Aristotle, Democritus, the Skeptics, Descartes, Carden, Campanella, Anne Conway, Van Helmont, Henry More—all are given their due, with no mention of the Stoics<sup>6</sup>. Is this because Leibniz regards their contributions to philosophy as insignificant? Or is it, perhaps, because he has a motive (conscious or not) for downplaying their importance?

In pursuing this question, I will consider two areas in which Leibniz’s philosophy has strong affinities with Stoicism, stronger perhaps than Leibniz himself was ready to acknowledge. One is his view of the natural world, conceived as a teleologically ordered system of bodies in which “all is connected” (*tout est lié*). The other is his ethics, based on the principle

3 A VI, 4, 485.

4 This paper builds on earlier work I have published on the topic: Donald Rutherford, “Leibniz and the Stoics: The Consolations of Theodicy”, in Elmar Kremer and Michael Latzer (eds.), *The Problem of Evil in Early Modern Philosophy*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, p. 138-164; *id.*, “Patience sans Espérance: Leibniz’s Critique of Stoicism”, in Jon Miller and Brad Inwood (eds.), *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge, CUP, 2003, p. 62-89. See also David Forman, “Leibniz and the Stoics: Fate, Freedom and Providence”, in John Sellars (ed.), *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*, New York, Routledge, 2016, p. 226-242.

5 A VI, 6, 71.

6 Cf. GP III, 606-607; an exception is his 1698 response to Pierre Bayle, where along other doctrines Leibniz cites “the Stoic connection, compatible with the spontaneity of others” (GP IV, 524).

that the highest virtue and happiness of a rational being consists in the identification of her will with the will by which God orders all things for the best.

As is well known, Leibniz casts his modern rivals, Descartes and Spinoza, as representatives of the “sect of the new Stoics”. Leibniz charges these philosophers with, among other errors, holding that a “blind necessity” determines God to act; that “all possible things happen after one another, following all the variations of which matter is capable”; and that “we must not seek final causes<sup>7</sup>”. None of these are Stoic doctrines, and it is not clear that Leibniz means to claim they are. Rather, he uses the word ‘Stoic’ as an epithet to criticize a cluster of views (some of which may be Stoic ones) with which he disagrees. Here we find a hint of the kind of motive I alluded to above: Leibniz may prefer not to acknowledge the full extent of his agreement with the Stoics because that would require confronting the full extent of his agreement with Spinoza—and that he does not want to do.

In what follows I set aside the seventeenth-century context in order to assess Leibniz’s relationship to ancient Stoicism. We may assume that he was familiar with the main textual sources available to a learned readership in the seventeenth century. In the *Théodicée*, much of his discussion of Stoic doctrines is framed in response to Pierre Bayle’s article “Chrysippe” in the *Dictionnaire historique et critique*. However, Leibniz also was acquainted with representations of Stoicism in central texts from the classical period—by Cicero, Seneca, Epictetus and Marcus Aurelius—as well as with Justus Lipsius’ early seventeenth-century compendia of Stoic doctrines<sup>8</sup>. From here on, I will have nothing more to say about Leibniz’s sources but will take it for granted that his knowledge of Stoicism was sufficient to support his engaging with it in a meaningful way.

7 A VI, 4, 1385, AG 282.

8 Cf. T 332, 379, citing Justus Lipsius, *Physiologiae Stoicorum Libri Tres: L. Annaeo Senecae, aliisque scriptoribus illustrandis* (Antwerp, 1604). A set of reading notes on Epictetus’ *Enchiridion* (A VI 3, N. 24) reveals Leibniz’s familiarity with other ancient authors, whom he would have encountered through his teacher Jakob Thomasius, author of *Exercitatio de stoica mundi exustione* (Leipzig, 1676).

## PLATO *VERSUS* THE STOICS

222

The contrast between the metaphysical doctrines of Plato and the Stoics offers a useful lens for disentangling different strands in Leibniz's thought. In praising Plato's philosophy, Leibniz focuses on three main points<sup>9</sup>. The first, and most general, is Plato's identification of the intelligible and the real. This supports the thesis, developed by later Platonists, that the ultimate ground of all being and existence, God, is wholly independent of matter and hence in some sense transcendent with respect to the world of created, material things. Furthermore, the identification of the intelligible and the real provides a criterion for specifying which created things are fully real. In Leibniz's judgment, these are "intelligible substances", ultimately characterized as monads<sup>10</sup>. Second, Plato's dialogues, especially the *Phaedo*, offer support for the immateriality and the individual immortality of the human soul, a crucial condition, in Leibniz's view, for the exercise of divine justice: the good are rewarded for their virtue and the bad punished for their wickedness, if not in this life then in a post-mortem existence<sup>11</sup>. Finally, Leibniz highlights Plato's defense of natural teleology. Against earlier Greek thinkers, Plato advocates viewing natural change as occurring in accordance with final causes, and not simply material causes or brute necessity. Thus, nature as a whole is a system of ends, ordered for the best<sup>12</sup>.

On the first two points, the Stoics advance a very different metaphysical picture. They maintain that all existing things are bodies contained within a unitary cosmos, and that God is an intelligent power immanent within the cosmos. Indeed, as its active principle, God is the universe<sup>13</sup>. In conceiving God in this way, the Stoics effectively block key Leibnizian doctrines, in

9 On the Platonist background to Leibniz's thought, see Christia Mercer, *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*, Cambridge, CUP, 2001; Thomas Leinkauf, "Leibniz und Platon", *Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit*, vol. 13, 2009, p. 23-45.

10 Letter to Queen Sophie Charlotte, 1702 (GP VI, 502-503, AG 189).

11 See note 2 above, and A VI, 4, 1386, AG 283.

12 Cf. *Phaedo* 97b-99c, often praised by Leibniz (A VI, 4, 1387-1388, A VI, 4, 1403), as well as the *Timaeus*.

13 Diogenes Laertius, *Lines of the Eminent Philosopher* (hereafter DL), 7.134-138.

particular, his view of the divine mind as containing representations of every possible way the world might be and the divine will as a principle of choice that results in the creation of a single actual world, ontologically distinct from God<sup>14</sup>. Equally objectionable from Leibniz's point of view is the Stoics' conception of the human soul. The Stoics regard the soul as a kind of body diffused throughout the perceptible body of a living being<sup>15</sup>. In human beings, the soul has distinctive rational powers, which track the divine reason immanent in the universe. This means that the human soul, or its rational part, expresses the divine mind, as Leibniz claims, though for the Stoics it is not ontologically distinct from God. It is, rather, a part of the world soul<sup>16</sup>, a view Leibniz finds uncomfortably close to Spinoza's metaphysics. There is disagreement among later Stoics on whether their cosmology entails that the human soul is mortal, or whether in the case of the sage at least there is some sort of post-mortem survival<sup>17</sup>. Either way, from the perspective of Leibniz's concerns, the immortality of an eternal, non-material soul offers a more secure basis on which to reason about the operation of divine justice than a material and potentially mortal soul.

On these three topics—the intelligibility of reality, divine transcendence and the immateriality of the soul—Leibniz's philosophy is much closer to Platonism than to Stoicism. The same cannot be said, though, of their respective views of the teleology of nature. The Stoics are as strongly committed as Plato is to the idea that god orders the universe for the best<sup>18</sup>. Conveying the Stoics' position in *De natura deorum*, Cicero writes:

Nor is there anything else besides the world which has nothing missing, and which is equipped from every point of view, perfect, and complete in all its measures and parts. As Chrysippus clearly put it, just as the shield-cover was made for the sake of the shield and the sheath for the sake of the sword, so too with the exception of the world everything else was made for

14 T 336.

15 DL 7.156.

16 DL 7.143.

17 DL 7.157.

18 On this point, see David Furley, "Cosmology", in Keimpe A. Algra *et al.* (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, CUP, 1999, p. 448-451.

the sake of other things: for example, the crops and fruits which the earth brings forth were made for the sake of animals, and the animals which it brings forth were made for the sake of men [...]. Man himself has come to be in order to contemplate and imitate the world, being by no means perfect, but a tiny constituent of that which is perfect. But the world, since it embraces everything and there is nothing which is not included in it, is perfect from every point of view. How then can it lack that which is best? But nothing is better than intellect and reason. Therefore the world cannot lack these<sup>19</sup>.

224

The Stoics support the claim that the world is infused with order and reason by arguing that the world is, in its active, intelligent aspect, god: “the world is wise, and hence is god”<sup>20</sup>. The contrast with Leibniz’s view is clear. For Leibniz, as for the Stoics, God is perfectly wise and produces a world that expresses his wisdom, both in its rational order and in the rational beings whose place it is to know and imitate the order God gives to things<sup>21</sup>. Yet the two positions differ fundamentally in their accounts of the intelligent principle (God) by virtue of which the world is considered the most perfect; where for the Stoics this principle is immanent in nature, for Leibniz it is transcendent. Still, and this is the point I wish to emphasize, the two parties represent the rational order of the cosmos and its significance for rational beings in similar ways. This is seen most strikingly in Leibniz’s consistent defense of the Stoic doctrine of “connection.”

## THE DOCTRINE OF CONNECTION

The Stoics conceive of the cosmos as unified by a determinate causal order. The connection of causes is the basis of “fate” (*heimarmenē*), which, according to Chryssippus, is nothing but “a certain natural everlasting ordering of the whole: one set of things follows on and succeeds another,

---

19 2.37-9, LS 54H.

20 *Ibid.*

21 GP VI, 605, 621.

and the interconnection is inviolable” (LS 55K)<sup>22</sup>. Cicero expands on this account in *De divinatione*. Fate, he says, is:

an ordering and sequence of causes, since it is the connection of cause to cause which out of itself produces anything. It is everlasting truth, flowing from all eternity. Consequently, nothing has happened which was not going to be, and likewise nothing is going to be of which nature does not contain causes working to bring that very thing about. This makes it intelligible that fate should be, not the “fate” of superstition, but that of physics, an everlasting cause of things – why past things happened, why present things are now happening, and why future things will be<sup>23</sup>.

Leibniz affirms this part of Stoic philosophy. In a German essay, “Von dem Verhängnisse” (not yet published in the Academy edition), he explicitly invokes the Stoics’ idea of a chain of causes to explain the mutual dependence of all things: “this mutual dependence consists in the fact that everything is linked to everything else, like a chain [*eine Kette*], and in the fact that everything will unfailingly happen in a predestined way, as unfailingly as that something has to happen when it does<sup>24</sup>”. In the *Théodicée*, Leibniz defends the Stoics’ doctrine of connection against the criticisms of Bayle, insisting that it entails only the hypothetical necessity of all events and not their absolute necessity<sup>25</sup>. It is a form of physical determination that is consistent with the correct analysis of the will’s freedom (a point on which, he says, the Stoics are in agreement with Thomists<sup>26</sup>), and it renders clear the sense in which physical and moral evil can arise as unwilled consequences of God’s selection of the best<sup>27</sup>. Though we should not underestimate the differences that still divide Leibniz and the Stoics, we also should not minimize the significance of

---

22 Aulus Gellius, *Noctes Atticae* 7.2.3.

23 1.125-6, LS 55L.

24 GP VII, 117, W 570.

25 T 170, 331-336.

26 T 331.

27 T 270.

the doctrine that within the actual world (and, for Leibniz, every possible world) “all is connected<sup>28</sup>”.

The Stoic doctrine of connection is closely integrated with their physics. Beginning with Chrysippus, the connection of all things is explained by the fact that a rarefied type of matter, *pneuma* (breath), an amalgam of fire and air, acts on all bodies to organize them and guide their functions. The action of *pneuma* underwrites God’s ordering of nature; because the Stoics hold that change can occur only through the action of one body on another, the order which he gives to nature must come about through the action of a body that is, in effect, the material conveyer of the divine<sup>29</sup>. This highlights, again, the Stoics’ conception of God as the active, rational principle immanent in matter. The presence of God within the cosmos renders the world “a living being, rational, animate, intelligent<sup>30</sup>”. God is present as the soul of the world, permeating all matter and rendering the cosmos unified and orderly, its parts “sympathetic” to each other<sup>31</sup>.

226

We can distinguish two theses that the Stoics may hold concerning the connection of causes. A weaker thesis, which they clearly affirm, is that any body is involved in some chain of causes, which determines its existence and through which it determines the existence of other bodies. For the Stoics, “from everything that happens something else follows, with a necessary causal dependence on it, and everything that happens has something prior to it with which it causally coheres<sup>32</sup>”. This thesis is consistent with the cosmos consisting of many separate causal chains:

---

28 T 9.

29 Cf. David Furley, “Cosmology”, art. cit., p. 440: “By mixing with the whole world [*pneuma*] exercises control over everything. It is the vehicle of (perhaps more strictly, it is identical with) God’s providence.” See also *id.*, “Hellenistic Physics and Metaphysics”, in Keimpe A. Algra *et al.* (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy, op. cit.*, p. 388-391.

30 DL 7.142.

31 As Alexander of Aphrodisias reports, “[Chrysippus] assumes that the whole of substance is unified by a breath which pervades it all, and by which the universe is sustained and stabilized and made sympathetic with itself” (*On mixture*, 216.14-16; LS 48C). On the Stoic doctrine of sympathy, referenced by Leibniz, see René Brouwer, “Stoic Sympathy”, in Eric Schliesser (ed.), *Sympathy: A History*, New York, OUP, 2015, p. 15-35.

32 Alexander of Aphrodisias, *On fate* 192.6-8 (LS 55N).

every body is causally connected with some bodies but not necessarily with every body. A stronger thesis asserts that every body is causally connected with every other body in the cosmos, with the result that everything is determinately as it is. What support is there for attributing this stronger thesis to the Stoics? Principally, it is their view that the connection of causes is brought about by the divine “breath” that permeates all matter. Because the same active intelligent principle is responsible for the causal connection of all matter, it is reasonable to expect that any part of matter must be responsive to the condition of every other part of matter. That is, there is a universal connection of causes: changing the state of any one body exerts some influence on the state of every other body.

This is how Leibniz understands the Stoic doctrine of connection to which he gives his assent. It might be thought, though, that his defense of the doctrine takes a different form from the Stoics’. Not only does Leibniz reject God’s immanence in matter, but he appears to argue for the doctrine of connection by way of general theses about the nature of relations and truth. If something becomes true of a thing by virtue of a new relation to something else, then that truth must be reflected in a change in the thing’s intrinsic properties. In Leibniz’s words, “there are no purely extrinsic denominations, denominations which have absolutely no foundation in the denominated thing itself [...]. And consequently, whenever the denomination of a thing is changed there must be a variation in the thing itself<sup>33</sup>”. Leibniz takes it to follow from this that, “every individual substance contains in its perfect notion the entire universe and everything that exists in it, past, present and future<sup>34</sup>”. And this implies that every substance is responsive to the state of every other substance: if anything changes in the state of one, that change is reflected in a difference in the state of every other. Thus, all created substances are “different expressions of the same universe”<sup>35</sup> and they “agree” with each other in the contents of their perceptions.

33 A VI, 4, 1645-1646, AG 32.

34 A VI, 4, 1646, AG 33. Cf. *Discours de metaphysique*, sec. 9 (A VI 4, 1541-1542), and Leibniz’s letter to De Volder of 6 July 1701 (GP II 226).

35 A VI, 4, 1646, AG 33.

These statements, summarizing Leibniz's account of the "completeness" of individual substances and the "pre-established harmony" among their states, seem far removed from the Stoic doctrine of connection. On closer examination, however, they do not reveal a significant disagreement with it. Leibniz does not argue *from* the no extrinsic denominations thesis to the universal connection of things; rather, he defends the former as a consequence of the latter. In the *Nouveaux Essais*, he says that "in metaphysical rigor there is no purely extrinsic denomination (*denominatio pure extrinseca*), because of [*à cause de*] the real connection of all things<sup>36</sup>". The "real connection of all things" refers to the causal dependence that the states of any one thing have on the states of any other. "Every individual created substance exerts physical action and passion on all the others. From a change made in one, some corresponding change follows in all the others<sup>37</sup>". It is because of this dependence that extrinsic denominations must be included in a substance's perfect or complete concept. If substances existed independently of each other, then this requirement would not hold: their states would occur without relation to the states of other created substances. But, in fact, the states of different substances do depend on each other, and for this reason the complete concept of a substance must include such facts about it.

To be sure, Leibniz denies that any created substance "exerts a metaphysical action or influx on any other<sup>38</sup>". Yet this does not mean that there are not genuine causal relations among substances. According to Leibniz, "what we call causes are only concurrent requisites, in metaphysical rigor<sup>39</sup>". The dependence relations among the states of substances are causal relations in the only sense in which it is correct to think of such relations as holding between created things<sup>40</sup>. The universal connection of substances rests for Leibniz, as it does for the Stoics, on the fact that a single intelligence is the original ground of their relations.

---

36 A VI, 6, 227.

37 A VI, 4, 1646-1647, AG 33; cf. A VI, 4, 308.

38 A VI, 4, 1647, AG 33.

39 *Ibid.*

40 See Michael Futch, "Leibnizian Causation", *British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 56, 2005, p. 451-467.

A different mode of divine action is implicated in the two cases, but the result is the same: God orders the cosmos by regulating the active and passive states of all finite things in relation to each other<sup>41</sup>. The “reason or universal determining cause that makes things be, and makes them be this way and not otherwise, must be outside matter”, Leibniz writes. And, “this ultimate reason for things, common to all and universal because of the connection between all the parts of nature, is what we call God<sup>42</sup>”.

Leibniz’s identification of substances with mind-like monads might lead us to think that he in effect “idealizes” the Stoics’ position, translating what they take to be external causal relations among bodies into relations among monads’ perceptions of bodies. In fact, I suggest, the affinity between their views goes deeper than this. On Leibniz’s account, the most basic claim about connection concerns (as it does for the Stoics) the causal relations among parts of matter, and it is only *via* these relations that we come to understand the way in which an infinity of monads are connected within a world.

We find this line of argument developed in the *Monadologie*. In § 61, Leibniz describes the connection of the parts of matter:

For everything is a plenum, which makes all matter interconnected [*ce qui rend toute la matiere liée*] [...]. For each body is affected, not only by those

- 41 For Leibniz, God does not achieve this result through direct intervention in nature. The regulation of the active and passive states of substances is part of the representation of a world *sub ratione possibilitatis*. God has only to create a world, and the states of its substances are thereby ordered or connected.
- 42 GP VI, 507, AG 192. It is crucial for Leibniz that “although all the facts of the universe are now certain with respect to God, or (what comes to the same thing) determined in themselves and even linked among themselves, it does not follow that their interconnection is always truly necessary, that is, that the truth which asserts that one fact follows from another is necessary” (GP III, 400-401, AG 193-194). He associates the denial of this proposition with Spinoza, and it is precisely here that he finds danger in the Stoics’ position, since whether or not they claim (as Spinoza does in the *Ethics*) that God necessitates the existence of finite things, they offer no explanation of how this is not true—an explanation Leibniz gives *via* the idea that God contemplates an infinity of possible worlds and chooses to create that one which is the best.

in contact with it [...] but also, through them, it feels the effects of those in contact with the bodies with which it itself is immediately in contact. From this it follows that this communication extends to any distance whatsoever. As a result, every body is affected by everything that happens in the universe [...] <sup>43</sup>.

On the basis of this version of the doctrine of connection, Leibniz explains how a monad's perceptions "go confusedly to infinity <sup>44</sup>" and how there exist relations of connection among monads themselves. The first point is established in § 62:

230

Thus, although each created monad represents the whole universe, it more distinctly represents the body which is particularly affected by it, and whose entelechy it constitutes. And just as this body expresses the whole universe through the interconnection of all matter in the plenum [*par la connexion de toute la matiere dans le plein*], so the soul also represents the whole universe by representing this body, which belongs to it in a particular way <sup>45</sup>.

Until the end of his life Leibniz defends the view that no created substance can exist without a body, which it identifies as its own <sup>46</sup>. The body of a monad is the basis of its connection to other monads in a world: "God alone is above all matter, since he is its author. But creatures free or freed from matter would at the same time be divorced from the universal connection [*la liaison universelle*], like deserters from the general order <sup>47</sup>". For Leibniz, a monad only enters a world that it shares with other monads through its representation of itself as embodied <sup>48</sup>. The body determines its spatiotemporal location, and its actions and passions, relative to other things. Likewise, the body grounds the cognitive perspective of the monad, since what it knows of the world, independently of the intellectual

---

43 GP VI, 617, AG 221.

44 *Ibid.*

45 *Ibid.*

46 A VI, 6, 221.

47 GP VI, 546, L 592.

48 For further textual evidence and discussion, see Donald Rutherford, *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge, CUP, 1995, p. 188-197.

knowledge furnished by innate ideas, is a function of how it perceives things in accordance with the spatiotemporal perspective and sensory organs of its body.

Leibniz insists that the dependence relations among monads must be analyzed as instances of “ideal” causation, meaning that they are properly understood as explanatory relations among the contents of the perceptions of monads<sup>49</sup>. Granting this, the doctrine of connection is integral to Leibniz’s account of how a plurality of monads are ordered within a single world. Furthermore, the *only* explanation he gives of this order is the Stoic one, based on dependence relations within a teleologically ordered system of bodies. One monad is said to act on another monad just in case it represents its body as the cause of changes in the body of the second monad, and that monad in turn represents its body as acted on by the body of the first monad<sup>50</sup>. Whether one takes the connection of corporeal causes to be ontologically fundamental, as some realist readings of Leibniz’s metaphysics do, or as reducible to an intelligible reality of monads, it is an ineliminable part of Leibniz’s system that aligns it with the Stoics’ philosophy of nature.

## HAPPINESS IN THE BEST POSSIBLE WORLD

The significance of this point is reinforced when we turn to Leibniz’s ethics. In the *Specimen dynamicum*, Leibniz cites approvingly the fact that his age has “saved from contempt [...] the tranquility of the Stoics arising from the best connection of things [*in optimo rerum nexu*]<sup>51</sup>”. We find this theme developed prominently in many of Leibniz’s writings, including the German essay on destiny from which I earlier quoted:

---

49 “The modifications of one monad are the ideal causes of the modifications of another monad... insofar as reasons appear in one monad which, from the beginning of things, prompt God to produce modifications in another monad” (GP II 475).

50 T 66.

51 GM VI, 235, L 436.

Since nature puts everything in order, he who stands closest to that order already can most easily arrive at an orderly contemplation or orderly conception, that is, at a felt satisfaction, precisely because there can be no higher satisfaction than to consider and see how good everything is and that nothing possibly better is to be wished<sup>52</sup>.

232

Leibniz offers three closely related reasons why contemplation of the order of nature is ethically valuable: (i) it is pleasing in itself, and when based on understanding it produces a pleasure that can be sustained; (ii) it supplies a standard for the correct use of reason, based on the apprehension of order, which is applicable in action; (iii) it leads us to contemplate the ground of all order, the wisdom of God.

The last two points connect Leibniz's philosophy closely with Stoicism. In light of this, it is surprising to find Leibniz challenging the Stoics along the following lines in the *Théodicée*, § 254:

It is no small thing to be content with God and with the universe, not to fear what destiny has in store for us, nor to complain of what befalls us. Acquaintance with true principles gives us this advantage, quite other than that which the Stoics and the Epicureans derived from their philosophy. There is as much difference between true morality and theirs as there is between joy and patience: for their tranquillity was founded only on necessity, while ours must rest upon the perfection and beauty of things, upon our own happiness<sup>53</sup>.

Here Leibniz endeavors to draw a line between what he earlier distinguished in the *Théodicée* as the *fatum Stoicum* and the *fatum Christianum*. In this passage, he appears to restrict the Stoics to a tranquility "founded only on necessity" rather than "the perfection and beauty of things". It is difficult to reconcile this with the evidence we have of the Stoics' views or with Leibniz's praise in the *Specimen dynamicum* of the tranquility of the Stoics arising from the "best connection of things". In describing the *fatum Stoicum* in the *Théodicée's* preface, Leibniz tellingly omits any reference to

---

52 GP VII, 121, W 574.

53 GP VI, 267-268, H 282-283.

their tranquility being based on a perception of the best order, tracing it now to a kind of submission to its necessity: “what is called *Fatum Stoicum* was not so black as it is painted: it did not divert men from the care of their affairs, but it tended to give them tranquillity in regard to events through the consideration of necessity, which renders our anxieties and our vexations needless<sup>54</sup>”. Although Leibniz acknowledges that such an attitude may be part of the outlook of a Christian, he deprecates it as a “forced patience” that falls short of the “contentment” that awaits those who trust their fate to the Christian God.

How are we to understand the distinction that Leibniz draws between the *fatum Stoicum* and the *fatum Christianum*, and the preference he expresses for the latter? There are two lines of thought in the text, neither of them entirely satisfactory. A first argument is primarily metaphysical. Although Leibniz grants to the Stoics a conception of natural necessity as merely hypothetical and not absolute, he nonetheless questions their explanation of that necessity. Admittedly, the Stoics hold that the cosmos is ordered in the best way. But what account of that order’s being the best can they give? Their god is not, in contrast to Leibniz’s God, a mind that deliberates about which world to create based on representations of every possible way the world could be<sup>55</sup>. With such a God, who selects the actual world based on a comparison of the relative goodness of an infinity of possible worlds, we have a meaningful explanation of it as the best. By contrast, in the case of a god who is identified with the providential order of nature, we merely have an assertion that the best exists—a point that blurs in Leibniz’s eyes the difference between their position and the non-teleological necessity that Spinoza assigns to the “order and connection” of finite causes<sup>56</sup>.

Although this argument has some merit, making the case for Leibniz’s philosophy on the grounds that it explains the optimality of the order of nature rather than leaving it as a brute fact, it does little to explain how the Stoics’ tranquility amounts to a “forced patience” rather than true

---

54 GP VI, 30, H 54.

55 Cf. T 336.

56 Cf. note 52 above.

contentment. On the face of it, this seems like a misunderstanding. As the Stoics describe him, the sage lives in agreement with nature, based on a secure grasp of its wise order, and finds joy in that life. Cleanthes' "Hymn to Zeus" is a paean to the Stoic god, whose "universal reason [...] runs through all things and intermingles with the lights of heaven both great and small<sup>57</sup>".

234

Leibniz's second argument contrasts the Stoic view with the ethical outlook of Christianity. The "forced patience" of the Stoics is ascribed to the fact that for them the order of nature exhausts the means by which benefits and harms are communicated to human beings. The order of nature may be pleasing to contemplate, but it is something that we must simply accept, however we fare within it. The achievement of tranquility under these conditions requires the removal of desire, which Leibniz calls, pejoratively, "forced patience." It demands our acceptance that the only thing good in itself is virtue and what depends on it. External and bodily goods, at which our desires for the most part aim, are not of fundamental value, hence they should not matter to us. If we can discipline ourselves not to want that the course of nature should turn out one way rather than another, satisfying some human desires and not others, then we will be tranquil, otherwise not. The virtuous achieve tranquility simultaneous with their comprehension that virtue and what depends on it are the only things good in themselves, the only thing on which our happiness depends.

Leibniz holds that it is natural and fitting for human beings to assign value to goods other than virtue. We rightly value the health and safety of our body, and the well-being of those we care about. Consequently, the goodness we acquire through virtue is not, in general, sufficient for happiness, defined by Leibniz as "a state of lasting joy<sup>58</sup>". Of particular concern is the fact that in the course of nature the virtuous person may, through no fault of her own, suffer in ways that prevent her from enjoying the happiness that her virtue merits; and, conversely, the wicked person may enjoy a happy life of which he is undeserving. It is in response to such imbalances between virtue and happiness that Leibniz insists on a role for

---

57 LS 54l.

58 A VI, 4, 2803.

God as a just sovereign who ensures that the virtuous receive the rewards of which they are deserving and the wicked are punished for their sins. And for this, it is necessary that there be another life in which benefits and harms owing from the present life can be enjoyed<sup>59</sup>. It is this promise of compensation for undeserved harms in the form of future benefits that principally defines the *fatum Christianum*. We are to understand ourselves as living under the rule of a God who loves us and wills our happiness, which we can be confident we will enjoy to the extent that our virtue and the good of the whole allows it:

since God, being altogether good and wise, has care for everything, even so far as not to neglect one hair of our head, our confidence in him ought to be entire. And thus, we should see, if we were capable of understanding him, that it is not even possible to wish for anything better (as much in general as for ourselves) than what he does. It is as if one said to men: Do your duty and be content with that which shall come of it, not only because you cannot resist divine providence, or the nature of things (which may suffice for tranquillity, but not for contentment), but also because you have to do with a good master. And that is what may be called *Fatum Christianum*<sup>60</sup>.

Leibniz's ethical argument against Stoicism invites three responses. First, the "other life" in which undeserved suffering is rewarded and undeserved gain punished can only be, for Leibniz, another phase within the natural existence of a created substance<sup>61</sup>. Consequently, God's compensatory justice is at bottom a manifestation of the wisdom by which he orders nature as a whole. The person who is consoled by talk of divine reward and punishment may not realize this, but this, in fact, is what is going on. Given

---

59 "Since experience shows us that God permits, for reasons unknown to us but doubtless very wise, and founded on a greater good, that there be many evil people happy in this life, and many good people unhappy, which would not conform to the rules of a perfect government such as God's if it were not redressed, it follows necessarily that there will be another life, and that souls do not perish at all with the visible body; otherwise there would be unpunished crimes, and good actions without recompense, which is contrary to order" (Mo 49, R 51).

60 GP VI, 30-31, H 54-55.

61 GP VI, 622.

this, it is hard to see why Stoic “tranquility” should count as a decisive reason for rejecting their position. Instead, we might read Leibniz as proposing an epicycle on Stoic naturalism: the imperfectly virtuous person finds contentment in affirming the order of nature under the description of divine reward and punishment, but the latter is only another way in which God acts justly through the natural order (as the Stoics claim).

236

Second, the compensatory account does not track Leibniz’s own description of the ethical outlook of a truly virtuous agent. In *Méditation sur la notion commune de la justice*, he is explicit in characterizing God’s compensatory justice as a mechanism adopted to ensure right action in those human beings (the majority) for whom justice, founded on *imitatio dei*, does not suffice as its own reward. Recognizing the weakness of the human will, God institutes a system of cosmic reward and punishment to motivate just action on prudential grounds. We act rightly, because we believe we will be rewarded or punished by God for our actions<sup>62</sup>. The truly just person, however, does not require this sort of external motivation. For her, virtue produces just actions even when faced with the loss of external and bodily goods. To be truly virtuous, indeed, is just for virtue to be sufficient for happiness under such conditions, which again is the Stoic position.

Finally, it is important to note that the virtuous person does not simply adopt God’s moral end of willing the greatest common good. The highest degree of justice (“piety”) requires an unqualified love of God above all things. But to love God in this way, it is necessary to affirm that, because God is a perfectly just being, everything God does is for the best. Thus, the just person must, like the Stoic sage, affirm the world as it is, without imagining that it could be any better. As Leibniz writes to the Electress Sophie:

One displays one’s trust in God when one is content with everything that happens, and is convinced that there is nothing better, not even for

---

62 “The goodness of the author of things has thus [supplied] [...] a motive more within the reach of all men [...]. After this, it must be imprudent not to be just, because no one will fail to derive good or evil from what he will have done, according as it is just or unjust” (Mo 61-62, R 58-59).

ourselves, and one displays at the same time a true charity when one tries to do everything in one's power to do good insofar as it depends on us. In a word, it is necessary to do good and to believe that God does good<sup>63</sup>.

The "contentment" of which Leibniz speaks here is distinct from that which depends on the promise of reward and punishment. It is a contentment arising from one's submission to divine wisdom as furnishing the best order that could be given to the world regardless of how one may be affected by it. Though there are again differences of detail, a charitable reading of the Stoics' position would see this as an emendation of their view rather than a decisive rejection of it. That Leibniz does not frame his remarks in this way suggests that he was not, in contrast to his reaction to other ancient and modern authors, a charitable reader of the Stoics.

237

My aim in this essay has not been to argue for Leibniz as a Stoic *malgré lui*. Rather, it has been to highlight points of affinity between Leibniz's philosophy and Stoicism and to make some suggestions about their relevance for the interpretation of his thought. I have also raised, though not adequately answered, the question of whether Leibniz was inclined to downplay, or even mask, the Stoic tendencies of his ethics. While he openly praises the Stoic doctrine of the connection of all things, a view that plays a central role in his theory of nature, he criticizes the Stoics for advancing an ethics that limits human happiness to a "forced patience": a grudging acceptance of the necessary order of nature. This obscures the degree to which the Stoic end, to live in agreement with nature, is realized in the sage as a joyful affirmation of the providential order that a wise god gives to nature: if one lives in agreement with nature, which includes fulfilling the duties proper to a rational being, one is happy. Allowing for relevant differences in their conceptions of God and happiness, this is, to a first approximation, also Leibniz's position. One is happy to the extent that one identifies one's will with God's, and that will is fundamentally the rule of wisdom within created nature.

---

63 K IX, 302.



## LEIBNIZ, CHRYSIPPE ET L'ARGUMENT DOMINATEUR

*Thomas Auffret*  
*Sorbonne Université*

Au terme du débat qui l'opposa jadis à Octave Hamelin à propos de l'interprétation de la logique stoïcienne, Victor Brochard prenait soin d'écartier quelques rapprochements superficiels entre la doctrine du Portique et celle de certains modernes, tout en soulignant son étroite parenté avec la pensée de Leibniz : « sans aucun doute », écrivait-il, « les stoïciens se rangent du côté des rationalistes ; mais ce n'est point avec Spinoza, encore moins avec les idéalistes hégéliens, qu'ils présentent le plus d'analogie. Rien n'est plus éloigné de Spinoza que leur conception finaliste et optimiste. Si l'on veut à toute force leur trouver des analogies avec la philosophie moderne, c'est de Leibniz qu'il faut les rapprocher, et l'auteur de la *Théodicée* [...] a signalé lui-même les ressemblances profondes entre sa doctrine et celle de Chrysippe et des vieux stoïciens<sup>1</sup> ». Si la référence à Chrysippe et aux anciens stoïciens n'apparaît pas, à première vue, comme la plus appuyée sous la plume de Leibniz lorsque celui-ci évoque ses prédécesseurs antiques et médiévaux, elle affleure pourtant parfois en des lieux particulièrement importants de son corpus<sup>2</sup>.

- 1 Victor Brochard, « La logique des stoïciens (deuxième étude) », dans *id.*, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Félix Alcan, 1912, p. 239-251 ; p. 250-251.
- 2 En témoigne, par exemple, ce passage tiré des *Projet et Essais pour arriver à quelque certitude pour finir une bonne partie des disputes, et pour avancer l'art d'inventer* dans lequel Leibniz entrevoit dans les fragments de Chrysippe une ébauche de son propre projet : « Il sera à propos de dire quelque chose de ceux qui ont tâché de donner des démonstrations hors des Mathématiques. Aristote a été le premier en Logique, et on peut dire qu'il y a réussi, mais il s'en faut beaucoup qu'il ait été si heureux dans les

En revenant sur leurs solutions respectives à l'Argument dominateur, on se propose d'examiner l'une de ces « ressemblances profondes » entre Leibniz et Chrysippe. L'analogie modale entre le destin de celui-ci et la nécessité hypothétique de celui-là se trouve en effet justifiée par une même décision logique : la suspension de l'application du principe du tiers-exclu dans l'analyse des propositions infinies qui définissent, entre autres, l'ἰδίως ποιόν chrysippéen comme la notion individuelle de Leibniz. Cette suspension résulte à son tour d'une conception voisine touchant la nature et la structure du continu, que l'on peut rapprocher de celle des intuitionnistes modernes. L'invention du calcul infinitésimal fournit à Leibniz un modèle mathématique permettant de penser l'obscur notion de passage à la limite, qui soutient cette conception. On verra que les Anciens, avec leurs procédés canoniques d'approximation et d'exhaustion, en possédaient un substitut archaïque, dont Chrysippe sut tirer profit afin d'asseoir son nominalisme infinitésimaliste des événements.

La substance de l'argument dit « dominateur », ou « Maître argument » (ὁ κυριεύων λόγος), est rapportée dans un célèbre passage des *Entretiens* d'Épictète<sup>3</sup>. Il est fondé sur l'incompatibilité de trois prémisses explicites :

Voici, semble-t-il, la sorte de points de départs sur la base desquels est posé le Maître Argument. Les trois propositions suivantes sont en conflit mutuel : « Toute vérité passée est nécessaire » ; « Quelque chose d'impossible ne suit pas de quelque chose de possible » ; et « Il y a quelque chose de possible, qui n'est ni ne sera vrai ». Diodore a vu ce conflit, et il a utilisé la plausibilité

---

autres sciences qu'il a traitées, si nous avions les livres de Chrysippe, ou de quelques autres Stoïciens, nous en trouverions des Essais ; on peut dire que les Jurisconsultes Romains nous ont donné quelques beaux échantillons de raisonnements démonstratifs » (A VI, 4 A, 965).

3 On trouvera dans Gabriele Giannantoni, « Il κυριεύων λόγος di Diodoro Crono », *Elenchos*, vol. 2, 1981, p. 239-272 d'utiles indications pour s'orienter dans l'abondante bibliographie moderne consacrée à l'argument. La présente contribution se fonde sur l'interprétation de Jules Vuillemin, *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, Éditions de Minuit, 1984, complétée par *id.*, « Nouvelles réflexions sur l'argument dominateur : une double référence au temps dans la seconde prémisse », *Philosophie*, vol. 55, 1997, p. 14-30.

des deux premières propositions pour établir que « Rien n'est possible, qui n'est pas vrai ni ne le sera ». Au reste, il s'en trouvera pour conserver ces deux propositions (« Il existe quelque chose de possible, qui n'est pas vrai ni ne le sera » et « Quelque chose d'impossible ne suit pas de quelque chose de possible »), et pour nier que toute vérité passée soit nécessaire, ce qui paraît avoir été la position de Cléanthe et de son cercle, gens avec lesquels Antipater est généralement d'accord. D'autres conserveront l'autre paire de propositions, « Il existe quelque chose de possible, qui n'est ni ne sera vrai » et « Toute vérité passée est nécessaire », mais ils soutiennent que quelque chose d'impossible suit bien de quelque chose de possible. Il n'y a pas moyen de conserver ces trois propositions, à cause de leur conflit mutuel. Si donc quelqu'un me demandait : « Et toi, lesquelles conserves-tu ? », je répondrais : « Je n'en sais rien ; on m'a transmis ces informations, que Diodore conservait les deux premières, le cercle de Panthoïde (je crois) et celui de Cléanthe l'autre paire, celui de Chrysippe la dernière paire »<sup>4</sup>.

Au moment d'écarter certaines objections d'ordre métaphysique contre son « explication de la cause morale du mal moral », Leibniz introduit la discussion de cet argument dans la *Théodicée*, afin d'éclaircir « la nature du possible et du nécessaire » et de dissiper par-là même la confusion de la nécessité morale avec la nécessité métaphysique<sup>5</sup>. Empruntant au *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle la présentation historique de l'argument, il examine à cet effet la valeur de la troisième prémisse, selon laquelle « il y a quelque chose de possible, qui n'est ni ne sera vrai ».

Venons maintenant à la possibilité des choses qui n'arrivent point, et donnons les propres paroles de M. Bayle, quoiqu'un peu prolixes. Voici comment il en parle dans son *Dictionnaire* (art. *Chrysippe*, let. S, p. 929) :

La très fameuse dispute des choses possibles et des choses impossibles devait sa naissance à la doctrine des stoïciens touchant le destin. Il s'agissait de savoir, si parmi les choses qui n'ont jamais été et qui ne seront jamais, il y en a

- 4 Épicète, *Entretiens*, II 19.1-5 = LS 38 A, cité d'après Anthony Arthur Long & David N. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, t. II, *Les Stoïciens*, trad. Jacques Brunschwig & Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2001, p. 162-163.  
5 Leibniz, *Théodicée*, § 168, GP VI, 210.

de possibles ; ou si tout ce qui n'est point, tout ce qui n'a jamais été, tout ce qui ne sera jamais, était impossible. Un fameux dialecticien de la secte de Mégare nommé Diodore prit la négative sur la première de ces deux questions, et l'affirmative sur la seconde ; mais Chrysippe le combattit fortement<sup>6</sup>.

Suit une longue citation de Bayle rapportant les principaux témoignages anciens relatifs à l'argument<sup>7</sup>, assortie du commentaire suivant :

Il paraît assez que Cicéron écrivant à Varron ce qu'on vient de copier (*lib. 9, ep. 4, ad familiar.*) ne comprenait pas assez la conséquence de l'opinion de Diodore, puisqu'il la trouvait préférable. Il représente assez bien les opinions des auteurs dans son livre *De fato* ; mais c'est dommage qu'il n'ait pas toujours ajouté les raisons dont ils se servaient<sup>8</sup>.

242

La thèse nécessitariste de Diodore doit naturellement être écartée, quoiqu'elle ait été ensuite réhabilitée par certains modernes, comme Abélard, Hobbes ou Spinoza<sup>9</sup> : c'est qu'elle repose sur une confusion touchant la définition du possible, qui enveloppe tout ce qui n'est pas logiquement contradictoire<sup>10</sup>. Conservant la troisième prémisse de l'argument, Leibniz doit donc, semble-t-il, adopter une solution stoïcienne – qu'il suive Cléanthe en rejetant la première, ou Chrysippe, en refusant la deuxième. Du reste, Leibniz reconnaît lui-même la proximité entre le « système » de sa théodicée et celui des « anciens stoïciens<sup>11</sup> ». Ainsi

---

6 *Ibid.*, § 170, GP VI, 212-213.

7 *Ibid.*, GP VI, 213-215.

8 *Ibid.*, GP VI, 215.

9 *Ibid.*, § 171-173, GP VI, 215-217.

10 *Ibid.*, § 173, GP VI, 217 : « Nous ne nous amuserons pas ici à réfuter un sentiment si mauvais et même si inexplicable. Et le nôtre est établi sur la nature des possibles, c'est-à-dire des choses qui n'impliquent point de contradiction. Je ne crois point qu'un spinoziste dise que tous les romans qu'on peut imaginer existent réellement à présent, ou ont existé, ou existeront encore dans quelque endroit de l'univers ; cependant on ne saurait nier que des romans, comme ceux de Mademoiselle de Scudéry, ou comme l'Octavia, ne soient possibles ».

11 *Ibid.*, § 209, GP VI, 242 : « Or, tout se réduisant à la plus grande perfection, on revient à notre loi du meilleur. Car la perfection comprend non seulement le bien *moral* et le bien *physique* des créatures intelligentes, mais encore le

s'explique la remarque suivante, qui laisse toutefois entrevoir d'emblée sa préférence pour la solution de Chrysippe : « Plutarque dans son *Traité des Contradictions des stoïciens* et M. Bayle s'étonnent que Chrysippe n'était pas du sentiment de Diodore, puisqu'il favorise la fatalité. Mais Chrysippe, et même son maître Cléanthe, étaient là-dessus plus raisonnables qu'on ne pense. On le verra ci-dessous<sup>12</sup>. » Cléanthe, s'il n'est pas Chrysippe, vaut déjà mieux que Diodore. En refusant la première prémisse, il rappelait en effet une vérité trop souvent négligée touchant les relations entre temporalité et modalité :

C'est une question, si le passé est plus nécessaire que le futur. Cléanthe a été de ce sentiment. On objecte qu'il est nécessaire *ex hypothesi* que le futur arrive, comme il est nécessaire *ex hypothesi* que le passé soit arrivé. Mais il y a cette différence qu'il n'est point possible d'agir sur l'état passé, c'est une contradiction ; mais il est possible de faire quelque effet sur l'avenir : cependant la nécessité hypothétique de l'un et de l'autre est la même ; l'un ne peut être changé, l'autre ne le sera pas et, cela posé, il ne pourra pas être changé non plus<sup>13</sup>.

L'interprétation exacte de ce texte ne va peut-être pas sans difficulté. Il semble du moins que, « pour le Cléanthe leibnizien [...], le passé, à lui seul, bien qu'il retire l'événement à la délibération, ne le précipite pas dans une nécessité plus forte que ne l'est la nécessité commune aux existants<sup>14</sup> » : passé, présent comme futur relèvent tous trois de la même nécessité hypothétique. Tout en paraissant souscrire, pour l'essentiel,

---

bien qui n'est que *métaphysique* et qui regarde aussi les créatures destituées de raison. Il s'ensuit que le mal qui est dans les créatures raisonnables n'arrive que par concomitance, non par des volontés antécédentes, mais par une volonté conséquente, comme étant enveloppé dans le meilleur plan possible ; et le bien métaphysique, qui comprend tout, est cause qu'il faut donner place quelque fois au mal physique et au mal moral, comme je l'ai déjà expliqué plus d'une fois. Il se trouve que les anciens stoïciens n'ont pas été fort éloignés de ce système ».

<sup>12</sup> *Ibid.*, § 170, GP VI, 215.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Jules Vuillemin, *Nécessité ou contingence, op. cit.*, p. 120.

à cette thèse modale de Cléanthe<sup>15</sup>, Leibniz lui adjoint cependant un important *nota bene* : « il y a cette différence qu'il n'est point possible d'agir sur l'état passé, c'est une contradiction ; mais il est possible de faire quelque effet sur l'avenir<sup>16</sup> ». Par-là il semble attribuer au passé, apparemment *contre* Cléanthe, un mystérieux surplus modal lié à son irrévocabilité, et donc fondé sur l'asymétrie du temps. C'est que, comme le suggère Jules Vuillemin,

une symétrie complète du passé et du futur entraînerait probablement, dans l'esprit de Leibniz, l'extravagance d'un Pierre Damien, disant que Dieu pouvait faire que ce qui a été ne fût pas. S'il y a extravagance c'est que la nécessité du passé a ceci de spécifique qu'il est impossible d'y réaliser le possible. Il faut donc reconnaître au temps un caractère asymétrique et linéaire. Mais, s'il en est ainsi, on ne voit pas ce qu'on a gagné pour résoudre le Dominateur. L'interprétation de la première prémisse ne requiert, en effet, rien d'autre que l'irrévocabilité du passé<sup>17</sup>.

En s'en tenant à ce principe, Leibniz conservait donc, au moins implicitement, la première prémisse de l'argument. En revanche, pour que la solution de Cléanthe soit consistante, l'homogénéité modale du passé et du futur ne suffit pas : il faut donc lui adjoindre une contrainte plus forte touchant la structure du temps.

Afin de remédier à l'impossibilité de réaliser le possible dans le passé, il convient de rompre avec une conception linéaire et asymétrique du temps : à cet égard, il faut et il suffit que passé et futur soient relatifs et interchangeables. Telle est la solution de Cléanthe, qui s'appuie sur la doctrine de la Restitution universelle. En soutenant, avec les anciens stoïciens, la restitution à l'identique de chaque individu au cours de chaque cycle suivant l'embrassement, il échappait au Dominateur en contestant sa première prémisse<sup>18</sup>. On sait que la question de la Restitution (*ἀποκατάστασις*) fit l'objet de longues méditations de la part de Leibniz ;

15 Voir Leibniz, *Théodicée*, § 53, GP VI, 131-132.

16 *Ibid.*, § 170, GP VI, 215.

17 Jules Vuillemin, *Nécessité ou contingence*, *op. cit.*, p. 120.

18 *Ibid.*, p. 121-128, *cf.* p. 127 : « Si le temps est symétrique, réaliser le possible dans le passé en introduisant ainsi un retournement du temps cesse de

mais ce fut justement pour exclure l'éventualité d'une interprétation du retour telle que l'avait professée Cléanthe. D'après ce dernier, en accord sur ce point avec Zénon et les fondateurs du Portique<sup>19</sup>, la Restitution ramenait en effet chaque individu à l'identique au cours des différents cycles, aucun détail n'échappant à l'éternel retour de toutes choses :

Les Stoïciens disent que, lorsque les planètes retournent au même signe, en longueur et largeur, que celui auquel elles étaient au début, quand le monde commença à se former, elles produisent, en des périodes de temps déterminées, l'embrassement et la destruction de toutes choses existantes. Puis, de nouveau, le monde retourne au même état ; et lorsque les astres se meuvent de nouveau de la même façon, chacun des événements qui se sont produits dans la période antérieure se réalisera sans aucun écart (*ἀπαρἀλλάκτως*) : il y aura une fois encore Socrate, et Platon, et chacun des hommes, avec les mêmes amis et concitoyens ; ils subiront les mêmes choses, il leur arrivera les mêmes choses, ils s'adonneront aux mêmes choses ; toutes les cités, tous les villages, tous les champs reviendront pareillement. Le retour de toutes choses (*τὴν ἀποκατάστασιν τοῦ παντός*) ne se produit pas une seule fois, mais plusieurs fois ; ou plutôt, les mêmes choses reviendront à l'infini et sans jamais s'arrêter. Les dieux, qui ne sont pas sujets à la destruction<sup>20</sup>, ayant suivi de près l'unique période présente, connaissent à partir d'elle tout ce qui se passera dans les périodes suivantes, car il n'y aura rien d'étranger à ce qui s'est passé antérieurement : toutes choses se répéteront pareillement, sans aucun écart jusqu'aux moindres détails (*πάντα ὡσαύτως ἀπαρἀλλάκτως ἄχρι καὶ τῶν ἐλαχίστων*)<sup>21</sup>.

Dans une série de textes rédigés de 1693 à 1715, Leibniz applique à la question du retour un modèle combinatoire qui permet de dégager

produire une difficulté. [...] Dès lors il devient légitime de mettre en doute la première prémisse du Dominateur ».

<sup>19</sup> Tatien, *Adversus Graecos*, ch. v = SVF I 109.

<sup>20</sup> Comme le précisent Anthony Arthur Long & David N. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, t. II, *op. cit.*, p. 326, n. 1 : « il s'agit de Zeus, du dieu qui est le principe actif, et non des éléments périssables que les Stoïciens identifiaient avec d'autres divinités ».

<sup>21</sup> Némésius, *De la nature de l'homme*, 309.5-311.2 = LS 52 C, cité d'après Long & Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, t. II, *op. cit.*, p. 325-326.

dans toute sa clarté les conditions de possibilité d'une telle restitution universelle<sup>22</sup>. Développant l'hypothèse selon laquelle tous les événements mondains, qu'ils relèvent des annales de l'histoire publique universelle ou des histoires individuelles, pourraient être adéquatement décrits jusque dans leurs moindres détails par des livres, il montre que cette doctrine, devant nécessairement s'appuyer sur une ontologie atomiste<sup>23</sup>, se trouve exclue par la doctrine du continu.

Cependant, même si un siècle antérieur revient en ce qui concerne les faits sensibles, ou ce que les livres peuvent décrire, il ne reviendra pas pourtant à tous égards : car il y aurait toujours des distinctions, quoiqu'imperceptibles, et qui ne pourraient être assez décrites par aucun livre, parce que le continu est divisé en une infinité actuelle de parties, au point qu'en chaque partie de la matière il y a un monde d'une infinité de créatures qui ne peut être décrit par aucun livre si long soit-il. Assurément, si les corps étaient faits d'atomes, tout reviendrait précisément à la même collection d'atomes, tant que des atomes nouveaux ne viendraient pas d'ailleurs s'y mêler ; comme si l'on supposait un monde selon Épicure, séparé des autres mondes par des intermondes. Mais un tel monde serait ainsi une machine qu'une créature à la perfection finie pourrait parfaitement connaître, ce qui n'a pas lieu dans le monde véritable<sup>24</sup>.

La combinatoire garantit certes, jusqu'à un certain point, la nécessité du retour des événements relevant de l'histoire universelle ; mais il n'en va pas de même dès lors que l'on applique ce modèle aux vies individuelles : il ne peut donc y avoir de restitution *universelle*<sup>25</sup>. La structure du continu

22 Leibniz, *De l'horizon de la doctrine humaine. Αποκατάστασις πάντων* (*La Restitution universelle*), textes inédits, traduits et annotés par Michel Fichant suivis d'une postface « *Plus Ultra* », Paris, Vrin, 1991.

23 Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 115.

24 Leibniz, « *Αποκατάστασις* », L Br 705, f. 74, dans *De l'horizon de la doctrine humaine, op. cit.*, p. 73.

25 C'est ce qui explique la modification du titre dans la seconde version de 1715, « *Αποκατάστασις* » (L Br 705, f. 73) se substituant à l'« *Αποκατάστασις πάντων* » (L Br 705, f. 72) qui faisait écho à l'*ἀποκατάστασιν τοῦ παντός* de Cléanthe : voir Michel Fichant, « *Plus Ultra* », dans Leibniz, *De l'horizon de la doctrine humaine, op. cit.*, p. 195.

impliquant une divisibilité et une détermination qui vont à l'infini, l'énumération exhaustive des prédicats s'attachant à un individu demeure informulable en termes de combinatoire finie. Comme le souligne Michel Fichant, une description énonçable « suppose en effet un choix qui isole une liste finie de prédicats, phénomènes et événements, sur fond d'infini virtuellement disponible, toujours prêt à nourrir une description plus détaillée. Un tel sous-ensemble calculable de prédicats n'atteint qu'un individu "vague", sans pouvoir déterminer l'identité numérique du sujet désigné<sup>26</sup> ». L'isomorphisme sans reste du récit et de l'événement supposerait une ontologie atomiste, à l'encontre de tous les attendus du système stoïcien. Le continu, en revanche, impose d'infimes variations qui permettent corrélativement de distinguer chaque cycle et de maintenir, par conséquent, le principe d'une asymétrie du temps.

À cette difficulté majeure affectant la doctrine de l'éternel retour dans sa forme attribuable à Cléanthe, s'y ajoutent au moins deux autres. La première a trait à l'indiscernabilité des instants  $t$  et  $t^*$ , au cours desquels se produit le même événement  $e_k$ . Si rien ne distingue  $t$  de  $t^*$ , alors  $t = t^*$ , de sorte que « si l'on interprète la thèse de l'identité dans sa forme orthodoxe, et si l'on joint des considérations stoïciennes au sujet de la nature du temps, on arrive à une absurdité : les mondes infinis du cycle cosmique se passent tous à la fois ; somme toute, il n'y a qu'un monde, il n'y a qu'une histoire

26 Michel Fichant, « *Plus Ultra* », dans *De l'horizon de la doctrine humaine*, op. cit., p. 196. Voir Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, III, III, § 6, A VI, 6, 289-290 : « Car (quelque paradoxe que cela paraisse) il est impossible à nous d'avoir la connaissance des individus, et de trouver le moyen de déterminer exactement l'individualité d'aucune chose, à moins que de la garder elle-même ; car toutes les circonstances peuvent revenir ; les plus petites différences nous sont insensibles ; le lieu ou le temps, bien loin de déterminer d'eux-mêmes, ont besoin eux-mêmes d'être déterminés par les choses qu'ils contiennent. Ce qu'il y a de plus considérable en cela est que l'individualité enveloppe l'infini, et qu'il n'y a que celui qui est capable de le comprendre qui puisse avoir la connaissance du principe d'individuation d'une telle ou telle chose ; ce qui vient de l'influence (à l'entendre sainement) de toutes les choses de l'univers les unes sur les autres. Il est vrai qu'il n'en serait point ainsi s'il y avait des atomes de Démocrite ».

mondiale<sup>27</sup> ». En second lieu, nier l'irrévocabilité du passé en vertu de l'éternel retour à l'identique de toutes choses

ne saurait faire du possible une alternative véritable au réel. Imaginons, en effet, qu'à l'instant  $t$  d'une période du monde tel possible ait été préféré à tel autre du fait d'un choix volontaire. À chaque retour éternel, le même choix se reproduira. Sans doute, formellement, il y aura un possible qui n'existe jamais. Mais ce possible reste à l'état de représentation imaginative. Au mieux, il est l'illusion d'une volonté qui donne son assentiment à une nécessité inexorable<sup>28</sup>.

248

Ces difficultés furent certainement ressenties au sein de l'école ; elles conduisirent certains stoïciens à abandonner ou à amender la doctrine du Retour. Au témoignage d'Origène, « ceux d'entre eux qui avaient des scrupules à accepter cette théorie ont dit qu'il y a un écart, faible et très peu important (*ὀλίγην παραλλαγὴν καὶ σφόδρα βραχεῖαν*), d'une période à l'autre, par rapport à ce qui a lieu dans la période précédente<sup>29</sup> ». La difficulté principale portait en effet sur le statut de l'identité des êtres qui reviennent au cours des différentes périodes : s'agit-il d'une identité numérique ou de celle d'une *species infima* subsumant des individus semblables ? Simplicius atteste que le problème fut dégagé dans toute sa clarté par les stoïciens eux-mêmes : « Lorsqu'ils disent que le même moi naît de nouveau dans la renaissance, [les stoïciens] se demandent à juste titre si je suis numériquement un, le moi de maintenant et celui de l'autre moment, du fait qu'en substance c'est le même, ou si je suis différencié par mon assignation à une genèse cosmique toujours différente<sup>30</sup>. »

L'introduction d'une légère déviation dans la restitution permettrait en effet de concilier la thèse générale du retour avec celle du continu. Elle

27 Jonathan Barnes, « La doctrine de l'éternel retour », dans Jacques Brunschwig (dir.), *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, Vrin, 2006 (2<sup>e</sup> éd.), p. 421-439 ; p. 437.

28 Jules Vuillemin, *Nécessité ou contingence*, op. cit., p. 386.

29 Origène, *Contre Celse*, V 20 = LS 52 G (2), cité d'après Anthony Arthur Long & David N. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, t. II, op. cit., p. 329.

30 Simplicius, *Sur la Physique d'Aristote*, 886.12-16 = LS 52 E, cité d'après Long & Sedley, *ibid.*, p. 327-328.

impose toutefois la conservation de la première prémisse du Dominateur. Chrysippe n'avait assurément pas, à la différence d'autres stoïciens, abandonné la doctrine de son maître<sup>31</sup>. Il l'avait cependant modifiée afin de la rendre compatible avec les autres éléments du système :

Ils sont d'avis qu'après l'embrassement, toutes choses se reproduisent dans le monde, numériquement identiques, de sorte que même l'individu qualifié particulièrement (τὸν ἰδίως ποιόν) existe et figure identiquement dans ce nouveau monde comme dans le précédent ; c'est ce que dit Chrysippe dans son traité en plusieurs livres *Du monde*. [...] Ils disent aussi qu'entre individus qualifiés particulièrement (τοῖς ἰδίως ποιοῖς) postérieurs et antérieurs, les seuls écarts (παραλλαγὰς) concernent certains de leurs accidents extérieurs, écarts (παραλλαγαί) qui, affectant le même Dion persistant et vivant, ne le transforment pas. En effet, il ne devient pas un autre homme si, ayant auparavant des grains de beauté sur le visage, plus tard il ne les a plus. Tels sont les écarts, disent-ils, que présentent dans un monde les individus qualifiés particulièrement (τοῖς ἰδίως ποιοῖς), par rapport à ceux d'un autre monde<sup>32</sup>.

La liaison explicite entre cette version de la doctrine de la Restitution et la notion chrysippéenne d'ἰδίως ποιόν<sup>33</sup> est remarquable : elle démontre que Chrysippe avait amendé la thèse de Cléanthe et distingué l'individu concret de sa détermination essentielle, en introduisant une légère déviation dans la restitution. Quand bien même un individu identique revenait dans l'infinité des cycles, il restait un résidu inanalysable qui empêchait que cette identité soit stricte. L'ἰδία ποιότης s'accommode ainsi dans ses réalisations successives de variations légères qui, tout en empêchant l'identité stricte des deux occurrences du même individu, ne remettent pas en cause l'unité définitionnelle de celui-ci<sup>34</sup>. Tout comme

31 Lactance, *Institutions divines*, VII, 23 = LS 52 B.

32 Alexandre d'Aphrodise, *Sur les Analytiques premiers d'Aristote*, 180.33-36 et 181.25-31 = LS 52 F, cité d'après Long & Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, t. II, *op. cit.*, p. 328.

33 Émile Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme* [1910], Paris, PUF, 1951 (2<sup>e</sup> éd.), p. 110, n. 3.

34 Jules Vuillemin, *Nécessité ou contingence*, *op. cit.*, p. 125-126. La distinction entre l'ἰδία ποιότης définitionnelle et l'individu concret qualifié particulièrement est exprimée grammaticalement par l'absence ou la

Leibniz, Chrysippe maintient le principe d'une asymétrie du temps en introduisant une variation infime, mais réelle, au sein des palingénésies successives. Cet infléchissement de la doctrine ancienne du Portique fut peut-être la conséquence de son analyse des propriétés du continu associée, comme chez Leibniz, à des recherches approfondies touchant la combinatoire des énoncés conjonctifs possibles<sup>35</sup>. Quoiqu'il en soit, cette parenté entre Leibniz et Chrysippe invite à poursuivre l'examen comparé de leurs solutions respectives au Dominateur.

Chrysippe échappait à Diodore en refusant la lettre de la deuxième prémisse, selon laquelle « quelque chose d'impossible ne suit pas de quelque chose de possible ». Alexandre d'Aphrodise atteste que ce rejet était fondé sur des contre-exemples à la validité universelle de ce principe, reposant sur la destruction des propositions déictiques :

Chrysippe, disant que rien n'empêche que quelque chose d'impossible suive de quelque chose de possible, ne dit rien contre la preuve énoncée par Aristote, mais il essaie de montrer qu'il n'en est pas ainsi, au moyen de certains exemples composés d'une façon qui n'est pas valable. Il dit en effet que dans le conditionnel « Si Dion est mort, celui-ci est mort » (εἰ τέθνηκε Δίῳ, τέθνηκεν οὗτος), qui est vrai lorsque l'on se réfère ostensivement à Dion, l'antécédent « Dion est mort » est possible, puisqu'il est possible qu'un jour il devienne vrai que Dion est mort ; mais que « Celui-ci est mort » est impossible. En effet, quand Dion meurt, la proposition « Celui-ci est mort » est détruite, l'objet sur lequel porte la référence ostensive n'existant plus ; car la référence ostensive s'applique à un vivant, et se dit d'un vivant.

---

présence de l'article devant le nom propre désignant l'individu, leur combinaison étant équivalente au déictique qui en abrège la formule : voir Jacques Brunschwig, « Remarques sur la théorie stoïcienne du nom propre », *Histoire, épistémologie, langage*, vol. 6, fasc. 1, 1984, p. 3-19, repris dans *id.*, *Études sur les philosophies hellénistiques. Épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris, PUF, 1995, p. 115-139 ; p. 126-136, ainsi que A. C. Lloyd, « Definite Propositions and the Concept of Reference », dans Jacques Brunschwig (dir.), *Les Stoïciens et leur logique*, *op. cit.*, p. 223-233.

35 Sur les recherches combinatoires de Chrysippe, voir Susanne Bobzien, « The Combinatorics of Stoic Conjunctions: Hipparchus refuted, Chrysippus vindicated », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 40, 2011, p. 157-188.

Ainsi, si l'on ne peut plus dire « celui-ci » une fois qu'il est mort, et si Dion ne revient pas à l'existence, de façon que l'on puisse dire de lui « Celui-ci est mort », « Celui-ci est mort » est impossible. Cette proposition ne serait pas impossible si, après la mort de Dion, il était possible d'attribuer de nouveau « celui-ci » à ce à quoi, précédemment, quand Dion vivait, on attribuait « celui-ci est mort » dans la proposition conditionnelle. Puisque cela ne peut pas se faire, il s'ensuit que « celui-ci est mort » est impossible<sup>36</sup>.

Le contre-exemple avancé par Chrysippe repose sur une proposition conditionnelle. Une conditionnelle est « saine » au sens de Chrysippe lorsque le contradictoire de son conséquent est incompatible avec son antécédent, autrement dit lorsque la conjonction de l'antécédent et de la négation du conséquent est impossible<sup>37</sup>. La conditionnelle « si Dion est mort, celui-ci est mort » est saine : il est impossible, en effet, que Dion soit mort et que celui-ci ne soit pas mort. S'ensuit-il pour autant que le conséquent « celui-ci est mort » soit nécessaire ? Nullement, car il est également impossible. En effet, avant la mort de Dion, cette proposition est fautive et, après sa mort, elle n'est pas susceptible non plus d'être vraie puisque, l'antécédent du déictique se trouvant détruit, la proposition elle-même est détruite<sup>38</sup>. Dès lors, « l'impossibilité de la proposition déictique n'entraîne pas celle de la proposition non-déictique dont elle est la conséquence logique<sup>39</sup> » et l'impossible suit

36 Alexandre d'Aphrodise, *Sur les Analytiques premiers d'Aristote*, 177.25-178.5 = LS 38 F partiellement cité d'après Anthony Arthur Long & David N. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, t. II, *op. cit.*, p. 167-168.

37 Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, II, 111-112 = LS 35 B, cité d'après Long et Sedley, *ibid.*, p. 116 : « Ceux qui introduisent la notion de "cohérence" disent qu'un conditionnel est valable lorsque l'opposé de son conséquent est en conflit avec l'antécédent ». Sur ce conditionnel stoïcien, que l'on a parfois rapproché de l'implication stricte de Lewis, voir Benson Mates, *Stoic Logic*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1961 (2<sup>e</sup> éd.), p. 47-51.

38 Maris Mignucci, « Sur la logique modale des stoïciens », dans Jacques Brunschwig (dir.), *Les Stoïciens et leur logique*, *op. cit.*, p. 305-332, en part. p. 307.

39 Jules Vuillemin, *Nécessité ou contingence*, *op. cit.*, p. 137.

bien du possible, contrairement à ce que postulait la deuxième prémisse du Dominateur.

Il en résulte une conséquence importante touchant la définition des modalités. Le contre-exemple de Chrysippe à la deuxième prémisse du Dominateur montre en effet que de l'impossibilité de la conjonction de l'antécédent et de la négation du conséquent ne suit pas logiquement la nécessité de la conjonction de l'antécédent et du conséquent. Autrement dit, « l'énoncé "celui-ci est mort", bien qu'impossible, n'est pas nécessairement faux, car c'est une proposition qui se détruit et donc qui, tout en n'étant jamais vraie, n'est pas pour autant toujours fausse. Par conséquent, Chrysippe n'admet pas l'équivalence entre l'impossibilité d'être vrai et la nécessité d'être faux<sup>40</sup> ». Ainsi s'explique la modification non-triviale des conditionnelles chaldaïques opérée par Chrysippe, afin de les exprimer sous la forme d'une conjonctive censée affaiblir la nécessité « astrologique » postulée par la divination dans la liaison entre l'antécédent et le conséquent. Cicéron écrit en effet, dans un passage du traité *Du destin*, rapporté partiellement par Bayle et cité par Leibniz :

Prends garde, Chrysippe, de ne pas abandonner ta cause, dans laquelle tu livres une grande bataille contre Diodore, ce valeureux dialecticien. Car si le conditionnel que voici est vrai : « Si quelqu'un est né au lever de la Canicule, il ne mourra pas en mer », celui-ci l'est aussi : « Si Fabius est né au lever de la Canicule, il ne mourra pas en mer ». Les deux propositions suivantes sont donc en conflit mutuel, que Fabius soit né au lever de la Canicule, et que Fabius doive mourir en mer. Et puisque, dans le cas de Fabius, il est posé comme certain qu'il est né au lever de la Canicule, il y a aussi un conflit entre les deux propositions que voici, que Fabius existe, et qu'il doive mourir en mer. La conjonction suivante, « Fabius existe et Fabius mourra en mer », est donc constituée de membres incompatibles, parce qu'il lui est impossible de se réaliser telle qu'elle est libellée. Donc tout ce qui est dit de faux sur le futur est incapable de se réaliser. Mais cette conclusion, Chrysippe, tu n'en

---

40 M. Mignucci, « Sur la logique modale des stoïciens », art. cit., p. 307.

veux pas du tout, et c'est principalement sur ce point précis que tu batailles contre Diodore<sup>41</sup>.

Afin d'éviter de verser dans le nécessitarisme de Diodore, Chrysippe propose en effet de reformuler les propositions relevant de la divination sous une forme non plus conditionnelle mais conjonctive :

Si le conditionnel que voici est vrai, « Si tu es né au lever de la Canicule, tu ne mourras pas en mer », et si son antécédent, « Tu es né au lever de la Canicule », est nécessaire (car tout ce qui est dit de vrai sur le passé est nécessaire, selon l'opinion de Chrysippe – en désaccord sur ce point avec son maître Cléanthe – parce que le passé est immuable et ne peut se changer de vrai en faux), si donc l'antécédent est nécessaire, le conséquent devient également nécessaire. Chrysippe, il est vrai, ne pense pas que cette conséquence soit universellement valide ; il reste cependant que s'il existe une cause naturelle pour que Fabius ne meure pas en mer, Fabius ne peut mourir en mer. En ce point, Chrysippe perd son sang-froid, il espère que les Chaldéens et autres devins seront dupés, et qu'ils n'utiliseront pas, pour formuler leurs théorèmes, des connecteurs tels que « Si quelqu'un est né au lever de la Canicule, il ne mourra pas en mer », mais qu'ils diront plutôt « Non à la fois : quelqu'un est né au lever de la Canicule, et il mourra en mer ». Quel arbitraire risible ! Pour éviter de tomber dans la doctrine de Diodore, le voilà qui enseigne aux Chaldéens comment ils doivent libeller leurs théorèmes<sup>42</sup> !

Là où Cicéron ne voit qu'une modification verbale de la proposition, il faut que Chrysippe ait estimé que cette reformulation s'accompagnait d'un affaiblissement modal de la liaison entre l'antécédent et le conséquent. En substituant à la formulation conditionnelle « si  $x$  alors  $p$  », la formule « il est impossible que  $x$  et non- $p$  », Chrysippe refusait l'équivalence entre la nécessité de la conjonction de l'antécédent et du

41 Cicéron, *Du destin*, 12 = LS 38 E (1) cité d'après Anthony Arthur Long et David N. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, t. II, *op. cit.*, p. 165-166 ; voir Leibniz, *Théodicée*, § 170, GP VI, 215.

42 Cicéron, *Du destin*, 15 = LS 38 E (5-6), cité d'après Long & Sedley, *ibid.*, p. 166-167.

conséquent et l'impossibilité de la conjonction de l'antécédent et de la négation du conséquent<sup>43</sup>. Ce que Chrysippe conteste donc, et qui a échappé à Cicéron, c'est la *définition croisée des modalités* : du nécessaire à l'impossible que non- $p$ , la conséquence reste valide, mais ce n'est pas le cas pour la conséquence converse<sup>44</sup>. Par-là, il refusait la lettre négative de la deuxième prémisse du Dominateur, sans pour autant remettre en cause sa forme affirmative. Dans l'hypothèse du destin acceptée par Chrysippe, cette spécificité n'impliquait pas cependant la fausseté de la divination astrologique, mais précisait le statut modal de ses prédictions<sup>45</sup>. Pour ce dernier, le destin d'un individu est en effet déterminé en fonction des configurations astrales qui président à sa naissance : c'est bien parce que Fabius est né au lever de la Canicule qu'il est impossible qu'il meure en mer. Or, la constitution de l'*ἰδίως ποιόν* dépend précisément de la configuration astrale définissant la qualité de l'air qui « refroidit » l'âme de l'individu à sa naissance, inaugurant ainsi la série d'événements qui constituent le développement de sa notion<sup>46</sup>. On peut donc, semble-t-il, généraliser la formule du destin selon Chrysippe de la manière suivante : « il est impossible qu'un individu ait tel *ἰδίως ποιόν* et qu'il ne lui arrive pas tel événement (quoique cela ne soit pas nécessaire) ». Cet événement appartient en effet au développement temporel de l'*ἰδίως ποιόν* de

43 Jules Vuillemin, *Nécessité ou contingence*, op. cit., p. 139 : « La prédilection de Chrysippe pour la forme conjonctive tient moins à cette forme même qu'à la nature négative et affaiblie de l'opérateur modal qu'elle appelle. Les devins sont coupables non pas de transformer le *et en si*, *alors*, mais, ce faisant, de passer subrepticement des mots "il est impossible que non" aux mots "il est nécessaire que" ».

44 Ce résultat fondamental, établi pour la première fois par Mario Mignucci, « Sur la logique modale des stoïciens », art. cit., p. 312-318, a été précisé dans *id.*, « Alessandro di Afrodisia e la logica modale di Crisippo », dans V. M. Abrusci, Ettore Casari & Massimo Mugnai (dir.), *Atti del Convegno Internazionale di Storia delle Logica (San Gimignano, 4-8 dic. 1982)*, Bologna, CLUEB, 1983, p. 47-58 et systématisé par Jules Vuillemin, « Le carré chrysippéen des modalités », *Dialectica*, vol. 37, 1983, p. 235-247, qui expose en détail les huit modalités de Chrysippe et leurs relations.

45 Eusèbe, *Préparation évangélique* IV, 3, 1 = LS 55.

46 Marwan Rashed, « Alexander of Aphrodisias on Particulars and the Stoic Criterion of Identity », dans Robert W. Sharples (dir.), *Particulars in Greek Philosophy*, Leiden/Boston, Brill, 2010, p. 157-179; p. 168-169.

l'individu, sans qu'aucune nécessité ne préside pour autant à la liaison entre le prédicat qui le décrit et son sujet. La reformulation des conditionnelles chaldaiques en conjonctives dévoile ainsi l'écart qui sépare la nécessité du destin. Le destin est certain, sans qu'il soit cependant possible de saisir l'ensemble des connexions qui le rendraient nécessaire<sup>47</sup>.

Peut-on attribuer une telle solution à Leibniz ? À première vue, il y a peu de chances. Certes, tout comme Chrysippe, il ne conteste pas la première prémisse du Dominateur ; mais, comme l'observe Jules Vuillemin, « Leibniz ne paraît, d'autre part, contester aucune des autres prémisses de l'argument<sup>48</sup> ». Soulignant, à la suite de Brochard, « le lien entre Leibniz et Chrysippe », il précisait :

une différence cependant les oppose. Leibniz retient la définition croisée des modalités et échappe au nécessitarisme en distinguant deux sortes de nécessité, dont la première ou nécessité brute et métaphysique remonte au principe de non-contradiction, tandis que la seconde ou nécessité conditionnelle – qui peut et finalement doit être morale – relève du principe du meilleur. Au contraire, Chrysippe ne paraît pas faire cette distinction<sup>49</sup>.

La faveur avec laquelle Leibniz accueille le système de Chrysippe invite toutefois à poursuivre l'analyse afin de réduire cette différence. Il semble en effet que la distinction leibnizienne des deux sortes de nécessité et le refus chrysippéen de la définition croisée des modalités remontent en réalité à

47 Cicéron, *De la divination*, I, 127 = LS 55 O cité d'après Anthony Arthur Long et David N. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, t. II, *op. cit.*, p. 388 : « En outre, puisque toutes choses se produisent en vertu du destin (comme on le montrera par ailleurs), s'il pouvait y avoir un homme capable de voir avec son esprit la connexion de toutes les causes, rien certainement ne lui échapperait. En effet, qui saisit les causes des choses futures doit nécessairement saisir toutes les choses futures. Mais puisque personne ne peut le faire sinon Dieu, ce qu'il faut laisser à l'homme, c'est la prescience du futur à partir de certains signes qui annoncent ce qui va s'ensuivre ; car les choses qui vont arriver ne surgissent pas d'un seul coup. Le passage du temps est comme le déroulement d'une corde : il ne produit rien de nouveau, il fait apparaître en se déployant chaque segment à son tour ». Voir Leibniz, *Théodicée*, § 363, GP VI 330.

48 Jules Vuillemin, *Nécessité ou contingence*, *op. cit.*, p. 120.

49 *Ibid.*, p. 143-144.

une même racine logique : l'irréductibilité de la nécessité hypothétique et du destin au principe de non-contradiction, en raison des analyses infinies qu'ils impliquent, rendant inapplicable le principe du tiers-exclu.

Repartons, pour le montrer, du célèbre article XIII du *Discours de Métaphysique*, dont le titre inaugura la querelle entre Arnauld et Leibniz<sup>50</sup> :

Comme la notion individuelle de chaque personne renferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera à jamais, on y voit les preuves a priori de la vérité de chaque événement, ou pourquoi l'un est arrivé plutôt que l'autre ; mais ces vérités, quoique assurées, ne laissent pas d'être contingentes, étant fondées sur le libre arbitre de Dieu ou des créatures, dont le choix a toujours ses raisons qui inclinent sans nécessiter.

256

Cette expression, forgée « à l'imitation de ce fameux dicton : *Astra inclinant, non necessitant*<sup>51</sup> », suggère un premier rapprochement, à première vue superficiel, avec la conception « astrologique » de *ἰδίως ποιοῦν* défendue par Chrysippe. Mais l'analogie, on va le voir, porte plus loin. Leibniz entreprend en effet de répondre à une objection que pourrait susciter sa conception de la notion ou nature d'une substance individuelle :

- 
- 50 Arnauld au Landgraf *Erst von Hessen-Rheinfels*, 13 mars 1686, A II, 2, 9 : « Je suis présentement si enrhumé, que tout ce que je puis faire, est de dire en deux mots à V. A., que je trouve dans ces pensées tant de choses qui m'effrayent, et que presque tous les hommes, si je ne me trompe, trouveront si choquantes, que je ne vois pas de quelle utilité pourrait être un écrit qui apparemment sera rejeté de tout le monde. Je n'en donnerai par exemple que ce qu'il dit en l'art. 13. *Que la notion individuelle de chaque personne enferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera à jamais* etc. Si cela est, Dieu a [été] libre de créer [ou de ne pas créer Adam, mais supposant, qu'il l'ait voulu créer], tout ce qui est depuis arrivé au genre humain, et qui lui arrivera à jamais, a dû et doit arriver par une nécessité plus que fatale ».
- 51 Leibniz, *Théodicée*, § 43, GP VI, 126 : « En un mot, je suis d'opinion que la volonté est toujours plus inclinée au parti qu'elle prend, mais qu'elle n'est jamais dans la nécessité de le prendre. Il est certain qu'elle prendra ce parti, mais il n'est point nécessaire qu'elle le prenne. C'est à l'imitation de ce fameux dicton : *Astra inclinant, non necessitant* ».

Mais avant que de passer plus loin, il faut tâcher de satisfaire à une grande difficulté qui peut naître des fondements que nous avons jetés ci-dessus. Nous avons dit que la notion d'une substance individuelle enferme une fois pour toutes tout ce qui lui peut jamais arriver, et qu'en considérant cette notion, on y peut voir tout ce qui se pourra véritablement énoncer d'elle, comme nous pouvons voir dans la nature du cercle toutes les propriétés qu'on peut déduire. Mais il semble que par-là la différence des vérités contingentes et nécessaires sera détruite, que la liberté humaine n'aura plus aucun lieu, et qu'une fatalité absolue régnera sur toutes nos actions aussi bien que sur tout le reste des événements du monde. À quoi je réponds, qu'il faut faire distinction entre ce qui est certain et ce qui est nécessaire : tout le monde demeure d'accord que les futurs contingents sont assurés, puisque Dieu les prévoit, mais on n'avoue pas pour cela, qu'ils soient nécessaires. Mais (dira-t-on) si quelque conclusion se peut déduire infailliblement d'une définition ou notion, elle sera nécessaire. Or est-il que nous soutenons que tout ce qui doit arriver à quelque personne est déjà compris virtuellement dans sa nature ou notion, comme les propriétés le sont dans la définition du cercle, ainsi la difficulté subsiste encore. Pour y satisfaire solidement, je dis que la connexion ou consécution est de deux sortes : l'une est absolument nécessaire dont le contraire implique contradiction, et cette déduction a lieu dans les vérités éternelles, comme sont celles de géométrie ; l'autre n'est nécessaire qu'*ex hypothesi* et pour ainsi dire par accident, et elle est contingente en elle-même, lorsque le contraire n'implique point<sup>52</sup>.

Pour préserver la liberté sans exclure la détermination, « il faut faire distinction entre ce qui est certain et ce qui est nécessaire ». Cette distinction modale est logiquement fondée : elle trouve sa racine dans une différence de nature caractérisant le type de connexion qui relie un sujet à son prédicat. La nécessité absolue, qui est celle des vérités mathématiques, réduit cette connexion au principe de non-contradiction, ce qui ne peut avoir lieu pour les propositions contingentes qui relèvent de la

52 Leibniz, *Discours de Métaphysique*, art. XIII, A VI, 4 B, 1546-1547.

nécessité hypothétique. L'ignorance de cette distinction conduit à verser dans le nécessitarisme spinoziste<sup>53</sup> : un exemple le fera mieux voir.

Venons à un exemple, puisque Jules César deviendra dictateur perpétuel et maître de la république et renversera la liberté, cette action est comprise dans sa notion, car nous supposons que c'est la nature d'une telle notion parfaite d'un sujet de tout comprendre, afin que le prédicat y soit enfermé, *ut possit inest subjecto*. On pourrait dire que ce n'est pas en vertu de cette notion ou idée qu'il doit commettre cette action, puisqu'elle ne lui convient que parce que Dieu sait tout. Mais on insistera que sa nature ou forme répond à cette notion, et puisque Dieu lui a imposé ce personnage, il lui est désormais nécessaire d'y satisfaire. J'y pourrais répondre par l'instance des futurs contingents, car ils n'ont rien encore de réel que dans l'entendement et la volonté de Dieu, et puisque Dieu leur y a donné cette forme par avance, il faudra tout de même qu'ils y répondent. Mais j'aime mieux de satisfaire aux difficultés que de les excuser par l'exemple de quelques autres difficultés semblables. Et ce que je vais dire servira à éclaircir aussi bien l'une que l'autre. C'est donc maintenant qu'il faut appliquer la distinction des connexions ; et je dis que ce qui arrive conformément à ces avances est assuré, mais qu'il n'est pas nécessaire, et si quelqu'un faisait le contraire, il ne ferait rien d'impossible en soi-même, quoiqu'il soit impossible (*ex hypothesi*) que cela arrive<sup>54</sup>.

L'identité de cette dernière formule avec celle qui définit le destin de Chrysippe est remarquable. Ici comme souvent Leibniz exprime sous forme négative la conditionnelle nécessaire<sup>55</sup> ; mais le rapprochement est plus étroit. Selon Chrysippe, il est impossible qu'un individu ait tel

53 Leibniz, *Théodicée*, § 174, GP VI, 217-218.

54 Leibniz, *Discours de Métaphysique*, art. XIII, A VI, 4-B, 1547-1548.

55 Cf. Leibniz, *Théodicée*, § 37, GP VI, 123 : « Ils disent que ce qui est prévu ne peut manquer d'exister, et ils disent vrai ; mais il ne s'ensuit pas qu'il soit nécessaire, car la *vérité nécessaire* est celle dont le contraire est impossible ou implique contradiction. Or cette vérité, qui porte que j'écrirai demain, n'est point de cette nature, elle n'est donc point nécessaire. Mais supposé que Dieu la prévoie, il est nécessaire qu'elle arrive ; c'est-à-dire la conséquence est nécessaire, savoir qu'elle existe, puisqu'elle a été prévue, car Dieu est infailible ; c'est ce qu'on appelle une *nécessité hypothétique* ». Voir Jules Vuillemin, *Nécessité ou contingence*, op. cit., p. 143.

ἰδίως ποιόν et qu'il ne lui arrive pas tel événement (quoique cela ne soit pas nécessaire) ; selon Leibniz, il est impossible (*ex hypothesi*) que César, ayant telle notion individuelle, ne franchisse pas le Rubicon, mais cela n'est pas nécessaire. Dans les deux cas, l'équivalence entre l'impossibilité de la négation d'une proposition et la nécessité de cette même proposition est refusée : l'impossibilité hypothétique de la négation du conséquent n'implique nullement la nécessité de ce conséquent. Le refus de cette équivalence, comme le précise Leibniz, repose sur une distinction logique. Dans le cas des propositions soumises à la nécessité hypothétique, et contrairement aux propositions « absolument nécessaires », l'impossibilité de la conjonction de l'antécédent et de la négation du conséquent n'implique pas contradiction :

Car si quelque homme était capable d'achever toute la démonstration en vertu de laquelle il pourrait prouver cette connexion du sujet qui est César et du prédicat qui est son entreprise heureuse il ferait voir en effet, que la dictature future de César a son fondement dans sa notion ou nature, qu'on y voit une raison pourquoi il a plutôt résolu de passer le Rubicon que de s'y arrêter, et pourquoi il a plutôt gagné que perdu la journée de Pharsale : et qu'il était raisonnable et par conséquent assuré que cela arrivât, mais non pas qu'il est nécessaire en soi-même, ni que le contraire implique contradiction. À peu près comme il est raisonnable et assuré que Dieu fera toujours le meilleur, quoique ce qui est moins parfait n'implique point. Car on trouverait que cette démonstration de ce prédicat de César n'est pas aussi absolue que celles des nombres ou de la géométrie, mais qu'elle suppose la suite des choses que Dieu a choisie librement<sup>56</sup>.

Cette distinction logique, qui fonde la spécificité modale des propositions mondaines, tient au caractère infini de la composition de ces dernières, qui interdit que l'on puisse achever leur résolution. Afin d'éclairer cette distinction, Leibniz suggère une analogie mathématique : « on trouverait que cette démonstration de ce prédicat de César n'est pas aussi absolue que celle des nombres ou de la géométrie ». Cette analogie est précisée dans les *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*, contemporaines

56 Leibniz, *Discours de Métaphysique*, art. XIII, A VI, 4-B, 1548.

du *Discours de Métaphysique*, et dans lesquelles Leibniz reconnaît avoir accompli de considérables progrès<sup>57</sup>.

Toutes les propositions existentielles sont certes vraies, mais elles ne sont pas nécessaires, car elles ne peuvent être démontrées qu'au moyen d'une infinité de propositions, c'est-à-dire par une résolution poursuivie à l'infini, autrement dit à partir du concept complet de l'individu qui enveloppe une infinité d'existences. Si, par exemple, je dis *Pierre renie*, en concevant cela à un instant déterminé, alors la nature de cet instant est toujours présupposée et enveloppe toujours aussi tout ce qui existe dans cet instant. Si je dis de manière infinie, abstraction faite de la référence au temps, *Pierre renie*, alors, pour que cela soit vrai, pour que soit vrai que Pierre a renié ou que Pierre reniera, il faut au moins que la démonstration procède de la notion de Pierre. Mais la notion de Pierre est complète et enveloppe une infinité ; c'est pourquoi on ne parviendra jamais à une preuve achevée, mais on s'en approchera de plus en plus, de telle sorte que la différence soit plus petite que toute différence donnée<sup>58</sup>.

L'exemple employé est ici celui du reniement de Pierre, non celui de Jules César franchissant le Rubicon ; mais l'analyse génétique du *Discours de Métaphysique* montre que Leibniz a précisément remplacé ce même exemple, initialement choisi, par celui de César<sup>59</sup>. Nul doute, par conséquent, que le modèle mathématique développé dans les *Recherches générales* ne se trouve à l'arrière-plan de l'article XIII. Examinons-le. Pour Leibniz, toute vérité est analytique ; autrement dit, dans toute proposition vraie le prédicat est contenu dans le sujet. On peut concevoir cette inclusion

57 « *Hic egregie progressus sum* » écrit-il ainsi en marge de la première page de son manuscrit : voir Leibniz, *Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum*, A VI, 4 A, 739.

58 Leibniz, *Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum*, A VI, 4 A, 739-788, 763, traduit dans G. W. Leibniz, *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités. 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques*, introduction et notes par Jean-Baptiste Rauzy, textes traduits par Emmanuel Cattin, Laurent Clauzade, Frédéric de Buzon, Michel Fichant, Jean-Baptiste Rauzy et Frédéric Worms, Paris, PUF, 1998, p. 249-251.

59 Voir l'apparat du texte A, VI 4 B, 1547-1548.

sur le modèle des rapports mathématiques : une vérité est analogue à un rapport dont l'antécédent, ou sujet, est plus grand que le conséquent, ou prédicat, qu'il contient. Or, de même qu'il y a des vérités nécessaires et des vérités contingentes, de même il y a des rapports commensurables et des rapports incommensurables. Aux vérités nécessaires, Leibniz rapporte donc la détermination *finie* de la mesure commune des rapports commensurables par le procédé euclidien de soustraction alternée, qui sert en même temps à exprimer ce rapport sous la forme d'une fraction continue finie ; les vérités mondaines que constituent les notions ou natures complètes des individus sont en revanche assimilées au développement *infini* de l'anthyphérèse d'un rapport incommensurable, qui engendre une fraction continue illimitée dont les réduites successives fournissent des approximations de plus en plus approchées de la valeur de ce rapport. De même que les vérités mondaines exigeraient une analyse infinie pour être démontrées, c'est-à-dire réduites aux identiques, de même l'expression des rapports incommensurables requiert une série infinie<sup>60</sup>. À mesure que se poursuit l'algorithme d'approximation, la différence des réduites avec

60 Louis Couturat, *La Logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris, Hachette, 1901, p. 210-213. Voir Leibniz, *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione*, A VI, 4 B, 1516, traduit dans *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*, *op. cit.*, p. 340 : « Dans une vérité contingente, bien que le prédicat soit véritablement dans le sujet, on ne parvient pourtant jamais à la démonstration, c'est-à-dire à l'identité, quand bien même la résolution des deux termes serait indéfiniment poursuivie ; il n'appartient qu'à Dieu seul, qui comprend par un seul acte tout l'infini, de voir complètement comment un terme est dans un autre ou de comprendre a priori la raison parfaite de la contingence. Pour les créatures l'expérience *a posteriori* y supplée. C'est pourquoi les vérités contingentes sont en quelque façon aux vérités nécessaires comme les raisons sourdes ou celles des nombres irrationnels aux raisons énonçables des nombres rationnels. De même qu'on peut montrer qu'un nombre plus petit est contenu dans un nombre plus grand en les résolvant tous les deux jusqu'à la plus grande mesure commune, les propositions essentielles, c'est-à-dire les vérités, sont aussi démontrées par une résolution menée jusqu'aux termes dont on voit, d'après les définitions, qu'ils sont communs aux termes initiaux. Mais de même manière qu'un nombre plus grand contient un autre nombre qui lui est incommensurable (dans ce cas la résolution peut aller aussi loin qu'on veut à l'infini sans qu'on parvienne jamais à une mesure commune), ainsi dans une vérité

la valeur « exacte » du rapport tend toutefois vers zéro, tout comme la distance qui sépare une asymptote de la droite dont elle est tangente à l'infini devient plus petite que tout écart donné.

Une proposition vraie contingente ne peut être réduite aux identiques mais on la prouve néanmoins en montrant que, si la résolution est poursuivie de plus en plus, elle s'approche perpétuellement des identiques et n'y parvient pourtant jamais tout à fait. Il revient donc à Dieu seul, dont l'esprit embrasse tout l'infini, de posséder une certitude au sujet de toutes les vérités contingentes. Par suite, il y a la même différence entre les vérités nécessaires et les vérités contingentes qu'entre des lignes qui se coupent et des asymptotes ou entre des nombres commensurables et des nombres incommensurables<sup>61</sup>.

262

Demeure cependant une différence, qui tient à ce que l'on peut établir une loi de progression qui convertit l'approximation en exactitude, ce qui n'est pas le cas pour les propositions contingentes.

La seule différence tient à ce que nous pouvons néanmoins effectuer des démonstrations au sujet des raisons sourdes, en montrant que l'erreur est moindre que toute erreur assignable, alors que cela n'est même pas accordé à l'égard des vérités contingentes. Et j'estime avoir de la sorte débrouillé une énigme, qui me laissa moi-même longtemps dans l'embarras, car je ne comprenais pas comment un prédicat pouvait être compris dans le sujet, sans que la proposition devienne pour autant nécessaire. Mais la connaissance de la géométrie et l'analyse des infinis m'ont donné cette lumière et j'ai ainsi compris que les notions peuvent également être résolues à l'infini<sup>62</sup>.

Ainsi Leibniz découvre-t-il « l'origine des vérités contingentes par un procès à l'infini et à l'exemple des proportions entre quantités

---

contingente, même si la résolution des notions est poursuivie aussi loin qu'on voudra, on n'arrive jamais à une démonstration. »

61 Leibniz, *Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum*, A VI, 4 A, 776, trad. dans Leibniz, *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*, op. cit., p. 277.

62 Leibniz, *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione*, A VI, 4 B, 1516, traduit dans *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*, op. cit., p. 340-341.

incommensurables<sup>63</sup> ». La démonstration complète d'une vérité contingente supposerait d'embrasser la totalité de ses termes en parcourant entièrement une série infinie par une « sorte d'intégration logique<sup>64</sup> », analogue au passage à la limite dont le calcul infinitésimal fournit le modèle. Une série infinie exprimant un rapport incommensurable converge en effet vers sa limite sans jamais l'atteindre, quoique la différence qui l'en sépare devienne progressivement moindre que toute grandeur assignable, « ce qui fait de l'égalité une inégalité infiniment petite » selon une relation d'*homogonie* suspendant implicitement le principe du tiers-exclu<sup>65</sup>. Cela tient à la nature *syn-catégorématique* de l'infini qui « ne saurait être un vrai tout<sup>66</sup> » : en effet, « on se trompe en voulant s'imaginer un espace absolu qui soit un tout infini composé de parties, et il n'y a rien de tel, c'est une notion qui implique contradiction, et ces tous infinis, et leurs opposés infiniment petits, ne sont de mise que dans le calcul des géomètres, tout comme les racines imaginaires de l'algèbre<sup>67</sup> ». La suspension de l'application du principe du tiers-exclu qu'implique ce modèle est ce qui définit les propositions mondaines relevant de la nécessité hypothétique. Paul Schrecker a en effet montré combien, touchant ce principe, « Leibniz lui-même en limite la portée d'une façon très radicale, en principe, bien que les conséquences de cette limitation ne soient pas explicitement développées dans sa logique même<sup>68</sup> ». Il fallut attendre les travaux de l'école intuitionniste pour que soit enfin révélée la profonde signification de cette suspension. Elle résulte pourtant immédiatement de la nature de la distinction des vérités nécessaires et des vérités contingentes :

63 Leibniz, *Origo Veritatum contingentium ex processu in infinitum*, A VI, 4 B, 1661-1664; voir également Leibniz, *De libertate, contingentia et serie causarum, providentia*, A VI, 4 B, 1653-1659, 1655-1656.

64 Louis Couturat, *La Logique de Leibniz*, op. cit., p. 212.

65 Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, op. cit., p. 329-336.

66 Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, xvii, 8, A VI, 6, 159.

67 *Ibid.*, II, xvii, 5, A VI, 6, 158; voir II, xvii, 1, A VI, 6, 157: « le vrai infini à la rigueur n'est que dans l'absolu, qui est antérieur à toute composition, et n'est point formé par l'addition de parties ».

68 Paul Schrecker, « Leibniz et le principe du tiers-exclu », dans *Actes du congrès international de philosophie scientifique* (Sorbonne, Paris, 1935), fasc. VI, Paris, 1936, p. 75-84; cf. p. 75-76.

le principe du tiers-exclu ne saurait être concluant dans le domaine des vérités de fait et plus particulièrement des vérités existentielles, à l'unique exception de celle qui affirme *a priori* l'existence de Dieu. Cela tient à la seule raison que les vérités contingentes exigeraient une analyse infinie pour pouvoir être réduites à des propositions *a priori*. En limitant la portée du principe du tiers-exclu aux propositions identiques et aux vérités qui peuvent y être effectivement réduites, Leibniz exclut donc implicitement de sa souveraineté les systèmes dont l'analyse logique ne peut être menée à bout par une série finie d'opérations analytiques<sup>69</sup>.

264

Ces systèmes enveloppant l'infini sont les deux labyrinthes du continu et de la liberté<sup>70</sup>, dont on ne peut sortir que par un même geste : c'est en effet dans la réflexion sur la nature incompréhensible du passage à la limite impliqué dans le calcul infinitésimal que se découvre la solution de ce qui est, « pour le genre humain, un très vieux problème : comment peut-il y avoir liberté et contingence, en même temps que série causale et providence<sup>71</sup> ? ». Ce geste ne consiste en rien d'autre qu'une *ἐποχή* du principe du tiers-exclu.

On objectera peut-être à cette interprétation la fermeté avec laquelle Leibniz écarte, dans la *Théodicée*, la solution épicurienne à l'argument dominateur, précisément fondée sur le rejet de la validité du tiers-exclu :

Il paraît qu'Épicure, pour conserver la liberté et pour éviter une nécessité absolue, a soutenu après Aristote que les futurs contingents n'étaient point capables d'une vérité déterminée. Car s'il était vrai hier que j'écrirais aujourd'hui, il ne pouvait donc point manquer d'arriver ; il était déjà nécessaire ; et, par la même raison, il l'était de toute éternité. Ainsi, tout ce qui

69 Paul Schrecker, « Leibniz et le tiers-exclu », art. cit., p. 76.

70 Leibniz, *De libertate, contingentia et serie causarum, providentia*, A VI, 4 B, 1653-1659, 1654 : « *Tandem nova quaedam atque inexpectata lux oborta est unde minime sperabam ; ex considerationibus scilicet Mathematicis de natura infiniti. Duo sunt nimirum Labyrinthi Humanae Mentis, unus circa compositionem continui, alter circa naturam libertatis, qui ex eodem infiniti fonte oriuntur* ».

71 *Ibid.*, A VI, 4 B, 1653 : « *Vetustissima generis humani dubitatio est, quomodo libertas et contingentia, cum serie causarum, et providentia stare possint* ».

arrive est nécessaire, et il est impossible qu'il en puisse aller autrement. Mais cela n'étant point, il s'ensuivrait, selon lui, que les futurs contingents n'ont point de vérité déterminée. Pour soutenir ce sentiment, Épicure se laissa aller à nier le premier et le plus grand principe des vérités de raison ; il niait que toute énonciation fût vraie ou fausse. Car voici comment on le poussait à bout : Vous niez qu'il fût vrai hier que j'écrirais aujourd'hui, il était donc faux. Le bonhomme, ne pouvant admettre cette conclusion, fut obligé de dire qu'il n'était ni vrai ni faux. Après cela, il n'a point besoin d'être réfuté<sup>72</sup>.

Une distinction s'impose toutefois. En niant la vérité de la disjonction admise par Aristote, Épicure rejetait le principe du tiers-exclu<sup>73</sup>. En revanche, lorsque Leibniz suspend l'application du tiers-exclu, il ne contrevient pas pour autant à ce qu'il appelle ici « le premier et le plus grand principe des vérités de raison ». Comme le souligne Paul Schrecker, si l'on ne peut employer le principe du tiers-exclu dans les analyses qui enveloppent l'infini syncatégorématique, « il ne serait pas exact, cependant, de prétendre que ce principe même y devienne faux. Encore ici, comme dirait l'intuitionniste, l'absurdité de l'absurdité du *tertium non datur* subsiste. Seulement, il n'est d'aucun usage puisque, dans ce domaine, il n'y a pas de contradiction matérielle possible<sup>74</sup> ». S'éclaire dès lors la

72 Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 169, GP 211.

73 Cicéron, *Académiques*, II, xxx, 97 = LS 20 I, cité d'après Anthony Arthur Long et David N. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, t. I, *Pyrrhon, l'épicurisme*, trad. Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2001, p. 220-221 : « Car bien qu'on ne puisse pas faire admettre à Épicure, qui méprise et tourne en ridicule l'ensemble de la dialectique, qu'une proposition de la forme "soit Hermarque sera vivant demain, soit il ne sera pas vivant" soit vraie, en dépit du fait que les Dialecticiens ont pour règle que toute disjonction de la forme "soit p soit non-p" est non seulement vraie mais même nécessaire, vois combien il est prudent l'homme que les Stoïciens considèrent comme un balourd. "Car si, dit-il, je concède que l'un des deux est nécessaire, il sera nécessaire pour Hermarque soit d'être vivant demain, soit de ne pas être vivant. Or il n'y a aucune nécessité de cette sorte dans la nature des choses" ».

74 Paul Schrecker, « Leibniz et le tiers-exclu », art. cit., p. 77 ; l'auteur renvoyait justement à Arend Heyting, « Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik », *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie von Wissenschaften. Physikalisch-mathematische Klasse*, 1930, p. 42-56 ; p. 52.

différence entre la position d'Épicure et celle de Leibniz. Dans son *Histoire de la logique*, Heinrich Scholz écrivait ainsi :

Le *De fato* de Cicéron nous donne, entre autres choses, une information très intéressante : selon toute apparence, Épicure [...] a affirmé, en rapport avec sa métaphysique du hasard, qu'on ne peut attribuer la vérité ou fausseté à *aucune* proposition concernant le futur. Pour cette déclaration de guerre contre le tiers-exclu, ou par ce qu'on peut nommer aussi son côté « protestant », il continue de survivre dans l'histoire de la logique. C'est la seule chose qu'il lui ait laissée. Une mise en garde s'impose ici : pour l'amour du ciel, qu'on ne fasse pas de lui un précurseur de Brouwer. Car Brouwer n'a jamais pensé à déclarer que le principe du tiers-exclu soit *faux* ; par conséquent, il n'a jamais affirmé non plus qu'il y a des propositions qui ne sont ni vraies ni fausses. Il affirme seulement que ce principe ne doit pas être employé dans une démonstration mathématique irréprochable. En d'autres termes, il postule une logique dont ce principe ne fait point partie, et il ne pense pas à postuler une logique qui opèrerait avec la négation du tiers-exclu<sup>75</sup>.

Cette proposition est inexacte, et l'interprétation intuitionniste d'Épicure<sup>76</sup> pourrait se prévaloir d'une déclaration explicite, mais peut-être un peu outrée, de Brouwer lui-même<sup>77</sup>. Il n'en reste pas moins qu'en logique

75 Heinrich Scholz, *Esquisse d'une histoire de la logique* [1931, 1959 (2<sup>e</sup> éd.)], trad. Ernest Coumet, François de Laur et Jan Sebestian, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 61-62.

76 Jules Vuillemin, *Nécessité ou contingence*, op. cit., p. 189-208.

77 L. E. J. Brouwer, « Intuitionistische Mengenlehre », *Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen in Amsterdam Proceedings*, vol. 23, 1922, p. 949-954, repris dans *id.*, *Collected Works*, t. 1, *Philosophy and Foundations of Mathematics*, éd. A. Heyting, Amsterdam/Oxford, North-Holland, 1975, p. 230-235 ; p. 231, n. 4 : « *Meiner Überzeugung nach sind das Lösbarkeitsaxiom und der Satz vom ausgeschlossenen Dritten beide falsch und ist der Glaube an diese Dogmen historisch dadurch verursacht worden, dass man zunächst aus der Mathematik der Teilmengen einer bestimmten endlichen Menge die klassische Logik abstrahiert, sodann dieser Logik eine von der Mathematik unabhängige Existenz a priori zugeschrieben und sie schliesslich auf Grund dieser vermeintlichen Apriorität unberechtigterweise auf die Mathematik der unendlichen Mengen angewandt hat.* »

intuitionniste, la proposition  $\neg \neg(p \vee \neg p)$  est non contradictoire<sup>78</sup> ; la question regarde donc seulement les conditions de son application, restreinte aux systèmes discrets finis<sup>79</sup>. De même, Leibniz n'accorderait nullement que le principe du tiers-exclu puisse se révéler faux, quoiqu'il demeure inapplicable dans le domaine des progressions continues, interdisant de fait de réduire les propositions infinies aux identiques, dont le contraire implique contradiction. C'est cette impossibilité de l'appliquer qui spécifie la nature des vérités contingentes, soumises à la seule nécessité hypothétique, et l'oppose aux vérités absolument nécessaires.

Peut-on attribuer en retour une telle doctrine à Chrysippe et conjecturer, à l'arrière-plan de sa distinction du destin et de la nécessité et de son refus d'une définition croisée des modalités, une suspension identique du tiers-exclu ? Là encore, cela semble au premier abord difficile. Concluant son rapide examen de la position épicurienne, qui ne mérite pas d'être sérieusement considérée dans la mesure même où elle nie la validité du tiers-exclu, Leibniz précisait ainsi que « Chrysippe se pouvait dispenser de la peine qu'il prenait de confirmer le grand principe des contradictoires, suivant le rapport de Cicéron dans son livre *De fato*<sup>80</sup> », avant de citer partiellement le passage en question :

À ce point, d'abord, si j'étais disposé à être d'accord avec Épicure et à nier que toute proposition fût vraie ou fausse, je préférerais recevoir ce coup que d'accepter que tout arrive par le destin. En effet, la première thèse a quelque chose qui peut se discuter, alors que l'autre est vraiment intolérable. Ainsi Chrysippe tend-il tous ses nerfs pour nous persuader que tout *ἀξίωμα* est vrai ou faux. Car tout comme Épicure a peur que, s'il admet cela, il devra admettre

78 Andreï N. Kolmogorov, « О Принципе tertium non datur », *Matematicheskii sbornik*, vol. 32, 1925, p. 646-666, trad. angl. J. van Heijenoort, *From Frege to Gödel. A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*, Cambridge/London, HUP, 1967, p. 414-437 ; Valery Glivenko, « Sur la logique de M. Brouwer », *Académie Royale de Belgique. Bulletin de la classe des sciences*, vol. 14, 1928, p. 225-228.

79 L. E. J. Brouwer, « Über die Bedeutung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten in der Mathematik insbesondere in der Funktionentheorie », *Journal für die reine und angewandte Mathematik*, vol. 154, 1923, p. 1-7, repris dans *id.*, *Collected Works*, t. 1, *op. cit.*, p. 268-274.

80 Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 169, GP 211.

que tout arrive par le destin – car si l’un des deux termes d’une alternative est vrai de toute éternité, il est également certain, et s’il est certain, il est aussi nécessaire, ce qu’il considère comme suffisant pour établir à la fois la nécessité et le destin –, de même Chrysippe craint que, s’il n’arrive à établir que toute proposition est vraie ou fausse, il ne puisse soutenir que tout arrive par le destin et en vertu des causes éternelles des choses futures<sup>81</sup>.

Selon le rapport explicite Cicéron, Chrysippe s’était opposé au rejet épicurien de la validité du tiers-exclu en « tendant tous ses nerfs pour nous persuader que tout ἀξίωμα est vrai ou faux<sup>82</sup> ». Il paraît donc *a priori* douteux qu’il ait pu lui-même renoncer à appliquer ce principe dans sa dialectique. L’exemple de Leibniz incite toutefois à la prudence. Leibniz écarte tout aussi fermement que Chrysippe la dérobadie d’Épicure, en tournant en dérision sa négation du principe du tiers-exclu ; mais cela ne l’empêche nullement d’en suspendre lui-même l’application dans les analyses impliquant l’infini. Or, la description exhaustive d’un ἰδίως ποιόν apparaît bien tout aussi infinie que celle de la notion complète d’un individu. Elle suppose comme celle-ci l’énumération des caractéristiques d’un être dont, en raison de la division du continu, la détermination va à l’infini. Une proposition comme « Publius Scipion, fils de Paul Emile, fut deux fois consul, et il obtint le triomphe, et il occupa la fonction de censeur, et il fut le collègue de Lucius Mummius dans cette fonction » énumère certes un certain nombre des prédicats compris dans le développement de l’ἰδίως ποιόν de Publius Scipion ; mais une proposition conjonctive décrivant complètement celui-ci et justifiant de la sorte la connexion de la totalité de ses prédicats serait en revanche composée d’une infinité d’éléments. Or, pour qu’une proposition conjonctive soit vraie, il faut que *tous* ses constituants soient vrais, la présence d’un seul énoncé faux suffisant à rendre fausse toute la conjonctive<sup>83</sup>. La justification de la

81 Cicéron, *Du destin*, X 21 = LS 20 E cité d’après Anthony Arthur Long et David N. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, t. I, *op. cit.*, p. 215.

82 Voir Jonathan Barnes, *Truth, etc.*, Oxford, OUP, 2007, p. 1-92.

83 Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XVI, 8.10-11 = LS 35 D, cité d’après Long et Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, t. II, *op. cit.*, p. 118 : « Il y a encore ce que les Grecs appellent συμπεπλεγμένον et que nous appelons proposition

vérité d'un prédicat imposerait de fait une analyse infinie qui ne saurait aboutir. Faut-il donc voir dans cette infinité de l'ἰδίως ποιόν la racine de l'affaiblissement modal qui distingue le destin de Chrysippe de la nécessité astrologique des Chaldéens ?

Plusieurs indices semblent y inviter. On rappellera, d'abord, que de même qu'aucun homme ne pourrait, selon Leibniz, achever l'analyse d'une proposition mondaine en raison de l'infinité des termes qui la composent, de même, selon Chrysippe, seul le dieu est capable de concevoir l'ensemble des connexions qui constituent le destin d'un individu<sup>84</sup>. On remarquera, ensuite, que Chrysippe paraît avoir lui-même théorisé la suspension de l'application du principe du tiers-exclu dans certains contextes. C'est, du moins, ce que suggère un passage des *Académiques* dans lequel Cicéron rapporte l'attitude qu'il professait d'adopter face aux arguments sorites.

« L'idée de Chrysippe, lorsqu'on l'interroge petit à petit sur la question de savoir, disons, si trois est peu ou beaucoup, est de se tenir tranquille (c'est ce qu'ils appellent ἡσυχάζειν) un peu avant que l'on arrive à beaucoup ». À quoi Carnéade réplique « Pour ce qui me concerne, tu peux aussi bien ronfler, et non pas seulement te tenir tranquille ; mais quel bénéfice en tires-tu ? Il viendra bien quelqu'un pour te réveiller et pour t'interroger de la même façon : j'ajoute une unité au nombre à partir duquel tu as observé le silence, est-ce que cela fera beaucoup ? Et tu continueras ainsi, aussi longtemps que tu le jugeras bon. » Mais pourquoi en dire davantage ? Ce que tu avoues, c'est que tu ne peux pas répondre si l'on te demande quel est le dernier de « peu » ni le premier de « beaucoup ». Une erreur de ce genre se répand si facilement que je ne vois pas où elle pourrait échouer à s'étendre. « Cela ne me gêne pas », réplique-t-il ; « car comme un conducteur habile, je

“conjointe” (*coniunctum*) ou “couplée” (*copulatum*). Elle est de la forme suivante : “Publius Scipion, fils de Paul Emile, fut deux fois consul, et il obtint le triomphe, et il occupa la fonction de censeur, et il fut le collègue de Lucius Mummius dans cette fonction.” Si dans la proposition conjonctive tout entière il y a une fausseté, même si tous les autres éléments sont vrais, le tout est dit faux ». Sur le critère de vérité de la proposition conjonctive, voir Jacques Brunschwig, « Le modèle conjonctif », dans *id.* (dir.), *Les Stoïciens et leur logique*, p. 235-259.

84 Voir *supra* n. 47.

retiendrai mes chevaux avant d'arriver au bord, et d'autant plus si le lieu vers lequel ils se portent est un précipice. De la même manière, dit-il encore, je me retiens à l'avance, et je ne me laisse pas plus longtemps questionner par tes interrogations captieuses »<sup>85</sup>.

Le précipice devant lequel Chrysippe retient ses chevaux est celui des progressions continues qui impliquent un saut par passage à la limite. Sans renoncer au principe de bivalence que de tels arguments, avancés par les néo-académiciens dans leur polémique contre la dialectique des stoïciens, pourraient sembler ébranler, Chrysippe recommandait donc de réserver sa réponse dans le cas de ces problèmes « insolubles » en introduisant une « coupure<sup>86</sup> ». Cette suspension prônée par Chrysippe et vantée par Antiochus provoque les sarcasmes de Cicéron, qui y voit une renonciation à la validité universelle du tiers-exclu, également manifeste dans le cas du paradoxe du menteur :

Le fondement de la dialectique est sans doute que tout énoncé (c'est ce qu'ils appellent ἀξιώμα, autrement dit, à peu près, « proposition ») est soit vrai, soit faux. Eh bien, donc, ce qui suit est-il vrai ou faux : Si tu dis que tu mens, et si tu le dis avec vérité, est-ce que tu mens ou est-ce que tu dis vrai ? Assurément, vous dites que ce sont là des choses insolubles, ce qui est plus grave que ce que nous appelons, nous, des choses que nous ne comprenons pas et que nous ne savons pas. Mais je laisse cela de côté, et je demande : si ces

85 Cicéron, *Académiques*, II 92-96 = LS 37 H, cité d'après Anthony Arthur Long et David N. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, t. II, *op. cit.*, p. 148-149.

86 Chrysippe, *Questions logiques*, III, 9, 7-12 = LS 37 I cité d'après Long et Sedley, *ibid.*, p. 147 : « La question de savoir jusqu'à quel moment il faut donner les mêmes réponses fournira matière à réflexion dans le cas de l'Argument "petit à petit" (τὸν παρὰ μικρὸν λόγον). Et de même pour la question de savoir s'il faut faire une coupure à propos de la réponse que l'on donne ». Voir Jonathan Barnes, « Medicine, experience, and logic », dans Jonathan Barnes, Jacques Brunschwig, Myles F. Burnyeat & Malcolm Schofield (dir.), *Science and Speculation*, Cambridge, CUP, 1982, p. 24-68, repris dans Jonathan Barnes, *Logical Matters. Essays in Ancient Philosophy II*, Oxford, OUP, 2012, p. 538-581, p. 561-570, ainsi que Susanne Bobzien, « Chrysippus and the epistemic theory of Vagueness », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 102, 2002, p. 217-238.

choses ne peuvent pas avoir de solution, et si l'on ne trouve aucun critère qui vous permette de répondre si elles sont vraies ou fausses, où est passée cette définition qui fait de la proposition ce qui est vrai ou faux ? [...] Ce sont là les difficultés de Chrysippe, pour lesquelles il n'a lui-même pas de solution<sup>87</sup>.

Comme en témoigne la liste de ses écrits préservés par Diogène Laërce<sup>88</sup>, Chrysippe avait consacré de nombreux ouvrages à la question des arguments « embarrassants<sup>89</sup> » et autres sophismes qui exigeaient un traitement dialectique particulier. On peut dès lors avancer la conjecture suivante : sans jamais renoncer à la vérité du principe du tiers-exclu, Chrysippe suspendait effectivement son application lorsque les conditions de vérification n'étaient pas réunies. Chez Leibniz, cette suspension implicite était impliquée dans les situations mettant en jeu un passage à la limite, dont le calcul infinitésimal fournit le modèle mathématique. Mais il prenait soin de rapprocher celui-ci des algorithmes archaïques d'approximation des grandeurs incommensurables qui, avec les procédures d'exhaustion employées par Démocrite, Eudoxe et Archimède, fournirent à la réflexion des anciens un substitut permettant de penser la notion de convergence d'une série et donc de limite<sup>90</sup>. Au témoignage de Plutarque, Chrysippe avait médité sur ce thème. Dans son traité *Des notions communes*, il rapporte ainsi que celui-ci avait apporté au dilemme démocritéen du cône une solution originale :

Considère encore la façon qu'il a de répondre à Démocrite, qui avait soulevé en termes physiques et sous une forme vivante la difficulté que voici : si

- 87 Cicéron, *Académiques*, II 92-96 = LS 37 H, cité d'après Anthony Arthur Long et David N. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, t. II, *op. cit.*, p. 150.
- 88 Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VII, 192-198 = LS 37 B ; voir Jonathan Barnes, « The Catalogue of Chrysippus' logical works », dans Keimpe A. Algra, Peter William van der Horst & David T. Runia (dir.), *Polyhistor : studies in the history and historiography of ancient philosophy presented to Jaap Mansfeld on his sixtieth birthday*, Leiden, Brill, 1976, p. 169-184, repris dans Jonathan Barnes, *Mantissa. Essays in Ancient Philosophy IV*, Oxford, OUP, 2015, p. 479-494.
- 89 Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VII, 82 = LS 37 D.
- 90 Jules Vuillemin, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, Paris, Aubier, éditions Montaigne, 1971, p. 107-118 et p. 175-185.

l'on coupe un cône par un plan parallèle à la base, que faut-il penser de la surface des sections ? Sont-elles égales ou inégales ? Si elles sont inégales, elles rendront le cône irrégulier, avec de multiples indentations en forme d'escalier et une surface raboteuse ; mais si elles sont égales, les sections seront égales, et le cône se manifestera avec les propriétés du cylindre, étant constitué de cercles égaux, non inégaux, ce qui est le comble de l'absurdité. Or c'est là qu'il déclare que Démocrite est un ignorant : *les surfaces, dit-il, ne sont ni égales ni inégales*, tandis que les volumes sont inégaux, du fait que les surfaces ne sont ni égales ni inégales<sup>91</sup>.

272

Selon Chrysippe, suspendant la validité du principe du tiers-exclu, les surfaces adjacentes à la coupure ne sont « ni égales ni inégales ». Le sens de cette expression est éclairé par la description, rapportée par Plutarque, de la solution proposée par Chrysippe à une difficulté analogue concernant la pyramide :

Par-dessus le marché, il a l'imprudence de dire, étant donné que la pyramide est composée de triangles, que les côtés adjacents de ces triangles, qui s'écartent l'un de l'autre en s'inclinant à part, *sont bien inégaux, mais ne sont pas, en tant qu'ils sont plus grands l'un que l'autre, en excès l'un sur l'autre*. Et voilà comme il respecte les notions ! Car s'il y a quelque chose qui est plus grand et qui n'est pas en excès, il y aura quelque chose qui est plus petit et qui n'est pas en défaut, de sorte qu'il y aura quelque chose qui est inégal et qui n'est ni en excès ni en défaut – ce qui veut dire que l'inégal sera égal, que le plus grand ne sera pas plus grand, et que le plus petit ne sera pas plus petit<sup>92</sup> !

On a bien là « deux tentatives distinctes pour décrire la difficile notion mathématique de convergence sur une limite<sup>93</sup> » ; elles traduisent

91 Plutarque, *Des notions communes*, 1078 = LS 50 C cité d'après Anthony Arthur Long et David N. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, t. II, *op. cit.*, p. 305.

92 *Ibid.*, 1079D = LS 50C 4, cité d'après Long et Sedley, *ibid.*, p. 304.

93 Anthony Arthur Long & David N. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, t. II, *op. cit.*, p. 312 ; voir Samuel Sambursky, *Physics of the Stoics*, London, Routledge and Kegan Paul, 1959, p. 92-96 et Michael J. White, « Zeno's Arrow, Divisible Infinitesimals, and Chrysippus », *Phronesis*, vol. 27, 1982, p. 239-254.

de profondes tendances infinitésimalistes chez Chrysippe, que l'on pouvait déjà déceler dans la modification de la doctrine de la restitution, la *parallaxe* introduisant d'infimes variations affectant les détails (*τὰ ἐλαχιστά*). Comme chez Leibniz, l'égalité devient une inégalité infiniment petite, et le principe du tiers-exclu se trouve suspendu. Plus profondément, cette solution témoigne d'une réflexion sur la notion de limite et de la zone d'indétermination qu'elle implique, qui fournit l'arrière-plan du chapitre logique consacré par Chrysippe aux « énoncés indélimitablement déchéants » (*ἀξιώματα μεταπίπτοντα ἀπεριγράφως*), dont la conditionnelle « Si Dion vit, Dion vivra » fournit le modèle<sup>94</sup>. L'analyse de cet énoncé, vrai jusqu'au moment où l'antécédent demeure vrai mais le conséquent devient faux, montre que Chrysippe concevait un changement de valeur de vérité de la proposition *entre* l'intervalle ouvert  $[t_0, t_1[$  et  $t_1$ , compris comme le « côté » inférieur de la borne de cet intervalle ouvert<sup>95</sup>. Réflexion mathématique, logique des propositions et théorie modale apparaissent ainsi unifiées par des structures formelles communes, qui garantissent la cohérence du système de Chrysippe. Un dernier passage de Plutarque conforte l'analyse. Pressé de répondre sur la quantité et la qualité des composants ultimes des corps, que l'on peut continuellement diviser, Chrysippe répondait de la même manière :

Chrysippe dit que, si l'on nous demande si nous sommes faits de parties, combien elles sont, et de quelles parties, en nature et en nombre, ces parties elles-mêmes sont faites, nous userons d'une distinction. Nous dirons globalement que nous sommes constitués d'une tête, d'un thorax, de membres, car c'est cela qui faisait tout l'objet de la question et de la difficulté ; mais si l'on pousse l'interrogation jusqu'aux parties *ultimes* (*ἐπὶ τὰ ἔσχατα μέρη*) il ne faut rien admettre de tel, selon lui, et il ne faut dire ni de quelles parties nous sommes constitués, ni, pareillement, de combien de parties, qu'elles soient en nombre fini ou infini. Il me semble bon d'avoir cité ses expressions elles-mêmes, pour que tu puisses voir de quelle façon il a préservé

94 Marwan Rashed, *Alexandre d'Aphrodise. Commentaire perdu à la Physique d'Aristote (Livres IV-VIII). Les scholies byzantines*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2011, p. 610-613.

95 *Ibid.*, p. 611.

les notions communes, en nous invitant à concevoir chaque corps comme n'étant constitué ni de certaines parties, ni d'un certain nombre, infini ou fini, de parties (τῶν σωμάτων ἕκαστον οὐτ' ἐκ τινῶν οὐτ' ἐξ ὀποσωνοῦν μερῶν, οὐτ' ἐξ ἀπειρῶν οὐτ' ἐκ πεπερασμένων συγκείμενον). Si en effet, de même qu'il y a entre le bon et le mauvais un intermédiaire, l'indifférent, de même il y a un intermédiaire entre le fini et l'infini, il aurait fallu dire quel est cet intermédiaire, et résoudre ainsi la difficulté. Mais si, de même que nous concevons d'emblée le non-égal comme inégal, et le non-destructible comme indestructible, de même nous concevons le non-fini comme infini, alors dire que le corps n'est constitué de parties ni en nombre fini ni en nombre infini, c'est, je pense, comme dire d'un argument qu'il n'est constitué ni de prémisses vraies, ni de prémisses fausses, ni de [prémisses vraies et de prémisses fausses]<sup>96</sup>.

Plutarque, déconcerté, rejoint ici Cicéron dans la mécompréhension de la dialectique, assurément non-canonique, de Chrysippe dès lors que, s'attachant à l'analyse des progressions continues enveloppées dans l'infini syncatégorématique, elle renonce à appliquer le tiers-exclu sans pour autant bien sûr affirmer sa fausseté<sup>97</sup>. Cette parenté entre Leibniz et Chrysippe tient à l'isomorphisme de leur analyse de la structure du

96 Plutarque, *Des notions communes*, 1078 E = LS 50 C 3, cité d'après Anthony Arthur Long et David N. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, t. II, *op. cit.*, p. 304.

97 Samuel Sambursky, *Physics of the Stoics*, *op. cit.*, p. 98: « Chrysippos clearly states that there is an essential difference between a denumerable aggregate consisting of separable “macroscopic” elements and a continuous one. The continuum cannot be regarded as an aggregate of fixed elements, nor can it be said that it is composed of parts. Chrysippos saw it rather as a “medium of free becoming” in the sense in which the modern intuitionists like Brouwer and H. Weyl tried to define its ever incomplete and always fluid character. Again, Chrysippos uses a formula which contradict the law of excluded middle: one must characterize the continuum as something that is composed “of neither finite nor infinite parts”. We have to interpret this expression in the same way as that which we have encountered before – “neither equal nor unequal”. The continuum is not a static entity which can be defined as a sum of separate subaggregates or sequences be they finite or infinite; it is a dynamic whole which is always in the state of becoming ».

continu et des procédés qui s'y rapportent : au calcul infinitésimal de Leibniz répond ainsi la physique infinitésimale de l'événement élaborée par Chrysippe<sup>98</sup>. On sera donc fondé, semble-t-il, à voir dans le destin de Chrysippe la contrepartie modale de cette suspension, dont la nécessité hypothétique figure la version leibnizienne.

Comme le notait Victor Brochard, « l'auteur de la *Théodicée* [...] a signalé lui-même les ressemblances profondes entre sa doctrine et celle de Chrysippe et des vieux stoïciens<sup>99</sup> ». C'est dans la *Théodicée* en effet que Leibniz, résumant sa position métaphysique touchant le problème du mal, est à cet égard le plus explicite. « Il se trouve », écrit-il, « que les anciens stoïciens n'ont pas été fort éloignés de ce système<sup>100</sup> » : car, tout comme Leibniz lui-même dans sa controverse avec Arnauld autour du *Discours de Métaphysique*, « ils ont été en même temps pour la détermination, et contre la nécessité, quoiqu'on leur ait imputé le contraire<sup>101</sup> ». Derrière ces « anciens stoïciens », c'est bien de Chrysippe qu'il s'agit. Son maître Cléanthe n'est pas sans défaut, et il en va de même de l'empereur Marc Aurèle, qui ne sut pas correctement poser la question de la théodicée<sup>102</sup>. Chrysippe, là encore, échappe à ce reproche « quand il se sert de la comparaison d'une pièce de théâtre, dans son second livre *de la Nature*, comme Plutarque le rapporte lui-même, disant qu'il y a quelque fois des endroits dans une comédie qui ne valent rien par eux-mêmes, et qui ne laissent pas de donner de la grâce à tout le poème<sup>103</sup> ». En témoigne enfin

- 98 Marwan Rashed, « Chrysippe et la division à l'infini (D.L. VII 150-151) », *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 49, 2009, p. 345-351 ; p. 350-351.
- 99 Victor Brochard, « La logique des stoïciens (deuxième étude) », art. cit., p. 251 (voir *supra*, n. 1).
- 100 Leibniz, *Théodicée*, § 209, GP VI, 242 (voir *supra*, note 11).
- 101 *Ibid.*, § 331, GP VI, 311.
- 102 *Ibid.*, § 217, GP VI, 248 : « Ce précepte n'est pas le plus raisonnable de cet empereur. Un *diligas oportet* (στέργειν χρῆ) ne vaut rien ; une chose ne devient point aimable pour être nécessaire, et pour être destinée ou attachée à quelqu'un ; et ce qui serait un mal pour moi ne cesserait pas de l'être parce qu'il serait le bien de mon maître, si ce bien ne rejaillit point sur moi ».
- 103 *Ibid.*, § 334, GP VI, 313 ; voir Plutarque, *Des contradictions des stoïciens*, 1065 D = SVF II, 1181.

le célèbre exemple du cylindre<sup>104</sup>, que Cicéron et Plutarque suivis par Bayle ont critiqué – « mais cette réfutation n'est pas grand-chose<sup>105</sup> ». D'ailleurs, poursuit Leibniz,

cette comparaison de Chrysippe n'est pas fort différente de la nôtre, qui était prise d'un bateau chargé que le courant de la rivière fait aller, mais d'autant plus lentement que la charge est plus grande. Ces comparaisons tendent au même but ; et cela fait voir que si nous étions assez informés des sentiments des anciens philosophes, nous y trouverions plus de raison qu'on ne croit<sup>106</sup>.

276

En somme, un seul principe semble distinguer Leibniz de Chrysippe, celui de la distinction de l'entendement et de la volonté de Dieu, ou celle de la science de simple intelligence et de vision<sup>107</sup>. À cette différence près, le conceptualisme « limite<sup>108</sup> » de Leibniz pourrait bien sembler, en dernière instance, relativement indiscernable du nominalisme chrysippéen des événements. On a tenté ici de rapporter cette parenté à sa racine logique. Il est d'autant plus remarquable que la médiation historique ayant conduit Leibniz à la reconnaissance de cette parenté structurale ne procède pas, semble-t-il, d'une lecture directe des fragments de Chrysippe, mais résulte d'une méditation personnelle du profond déplacement introduit par Avicenne dans le traitement des thèmes caractéristiques du stoïcisme ancien<sup>109</sup>. C'est dans cette médiation que se situe l'écart qui sépare l'épistémologie classique de Leibniz, héritier d'Avicenne et de Thābit ibn Qurra<sup>110</sup>, de celle, archaïquement zénonienne, de Chrysippe. Tandis

104 Leibniz, *Théodicée*, § 332-336, GP VI, 312-314.

105 *Ibid.*, § 333, GP VI, 313.

106 *Ibid.*, § 335, GP VI, 314 ; cf. §30, GP VI, 119-121.

107 *Ibid.*, § 336, GP VI, 314 ; cf. Jules Vuillemin, *Nécessité ou contingence*, op. cit., p. 143-145.

108 Jules Vuillemin, *Nécessité ou contingence*, op. cit., p. 356.

109 Marwan Rashed, « Théodicée et approximation : Avicenne », *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 10, 2000, p. 223-257 et *id.*, « Alexander of Aphrodisias on Particulars and the Stoic Criterion of Identity », art. cit., p. 157-179.

110 *Id.*, « Thābit ibn Qurra sur l'existence et l'infini : les *Réponses aux questions posées par Ibn Usayyid* », dans Roshdi Rashed (dir.), *Thābit ibn Qurra. Science and Philosophy in Ninth-Century Baghdad*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2008, p. 619-673.

que celui-ci raisonne encore dans le cadre de la division indéfiniment poursuivie du continu et des réduites rationnelles de l'anthyphérèse, les premiers peuvent appliquer aux problèmes, éminemment hellénistiques, de la liberté et du continu, les puissants outils mathématiques issus de l'invention de l'algèbre classique permettant de concevoir l'existence actuelle du nombre irrationnel et sa connaissance par Dieu – introduisant par-là clarté et distinction à l'intérieur du double labyrinthe exploré une première fois par le second fondateur du Portique.



« ÉTABLISSEMENTS PROVISIONNELS » :  
LEIBNIZ LECTEUR D'EUCLIDE

*Frédéric de Buzon*  
*Université de Strasbourg*

L'apport de l'Antiquité à la constitution de la philosophie de Leibniz ne se limite pas aux seuls philosophes. Dans cet esprit, il n'est pas inutile de s'attarder un moment sur un nom d'auteur qui n'est pas celui d'un philosophe au sens professionnel du terme, mais qui joue un rôle philosophique important, voire essentiel, dans la construction de l'argumentation leibnizienne, tout au moins dans ses éléments logiques et gnoséologiques fondamentaux. Ainsi, dans les *Nouveaux Essais*, Leibniz, qui vient de d'évoquer Archimède et Euclide, compare l'apport des géomètres grecs à ceux des philosophes de cette manière :

Il faut avouer que les Grecs ont raisonné avec toute la justesse possible dans les mathématiques, et qu'ils ont laissé au genre humain les modèles de l'art de démontrer : car si les Babyloniens et les Égyptiens ont eu une géométrie un peu plus qu'empirique, au moins n'en reste-t-il rien ; mais il est étonnant que les mêmes Grecs en sont tant déçus d'abord, aussitôt qu'ils se sont éloignés tant soit peu des nombres et des figures, pour venir à la philosophie. Car il est étrange qu'on ne voie point d'ombre de démonstration dans Platon et dans Aristote (excepté ses *Analytiques Premiers*) et dans tous les autres philosophes anciens. Proclus était un bon géomètre, mais il semble que c'est un autre homme quand il parle de philosophie<sup>1</sup>.

Cet éloge des mathématiciens grecs, au premier rang desquels se situent Euclide, Archimède et Apollonius n'est pas rare, même si la comparaison

1 Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, IV, 2, § 9, A VI, 6, 371.

entre les mathématiciens et les auteurs constituant l'héritage philosophique grec n'est pas toujours menée de cette manière si abrupte. Mais, en tout cas, on peut volontiers souscrire à cette formule d'Herbert Knecht :

De tous les auteurs qu'il a pratiqués [...] Euclide est sans doute un de ceux qui ont le plus intensément marqué la réflexion de Leibniz. Son influence certes ne se révèle pas tant au niveau du contenu même de la pensée qu'à celui, plus subtil, mais aussi plus profond, de l'attitude scientifique, de l'approche perceptive, de la démarche méthodologique<sup>2</sup>.

280

De fait, les références plus ou moins précises au corpus euclidien abondent, non seulement dans les textes directement mathématiques, mais plus encore dans des textes relatifs à la nature de la connaissance, à la logique et au raisonnement, en particulier en métaphysique ; il est évidemment impossible de commenter tous les lieux euclidiens de Leibniz, et je me bornerai à quelques aperçus.

Je voudrais examiner ce thème en plusieurs points, en décrivant pour commencer l'usage philosophique de la référence euclidienne, puis en passant à la réflexion propre de Leibniz sur des textes et des concepts du corpus euclidien même, et en tentant enfin d'apprécier le rapport entre les deux. En effet, outre l'usage diffus de la référence euclidienne, conçue comme un modèle à imiter en partie, le développement de la pensée de Leibniz offre des périodes où les méthodes et les objets euclidiens deviennent des thèmes propres de réflexion et perdent, en quelque sorte, leur fonction apparente de modèle.

Quoique les allusions soient fréquentes, tant à Euclide même qu'à des auteurs qui s'en inspirent (Weigel, Sturm, par exemple) Leibniz déclare n'avoir commencé à lire sérieusement Euclide que de manière tardive : c'est à Paris, selon certaines sources vers 1674<sup>3</sup> ; mais il écrit encore à Foucher en 1676 : « j'ose bien avouer que je n'ai pas encore pu gagner sur

---

2 Herbert H. Knecht, « Leibniz et Euclide », *Studia Leibnitiana*, vol. 6, 1974, p. 131.

3 Voir le *De constructione* (été-automne 1674), A VI, 3, 420 : « *cum Euclidis Elementa nuper attente legerem, quod fateor a me fieri perraro* » ; l'*Historia et Origo calculi differentialis* (1714), GM V, 398. Cf. Joseph E. Hofmann, *Leibniz in Paris, 1672-1676*, Cambridge, CUP, 1974, p. 2, note.

moi de lire Euclide autrement que l'on a coutume de lire des histoires<sup>4</sup> ». Le changement de régime de lecture est très net : lire Euclide comme un roman implique une certaine passivité du lecteur devant ce qui se déroule dans le livre, tandis que la nouvelle lecture doit être plus active. Mais, par ailleurs, le style de cette nouvelle lecture est largement préparé par des positions exprimées bien antérieurement. Ainsi, la grande lettre à *Gallois* de la fin de l'année 1672 se donne en partie pour objet de montrer que les axiomes reçus par Euclide sont démontrables par les définitions<sup>5</sup>. Au stade suivant de la lecture, Leibniz se soucie en effet, à partir de 1679, de produire concrètement des démonstrations des premiers axiomes euclidiens ; il revient régulièrement sur ce thème, tout en se servant de la rigueur démonstrative euclidienne comme d'un opposé à l'évidence cartésienne ainsi qu'à la conception empiriste des mathématiques chez Locke ; et enfin, à une date relativement indéterminée, mais en tout cas nettement postérieure, il rédige un ensemble complet et suivi de réflexions sur les définitions, postulats et axiomes du Livre I des *Éléments*, intitulé *In Euclidis ΠΡΩΤΑ*<sup>6</sup>. On pourrait alors ramener l'exemplarité d'Euclide aux propositions suivantes :

1. Euclide est le meilleur exemple possible en vue d'une réduction des démonstrations philosophiques en général aux définitions (souci que Leibniz partage avec quelques auteurs, comme Weigel, Sturm, Hobbes, Pufendorf, Spinoza voire Descartes).
2. Toutefois, le bon usage des définitions suppose des précautions quant à la possibilité ou la réalité de l'objet défini, précautions qu'Euclide prend explicitement à la différence des philosophes modernes et notamment de Descartes.
3. Euclide, mais aussi et surtout certains de ses successeurs ou commentateurs, tentent de dépasser l'apparent arbitraire des définitions

4 GP I, 371.

5 « Et, en réalité, tous les axiomes qu'Euclide place au début comme des principes sont démontrables à partir des définitions » (trad., *Accessio ad arithmetica in finitorum*, Leibniz à *Gallois*, fin 1672, A I, 1, 351 ; A III, 1, 14). On rappelle que le principal objet de cette lettre est la démonstration de l'impossibilité ou de la nullité du plus grand nombre, argument essentiel dans l'articulation de la notion de définition et de démonstration.

6 GM V, 183-211.

en posant la possibilité du défini non dans la définition même, mais dans les postulats.

4. Enfin, au-delà de la lettre même du corpus euclidien étendu aux commentateurs, les indémontrables apparents que sont les axiomes ou notions communes peuvent être démontrés comme toute proposition.

Dit autrement, l'utilisation d'Euclide en philosophie est solidaire d'une réflexion sur les moyens de perfectionner ce corpus lui-même en réduisant au maximum ce qui n'est pas démonstratif en lui. Ainsi, ce n'est pas le modèle euclidien dans sa forme la plus apparente qui est réellement reprise par Leibniz (à la différence des philosophes de style plus ou moins euclidien évoqués plus haut), mais plutôt dans le noyau rationnel qu'il dégage en lui, au-delà de la lettre même.

282

## EUCLIDE DANS LA PHILOSOPHIE

Si, comme on l'a vu, la part démonstrative de l'héritage grec que constitue Euclide pour Leibniz est rapprochée des *Premiers Analytiques*, c'est avant tout parce que Leibniz tend à réduire au minimum la distance qui sépare traditionnellement, en vertu de la distinction des genres, les mathématiques (conçues comme science des quantités abstraites) de la logique dans sa partie syllogistique. Leibniz agit de chaque côté de la disjonction de cet héritage scientifique médiéval et renaissant en favorisant leur interpénétration réciproque, contre la doctrine habituelle : il s'agit pour lui tout autant d'étendre l'efficacité des démonstrations mathématiques à d'autres secteurs de l'activité intellectuelle (par exemple, à la physique ou à la jurisprudence) que de montrer que les mathématiques respectent précisément les formes logiques requises de raisonnement, telles qu'elles sont explicitées dans le traité le plus formel de l'*Organon* aristotélicien. D'un côté, la « logique est aussi susceptible de démonstrations que la Géométrie<sup>7</sup> » au sens où les mathématiciens prennent le mot de démonstration, et, de l'autre côté, la mathématique euclidienne, et particulièrement celle qui est relative aux proportions (soit le contenu du Livre V des *Éléments*) représente l'équivalent (ou presque)

---

7 *Nouveaux Essais*, IV, 2, § 9, A VI, 6, 370.

de démonstrations formellement établies, elle est une « extension ou une promotion particulière de la logique générale<sup>8</sup> ».

Les arguments peuvent être précisés davantage. Ainsi :

Et peu s'en faut que les démonstrations d'Euclide ne soient des arguments en forme le plus souvent ; car quand il fait des enthymèmes en apparence, la proposition supprimée et qui semble manquer est suppléée par la citation à la marge, où l'on donne le moyen de la trouver déjà démontrée ; ce qui donne un grand abrégé sans rien déroger à la force. Ces inversions, compositions et divisions des raisons dont il se sert ne sont que des espèces de formes d'argumenter particulières et propres aux mathématiciens et à la matière qu'ils traitent ; et ils démontrent ces formes avec l'aide des formes universelles de la logique [commune]<sup>9</sup>.

Ici, c'est également l'Euclide du Livre V des *Éléments* qui est directement évoqué par les inversions, compositions et divisions des raisons, cet ensemble étant mis en relation avec les opérations portant sur les figures syllogistiques, et surtout dans les formes apparemment incomplètes que sont les enthymèmes ou les raisonnements asyllogistiques qu'il décrit souvent, notamment à partir de la *Logica hamburgiensis* de Jungius<sup>10</sup>. Ainsi, la défense des formes syllogistiques contre les « idées » ou la lumière naturelle utilisées par les cartésiens revient à montrer que les raisonnements véritables ne se passent qu'en apparence des formes concluantes. Ainsi, un calcul bien fait a la même vertu concluante qu'un syllogisme :

[...] les arguments *in forma* ne sont pas toujours marqués au coin de *Barbara Celarent*. Toute démonstration rigoureuse qui n'omet rien qui soit nécessaire à la force du raisonnement est de ce nombre, et j'ose bien dire qu'un compte d'un receveur et un calcul d'analyse est un argument *in forma*, puisqu'il n'y a rien qui y manque, et puisque la forme ou la disposition de tout ce raisonnement est cause de l'évidence<sup>11</sup>.

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*, IV, 17, § 4, A VI, 6, 479.

10 Joachimi Jungius, *Logica hamburgensis*, éd. Rudolf Meyer, Hamburg, Augustin, 1957.

11 GP IV, 295.

C'est également cette proximité qui conduit Leibniz à évoquer favorablement les tentatives antérieures de rapprochement de la logique de l'École et d'Euclide. Il fait à plusieurs reprises mention d'éditions d'Euclide de la Renaissance qui donnent aux démonstrations une forme syllogistique ou, en tout cas, moins intuitive que les éditions habituelles, sans, cependant, il me semble, suivre véritablement ces exemples.

Leibniz mentionne en effet dans les *Nouveaux essais*<sup>12</sup> l'édition de Johannes Scheubel (professeur à Tübingen), qui publie en 1550 les six premiers livres sans indiquer les lettres sur les figures<sup>13</sup>. Il mentionne également dans les *Meditationes de cognitione...*<sup>14</sup>, puis dans les *Nouveaux Essais*<sup>15</sup> l'édition donnée à l'intention des étudiants de Strasbourg par Herlinus et Dasypodius des mêmes six premiers livres sous le titre *Analyseis Geometricæ*<sup>16</sup>. L'originalité de cette dernière édition est de disposer la démonstration, après l'exposition (*ecthesis*), sous une forme syllogistique complète, une démonstration demandant rarement un seul syllogisme, mais parfois une douzaine. La tentative de Scheubel peut, pour sa part, être mise en rapport avec le projet de caractéristique géométrique, puisque cette édition est censée raisonner sur l'objet représentés par les lettres (dans les démonstrations) sans faire référence à la figure qui l'accompagne, sauf de manière globale.

Cependant, il est difficile de donner une grande importance dans le développement propre de la pensée de Leibniz à ces deux tentatives : elles sont mentionnées de manière laudative (et parfois en contexte polémique), certes, mais elles ne paraissent jamais véritablement étudiées ni utilisées, en particulier lorsque Leibniz envisage de démontrer les propositions qu'Euclide assume sans démonstration, sur lesquelles on reviendra par après ; et les textes publiés de caractéristique géométrique n'y font pas

<sup>12</sup> *Nouveaux Essais*, IV, 2, § 9, A VI, 6, 361.

<sup>13</sup> *Euclidis Megarensis (...) sex libri priores*, éd. Jean Scheubel, Bâle, Hervagius, 1550.

<sup>14</sup> A VI 4, 591.

<sup>15</sup> *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, IV, 2, § 9, A VI, 6, 61.

<sup>16</sup> Christian Herlinus & Conrad Dasypodius, *Analyseis Geometriae sex librorum Euclidis*, Strasbourg, Rihel, 1566.

allusion<sup>17</sup>. De même, en 1675, Leibniz mentionne dans sa correspondance avec Oldenbourg<sup>18</sup> les manuscrits inédits des *Éléments de Géométrie* de Roberval<sup>19</sup>, et les projets inaboutis de publication : il est donc fondé à écrire dans les *Nouveaux Essais* qu'il faisait voir dès l'époque de son séjour parisien l'utilité de la recherche d'une démonstration des axiomes<sup>20</sup>, et se sert dans ce texte de Roberval comme d'une sorte d'antithèse aux *Éléments de géométrie* d'Arnauld, qui assument les axiomes sans démonstration beaucoup plus qu'Euclide ne le fait lui-même. Mais, même s'il défend Roberval contre les moqueries et s'il salue son intention, il ne me paraît pas en retenir des résultats précis.

Il est nécessaire maintenant de définir la manière dont Euclide est sollicité dans des textes non mathématiques. Le style démonstratif est rapporté à Euclide principalement dans deux situations. D'une part, le mathématicien ne se contente pas de la définition (en tout cas nominale) comme base de ses raisonnements ; d'autre part il doit tout démontrer ou tenter de le faire, même ce qui paraît évident (à l'exception de l'identité elle-même). Le premier des arguments joue contre Descartes, mais aussi contre Hobbes ; le second est utilisé selon les époques contre les cartésiens et contre Locke.

#### DÉFINIR

S'il est constant que, même imparfaite, la définition est la base leibnizienne de la démonstration des vérités nécessaires, il s'en faut de beaucoup qu'elle soit absolument suffisante, même si elle précisément formulée. La critique de l'argument « ontologique » cartésien développé dans les *Réponses aux Secondes Objections* le montre très bien : une notion

17 Cf. Leibniz, *La Caractéristique géométrique*, éd. Javier Echeverria & Marc Parmentier, Paris, Vrin, 1995.

18 Leibniz à Oldenburg, 12 juillet 1675 et 28 décembre 1675, resp. A III, 1, 274 et 328.

19 G. P. de Roberval, *Éléments de géométrie*, éd. Vincent Jullien, Paris, Vrin 1996.

20 *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, I, 3, § 24, A VI, 6, 107.

doit être établie comme possible, avant de permettre que l'on en tire légitimement des conclusions ; sans cette vérification préjudicielle, elle pourrait contenir une contradiction latente, comme dans l'expression « le plus grand nombre » ou la « plus grande vitesse », concepts certes clairs et distincts, mais dont l'affirmation d'existence contraindrait à abandonner un axiome, formulé précisément par Euclide, et dont l'évidence peut être analysée, « le tout est plus grand que la partie ». L'origine mathématique, et particulièrement euclidienne, de la critique de l'usage des définitions non contrôlé par le raisonnement ou par l'expérience et la position du remède à ces imperfections est très claire et part de ce qu'il y a de plus élémentaire dans les *Éléments*. Mais il ne s'agit pas seulement des définitions telles qu'elles sont rapportées par le corpus euclidien, comme le montrent deux exemples souvent allégués.

Un premier argument est pris à partir du troisième postulat du Livre I (*Qu'il soit demandé de décrire un cercle à partir de tout centre et au moyen de tout intervalle*<sup>21</sup>) ; ce postulat fait suite à la définition passablement obscure, comme on le sait :

Les Géomètres qui sont les véritables maîtres dans l'art de raisonner ont vu que, pour que les démonstrations qu'on tire des définitions soient bonnes, il faut prouver ou postuler au moins que la notion comprise dans la définition est possible. C'est pourquoi Euclide a mis parmi ses *postulata* que le cercle est quelque chose de possible, en demandant qu'on puisse décrire un cercle dont le centre et le rayon soient donnés. La même précaution a lieu en toute sorte de raisonnements, et particulièrement dans l'argument d'Anselme, Archevêque de Cantorbéry (*in libro contra insipientem*) rapporté et examiné par S. Thomas et autres Scholastiques et renouvelé par M. des Cartes qui prouve que Dieu étant l'être le plus grand ou le plus parfait, enferme encore cette perfection qui s'appelle l'existence, et que par conséquent il existe<sup>22</sup>.

Un argument analogue se trouve dans une lettre à *Jacquelot*, cette fois à l'aide de la droite, définie (I, déf. 4) puis postulée (I, postulats 1 et 2<sup>23</sup>) ; la

21 Euclide, *Les Éléments*, trad. Bernard Vitrac, Livre I, Paris, PUF, 1990, p. 169.

22 GP IV, 401.

23 Euclide, *Les Éléments*, *op. cit.*, resp. p. 154 et p. 167.

définition est : « Une ligne droite est celle qui est placée de manière égale par rapport aux points qui sont sur elle<sup>24</sup> » :

C'est ainsi qu'en abusant des idées, on peut aussi conclure de la définition ou idée de la vitesse extrême, par exemple que la partie y est aussi grande que le tout, comme je le fis voir dernièrement. Et on ne saurait répondre à cette conséquence, qu'en niant que la vitesse extrême est possible, ou qu'elle a une véritable idée. Ce qui marque que tous ces raisonnements supposent tacitement la vérité des idées, ou ce qui vaut autant, la possibilité de la chose. C'est ce que les Géomètres ont bien compris, car ils l'ont toujours prouvée, ou du moins postulée. Ainsi Euclide a postulé tout au commencement, que la Ligne droite est possible : *a puncto ad punctum duci posse rectam*<sup>25</sup>.

L'argument du cercle figure de manière plus complexe, plus générale et plus technique dans l'opuscule *Sur la synthèse et l'analyse universelle* ; il s'agit d'illustrer la thèse selon laquelle toute propriété convertible d'une chose peut être considérée comme une définition nominale, mais non pas toujours propre à la définition réelle (entendue comme définition génétique). Après avoir évoqué la possibilité d'une courbe définie par une propriété particulière (celle de *Éléments* III, 21), courbe dont on pourrait douter à la lumière de la seule énonciation de la propriété, même réciproque, Leibniz précise :

Au contraire, la notion du cercle proposée par Euclide (la figure décrite par le mouvement d'une droite dans un plan autour d'une extrémité immobile) fournit une définition réelle, puisqu'il est évident qu'une figure ainsi définie est possible<sup>26</sup>.

Les traducteurs français de ce passage ont remarqué à juste titre que la définition du cercle donnée par Euclide<sup>27</sup>, que l'on peut résumer ainsi :

24 *Ibid.*, déf. 4, p. 154.

25 *Réponse à Jacquolot*, 1702, GP III, 443.

26 Leibniz, *De synthesisi et analysi*, A VI, 4, 541, GP VII, 294, trad. Laurent Clauzade & Jean-Baptiste Rauzy, dans Jean-Baptiste Rauzy (dir.), *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*, Paris, Puf, 1998, p. 137.

27 Euclide, *Les Éléments*, *op. cit.*, déf. 15.

« lieu (plan) des points équidistants d'un point unique » – point immédiatement nommé centre dans la définition suivante, n'est pas une définition génétique. Mais est-ce une erreur de la part de Leibniz ? Certainement pas, parce que, de même que pour la droite (postulats 1 et 2), le troisième postulat « [qu'il soit demandé] de décrire un cercle à partir de tout centre et au moyen de tout intervalle » exprime exactement la notion dont Leibniz affirme qu'elle nous fournit la « définition ». De ce point de vue, la véritable définition réelle ou génétique du cercle est donnée par le troisième postulat et non par l'énoncé placé dans la liste des définitions, qui n'exprime au fond que la signification du mot<sup>28</sup>.

288

D'une manière générale, Euclide est crédité de définitions qui prouvent par elles-mêmes la possibilité de leur objet, ou bien, comme il le souligne à plusieurs reprises à propos des premiers concepts, la définition nominale est accompagnée de postulats ou de propriétés qui prouvent l'existence (c'est-à-dire la constructibilité) de l'objet défini. C'est le cas, comme on vient de le voir, de la droite, qui suppose déjà, ce qui n'est au fond pas mieux défini, que l'on sache ce qu'est une ligne, c'est également le cas du cercle. Mais c'est aussi le cas d'une notion comme celle de *raison* ou *rapport* : un passage du cinquième écrit contre Clarke dit, à propos de sa définition de la place (c'est-à-dire du *situs*) :

Au reste, j'ay fait ici à peu près comme Euclide, qui ne pouvant pas bien faire entendre absolument ce que c'est raison prise dans le sens des Géomètres, définit bien ce que c'est « mêmes raisons ». Et c'est ainsi que, pour expliquer ce que c'est que la place, j'ay voulu définir ce que c'est que la même place<sup>29</sup>.

Il s'agit ici des définitions 5 et 6 du cinquième livre des *Éléments*, définissant les grandeurs en proportion. Il faut toutefois noter qu'Euclide approche une définition du rapport dans les définitions 3 et 4<sup>30</sup>.

28 Cf. Aristote, *Seconds Analytiques*, I, 10, 76 b 2-11 ; Spinoza, *De intellectus emendatione*, éd. Gebhardt, p. 35-36, trad. Michelle Beysade, dans Spinoza, *Premiers écrits*, Paris, PUF, 2009, p. 123-125.

29 GP VII, 401-402.

30 Euclide, *Les Éléments*, *op. cit.*, vol. 5, p. 33-41.

On sait que Leibniz se propose de montrer que même les propositions apparemment les plus simples à entendre, comme «  $2 + 2 = 4$  » peuvent faire l'objet de démonstrations, qui certes ne nous apprennent pas une vérité que nous ignorions, mais qui nous expliquent authentiquement pourquoi cette vérité est telle par l'analyse de ses ingrédients. On ne peut que renvoyer aux articles classiques de Michel Fichant sur ces questions, et notamment sa lecture de la démonstration de «  $2 + 2 = 4$  » par Gottlob Frege<sup>31</sup>. Ici, ce n'est certainement pas une démonstration euclidienne, pour qui les axiomes de l'égalité n'ont absolument aucun besoin d'être démontrés<sup>32</sup>. Mais le recours à Euclide sert également lorsque Leibniz cherche à distinguer entre la certitude et la nécessité d'une proposition. Par exemple, la démonstration de l'inégalité triangulaire (*Eléments*, I, prop. 20), qui était, selon Proclus, l'objet de moquerie dès l'Antiquité (car même un âne qui va directement à la botte de foin sans faire de détour la connaît en fait) est louée par Leibniz.

Toutes les autres vérités [à part le principe d'identité ou de contradiction] sont prouvables, et j'estime extrêmement la Méthode d'Euclide, qui, sans s'arrêter à ce qu'on croirait être assez prouvé par les prétendues idées, a démontré (par exemple) que dans un triangle un côté est toujours moindre que les deux autres ensembles.

Dans le contexte des *Nouveaux Essais*, il y a des éléments qui relèvent plus spécifiquement du style euclidien, et qui font débat entre la position

31 Michel Fichant, « Les axiomes de l'identité et la démonstration des formules arithmétiques : “ $2 + 2 = 4$ ” » et « Leibniz et l'exigence de démonstration des axiomes : “la partie est plus petite que le tout” », dans *id.*, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, PUF, 1998.

32 On peut remarquer que même si Leibniz invoque l'autorité de Proclus dans la recherche d'une démonstration de certains axiomes, ce commentateur n'a en réalité aucunement l'intention de démontrer toutes les notions communes, et particulièrement celles de l'identité. Je me permets de renvoyer à mon étude « Les deux Proclus de Leibniz », dans Gwenaëlle Aubry & Laurent Lavaud (dir.), *Relire les Éléments de théologie de Proclus, réceptions, interprétation antiques et modernes*, Paris, Hermann, 2021 (à paraître).

exprimée par Locke et celle de Leibniz à propos de la démonstration mathématique en général. Leibniz fait dire à Philalèthe (VI, I, §9), en raccourcissant (et en déformant passablement la lettre même de Locke)

Je me souviens, c'est-à-dire je connais (le souvenir n'étant que le renouvellement d'une chose passée), que j'ai été une fois assuré de la vérité de cette proposition, que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Or l'immutabilité des mêmes rapports entre les mêmes choses immuables, est présentement l'idée médiate qui me fait voir que s'ils y ont été une fois égaux, ils le seront encore. C'est sur ce fondement que dans les mathématiques les démonstrations particulières fournissent des connaissances générales; autrement la connaissance d'un géomètre ne s'étendrait pas au-delà de cette figure particulière qu'il s'était tracée en démontrant<sup>33</sup>.

290

Même si le texte de Locke est simplifié, la thèse assumée est cependant que la démonstration particulière est le fondement de la connaissance générale. Leibniz interprète cette proposition comme si elle provenait d'un contresens sur la méthode des géomètres et notamment sur les étapes du raisonnement euclidien (tel qu'il est identifié par Proclus) :

Mais je ne demeure point d'accord qu'en mathématiques, les démonstrations particulières sur la figure qu'on trace fournissent cette certitude générale, comme vous semblez le prendre. Car il faut savoir que ce ne sont pas les figures qui donnent la preuve chez les géomètres, quoique le style ecthétique le fasse croire. La force de la démonstration est indépendante de la figure tracée, qui n'est que pour faciliter l'intelligence de ce qu'on veut dire et fixer l'attention; ce sont les propositions universelles, c'est-à-dire les définitions, les axiomes, et les théorèmes déjà démontrés qui font le raisonnement et le soutiendraient quand la figure n'y serait pas<sup>34</sup>.

Après cela, Leibniz rappelle les exemples de Herlinus et de Scheubel, qui chacun à leur manière, limitent ou suppriment le rôle de l'image dans la démonstration. Si Leibniz a raison de lire le procédé ecthétique dans l'identification de la « démonstration particulière », on voit qu'il

33 *Nouveaux Essais*, IV, 1, 9, A VI, 6, 359.

34 *Ibid.*, A VI, 6, 360.

donne à l'ecthèse dans Euclide lui-même une fonction qui n'est au fond qu'illustrative.

Les géomètres dans leurs démonstrations mettent premièrement la proposition qui doit être prouvée, et pour venir à la démonstration ils exposent par quelque figure ce qui est donné. C'est ce qu'on appelle ecthèse. Après quoi ils viennent à la préparation et tracent de nouvelles lignes dont ils ont besoin pour le raisonnement ; et souvent le plus grand art consiste à trouver cette préparation. Cela fait, ils font le raisonnement même, en tirant des conséquences de ce qui était donné dans l'ecthèse et de ce qui y a été ajouté par la préparation ; et employant pour cet effet les vérités déjà connues ou démontrées, ils viennent à la conclusion. Mais il y des cas où l'on se passe de l'ecthèse et de la préparation<sup>35</sup>.

De ce point de vue, et, sans doute en forçant le trait, Leibniz demande à Locke de lire Euclide en distinguant le cas singulier exposé sur une figure particulière (destinée à « fixer l'attention » – ou encore l'imagination) et l'ensemble des définitions universelles rationnelles qui autorisent des conclusions réellement universelles et légitimes. Ceci revient à diminuer voire à supprimer la valeur de l'imagination au profit du raisonnement en forme, l'ecthèse n'étant plus considérée comme une partie conceptuelle de la démonstration ; celle-ci ne réside que dans le « raisonnement même », sans intervention de l'image. En ce sens, Locke prend à tort le commencement ecthétique de la démonstration pour son véritable fondement.

#### LES SECTES ET L'HISTOIRE

Un dernier élément peut être apporté à propos de l'usage d'Euclide en philosophie. Comme l'a rappelé Vincent Carraud<sup>36</sup>, Leibniz décrit souvent les écoles philosophiques comme des sectes en combat perpétuel : « ce que l'un a bâti est d'abord renversé par l'autre » ; cette attitude des

35 *Ibid.*, IV, 17, § 3, A VI, 6, 476.

36 Voir *supra*, l'article de Vincent Carraud, « Le renouvellement des sectes antiques. Le chiasme du Dieu corporel et du Dieu incorporel », p. 71.

sectateurs de tel ou tel parti tient à ceci que « c'est qu'ils cherchent bien plus la gloire que la vérité et plutôt d'éblouir les autres que de s'éclairer eux-mêmes » ; or, c'est précisément cette situation que la *Recommandation pour instituer la science générale* (1686) suggère de dépasser dans l'exemple, certes idéalisé, des mathématiciens :

Pour nous tirer de cet embarras, il faut quitter l'esprit de secte, et l'affectation de la nouveauté ; il faut imiter les Géomètres, où il n'y a point d'Euclidistes ni d'Archimédistes, ils sont tous pour Euclide, et tous pour Archimède, parce qu'ils sont tous pour le maître commun qui est la divine vérité. Ce n'est pas le moyen de passer pour grand géomètre que de vouloir combattre les propositions reçues ; on ne s'y distingue qu'en découvrant des nouvelles et importantes vérités<sup>37</sup>.

Ou encore dans une lettre à *Malebranche* de fin janvier 1693, en priant son correspondant de mettre en forme démonstrative sa philosophie – en lui permettant de « prendre l'essor dans les scolies » : « Il serait temps qu'on donnât congé aux noms de secte, et qu'on s'attachât aux démonstrations à la façon des Géomètres, où l'on ne trouve point de distinction entre les Archimédistes et Euclidistes<sup>38</sup> ».

Ce n'est pas que Leibniz nie les différences d'approche des mathématiques, mais c'est le régime même d'établissement des vérités mathématiques qui est différent de celui des vérités philosophiques telles qu'elles identifient une secte. Euclide lui-même est à peine un nom propre : Leibniz sait parfaitement qu'il s'agit d'un corpus multiple rassemblant des textes de différentes époques, mais quand même unifiés sous un style commun.

D'une certaine manière, il y a une différence entre la nature des vérités mathématiques, qui en tant que telles sont des vérités nécessaires et universelles, et la manière de prouver ces vérités, qui est fonction d'un état de l'histoire de la science :

---

37 A VI, 4, 695.

38 A II, 2, 661.

Cependant Euclide a eu raison de prendre quelques Axiomes pour accordés, non pas comme s'ils étaient véritablement primitifs et indémontrables, mais parce qu'il se serait arrêté, s'il n'avait voulu venir aux conclusions qu'après une discussion exacte des principes. Ainsi il a jugé à propos de se contenter d'avoir poussé les preuves jusqu'à ce petit nombre de propositions, en sorte qu'on peut dire que si elles sont vraies, tout ce qu'il dit l'est aussi. Il a laissé à d'autres le soin de démontrer encore ces principes mêmes, qui d'ailleurs sont déjà justifiés par les expériences. Mais c'est de quoi on ne se contente point en ces matières. C'est pourquoi Apollonius, Proclus et autres ont pris la peine de démontrer quelques-uns des axiomes d'Euclide. Cette manière de procéder doit être imitée des Philosophes, pour venir enfin à quelques établissements, quand ils ne seraient que provisionnels, de la manière que je viens de dire<sup>39</sup>.

Loin donc de considérer le texte euclidien comme l'expression définitive d'une vérité mathématique fixée *ne varietur*, qu'il suffirait de recopier en philosophie, le corpus euclidien nous invite à dépasser ses résultats en poursuivant l'exigence de démonstrativité au-delà de ce à quoi Euclide s'était arrêté. Leibniz a précisé, dans une lettre à *Thomas Burnett* de 1697, le sens particulier qu'il donnait, dans ce contexte, au terme « Établissement » :

[...] j'appelle Établissement lorsqu'on détermine et achève au moins certains points, et met certaines thèses hors de dispute, pour gagner terrain et pour avoir des fondements, sur lesquels on puisse bâtir. C'est proprement la méthode des Mathématiciens, qui séparent *certum ab incerto, inventum ab inveniando* (le certain de l'incertain, ce qui est trouvé et ce qui est à trouver)<sup>40</sup>.

Pour conclure ce point, on notera que Leibniz voit dans Euclide un système en quelque sorte inachevé, et ce pour des raisons tenant à l'histoire même de la science : d'un côté, Euclide montre la véritable voie de la démonstration dont le but est supérieur à l'acquisition de la

39 Les deux citations, GP V, 15.

40 Leibniz à *Thomas Burnett*, GP III, 192.

certitude (en ce qu'il donne des exemples de démonstrations de propriétés apparemment évidentes), mais, d'un autre côté, il n'a pas pu aller au point où sa propre méthode pouvait l'amener. On peut considérer que les « établissements provisionnels » en mathématiques sont ces vérités qui paraissent évidentes, comme certaines définitions (qui sont cependant obscures en elles-mêmes et inopérantes dans les démonstrations) mais qui sont complétées par les postulats d'existence.

On aurait donc ainsi en mathématiques de style euclidien :

- a. Des définitions qui ne laissent pas de doute sur la possibilité du défini (et qui permettent une connaissance absolument *a priori* et des vérités absolument nécessaires) ; ce sont les véritables définitions réelles.
- b. Des définitions qui laissent un doute sur la possibilité du défini et qui doivent être prolongées par un postulat, comme celle de la droite ou du cercle, ou encore par une manipulation fonctionnelle (par exemple le terme de raison et l'expression « être en même raison ») et qui permettent une suite de raisonnements concluants dont la réussite confirme le bien-fondé : c'est ce qui se passe, précisément, chez Euclide – et même chez Leibniz lui-même, à propos de la notion de place (*situs*). Ceci montre une dimension pragmatique du problème des définitions que Leibniz pose dès les travaux de 1679<sup>41</sup>.

Ces dernières définitions pourraient être alors rapprochées des définitions empiriques, dont la possibilité ne peut être prouvée *a priori*, mais qui l'est *a posteriori* par l'existence même de l'objet défini et la réussite des expériences et des calculs. C'est d'ailleurs ce qui commence, pour Leibniz, avec Archimède, « le premier dont nous avons des ouvrages qui ait exercé l'art de démontrer dans une occasion où il entre du physique, comme il a fait dans son livre *De l'Équilibre* ».

On signalera au passage l'intérêt de Leibniz pour la géométrie pratique telle que l'enseignait Jungius.

---

41 Voir notamment les *Elementa calculi* (Avril 1679), A VI, 4, 197 : certaines démonstrations peuvent être provisoires, en attente d'une résolution des notions primitives ; d'où « Euclide [...] au cours de ses démonstrations, n'a jamais utilisé la définition de la ligne droite, mais a employé certaines suppositions à valeur d'axiome qui lui en tinrent lieu » (trad. dans Leibniz, *Recherches générales...*, *op. cit.*, p. 137).

Les réflexions sur les premières notions d'Euclide doivent être associées à d'autres essais que l'on trouve rassemblés notamment dans le volume 5 des *Mathematische Schriften* édités par Gerhardt à propos de la caractéristique géométrique et de *l'Analysis situs* ainsi que dans le volume 7 portant sur les *Initia mathematica*<sup>42</sup>. *In Euclidis ΠΡΩΤΑ* est un exposé des définitions, postulats et axiomes du premier livre des *Éléments* accompagnés d'un commentaire, souvent très détaillé. Leibniz indique la proposition dans la traduction latine de Clavius.

On ne s'étonnera pas de voir proposées des définitions des termes et des axiomes et postulats signalés par ailleurs comme relativement insuffisants. Ce texte dont la date n'est pas connue avec certitude<sup>43</sup> peut apparaître comme un texte de synthèse, soumettant le texte euclidien à une purification conceptuelle et à une recherche de perfectionnement de l'ordre : il s'agit bien d'une analyse des vérités intelligibles comme telles. Certains éléments sont déjà anciens : par exemple, les axiomes de l'égalité sont démontrés avec le même schéma, un peu raccourci toutefois, que Leibniz avait utilisé dès les textes de 1679, ou encore dans le passage latin d'une lettre à *Burnett* de février 1700 (?)<sup>44</sup> sur les principes de la science des vérités nécessaires, en utilisant la définition habituelle de l'égalité « *aequalia sunt quae sibi substitui possunt salva magnitudine* » ; il utilise à ce propos quelques définitions de ces relations (notamment, outre celle de l'égalité, celle de la similitude – substituabilité *salva qualitate*) et la somme des deux, la congruence : il utilise d'ailleurs des signes spécifiques pour ces trois relations.

42 Voir à ce propos Leibniz, *Mathesis universalis. Écrits sur la mathématique universelle*, éd. et trad. David Rabouin, Paris, Vrin, 2018.

43 On a proposé de dater le texte de 1696 (Joseph E. Hofmann, *Leibniz in Paris, 1672-1676, op. cit.*, p. 13) à 1712 (Kurt Müller & Gisela Krönert, *Leben und Werk von Gottfried Wilhelm Leibniz Eine Chronik*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1969, p. 234). Une lettre à Tolomei ferait pencher vers une date largement postérieure à celle que propose Hofmann (Leibniz à Tolomei, 17 décembre 1705, GP VII, 468 : « *Utinam haec omnia redigere vacaret in Euclideanas demonstrationes, quemadmodum fieri posse video* »).

44 GP III, 258.

Sans rentrer dans une analyse détaillée de ce document qui serait hors de propos, on peut faire quelques remarques sur la manière dont Leibniz traite ici des tout premiers objets, le point, et la droite.

- a. Le point. « [...] *cujus pars non est* », ce qui n'a pas de partie. Leibniz note qu'il faut ajouter « *situm habens* », qui a une place (sous-entendu dans un lieu), « autrement l'instant temporel et l'âme seraient des points ». On remarquera que le terme même de place pas plus que celui de lieu ne sont définis, alors qu'ils interviennent dans les définissants du point (déf. 1) mais aussi dans celle de la grandeur ; le terme même de *situs* n'est pas non plus directement défini dans l'échantillon bien connu, *De analysi situs* (que Gerhardt édite immédiatement avant *In Euclidis*), mais *l'Analyse situs* est elle-même caractérisée par l'ajout de considérations sur la forme à celles sur les grandeurs : *l'Analyse situs* est précisément la tentative d'expliquer de manière plus satisfaisante la notion de forme.
- b. La ligne. « *Longitudo latitudinis expers* », une longueur sans largeur. Leibniz signale l'obscurité de la définition reçue, parce que la longueur et la largeur sont tout autant obscurs que la ligne même. Il propose de remplacer cette définition par un ensemble articulé ainsi : « une ligne est une grandeur dont la section n'est pas une grandeur »<sup>45</sup>. Ce qui conduit à deux autres définitions : « la largeur est la quantité de la section ; la longueur est la grandeur selon laquelle ne se fait pas la section. »

On peut parvenir ainsi à de nouvelles définitions : celle de grandeur (*continuum quod habet situm*), permettant de considérer comme grandeurs les lignes, surfaces et solides (mais non les angles) et celle de section. On peut relever cette définition remarquable du *continuum* :

Deux choses sont requises pour le continu : l'une est que deux parties quelconques équivalent au tout aient quelque chose de commun qui ne soit pourtant pas une partie ; l'autre est que dans le continu il y ait des

---

45 « *Linea est Magnitudo cujus sectio non est magnitudo* » (GM V, 183).

parties extérieures les unes aux autres (*partes extra partes*), comme on dit vulgairement, dans lesquelles il n'y ait absolument rien de commun<sup>46</sup>.

Si l'on doit considérer les définitions euclidiennes comme des établissements provisionnels destinés à faire avancer la géométrie sur une voie certaine, les remarques de Leibniz constituent autant de manières de perfectionner le texte en le rendant moins obscur – ce que sont, comme on l'a vu, les définitions usuelles du point, de la ligne voire de la droite –, par la construction des définitions des ingrédients de ces concepts – qui, à terme, ne sont plus absolument premiers. Ceci permet une amélioration des définitions pouvant même entraîner une révision des démonstrations. Par exemple, la définition de la droite, très obscure également dans le corpus euclidien<sup>47</sup> est jugée ainsi :

Cette définition est de nul intérêt, n'est jamais utilisée par Euclide dans une démonstration et n'est pas assez intelligible. C'est pourquoi Archimède a raison de définir [la droite], celle qui est la plus petite entre deux points. Mais si cette opinion avait été aussi celle d'Euclide, il n'aurait pas entrepris de démontrer que dans le triangle deux côtés quelconques sont plus grands que le troisième ; en effet cela est découle aussitôt d'une telle définition<sup>48</sup>.

Si donc, comme on l'a vu, Euclide pouvait être félicité d'avoir démontré un théorème même aussi évidemment intuitif, Leibniz préfère la définition archimédienne qui permet de produire une démonstration de manière immédiate ; et, de même, il propose plusieurs définitions ou précisions supplémentaires permettant de soumettre la droite au calcul.

On peut provisoirement conclure cette analyse en rappelant le double travail du texte euclidien à l'œuvre chez Leibniz : d'une part, la mathématique euclidienne lui fournit non un modèle d'écriture philosophique – Leibniz n'a jamais écrit l'équivalent d'une *Ethica* ou de l'abrégé géométrique des *Secondes réponses*, il rejette radicalement

46 GMV, 184.

47 Une ligne droite est celle qui est placée de manière égale par rapport aux points qui sont sur elle (Euclide, éd. cit., I, p. 154).

48 GM V, 185.

l'entreprise de Proclus dans ses *Éléments de théologie*, mais ne cesse de vouloir faire converger les démonstrations en forme de la logique utilisées en métaphysique et les démonstrations mathématiques. D'autre part, du début jusqu'à la fin, Leibniz cherche à perfectionner le texte euclidien lui-même : même inchoative, cette démarche est logique, épistémologique, et en cela, précisément, philosophique.

# LEIBNIZ ET SEXTUS EMPIRICUS, SUR LE CONTINU<sup>1</sup>

*Marwan Rashed*  
*Sorbonne Université*

Il y a deux questions distinctes lorsque l'on s'interroge sur le rapport de Leibniz à la tradition sceptique : celle de son attitude à l'égard du scepticisme, et celle de son usage des écrits de Sextus. De nos jours encore, on peut s'intéresser à Sextus pour les fragments présocratiques ou les témoignages sur l'Ancienne Académie qu'il renferme. On pouvait de même, à l'époque de Leibniz, avoir remarqué l'intérêt doxographique de ce corpus de l'Antiquité. C'est, de toute évidence, le cas de Leibniz. Ce dernier semble avoir connu très tôt une partie, au moins, de l'œuvre de Sextus, et l'avoir considérée comme un ouvrage de référence indépendamment, si l'on peut dire, du scepticisme qu'il professait. Mais comme nous allons le voir aujourd'hui, cette opposition est superficielle, car elle postule un rapport au texte beaucoup trop formel. Le but de cet exposé sera au contraire de tenter d'illustrer comment, et surtout pourquoi, entre son arrivée à, et son départ de Paris, Leibniz est passé d'une lecture doxographique à un usage sceptique du traitement sextien du continu ; ou, indifféremment, que d'abord inspiré par l'œuvre de Sextus, il a fini par l'être par ce que Sextus lui-même voulait en faire<sup>2</sup>.

- 1 Toutes les traductions des citations grecques et latines sont miennes.
- 2 Le seul auteur à avoir entrevu l'importance du rapport de Leibniz à Sextus, sur ce chapitre, est Vincenzo de Risi, *Geometry and Monadology. Leibniz' Analysis Situs and Philosophy of Space*, Basel, Birkhäuser, 2007, p. 56 et n. 59.

## LEIBNIZ, LECTEUR DE SEXTUS

Il y a un certain nombre de références nominales à Sextus dans le corpus de Leibniz, malheureusement toutes postérieures à la période de temps qui va nous occuper. En 1711, Leibniz résume l'argumentation sceptique de Sextus<sup>3</sup>. Ce fait d'archive, assez insignifiant dans sa banalité leibnizienne (quel grand auteur du passé Leibniz n'a-t-il pas annoté ?), l'est moins par son objet précis, l'équipollence des preuves : car c'est l'indice qu'à cette date, le *scepticisme* de Sextus peut encore intéresser Leibniz. Il est à peu près certain, cependant, que Leibniz avait travaillé les *Esquisses* dès 1666. C'est très probablement de cet auteur qu'il tire l'exemple, qui revient à l'occasion sous sa plume, de la neige noire d'Anaxagore. En particulier, dans un mémoire écrit en 1666 à l'invitation de Thomasius, pour expliquer ce paradoxe, Leibniz le rapproche de « l'argument de Zénon contre le mouvement<sup>4</sup> ». Comme l'écrit Ezechiel de Olaso :

*I think it may be fairly safely inferred that when Leibniz was writing his « Conjecture » [1666], he had before him the two passages of Hypotyposes in which Sextus transmits Anaxagoras' opinion. Indeed, it has been conjectured that the purpose of Anaxagoras' ratiocination, was to provide the sceptics with evidence of the necessary failure either of the reason or of the senses. Such indeed is the use to which Sextus puts Anaxagoras' reasoning: and the analogy between this and that of « Zeno against movement », suggests that Leibniz had before*

- 3 Je n'ai pas eu accès à la nouvelle édition de ce texte par T. Matsuda, « A Leibnizian attempt to refute pyrrhonian scepticism in an unpublished manuscript of 1711 », *Annual Reports of Humanities and Social Sciences Bunkagaku-Nenpo* (Kobe), vol. 20, 2001, p. 48-52, cité par Arnaud Pelletier, « Leibniz's Anti-Scepticism », dans Sébastien Charles et Plinio J. Smith (dir.), *Scepticism in the Eighteenth Century: Enlightenment, Lumières, Aufklärung*, Heidelberg/New York/London, Springer, 2013, p. 45-61 ; p. 56, n. 65). Pour le texte et l'ensemble du dossier, voir Ezechiel de Olaso, « Objections inédites de Leibniz au principe sceptique de l'équipollence », dans *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz, 6.-10 April 1974*, Teil II.1, Berlin/New York, De Gruyter, 1974, p. 52-59 et, pour une synthèse sur le rapport de Leibniz au scepticisme, Arnaud Pelletier, « Leibniz's Anti-Scepticism », art. cit.
- 4 Cf. Leibniz, *Lettre à Jacob Thomasius*, 16 (26) février 1666, A II, 1, 7.

him the other passage in which Sextus transmits Anaxagoras' opinion. Indeed, in the second book Sextus mentions, just before Anaxagoras' ratiocination, two sophisms which adduce that nothing moves and nothing comes into existence. Although we cannot be absolutely sure of it, it is probable that Leibniz has in his possession Sextus' own text<sup>5</sup>.

La neige noire d'Anaxagore apparaît à deux endroits des *Esquisses*, I 33 et II 244, mais nulle part dans le *Contra Mathematicos*. Cela indiquerait que Leibniz, dès cette époque, avait travaillé les *Esquisses Pyrrhoniennes* de Sextus. Et surtout, nous avons ici l'indice que dès ses années de formation, Leibniz a l'esprit alerté par la version spécifiquement sextienne des arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement.

Cette conjecture trouve une confirmation dans des notes, remontant à la période 1687-1686, en vue d'une encyclopédie apologétique intitulée *De religione magnorum virorum*<sup>6</sup>. Leibniz y distingue plusieurs types de doctrines pouvant prêter le flanc à l'accusation d'irréligion : « *Logica, Metaphysica, Mathematica, Physica, Ethico-Juridica, Historica ac denique Theologica ex Theologia tum naturali tum revelata*<sup>7</sup> ». Il les passe en revue dans l'ordre. Au cours de son traitement de l'irréligion physique, il met sur le tapis la question :

si, absolument, les corps sont des êtres réels, des passages de Platon en sens contraire, les apories du P. Malebranche sur la question de savoir si les corps sont donnés ; à cela importe l'aporie de Zénon à l'encontre du mouvement, et d'autres arguments de Sextus Empiricus. La solution de l'aporie zénonienne

- 5 Ezechiel de Olaso, « Leibniz and Scepticism », dans Richard Popkin, Ezechiel de Olaso & Giorgio Tonelli (dir.), *Scepticism in the Enlightenment*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1997, p. 99-130 ; p. 101-102. Voir aussi Ezechiel de Olaso, plus spécifiquement sur la question physique, « Scepticism and the Infinite », dans Antonio Lamarra (dir.), *L'infinito in Leibniz. Problemi e terminologia*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1986, p. 95-118, qui aborde le thème, qui sera important pour notre étude, de l'angle de contact.
- 6 Cf. Leibniz, *De religione magnorum virorum*, 1686-1687, A VI, 4, 2456-2468 et Grua I, 35-44.
- 7 A VI, 4, 2459, Grua I, 37.

donnée par le P. Grégoire de Saint-Vincent. Le Labyrinthe de la composition du continu<sup>8</sup>.

Partons de la fin du texte. On y discerne que lorsqu'il est question de l'aporie du mouvement, Leibniz lui associe celle du continu, dont le traitement scolaire canonique a toujours été, pour lui, le *Labyrinthus* de Libert Froidmont<sup>9</sup>. C'est la marque d'une liaison théorique étroite, dans son esprit, entre les deux questions. En second lieu, c'est Sextus, et non Aristote, qui vient à l'esprit de Leibniz lorsqu'il songe aux apories de Zénon. Ce fait demande une explication. Enfin, il faut s'interroger sur l'enchaînement des idées exprimé par le *quo*. On peut évidemment neutraliser la question en prétendant que dans un passage si peu littéraire, Leibniz n'a rien voulu dire de très précis. Mais on peut aussi tenter de rendre compte de la liaison logique sous-jacente entre les deux phrases, c'est-à-dire se demander de quelle manière, pour Leibniz, autour de 1690, l'aporie du mouvement importe à la question de savoir « si, absolument, les corps sont des êtres réels ». Et de fait, on montrera plus bas que ce rapport de subordination reflète le cœur de la doctrine leibnizienne de l'espace.

302

## LE ZÉNON DE SEXTUS : DICHOTOMIE GAUCHE VS DICHOTOMIE DROITE

Deux grands textes de l'Antiquité affrontent l'aporie de Zénon : la *Physique* d'Aristote, accompagnée de ses commentateurs – c'est-à-dire de l'exégèse d'Alexandre d'Aphrodise plus ou moins répétée par Thémistius, Simplicius et Philopon – et Sextus Empiricus, aussi bien dans les *Hypotyposes* que dans le *Contre les Physiciens*. Pour nous autres

---

8 A VI, 4, 2466, Grua I, 42 : « *utrum omnino corpora sint Entia realia, loca Platonis ad contrarium, dubitationes P. Malebranchii an dentur corpora; quo pertinet Zenonis dubitatio contra motum, et alia argumenta Sexti Empirici. Solutio dubitationis Zenonianæ data a P. Gregorio a S. Vincentio. Labyrinthus de compositione continui.* »

9 Cf. Liber Fromondus, *Labyrinthus sive de compositione continui liber unus, Philosophis, Mathematicis, Theologis utilis et iucundus*, Anvers, 1631.

philologues modernes, le témoignage d'Aristote est plus précieux que celui de Sextus, pour plusieurs raisons. Tout d'abord, Aristote cite nommément Zénon. Nous pouvons donc caresser l'éventualité qu'il nous livre, sinon les *ipsissima verba* de l'Éléate, du moins quelque chose qui s'en approche. En second lieu, Aristote détaille quatre arguments distincts, là où Sextus s'exprime en termes plus généraux. C'est un autre indice qu'Aristote reflète fidèlement l'ouvrage de Zénon – qui, au dire de Platon, semble avoir contenu une série d'arguments contre la pluralité et le mouvement – alors que Sextus semble plutôt broder sur une thématique assez générale. Enfin, les quatre arguments aristotéliens paraissent attester une structure dialectique de la part de Zénon, puisque deux d'entre eux s'en prennent à une théorie atomique, deux autres à une théorie continuiste et que dans chacun des deux groupes, le premier argument fait intervenir un seul mobile et le second deux. De fait, la Dichotomie (un mobile) et l'Achille (deux mobiles) présupposent un adversaire continuiste, tandis que la Flèche (un mobile) et le Stade (deux mobiles) sont dirigés contre un adversaire atomiste. De ces quatre arguments, un seul subsiste, encore que sous une forme beaucoup plus diffuse et relâchée, chez Sextus : le premier, celui de la Dichotomie, c'est-à-dire l'argument le plus simple – car ne faisant appel qu'à un seul mobile – contre les continuistes. Comme on le sait, cependant, la Dichotomie est présentée de manière ambiguë par Aristote, et peut autoriser deux lectures :

Quatre sont les arguments de Zénon au sujet du mouvement qui ont suscité des difficultés chez ceux qui se sont essayés à les résoudre, le premier celui qui concerne le fait de ne pas se mouvoir en raison du fait qu'il faut que le mobile soit parvenu à la moitié avant d'atteindre le but – nous en avons traité dans les propos précédents<sup>10</sup>.

On peut comprendre qu'avant de parvenir à la moitié du parcours, il faut parvenir à la moitié de cette première moitié, etc. Dans ce cas

10 Aristote, *Physique*, VI, 9, 239b-14 : « τέτταρες δ' εἰσὶν οἱ λόγοι περὶ κινήσεως Ζήνωνος οἱ παρέχοντες τὰς δυσκολίας τοῖς λόουσι, πρῶτος μὲν ὁ περὶ τοῦ μὴ κινεῖσθαι διὰ τὸ πρότερον εἰς τὸ ἡμισυ δεῖν ἀφικέσθαι τὸ φερόμενον ἢ πρὸς τὸ τέλος, περὶ οὗ διείλομεν ἐν τοῖς πρότερον λόγοις. »

(« Dichotomie gauche »), il sera impossible, pour le mobile, de commencer même à se déplacer. C'est la lecture des commentateurs antiques et de Sextus. Mais on peut aussi comprendre que le mobile, avant de parvenir à son but, aura parcouru la moitié du parcours, puis la moitié de la seconde moitié, puis la moitié du dernier quart, etc. Ayant toujours à accomplir des moitiés des distances le séparant de son but final, il n'atteindra jamais celui-ci (« Dichotomie droite »). Il est vraisemblable qu'historiquement parlant, la Dichotomie droite soit la bonne, car Aristote note la similitude de cet argument et de l'Achille. Mais la Dichotomie gauche, privilégiée par les commentateurs, est certainement plus efficace.

304

Qu'en est-il au XVII<sup>e</sup> siècle ? La Dichotomie droite est résolue, chez Grégoire de Saint-Vincent, par un recours à l'isomorphie espace-temps d'Aristote couplée au calcul des séries géométriques. Voici le début de ce texte, au livre II de l'*Opus Geometricum*, intitulé *Sur les progressions géométriques* (« *De progressionibus geometricis* »):

La deuxième partie, qui portera tout entière sur la progression terminée, absolue, ou épuisée, et cela universellement en n'importe quel genre de quantité : à savoir en recherchant la grandeur, ou quantité, de n'importe quelle raison, si on la tient pour continuée à l'infini. Et je ne voudrais pas que quelqu'un aille penser que nous abordions un sujet qui contrevienne aux doctrines des philosophes. Au contraire, nous montrerons de manière plus claire que le jour que par cette méthode nôtre se dissipent jusqu'aux plus lourdes difficultés dans lesquelles, dans les Gymnases et les Lycées des Philosophes on se trouve embarrassé au sujet de la quantité<sup>11</sup>.

11 Grégoire de Saint-Vincent, *Opus geometricum quadraturæ circuli et sectionum conii decem libri comprehensum*, Anvers, 1647, p. 52 : « *Secunda pars, quae tota versabitur circa progressionem terminatam, absolutam, sive exhaustam, atque hoc universim in quocumque genere quantitatis : indagando scilicet cuiuscunque rationis, si in infinitum censeatur continuata, magnitudinem, seu quantitatem. Neque velim quis in animum inducat nos materiam ingredi quae placitis philosophorum contradicat ; imo ostendemus luce clarius hac nostra methodo dissolui etiam gravissimas difficultates quibus in Gymnasiis et Philosophorum Liceis solent in materia quantitatis invicem esse molesti* ».

Ce texte a une tonalité leibnizienne avant l'heure. Son optimisme quant aux moyens des mathématiques et à la possibilité de résoudre une telle antinomie n'est guère différent de certaines phrases du *Pacidius*. Réduit à sa plus simple expression, le raisonnement de Saint-Vincent consiste à supposer que les deux mobiles se meuvent l'un et l'autre à vitesse constante. Il y a donc un rapport constant entre leurs deux vitesses. En vertu de ce que nous savons des sommations des séries géométriques, on aboutit aisément au résultat recherché. Appelons  $a$  le premier terme de la suite et  $q$  sa raison. Pour Achille,  $a = 1$  et  $q = \frac{1}{2}$ . Or plus haut, Saint-Vincent a démontré la formule de la série correspondant à cette suite géométrique :

$$S_n = a \sum_{k=0}^{n-1} q^k = a \frac{1-q^n}{1-q}$$

Ainsi, lorsque  $n$  tend vers l'infini,  $S_n$  tend vers 2.

Pour la tortue, qui part du milieu du stade,  $a = \frac{1}{2}$  et  $q = \frac{1}{2}$ , et la série converge bien vers 1. En se donnant une infinité actuelle de divisions, les deux mobiles, comme l'affirme Saint-Vincent, convergeront donc ensemble au point C (à la distance 2 du point de départ d'Achille et à la distance 1 du point de départ de la tortue). Le mathématicien a ainsi rempli le programme qu'il s'était fixé : démontrer qu'Achille rejoint la tortue et assigner, en fonction de leur point de départ respectif, le lieu de leur rencontre. Leibniz connaît bien ce texte<sup>12</sup>, qu'il paraphrase exactement, environ deux décennies plus tard, dans la lettre à Foucher de janvier 1692 :

Le P. Grégoire de S. Vincent, traitant de la somme d'une multitude infinie des grandeurs qui sont en progression géométrique décroissante, a montré fort pertinemment autant que je m'en puis souvenir, par la supposition même de la divisibilité à l'infini, combien Achille doit avancer plus que la tortue, ou en quel temps il la devrait joindre si elle avait pris les devants<sup>13</sup>.

12 Cf. Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 336, n. 3.

13 *Lettre à Foucher*, janvier 1692, A VI, 4, 491-492, GP I, 403.

On ne trouve rien de tel dans le *Pacidius*, qui pourtant est plein de la culture « parisienne » dont l'*Opus geometricum* de Saint-Vincent est une pièce centrale<sup>14</sup>. De ce silence, je voudrais suggérer l'explication suivante : suivant pas à pas le texte de Sextus<sup>15</sup>, qu'il connaît depuis ses années étudiantes, Leibniz travaille avec une dichotomie gauche et non une dichotomie droite. On ne peut plus se donner réalisés des segments décroissants d'espace, mais l'on est confronté, plus radicalement, à l'impossibilité de concevoir le mouvement dans son germe. C'est la Dichotomie gauche qui figure en bonne place, et même à la place d'honneur, dans la constitution leibnizienne du labyrinthe du continu telle qu'elle s'exprime dans le *Pacidius* :

306

[Charinus:] Mais dès lors qu'il s'agissait du mouvement, tout mon zèle, toute ma diligence étaient sans effet et je n'ai jamais pu faire en sorte qu'il me soit permis de saisir en mon imagination les raisons et les causes des forces pour prévoir le succès des machines. Je suis en effet toujours resté fixé au seuil même du mouvement commençant, car je remarquais que ce qui devait se passer pendant la totalité du temps restant, cela devait également d'une certaine façon se produire au moment premier. Or raisonner sur des moments et des points, voilà qui était, me disais-je, au-dessus de mon entendement<sup>16</sup>.

- 
- 14 Arrivé à Paris en mars 1672, Leibniz emprunte l'*Opus geometricum* à l'automne de la même année, après sa rencontre avec Huygens.
- 15 Les historiens du *Pacidius* font, dans le meilleur des cas, des références épisodiques à Sextus (ainsi par exemple, la dernière traduction moderne du texte par R. T. W. Arthur, *G. W. Leibniz, The Labyrinth of the Continuum, Writings on the Continuum Problem, 1672-1686*, New Haven/London, Yale UP, 2001, p. 404, n. 19, au sujet de l'instant de la mort de Dion), mais personne, semble-t-il, n'a encore pris la mesure du caractère systématique du recours à Sextus dans la constitution de la trame du *Pacidius*.
- 16 Leibniz, *Pacidius Philalethi*, 29 octobre/10 novembre 1676, A VI, 3, 532, 7-12 : « *Sed cum de motu agebatur, omnis mea cura atque diligentia irrita fuit, neque unquam assequi potui, ut virium rationes atque causas imaginatione comprehendere, ac de machinarum successu judicare liceret, semper enim in ipso motus inchoandi initio haesi, nam quod toto reliquo tempore evenire debebat, jam momento primo fieri quodammodo debere animadvertēbam. Circa momenta autem atque puncta ratiocinari, id quidem supra meum captum esse fatebar.* »

L'approche du labyrinthe du continu que propose Leibniz dans le *Pacidius* n'est donc pas celle de Saint-Vincent, mais de Sextus. En dépit de sa fascination pour les mathématiques et leur capacité présumée à résoudre des questions philosophiques, Leibniz a sans doute été gêné par le côté finalement un peu facile de la solution et pressenti, chez Sextus, quelque chose de plus profond. C'est le continu et sa composition, non le mouvement une fois que l'on s'est donné le continu, qui posent un problème au philosophe. La Dichotomie gauche n'en est que l'expression.

## L'INFINITÉSIMALISME STOÏCIEN COMME FONDATION DES INDIVISIBLES DE CAVALIERI

La question hante depuis quelque temps déjà Leibniz<sup>17</sup>. C'est à elle qu'il fait référence, par exemple, dans la *Theoria motus abstracti*, pour démontrer l'existence des indivisibles :

Sont donnés des indivisibles, c'est-à-dire des inétendus, sans quoi l'on ne saurait comprendre ni le commencement ni la fin du mouvement ni du corps. La démonstration en est la suivante : on se donne le commencement et la fin d'un certain espace, corps, mouvement, temps ; représentons cela dont on recherche le commencement par la ligne *ab*, de point milieu *c*, et soit *d* le milieu entre *a* et *c*, *e* entre *a* et *d*, et ainsi de suite : recherchons le commencement des choses à gauche, du côté *a*. Je dis que *ac* n'est pas le milieu, car on peut lui ôter *dc* et le commencement demeure. Ni *ad*, car on peut lui ôter *ed*, et ainsi de suite ; rien n'est donc le commencement, à quoi l'on peut ôter quelque chose du côté droit. Mais ce à quoi aucune extension ne peut être ôtée, cela est inétendu. Par conséquent, ou bien le commencement du corps, de l'espace, du mouvement, du temps (à savoir le point, le *conatus*, l'instant) n'est rien, ce qui est absurde, ou bien est inétendu, ce qu'il fallait démontrer<sup>18</sup>.

17 Voir par exemple le *De minimo et maximo*, 1672-1673, A VI, 3, 98, 27 et 99, 10.

18 *Theoria motus abstracti*, 1670-1671, A VI, 2, 264, 21-29 : « *Dantur indivisibilia seu inextensa, alioquin nec initium nec finis motus corporisve intelligi potest. Demonstratio haec est : datur initium finisque spatii, corporis, motus, temporis alicujus : esto illud cujus initium quaeritur, expositum linea ab, cujus punctum*

À ce paragraphe fait logiquement suite celui souvent cité sur le point. Leibniz réfute la définition euclidienne, puis hobbesienne, du point, pour se ranger à une doctrine qu'il croit fidèle à Cavalieri :

Le point n'est pas ce dont la partie est nulle, ni ce dont la partie n'est pas prise en considération, mais ce dont l'extension est nulle, c'est-à-dire ce dont les parties sont indistantes, ce dont la grandeur est négligeable, inassignable, plus petite que celle qui peut être représentée par un certain rapport – à moins qu'il ne soit infini – à une autre partie perceptible, plus petite enfin que celle qui peut être donnée : et ceci est le fondement de la Méthode de Cavalieri, grâce auquel la vérité de cette dernière est démontrée de manière évidente, à savoir : que l'on excogite certains rudiments, si je puis ainsi parler, ou commencements des lignes et des figures plus petits que toute celle pouvant être donnée<sup>19</sup>.

308

Cette attribution, comme le soulignent les exégètes depuis Alexandre Koyré, résulte d'un double contresens, d'après lequel la méthode de Cavalieri serait synthétique et non analytique, c'est-à-dire composerait le continu à partir d'une infinité d'éléments premiers, plutôt qu'elle n'établirait une analogie entre des figures finies conceptuellement décomposables<sup>20</sup>. Pour « sauver » la doctrine cavalérienne ainsi

---

*medium c, et medium inter a et c sit d, et inter a et d sit e, et ita porro: quaeratur initium sinistrorum, in latere a. Ajo ac non esse initium quia ei adimi potest de salvo initio; nec ad, quia ed adimi potest, et ita porro; nihil ergo initium est, cui aliquid dextrorsum adimi potest. Cui nihil extensionis adimi potest, inextensum est; initium ergo corporis, spatii, motus, temporis (punctum nimirum, conatus, instans) aut nullum, quod absurdum, aut inextensum est, quod erat demonstrandum. »*

19 A VI, 2, 265, 16: « *Punctum non est, cujus pars nulla est, nec cujus pars non consideratur; sed cujus extensio nulla est, seu cujus partes sunt indistantes, cujus magnitudo est inconsiderabilis, inassignabilis, minor quam quae ratione, nisi infinita ad aliam sensibilem exponi possit, minor quam quae dari potest: atque hoc est fundamentum Methodi Cavalerianae, quo ejus veritas evidenter demonstratur, ut cogitentur quaedam ut sic dicam rudimenta seu initia linearum figurarumque qualibet dabili minora. »*

20 Cf. Alexandre Koyré, « Bonaventura Cavalieri et la géométrie des continus », dans *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard,

comprise<sup>21</sup>, Leibniz ne s'en remet ni au continu aristotélicien, ni à une solution atomiste – l'alternative où veulent souvent l'enfermer ses exégètes – mais à une doctrine qui s'apparente, je ne crois pas qu'on l'ait encore noté, à celle que Plutarque nous dit avoir été défendue par le Stoïcien Chrysippe. Dans sa résolution du fameux dilemme des tranches du cône, ce dernier postulait, exactement comme le Leibniz de la *Theoria motus abstracti*, des points aux parties indistantes. Chrysippe, nous dit Plutarque<sup>22</sup>, soutenait que les deux côtés de la coupure « sont bien inégaux, mais ne sont pas, en tant qu'ils sont plus grands l'un que l'autre, en excès l'un sur l'autre ([...] ἀνίστους μὲν εἶναι, μὴ ὑπερέχειν δ' ἢ μείζονές εἶσιν) ». C'est cette doctrine du continu qui sous-tend tout l'exposé continuiste de Sextus Empiricus dans les *Hypotyposes* et le *Contre les Physiciens*, et c'est à elle, voudrais-je suggérer en m'appuyant sur les constatations historiques présentées au début de cet article, que le jeune Leibniz a recours pour fonder son « contresens » sur la doctrine cavaliérienne du continu. Je suggérerai plus bas que Chrysippe s'est inspiré du modèle de grandeurs non-archimédiennes que semblaient offrir les angles corniculaires. Or ce rapprochement est explicitement dressé par le treizième *fundamentum* de la *Theoria motus abstracti* :

---

1973, p. 334-361 ; p. 341 : « La démarche de la pensée cavaliérienne est une démarche analytique et non une démarche synthétique : il ne part pas du point, de la ligne, du plan, pour en arriver, par une sommation impossible, à la ligne, au plan, au corps. Tout au contraire, il part du corps, du plan, de la ligne, pour y découvrir, comme éléments déterminants et même constitutifs – mais non composants – le plan, la ligne et le point ». Cf. Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes, op. cit.*, p. 313-316 et Philip Beeley, *Kontinuität und Mechanismus. Zur Philosophie des jungen Leibniz in ihrem ideengeschichtlichen Kontext*, Stuttgart, Franz Steiner, « *Studia Leibnitiana Supplementa* » 30, 1996, p. 262-271.

- 21 Cf. la lettre à Pierre de Carcavy du 22 juin (?) 1671, au sujet de la *Theoria motus abstracti* : « *Illud compositionem continui ad summam claritatem redigit, Geometriam indivisibilium Cavalerii demonstrativa ratione vindicat* » (A II, I, 126). Voir Philip Beeley, *Kontinuität und Mechanismus, op. cit.*, p. 262, n. 1.
- 22 Plutarque, *De comm. notion. adv. Stoic.*, 1079D. Cf. Marwan Rashed, *Alexandre d'Aphrodise, Commentaire perdu à la Physique d'Aristote (Livres IV-VIII) : les scholies byzantines*, Berlin/New York, De Gruyter, 2011, p. 609-613.

Un seul point du mouvement du corps durant le temps du *conatus*, soit un temps plus petit que celui qui peut être donné, est dans plusieurs lieux, ou points d'espace, c'est-à-dire emplira une partie d'espace plus grande que lui, ou plus grande que celle qu'il emplit lorsqu'il est au repos ou mû d'un mouvement plus lent, ou lorsque son *conatus* ne se déploie qu'en une unique impulsion ; cependant, cette partie aussi est inassignable : elle consiste en un point, quand bien même le rapport d'un point du corps (ou d'un point de l'espace qu'il emplit lorsqu'il est au repos) au point d'espace qu'il emplit par son mouvement est celui de l'angle de contact à l'angle rectiligne, c'est-à-dire celui du point à la ligne<sup>23</sup>.

310

De manière on ne peut plus explicite, l'angle de contact procure une analogie pour penser le continu dynamique. Très tôt s'est donc formée, dans l'esprit de Leibniz, une connexion entre, d'une part, l'interprétation du premier argument de Zénon comme une Dichotomie gauche et la critique du continuisme et, d'autre part, la théorie stoïcienne du point dynamique telle qu'elle était formulée par Sextus et la grandeur non-archimédienne que paraît être l'angle de contact (qu'il connaît, on le verra sous peu, par Grégoire de Saint-Vincent). Pour résoudre la Dichotomie gauche, il faut renoncer à une version trop statiquement aristotélicienne du continu, c'est-à-dire postuler un continu non archimédien. Et pour briser un tel interdit, il faut se réclamer du paradoxe des angles de contact. La stratégie, en 1671, est donc parfaitement stoïcienne. Et pourtant, quelques années plus tard, à l'automne 1676, le *Pacidius* paraît travailler avec des points euclidiens. C'est cet apparent paradoxe que nous voudrions maintenant tenter d'expliquer.

23 *Theoria motus abstracti*, A VI, 2, 265, 24-29: « *Unum corporis moti punctum tempore conatus seu minore quam quod dari potest est in pluribus locis seu punctis spatii, id est implebit partem spatii se majorem, vel majorem quam implet quiescens, aut tardius motum, aut conans in unam tantum plagam; attamen et ipsam inassignabilem seu in puncto consistentem quamquam puncti corporis (vel puncti spatii quod implet quiescens) ea sit ratio ad punctum spatii quod implet motu, quae est anguli contactus a rectilineum, seu puncti ad lineam.* »

## LES TENSIONS ENTRE CONTINU PHYSIQUE ET CONTINU MATHÉMATIQUE

Nous avons conservé, de février 1676, soit quelques mois avant la rédaction du *Pacidius*, un texte très obscur, car il ne s'agit que de notes personnelles égrenées sur le papier, et dont le mouvement assez erratique trahit une pensée qui se cherche encore. Leibniz l'a intitulé *De arcanis sublimium vel de summa rerum* et a apposé sur le feuillet, après coup, la date du 11 février 1676, comme s'il voulait fixer, un peu emphatiquement, l'événement d'une illumination. De quoi peut-il bien s'agir ? Plusieurs thématiques s'entremêlent, dont, en particulier, les trois suivantes : Dieu, le continu et la constitution des liquides. On n'a pas assez remarqué qu'il s'agit là des trois pièces centrales de l'argument final du *Pacidius*, qui inaugure, de fait, la doctrine mûre de Leibniz sur l'idéalité de l'espace et du temps. Bien qu'à la différence de ce qu'il fera dans le *Pacidius*, Leibniz ne mentionne pas les *Principia* de Descartes, c'est bien sûr de la Prop. II 33 (*Quomodo in omni motu integer circulus corporum simul moveatur*) qu'il s'inspire et, pour la morale métaphysique de l'argument, des Prop. II 34 (*Hinc sequi divisionem materie in particulas revera indefinitas, quamvis ea nobis sint incomprehensibiles*) et II 35 (*Quomodo fiat ista divisio, et quod non sit dubitandum quin fiat, etsi non comprehendatur*) sur lesquelles la Prop. II 33 débouche<sup>24</sup>. La structure même du liquide parfait est une preuve de l'infinité actuelle des indivisibles. Dans le *De arcanis*, l'argument est encore aporétique, tiraillé entre la nécessité rationnelle de concevoir le corps liquide comme infiniment divisé, parce que liquide, et celle de le concevoir comme non infiniment divisé, en tant que corps doté de cohésion. Dans un premier temps, Leibniz exprime – pour la première fois à notre connaissance – l'idée présidant à sa conception de l'espace, réellement divisé, idéalement continu<sup>25</sup>. Il commence le développement

24 Cf. AT VIII, 58-60 (cf. IX, 81-83). Sur les stratégies de ces arguments cartésiens sur l'infini, voir Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, op. cit., p. 221-230.

25 Il ne s'agit évidemment pas de dire, on l'aura compris, que l'espace est réellement divisé en monades (sur cette méprise « kantienne », voir Michel Fichant, « Leibniz a-t-il "intellectualisé les phénomènes" ? Éléments

qui nous intéresse par l'assimilation de la fluidité parfaite à la composition à partir de points, ce qui le conduit à postuler – chose à laquelle il renoncera dans le *Pacidius* – un « vide métaphysique » (*vacuum metaphysicum*), ayant sans doute vocation à délimiter ces points « pleins » du liquide :

Il paraît s'ensuivre du solide dans un liquide qu'une matière parfaitement fluide ne soit rien sinon la multitude des points infinis, c'est-à-dire de corps plus petits que ceux qui pourraient être assignés ; c'est-à-dire, qu'est nécessairement donné un vide interstitiel, métaphysique<sup>26</sup>.

En découle la conséquence, qui, c'est du moins notre hypothèse, confère à ce texte son importance aux yeux de Leibniz :

312

Il s'ensuivra en effet que le fluide parfait n'est pas continu, mais discret, c'est-à-dire sera une multitude de points. Pour cette raison, il ne suit pas de là que le continu soit composé de points, dès lors que la matière liquide ne sera pas un véritable continu, quand bien même l'espace est un véritable continu ; on constate à nouveau par là tout ce qui sépare l'espace de la matière. La matière seule peut être expliquée par la multitude dépourvue de continuité. De fait, la matière semble un être discret, car même si on la prend solide, il n'en demeure pas moins que pour autant qu'elle est matière, lorsque le ciment prend fin,

---

pour l'histoire d'une méprise », dans François Calori, Michael Fössel et Dominique Pradelle (dir.), *De la sensibilité. Les Esthétiques de Kant*, Rennes, PUR, 2014, p. 37-70). L'espace leibnizien est, et n'est que, matériellement divisé à l'infini, c'est-à-dire n'existe que comme possibilité de déploiement d'un choix libre de divisions infinies effectives parmi d'autres. Cf. Herbert Breger, « Leibniz, Weyl und das Kontinuum », dans Albert Heinekamp (dir.), *Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Stuttgart, Franz Steiner, « *Studia Leibnitiana Supplementa* » 26, 1986, p. 316-330 et Herbert Breger, « Das Kontinuum bei Leibniz », dans Antonio Lamarra (dir.), *L'infinito in Leibniz. Problemi e terminologia*, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1986, p. 53-67.

26 Leibniz, *De arcanis sublimium vel de summa rerum*, février 1676, A VI, 3, 473, 18-20 : « videtur sequi ex solido in liquido, quod materia perfecte fluida sit nihil nisi multitudo infinitorum punctorum, seu corporum minorum quam quae assignari possint, seu quod necessario detur vacuum interspersum, Metaphysicum. »

à savoir le mouvement ou autre chose, elle se réduira à son état liquide, c'est-à-dire divisé, d'où il suit qu'elle se compose de points<sup>27</sup>.

On ne saurait trop insister, avec Leibniz, sur l'importance métaphysique de ces lignes. Nous avons dorénavant la solution à l'aporie du continu, que Leibniz modulera par la suite, mais qu'il n'abandonnera jamais. Il y a un divorce entre le réel de la matière et l'idéal de l'espace. Celle-là est discrète, celui-ci est continu. Le liquide est ici conçu comme la vérité de la matière, ou, comme le dit Leibniz, la matière telle qu'en elle-même, *quatenus materia*. En février 1676, Leibniz hésite toutefois encore sur la nature exacte de ce réel infinitésimal. La cohérence un peu radicale du modèle cartésien conduit à postuler des points infinis, quitte à les plonger dans un « vide métaphysique » (Leibniz suit ici Descartes, qui clôt la Prop. II 34 ainsi : « *quod ut fiat, necesse est omnes imaginabiles ejus particulas, quæ sunt revera innumeræ, a se mutuo aliquantulum removeri, et talis quantulacunque remotio divisio est* »). Pour éviter l'anéantissement dans le rien – conséquence fâcheuse qui n'avait rien pour déplaire à Descartes, qui tendait au contraire, dans les *Principia*, à exacerber les tensions de l'argument – il faut sans doute supposer que ces points ne sont pas ceux du « continu algébrique » cartésien<sup>28</sup>, mais conservent leur structure de la *Theoria motus abstracti*. Ce sont des points en quelque sorte dynamiques, à la tonicité toute stoïcienne, dont le mouvement, ici encore de manière fort stoïque, constitue le mortier, *caementum*, des choses.

27 Leibniz, *De arcanis sublimium vel de summa rerum*, A VI, 3, 473, 24-31 : « *Sequetur enim perfecte fluidum non esse continuum, sed discretum, seu punctorum multitudinem. Quare non hinc sequitur continuum componi ex punctis, materia cum liquida non foret verum continuum, etsi spatium sit verum continuum, unde rursus patet, quantum intersit inter spatium et materiam. Materia sola explicari potest multitudine sine continuitate. Et revera Materia videtur esse Ens discretum, nam [etiam] si solida sumatur, tamen quatenus materia est cessante caemento, motu verbi gratia aliove, reducta erit ad statum liquiditatis, seu divisibilitatis, unde sequitur ipsam ex punctis componi.* »

28 Cf. Enrico Giusti, « Immagini del continuo », dans Antonio Lamarra (dir.), *L'infinito in Leibniz, op. cit.*, p. 3-32 ; p. 11-15 en particulier sur le « *continuo algebrico* » de Viète et Descartes.

Qu'il s'agisse du fond du problème est attesté par les réflexions de Leibniz à la page suivante. Celui-ci revient sur l'argument des *Principia*, pour proposer une atténuation de sa première solution. Après avoir exprimé l'idée de l'emboîtement infini des mondes – un monde étant même défini comme « ce qui contient infiniment de créatures<sup>29</sup> », il poursuit :

Il faut cependant voir s'il ne se produit pas, dans un liquide, tantôt une plus grande, tantôt une plus petite division, en fonction des mouvements variés des solides en lui ; et d'ailleurs, il faut examiner rigoureusement si la division parfaite du liquide qui s'ensuit atteint des points métaphysiques, ou seulement des points mathématiques. Car l'on pourrait appeler les points mathématiques des « indivisibles cavalériens », même s'ils ne sont pas métaphysiques, c'est-à-dire des *minima*. Que si l'on pouvait montrer qu'un liquide se laisse plus ou moins diviser, il s'ensuivra que le liquide ne se résout pas en indivisibles. On pourrait toutefois soutenir qu'un liquide se compose de points parfaits, même s'il n'est jamais dissout jusqu'à eux, c'est-à-dire parce qu'il est capable de toutes les résolutions et que, si le mortier vient à cesser – à savoir l'Esprit et le mouvement – il cessera<sup>30</sup>.

Ce texte riche et difficile constitue l'aboutissement de la réflexion leibnizienne avant le *Pacidius*. Sous toutes réserves, il semble qu'on puisse en restituer l'argumentation sous-jacente ainsi. On a suivi Descartes en assimilant le liquide parfait à ce qui est entièrement divisé, c'est-à-dire à ce qui se résout en points – Descartes évoque quant à lui, avec la prudence que l'on sait, « des parties » toujours plus petites, indéfiniment divisées. Mais on peut se demander, c'est une première question, si la capacité à être *plus ou moins* divisé n'est pas constitutive du liquide parfait. De plus, et c'est

---

29 A VI, 3, 474, 13-22.

30 *Ibid.*, 21-28 : « *Videndum tamen an non in liquido nunc major nunc minor sequatur subdivisio, pro variis in eo solidi motibus; adeoque examinandum rigorose, an perfecta divisio liquidi in puncta metaphysica, an vero tantum in puncta mathematica sequatur. Nam puncta mathematica possent appellari indivisibilia Cavaleriana, etsi non sint metaphysica seu minima. Quod si ostendi posset plus minusve dividi liquidum, sequetur non resolvi liquidum in indivisibilia. Posset tamen defendi liquidum componi ex punctis perfectis, etsi nunquam in illa prorsus resolvatur, vel ideo quia omnium est resolutionum capax, et caemento cessante, mente scilicet et motu, cessabit.* »

une seconde question, cette division parfaite, à quel type d'indivisibles aboutit-elle ? Métaphysiques, c'est-à-dire purs indivisibles sans l'ombre d'une différenciation interne ? Mathématiques (ou « cavalieriens »), c'est-à-dire admettant, malgré leur indivisibilité, une certaine différenciation ? Quoi qu'il en soit, ajoute Leibniz, la possibilité pour le liquide d'être *plus ou moins* divisé rend l'hypothèse de l'indivisibilité des constituants ultimes intenable. Encore que l'on puisse supposer que les constituants indivisibles ne soient jamais atteints par dissolution, faute de quoi le corps lui-même s'anéantirait. Cela signifierait à nouveau, mais implicitement cette fois, que Leibniz admet une distinction entre la matière et l'espace : celle-là serait infiniment divisée mais non pas partout divisée, tandis que celui-ci serait une potentialité de division infinie *et partout*, dont la division (*per impossibile*) mènerait à l'anéantissement du corps.

On observe ici les tensions auxquelles est en proie, à ce stade de son évolution, la pensée de Leibniz. Celui-ci en vient en effet à proposer deux descriptions de la structure infinitésimale de la réalité physique en caractérisant l'une comme métaphysique et l'autre comme mathématique. De plus en plus insatisfait de l'indivisible cavalierien, Leibniz opère donc un basculement remarquable : ce qui risque de devenir exclusivement physique (une sorte de corpuscularisme du point) et qui, en février 1676, est déjà inopérant dans le cadre de la mathématique leibnizienne, est qualifié de « mathématique » en contexte physique, tandis que la structure indifférenciée du continu qu'exige le Calcul est baptisée du nom de « métaphysique ». Leibniz, en février 1676, est au milieu du gué : il s'est débarrassé, en mathématiques, de son cavalierisme stoïcisant, mais il n'a pas encore rendu sa doctrine physique homogène à la nouvelle mathématique. Au fond, en ne tranchant pas entre les deux types d'indivisibles, Leibniz hésite encore entre deux rapports du mathématique au physique : la physique va-t-elle tomber sous la juridiction du Calcul, ou conserver, faute de mieux, le langage d'une mathématique dépassée depuis désormais un an ? En février 1676, la question n'est pas tranchée et cette indécision explique l'obscurité du *De arcanis*.

Même si Leibniz réinvestit une distinction sans doute déjà scolaire, parce qu'inhérente à la controverse entre Galilée et Cavalieri sur le statut des indivisibles, il la plie aux exigences de sa propre systématisation, qui



Stoïciens, avec les Zénonistes, les admettent dans la quantité et s'efforcent de prouver, tant par la raison que par les expériences, que l'indivisible, encore que par soi seul il ne soit pas capable de produire quelque chose d'étendu, le peut bien cependant s'il est uni à d'autres. À cette thèse, assurément, se sont rangés de nombreux modernes. Quant à nous, sans nous occuper de leur litige (qui relève d'ailleurs des questions philosophiques), nous les considérons mathématiquement<sup>32</sup>.

Giordano, peu après avoir fréquenté Leibniz à Rome<sup>33</sup>, fait donc paraître une édition de son ouvrage où l'on retrouve le trait qui nous a paru, dans un contexte identique, spécifiquement leibnizien. Il serait ainsi tentant de supposer l'influence de Leibniz à l'arrière-plan non pas tant de l'opposition entre deux sortes d'indivisibles, certainement déjà scolaire en 1690, que de l'association des stoïciens aux *Zenonista* sur la question du continu<sup>34</sup>. Ce stoïcisme-là n'est pas celui de

32 *Ibid.*: « *Et quidem Peripatetici omnes pleno ore ea eliminant a ratione quanti, imo et ab existentia, tam reali quam possibili, ut aiunt, a parte rei. Eo quia, inquirunt, sive se solo, sive unitum alteri inextenso, non potest facere extensum, quod est constitutivum quantitatis. Ex adverso tota Stoicorum schola cum Zenonistis, ea ultro admittunt in quantitate, ac tum ratione tum experimentis probare nituntur indivisible etsi se solo aptum non sit facere extensum, attamen bene posse unitum cum aliis: cui profecto sententiæ hodie adstipulantur multi Recentiores. Nos istorum lite omissa (de qua alias in Philosophicis) ea Mathematicæ consideramus.* »

33 Cf. André Robinet, *G. W. Leibniz iter Italicum mars 1689-mars 1690: la dynamique de la République des lettres: nombreux textes inédits*, Firenze, Olschki, 1988, p. 70-71. L'auteur s'appuie, pour reconstituer les rapports entre Giordano et Leibniz, sur trois lettres éditées dans Gerhardt, *G. W. Leibniz, Mathematische Schriften*, vol. I, Berlin, 1849, p. 195-200. La correspondance laisse apercevoir l'existence de discussions entre les deux hommes peu avant le 11 novembre 1689, où il aura été question de fondation de la géométrie (la définition de la ligne droite) et du *De momentis gravium* publié par l'italien. Autant de thèmes apparentés à celui qui nous occupe.

34 Sur ceux-ci, sectateurs de Zénon d'Élée (et non du stoïcien Zénon de Citium) en tant que l'Éléate aurait professé le continu composé d'indivisibles, voir Paolo Rossi, « I punti di Zenone: una preistoria vichiana », *Nuncius*, vol. 13, 1998, p. 377-425. L'originalité de Giordano n'est en effet pas de mentionner les Zénonistes, car ceux-ci sont souvent cités à l'époque dans ce contexte,

Juste Lipse<sup>35</sup>, mais paraît bien dériver d'une lecture de Sextus. En l'état actuel de nos connaissances, cela doit sans doute rester une hypothèse, car il se peut que Leibniz n'ait pas été le seul, durant ces décennies, à jouer le Portique contre le Lycée et le Jardin. Je laisse la question aux érudits leibniziens, me contentant toutefois de voir dans ces lignes de Giordano une confirmation de la lecture de la *Theoria motus abstracti* en termes crypto-stoïciens.

318

Revenons au *De arcanis*. Ce texte laissait ouverte la possibilité d'une composition de la matière à partir de points non pas mathématiques, mais métaphysiques et suggérait d'attribuer au *caementum*, quel qu'il soit, la cohésion au moins phénoménale du réel. Le *Pacidius* reprend le problème à ce stade, sans se donner trop beau jeu. Deux notions du *De arcanis* disparaissent en effet : on ne trouve plus trace, dans le *Pacidius*, ni du « vide métaphysique », ni d'un mortier liant entre eux des indivisibles sans égard pour des exigences, fussent-elles minimales, de continuité. Autrement dit, on assiste à l'un de ces retours, périodiques chez Leibniz, de schèmes aristotéliens. Le mortier n'est plus *seulement* le mouvement des particules, ou l'Esprit, sorte de Zeus-voûς moderne, qui en assure la cohérence. En revanche, le modèle (la métaphore ?) du pli prendra en charge la cohérence de la matière. Ce que l'on identifiait comme spécifiquement baroque est donc pour partie au moins, et contrairement aux apparences faciles, un retour en règle, après les années crypto-stoïciennes, à Aristote. Car dans le *Pacidius*, l'insistance est grande, et avouée, sur la thèse aristotélienne que l'indivisible véritable est la limite d'un continu – définition même du pli. Certes, l'infinité des plis fait toute la différence avec l'ancien modèle. Mais elle fait aussi toute la difficulté de la solution du *Pacidius* et explique sans doute que le dialogue soit resté à l'état manuscrit<sup>36</sup>. Quoiqu'il en soit, entre février et octobre 1676, Leibniz fait ses adieux au point stoïcien.

---

mais de leur associer les Stoïciens. C'est par cette association que l'on se rapproche de l'analyse ici proposée de Leibniz.

35 Cf. Iusti Lipsi *Physiologiæ Stoicorum libri tres*, Anvers, 1604.

36 Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes, op. cit.*, p. 336, n. 2, en dépit, ou en raison, de toute sa pénétration, juge la conclusion du *Pacidius* « hésitante ». Je ne suis d'ailleurs pas certain d'être d'accord avec la formulation qu'il en donne : « les infiniment petits utiles à l'invention

## LA RÉSORPTION DES TENSIONS ET LE RETOUR AU CONTINU ALGÈBRIQUE

Si, dans la controverse entre Galilée et Cavalieri, celui-là admet des indivisibles réels mais leur dénie d'être mathématisables, tandis que celui-ci y voit une construction mathématique sans garantie de correspondance réelle, le rejet leibnizien, courant 1676, de la thèse attribuée à Cavalieri, implique une confrontation directe avec celle de Galilée<sup>37</sup>. Nous voudrions montrer qu'en réalité, et plus subtilement, c'est la convergence de sa nouvelle mathématique et d'un refus inaugural d'un argument central de Galilée qui finit par provoquer chez Leibniz l'abandon du modèle stoïco-cavaliérien et, par suite, la reformulation complète du problème du continu.

Le nerf de l'argument de Galilée se fonde sur la démonstration de l'égalité, dans le cas de l'infini, du tout et de la partie. Chaque entier naturel pouvant être mis en correspondance avec son carré, le nombre des carrés est égal, dans l'infini, au nombre des entiers carrés et non carrés. Le tout est donc égal à la partie. C'est la preuve, pour Galilée, que le continu physique est insondable. Il faut s'en tenir aux seules grandeurs mathématiques, objet exclusif de la géométrie. Leibniz n'a jamais accepté cette remise en cause de l'axiome du tout et de la partie<sup>38</sup>. Or, en raison des cheminements de sa formation philosophique et mathématique, cette thèse de Galilée apparaît souvent chez lui accompagnée d'un autre contre-exemple à l'axiome d'Euclide, l'angle de contact<sup>39</sup>. De même donc que, dans le domaine

---

mathématique existent-ils dans la nature ? ». Leibniz évacue sans l'ombre d'une hésitation cette éventualité.

37 Pour la reconstitution de l'enjeu du débat entre Galilée et Cavalieri, trop grossièrement schématisé ici, voir Enrico Giusti, « Immagini del continuo », art. cit., p. 7-11, en particulier p. 10-11 : « *Galileo aveva proposto l'immagine di un continuo frantumato, infinitamente divisibile perché infinitamente diviso; un continuo atomico del quale non si davano relazioni quantitative. Cavalieri, che esattamente tali relazioni vuole stabilire, indietreggia davanti alle implicazioni filosofiche della sua teoria, et rinuncia a vedere nei suoi indivisibili le costituenti ultime delle figure che egli voleva misurare* ».

38 Voir sa critique dès le stade de ses notes sur Galilée, 1672-1673, A VI, 3, 168.

39 Historiquement, la question de l'angle de contact semble même avoir précédé celle des nombres infinis dans les recherches mathématiques de

de l'infiniment grand, la partie égalerait le tout, de même, dans celui de l'infiniment petit, pourrions-nous mettre en défaut l'axiome fondamental des mathématiques traditionnelles. Leibniz mentionne toujours, dans ce contexte, Grégoire de Saint-Vincent :

Puis donc que dans ce nombre infini, il y a autant de nombres pairs que de nombres pairs et impairs à la fois, soit que de nombres tout court, il s'ensuit que dans ce nombre infini est mis en défaut ce vénérable axiome, que le tout est plus grand que la partie (à la façon dont le P. Grégoire de Saint-Vincent a prétendu qu'il était mis en défaut dans le cas de l'angle de contact)<sup>40</sup>.

320

De même dans deux textes antérieurs à la rencontre avec Huygens, donc au moment où celui-ci renvoie Leibniz à la lecture de l'*Opus geometricum* (qu'il emprunte alors, automne 1672, à la Bibliothèque royale<sup>41</sup>) – ce qui tendrait à indiquer que la première connaissance de Saint-Vincent est purement doxographique<sup>42</sup>. Il s'agit, tout d'abord, de la *Préface à Nizolius* :

Mais on ne saurait tout bonnement espérer acquérir la certitude parfaite de l'induction, quand bien même l'on ajoutera toutes les aides que l'on voudra, et nous ne connaissons jamais parfaitement par la seule induction cette proposition : le tout est plus grand que la partie. Car aura tôt fait de se présenter quelqu'un qui nierait, en vertu de quelque raison particulière, qu'elle soit vraie dans le cas de choses qui n'ont pas encore été éprouvées, à la façon

---

Leibniz. Voir Joseph E. Hofmann, *Leibniz in Paris 1672-1676. His Growth to Mathematical Maturity*, Cambridge, CUP, 1974, p. 12-14.

40 À Gallois, *Accessio ad arithmetica infinitorum*, fin 1672, A II, I, 349.17-20 : « *Cum ergo in numero isto infinito tot sint numeri pares quot numeri pares et impares simul, seu quot numeri simpliciter, sequitur in numero isto infinito fallere axioma illud: totum esse majus parte (quemadmodum P. Gregorius a S. Vincentio id contendit fallere in angulo contactus).* »

41 Cf. Joseph E. Hofmann, *Leibniz in Paris, op. cit.*, p. 15.

42 *Ibid.*, p. 5, n. 27 et surtout p. 13, n. 2, où l'auteur fait l'hypothèse que Leibniz a d'abord connu l'*Opus geometricum* par ce qu'en disait « Hobbes, *De corpore* I, chap. 8, § 25 ». Mais dans la version latine (cf. Thomas Hobbes, *De corpore. Elementorum Philosophiae sectio prima*, éd. K. Schuhmann, Paris, Vrin, 1999, p. 93-94), le § 25 du chap. 28 appartient au livre II du *De corpore* et non au livre I, et ne mentionne ni l'angle de contingence, ni Grégoire de Saint-Vincent. Il s'agit simplement d'une démonstration de l'axiome euclidien du tout et de la partie.

dont, de fait, nous savons que Grégoire de Saint-Vincent a nié que le tout est plus grand que sa partie, à savoir dans les angles de contact ; que d'autres l'ont nié dans le cas de l'infini [...] <sup>43</sup>.

Puis, un an plus tard, de la *Démonstration des propositions primaires* :

Et que répondrons-nous aux Sceptiques, qui se moquent de ce vénérable connu-de-soi que nous professons ? Que répondrons-nous aux Mathématiciens et aux Philosophes, qui parfois ont l'audace de nier les choses qui paraissent claires aux autres gens ? Ainsi, que le tout est plus grand que la partie a été nié dans le cas de l'angle de contact par Grégoire de Saint-Vincent et dans le cas de l'infini par le Cardinal Pallavicini <sup>44</sup>.

Directes ou indirectes, ces passages sont des références évidentes au texte canonique de l'*Opus geometricum* <sup>45</sup>.

- 43 *Dissertatio preliminaris ... ad Nizolium*, début 1670, A VI, 2, 432, 9-14 : « *Sed certitudo perfecta ab inductione sperari plane non potest, additis quibuscumque adminiculis, et propositionem hanc : totum majus esse sua parte, sola inductione nunquam perfecte sciemus. Mox enim prodibit, qui negabit ob peculiarem quandam rationem in aliis nondum tentatis veram esse, quemadmodum ex facto scimus Gregorium a S. Vincentio negasse totum esse majus sua parte, in angulis saltem contactus; alios in infinito [...]* ».
- 44 *Demonstratio propositionum primarum*, automne 1671-début 1672, A VI, 2, 480 : « *Et quod Scepticis respondebimus, qui irrident illud nostrum per se notum ? Quid magnis Mathematicis et Philosophis, qui interdum negare audent, quae aliis clara videntur ? Ut totum esse maius parte in Angulo contactus negavit Gregorius a S. Vincentio et in infinito Cardinalis Pallavicinus.* »
- 45 Grégoire de Saint-Vincent, *Opus geometricum quadraturæ...*, op. cit., p. 870-871 : « *Quod si quis disputationem in medium proferat qua nonnulli non infimae sortis geometrae disceptarunt de angulo contingentiae, an ille scilicet secundum quantitatem cum angulis rectilineis secundum aliquam proportionem conferri possit, responsi loco repono quod anguli siue rectilinei {p. 871} fuerint, siue curvi, siue mixti, non alia ratione ad quantitatem spectent quam secundum spatium quo continent, siue illud planum fuerit, siue solidum, secundum quod inter se non minus comparari possunt quam alia quaevis superficies cum superficie, aut corpus cum quavis solida magnitudine : angulus enim in recto (ut cum Philosophis loquar) non est quantitas, sed quantitatis in obliquo, siue aliquid est ad quantitatem pertinens. Unde secundum naturam suam excludi debet a veris speciebus quantitatis. Quod si enim inter veras quantitatis species angulos admiserimus, incidemus in labyrinthos, quibus*

Bref, pour le Leibniz des années parisiennes, l'évocation de l'axiome du tout et de la partie suscite inmanquablement deux contre-exemples : celui des ensembles infinis de nombres et celui de l'angle de contingence.

Il est dès lors frappant de constater que dans le *Pacidius*, alors que le paradoxe galiléen figure en bonne place, l'angle de contact disparaît. On assiste même, comme procédant d'un remord vite expié, à son discret sacrifice sur l'autel du tout et de la partie :

[Charinus] : Absolument pas. Je suis en effet d'avis qu'une proposition est sur-le-champ totalement vraie ou totalement fausse. Je comprends maintenant ta question : l'eau a beau devenir chaude également par échauffement progressif, il suffit cependant d'un seul instant pour qu'elle passe de non-chaude à chaude ou le contraire, à la façon dont en un instant, un angle droit devient oblique<sup>46</sup>.

À première vue, cette disparation est d'autant plus étonnante que les thèmes du *Pacidius* sont apparentés à ceux de l'angle. Il s'agit en effet

---

*Geometriae principia se destruunt necesse est. Quod manifestum fiat, sequentis propositionis demonstrationem considerandam pono.*

*THEOREMA*

*Contingat AB, duos circulos se contingentes in B, exhibentes angulos contingentiae ABCD, ABEF.*

*Dico hos angulos esse inter se aequales.*

*Demonstratio.*

*Illae enim sunt dicendae aequales quantitates, a quibus in infinitum partes demi possunt inter se aequales : sed hoc fieri potest in angulis dictis. Quod sic ostendo. Dividatur semicirculi perimeter BDH bifariam in D, et ducta BD occurrat circulo BFG, in F; igitur angulus DBH aequalis est angulo FBG. Eadem operatio fiat de arcu BCD: bisecetur scilicet in C, et ponatur recta BC, itaque etiam angulus CBD, aequalis est angulo EBF: sed hoc in infinitum fieri potest; igitur quantitas anguli HBCD semiperimetri cum diametro aequalis est quantitati anguli GBEF semiperimetri BFG, um diametro BG. Quare etiam residui anguli contingentiae qui complent rectum angulum sunt inter se aequales.*

*Hinc consequitur doctrina quae plane destruit Geometriae principia, quod scilicet totum sit parti suae aequale. Nam angulus GBEF pars est anguli HBCD. Pluribus rem hanc prosequi abstineo, quod instituto nostro parum conveniat. »*

46 *Pacidius Philalethi*, A VI, 3, 538, 25 et 539, 3.

toujours de réfléchir à la possibilité qu'un mobile parcourt simultanément un certain tout et ses parties. Dans le *Pacidius*, il s'agit d'un segment continu de ligne droite ; dans la réflexion sur l'angle, d'un mouvement de pivotement d'une droite autour d'un point sur un cercle qui, en vertu de l'inclusion des angles mixtes dans les angles rectilignes<sup>47</sup>, conduit à dire que la droite pivotante parcourt en bloc, *au moment* où elle cesse de couper le cercle en deux points et se superpose à la tangente, tous les angles mixtilignes. C'est dans ce contexte que les géomètres arabes, en particulier, se sont interrogés sur la possibilité que le mouvement procède par « sauts » – c'est le terme même qu'ils emploient<sup>48</sup>.

On a compris dès l'Antiquité que les angles mixtilignes ne vérifiaient pas l'axiome dit d'Eudoxe-Archimède (ou contredisait Euclide, *Éléments* X, prop. 1). Or c'est à cette entorse que l'on assiste dans l'argument continuiste transmis par Sextus Empiricus. Deux stratégies, à l'époque hellénistique, s'étaient affrontées sur la question du continu. Les continuistes ont soutenu qu'un mobile pouvait, simultanément, parcourir la totalité et la partie d'une micro-trajectoire. Les atomistes, en revanche, postulent l'existence d'atomes de temps comme de mouvement. La position stoïcienne, qui représente l'une des deux cornes du dilemme du continu, est bien sûr l'objet d'une réfutation en règle par Sextus Empiricus, qui prête à cette secte une doctrine du parcours « d'un coup » (ἄθρόως) et « simultané » (ἅμα) d'un intervalle divisible. Or, affirme Sextus :

[...] si le mobile était dit traverser d'un coup toutes les parties du lieu dans lequel il est dit se mouvoir, il serait simultanément dans toutes les parties de ce lieu, et si l'une des parties du lieu à travers lequel se fait le mouvement était froide et l'autre chaude, ou, si l'on veut, l'une noire et l'autre blanche, de sorte que les choses qui s'y trouvent puissent être colorées, le mobile sera en même temps chaud et froid, noir et blanc, ce qui est absurde<sup>49</sup>.

47 Cf. Euclide, *Éléments* III, prop. 16.

48 Cf. Roshdi Rashed, *Angles et grandeur, d'Euclide à Kamāl al-Dīn al-Fārisī*, Berlin/New York, De Gruyter, p. 176-180, en particulier.

49 Sextus Empiricus, *Esquisses Pyrrhoniennes* III, 78 : « εἰ ἄθρόως διεῖναι τὸ κινούμενον λέγοιτο πάντα τὰ μέρη τοῦ τόπου ἐν ᾧ κινεῖσθαι λέγεται, ἐν

Sextus, suivi en cela par Leibniz au début du *Pacidius*, se donne donc un mouvement essentiellement polaire. L'exemple du chaud et du froid (c'est-à-dire du chaud et du non-chaud) revient chez les deux auteurs. Sextus en tire la conclusion qu'un mouvement en bloc est impossible, car il reviendrait à nier le principe de non-contradiction, à affirmer donc qu'une même chose est à la fois A et non-A. Leibniz, qui n'en est pas encore à la réfutation des sauts, se contente de reprendre la face positive de l'argument : le changement, dans son essence définitoire, c'est le passage instantané d'un état A à un état non-A.

Aux prises avec l'instantané, nous sommes confrontés à un sorite : si l'on ne veut pas fixer de seuil arbitraire au changement, il faudra admettre que le changement aurait lieu dans des *minima* :

324

Pa. : Si la richesse de deux hommes ne diffère que d'une obole, pourrât-on estimer que l'un est riche sans porter la même estimation sur l'autre ?  
 Ch. : À mon avis non. Pa. : Donc la différence d'une obole ne fait pas l'homme riche ou pauvre ? Ch. : Je ne pense pas. Pa. : Ce n'est donc pas le gain ou la perte d'une obole qui rendront le riche non-riche ou le pauvre non-pauvre ? Ch. : Certainement pas. Pa. : Personne ne peut donc jamais, de pauvre, devenir riche ou de riche, devenir pauvre – quel que soit le nombre d'oboles acquises ou perdues ? Ch. : Pourquoi donc, je te prie ?  
 Pa. : Suppose que l'on donne une obole au pauvre, cesse-t-il d'être pauvre ?  
 Ch. : Pas du tout. Pa. : Qu'on lui donne encore une obole, est-ce qu'il cesse alors ? Ch. : Pas davantage. Pa. : Il ne cessera donc pas plus si on lui donne une troisième obole. Ch. Non. Pa. : Il en va de même pour tout autre nombre. Ou en effet il ne cessera jamais d'être pauvre, ou le gain d'une seule obole suffira. Suppose qu'à la millième obole il cesse d'être pauvre, mais pas encore à la neuf cent quatre-vingt dix-neuvième : qu'on le veuille ou non, une seule obole a suffi à faire cesser sa pauvreté. Ch. : Je reconnais la force de l'argument. Je m'étonne d'avoir été joué ainsi. Pa. : Dirais-tu donc qu'ou bien l'on ne devient jamais riche ou pauvre, ou bien il suffit de gagner ou de perdre une

---

πᾶσιν ἅμα ἔσται τοῖς μέρεσιν αὐτοῦ, καὶ εἰ τὸ μὲν ψυχρὸν εἶη μέρος, τὸ δὲ θερμὸν τοῦ δι' οὗ ποιεῖται τὴν κίνησιν, ἢ τὸ μὲν, εἰ τύχοι, μέλαν, τὸ δὲ λευκὸν ὥστε καὶ χρώζειν τὰ ἐντυγχάνοντα δύνασθαι, τὸ κινούμενον ἔσται θερμὸν τε ἅμα καὶ ψυχρὸν καὶ μέλαν καὶ λευκόν· ὅπερ ἄτοπον. »

obole ? Ch. : Je suis bien forcé. Pa. : Transposons l'argument de la quantité discrète à la quantité continue [...] <sup>50</sup>.

La mention de cette classe d'arguments est historiquement décisive. Les leibniziens ne semblent pas avoir remarqué qu'on trouve un parallèle frappant à ce passage dans les *Hypotyposes* de Sextus, dans un contexte très voisin, pour ne pas dire identique. Voici ce qu'il écrit deux paragraphes après celui que nous venons de citer :

Mais s'ils disent que le mobile parcourt d'un coup un lieu qui est petit mais pas déterminé avec exactitude, nous pourrions, selon l'aporie du sorite, toujours ajouter une grandeur très petite à la grandeur supposée du lieu. Si, en effet, ils s'arrêtent quelque part alors que nous avançons cette critique, à nouveau ils retomberont sur une détermination exacte, c'est-à-dire sur la monstruosité de tout à l'heure. Mais s'ils acceptent l'addition nous les contraindrons à admettre que quelque chose peut être transporté d'un coup à travers la grandeur de la terre entière. De sorte que les choses dites se mouvoir ne parcourent pas d'un coup un intervalle divisible <sup>51</sup>.

50 *Pacidius Philalethi*, A VI, 3, 539, 5-20: « Pa. : *Si duorum hominum facultates non nisi uno obolo differant, poteritne unus dives censer, quin idem et altero iudicium fiat.* – Ch. : *Non poterit credo.* – Pa. : *Ergo unius oboli differentia divitem vel pauperem non facit* – Ch. : *Non opinor.* – Pa. : *Neque unius oboli additio vel detractio divitem faciet non-divitem, aut pauperem non-pauperem.* – Ch. : *Non utique.* – Pa. : *Nemo ergo unquam fieri potest ex paupere dives vel ex divite pauper; quotcumque obolis datis vel ademptis.* – Ch. : *Quid ita obsecro?* – Pa. : *Pone pauperi obolum dari, an desiit pauper esse?* – Ch. : *Minime.* – Pa. : *Detur iterum obolus, an tum desiit?* – Ch. : *Non magis.* – Pa. : *Ergo nec tertio obolo dato desinet pauper esse.* – Ch. : *Fateor.* – Pa. : *Par est ratio de alio quocunque: aut enim nunquam aut unius oboli adjectione desinet pauper esse. Pone millesimo pauperem esse desinere, nongentesimo nonagesimo nono adhuc fuisse; utique unus obolus depulit paupertatem.* – Ch. : *Agnosco vim argumenti, et me ita delusum miror.* – Pa. : *Faterisne igitur aut nunquam aliquem divitem vel pauperem fieri aut fieri posse uno obolo addito vel detracto.* – Ch. : *Cogor fateri.* – Pa. : *A discreta ad continuum quantitatem argumentum transferamus.* »

51 Sextus Empiricus, *Esquisses Pyrrhoniennes* III, 80: « εἰ δὲ φήσουσιν, ὅτι μικρὸν μὲν, οὐ πρὸς ἀκρίβειαν δὲ περιωρισμένον τόπον ἀθρόως κινεῖται τὸ κινούμενον, ἐνέσται ἡμῖν κατὰ τὴν σωριτικὴν ἀπορίαν αἰεὶ τῶ ὑποτεθέντι μεγέθει ἀκαριαῖον προστιθέναι μέγεθος τόπου. Εἰ μὲν γὰρ στήσονται

L'argument de Sextus porte ici contre ceux qui postulent un mouvement s'effectuant « sur un intervalle divisible et en bloc » (κατὰ ἄθρου μριστὸν διάστημα), à savoir les stoïciens. Sextus les réfute en les invitant à choisir entre les deux termes de l'alternative suivante : cet intervalle (évidemment très petit, en tout cas inférieur au seuil de notre perception) est de taille soit indéterminée (ce qu'ils pensent, sans doute) soit déterminée. Dans le premier cas, on peut ajouter une miette à l'indéterminé. On applique alors l'argument du sorite et l'intervalle très petit finira insensiblement par s'étendre aux dimensions de la terre entière. Dans le second cas, on bloque l'intervalle à une grandeur déterminée. Mais on se retrouve alors avec la position « atomiste » dont on a déjà exposé la « monstruosité ».

326

Il est indéniable que Leibniz connaît ces textes de première main. Il y fait assurément référence dans le *Pacidius*. Dans le cadre limité de cette contribution, je ne peux malheureusement pas exposer dans le détail l'ensemble des emprunts de Leibniz à Sextus. Je me contenterai de noter ici que le débat entre continuité et atomisme s'organise de la même manière chez les deux auteurs. La thèse continuiste affirme que l'on peut traverser simultanément le tout et la partie. Michael J. White, dans un remarquable article<sup>52</sup>, a rapproché l'infinitésimal stoïcien des nombres hyperréels de Robinson. La similitude, il est vrai, est séduisante mais, pour qu'il ne s'agisse pas là d'une pétition de principe un peu vaine, il faut pouvoir renvoyer cet énoncé à une situation physique ou mathématique intelligible dans l'Antiquité, dont la valeur de contre-exemple pouvait suffire à garantir des prétendues illusions du cas général. Je fais l'hypothèse historique, inédite je crois, sans avoir le temps de l'établir ici en détail, que l'exemple qui a guidé les stoïciens dans leur affirmation d'un transport continu en bloc est celui-là même que les mathématiciens et philosophes grecs puis arabes,

---

που τοιαύτην ποιουμένων ἡμῶν συνερῶτησιν, πάλιν εἰς τὸν ἀκριβῆ περιορισμὸν καὶ τὴν τερατείαν ἐκείνην ἐμπεσοῦνται· εἰ δὲ προσήσονται τὴν παραύξησιν, ἀναγκάσομεν αὐτοὺς συγχωρεῖν ἀθρόως τι δύνασθαι κινηθῆναι διὰ τοῦ μεγέθους τῆς γῆς ἀπάσης. Ὡστε οὐδὲ <κατὰ> ἄθρου μριστὸν διάστημα κινεῖται τὰ κινεῖσθαι λεγόμενα. »

52 Michael J. White, « Zeno's Arrow, Divisible Infinitesimals, and Chrysippus », *Phronesis*, vol. 27, 1982, p. 239-254.

puis renaissants, et enfin modernes, n'ont cessé de brandir lorsqu'ils ont évoqué la possibilité de braver l'axiome d'Eudoxe-Archimède : celui des angles de contact. Ce serait le modèle bien connu des angles corniculaires qui, analogiquement transposé à l'aporie du mouvement, aurait suggéré aux stoïciens d'interpréter le continu de manière non archimédienne, c'est-à-dire en le constituant à partir d'infinitésimaux actuels. Car le saut, chez Sextus – terme qui d'ailleurs, *et pour cause*, n'y apparaît pas – ne consiste pas dans le fait de quitter une position A pour se retrouver à une position B distante de A sans passer par les points intermédiaires, mais dans celui d'être simultanément dans plusieurs parties infinitésimales sans doute conçues comme indistantes (à en juger par l'analyse chrysippéenne déjà mentionnée des tranches du cône). Autrement dit, il s'agit bien d'une application « libre » du modèle de la rotation de la tangente à un cercle au continu rectiligne, et non d'une théorie du miracle ordinaire. Il s'agit d'actualisme infinitésimaliste, pas d'occasionnalisme, avant l'heure<sup>53</sup>. L'article de Michael J. White n'accomplissait pas le rapprochement avec la question de l'angle et demeurait donc, en dépit de tous ses mérites, spéculatif et allusif. Nous disposons dorénavant du modèle mathématique précis, connu des Anciens, qui aura conduit les Stoïciens à postuler cette doctrine du continu.

Voici donc ce que l'étude des corpus grecs et arabes nous aide à mieux saisir chez Leibniz, et qui demeurerait jusqu'à présent dans l'ombre : le fait que Leibniz, pressé par la nécessité de « fonder » philosophiquement les indivisibles mathématiques de Cavalieri, a très vite fait converger sa lecture de Sextus Empiricus et celle de Grégoire de Saint-Vincent, et que cela lui a permis de refaire le trajet parcouru, deux millénaires avant lui, par Chrysippe. Une allusion, quelque vingt ans plus tard, confirme la validité d'un tel scénario. Revenant en 1693 sur sa doctrine du continu, Leibniz écrit<sup>54</sup> :

53 Sur l'occasionnalisme du *Pacidius*, voir Michel Fichant, *La Réforme de la dynamique, textes inédits*, Paris, Vrin, 1994, p. 43.

54 Les italiques dans la citation sont nôtres. Ce passage n'a pas échappé à Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes, op. cit.*, p. 319-320, qui cite aussi la *lettre à Huygens* datée des 10-20 mars 1693, GM II, 157.

Quant aux indivisibles, lorsqu'on entend par là les simples extrémités du temps ou de la ligne, on n'y saurait concevoir de nouvelles extrémités, ni des parties actuelles ni potentielles. *Ainsi les points ne sont ni gros ni petits, et il ne faut point de saut pour les passer.* Cependant, le continu, quoiqu'il ait partout de tels indivisibles, n'en est point composé, comme il semble que les objections des sceptiques le supposent [...] <sup>55</sup>.

328

« Saut », le mot fatidique est dit : nous avons ici la preuve textuelle que Leibniz a d'abord associé la doctrine du saut, avant son extrapolation momentanée à un occasionnalisme digne des *Mille et une nuits*, à une doctrine où les points sont « gros » et « petits » et où il faut donc un « saut pour les passer », c'est-à-dire pour parcourir d'un même coup l'ensemble des parties indistantes de chacun d'entre eux. C'est donc, avec vingt ans de retard, très exactement décrite, la position stoïcienne des *Hypotyposes pyrrhoniennes* que Leibniz avoue enfin avoir été celle de sa première doctrine du continu.

Mais ce rapprochement entre Sextus et Saint-Vincent, qui a donc fourni son assise au projet de fondation des indivisibles de Cavalieri, a fini par céder la place à un *autre* rapprochement, mobilisant *lui aussi* l'angle de contact : celui qui s'opère, sous la pression de la nouvelle mathématique, entre l'égalité des ensembles infinis d'entiers et le parcours simultané d'un angle rectiligne et de sa *partie* corniculaire. D'abord soucieux de fonder les indivisibles de Cavalieri, Leibniz avait trop longtemps jeté un voile pudique sur le fait que les points stoïciens qu'il adoptait dans sa physique étaient susceptibles d'être appréhendés comme des tous aux parties indistantes parcourues en bloc – et prêtaient donc le flanc au même reproche que celui qu'il adressait à l'envi à Galilée. Leibniz pouvait d'autant moins ignorer ce fait gênant qu'il s'était montré très sensible, durant toute cette époque, aux illusions anti-archimédiennes de l'angle de contact. Le paroxysme de la contradiction était atteint début 1676, dans le *De arcanis*, où Leibniz ne croit plus aux indivisibles cavalériens en mathématiques mais les conserve encore dans sa physique. Ce n'est qu'avec le *Pacidius*, à l'automne 1676, qu'il normalise enfin la situation, en rendant ses déclarations anti-

---

55 À Foucher, 1693 A II, 2,712-713, GP I, 416.

galiléennes cohérentes avec sa pratique du continu. La nouvelle doctrine de l'espace, autrement dit, si elle tourne désormais franchement le dos à Cavalieri, dissipe aussi le clair-obscur du rapport à Galilée.

Ce que Leibniz abandonne définitivement en 1676 – et abandonne en connaissance de cause – c'est donc une solution stoïcisante à l'aporie néo-zénonienne du continu. S'il s'avère que le *Pacidius* est profondément marqué par la découverte du calcul infinitésimal, le résultat est d'importance, car il corrobore le fait, au demeurant connu, que les quantités évanouissantes du Calcul ne sont pas conçues par Leibniz comme des quantités subsistantes à la manière des nombres. Leur condamnation comme êtres réels est donc tout à fait à sa place dans le *Pacidius*<sup>56</sup>. De manière tout aussi intéressante, on peut dorénavant affirmer que le rejet du modèle sous-jacent de l'angle corniculaire pour résoudre l'aporie du continu s'accompagne, dans le *Pacidius*, d'un changement de type de lecture de Sextus. Alors que jusqu'à présent, ce dernier était utilisé comme un doxographe, la nécessité de dépasser Galilée impose, avec la défense de l'axiome euclidien, le rejet de la position stoïcienne et par conséquent le retour sur scène du Sextus sceptique. Le renvoi dos-à-dos des stoïciens et des atomistes, qui fournissait sa structure à l'exposé sextien, redevient, pour Leibniz, d'actualité.

Aussi le passage de la *Theoria motus abstracti* au *Pacidius* constitue-t-il à bien des égards le dépassement de l'infinitésimalisme stoïcien au profit d'un nouveau rigorisme du point, rendu nécessaire par le Calcul, pour lequel les quantités infinitésimales sont évanouissantes et, au sens rigoureux du terme, négligeables. Le *Pacidius* entérine le rejet d'une tentative pour différencier les points, car c'est dorénavant le Calcul qui

56 Cf. *Pacidius Philalethi*, A VI, 3, 564, 24 et 565, 4: « Pa.: Pour moi, j'admettrais certes ces espaces et ces temps infiniment petits en géométrie, en vue de l'invention, bien qu'ils soient imaginaires. Mais je m'interroge sur leur possibilité dans la nature. Il semble en effet naître de là que des lignes droites infinies des deux côtés sont bornées, comme je le montrerai ailleurs. Or c'est absurde. En outre, comme on peut toujours supposer une infinité de droites de plus en plus petites, on ne peut rendre compte du fait que certaines soient privilégiées par rapport à d'autres. Or rien ne se fait sans raison ».

se charge de la différentiation, bien plus puissamment que par le passé, puisqu'elle devient calculable. En revenant au point euclidien – point comme « ce qui n'a pas de partie » explicitement révoqué dans la *Theoria* –, c'est-à-dire en fait au continu algébrique<sup>57</sup>, Leibniz renonce au projet de retrouver, dans les « gros points » et les « petits points » de la *lettre à Foucher* de 1693, le principe d'intelligibilité du mouvement. Toutefois, abandonnant la définition du point dynamique de la *Theoria motus abstracti*, il ne reste plus d'autre solution à Leibniz-Pacidius, pour rendre compte de la vitesse et de la trajectoire du mobile, que de s'en remettre à Dieu – une issue qui ne relève plus de l'univers de pensée chrysippéen, mais qui n'est pas dépourvue de parallèle dans la façon dont l'occasionalisme

57 C'est ce point précis qui explique que finalement, Leibniz considère Descartes comme ayant été plus utile que Cavalieri. Cf. Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, op. cit., p. 319: « [...] Cavalieri ne représente que l'enfance d'une science renaissante: il ne vaut pas Descartes dont la mise en équation,  $f(xy) = 0$ , a été plus utile ». C'est une raison de plus, d'ailleurs, pour ne pas être convaincu par une lecture du *Pacidius* comme foncièrement anti-cartésien. Il ne l'est qu'au sens où n'importe quel texte de Leibniz se construit contre Descartes. Mais implicitement, il clôt la période des continus non exprimables par la géométrie algébrique, celle, encore une fois, des « gros » et des « petits » points. On objectera que la contiguïté, notion fondamentale du *Pacidius*, ne peut être exprimée par la géométrie algébrique. Mais une telle conception de la contiguïté est en réalité introduite par la bande par la construction cartésienne de la tangente à une courbe. Car plus que la tangente proprement dite, Descartes construit en fait la normale à cette courbe (cf. Roshdi Rashed, « Descartes et l'infiniment petit », *Bolletino di storia delle scienze matematiche*, vol. 33, 2013, p. 151-169; p. 158). Descartes estompe donc subrepticement la distinction entre *coïncidence algébrique exacte* d'un point unique de la courbe et d'un point du cercle intérieur et *contiguïté* de l'extrémité de la normale au point de contact de la tangente avec la courbe. Sur ce clair-obscur cartésien, voir Roshdi Rashed, *ibid.*, en particulier p. 159: « [...] Descartes expédie bien vite la question, et c'est d'ailleurs pour cette raison que l'expression "toucher sans couper" a suscité des polémiques nombreuses et fécondes chez ses successeurs (Leibniz et Jean Bernoulli). Telle qu'elle se présente, cette notion de contact en présuppose quelques autres: proximité, voisinage, approximation [...], et donc celle d'une différence infiniment petite. Or cette expression lapidaire, "toucher sans couper", dispense à l'évidence d'évoquer l'infiniment petit et les notions connexes, qui pourtant sont bien là, mais dissimulées sous l'exposé purement algébrique de Descartes ».

arabe, issu de l'école du maître du *kalām* basrien al-Nazzām, transforme lui aussi, dès la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle, le continuisme de Chrysippe en un occasionnalisme de la transcréation.

Reste l'ultime question, la plus difficile, celle de la doctrine que le *Pacidius* substitue à la *Theoria motus abstracti*. Si la *pars destruens*, de bout en bout sextienne, fonctionne bien, la *pars construens* est moins limpide. Ce sera l'objet d'une autre étude.



L'ÂME DES SUBSTANCES.  
LEIBNIZ ET LA PHILOSOPHIE CAROLINGIENNE

*Kristell Trego*  
*Université Clermont Auvergne*

Que connaissait Leibniz de la philosophie carolingienne ? Dans quelle mesure celle-ci a-t-elle pu avoir une influence sur sa pensée ? La question peut de prime abord surprendre. Les références de Leibniz à la philosophie du IX<sup>e</sup> siècle ne sont assurément pas massives, et ne ressortent pas immédiatement parmi les multiples mentions d'auteurs qu'il peut faire. Je suggérerai toutefois qu'il convient de ne pas les ignorer, voire sans doute de les prendre au sérieux.

La manière dont, en 1710, les *Essais de Théodicée* mentionnent les auteurs de cette période ne laisse pas d'abord présager d'un grand intérêt pour ces auteurs. On voit ainsi Leibniz parler de « ce Godescalque qui fit du bruit vers le milieu du neuvième siècle<sup>1</sup> ». Il s'exprime encore ainsi : « Godescalc, moine du neuvième siècle, qui a brouillé ensemble les théologiens de son temps, et même ceux du nôtre [...] »<sup>2</sup>. Leibniz mentionne également Érigène : « Jean Scot c'est-à-dire l'Écossais (ce que signifiait autrefois l'Hibernois ou l'Érigène), auteur célèbre du temps de Louis le Débonnaire et de ses fils, était pour la conservation de toutes les âmes<sup>3</sup> ». « Moine du IX<sup>e</sup> siècle », « fit du bruit vers le milieu du IX<sup>e</sup> siècle » ; « auteur célèbre du temps de Louis le Débonnaire » : les expressions employées par Leibniz semblent marquer une forme de dédain pour ces auteurs. Et de fait Leibniz n'hésite pas à enjamber allègrement la

1 *Théodicée*, I, 82, GP VI, 147.

2 *Ibid.*, III, 272, GP VI, 279.

3 *Ibid.*, I, 89, GP VI, 151.

pensée carolingienne, passant sans sourciller de Bède et Alcuin à Anselme, avant l'arrivée de la scolastique<sup>4</sup>.

Pourtant on constate que Leibniz a manifesté un intérêt réel pour la philosophie carolingienne. Il en est question à plusieurs reprises dans ses échanges épistolaires. Ainsi, Casimir Oudin lui fait part d'erreurs qu'aurait commises Mabillon concernant Érigène<sup>5</sup>. Surtout, la correspondance de Leibniz nous informe de l'intérêt qu'il a porté au *De anima ad Odonem* de Ratramne de Corbie<sup>6</sup>. Mabillon nous apprend qu'il fut question que Leibniz imprime ce texte<sup>7</sup>, et Leibniz confirme lui-même ce projet dans des lettres à Pinson<sup>8</sup>. Sa correspondance avec Oudin<sup>9</sup>, ou encore Meier<sup>10</sup>, témoigne de l'intérêt ainsi porté à cet ouvrage de Ratramne. Leibniz a fait venir une copie de ce texte. La bibliothèque de Hanovre possède encore cette copie (ms IV.3 21), qui, vérification faite, correspond au texte dont nous disposons, *via* le manuscrit de Paris retrouvé au XX<sup>e</sup> siècle par Philippe Delhaye et édité par Cyrille Lambot ; il s'agit du manuscrit que possédaient les mauristes, et que, sous l'impulsion de Don Luc d'Achery, ils envisageaient de publier. L'attention à cet ouvrage sur l'âme permet ainsi d'émettre une première remarque : l'intérêt de Leibniz pour Ratramne

334

- 
- 4 *Ibid.*, « Discours de la conformité de la foi et de la raison », § 6, GP VI, 53.  
5 7 avril 1700, A I, 18, 550.  
6 Sur ce texte, voir Philippe Delhaye, *Une controverse sur l'âme universelle au IX<sup>e</sup> siècle*, Louvain, Nauwelaerts, 1950.  
7 A I, 18, 731-732 : « Si Monsieur Leibniz veut imprimer un Traité de Ratram de anima, assez long, qui est un traité philosophique contre un certain qui disait que les âmes n'étaient qu'une dans tous les hommes, il en sera le maître. Ce traité ferait environ dix feuilles d'impression. »  
8 À Pinson pour Mabillon, février 1701, A I, 19, 396 ; 29 août 1701, A I, 20, 493. Leibniz aurait ainsi souhaité l'éditer avec « Suisset », c'est-à-dire Swineshead, auteur de *Calculationes*. Cf. à Pinson, 14 mai 1701, A I, 19, 687. Voir Louis Davillé, *Leibniz Historien. Essai sur l'activité et la méthode historique de Leibniz*, Paris, Alcan, 1909, p. 164-165, p. 573.  
9 À Casimir Oudin, 24 octobre 1700, A I, 19, 191-192 ; cf. Oudin à Leibniz, 29 septembre 1701, A I, 20, 491. La correspondance de Leibniz et Oudin mentionne également le traité *De cynocephalis* (Oudin à Leibniz, 29 septembre 1701, A I, 20, 491 ; à Oudin, 27 décembre 1701, 690) ; cf. à Pinson, 14 mai 1701, A I, 19, 688. Ce traité est encore mentionné par Eckhart à Leibniz, 29 octobre 1704, A I, 24, 68.  
10 Fin avril 1701, A I, 19, 623.

ne se limite pas à un intérêt pour l'auteur d'un *De corpore et sanguine Christi*<sup>11</sup>, auquel les protestants ont cherché à se reporter<sup>12</sup>.

Je voudrais dès lors suggérer cette idée : la philosophie carolingienne, celle proposée par Ratramne, mais aussi celle d'Érigène, a rencontré certaines des préoccupations aristotéliennes de Leibniz. En un mot : l'aristotélisme de Leibniz pourrait s'être trouvé renforcé ou conforté par la lecture de Ratramne et d'Érigène. Pour appuyer cette suggestion, constatons que, d'une manière remarquable, Leibniz conçoit la philosophie carolingienne comme étant largement aristotélienne. Fin 1675, il écrit ainsi au dauphin : « Lorsque donc Charlemagne a pensé à restaurer les écoles, la philosophie rénovée fut nécessairement aristotélienne<sup>13</sup> ». Le contexte de la référence à Érigène que nous avons mentionnée est dans cette perspective éloquent : dans le passage de la *Théodicée* en question, Leibniz traite en effet des formes substantielles.

La rareté des références leibniziennes à la philosophie carolingienne impose une certaine prudence : il ne s'agira pas d'affirmer des dépendances ou influences là où il n'y a pas de rapport.

Afin d'éviter tout rapprochement fantaisiste, dressons dès à présent un rapide panorama des textes carolingiens qui étaient accessibles à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. Une partie des éditions de textes carolingiens s'explique assurément par la résurgence de problématiques théologiques communes, autour de la prédestination, ou de l'eucharistie. Ainsi les traités carolingiens sur la prédestination étaient proposés sous la forme d'un recueil, édité par Gilbert Mauguin en 1650<sup>14</sup>. En ce qui concerne, d'autre part, la question de l'eucharistie, il n'est sans doute pas besoin de rappeler que le *De corpore et sanguine Christi* de Ratramne était d'un accès facile au XVII<sup>e</sup> siècle. Ses multiples éditions et traductions dans les différentes

11 Leibniz le mentionne (à *Sonnemann*, mars 1704, A I, 23, 154).

12 Sur Ratramne, et ses œuvres, voir Jean-Paul Bouhot, *Ratramne de Corbie. Histoire littéraire et controverses doctrinales*, Paris, IEA, 1976.

13 A II, 1-B, 396 : « *Cum ergo Carolus Magnus de Scholis restaurandis cogitaret renovata philosophia necessario Aristotelica fuit.* »

14 *Veterum Auctorum qui ix. Saeculo de Praedestinatione et Gratia scripserunt Opera et Fragmenta*, Paris, Billaine, 1650. Cf. James Ussher, *Gotteschalci et Prædestinationæ controversiæ ab eo motæ historia*, Dublin, Lasche, 1631.

langues européennes s'expliquent par la proximité, au moins apparente, de certaines thèses avec celles des protestants<sup>15</sup>. Mais Leibniz disposait aussi des traités plus philosophiques. Si on laisse de côté le *De anima ad Odonem* de Ratramne, le *Periphyseon* d'Érigène fut pour sa part édité par Thomas Gale<sup>16</sup>, édition que l'on trouve mentionnée par Leibniz dans le catalogue de la Bibliothèque de Wolfenbüttel<sup>17</sup>, et dont il a acquis un exemplaire lors d'une vente aux enchères le 5 août 1709<sup>18</sup>.

Or, force est de constater qu'il y a de la part de Leibniz un intérêt philosophique, et pas seulement théologique<sup>19</sup> pour l'époque

- 15 On en trouve ainsi une première impression, à Cologne 1531. Le texte paraît en version bilingue : *Ratramne, autrement Bertram prêtre. Du corps et du sang du Seigneur. En Latin & en François. Avec un avertissement où l'on fait voir que cet auteur est un témoin non suspect de la foy de l'Eglise au IX<sup>e</sup> siècle*, Rouen, Jean Lucas, 1673 (2<sup>e</sup> éd.). Mabillon transcrit en 1672 le manuscrit de Lobbes (qui est en réalité celui de Corbie), qui devait servir de base à une édition des œuvres de Ratramne; voir J. N. Bakhuizen Van den Brink, *Ratramnus. De corpore et sanguine Domini*, Amsterdam/London, North-Holland Publishing Company, 1974, p. 13-14. Citons ensuite la version de Jacques Boileau, *Traité du Corps et du Sang du Seigneur: Composé en Latin, il y a plus de huit cents ans*, Paris, Martin – Boudot, 1686. Cf. *Bertram or Ratram concerning the body and blood of the Lord, in Latin; with a new English Trans. To which is prefix'd an historical dissertation touching the author and this work*, 2<sup>d</sup> ed. corrected and enlarged with an appendix; wherein Monsieur Boileau's French version and notes upon Bertram are considered, and his unfair dealings in both detecte, London, H. Clark, 1688. Sur ces éditions, voir Rémi Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. XIX, Paris, Lottin & Butard, 1751, p. 146-147.
- 16 *De divisione naturae libri quinque*, Oxford, Sheldon, 1681. Voir Mabillon à Magliabechi, 10 mai 1681 : « M. Gal, principal du college de Londres en Angleterre, fait un ramas de tous les ouvrages de Jean Scot » (*Correspondance inédite de Mabillon et de Monfaucon avec l'Italie*, éd. M. Valéry, Paris, J. Labitte, 1846, p. 17).
- 17 Wolfenbüttel HAB, Leibniziana III, Schriftstücke betr. Leibniz' Verhältnis zur Wolfenbütteler Bibliothek (fin xvii<sup>e</sup> siècle), f. 21r : « *ex franciana bibliotheca* », in F<sup>o</sup>, n<sup>o</sup> 207.
- 18 Il s'agit de l'exemplaire N-A 7055 de la bibliothèque de Hanovre (GWLb). Voir <http://www.leibnizcentral.de>. Je remercie Arnaud Pelletier pour cette indication.
- 19 Sur l'intérêt de Leibniz pour l'époque carolingienne, voir Louis Davillé, *Leibniz Historien*, op. cit., p. 572 sq.

carolingienne<sup>20</sup>. Avec la mention d'Érigène (et de sa thèse de « la conservation des âmes »), comme avec son enthousiasme pour le *De anima ad Odonem* de Ratramne, Leibniz semble s'être intéressé au traitement de l'âme à l'époque carolingienne. Effectivement, la pensée carolingienne ne se réduit pas aux disputes théologiques autour de la prédestination<sup>21</sup>, et de l'eucharistie<sup>22</sup>, mais les débats portèrent aussi sur l'âme et sa nature

- 20 Qu'il ne faille pas réduire l'intérêt des auteurs de cette fin du xvii<sup>e</sup> siècle pour la pensée carolingienne à la théologie, les notices qui sont consacrées à ces penseurs, notamment à Érigène, nous permettent de nous en apercevoir. Ainsi Louis-Élie Dupin reconnaît à Érigène une bonne connaissance de la philosophie aristotélicienne: « Ayant de l'esprit et de l'érudition, sachant bien la philosophie d'Aristote et la langue grecque, que peu de gens entendaient en ce pays, il devint en peu de temps assez célèbre » (*Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, Pralard, 1696, t. VII, p. 77-78), et Dupin de poursuivre, en signalant d'ailleurs les limites théologiques de l'œuvre érigénienne: « ce peu que nous avons dit jusqu'ici de Jean Scot Érigène fait assez connaître qu'il avait quelque teinture de belles lettres, de la logique et de la métaphysique, mais qu'il avait l'esprit de travers, qu'il raisonnait mal et qu'il était fort mauvais théologien » (p. 79). Le jugement de François Eudes de Mezeray n'est de ce point de vue guère plus favorable: « Jean Scot ou l'Ecoissais, surnommé l'Érigène. Ce dernier était grand philosophe, et pour la beauté et la délicatesse de son esprit fort chéri de Charles le Chauve, jusqu'à coucher dans sa chambre; mais en théologie il passe pour un esprit égaré » (*Abrégé chronologique ou extrait de l'histoire de Frانس*, Paris, chez J.-B. de Ville, 1668, p. 171).
- 21 Leibniz n'ignore pas ces débats; voir *Annotationes sur la Dissertatio de praedestinatione et gratia* de G. Burnet, § 14, dans Arnaud Lalanne, *Genèse et évolution du principe de raison suffisante*, thèse de doctorat, sous la dir. de Michel Fichant, université Paris-Sorbonne, 2013, t. II, p. 859-860; cf. Grua II, 456. Scot est encore mentionné dans ce contexte par Leibniz, voir *Sur Ludovicus a Dola, de modo conjunctionis concursuum Dei et creaturarum* (1683-1685), A VI, 4 B, 1791.
- 22 L'avertissement de l'édition bilingue de Rouen de Ratramne, *Du corps et du sang du Seigneur*, évoque un intérêt philosophique du texte, en mentionnant la question de la « réalité », « mot [...] qui n'était pas encore en usage au temps de Ratramne » (p. 74), mais aussi la question de la substance, qui « se prend ici d'ordinaire pour un corps ou pour une nature corporelle et matérielle, mais souvent aussi dans ce traité et ailleurs en divers endroits par un usage de ce temps-là pour une vertu ou une efficace » (p. 92). Se pose aussi la question du statut de la *species*: « Quand ce mot *species* est mis par opposition à la vérité, à la réalité, au corps [...], alors il ne veut dire que le dehors, l'écorce, ou l'apparence extérieure des choses. [...] Mais quand

(a-t-elle des limites ; est-elle localisée ?). Or, cette question de l'âme engage en réalité chez Leibniz des réflexions de facture métaphysique, et avait de fait incité nos deux auteurs carolingiens à mobiliser la conceptualité aristotélicienne de la substance, telle qu'ils pouvaient en disposer. Par-delà les questions théologiques, il y aurait ainsi un intérêt métaphysique de la part de Leibniz pour la philosophie carolingienne.

Je commencerai donc par revenir sur le passage des *Essais de Théodicée* où apparaît Érigène, pour voir comment Leibniz le fait intervenir dans le contexte des formes substantielles. En examinant ensuite les doctrines de la substance d'Érigène et de Ratramne, je chercherai à déceler ce qui a pu, dans leur œuvre, susciter l'intérêt de Leibniz. On parviendra finalement à éclairer la mention d'Érigène en faisant droit à une difficulté qui s'est présentée à Leibniz comme augustinienne.

---

au contraire il est mis ou simplement ou absolument ou par opposition à l'image et à la figure, [...] alors on ne peut prendre [le] terme que pour le corps, la nature, la substance de la chose, ou la chose même, qui est opposée à l'apparence ou à la figure et à la représentation » (p. 86-87). S'élabore ce faisant, à partir du texte de Ratramne, une réflexion sur l'essence de la manifestation, laquelle est employée « pour dire simplement la chose même en soi, la réalité de la chose, ou la présence réelle et effective de la chose, et jamais la vue, la découverte, l'apparition, la montre extérieure de la chose » (p. 81). Boileau s'interroge en retour sur le lien entre la manifestation et l'existence : « on ne peut pas nier qu'il ait entendu la connaissance du corps de Jésus-Christ par manifestation, et nullement la simple existence ou présence, puisque toute la différence qu'il y établit entre le corps de Jésus-Christ voilé dans l'eucharistie et le corps de Jésus-Christ dans la gloire est que ce dernier *per resurrectionem iam glorificatum cognoscitur*, au lieu qu'il n'avait qu'à dire *iam per resurrectionem glorificatum existit*, qui est un mot qui était en usage de son temps, et dont il se sert pour marquer que le corps de Jésus-Christ n'est pas seulement le nom dans l'eucharistie, mais qu'il y est et qu'il y existe » (préface, p. 40). Boileau réfute en effet l'interprétation de « l'auteur protestant de la traduction » pour qui « ce terme de manifestation de la vérité signifie la même chose que réalité » (p. 34). Sur la *species*, qui signifie l'apparence, et non la substance ou nature des choses, voir p. 42. Sans rentrer dans le détail de ces discussions et de leurs enjeux, retenons simplement comment le questionnement et la conceptualité philosophiques se voient mobilisés pour interpréter cet ouvrage théologique.

## L'ÂME ET LES FORMES SUBSTANTIELLES. ÉRIGÈNE DANS LA *THÉODICÉE*

Lorsqu'en 1710, dans ses *Essais de Théodicée*, Leibniz mentionne Érigène pour la conservation des âmes, il ne fait sans doute pas œuvre originale. Pierre Bayle, dans l'article « Sennert » du *Dictionnaire historique et critique*, avait déjà retenu ce point dans l'œuvre d'Érigène<sup>23</sup>. L'on peut dès lors assurément s'interroger sur la lecture effective et personnelle par Leibniz de l'ouvrage du penseur carolingien<sup>24</sup>. Faisons toutefois le pari que le choix de retenir Érigène (plutôt qu'un des autres partisans de cette thèse que mentionnait Bayle) ne serait pas neutre.

Il convient à cet égard de remarquer comment Leibniz prend la défense de la position d'Érigène. Il fait en effet suivre l'exposé de la thèse érigénienne de la remarque suivante : « et je ne vois point pourquoi il y aurait moins d'inconvénient à faire durer les atomes d'Épicure ou de Gassendi, que de faire subsister toutes les substances véritablement simples et indivisibles, qui sont les seuls et vrais atomes de la nature<sup>25</sup> ». Avec cette thèse, nous touchons donc sans doute à un élément central, au cœur de la conception leibnizienne de la substance. Plus pertinente que l'atomisme d'Épicure et de Gassendi apparaît l'affirmation de la persistance des substances simples

23 Rotterdam, R. Leers, 1697, t. II, p. 1042. Sur Leibniz et Bayle, voir à *Thomas Burnett*, 30 octobre 1710, GP III, 320-321 : « Mon livre intitulé : *Essais de Théodicée, sur la Bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal*, sera bientôt achevé à Amsterdam chez Jaques Troyel. La plus grande partie de cet ouvrage avait été faite par lambeaux, quand je me trouvais chez la feue Reine de Prusse, où ces matières étaient souvent agitées, à l'occasion du Dictionnaire et des autres ouvrages de M. Bayle, qu'on y lisait beaucoup. » Voir Paul Rateau, « Sur la conformité de la foi avec la raison : Leibniz contre Bayle », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 136, 2011/4, p. 467-485.

24 Daniel Sennert est mentionné dans la *Théodicée*, I, 89, GP VI, 151. Il l'était aussi dans une lettre adressée à Jakob Thomasius concernant la manière de faire droit à Aristote, plus particulièrement sur la production des formes à partir d'une puissance active, plutôt qu'une éducation à partir de la puissance passive de la matière (GP I, 15).

25 *Théodicée*, I, 89, GP VI, 151-152. Voir Fernand Brunner, *Études sur la signification historique de la philosophie de Leibniz*, Paris, Vrin, 1951, p. 29-30, qui insiste à cet égard sur « l'héritage platonicien ».

et indivisibles. La question de la conservation de l'âme nous renvoie ainsi en réalité à la question de ce qu'est une substance. Elle apparaît ici corollaire de la reconnaissance de l'essentielle unité et indivisibilité de la substance, soit deux de ses traits fondamentalement leibniziens.

Armés de ce constat, nous pouvons dès lors revenir au contexte général du passage, à savoir la réflexion sur l'origine de l'âme humaine<sup>26</sup>, telle qu'elle s'initie au § 87. Or, la question théologique concernant l'âme humaine appelle immédiatement pour Leibniz une confrontation avec la philosophie, singulièrement la philosophie d'« Aristote et de son école » : « Dans cette controverse des théologiens sur l'origine de l'âme humaine, est entrée la dispute philosophique de l'origine des formes. Aristote et l'école après lui ont appelé forme ce qui est un principe de l'action, et se trouve dans celui qui agit<sup>27</sup>. » On le voit donc : Érigène intervient dans un contexte aristotélicien. L'exposé de la doctrine du Stagiritte sur la forme et l'entéléchie<sup>28</sup> aboutit ainsi à cette remarque : « j'ai montré ailleurs que la notion de l'entéléchie n'est pas entièrement à mépriser<sup>29</sup> ». Elle n'est pas à mépriser, et l'on peut y faire droit dès lors,

340

- 
- 26 On pense ici à la *Disputatio physica de origine animae humanae* (Leipzig, C. Michael, 1669) de son maître Jakob Thomasius; notons à cet égard comment Thomasius incitait à l'examen de l'histoire de la controverse. L'aristotélisme de Thomasius est un aristotélisme ancré dans une certaine histoire. Voir Zornitsa Radeva, « From Reconstruction to Reformation: Jacob Thomasius' Use of Aristotle in the Debate on the Origin of the Human Soul », *Recherches de théologie et philosophie médiévale*, vol. 84, 2017, p. 427-463, en part. p. 428 et p. 461.
- 27 *Théodicée*, I, 87, GP VI, 149. Très tôt, Leibniz associe la forme à l'idée d'âme, et y découvre un principe d'unité, en même temps que d'activité dans les corps; voir ainsi *Definitiones cogitationesque metaphysicae* (1678-1680), A VI, 4 B, 1399: « *Forma substantialis seu anima est principium unitatis et durationis; materia multitudinis et mutationis. [...] Corpus est substantia quae agere et pati potest. Materia est principium passionis; Forma principium actionis* ».
- 28 Sur la réception leibnizienne du concept aristotélicien d'entéléchie, voir Annick Latour, « Le concept leibnizien d'entéléchie et sa source aristotélicienne », *Revue philosophique de Louvain*, 2002, p. 698-722 et *supra*, l'article de François Ottman, « La réhabilitation dynamique de l'entéléchie: "un beau mélange de Métaphysique, de Géométrie et de Physique" », p. 183.
- 29 *Théodicée*, I, 87, GP VI, 150.

pour le philosophe de Hanovre, que l'on prend la pleine mesure de l'idée de « force, effort, conatus » qui doivent lui être associés, et Leibniz de finir ce § 87 en écrivant : « j'ai montré aussi comment on peut concevoir que l'âme est une force primitive<sup>30</sup> ». Si l'on peut ainsi parler en termes de forme et d'entéléchie, reste qu'il convient de bien entendre ces concepts. L'aristotélisme de Leibniz entend ainsi prendre en considération la force que véhicule l'idée d'acte.

Remarquons que ce passage renvoie, brièvement certes, aux scolastiques. Leibniz évoque ainsi la « doctrine des thomistes et d'autres bons philosophes ». Or, s'il mentionne ainsi les thomistes, représentants par excellence de l'aristotélisme médiéval, c'est pour révéler une des limites de leur pensée. Leibniz décèle dans la doctrine thomiste ce qu'il appelle lui-même une inconséquence : « ce malentendu paraît avoir été cause d'une grande inconséquence dans la doctrine des thomistes et d'autres bons philosophes, qui ont reconnu l'immatérialité ou l'indivisibilité de toutes les âmes, sans en vouloir avouer l'indestructibilité, au grand préjudice de l'immortalité de l'âme humaine [...]»<sup>31</sup>. À cet égard, Érigène (mentionné immédiatement après) apparaît au contraire comme un philosophe qui ne serait pas tombé dans une telle inconséquence, dans la mesure précisément où il aurait soutenu pour sa part la conservation des âmes. Érigène viendrait ainsi en quelque sorte au secours de Leibniz lorsque celui-ci entend suggérer la permanence psychique, ou formelle.

Au vu de ces éléments, il est loisible de se demander si Érigène n'indiquerait pas la voie pour un retour à un Aristote qui, aux yeux de Leibniz, apparaîtrait plus authentique que celui qu'il pouvait trouver dans la philosophie scolastique. On le sait en effet, Leibniz a lui-même marqué la différence entre la force active telle qu'il entend la promouvoir et la puissance nue des scolastiques, qui ne serait qu'une *possibilitas* indigente<sup>32</sup>. Ainsi donc, si Leibniz a connu l'aristotélisme *via* la philosophie scolastique, il semble assurément ne s'en être pas contenté. En 1698, Leibniz a acquis sa nouvelle conception de la substance, qu'il présente ainsi en recourant

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*, 89, GP VI, 151.

32 Voir *De primae philosophiae emendatione*, GP IV, 469.

à l'idée de force : « [...] *ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere*<sup>33</sup> ». L'idée se retrouve dans la *Théodicée* : « chez moi, toute substance simple (c'est-à-dire toute substance véritable) doit être la véritable cause immédiate de toutes ses actions<sup>34</sup> ». Cette définition de la substance, Leibniz l'affirme en accord avec Platon, Aristote et même (en un certain sens du moins) les scolastiques<sup>35</sup>. La conformité avec Platon est réaffirmée dans la *Théodicée*<sup>36</sup>. Tout en maintenant un vocabulaire aristotélicien, celui de la forme et de l'âme, Leibniz convoque l'autorité de Platon. La doctrine de la substance que Leibniz propose ne se veut donc pas neuve. Leibniz cherche à inscrire ses propres thèses dans une certaine histoire de la philosophie, qui remonte à Aristote pour sa conceptualité, sans s'opposer (remarquons-le dès à présent) à Platon. L'aristotélisme de Leibniz serait ainsi ce que l'on pourrait appeler un aristotélisme d'ouverture<sup>37</sup>.

33 *De ipsa natura*, GP IV, 508.

34 *Théodicée*, III, 400, GP VI, 354.

35 *À Sturm*, 1695, A II, 3, 100 : « *Tantum autem abest, ut sensum, secundum quem vocabulo substantiae utor, putem ab usu abhorrere (uti videtur rem accepisse vir doctissimus) ut contra potius nostram explicandi rationem, Eclectio id est Sturmiano maxime laudabili instituto convenientissimam et Platonis atque Aristotelis ipsorumque Scholasticorum doctrinae (quousque sanum sensum recipit) maxime consentaneam, restituendaeque antiquae, et ut ego judico, verae philosophiae aptam credam; tametsi fatear cum Gassendi et Cartesii placitis quibusdam pugnare, quorum toti philosophiae perversa substantiae notio tenebras offudit, et querelis non per omnia injustis Henrici Mori aliorumque causam dedit, dum corpusculares philosophi non contenti phaenomena cum Democrito mechanice explicare, altiora ipsius mechanismi in rebus principia sustulere.* »

36 *Theodicée*, III, 323, GP VI, 308 : « la forme ou l'âme a cet avantage sur la matière qu'elle est source de l'action, ayant en soi le principe du mouvement ou du changement ; en un mot, to autokinèton, comme Platon l'appelle ». Le *Sophiste* présentait ainsi l'être comme *dunamis* (247e) ; voir Auguste Diès, *La Définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon*, Paris, Vrin, 1932.

37 La *lettre à Rémond* du 10 janvier 1714 en témoigne : « Étant enfant j'appris Aristote, et même les Scholastiques ne me rebutèrent point ; et je n'en suis point fâché présentement. Mais Platon aussi dès lors, avec Plotin me donnèrent quelque contentement » (GP III, 606).

L'idée que je voudrais dès lors suggérer serait la suivante : si cette attention à la force inhérente à la substance conduit Leibniz à prendre ses distances avec la conception cartésienne, pour revenir à Aristote, la relecture d'Aristote qu'il effectue ce faisant a pu s'appuyer sur la philosophie carolingienne, sur Érigène notamment, qui adoptait ce que l'on peut appeler une ousiologie vitaliste.

## LE VITALISME ÉRIGÉNIEN ET L'ARISTOTÉLISME

Nous pouvons à présent dresser, à grands traits, l'aristotélisme érigénien, pour tenter de déceler des points d'accord avec l'aristotélisme qu'entend développer Leibniz, en réaction au cartésianisme. Sans que les deux questionnements ne soient entièrement séparables, remarquons que Leibniz ne retient pas d'Érigène la conception théophanique du monde qui le conduit à penser les existants en tant qu'apparaîtres<sup>38</sup>, mais s'interroge plutôt sur la force active constitutive de la substance et en assurant l'unité.

Jean Scot Érigène a effectivement proposé une conception de la substance qui fait droit à l'idée de puissance et d'activité. Érigène se

38 Sur l'exister comme apparaître de l'*ousia* chez Érigène, je me permets de renvoyer à mes articles « Manifestation et existence. Théophanie et dévoilement de l'*ousia* chez Jean Scot Érigène », dans A. Balestra, H. Gutschmidt & G. Segalerba (dir.), *Substantia. Sic et Non. Eine Geschichte des Substanzbegriffs von der Antike bis zur Gegenwart in Einzelbeiträgen*, Frankfurt/Paris/Lancaster/New York, Ontos Verlag, 2008, p. 105-132, et « La subsistence des existants. La contribution de Jean Scot Érigène à la constitution d'un vocabulaire latin de l'être », *Khôra. Revue d'études anciennes et médiévales*, vol. 6, 2008, p. 143-179. Sur l'attention leibnizienne à la réalité des phénomènes, voir notamment Daniel Schultess, *Leibniz et l'invention des phénomènes*, Paris, Puf, 2009, ainsi que les différents travaux sur le « phénoménalisme » leibnizien, en particulier Nicolas Jolley, « Leibniz and phenomenalism », *Studia Leibnitiana*, vol. 18, 1986, p. 38-51; Donald Rutherford, « Phenomenalism and the reality of Body in Leibniz's Later philosophy », *Studia Leibnitiana*, vol. 22, 1990, p. 11-28; ou encore, Christina Schneider, « Bodies as aggregates and bodies as phenomena. Towards a coherent story », dans H. Poser (dir.), *Nihil sine ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G. W. Leibniz*, Hannover, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, 2001, p. 1130-1137.

distingue en effet au sein de la philosophie du haut Moyen Âge par le fait qu'il ne s'est pas contenté du modèle inhérentiste de la substance, mais qu'il n'a eu de cesse d'insister sur sa dimension dynamique. Il a ainsi dédoublé l'ousiologie : la substance n'est pas seulement, ni peut-être d'abord, le sujet d'accidents ; *ousia*, elle se dit corrélativement à la *dunamis* et l'*energeia*. Érigène présente cette triade au livre I<sup>er</sup> du *Periphyseon* : « puisque l'on observe dans toute nature rationnelle et intellectuelle trois [entités] inséparables, et qui demeurent toujours d'une manière incorruptible, à savoir l'*ousia*, la *dunamis* et l'*energeia* (c'est-à-dire l'essence, la vertu et l'opération) [...] »<sup>39</sup>. L'exposé de la triade l'assigne d'une manière remarquable à une nature rationnelle ou intellectuelle. Le second modèle ousiologique est donc exhibé à propos des âmes. C'est en psychologie que se met en place le modèle dynamique de la substance.

Deuxièmement, Érigène a insisté sur l'unité et la simplicité de l'*ousia* : « l'*ousia* est simple [...], puisqu'elle est une unité inséparable<sup>40</sup> ». L'*ousia* n'est donc pas corruptible<sup>41</sup>, et se distingue du corps : « on conclut qu'aucun corps n'est une *ousia*<sup>42</sup> ». Or, cette non-corporéité de l'*ousia* l'excepte de la tridimensionalité qui caractérise précisément les corps : « tout ce qui comprend une longueur, une largeur, une profondeur est un corps [...]. Ce qui au contraire ne reçoit aucune des dimensions spatiales précitées, parce qu'il est un et simple, et qu'il ne peut recevoir, en vertu de sa nature, aucun mouvement qui s'effectue dans des dimensions spatiales, est nécessairement incorporel<sup>43</sup> ». La simplicité de l'*ousia* l'extrait donc de toute extension spatiale, caractéristique des corps.

39 *PPh*, I, 486B-C, CCCM, CLXI, 62 : « *cum in omni rationabili intellectualique natura tria inseparabilia semperque incorruptibiliter manentia considerentur, ousian dico et dunamin energeianque (hoc est essentiam, virtutem, operationem...* ». Nous citons le *Periphyseon* (désormais *PPh*) d'après l'édition d'Edouard Jeuneau, Turnout, Brepols, 1996-2004, 5 vol. (CCCM CLXI-CLXV), en indiquant préalablement la référence aux colonnes de la Patrologie Latine, éd. J.-P. Migne, t. CXXII.

40 *PPh*, I, 489C, CCCM, CLXI, 66 : « *ousia simplex est (...) quoniam unum inseparabile* ».

41 *PPh*, I, 490A-C, CCM, CLXI, 66-67.

42 *PPh*, I, 491B, CCCM, CLXI, 68 : « *concluditur nullum corpus ousian esse* ».

43 *PPh*, I, 491B, CCCM, CLXI, 68 : « *Omne quod longitudine, latitudine, altitudine comprehenditur, [...] corpus est. Quod autem nullum praedictorum spatiorum*

Il y a plus. Le corps doit en quelque manière s'associer à l'*ousia* pour devenir réel, en termes érigéniens « vrai » : « tantôt le corps est dépourvu d'*ousia*, tantôt il adhère à l'*ousia* pour devenir vrai<sup>44</sup> ». La vérité du corps est ainsi à rechercher dans une *ousia* distincte de lui-même. Le corps n'est donc pas laissé à sa spatialité, envisageable par l'imagination comme une figure géométrique. Pour accéder à sa vérité, il demande à être ramené à une *ousia*, prise en considération en sa dimension éminemment psychique. Érigène met ainsi le corps en dépendance de l'*ousia* telle qu'il l'a exhibée comme unité simple et incorporelle.

Dynamisme, simplicité, incorporéité, nous avons donc là chez Érigène des éléments doctrinaux que l'on retrouvera dans la conception leibnizienne de la substance. L'*ousia* érigénienne se constitue comme unité dynamique, en réaction à une certaine conception du corps comme extension tridimensionnelle. De ce point de vue, l'auteur de la *Théodicée* peut bien avoir reconnu dans l'œuvre du maître irlandais certains échos de ses propres thèses.

Or, ce premier livre du *Periphyseon* est bien si ce n'est à l'esprit de Leibniz lorsqu'il mentionne Érigène dans la *Théodicée*, du moins à l'arrière-plan de la réflexion d'Érigène lorsque celui-ci pose dans le livre III que les âmes animales ne sauraient périr. Celui-ci inscrit en effet nettement cette thèse dans le cadre ousiologique qu'il a auparavant mis en place. La substance que reconnaît Érigène est en effet une subsistance substantielle dans le genre commun<sup>45</sup>. Après avoir rappelé le caractère inaltérable de la triade ousiologique, essence, puissance, opération, Érigène écrit ceci :

les corps de tous les animaux, au moment de leur décomposition, ne sont pas réduits à néant, mais ramenés aux qualités des éléments par le concours desquelles ils sont matériellement faits [...], comment donc leurs âmes, qui sont assurément d'une meilleure nature, pourraient-elles absolument périr,

---

*recipit, quoniam unum est atque simplex nullumque motum naturae suae per spatia potest recipere, necessario incorporale est ».*

44 PPh, I, 494A, CCCM, CLXI, 72 : « corpus aliquando caret ousia, aliquando adhaeret ousiae ut verum sit ».

45 PPh, III, 737C, CCCM CLXIII, 169 : « in eo < dans le genre commun > omnia animalia substantialiter subsistunt ».

alors que la raison n'admet pas [...] que ce qui est composé soit conservé dans ses parties disjointes, et que ce qui est simple, exempt de toute composition et indissoluble cesse d'être<sup>46</sup>.

Ainsi donc, affirmant la conservation de toutes les âmes, Érigène oppose-t-il ici clairement la composition des corps à l'unité de l'âme, point qui, si Leibniz l'a effectivement lu, n'a sans doute pu qu'attirer son attention.

346 Lorsqu'Érigène défend donc la conservation de toutes les âmes, conformément à la thèse que lui attribue Leibniz, c'est en vertu des thèses sur l'*ousia* établies au livre I. Les corps consistent en un concours de propriétés elles-mêmes incorporelles et invisibles. Ils ne sont qu'en vertu de cette *ousia* qu'ils ne sont précisément pas. Érigène insiste ainsi, par opposition aux corps multiples, sur l'*ousia* une et simple, qui se répand dans la totalité du monde. L'*ousia*, affirme Érigène, perdure<sup>47</sup>. Dès lors, Leibniz, dans son refus de ne pas se contenter de l'étendue cartésienne, semble bien avoir pu rencontrer Érigène en ce qu'il s'est attaché à penser une *ousia* psychique qui ne se ramène pas à la spatialité tridimensionnelle, mais révèle, au cœur de ce qui est véritablement, une force ou puissance. Notons en effet comment Érigène s'interroge au livre I sur l'*ousia* qui est l'origine de toute forme substantielle<sup>48</sup>.

Érigène et Leibniz appartiennent certes à des contextes culturels différents. Leur commun aristotélisme (quelle que soit la diversité du corpus mobilisé) découvre toutefois des points de rapprochements entre eux. Leibniz pouvait lire, dans le *Periphyseon*, des thèses sur la substance qui allaient assurément en son sens. Rappelons à cet égard que le terme de « monade », qui intervient pour l'une des premières fois dans la correspondance avec Fardella, est (notamment) érigénien : « *numeri ex*

46 PPh, III, 738 A-B, CCCM CLXIII, 170 : « *omnium animalium corpora, quando solvuntur, non ad nihilum rediguntur sed in elementorum qualitates, quarum concursu materialiter facta sunt, redire [...], quomodo eorum animae, cum profecto sint melioris naturae [...] omnino perire possunt, dum rationi non conveniat [...] quod compositum est in suis partibus disiunctis custodiri, simplex autem omnique compositione carens dissoluique nequiens interimi* ».

47 PPh, I, 492B-C, CCCM CLXI, 70.

48 PPh, I, 497B-C, CCCM CLXI, 76 : « *ousian quae est formarum substantialium origo contemplatur* ».

*monade procedentes* » (« les nombres qui procèdent de la monade<sup>49</sup> »). Dans cette optique, Érigène se signale par son attention à la multiplicité constitutive des corps, et la manière dont cette multiplicité s'articule à l'unité. Le livre III, avant la conservation des âmes, cite encore le pseudo-Denys, qui affirme qu'« il n'y a pas de multitude qui ne participe de l'un<sup>50</sup> ».

On constate donc assurément des points de convergence entre Leibniz et Érigène. Mais il nous faut reconnaître que Leibniz l'a assurément bien peu cité, ce qui rend difficile de passer du constat d'une proximité théorique à une influence réelle. La coïncidence n'est pas forcément dépendance. Notons pour le moment que cet intérêt pour un auteur carolingien n'est en réalité pas isolé.

## L'INDIVIDUALITÉ DES SUBSTANCES. RATRAMME

Leibniz, dans les années 1700, s'était intéressé de près à un autre ouvrage carolingien, à savoir le *De anima ad Odonem* de Ratramme de Corbie. Cet ouvrage est présenté par Leibniz comme étant bien philosophique<sup>51</sup>. Il déclarait ainsi vouloir l'intégrer à un *volumen keimeliôn philosophicorum*<sup>52</sup>. Cet opuscule est assurément peu connu (après Leibniz<sup>53</sup>, il fut seulement retrouvé par hasard au XX<sup>e</sup> siècle). Dès lors, l'intérêt que lui témoigne Leibniz ne peut que susciter notre

49 *PPh*, II, 602B, CCCM CLXII, 106. Voir aussi *PPh*, III, 621C, CCCM CLXIII, 6, et *passim*; Érigène peut tenir ce terme de Maxime, *Ambigua*, XIX, cité en 615B, CCCM CLXII, 123. Voir encore cette formule: « *Quis autem pure intelligentium monada dixerit inchoasse, cognoscens eam in infinitum tendere?* » (*PPh* III, 652C, CCCM CLXIII, 50).

50 *PPh*, III, 737D, CCCM CLXIII, 170: « *neque enim est multitudo non participans unius* ».

51 « ...le livre philosophique de Ratramme », dit sa *lettre à Pinson* de septembre 1701, A I, 20, 507.

52 Comme il l'indiquait aussi à *Meier*, avril 1701, A I, 19, 623.

53 Le texte jouissait au XVII<sup>e</sup> siècle d'une certaine renommée. Il a ainsi été signalé par Louis-Élie Dupin, *Nouvelle bibliothèque*, *op. cit.*, p. 76-77. Voir aussi l'avertissement de l'édition du traité sur l'eucharistie (*Du corps et du sang du Seigneur*, p. 89).

étonnement. On peut en effet se demander ce qui dans cet ouvrage put ainsi interpeler philosophiquement Leibniz.

À certains égards, le *De anima ad Odonem*, rédigé au début des années 860, présente des thèses opposées au *Periphyseon*. Ratramne refuse ainsi l'idée d'une âme du monde. Sans doute est-ce ce refus de l'âme unique qui suscita l'intérêt de Leibniz, lui qui en 1698 dans le *De ipsa natura* déclarait : « j'accorde qu'il n'y a point d'âme de l'univers<sup>54</sup> ». C'est d'ailleurs ce point doctrinal que retient Mabillon lorsqu'il présente l'ouvrage de Ratramne : « il discuta sur le fait que l'âme soit une dans tous les hommes<sup>55</sup> ». Notons à cet égard comment Leibniz, en 1702, refuse « l'esprit universel », au nom (justement et précisément) de la permanence des âmes individuelles<sup>56</sup>. Les *Essais de Théodicée* reprendront cette critique de « l'âme universelle qui englutit les autres », au nom de ces « substances simples et sans étendue, répandues dans toute la nature », qui « doivent toujours subsister<sup>57</sup> ».

348

La réflexion sur l'âme que propose Ratramne se signale par le recours à la conceptualité de la substance. Le questionnement s'inscrit ainsi dans le cadre d'une certaine réception alto-médiévale d'Aristote. En premier lieu, l'insistance de Ratramne sur l'individualité de la substance a pu attirer l'attention de Leibniz. Refusant une âme-substance universelle, Ratramne se montre un ardent défenseur de l'individualité de ce qui est. Lorsque nous disons : tout corps est animé, ou tout homme est un animal rationnel, cela ne vaut pas pour un unique animal, ou homme, d'une manière singulière, mais pour toutes les choses (*de universis*) qui sont appelées animal, ou homme. La thèse d'une unicité de l'homme par la substance échoue à penser la multiplicité des individus : tout (*omnis*) ne se dit pas *de uno*, mais *de multis*<sup>58</sup>.

---

54 « ...assentior quidem nullam dari animam universi » (*De ipsa natura*, § 2, GP IV, 504).

55 *Acta Sanctorum ordinis Sancti Benedicti*, 9 vol., t. IV-2, 1680, préface ; § 156, p. LXXVI-LXXVII : « unam in omnibus hominibus esse animam contendebat ».

56 *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel*, GP VI, 538.

57 « Discours de la conformité de la foi et de la raison », § 10, GP VI, 56.

58 *De anima*, § 2, p. 27.

Si le point de départ (et de référence constant) de la discussion opposant Ratramne à un moine de Beauvais, disciple de Macaire Scot, est un passage du *De quantitate animae* d'Augustin, le chap. 32, § 69<sup>59</sup>, dans lequel Augustin hésite sur la question du nombre des âmes, le questionnement que mène Ratramne l'inscrit en réalité dans une lignée aristotélicienne. Il s'agit bien en effet de s'interroger sur l'âme entendue comme *species*, et ainsi sur l'idée même de substance. Ratramne affirme résolument la primauté des substances individuelles. Réinvestissant le terme transcrit d'*usia*, il présente les deux sens du terme, sans le restreindre aux essences universelles : « En effet sont dites *usia* les genres et les espèces, ainsi que les propres, qui sont les individus. Mais davantage, c'est-à-dire au plus haut point on dit substances les individus. [...] Les genres et les espèces sont appelées *usia*, mais non au plus haut point<sup>60</sup> ».

Si les substances se disent d'abord des individus, les genres et les espèces peuvent, comme les substances individuelles, êtres dites *usia*, mais non au plus haut point. Et Ratramne de l'expliquer en subordonnant genres et espèces aux individus : « les [*entités*] génériques ou spéciales trouvent leur origine dans les singuliers<sup>61</sup> ». Le centre de gravité de l'ousiologie de Ratramne se situe ainsi dans les substances individuelles. Ratramne refuse toute dérivation des individus à partir des universaux, et affirme que les universaux n'ont pas d'existence par eux-mêmes : « les universaux ne sont pas dans les choses par subsistance, mais seulement dans la pensée, par l'intelligence. [...] Ainsi donc, il se fait que les genres et les espèces ne sont pas la cause de l'existence des choses qui sont dites individus, mais plutôt les individus procurent aux espèces ou genres la cause de leur existence<sup>62</sup> ». La position de Ratramne se rapproche ainsi d'une forme de conceptualisme.

59 BA V, 370. Nous citons Augustin d'après la Bibliothèque Augustinienne, Paris, DDB- IEA, 1936 et suivantes.

60 § 7, p. 95 : « *Usiae namque dicuntur genera seu species, necnon etiam propria, quae sunt individua. Sed potiores, id est maximae, substantiae dicuntur individua. [...] Genera quodque necnon species usiae vocitantur, non tamen maximae* ».

61 « ...*generalialia sive specialia de singularibus ducunt originem* » (*ibid.*, p. 96).

62 « *quae sunt universalialia non in rebus sunt per subsistentiam, sed in cogitatione tantummodo per intelligentiam [...]. Sic igitur fit ut genera seu species non*

Le traité *De anima* est donc assurément un bel exemple d'un travail philosophique sur l'âme, qui, usant d'une conceptualité aristotélicienne, retravaille l'idée même de substance. Le traité d'Augustin sur l'âme aura été l'occasion d'une réflexion ontologique qui réinvestit la conceptualité aristotélicienne telle que Ratramne pouvait la connaître par la médiation de Boèce.

La substance se présente selon le modèle inhérentiste du sujet supportant des accidents ; mais une autre conception de la substance point, autre conception qui concerne, significativement, l'âme. Telle que Ratramne l'envisage, l'âme se caractérise tout d'abord par sa force et sa puissance. Se plaçant sous l'autorité d'Augustin, Ratramne cite le *De quantitate animae*, qui affirme ce dynamisme de l'âme, irréductible à toute spatialité : « [Augustin] traite de la quantité de l'âme, non selon l'espace du lieu et du temps, mais selon la force et puissance<sup>63</sup> ».

350

Il semble difficile de repérer une quelconque influence de Ratramne sur Leibniz, ou des filiations théoriques. Leibniz sera après 1702 peu disert sur ce traité. Reste qu'il a ainsi été, avec la lecture de ce texte, le témoin d'un travail philosophique effectué à l'époque carolingienne sur la question de la substance, et d'une certaine conciliation d'Aristote et d'Augustin. Et de fait, l'une des clefs pour comprendre l'aristotélisme de Leibniz est peut-être en réalité augustiniennne.

## ARISTOTÉLISME, AUGUSTINISME ET ANTI-CARTÉSIANISME

L'idée que je voudrais simplement suggérer en guise de remarque finale est que pour prendre la pleine mesure de l'aristotélisme leibnizien (dans son anti-cartésianisme<sup>64</sup>), il convient de faire droit aux analyses

---

*causa sint existendi eorum quae dicuntur individua, sed potius individua causam praestant existantiae speciebus seu generibus* » (§ 9, p. 131).

63 « *tractat quanta sit anima, non spatio loci ac temporis, sed vi ac potentia* » (§ 3, p. 33).

64 Sur cette critique cartésienne, voir Pauline Phemister, « Unity and multiplicity: Leibniz's critiques of "res cogitans" and "res extensa" », dans H. Poser (dir.), *Nihil sine ratione, op cit.*, p. 998-1005.

augustinienne, lesquelles donnent d'ailleurs sans doute un nouveau souffle au (néo-)platonisme<sup>65</sup>. C'est, on le verra, dans le cadre d'une certaine interrogation ouverte par Augustin que l'on peut comprendre, *in fine*, la mention d'Érigène<sup>66</sup>.

Qu'Augustin puisse être convoqué pour penser l'unité de la substance de l'âme, et ainsi dans le contexte des formes substantielles, Arnauld l'avait

65 Voir à Arnauld, 8 décembre 1686, A II, 2, 121 (passage corrigé) : « Ce sont là les seuls êtres accomplis véritables comme les anciens avaient reconnu, et surtout Platon, qui a fort clairement montré que la seule matière ne suffit pas pour former une substance ». Alain Petit a, dans ce colloque, exploré ces résonnances néoplatoniciennes repérables chez Leibniz.

66 On voit ainsi Augustin intervenir dans une *lettre à Simon Foucher* du 23 mai 1687 lorsqu'il s'agit de s'interroger sur ce qui fait que les corps ne se réduisent pas à des phénomènes : « Si les corps n'étaient que de simples Machines, et s'il n'y avait que de l'étendue ou de la matière dans les corps, il est démontrable que tous les corps ne seraient que des phénomènes : c'est ce que Platon a bien reconnu à mon avis. Et il me semble que j'entrevois quelque chose d'y conforme dans vos pensées, pag. 59. de votre discours sur le sentiment de S. Augustin touchant les Académiciens. [Je prouve même que l'étendue, la figure et le mouvement enferment quelque chose d'imaginaire et d'apparent, et quoiqu'on les conçoive plus distinctement que la couleur ou la chaleur, néanmoins, quand on pousse l'analyse aussi loin que j'ai fait, on trouve que ces notions ont encore quelque chose de confus, et que, sans supposer quelque substance qui consiste en quelque autre chose, elles seraient aussi imaginaires que les qualités sensibles, ou que les songes bien réglés. Car par le mouvement en lui-même, on ne saurait déterminer à quel sujet il appartient ; et je tiens pour démontrable qu'il n'y a nulle figure exacte dans les corps. Platon avoit reconnu quelque chose de tout cela, mais il ne pouvait sortir des doutes. [...] Aristote aussi a connu la nécessité de mettre quelque autre chose dans les corps que l'étendue, mais n'ayant pas su le mystère de la durée des substances, il a cru des véritables générations et corruptions, ce qui lui a renversé toutes ces idées. Les Pythagoriciens ont enveloppé la vérité par leurs métempsychoses, au lieu de concevoir les transformations d'un même animal, ils ont crû ou du moins débité les passages d'une âme d'un animal dans l'autre, ce qui n'est rien dire.] » (A II, 2, 201-202). La continuité de la réflexion leibnizienne est ici patente : fonder la réalité des corps requiert de ne pas les restreindre à l'étendue, à la figure et au mouvement, ce pour quoi Leibniz convoque, contre Descartes, Augustin, mais aussi Platon et Aristote, et enfin les Pythagoriciens.

déjà repéré<sup>67</sup>. Il l'alléguait contre Leibniz et l'idée d'une non-substantialité des corps sans ces formes :

il n'y aurait rien de substantiel dans le monde visible, parce que vous prétendez que l'unité substantielle demande un être accompli indivisible, et naturellement indestructible, ce qu'on ne saurait trouver que dans une âme ou forme substantielle à l'exemple de ce qu'on appelle moi. Tout cela aboutit à dire que tous les corps dont les parties ne sont que machinalement unies ne sont point des substances, mais seulement des machines ou aggrégés de plusieurs substances. Je commencerai par ce dernier, et je vous dirai franchement qu'il n'y a en cela qu'une dispute de mot. Car S. Augustin ne fait point de difficulté de reconnaître que les corps n'ont point de vraie unité, parce que l'unité doit estre indivisible, et que nul corps n'est indivisible. Qu'il n'y a donc de vraie unité que dans les esprits, non plus que de vrai moi. Mais que concluez-vous de là ? Qu'il n'y a rien de substantiel dans les corps, qui n'ont point d'âme ou de forme substantielle<sup>68</sup>.

352

Leibniz ne manque pas d'y répondre, en admettant l'autorité d'Augustin. Il écrit en effet dans sa lettre du 9 octobre 1687 :

j'avais soutenu qu'il faut admettre dans les corps quelque chose qui soit véritablement un seul estre, la matière ou masse étendue en elle même n'étant jamais que *plura entia*, comme S. Augustin a fort bien remarqué après Platon. Or j'infère qu'il n'y a pas plusieurs êtres là où il n'y a pas un, qui soit véritablement un être, et que toute multitude suppose l'unité<sup>69</sup>.

Le contexte est similaire à celui des *Essais de Théodicée*, I, 87-89 : l'admission des formes substantielles, et l'affirmation de leur indestructibilité. Leibniz affirme en effet : « Je viens à l'article des formes ou âmes que je tiens

67 Sur l'importance de la correspondance avec Arnauld dans l'itinéraire leibnizien qui le conduira à la thèse monadologique, voir Michel Fichant, « La constitution du concept de monade », dans Enrico Pasini (dir.), *La Monadologie. Genèse et contexte*, Milano-Paris, Mimesis, 2005, p. 31-54.

68 A II, 2, 153.

69 A II, 2, 248. Sur l'importance de cette idée de la multitude supposant l'unité dans l'élaboration de la thèse monadologique et son enjeu pour la doctrine des formes substantielles, voir Michel Fichant, « La constitution du concept de monade », art. cit., p. 31-54.

indivisibles et indestructibles. Je ne suis pas le premier de cette opinion<sup>70</sup>. » Leibniz cherche donc d'ores et déjà à s'inscrire dans une certaine tradition philosophique. Augustin intervient alors pour son insistance sur l'unité de l'âme, qui en fait proprement un être, par opposition aux corps, ramenés à de l'étendue, et comme tels divisibles.

Leibniz se verra sans doute incité à envisager plus en détail Augustin, lorsque Michelangelo Fardella (avec qui il entretient une correspondance suivie<sup>71</sup>) proposera, dans son *Animae humanae natura* de 1698<sup>72</sup>, un commentaire du *De quantitate animae*. Leibniz, en effet, mentionne à plusieurs reprises ce travail d'un auteur en accord avec lui. Il écrit ainsi à Nicaise : « Un savant abbé italien professeur de mathématiques à Padoue qui donne fort dans ma nouvelle hypothese philosophique donnera un ouvrage sur s. Augustin de *Quantitate animae*, qu'il dedie au Cardinal Noris<sup>73</sup>. » Leibniz témoigne par là assurément d'un intérêt pour la lecture

70 A II, 2, 246.

71 Rappelons comment Leibniz discute, dès 1690, avec Fardella la question de l'unité de la substance et du corps comme agrégat de substances ; voir *Communicata cum Fardella*, A VI, 4, 1668-1670. Voir André Robinet, *Liber italicum*, Firenze, Oschki, 1988, p. 404-413. Cette discussion a invité à revenir sur l'« idéalisme » leibnizien ; voir Pauline Phemister, *Leibniz and the Natural World*, Dordrecht, Springer, 2005, p. 91 sq. ; Donald Rutherford, « Leibniz as Idealist », *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, 2008, p. 141-190 ; ainsi que Dan Garber, « Leibniz and Fardella : Body, Substance and Idealism », dans Paul Lodge (dir.), *Leibniz and His Correspondents*, Cambridge, CUP, 2004, p. 123-140, et *Leibniz. Body, Substance, Monad*, Oxford, OUP, 2009, discuté par Shuane Duarte, « Leibniz and the Fardella Memo », *Studia Leibnitiana*, vol. 41, 2009, p. 67-87. La conversation avec Fardella le conduit à affirmer, comme dans la *Théodicée* avec Érigène, la conservation de l'âme, voir A VI, 4, 1670 : « *Hujusmodi autem animae nunquam pereunt, sed cum perire videntur in aliqua mixti corrupti parte inconspicua involutae remanent* ». Une même thématique se retrouve ainsi de 1690 lorsqu'il discute avec Fardella à 1710 lorsqu'il convoque Érigène. Voir en outre à Fardella, octobre 1692, A II, 2, 594, sur les nombres dérivant de l'unité.

72 Après la réception du livre de Fardella, Leibniz continue à discuter avec lui sur la force à reconnaître en la substance ; voir à Fardella, février 1699, A II, 3, 536. La lecture d'Augustin s'effectue ainsi dans le cadre plus général d'une interrogation, centrale pour Leibniz, sur la force et la puissance, qui engage également la compréhension de Démocrite et les scolastiques.

73 14/24 septembre 1696, A II, 3, 199-200.

d'Augustin que propose Fardella<sup>74</sup>. Fardella estime en effet que « ce père [à savoir Augustin] a mieux rencontré que la plupart des philosophes<sup>75</sup> ».

Il est notable que la discussion avec Fardella autour d'Augustin accompagne une discussion sur la vraie notion de substance, que l'on doit comprendre comme unité et comme dotée de force. Fardella lie étroitement les deux, estimant avoir à l'occasion de son examen de la philosophie platonicienne et augustinienne, « largement réfléchi sur la nature de l'unité, de la substance, de la force des corps, de l'harmonie et de la connexion des parties de l'univers », comme il le dit à Leibniz, le 6 avril 1699<sup>76</sup>. Et Fardella, expliquant Augustin dans son *Animae humanae natura* [...], de montrer comment l'étendue tridimensionnelle des corps se laisse diviser, jusqu'à la reconnaissance d'un point indivisible, que l'on peut rapprocher de l'âme<sup>77</sup>. Leibniz a lui-même souligné dans son exemplaire<sup>78</sup> l'attention portée au point<sup>79</sup>.

354

Le travail d'Augustin effectué dans le *De quantitate* pouvait donc apparaître à Leibniz comme rencontrant certaines de ses interrogations (à défaut de concorder avec ses propres thèses). Leibniz ne manque pas lui-même de signaler, dans l'exemplaire de l'ouvrage de Fardella qu'il reçoit, certains passages relatifs au corps tridimensionnel, opposé à l'âme<sup>80</sup>. On sait comment la conception du corps comme tridimensionnel, que l'on trouve dans le *De quantitate animae* notamment, avait pu attirer

74 Comme il l'indique à Magliabechi, 17/27 juin 1686, A I, 12, 659.

75 À Basnage, 8/18 sept 1696, A II, 3, 195-196.

76 A II, 3, 553 : « *examinavo le principali fondamenti della filosofia Platonica, ed Augustiniana, e con questa occasione largamente ragionavo della natura dell'Unità, della Sostanza, della Forza de corpi, dell'armonia e connessione delle parti dell'Universo* ». [

77 *Animae humanae natura ab Augustino detecta in libris de Animae quantitate, decimo de Trinitate et de Animae immortalitate*, Venise, Albricci, 1698, p. 1 sq. et p. 73-74.

78 Bibliothèque de Hanovre, Leibn. Marg. 92.

79 « *...punctum omnium insignissimum* » (*Animae humanae natura*, p. 1).

80 P. XII sq. « *Non est substantia* », écrit-il ainsi en marge de son exemplaire (p. XII), lorsqu'il est question du corps qui par lui-même n'est rien, dès lors qu'on lui ôte ses dimensions : « *Quid autem est nisi tale ac peculiare corpus? Res nempe longa pro modo suo, late atque robusta, quas si detraxeris dimensiones nihil est.* » ; cf. *De quantitate animae*, V, 5, BAV, 236.

l'attention des post-cartésiens<sup>81</sup>. Mais le *De quantitate animae* présentait sans doute un autre intérêt pour Leibniz. Le *De quantitate animae* ne se contente assurément pas d'affirmer l'unité simple de l'âme ; il en propose une conception dynamique, et oppose ainsi l'âme à la spatialité tridimensionnelle des corps, point sur lequel, évidemment, le commentaire de Fardella met l'accent : « reconnais avec moi, de quelle quantité est l'âme, non pas selon l'espace de lieu ou de temps, mais selon la force et la puissance<sup>82</sup> ». Augustin pouvait ainsi affirmer une subordination du corps à l'âme, par laquelle il a subsistance : « L'âme demeurant dans ce par quoi elle est âme, le corps subsiste par elle, qui lui donne l'espèce [la forme]<sup>83</sup> ».

81 Voir Jacques Rohault, *Entretiens sur la philosophie*, I, éd. Pierre Clair, Paris, CNRS, 1978, p. 112 : « je conçois la matière des choses naturelles comme une substance étendue en longueur, largeur et profondeur, ainsi que s. Augustin la définit en plusieurs endroits ». Voir aussi Louis de la Ville, *Sentiments de M. Descartes touchant l'essence et les propriétés des corps*, Paris, E. Michallet, 1680, p. 166 ; Ambrosius Victor, *Philosophia christiana*, Paris, 1671, t. VI, p. 13-14. La philosophie augustinienne avait ainsi une certaine actualité. Voir en outre la mention d'Augustin dans la lettre de Paul Pelisson-Fontanier, août 1692 : « C'est encore une propriété du corps, d'être divisible à l'infini. Or cela vient visiblement de ce qu'il est étendu, sur quoy il y a un fort beau passage de St Augustin *De Gen. Ad Litt. : Philosophi subtilissima ratione persuadent nullum esse quamlibet exiguum corpusculum in quo divisi[o] finiatur sed infinite omnia dividi quia omnis pars corporis corpus est : et omne corpus habeat necesse est dimidium quantitatis suae.* / Peut on dire que cette propriété vienne de la force dans laquelle on veut mettre l'essence du corps. Je sais que M. De Leibniz a aussi une autre pensée sur les corps. Il croit qu'on ne se peut passer de[s] formes substantielles qu'il dit être incorruptibles et indivisibles parce que sans cela on ne pourrait trouver d'unité dans les corps. » (A II, 2, 570). Cf. *De Genes ad litteram*, II, iv, 8, BA XLVIII, 158 (« les philosophes prouvent par de très subtiles raisons qu'il n'y a pas de corpuscule, si petit soit-il, dans lequel on puisse mettre un terme à la division ; mais qu'au contraire tous sont divisible à l'infini, car toute partie du corps est un corps, et tout corps est nécessairement divisible en deux moitiés »).

82 *De quantitate animae*, xxxii, 69, BA V, 370 : « *recognosce per me, quanta sit anima non spatio loci ac temporis, sed vi ac potentia* ».

83 *De immortalitate animae*, xv, 24, BA V, 214 : « *manente quippe anima in eo quo anima est, corpus per illam subsistit, dantem speciem*. »

La réflexion d'Augustin a dès lors pu accompagner les analyses de Leibniz. Mais Leibniz semble être resté sur sa faim avec Augustin. S'il salue l'attention qu'il a portée (après Platon et Pythagore<sup>84</sup>) à la spiritualité de l'âme, il ne l'excite pas du reproche de « ne pas avoir assez considéré que l'âme consiste dans l'unité et les corps dans la multitude<sup>85</sup> ». Leibniz maintient cette insatisfaction après la réception et lecture de l'ouvrage de Fardella, ainsi qu'il s'en ouvre à ce dernier : si l'on trouve chez Augustin des idées remarquables, Augustin n'aurait pas été aussi loin qu'il l'aurait pu et dû<sup>86</sup> ; et Leibniz continue d'ailleurs à l'associer à Descartes. Augustin aurait, pour Leibniz, trop séparé le corps de l'âme, et ce faisant mal appréhendé la substantialité des corps. Par contraste, Érigène apparaît précisément avoir fait droit non seulement à l'unité de l'âme, mais aussi à cette multiplicité et composition des corps. Dès lors si Augustin a pu inviter à reconnaître l'unité et le dynamisme de l'âme, par opposition au corps qui doit dès lors lui être inféodé, sans doute Érigène est-il celui qui permet le plus nettement de répondre à la difficulté ainsi soulevée de la substantialité des corps.

La question de la conservation des âmes fut constante chez Leibniz. Cette conservation est le corollaire de leur unité, que Leibniz oppose précisément à la multiplicité des corps<sup>87</sup>. Il écrit ainsi à l'électrice Sophie à propos de son entrevue avec Van Helmont de mars 1696 :

84 Leibniz inscrit Augustin dans le sillage de Pythagore et Platon ; voir à *Fardella*, 3/13 septembre 1696, A II, 3, 192 : « *Augustinum puto Pythagoreae et Platonicae scholae placita secutum. Nam per Pythagoram inprimis de Mentis immaterialitate et immortalitate dogma ex oriente allatum in Graecia inclaruit. Plato autem longius progressus vidit, non alias vere substantias esse quam Animas, corpora autem in perpetuo fluxu versari. Cogitata horum emendavit atque etiam auxit Augustinus ad normam christianae sapientiae, hunc Scholastici, sed longo intervallo, sunt secuti. Mihi summa rei videtur consistere in vera Notione substantiae, quae eadem est cum notione Monadis, sive realis Unitatis et ut ita dicam Atomi Formalis...* ».

85 À l'électrice Sophie, août 1697, A I, 14, 41.

86 À Fardella, novembre 1698, A II, 3, 483-484.

87 Voir à *des Billettes*, 4/14 décembre 1696, GP VII, 452 : « Les corps sont des multitudes et les âmes sont des unités, mais des unités qui expriment ou représentent la multitude en elles. » Voir aussi à l'électrice Sophie, 31 octobre 1705, A I, 25, 241.

Tous les corps ont des parties, et ne sont rien que des amas et des multitudes, comme des troupeaux des moutons ou des étangs pleins de gouttes et de poissons, ou comme une montre qui a plusieurs ressorts et d'autres pièces nécessaires. Mais comme tous les nombres consistent en un et un, ainsi toutes les multitudes sont composées des unités. Ainsi les unités sont la véritable source et le siège de tous les êtres, de toute force et de tous leur sens, et tout cela n'est autre chose que des âmes. D'où il s'ensuit incontestablement, non seulement qu'il y a des âmes, mais encore, que tout est plein d'âmes, et en quoi consiste véritablement l'âme, enfin pourquoi chaque âme est incorruptible<sup>88</sup>.

Leibniz mentionne régulièrement dans ce cadre Platon<sup>89</sup> ou Pythagore<sup>90</sup>, après les thèses contemporaines sur la métempsychose (Van Helmont<sup>91</sup>,

88 GP VII, 540; cf. à *l'électrice Sophie et à Sophie-Charlotte*, 1700, A I, 18, 111. Voir aussi *Considérations sur les Principes de Vie, et sur les Natures Plastiques*, GP VI, 539-540.

89 Voir aussi *Système nouveau*, GP IV, 474.

90 Voir ainsi GP VII, 540.

91 Leibniz peut, sur ce point du moins, rencontrer François-Mercure Van Helmont; voir à *l'électrice Sophie*, 3/13 septembre 1694, A II, 2, 844: « Je suis encore du sentiment de M. van Helmont lors qu'il reprend les Gassendistes et les Cartésiens qui s'attachent uniquement à la philosophie corpusculaire, qui explique toutes les choses de la nature par la matière ou par l'étendue. Et j'ai fait voir moi-même qu'il faut encore faire entrer le principe de la force, dans lequel consiste pour ainsi dire la connexion des choses spirituelles et corporelles. Car je tiens que les lois de la nature et les principes de la physique ne sauraient être expliqués qu'en employant les principes métaphysiques dont on a besoin pour bien entendre ce que c'est que la force. Je demeure encore d'accord que toutes les substances durent toujours et ne sauraient périr. Ce que je tiens véritable non seulement à l'égard des âmes humaines mais encore à l'égard de celles des autres animaux. J'ai fort disputé là dessus par lettres avec le célèbre M. Arnaud. Ce n'est pas que je croie la transmigratio des âmes; mais je crois la transformation d'un même animal, qui devient tantôt grand tantôt petit, et prend diverses formes, comme nous voyons faire les vers à soie, quand ils deviennent papillons. » Leibniz s'était montré réservé vis-à-vis de Van Helmont, voir à *Thomasius*, 29/30 avril 1669, GP I, 23; A II, 1, 33: « *philosophia reformata triplex est: alia stolidi, qualis Paracelsi, Helmontii...* ».

et dans la *Théodicée*, Lanion<sup>92</sup>). Il mentionne aussi régulièrement Thomas d'Aquin comme ayant reconnu une âme des bêtes indivisible<sup>93</sup>, même s'il n'a pas été au bout de son idée, ce que rappelle encore la *Théodicée*.

Or, l'examen des textes consacrés à cette question fait ressortir comment, dans la *Théodicée*, le seul appel à Érigène semble suffire. S'il ne le mentionne pas, en 1711 à Desmaizeaux, au nombre des anciens dont « les opinions eussent approché des [s]iennes<sup>94</sup> », il reste que l'on comprend comment Érigène semble avoir, à tout le moins, esquissé une réponse à une préoccupation de Leibniz. Érigène se signale à cet égard (on l'a vu) par le fait qu'il n'a pas seulement soutenu la préservation des âmes animales, mais qu'il a inscrit cette thèse au sein d'une vision d'ensemble du monde, et d'une certaine compréhension de l'être de ce qui est. De ce point de vue, Érigène pouvait proposer aux yeux de Leibniz une réponse au problème que la lecture d'Augustin soulevait dans toute son acuité concernant l'admission des formes substantielles d'Aristote, à savoir donc le problème d'une forme-âme assurant la substantialité de corps, qui ne sauraient être simplement réduits à de l'étendue. Il convient ainsi pour Érigène de rendre compte de la matière des corps au moyen d'une forme incorporelle : « La forme assurément qui contient toute la matière des corps est incorporelle. La matière elle-même, si quelqu'un l'examine avec attention, résulte de qualités incorporelles<sup>95</sup> ». La matière se pense donc comme un agglomérat multiple à partir d'éléments incorporels. Si Augustin a failli dans sa distinction du corps et de l'âme en ne les opposant pas assez comme le multiple et l'un, Leibniz pouvait trouver

358

92 Rappelons que l'exemplaire des *Méditations sur la métaphysique* de l'abbé de François de Lanion que lisait probablement Leibniz (tout du moins après 1696) contient une XI<sup>e</sup> méditation qui traite précisément de la métempsychose (éd. Jean-Christophe Bardout & Kristell Trego, Paris, Vrin, 2010, p. 117-123). Cet exemplaire, de 160 p. (et non 128), que nous avons retrouvé à la Bibliothèque de Hanovre, cote P-A 1616, in-8, est présenté dans l'introduction, p. 32-40.

93 Voir à *Arnauld*, 8 décembre 1686, A II, 2, 115 ; ou encore GP VII, 540. Voir aussi *Système nouveau*, GP IV, 473.

94 GP VII, 535.

95 *PPh* I, 484C, CCCM CLXI, 59-60 : « *Forma siquidem quam omnem materiam corporum continet incorporea est. Ipsa etiam materies, si quis intentus aspexerit, ex incorporeis qualitibus copulatur* ».

chez Érigène une attention à la multiplicité constitutive des corps, formés à partir de propriétés elles-mêmes incorporelles. Érigène a sans doute de ce point de vue été plus loin qu'Augustin dans son attention à la manière dont les corps résultent d'incorporels, dont ils tiennent leur substantialité.

Augustin, donc, peut avoir permis de penser comment l'âme-substance constitue une unité simple, mais aussi une puissance. Mais c'est à Érigène que l'on doit plus particulièrement d'avoir reconnu la multiplicité constitutive des corps en leur dépendance envers l'incorporel. Érigène aurait ainsi découvert comment la substantialité de l'âme assure la subsistance des corps, en leur donnant d'être de vrais corps, et non une simple extension géométrique figurable. Il est ainsi une animation universelle, par laquelle se meut tout ce qui est en mouvement ou en repos<sup>96</sup>, ou, comme le dit Leibniz « tout est plein d'âmes<sup>97</sup> ». La mention d'Érigène dans la *Théodicée* n'est ainsi peut-être pas figurative.

Concluons.

Évidemment, l'extrême rareté des mentions de la philosophie carolingienne nous interdit de conclure à une influence décisive des auteurs que nous avons examinés. Reste que Leibniz s'est intéressé à la philosophie (et non seulement à la théologie) carolingienne : il s'est intéressé au *De anima ad Odonem* de Ratramne qui, refusant l'idée d'une âme unique, traite de l'âme comme substance individuelle, et surtout il mentionne Érigène dans le cadre de sa doctrine des formes substantielles. Ces textes sont reconnus par Leibniz en leur teneur philosophique ; ils ont même pu lui apparaître comme répondant à certaines de ses propres préoccupations métaphysiques.

Au terme de ce travail, on peut suggérer que, pour brève qu'elle soit, la mention d'Érigène dans la *Théodicée* pourrait ne pas être simplement

96 *PPh* I, 476C, CCCM CLXI, 50.

97 GP VII, 540. Cf. *Monadologie*, § 69 ; GP VI, 618-619 : « Ainsi il n'y a rien d'inculte, de stérile, de mort dans l'univers, point de chaos, point de confusions qu'en apparence ; à peu près comme il en paraîtrait dans un étang à une distance, dans laquelle on verrait un mouvement confus et grouillement pour ainsi dire de poissons de l'étang, sans discerner les poissons mêmes ».

anecdotique, ou ornementale. Érigène n'est pas simplement un exemple d'auteur ayant admis le caractère impérissable de toute âme. Érigène intervient en réalité dans une question centrale et décisive pour le dispositif métaphysique leibnizien, et s'intègre ainsi dans le cadre d'une certaine lecture d'Aristote. La question concerne la manière de penser l'être du corps. L'aristotélisme de Leibniz, on le sait, l'amène à nuancer le cartésianisme : les formes substantielles donnent aux corps l'unité et le dynamisme qu'échoue à leur fournir l'étendue. Mais l'aristotélisme n'est assurément pas d'un seul tenant ; il s'est développé au fil d'une histoire. Dans cette histoire, sans doute faut-il reconnaître une place à Augustin, et à la philosophie du haut Moyen Âge. L'aristotélisme leibnizien a aussi, similairement, une histoire, histoire au sein de laquelle Leibniz s'est (on l'a vu) confronté à ces textes latins. Dès la correspondance avec Arnauld qui suit le *Discours de métaphysique*, Augustin s'est en effet trouvé impliqué. L'aristotélisme leibnizien a de ce fait assurément pu se nourrir de la réflexion augustinienne sur l'unité et le dynamisme caractéristique de l'âme, distinguée du corps déterminé par sa tridimensionnalité. C'est, me semble-t-il, dans ce cadre « aristotélico-augustinien » qu'il convient finalement de comprendre la mention d'Érigène. Érigène serait celui qui, peut-être le plus nettement, fait droit à une *ousia*, distincte de l'extension corporelle, irriguant tous les corps et leur donnant d'être de vrais corps.

En guise de récapitulation finale, peut-être pourrait-on dès lors lire l'itinéraire leibnizien de la manière suivante. Leibniz s'est attaché à une force irriguant les corps, de telle sorte qu'ils ne devaient être réduits à leur extension, et aurait ainsi rencontré sur son chemin Augustin. L'animation du monde ne devait toutefois pas signifier l'oubli de toute individualité, ainsi que Ratramne, refusant l'idée d'une âme unique, put le donner à penser. Non pas donc une âme du monde, mais une animation des substances, qui ne méconnaisse pas leur persistante individualité : voilà ce qu'a cherché à penser Leibniz, et qu'il a peut-être *in fine* trouvé dans Érigène. Augustin, Ratramne, Érigène, furent ainsi peut-être des alliés, ou des compagnons de route lorsque Leibniz, retrouvant Aristote, s'attacha à soutenir sa doctrine des formes substantielles, âmes des corps.

## LA PERFECTION DE L'UNIVERS, LE MAL ET L'INCARNATION SELON THOMAS D'AQUIN ET LEIBNIZ<sup>1</sup>

*Agustín Echavarría*  
*Universidad de Navarra*

De nombreux passages de l'œuvre de Leibniz témoignent de la haute estime dans laquelle il tenait Thomas d'Aquin en tant que penseur<sup>2</sup>. Malgré cela, sa connaissance de l'œuvre du théologien médiéval ne paraît pas à la hauteur de cette estime. Les références textuelles de Leibniz à l'Aquinate sont rares et plus d'une fois imprécises<sup>3</sup>. Dans les *Essais de Théodicée* (1710) et dans ses appendices par exemple, il n'y a pas même quinze références, ce qui est fort peu en comparaison des quelques trente-cinq mentions faites à saint Augustin, auteur dont il discute les thèses dans le détail. Cependant, les références dans cette œuvre à Thomas d'Aquin, qui ont habituellement statut d'arguments d'autorité, concernent des aspects centraux de sa conception générale touchant le problème de la permission divine du mal. En ce sens, s'il ne peut être ici question de l'influence directe d'un auteur sur un autre, il y

361

L'OR DANS LA BOUE • SUP • 2021

- 1 Ce chapitre est le résultat du Projet « El problema del mal. De Leibniz a la filosofía analítica de la religión » (Réf. : FFI2017-84559-P), financé par le Ministerio de Economía, Industria y Competitividad du gouvernement d'Espagne. Je remercie María del Sol Romano pour la traduction et Gilles Olivo pour la révision finale de la version française de ce texte. Je remercie également les participants du colloque pendant lequel ce texte a été présenté, pour leurs commentaires et suggestions.
- 2 Voir, par exemple, *Discours de métaphysique* (1686), A VI, 4-B, 1541 et 1544; *Dei libertate a necessitate in eligendo* (1680-1648), A VI, 4-B, 1451.
- 3 Outre l'exemple spécifique d'une citation erronée de la *Summa contra gentiles*, que l'on verra plus loin, voir par exemple l'attribution à Thomas d'Aquin de l'argument ontologique dans *De probanda divina existentia* (1678-1679), A VI, 4-B, 1390.

a toutefois une ressemblance notable de leur argumentation. C'est bien là ce qui permet de se poser la question de savoir jusqu'à quel point la théodicée de Leibniz et celle de saint Thomas peuvent être mises sur le même plan en tant que formes équivalentes de la justification de Dieu face à la question du mal.

Cet article se propose trois objectifs. Il s'agira en premier lieu de mettre en évidence les points de contact entre les thèses de Leibniz et de Thomas d'Aquin relativement à la question de la permission divine du mal, en insistant tout particulièrement sur le rôle qu'y jouent la perfection de l'univers et la théologie de l'Incarnation. Seront signalées, en second lieu, les différences les plus nettes que je vois dans la manière dont les deux auteurs entendent ces mêmes thèses et les présentent. J'ébaucherai pour finir, à la lumière de cette comparaison, quelques brèves conclusions sur les différences métaphysiques de fond qui s'y font jour.

362

## RESSEMBLANCES ENTRE LEIBNIZ ET THOMAS D'AQUIN QUANT À LA PERMISSION DIVINE DU MAL

Les ressemblances entre la conception de Leibniz et celle de Thomas d'Aquin quant à la permission divine du mal sont nombreuses. On énoncera dans cette première partie ce sur quoi coïncident les conceptions des deux auteurs. L'accent sera mis sur les ressemblances dans la formulation des thèses, tout en reportant à la partie suivante l'explication de ce qui les justifie l'une et l'autre.

1) La première ressemblance notable entre les deux conceptions tient à la façon dont elles expliquent la *raison* pour laquelle le mal est permis. D'un point de vue général, les deux auteurs ont recours à la formule augustinienne classique selon laquelle le mal est permis afin d'obtenir des biens supérieurs aux maux permis. Ainsi, dans un passage bien connu de la *Somme théologique*, saint Thomas avance :

À l'objection du mal, saint Augustin répond : *Dieu, souverainement bon, ne permettrait jamais qu'il y eût du mal dans ses œuvres, s'il n'était tellement puissant et tellement bon que du mal même il puisse faire du bien.* C'est donc

à son infinie bonté même, que se rattache, en Dieu, sa volonté de permettre des maux, pour en tirer des biens<sup>4</sup>.

De son côté, citant saint Thomas, Leibniz s'exprime ainsi : « On a suivi en cela le sentiment de S. Augustin, qui a dit cent fois que Dieu a permis le mal pour en tirer un bien, c'est-à-dire un plus grand bien ; et celui de Thomas d'Aquin qui dit (*In libr. 2. sent. disp. 3 2, qu. 1. art. 1*) que la permission du mal tend au bien de l'univers<sup>5</sup> ».

Ailleurs, se demandant expressément pourquoi le mal est permis, il répond : « Je ne vois pas de meilleure réponse à faire que celle de saint Augustin : que Dieu ne permettrait pas le mal, si du mal il ne faisait pas le bien<sup>6</sup>. »

2) Il est cependant significatif, en second lieu, que les deux auteurs présentent, à l'occasion, en termes négatifs la raison de l'existence du mal, à savoir non pas comme ce à partir de quoi s'obtiennent certains biens, mais comme une condition pour que l'existence de ceux-ci ne soit pas empêchée. En d'autres termes, ils reconnaissent au mal un certain rôle dans l'actualisation de certains biens, en ceci que, si certains maux n'étaient permis, certains biens ne pourraient *effectivement* exister. Aussi Thomas d'Aquin soutient-il que :

beaucoup de biens seraient anéantis, si Dieu ne permettait l'existence d'aucun mal. Le feu ne serait pas engendré, si l'air ne se corrompait ; le lion ne pourrait vivre, si l'âne ne mourait, et on ne louerait ni la justice vengeresse, ni la patience de l'homme persécuté, si disparaissait l'iniquité du persécuteur<sup>7</sup>.

- 4 Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, trad. A. D. Sertillanges, O. P., *Somme Théologique. Dieu. Ia, Questions 1-11*, Paris/Tounai/Rome, éditions du Cerf/Desclée & Cie, 1958, p. 82-83.
- 5 Leibniz, *Abrégé de la Controverse réduite à des Arguments en forme* (1710), GP VI, 377.
- 6 Leibniz, *De libertate, de fato, gratia Dei* de 1686-1687 (?), A VI, 4-B, 1602. Il existe de nombreux parallèles : Leibniz à Molanus du 22 février 1698, Grua I, 413 ; *Von den wahren Theologia Mystica* (1697-1698), dans Guhrauer (éd.), Leibniz. Deutsche Schriften [1838], Hildesheim, Olms, 1966, p. 412. Et tout particulièrement : *Essais de Théodicée*, GP VI, 281, § 276 : « *Sed non sineret bonus fieri male, nisi omnipotens etiam de malo posset facere bene*, pour parler avec Saint Augustin ».
- 7 Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, I, q. 48, a. 2, ad 3, trad. A. D. Sertillanges, O. P., *Somme Théologique. La création. Ia, Questions 44-49*, Paris/Tounai/Rome, éditions du Cerf, Desclée & Cie, 1963, p. 134.

Et ailleurs il affirme : « ce n'est pas un inconvénient que Dieu obtienne un bien à partir du péché, qui sans ce péché n'aurait pu être. C'est évident pour de nombreuses vertus, comme la patience, la pénitence, et pour d'autres de ce genre<sup>8</sup> ».

Leibniz y souscrit dans *Causa Dei*, faisant expressément référence à l'Aquinat : « Thomas d'Aquin, après Augustin, a été bien avisé de dire que Dieu permet quelques maux, pour que beaucoup de biens ne soient pas empêchés<sup>9</sup>. » Même formulation lorsque dans l'*Abrégé de la Controverse réduite à des Arguments en forme* il explique : « le meilleur parti n'est pas toujours celui qui tend à éviter le mal, puisqu'il se peut que le mal soit accompagné d'un plus grand bien<sup>10</sup> ». Cette thèse prend chez Leibniz un caractère décidément optimiste, dès lors qu'il estime que c'est à partir du mal que l'univers a gagné en perfection. Aussi, par exemple, affirme-t-il dans son *Rationale fidei catholicae* : « il convient de juger que la perfection des choses est plus grande, le péché étant permis que s'il avait été empêché<sup>11</sup> » ; et ailleurs il soutient : « Il n'y a que les méchants auxquels le péché a fait souffrir des pertes ; la création de Dieu n'y a pas perdu dans son ensemble : elle y a gagné<sup>12</sup>. »

3) Troisièmement, et en rapport avec cette dernière idée, les deux auteurs accordent au fait que le mal soit permis un caractère « holistique » et lui reconnaissent une portée cosmologique. En effet, tant pour Thomas d'Aquin que pour Leibniz, les biens qui justifient que soit permis le mal contribuent à la plénitude ou à la perfection de l'univers ou de la création prise dans son ensemble. Pour saint Thomas, la « forme » ou perfection que

8 Thomas d'Aquin, *In III Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, ad 3. La traduction des textes de Thomas d'Aquin a été élaborée spécifiquement pour cette contribution, sauf indication contraire.

9 Leibniz, *Causa Dei*, GP VI (1770), 444, § 34, dans éd. et trad. Jacques Brunschwig, *Essais de Théodicée*, Paris, GF-Flammarion, 1969, p. 431.

10 Leibniz, *Abrégé de la Controverse réduite à des Arguments en forme*, GP VI, 377.

11 Leibniz, *Rationale fidei catholicae* de 1685 (?), A VI, 4-C, 2321.

12 Dans les cas où l'original n'est pas en français, la traduction des textes de Leibniz a été élaborée spécifiquement pour cette contribution, sauf indication contraire. Leibniz, *Von den wahren Theologia Mystica*, Guhrauer, p. 412.

Dieu cherche à instaurer principalement dans les choses créées est l'ordre même de l'univers<sup>13</sup>. C'est pour cela que Dieu fait toujours pour le tout ce qui est le mieux, et non pas pour chacune des parties, sauf dans l'intention de viser à la perfection du tout<sup>14</sup>. On ne saurait donc trouver une bonté parfaite dans les choses s'il n'y avait en elles un ordre au sein duquel les unes apparaissent meilleures que d'autres, accomplissant ainsi dans l'univers tous les degrés de bonté<sup>15</sup>. Par conséquent, pour ne pas anéantir la beauté et la multiplicité dans l'univers, il faut dans les choses une certaine inégalité<sup>16</sup>. Il y a donc dans la création, selon saint Thomas, un certain degré de bonté auquel correspond par nature l'impossibilité de déchoir du bien propre, alors qu'il y a d'autres degrés auxquels cette possibilité correspond par nature ; il était par conséquent nécessaire, pour que s'accomplisse la perfection de l'univers, que l'un et l'autre des degrés existent. C'est pourquoi explique saint Thomas dans la *Somme contre les Gentils* :

Il appartient à la providence du gouvernant de conserver la perfection dans les choses gouvernées, non de la diminuer. Il n'appartient donc pas à la

- 13 Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, I, q. 49, a. 2 : « *Manifestum est autem quod forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi* ». Les textes latins de Thomas d'Aquin sont cités d'après la version de [www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org).
- 14 Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae* I, q. 48, a. 2, ad 3 : « *Ad tertium dicendum quod Deus et natura, et quodcumque agens, facit quod melius est in toto : sed non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum, ut supra dictum est.* »
- 15 Thomas d'Aquin, *Summa Contra Gentiles* III, c. 71 : « *Perfecta bonitas in rebus creatis non inveniretur nisi esset ordo bonitatis in eis, ut scilicet quaedam sint aliis meliora : non enim implerentur omnes gradus possibili bonitatis ; neque etiam aliqua creatura Deo similaretur quantum ad hoc quod alteri emineret.* »
- 16 Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, I, q. 48, a. 2 : « *Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, perfectio universi requirit inaequalitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur* » ; *Summa Contra Gentiles* III, c. 71 : « *Tolleretur etiam summus decor a rebus, si ab eis ordo distinctorum et disparium tolleretur. Et quod est amplius, tolleretur multitudo a rebus, inaequalitate bonitatis sublata : cum per differentias quibus res ad invicem differunt, unum altero melius existat ; sicut animatum inanimato, et rationale irrationali. Et sic, si aequalitas omnimoda esset in rebus, non esset nisi unum bonum creatum : quod manifeste perfectioni derogat creaturae* ».

providence divine d'exclure totalement d'entre les choses la puissance d'être en défaut de bien. Or le mal est la conséquence de cette puissance, car ce qui peut être en défaut l'est parfois. Et ce défaut de bien lui-même est le mal, comme on l'a montré plus haut. Il n'appartient donc pas à la providence divine d'empêcher entièrement le mal dans les choses<sup>17</sup>.

En vue de la perfection de sa création, Dieu crée ces substances qui par leur nature propre peuvent déchoir du bien, parce que le bien qu'elles représentent pour l'univers est en soi un bien plus élevé que le prix à payer pour cela, à savoir, l'existence du mal.

366

Leibniz, de son côté, explique dans sa *Théodicée* que les imperfections ou défauts partiels que nous trouvons dans l'univers contribuent à sa perfection totale, et il illustre cette idée en glosant – d'une manière assez imprécise – le passage de la *Somme contre les Gentils* qui vient d'être cité : « Thomas d'Aquin a entrevu ces choses lorsqu'il a dit : *ad prudentem gubernatorem pertinet, negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut faciat augmentum bonitatis in toto* (Thom. Contra Gent. Lib. 2. c. 71)<sup>18</sup> ». Et il en conclut : « Dieu choisissant le meilleur possible, on ne lui peut objecter aucune limitation de ses perfections ; et dans l'univers, non seulement le bien surpasse le mal, mais aussi le mal sert à augmenter le bien<sup>19</sup>. »

---

17 Thomas d'Aquin, *Summa Contra Gentiles* III, c. 71, trad. Vincent Aubin, *Somme contre les Gentils III*, Paris, Flammarion, 1999, p. 251 ; voir aussi Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I, q. 48, a. 2, ad 3 : « *Tum quia providentiae non est naturam destruere, sed salvare, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quae deficere possunt, quandoque deficient* » ; voir également I, q. 48, a. 2 : « [...] *ita perfectio universi requirit ut sint quaedam quae a bonitate deficere possint; ad quod sequitur ea interdum deficere. In hoc autem consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat a bono. Unde manifestum est quod in rebus malum invenitur, sicut et corruptio, nam et ipsa corruptio malum quoddam est* » ; et aussi I. q. 49, a. 2 : « *Ordo autem universi requirit, ut supra dictum est, quod quaedam sint quae deficere possint, et interdum deficient* ».

18 Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 214, GP VI, 246. La référence donnée par Leibniz est inexacte, car le passage qu'il commente correspond au chapitre 71 du Livre III et non pas du Livre II.

19 *Ibid.*, § 216, GP VI, 247.

Selon Leibniz, en créant le monde Dieu a cherché à obtenir le maximum de richesse et de perfection par les voies les plus simples<sup>20</sup>. De même que pour Thomas d'Aquin, la perfection de l'univers exige pour Leibniz la variété. Il faut que Dieu ne crée pas seulement ces créatures qui en elles-mêmes sont meilleures – à savoir les rationnelles<sup>21</sup> –, mais qu'il créé la meilleure combinaison de biens compossibles : « Dieu n'a pas moins la qualité du meilleur Monarque, que celle de plus grand Architecte ; [...] et il se trouvera par conséquent qu'il a obtenu le plus de bien qu'il est possible, pourvu qu'on compte les biens métaphysiques, physiques et moraux ensemble<sup>22</sup>. »

De même que pour Thomas d'Aquin, la recherche de la plus grande plénitude de l'univers est, selon Leibniz, ce qui a conduit Dieu à permettre le mal dans certains cas, qu'il soit physique ou moral :

Lorsqu'on considère que Dieu, parfaitement bon et sage, doit avoir produit toute la vertu, bonté, félicité, dont le meilleur plan de l'univers est capable ; et que souvent un mal dans quelques parties peut servir à un plus grand bien du tout ; l'on juge aisément que Dieu peut avoir donné place à l'infélicité, et permis même la coulpe, comme il a fait, sans en pouvoir être blâmé<sup>23</sup>.

20 Leibniz, *Discours de métaphysique*, A VI, 4-B, 1537 : « Pour ce qui est de la simplicité des voies de Dieu, elle a lieu proprement à l'égard des moyens, comme au contraire, la variété, richesse ou abondance y a lieu à l'égard des fins ou effets ».

21 Leibniz, *Extraits de D. Pétau* de 1691-1695 (?), Grua I, 336 : « *Deum non facere solum optimum, quia alioqui solum angelos et homines fecisset. Nam si soli essent angeli et homines, non ita perfecti essent, quia multa eorum intelligentiae decederent* ».

22 Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 247, GP VI, 264.

23 *Ibid.*, § 239, GP VI, 259-260 ; aussi *Causa Dei*, § 120, GP VI, 456-457 : « *Summa in illo Sapientia, cum maxima Bonitate conjuncta, facit ut abundantissime justitiae, aequitatis, virtutisque leges servet ; ut omnium curam habeat, sed maxime intelligentium creaturarum, quas ad imaginem condidit suam, et ut tantum felicitatis virtutisque leges servet ; ut omnium curam habeat, sed maxime intelligentium creaturarum, quas ad imaginem condidit suam, et ut tantum felicitatis virtutisque producat, quantum capit optimum exemplar universi ; vitium autem miseriamque non alia admittat, quam quae in optima serie admitti exigebantur.* »

4) Il y a cet autre point commun à Leibniz et Thomas d'Aquin que l'un et l'autre pensent que les principes qui viennent d'être énoncés, relatifs au fait que le mal soit permis d'un point de vue général, doivent s'appliquer d'une manière proportionnelle ou analogique aux différentes catégories de maux que nous trouvons dans l'univers. Pour Thomas d'Aquin, en effet, le bien des créatures corporelles exige que la génération des unes se produise en vertu de la corruption des autres ; Dieu ne pourrait par conséquent créer l'univers matériel sans produire indirectement ou *per accidens* le « mal de nature » qu'implique une telle corruption<sup>24</sup>. Une chose semblable se produit avec le « mal moral de peine », à savoir la souffrance des créatures rationnelles, que Dieu veut indirectement, dans sa volonté de rétablir l'ordre de la justice *post peccatum*<sup>25</sup>.

Il n'en va pas de même pour le mal moral « de coulpe » (*malum culpae*) que les créatures raisonnables commettent librement. En effet, comme l'affirme saint Thomas, le bien de la grâce de chaque créature raisonnable est un bien supérieur à celui de l'ensemble de la création<sup>26</sup>. Pour cette raison, le mal moral de coulpe, qui prive la créature rationnelle de son bonheur éternel, et qui s'oppose directement à la volonté de Dieu, ne peut être instrumentalisé pour aucun bien, et ne peut donc être voulu ni directement ni indirectement par Dieu<sup>27</sup>. Le péché n'appartient pas à l'intention originelle de la volonté divine, appelée aussi volonté antécédente, en vertu de laquelle Dieu veut le salut de tous les hommes<sup>28</sup>. Le mal de coulpe n'est dans tous les cas « permis » que par la volonté divine conséquente, c'est-à-dire compte tenu du défaut en acte de la volonté de la créature : « [...] le défaut du péché, par lequel quelqu'un mérite la peine présente ou à venir, n'est voulu par Dieu ni par la volonté antécédente ni par la conséquente, il n'est que permis par Lui<sup>29</sup> ».

24 Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, I. q. 49, a. 2.

25 *Ibid.*, I<sup>a</sup> q. 19 a. 9 co.

26 *Ibid.*, I-II, q. 113, a. 9, ad 2 : « *Ad secundum dicendum quod bonum universi est maius quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere. Sed bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi.* »

27 *Ibid.*, q. 49, a. 1, co.

28 Thomas d'Aquin, *De veritate*, q. 23 a. 2 co.

29 *Ibid.*

Leibniz distingue à son tour les façons dont Dieu exerce sa permission par rapport aux différents types de mal. Ainsi par rapport aux maux purement « métaphysiques » – à savoir les imperfections des êtres irrationnels –, aux « maux physiques » et aux « maux de peine » – la souffrance des créatures rationnelles –, on peut dire que Dieu les veut comme « moyens » pour obtenir des biens supérieurs, dans la mesure où ces maux mêmes sont d'une certaine façon des « biens subsidiaires » dans l'univers<sup>30</sup>.

Il n'en va donc pas de même pour le « mal moral de coulpe » que commettent les créatures rationnelles. Ces créatures ne sont pas de simples rouages du mécanisme du monde, mais des esprits capables d'entrer en relation avec Dieu<sup>31</sup>. De fait, Dieu accorde que soit obtenue la plus grande perfection – c'est-à-dire le bonheur – pour chaque créature rationnelle individuelle dans l'univers, dans la mesure où le permet l'harmonie générale<sup>32</sup>. C'est pour ce motif que Leibniz affirme que la volonté divine ne peut instrumentaliser le péché, c'est-à-dire, qu'elle ne peut avoir pour objet le mal de coulpe, ni comme fin ni comme moyen<sup>33</sup>. En d'autres termes, Dieu à proprement parler ne « veut » pas les péchés, mais seulement les « veut permettre<sup>34</sup> ».

30 Leibniz, *Causa Dei*, § 35, GP VI, 444 : « *Mala Metaphysica et Physica (veluti imperfectiones in rebus, et mala poenae in personis) interdum fiunt bona subsidiaria, tanquam media ad majora bona* ». Comme l'explique Paul Rateau (*La Question du mal chez Leibniz. Fondements et élaboration de la Théodicée*, Paris, Honoré Champion, coll. « Les travaux philosophiques », 2008, p. 549) : « L'assimilation des maux physiques à des "biens subsidiaires", c'est-à-dire à des biens qui ne sont dits tels qu'en raison de ce qu'ils permettent, en fait des objets légitimes de la volonté conséquente. Ignorés ou rejetés jusque là par la volonté antécédente (parce qu'ils ne sauraient être voulus en soi), ces biens auxiliaires et relatifs n'apparaissent en effet que lorsque sont envisagés et combinés tous les biens et les maux ensemble. »

31 Leibniz, *Monadologie* (1714), § 84, GP VI, 621 ; *Discours de métaphysique*, A VI, 4-B, 1585.

32 Leibniz, *Discours de métaphysique*, A VI, 4-B, 1537 et 1586 ; *De rerum originatione radicali*, GP VII, 307.

33 Leibniz, *Causa Dei*, § 36, GP VI, 444.

34 Leibniz, *Abrégé de la Controverse réduite à des Arguments en forme*, GP VI, 382 : « On ne veut pas ces maux ; mais on les veut permettre pour un plus grand bien, qu'on ne saurait se dispenser raisonnablement de préférer à d'autres considérations. »

Pour Leibniz aussi la permission du péché (et de tout le mal en général) n'appartient donc pas à l'intention originelle ou « volonté antécédente » de Dieu, mais à la « conséquente ». Dans ce contexte, il attribue expressément à saint Thomas (et à Duns Scot), l'universalisation totale de l'objet de la volonté divine antécédente :

La volonté antécédente de Dieu va à la production du bien et à l'empêchement du mal, chacun pris en soi et comme détaché (*particulariter et secundum quid*, Thom. I, q. 19. art. 6), suivant la mesure du degré de chaque bien ou de chaque mal ; mais la volonté divine conséquente, ou finale et totale, va à la production d'autant de biens qu'on en peut mettre ensemble, dont la combinaison devient par-là déterminée, et comprend aussi la permission de quelques maux et l'exclusion de quelques biens, comme le meilleur plan possible de l'univers le demande<sup>35</sup>.

370

En définitive, les deux auteurs s'accordent pour dire que Dieu ne peut être tenu pour « auteur » du mal, surtout si nous parlons du péché ou mal moral, qui ne peut être l'objet, même indirectement, de la volonté divine, et qui ne peut se justifier en vue d'aucun bien ultérieur.

5) En fin de compte, tant chez Thomas d'Aquin que chez Leibniz, nous trouvons une connexion toute particulière entre la thèse théologique de l'Incarnation du Fils de Dieu et la permission du mal en général et, plus particulièrement, celle du péché ou mal de coulpe. En effet, pour Thomas d'Aquin – au contraire d'autres théologiens qui, considérant que la décision sublime de s'incarner ne pouvait être conditionnée par le péché, soutenaient que Dieu se serait de toute façon incarné –, la raison pour laquelle Dieu a assumé la nature humaine dans le Christ a été de racheter l'homme de la chute d'Adam. Saint Thomas affirme que, de même que Dieu peut obtenir à partir du péché des biens qui sans le péché n'auraient pas existé, « de même à partir du péché de l'homme, Dieu a pu obtenir cette chose qui est la meilleure entre toutes, que le Fils de Dieu se soit incarné [...] »<sup>36</sup>. Selon saint Thomas, si l'univers est plus parfait depuis le péché, c'est qu'il a donné lieu à la plus grande œuvre de l'amour de Dieu, l'Incarnation :

---

35 *Ibid.*

36 Thomas d'Aquin, *In III Sent.*, d. 1 q. 1 a. 3 ad 5.

Rien ne s'oppose à ce que la nature humaine ait été destinée à une fin plus haute après le péché. Dieu ne permet le mal en effet qu'en vue d'un bien meilleur, et c'est pourquoi, selon le mot de l'Apôtre, où le péché avait abondé, surabonde la grâce. De là ces paroles de la liturgie dans la bénédiction du cierge pascal : *Heureuse faute ; puisqu'elle nous a valu un tel Rédempteur*<sup>37</sup>.

Certains auteurs ont fait remarquer que l'Incarnation ne joue aucun rôle structurel dans la théodicée de Leibniz<sup>38</sup>. On ne saurait en douter si on la compare aux théodicées nettement christocentriques, comme celle de Malebranche par exemple<sup>39</sup>. Malgré cela, Leibniz expose dans de nombreux passages une thèse très semblable à celle de Thomas d'Aquin en rapport avec le péché et l'Incarnation :

Il faut estimer que la perfection des choses est plus grande dès lors que le péché a été permis que s'il avait été empêché, encore que cela ne nous apparaisse pas clairement à nous, qui ne pouvons pénétrer le secret des choses. Ainsi saint Paul en a-t-il appelé à l'abîme du savoir divin. Et certains hommes pieux et avisés ont appelé heureuse la faute d'Adam, par où aurait été obtenu le mystère de l'Incarnation<sup>40</sup>.

37 Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, III<sup>a</sup> q. 1 a. 3 ad 3, trad. Ch.-V. Héris, O.P., *Somme Théologique. Le Verbe incarné. 3a. Questions 1-6*, Paris/Tournai/Rome, Éditions de la Revue des Jeunes/Desclée & Cie, 1927, p. 32.

38 Jalabert a relativisé le rôle de l'Incarnation dans la genèse de l'architecture de la théodicée leibnizienne : « Leibniz ne méconnaît nullement l'excellence de l'Incarnation et de la Rédemption. Un monde sans péché aurait été moins parfait qu'un univers où le péché a été racheté par l'amour de Dieu [...]. Toutefois, s'il intègre le dogme chrétien dans sa conception métaphysique et le fait servir ici pour une très large part à sa théorie du meilleur des mondes possibles, il n'en fait pas la base même de sa doctrine de la création » (Jacques Jalabert, *Le Dieu de Leibniz*, New York/London, Garland Publishing, 1985, p. 177-178).

39 À propos de ce sujet, voir Nicholas Jolley, « Is Leibniz' Theodicy a Variation on a Theme by Malebranche ? », dans Larry M. Jorgensen & S. Newlands (dir.), *New Essays on Leibniz's Theodicy*, Oxford, OUP, 2014, p. 55-70.

40 Leibniz, *Rationale fidei catholicae*, A VI, 4-C, 2321 ; voir aussi la première rédaction : *Rationale fidei catholicae*, A VI, 4-C, 2312 : « *At inquires cur non Deus gratiam suam omnibus ubique dedit ; seu cur hanc potius rerum seriem elegit, in qua presciebat, peccatum esse exiturum. Haec jam curiosior quaestio est, et cui a mortali distincte responderi non potest. Sufficiat nobis scire eam*

Plus encore, dans un passage crucial de sa *Causa Dei*, Leibniz explique que la raison principale pour laquelle Dieu a créé le monde tel qu'il existe actuellement, plutôt que tout autre possible, est que Dieu lui-même s'y fait homme et qu'il s'y fait la tête de toute la création : « Le choix de la meilleure suite des choses, qui est celle même que nous connaissons, a eu pour principale raison déterminante le Christ, θεάνθρωπος (Homme-Dieu), mais qui, en tant que créature élevée à la plus haute perfection, devait être compris dans cette suite si admirable comme une partie de l'univers créé, et plus exactement, comme sa tête<sup>41</sup>. »

D'où on peut conclure que pour Leibniz, alors que Dieu aurait pu éviter le péché d'Adam et par là empêcher tout péché dans l'univers<sup>42</sup>, l'Incarnation a été aussi la principale raison pour laquelle il a décidé de permettre le péché, inclus dans la série des choses qu'il a décidé de créer. Il semble bien y avoir aussi sur ce point un accord entre saint Thomas et Leibniz.

372

## DIFFÉRENCES ENTRE LEIBNIZ ET THOMAS D'AQUIN CONCERNANT LA PERMISSION DIVINE DU MAL

Les ressemblances signalées entre les conceptions de Leibniz et de Thomas d'Aquin en rapport avec les raisons de la permission divine du mal pourraient conduire à la conclusion que les deux auteurs sont en plein accord sur ce point, et que s'il y a quelques différences, elles ne peuvent être que de détail. À la suite de ce qui vient d'être dit nous nous efforcerons de montrer que, tout au contraire, il existe entre les deux auteurs des différences profondes dans la manière dont ils justifient les thèses ci-dessus exposées, qui mettent même au jour des positions

---

*quam eligit eo ipso quia eligit, et optimam et justissimam esse, et si qua ratio quaerenda est cogitemus a sanctissimis etiam viris felix Adae peccatum esse nominatum, quo divinissimo incarnationis mysterio expiaretur. »*

41 Leibniz, *Causa Dei*, § 49, GP VI, 446, dans *Essais de Théodicée*, trad. cit., p. 434.

42 Leibniz, *Rationale fidei catholicae*, A VI, 4-C, 2321 : « *Sed replicabitur, massam initio potuisse non corrumpi ac proinde redire eandem difficultatem de ipsius Adami peccato; [...] Et in universum potuisset Deus omne peccatum impedire si voluisset, quod quidem negari non potest.* »

métaphysiques antagonistes, jusqu'à un certain point. Ces différences pourraient s'énoncer de la manière suivante :

1) Il existe pour commencer une divergence dans le rôle que les deux auteurs assignent au mal, spécialement au mal moral de culpabilité, et dans l'actualisation du bien que Dieu veut obtenir dans l'univers. Tandis que pour Thomas d'Aquin le péché est l'« occasion » d'obtenir certains biens, pour Leibniz c'est une condition *sine qua non* de la perfection la plus grande possible de l'univers. Selon saint Thomas, le fait qu'à partir du mal on puisse obtenir des biens qui n'auraient pas existé autrement ne signifie pas que le mal puisse conférer *per se* une quelconque perfection à l'univers<sup>43</sup>. Étant donné que le mal n'est ni une réalité substantielle ou accidentelle, mais seulement une « privation », il ne peut faire partie de l'univers, et ne peut être *per se* la cause d'aucun bien<sup>44</sup>. Le mal ne peut conférer une perfection à l'univers que *per accidens*, dans la mesure où à ce mal s'unit – par accident – quelque chose qui contribue à la perfection de l'univers<sup>45</sup>.

Compte tenu de tout ceci, saint Thomas explique qu'affirmer que l'univers serait moins parfait si Dieu ne permettait certains maux est un principe qui peut seulement s'appliquer d'une manière univoque aux différents types de mal entendu de manière « antécédente », c'est-à-dire dans le sens qu'il est bon qu'existent ces substances qui peuvent découler naturellement du bien<sup>46</sup>, comme c'est le cas des substances

43 Thomas d'Aquin, *In I Sent.*, dist. 46, q. 1, a. 3 : « *Respondeo dicendum, quod malum per se ad universi perfectionem non confert : illud enim per se confert ad perfectionem alicujus totius quod est pars constituens ipsum, vel causa per se alicujus perfectionis in ipso.* »

44 *Ibid.* : « *Sed malum non est pars universi, quia neque habet naturam substantiae neque accidentis, sed privationis tantum, ut Dionysius dicit; nec iterum per se aliquod bonum causat.* »

45 *Ibid.* : « *Sed per accidens confert ad universi perfectionem, in quantum conjungitur alicui quod est de perfectione universi.* »

46 *Ibid.*, a. 3, ad 6 : « *Ad sextum dicendum, quod de omnibus malis universaliter verum est quod si non permetterentur esse, universum imperfectius esset; quia non essent naturae illae ex quorum conditione est ut deficere possint; quibus subtractis universum imperfectius esset, non impletis omnibus gradibus bonitatis.* »

corruptibles et de celles qui sont dotées du libre arbitre<sup>47</sup>. Pris en revanche dans le sens « conséquent », ce principe signifie que de tous les maux que les créatures peuvent commettre ou subir, Dieu tire l'« occasion » d'obtenir des biens supérieurs à ceux qui auraient pu s'obtenir sans ces maux. Comme l'explique saint Thomas, certains biens ou perfections sont « matériellement » liés au mal, dans la mesure où le mal fournit l'occasion *ex qua* (à partir de laquelle) peuvent être obtenus certains biens, de la manière dont la patience et la vertu des uns naissent de la persécution exercée par les autres<sup>48</sup>.

374

Si on les prend dans ce sens « conséquent » les principes généraux relatifs à la permission du mal doivent être appliqués de manière analogique, sans qu'il faille attribuer au mal moral de culpabilité ce qui est propre aux autres catégories du mal. Comme l'explique saint Thomas, il est des maux tels que, s'ils n'existaient absolument pas, le monde s'en trouverait imparfait. Il s'agit de ces maux à partir desquels on obtient une perfection supérieure à celle dont ces mêmes maux nous privent. C'est ce qui arrive par exemple quand de la corruption des éléments est obtenu un corps mixte, dont la forme est plus parfaite que celle des éléments corrompus<sup>49</sup>. En revanche, il y a un autre type de maux qui, s'ils n'existaient pas, l'univers pourrait avoir été moins parfait. Il s'agit de ces maux qui privent un individu d'une perfection supérieure à celle qu'un autre obtient à partir de ce mal. C'est le cas du mal de culpabilité, qui prive quelqu'un de la grâce et de la gloire, par quoi sont obtenus des biens pour d'autres. Cela dit, la perfection obtenue grâce à la permission du mal de culpabilité pourrait être atteinte sans celui-ci.

47 *Ibid.*, a. 3 : « *Antecedens, sicut natura quae quandoque deficit, et quandoque non, ut liberum arbitrium hominis; et sine tali natura, ex cuius defectu incidit malum, non esset universum perfectum in omnibus gradibus bonitatis.* »

48 *Ibid.* : « *Consequens autem est illud bonum quod occasionatur ex malo, quod est decor resultans in bonum ex comparatione mali, vel aliqua perfectio, ad quam materialiter malum se habet, sicut persecutio ad patientiam, vel aliis infinitis modis : quia causae per accidens infinitae sunt, secundum philosophum.* »

49 *Ibid.*, a. 3, ad 6 : « *Sed aliqua mala sunt quae si non essent, universum esset imperfectius; illa scilicet ad quae consequitur major perfectio quam illud quod privatur; sicut est corruptio elementorum, ad quam sequitur mixtio, et formae mixtorum nobiliores formis elementorum.* »

Il n'est pas strictement nécessaire en effet qu'il y ait un acte de persécution pour que quelqu'un acquière de la patience et parvienne au salut<sup>50</sup>. En conclusion, saint Thomas soutient que :

si personne n'avait péché, le genre humain tout entier aurait été meilleur ; parce que même si le salut de l'un avait été occasionné directement à partir de la faute de l'autre, celui-là pourrait être parvenu au salut sans cette faute ; cependant ni ces maux-ci ni ceux-là ne contribuent *per se* à la perfection de l'univers, n'étant pas causes de la perfection, mais seulement occasions<sup>51</sup>.

En définitive le mal de coulpe peut être l'« occasion » d'obtenir certains biens dans la mesure où il se présente comme une circonstance qui y est favorable. Mais, en toute rigueur, aucun bien poursuivi par Dieu n'est nécessairement lié à aucun mal de coulpe, au point qu'il n'y ait pas d'autres moyens possibles de l'obtenir.

Leibniz, de son côté, ne se limite pas à dire que le fait que les maux de coulpe soient permis sert de simple « occasion » à Dieu pour obtenir certains biens, mais va jusqu'à dire que cette permission est une « condition » ou, comme il a déjà été dit, une condition *sine qua non*. Leibniz reconnaît que pour défendre l'innocence divine contre les objections que suscite l'existence du mal, il suffirait de prouver qu'un monde quelconque dans lequel le mal existe pourrait être effectivement meilleur qu'un monde sans mal ; malgré cela, il va plus avant et prétend démontrer que l'univers existant doit être meilleur que n'importe quel

50 *Ibid.* : « *Quaedam vero mala sunt quae si non essent, universum perfectius esset; illa scilicet quibus majores perfectiones privantur quam in alio acquirantur, sicut praecipue est in malis culpa, quae ab uno privant gratiam et gloriam, et alteri conferunt bonum comparationis, vel aliquam rationem perfectionis, qua etiam non habita, posset perfectio ultima haberi; sicut sine patientiae actu in persecutionibus illatis potest aliquis ad vitam aeternam pervenire.* »

51 *Ibid.* ; sous ce rapport, Thomas d'Aquin reste fidèle à la pensée de saint Augustin, *De civitate Dei*, XI, xxiii, 22-31, CC, Series Latina XLVIII, p. 342 : « *Ubi si nemo peccasset, tantummodo naturis bonis esset mundus ornatus et plenus; quia peccatum est non ideo cuncta sunt impleta peccatis, cum bonorum longe maior numerus in caelestibus suae ordinem seruet [...]* ».

autre possible<sup>52</sup>. Leibniz affirme que, étant donnée la liberté divine absolue, Dieu pourrait avoir créé un monde sans mal<sup>53</sup>, mais que, dans ce cas, celui qu'il aurait créé n'aurait pas été le meilleur : « Il est vrai qu'on peut s'imaginer des mondes possibles sans péché et sans malheur, et on en pourrait faire comme des romans, des utopies, des Sévarambes ; mais ces mêmes mondes seraient d'ailleurs fort inférieurs en bien au nôtre<sup>54</sup>. »

S'il en est donc ainsi, le fait qu'il y ait plus de bien et de perfection dans l'univers qu'il n'y en aurait eu sans le mal de culpabilité n'est pas simplement une question *de facto*. Vu que le monde actuel comprend le péché, il y a bien plutôt lieu de conclure que celui-ci est une condition *sine qua non*, inséparable et concomitante de la perfection de l'univers, sans lequel cette perfection ne pourrait être obtenue<sup>55</sup>. Comme Leibniz l'affirme dans les *Essais de Théodicée* : « le crime n'est ni fin ni moyen, il est seulement une condition *sine qua non* ; ainsi il n'est pas l'objet d'une volonté directe, comme je l'ai déjà montré ci-dessus<sup>56</sup> ». Et dans la *Causa Dei*, il soutient que Dieu veut le mal de culpabilité « seulement comme la condition sans

- 
- 52 Leibniz, *Abrégé de la Controverse réduite à des Arguments en forme*, GP VI, 377 : « Il suffit donc pour anéantir l'objection, de faire voir qu'un monde avec le mal pouvait être meilleur qu'un monde sans mal : mais on est encore allé plus avant dans l'ouvrage, et l'on a même montré que cet Univers doit être effectivement meilleur que tout autre univers possible ».
- 53 *Ibid.*, 376-377 : « [...] il faut avouer qu'il y a du mal dans ce monde que Dieu a fait, et qu'il était possible de faire un monde sans mal, ou même de ne point créer de Monde, puisque sa création a dépendu de la volonté libre de Dieu [...] ».
- 54 Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 10, GP VI, 108 ; et § 9, GP VI, 107 : « [...] le monde aurait pu être sans le péché et sans les souffrances : mais je nie qu'alors il aurait été meilleur ».
- 55 *Causa Dei*, § 36, GP VI, 444 : « *At Malum morale seu malum culpae nunquam rationem medii habet, neque enim (Apostolo monente) facienda sunt mala, ut evieniant bona ; sed interdum tantum rationem habet conditionis quam vocant sine qua non, sive colligati et concomitantis, id est sine qua bonum debitum obtineri nequit, sub bono autem debito etiam privatio mali debita continetur.* »
- 56 Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 158, GP VI, 203-204. Et aussi § 230, GP VI, 255 : « Pour ce qui est du vice, l'on a montré ci-dessus, qu'il n'est pas un objet du décret de Dieu, comme *moyen*, mais comme condition *sine qua non* ; et que c'est pour cela qu'il est seulement permis. »

laquelle n'existerait pas une chose par ailleurs obligée, dans le sens où le Christ a dit : il faut que le scandale existe<sup>57</sup> ».

Pour Leibniz aussi le mal est une privation, qui a sa racine dans la limitation originelle des créatures et qui, par conséquent, n'a *per se* aucune perfection<sup>58</sup>. Malgré cela, il soutient que les maux qu'il y a dans l'univers contribuent comme imperfections partielles à l'obtention d'une perfection plus grande du tout<sup>59</sup>. Ainsi, si le mal permis dans l'univers est rare en comparaison du bien total, il n'en est pas moins le minimum indispensable à l'obtention du bien<sup>60</sup>. Cela dit, à quoi donc est-ce dû, selon Leibniz, que la perfection optimale de l'univers exige l'existence de certains maux moraux ? Comment se fait-il que la meilleure combinaison possible de biens métaphysiques, physiques et moraux ne puisse être obtenue sans qu'y soient réellement inclus quelques péchés en particulier ? Leibniz fait la réponse suivante :

Il y a quelque opposition entre bonté physique et morale. Il fallait avoir égard à l'une et à l'autre, et de plus à une infinité de bontés morales. Et voulant produire le plus qu'il soit possible de l'une et de l'autre, on l'a obtenu en admettant quelque mal moral et quelque mal physique. C'est comme on obtient plus de consonance dans le système diatonique tempéré par quelques dissonances admises, que si on n'en admettait point<sup>61</sup>.

En définitive, la nécessité de l'inclusion de certains maux pour la perfection de l'univers se fonde sur la compossibilité des biens qui constituent le meilleur des mondes, considéré dans son état même

57 Leibniz, *Causa Dei*, § 39, GP VI, 444, dans *Essais de Théodicée*, trad. cit., p. 432.

58 Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 20, GP VI, 115.

59 Leibniz, *Abrégé de la Controverse réduite à des Arguments en forme*, GP VI, 377 : « On a montré cela plus amplement dans cet ouvrage, en faisant même voir par des instances Mathématiques, et d'ailleurs, qu'une imperfection dans la partie peut être requise à une plus grande perfection dans le tout ».

60 *Ibid.*, GP VI, 379 : « [...] c'est une suite de la suprême perfection du Souverain de l'univers, que le Royaume de Dieu soit le plus parfait de tous les Etats ou gouvernements possibles, et que par conséquent le peu de mal qu'il y a, soit requis pour le comble du bien immense qui s'y trouve. »

61 Leibniz, *Notes sur Bayle*, Grua II, 492.

de possibilité<sup>62</sup>. Le mal (non seulement métaphysique, mais aussi physique et moral) est donc un élément essentiel, contenu dans la meilleure des séries, comme on la trouve objectivement représentée dans l'entendement absolu de Dieu : « comme cette région immense des vérités contient toutes les possibilités, il faut qu'il y ait une infinité de mondes possibles, que le mal entre dans plusieurs d'entre eux, et que même le meilleur de tous en renferme ; c'est ce qui a déterminé Dieu à permettre le mal<sup>63</sup> ».

En définitive, le décret divin de permettre le mal est fondé dans l'excellence de la perfection de la série, et dans sa possibilité, celui-ci se trouve inclus<sup>64</sup>.

378

2.) Une autre différence importante entre saint Thomas et Leibniz réside dans la façon dont l'un et l'autre conçoivent la distinction entre la volonté divine antécédente et la conséquente en rapport avec la permission du mal. Pour Thomas d'Aquin, l'intention originelle de Dieu, exprimée dans la volonté antécédente, ne peut être frustrée que par le défaut « actuel » de la créature existante, laquelle, en se soustrayant à la motion divine vers le bien<sup>65</sup>, se soustrait elle-même de l'ordre spécial de la providence<sup>66</sup>. C'est la considération du défaut actuel de la créature qui amène Dieu à permettre le péché par volonté conséquente, et éventuellement la condamnation concrète de certaines créatures, de manière à ordonner ce mal vers des biens ultérieurs : « lorsque la créature est empêchée d'atteindre cette fin à cause de son imperfection, Dieu néanmoins accomplit en elle la part de

62 Il y a une autre différence très évidente entre l'approche de Leibniz et celle de Thomas d'Aquin. Ce dernier rejette expressément comme contradictoire l'idée qu'un monde créé optimisé puisse exister (voir Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae* I, q. 25, a. 6). Je n'ai pas voulu m'étendre sur ce point, pour approfondir ces thèses dans lesquelles il existe un accord apparent (mais un profond désaccord) entre les deux auteurs.

63 Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 21, GP VI, 115.

64 Leibniz, *Commentaire à Burnet*, LH I 20, Exemp. 4, § 39 (h) : « *Decretum permittendi lapsus fundatur in excellentia seriei possibilium, cui ille inest : et in illa ipsa possibili serie inclinatio rerum ad lapsus nascitur ex originali imperfectione creaturarum.* »

65 Thomas d'Aquin, *De malo* q. 3, a. 2.

66 Thomas d'Aquin, *De veritate* q. 5, a. 7.

bonté dont elle est capable ; et cela est, pour ainsi dire, d'intention seconde, et on le nomme volonté conséquente<sup>67</sup> ».

Nous trouvons chez Leibniz deux différences fondamentales par rapport à la conception de saint Thomas. En premier lieu, la volonté divine par laquelle Dieu permet le mal n'est pas dite conséquente par rapport au défaut « actuel » de la créature, mais par rapport au défaut de la créature considérée *sub ratione possibilitatis*. Ainsi, par exemple, Dieu permet le péché de Judas parce qu'il décide d'actualiser cette substance dans tous ses états, telle qu'elle est représentée dans l'entendement divin, en connexion avec le meilleur monde possible<sup>68</sup>.

En second lieu Leibniz, suivant Arminius, soutient que la volonté de Dieu peut être dite conséquente, « non seulement par rapport à l'action de la créature considérée auparavant dans l'entendement divin, mais encore par rapport à d'autres volontés divines antérieures<sup>69</sup> ». Pour Leibniz, la volonté antécédente de Dieu, qui tend à actualiser tout bien, n'est frustrée ou empêchée par aucune volonté déficiente actuelle de la créature, mais par d'autres volontés divines « moyennes », tendant aux combinaisons partielles de biens, à leur tour incompatibles entre elles<sup>70</sup>. La volonté divine conséquente n'est rien de plus que la force résultant de toutes les volontés antécédentes de Dieu, et elle a pour objet la meilleure combinaison de biens compossibles :

cette volonté conséquente, finale et décisive, résulte du conflit de toutes les volontés antécédentes, tant de celles qui tendent vers le bien que de celles qui repoussent le mal ; et c'est du concours de toutes ces volontés particulières que vient la volonté totale, comme dans la mécanique le mouvement composé résulte de toutes les tendances qui concourent dans un même

67 *Ibid.*, q. 23 a. 2 co.

68 Leibniz, *Discours de métaphysique*, A VI, 4-B, 1575.

69 Leibniz, *Abregé de la Controverse reduite à des Argumens en forme*, GP VI, 382 ; et *Causa Dei*, § 24, GP VI, 442 : « *Sed illa praecedat etiam alias Dei Voluntates, haec sequitur ; cum ipsa facti creaturarum consideratio, non tantum a quibusdam Dei Voluntatibus praesupponatur, sed etiam quasdam Dei Voluntates, sine quibus factum creaturarum supponi nequit, praesupponat.* »

70 Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 119, GP VI, 170.

mobile et satisfait également à chacune, autant qu'il est possible de faire tout à la fois<sup>71</sup>.

Ceci implique donc que le péché et la condamnation de certaines créatures n'a pas sa raison dernière en ce qu'elles-mêmes se soustraient à l'ordre du bien, mais il est le résultat inévitable et concomitant du choix divin de la meilleure série. Selon Leibniz, Dieu n'est pas obligé en vertu de la volonté conséquente ou décrétoire à faire ce qui est le mieux pour chaque créature particulière, mais seulement ce qui est absolument le meilleur pour la perfection totale de l'univers<sup>72</sup>. Or, cette perfection doit passer parfois avant le bien que représentent la vertu et le bonheur des esprits :

380

Car la perfection comprend non seulement le bien *moral* et le bien *physique* des créatures intelligentes, mais encore le bien qui n'est que *métaphysique* et qui regarde aussi les créatures destituées de raison. Il s'ensuit que le mal qui est dans les créatures raisonnables n'arrive que par concomitance, non pas par des volontés antécédentes, mais par une volonté conséquente, comme étant enveloppé dans le meilleur plan possible ; et le bien métaphysique, qui comprend tout, est cause qu'il faut donner place quelquefois au mal physique et au mal moral, comme je l'ai déjà expliqué plus d'une fois<sup>73</sup>.

3) Par rapport aussi au rôle de l'Incarnation dans la décision divine de permettre le mal, nous trouvons des différences très notables entre les conceptions de Thomas d'Aquin et de Leibniz. On pourrait dire que la perspective de Thomas d'Aquin est « infralapsaire », en ce sens que la décision de Dieu de s'incarner est « postérieure » (éternellement) à la prévision du péché originel. Selon saint Thomas, l'Incarnation étant une œuvre qui provient de la volonté de Dieu, en sus de tout ce qui est dû aux créatures, nous ne pouvons connaître les motifs de cette décision qu'au travers de ce qui en est dit dans les Saintes Écritures<sup>74</sup>. Ce qu'elles

---

71 *Ibid.*, § 22, GP VI, 116.

72 Leibniz, *Extraits de Twisse*, Grua I, 358 : « *Negat Deum obligari ad id quod est creaturae melius, sed quod absolute est melius, ad hoc se ipse determinat.* »

73 Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 22, GP VI, 242.

74 Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae* III, q. 1 a. 3 co. : « *Ea enim quae ex sola Dei voluntate proveniunt, supra omne debitum creaturae, nobis innotescere*

nous disent, c'est que la raison de l'Incarnation a été le péché du premier homme, par conséquent : « Il apparaît donc plus probable que ce mystère a été ordonné au péché comme un remède, à tel point que, sans le péché, l'Incarnation n'eût pas eu lieu<sup>75</sup>. » Cela ne veut pas dire que pour saint Thomas, le péché originel ait été la condition *sine qua non* de l'Incarnation divine. La puissance de Dieu n'est pas limitée par le péché, puisque : « Dieu aurait pu, même en dehors de l'hypothèse de la chute, s'incarner<sup>76</sup>. »

Quant à Leibniz, il ne peut de toute évidence pas être considéré comme « infralapsaire ». Il n'est pas davantage, à la façon des calvinistes, un « supralapsaire ». Pour lui, la décision de s'incarner ne précède pas en Dieu la décision de permettre le péché. Toujours pour Leibniz, tous les décrets divins particuliers sur la constitution du monde actuel sont simultanés, et ils sont subalternés au décret premier du choix du meilleur<sup>77</sup>. Ainsi Dieu ne décrète-t-il pas de permettre le péché avant de décréter de s'incarner, ou *vice-versa*, mais il décrète de créer la meilleure série, dans laquelle toutes choses, péché et Incarnation, sont contenues et en relation les unes avec les autres par leur possibilité même :

Dieu a eu d'infinies raisons concurrentes entre elles à considérer au moment où il a jugé que cet univers possible était digne d'être choisi. Il ne fait cependant aucun doute que la principale raison a été que dans la parfaite représentation de ce monde possible dans l'idée de l'esprit divin, jointe à la chute de l'homme se trouvait sûrement l'incarnation du Fils de Dieu, le plus grand de tous ceux qui doivent être admirés, l'unique qui fait que toute autre devrait s'incliner<sup>78</sup>.

D'autre part, si la connexion entre la chute et l'Incarnation appartient à l'essence de la série la plus parfaite possible, Dieu ne pouvait s'incarner dans un monde sans péché. Ainsi, encore que l'Incarnation contribue

---

*non possunt nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas innotescit.* »

75 *Ibid.*, *Somme Théologique. Le Verbe incarné. 3a, Questions 1-6, op. cit.*, p. 30.

76 Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae* III, q. 1 a. 3 co.

77 Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 84, GP VI, 147-148.

78 Leibniz, *Extraits des arminiens*, Grua I, 343.

d'une manière sublime à la perfection totale de la série, inclinant la volonté divine à la choisir, le péché d'Adam ou la trahison de Judas apparaissent comme ayant été aussi indispensables que l'Incarnation pour en arriver au résultat total :

Dieu a conçu que le mal dont il prévoyait et permettait qu'il arrive à certains soit transformé en un bien de beaucoup supérieur à ce qu'il y aurait eu sans ce mal, de manière à ce que cette série soit finalement dans son entier plus parfaite que toutes les autres. Aussi la chute d'Adam a-t-elle été corrigée par l'Incarnation du Verbe et la trahison de Judas par la rédemption du genre humain, avec un gain hors mesure en perfection<sup>79</sup>.

382

L'analyse qui vient d'être proposée montre qu'existe, entre Thomas d'Aquin et Leibniz, une différence substantielle qui touche au fond de leurs conceptions respectives de la permission divine du mal moral de coulpe. Pour Thomas d'Aquin, le mal moral de coulpe est une possibilité nécessaire de toute liberté finie, mais sa réalisation effective est absolument contingente, et elle a toujours le caractère dramatique d'une perte réelle, d'un appauvrissement ontologique, d'une authentique privation d'être ou de perfection, qui n'appartient pas à l'intention originelle de Dieu. Le Dieu de saint Thomas exerce sa providence en assumant le risque de la chute de ses créatures, sachant qu'il peut et veut obtenir des biens supérieurs à partir de ces pertes. Pour saint Thomas, le monde est effectivement meilleur *après* le péché, mais non pas *grâce* à lui. Le plan de Dieu se constitue d'une certaine façon en « réaction » à la volonté déficiente de la créature. Ainsi, encore que l'Incarnation n'ait pas fait partie de ce plan à l'origine, elle a été décidée en réponse et comme remède au péché actuel de la créature.

En revanche, dans la philosophie de Leibniz, le mal moral de coulpe, comme une dissonance qui rehausse l'harmonie, a en soi une virtualité ontologique qui en fait un élément indispensable ou une condition nécessaire pour obtenir la plus grande perfection possible. Encore que pour Leibniz le mal moral ne jouisse pas d'une « nécessité absolue »,

---

79 Leibniz, *Examen religionis christianae (Systema Theologicum)*, A VI, 4-C, 2359.

il n'en est pas moins possible par nécessité, en vertu de son inclusion dans la possibilité métaphysique même de la série la meilleure. Étant une condition *sine qua non* du meilleur monde possible, le mal moral est en outre nécessaire hypothétiquement, une fois prise la décision de choisir le meilleur. L'Incarnation n'est donc pas la réponse de Dieu au péché. Le péché et l'Incarnation sont bien plutôt liés métaphysiquement, d'un lien nécessaire en vertu de leur possibilité même, de telle sorte que Dieu ne pourrait obtenir la seconde sans le premier. Le Dieu de Leibniz exerce donc sa providence d'une manière conséquentialiste, ne prenant pas en compte la disposition actuelle de la volonté de ses créatures, mais ayant d'avance calculé la combinaison parfaite des biens et des maux qui peuvent compléter l'univers.



## DUNS SCOT ET SAINT THOMAS : LA QUESTION DE L'INDIVIDUATION

*Roger Ariew & Lucio Mare*  
*University of South Florida*

Dans cette étude, nous explorons comment l'ontologie leibnizienne de la substance individuelle est liée au remaniement constant de la pensée scolastique moderne sur l'individuation. Nous soutenons que Leibniz offre une réponse complexe à la question de savoir ce qui rend un individu unique parmi des individus tout à fait similaires ou appartenant ontologiquement au même genre. Nous verrons, en outre, que la solution leibnizienne change à plusieurs reprises dans son œuvre philosophique et implique une réinterprétation unique des composants historiques de la pensée sur la substance, l'être, et l'individu de la dernière scolastique. Surtout : nous allons montrer que, vers la fin de la période du *Discours de métaphysique* (1686), Leibniz rejette l'atomisme et le matérialisme à titre de solutions alternatives à son hylémorphisme en reliant trois stratégies traditionnellement distinctes et contradictoires eu égard à l'individuation. Par suite, nous avons choisi de limiter notre généalogie de la problématique de l'individuation chez Leibniz en commençant par le milieu des années 1660, à partir de son diplôme de thèse de style scolastique, la *Disputatio metaphysica de principio individui* (1663), et en progressant jusqu'à l'œuvre – plus mûre – de 1686, le *Discours de métaphysique* ; cela nous conduira également à discuter ses conceptions de l'individuation dans nombre de ses autres essais, y compris dans le *De Transsubstantiatione* (1668), la *Confessio philosophi* (1672-1673) et la *Meditatio de Principio Individui* (1676)<sup>1</sup>.

1 Par conséquent, nous n'interrogerons pas ici les raisons de la transition terminologique et ontologique leibnizienne entre le vocabulaire de

Lorsqu'on retrace ce chemin complexe et parfois déroutant, on remarque que la première stratégie de Leibniz est de réinterpréter le principe thomiste de l'individuation des substances immatérielles en l'appliquant à toutes les substances. Les substances individuelles sont chacune leur propre espèce ou spécifiquement différentes (*species infima*), exactement comme les intelligences angéliques de Thomas d'Aquin.

Concernant la seconde stratégie, celle des scotistes, Leibniz transforme les heccétés en propriétés qualitatives internes, même s'il les avait pensées auparavant comme des circonstances externes du temps et de l'espace (*sensus temporis et loci*, *Confessio philosophi*: 1672-1673). En 1663, dans sa *Disputatio metaphysica de principio individui*, sous l'influence de l'interprétation de Duns Scot due à l'École de Padoue et au nominalisme suarézien, Leibniz avait interprété l'*haecceitas* comme un élément formaliste (en privilégiant la forme sur le sujet).

Les réinterprétations ultérieures de ce concept semblent insister sur les mêmes éléments réalistes que ceux de la *Confessio* : identification avec la catégorie de quantité ou synonymie avec la différence numérique consistant en la perception du temps et de l'espace.

La dernière stratégie pour l'individuation des substances se fait à travers les notions complètes ou la multitude de leurs propriétés internes. L'aspect relationnel, spatio-temporel de l'individuation est maintenant intégré dans la théorie leibnizienne de la notion complète des substances. Dans le *Discours de métaphysique* (1686), l'individu correspond, selon Leibniz, à l'espèce dernière des scolastiques thomistes, dont il avait

---

l'individuation et celui de la simplicité dans les œuvres des années 1704-1715 (*Nouveaux Essais, Monadologie, Principes de la Nature et de la Grâce*). Pour une étude montrant comment cette évolution a été influencée par une double confrontation (d'une part, par l'affrontement direct avec la physique de Descartes, à travers la critique de l'idée cartésienne de l'extension et son principe d'individuation et, d'autre part, par la confrontation avec le cartésianisme *per se*, manifeste dans la critique que Leibniz a adressée à l'atomisme quasi métaphysique de Géraud de Cordemoy et sa tentative d'améliorer le principe cartésien d'individuation des corps), voir Lucio Mare, « Leibniz's More Fundamental Ontology : from Overshadowed Individuals to Metaphysical Atoms », dans Wenchao Li (dir.), *Für unser Glück oder das Glück anderer*, Hildesheim/Zurich/New York, Olms, 2016, t. IV, p. 269-284.

refusé de discuter dans sa *Disputatio* (1663). La particularité de cette conception complètement remaniée réside dans l'affirmation que chaque individu est, en soi-même, sa propre espèce dernière – non plus l'exemplaire d'une essence spécifique, mais une différence unique, avec tous ses accidents. L'originalité principale de Leibniz consiste donc dans l'affirmation qu'à cette essence individuelle ou espèce dernière correspond une notion complète. De cette façon, il achève de réunir les trois principales conceptions du principe d'individuation que les scolastiques du XVII<sup>e</sup> siècle avaient pour habitude de distinguer : celle des thomistes, avec leur *espèce ultime*, celle des scotistes avec leur *heccité*, et, finalement, le point de vue de ceux qui fondent le principe d'individuation sur la « multitude des accidents ».

Commençons d'abord par le *terminus ad quem* de notre discussion : le *Discours de métaphysique* et la notion d'individuation que Leibniz parvient à élaborer. Le *Discours* maintient que Dieu a choisi un monde parfait, constitué d'individus avec des actions et des passions, car, selon un autre adage scolastique, les actions et les passions appartiennent proprement aux substances individuelles – *actiones sunt suppositorum*<sup>2</sup>. Ce que Dieu a créé, ce sont des sujets, des individus comme Alexandre, dont Dieu perçoit la notion individuelle. Et ce que Dieu perçoit dans cette notion individuelle ou *heccité* d'Alexandre, c'est « le fondement et la raison de tous les predicats qui se peuvent dire de luy véritablement, comme par exemple qu'il vaincroit Darius et Porus, jusqu'à y connoître *a priori* (et non par expérience) s'il est mort d'une mort naturelle ou par poison, ce que nous ne pouvons sçavoir que par l'histoire<sup>3</sup> ». Parmi les « paradoxes qui ensuivent de cela », comme le dit Leibniz au sujet de ses propositions, il y a la thèse selon laquelle il est impossible que deux substances soient parfaitement identiques ou ne diffèrent que numériquement – *solo numero*.

- 
- 2 Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 8, A VI, 4, 1540. Mais on trouve déjà une conception similaire de la substance en général conçue comme action ou passion en 1671-1672, dans un préambule de définitions à la *Characteristica Universalis*, A VI, 2, 488.
- 3 *Discours de métaphysique*, § 8, A VI, 4, 1540.

Le *Discours de métaphysique* est un traité rédigé en français. Au cours de son développement, Leibniz revient au latin à quelques moments critiques – ce qui indique déjà de manière évidente que les termes et les phrases qu’il utilise ont une longue histoire au sein de la terminologie scolastique et que c’est sous cet aspect qu’il les connaît le mieux. Mais il est aussi question d’une histoire conceptuelle interne du texte, signe que la terminologie leibnizienne travaille, évolue constamment, et qu’en réalité ces termes ont déjà une histoire au sein de la pensée de Leibniz, telle qu’elle s’est construite depuis sa jeunesse. Puisque deux substances ne peuvent différer seulement par le nombre, Leibniz adapte à son propre usage une ancienne doctrine scolastique et formule sa propre conception comme suit : « ce que S. Thomas assure sur ce point des anges ou intelligences (*quod ibi omne individuum sit species infima*<sup>4</sup>) est vray de toutes les substances<sup>5</sup> ». Ainsi, Leibniz relie trois notions disparates – au moins quant à leur origine – sur l’individuation : l’espèce infime de Saint Thomas, une *heccéité* scotiste, et la notion complète de la substance. Ces trois notions impliquent la thèse de l’identité des indiscernables.

Il convient d’abord de souligner que les scolastiques du XVII<sup>e</sup> siècle distinguent généralement les trois éléments de l’individuation qui, pour Leibniz, impliquent l’identité des indiscernables. Par exemple, dans sa *Métaphysique*, Scipion Dupleix discute trois conceptions principales du principe d’individuation : celle des thomistes, avec leur matière « marquée ou désignée<sup>6</sup> », celle des scotistes avec leur *heccéité*, et celle d’un autre groupe qu’il n’identifie pas. Il admet que les thomistes ont l’autorité d’Aristote, mais maintient que la quantité ne peut révéler « la cause formelle et immédiate de l’individualité et de l’unité de l’essence des choses singulières », puisque la quantité est toujours un accident et les accidents ne fonctionnent pas au

4 Cf. Thomas d’Aquin, *Summa Theologiae* I, q. 50, a. 4.

5 Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 9, A VI, 4, 1541.

6 Selon Dupleix, les thomistes ne s’accordent pas sur ce qu’on doit entendre par « matière marquée et désignée » : « les uns tiennent qu’il faut entendre icelle une matière limitée à certaine quantité par le moyen des dimensions. D’autres disent que c’est plustost un tout resultant de la matière et quantité. D’autres exposent encore cela de la puissance et aptitude de la matière à certaines et limitée quantité. » (*La Métaphysique*, Paris, Fayard, 1992, p. 232).

niveau des essences<sup>7</sup>. La position que privilégie Dupleix est celle des scotistes selon laquelle « pour établir l'essence individuelle de Socrate, d'Alexandre, de Scipion et d'autres personnes singulières, il faut nécessairement ajouter pour chacun d'eux une différence essentielle, individuelle et singulière, propre à chacun d'eux pour eux-mêmes, qui fait que chacun d'eux diffère essentiellement de tous les autres<sup>8</sup> ». Le troisième groupe de Dupleix est constitué de ceux qui fondent le principe d'individuation sur la « multitude d'accidents », étant donné que cette multitude « n'est jamais réunie dans aucun autre sujet<sup>9</sup> ». Dupleix n'a aucun problème à rejeter cette opinion en utilisant le même argument que celui qu'il a mobilisé contre les thomistes : les accidents ne peuvent pas être les principes de la constitution essentielle des substances. Ainsi Dupleix distingue la position scotiste – qu'il favorise – de la position thomiste et de celle du troisième groupe (cette dernière peut être considérée comme précurseur de la notion complète de Leibniz). Dupleix rejette ces deux alternatives parce qu'il considère que la quantité et la qualité ne peuvent pas fournir la base de l'individualité et de l'unité des choses singulières, puisqu'elles sont des accidents et que les accidents ne fonctionnent pas au niveau des essences. Dans la mesure où Leibniz semble avoir uni les principes thomistes et scotistes de l'individuation, la question se pose : sa connaissance de ses prédécesseurs scolastiques – auxquels il fait allusion – est-elle adéquate ?

Apporter une réponse préalable à cette question nous renvoie aux textes qui précèdent le *Discours* (1686). On rencontre ces deux notions apparemment disparates de l'individuation ensemble dans d'autres écrits leibniziens de cette époque. En effet, en suivant l'histoire d'un exemple récurrent à partir des années 1672-1673 jusqu'à la période du *Discours* – l'exemple de deux œufs parfaitement semblables –, on peut illustrer les diverses perspectives qu'il inspire au philosophe eu égard au paradoxe de l'identité numérique et au principe d'indiscernabilité. Par exemple, Leibniz maintient, dans ses *Notationes Generales* (été 1683-1685 ?), que les choses singulières sont des espèces ultimes, que deux choses singulières ne peuvent

7 Scipion Dupleix, *La Métaphysique*, op.cit., p. 233.

8 *Ibid.*, p. 235.

9 *Ibid.*, p. 232.

jamais être les mêmes en toutes façons, et que le principe d'individuation consiste toujours dans une différence spécifique. Il ajoute également que ces doctrines sont ce que saint Thomas affirmait des intelligences angéliques, mais appliqué à tous les individus. Selon Thomas d'Aquin, il y a deux principes d'individuation. Le premier est un principe matériel qui individualise les substances composées, la matière désignée considérée selon ses dimensions déterminées. Ce principe fait que je suis une individualité indéfinissable et absolument singulière, cet homme-ci, cette chair dépravée-ci qui individue mon âme humaine. Mais alors, que faire des anges qui dansent sur une tête d'épingle ? Si, comme nous l'enseigne la théologie médiévale, ces anges manquent complètement de substance corporelle ou de matière, il faut les individualiser à partir d'un autre critère ontologique, une *species specialissima*. C'est dire que saint Thomas nie la possibilité que deux anges appartiennent ontologiquement à la même espèce : en l'absence de leur composition matérielle les intelligences séparées seront spécifiquement distinguées l'une de l'autre. À ce sujet, Leibniz invoque ce second principe d'individuation « angélique » afin de justifier la nécessité d'une individualisation interne des choses et pour appuyer son principe de l'identité des indiscernables. Il prend l'exemple de deux œufs parfaitement similaires pour donner force au paradoxe de l'identité numérique des êtres et des objets complètement semblables. Pour être capable de distinguer deux œufs tout à fait égaux comme des choses individuelles différentes, on devrait pouvoir dire de l'un des œufs quelque chose qui ne puisse se dire de l'autre ; sans quoi, affirme Leibniz, ils pourraient se substituer l'un à l'autre et il n'y aurait aucune raison de dire que nous avons affaire à une seule et même chose. Il conclut donc, à l'aube du *Discours* :

Il s'ensuit que les singuliers sont véritablement des espèces dernières, qu'il ne peut jamais non plus y avoir deux singuliers en tout point semblables, et que par suite le principe d'individuation est toujours quelque différence spécifique, ce que Saint Thomas disait quant aux intelligences angéliques, mais cela même est vrai de tous les individus<sup>10</sup>.

10 Voici le texte latin complet de l'exemple : « *Hinc porro sequitur Singularia esse revera species infimas, neque umquam dari posse duo singularia per omnia similia et proinde principium individuationis semper esse differentiam* »

Il devient évident qu'à partir de ce texte préliminaire on peut comprendre l'immense travail de réinterprétation de la tradition scolastique, qui nous amène finalement aux réquisits de l'individuation des substances dans le *Discours*. Le paradoxe de l'identité numérique et l'adoption du principe des indiscernables conduisent, dès lors, Leibniz à adopter le principe d'individuation, selon lequel il faut quelque chose en plus du nombre, de la matière désignée, bref, des simples conditions spatio-temporelles, afin d'individualiser les substances de manière adéquate. En effet, si les œufs n'étaient pas distingués entre eux par une différence qualitative interne, ils ne seraient pas deux œufs différents, mais un seul et même œuf. Mais, a-t-il toujours été question pour Leibniz de défendre une position similaire, celle du principe interne d'individuation ou des concepts complets des substances individuelles ? Est-il possible d'affirmer, avec certains commentateurs du siècle dernier<sup>11</sup>, qu'il y a une continuité surprenante des conceptions de l'individuation à travers toute l'œuvre leibnizienne et que cette continuité est le résultat de l'évolution de vestiges scolastiques dans sa pensée (*species infima, haecceitas*) ?

Reprenons ce *terminus a quo*. Déjà dans une lettre de 1678, Leibniz se défend contre l'accusation selon laquelle il ne connaîtrait pas la philosophie scolastique : « vous dites que mon opinion sur les métaphysiciens scolastiques serait plus favorable si je les avais lus<sup>12</sup> ». Il répond :

il est vrai que je les estime très favorablement, car je vous ai écrit, si vous vous en rappelez bien, que je crois que plusieurs excellentes démonstrations métaphysiques peuvent être trouvées chez eux qui méritent d'être purgées

---

*aliquam Specificam, quod S. Thomas ajebat de intelligentiis, sed idem est verum de individuis quibuscunque [...] exempli causa duo ova, necesse est enim aliqua de uno dici posse quæ de altero dici non possint, alioqui substitui sibi mutuo possint, nec ratio erit cur ita non potius dicantur esse unum et idem. » (A VI 4, 553).*

11 Benson Mates, *The Philosophy of Leibniz*, New-York, OUP, 1986, p. 7-8.

12 GP, I, 197-98 : « *De Metaphysicis Scholasticorum ais me benignius sensurum fuisse, si legissem* ».

de leur barbarisme et de leur confusion. Et je ne pourrais avoir dit cela si je n'avais pas voulu vous laisser entendre que je les avais lus<sup>13</sup>.

Leibniz revendique non seulement avoir examiné les écrits des scolastiques, mais, de surcroît, l'avoir fait de manière « immodérée et avec avidité », chose que ses professeurs n'approuvaient pas, puisqu'ils « craignaient [...] qu'il colle trop fort à ces rochers<sup>14</sup> ». Il affirme aussi que, lorsqu'il a commencé à étudier la philosophie à l'université, il a formulé « quelques commentaires profonds et originaux » sur certains topiques de la philosophie scolastique, notamment sur « le principe d'individuation », et qu'il « n'a jamais regretté depuis d'avoir sondé leurs écrits<sup>15</sup> ».

392

Leibniz faisait référence, dans la lettre de 1678, à sa thèse de baccalauréat, *Disputatio Metaphysica de Principio Individui*, soutenue en 1663 à Leipzig; cela pourrait également renvoyer à d'autres essais pertinents, par exemple, le *De Transsubstantiatione* de 1668, la *Confessio Philosophi* de 1673 et la *Meditatio de Principio Individui* de 1676. Il appert que les trois notions du *Discours de métaphysique* sont rejetées par Leibniz dans sa thèse de 1663, deux d'entre elles explicitement et une implicitement; implicitement aussi, il ne soutenait pas l'identité des indiscernables à cette époque. On peut affirmer la même chose des autres textes des années 1660 et 1670.

Notre *terminus a quo*, la *Disputatio Metaphysica* de 1663 est un texte de jeunesse qui reprend les caractéristiques des exercices scolastiques<sup>16</sup>.

---

13 *Ibid.*: « *Et ego tamen de illis benignissime senseram; scripseram enim Tibi, si bene memini, me credere in illis extare multas praeclaras demonstrationes metaphysicas, dignas quae a barbarie et confusione purgarentur. Nec poteram hoc dicere nisi credi vellem legisse* ».

14 *Ibid.*: « *immoderatus etiam et cupidius [...] Quin imo verebantur illi ne nimis adhaerescerem ad haec saxa* ».

15 *Ibid.*: « *singularia quaedam et profunda commentantem [...] de principio individuationis* », et « *nec postea unquam haec studia degustasse poenituit* ».

16 Le titre complet est *Disputatio Metaphysica/ De/ Principio Individvi, / Quam/ Deo O. M. Annuente/ Et/ Indultu Inclytæ Philosoph. Facultatis/ In Illustri Academiâ Lipsiensi/ Præsiede/ Viro Excellentissimo et Clarissimo/ Dn. M. Jacobo Thomasio/ Eloqvent. P. P. Min. Princ. Colleg. / Collegiato/ Præceptore et Fautore suo Maximo/ Publicè ventilandam proponit/ Gottfredus Guilielmus/ Leibnuzius, / Lips. Philos. et B. A. Baccal. / Aut. et Resp. / 30. Maji Anni MDCLXIII*. Comme on peut le voir, Thomasius est placé « en haut de

La thèse est précédée d'une préface de Jakob Thomasius, qui était à l'époque le professeur de Leibniz. Cette préface mentionne l'argument de l'étudiant de Thomasius et nous offre un fil conducteur permettant de nous guider dans le dense labyrinthe d'allusions au traitement scolastique de l'individuation. Dans cette préface, Thomasius parle des arguments de Saint Thomas et de ses sectateurs sur l'individuation, et remarque qu'ils maintiennent un principe d'individuation pour les créatures simples, comme les anges, qui diffère de celui qu'ils appliquent aux créatures corporelles<sup>17</sup>. Selon Saint Thomas, les créatures spirituelles sont entièrement simples dans leur essence, mais font toutefois l'objet d'une double composition, l'une de l'essence avec l'existence, l'autre de la substance avec les accidents. Les créatures corporelles, elles, sont de surcroît composées de puissance et d'acte, de matière et de forme. Ainsi, le principe d'individuation des créatures corporelles, à savoir la matière *désignée* (ou quantifiée), repose sur quelque chose que les anges ne possèdent pas (et, par conséquent, chaque ange constitue pour lui-même sa propre espèce). Pour Thomasius, la philosophie grecque ancienne peut être divisée en quatre sectes qui partagent une composante essentiellement païenne. En essayant d'expliquer la finitude et l'origine du mal, les aristotéliens, zénonistes, platoniciens, et épicuriens ont tous eu recours au même programme « manichéen » ou dualiste selon lequel *ex nihilo nihil fit*. Ils ont alors été confrontés au problème consistant à savoir comment établir un deuxième principe métaphysique, à côté de Dieu, increé et coéternel avec lui<sup>18</sup>. D'après cette reconstitution historique, l'idée d'individuation de l'*épistémè* aristotélico-thomiste s'est formée au sein de ce cadre ontologique et était donc peu satisfaisante du point de vue d'une philosophie chrétienne. Thomasius en vient alors à préférer, parmi toutes les autres conceptions qu'il examine, l'*heccéité* de Duns Scot,

---

l'affiche » (en gros caractères); le nom de Leibniz ne vient qu'en second (et est écrit avec des caractères plus petits).

17 A VI 1, 6; cf. également la note.

18 A VI, 1, 6. Ce jugement au sujet de la pensée grecque est repris dans Jakob Thomasius, *Schediasma Historicum, quo occasione Definitionis vetustae qua Philosophia dicitur gnósis tón ónton varia discutuntur...*, § 19 et § 34, Leipzig, Fuhrmann, 1665.

mais conclut que « L'Entité Nominaliste (*Nominalium Entitatis*) doit être finalement préférée et admise comme la position la plus simple et la plus vraie susceptible de résoudre ces problèmes très épineux<sup>19</sup> ». De cette manière, Thomasius, selon le style éclectique traditionnel, esquisse certaines opinions historiques et détermine celles qu'il préfère ; il définit les problèmes et dévoile leur solution véritable.

Leibniz, comme l'on pouvait s'y attendre, suit le chemin tracé par son maître. Il écarte consciencieusement la solution de saint Thomas, parce qu'elle ne fournit pas un principe unique d'individuation pour les substances matérielles et immatérielles<sup>20</sup>. Il expose quatre autres solutions possibles à ce problème, en rejette trois, y compris la réponse scotiste, puis défend comme la meilleure solution, le principe de l'« entité totale (*Entitas tota*) » des nominalistes. Les positions et arguments discutés par Leibniz sont tous attribués – avec force détails – à leurs auteurs respectifs, notre auteur démontrant ainsi toute l'étendue de sa familiarité avec les sources scolastiques pertinentes. Il convient d'insister sur le fait que, dans ce processus, il était normal qu'aucune primauté ne soit accordée à l'originalité, en particulier de la part de l'étudiant.

Le seul élément nouveau de la contribution de Leibniz au problème de l'individuation est peut-être la taxinomie qu'il développe à cette occasion : soit on peut donner un seul et même principe général de l'individuation pour tous les individus, soit, s'il est nécessaire de déterminer des principes différents pour les individus matériels et immatériels, on ne le peut pas. Concernant les principes généraux, on peut proposer comme principe l'entité totale ou quelque chose de moindre. Au sein de la catégorie « quelque chose de moindre (*non tota*) », le principe peut être exprimé au moyen de la négation ou par l'ajout de quelque chose de positif à l'essence. Deux positions en faveur du principe positif ont déjà été formulées, à savoir l'existence et l'*heccéité*, selon que l'on ajoute une part physique ou une part métaphysique. Leibniz, ayant rejeté les principes « non généraux » (celui de Saint Thomas en particulier), discours sur quatre options principales : (1) l'entité totale, (2) la négation, (3) l'existence et (4) l'*heccéité*.

---

19 A VI, 1, 8.

20 § 3, A VI, 1, 11.

Le jeune Leibniz attribue le premier principe qu'il discute, « l'entité totale », à certains scolastiques, anciens comme contemporains, à savoir : Pierre d'Auriol, Grégoire de Rimini, Gabriel Biel, Durand de Saint-Pourçin, Murcia, Suárez, Calov, et Stahl. De plus, il classe ce principe comme relevant de la philosophie terministe ou nominaliste, et il le défend contre les attaques des scotistes. Il soutient que l'entité totale d'un être composé consiste simplement dans sa matière et sa forme ; il utilise les termes « entité totale » plutôt que ceux de « matière et forme » uniquement parce qu'il veut donner au principe une portée générale et y inclure les substances immatérielles<sup>21</sup>. En outre, sa définition de « matière et forme » n'inclut pas les accidents, qu'il omet dans la discussion<sup>22</sup>.

Leibniz ne semble examiner son second et son troisième principe qu'afin de respecter le schéma qu'il avait déjà mis en place<sup>23</sup>. Le quatrième

21 « *totius entitatis [...] materia et forma* » (§ 4, A VI, 1, 12).

22 § 10, A VI, 1, 14. Leibniz achève sa thèse avec le commentaire suivant, qui indique de nouveau que la position de « l'entité totale » est limitée à la matière et à la forme et que les accidents doivent être traités séparément. Selon Leibniz, c'est une vertu de son point de vue, opposé à celui de l'*heccéité* de Duns Scot, qu'il puisse servir de fondation pour les accidents : « Il est inexplicable que les accidents individuels dérivent de l'*heccéité*, alors que notre point de vue permet aisément de l'expliquer, car il y a des dispositions de la matière pour la forme, mais aucune disposition de l'espèce pour l'*heccéité*. Voir Hervaeus (*Quod*, 3, q. 9, *contra Scotus*) dans Pererius (*loc. cit.*) et Scaliger (*Exer. 307 ad Cardan*, n. 17) » : « *Inexplicabile est quomodo accidentia individualia ab Haecceitate oriuntur, ex nostra enim sententia facile explicari potest, quia dantur dispositiones materiae ad formam, nullo vero speciei ad Haecceitatem.* » *Vid. Herveum quodlib. 3. q. 9. contra Scot. apud Perer. l.c. et Scalig. Exerc. 307. ad Cardan. n. 17* » (§ 26, A VI, 1, 18).

23 Il n'attribue pas le second principe, « la négation », à un auteur en particulier, « excepté peut-être [à] quelque obscur nominaliste (*nisi forte aliquem Nominalium obscuriorem*) » (§ 11, A VI, 1, 14). Il doute légitimement que cela soit valide historiquement, puisque, comme il le dit, quelqu'un qui tiendrait cette position aurait à supposer que l'universel est plus un être que le singulier – même si Duns Scot a identifié l'archi-réaliste Henri de Gand comme un défenseur de cette position. Leibniz craint même qu'il y ait confusion avec l'existence, qui constitue le troisième principe. Par ailleurs, il semble particulièrement satisfait de pouvoir citer Jean de Bassols, qui avait réfuté séparément la négation et l'existence. Il ne mentionne pas que Duns Scot discute également la négation et l'existence séparément, et il

principe, l'*heccéité*, est attribué à Duns Scot et à ses partisans, Jean de Bassols, Pereira, Mercenarius, Zabarella, Fonseca et Eustache de Saint-Paul. Quoique Leibniz ait certainement eu connaissance de la discussion de Duns Scot, il utilise Zabarella pour s'y référer. C'est la plus longue partie de la *Disputatio Metaphysica*. L'argument, toutefois, est assez simple. Leibniz prend le rôle du nominaliste. Il fait valoir qu'il n'y a aucune espèce en dehors de l'esprit, que genre et différence ne se distinguent que selon la raison, qu'il n'y a pas d'universel avant l'opération de l'esprit et, finalement, que les choses ne se distinguent que par une distinction réelle ou par une distinction de raison<sup>24</sup>. Puisque l'*heccéité* est formellement distincte de la nature commune, c'est-à-dire, puisqu'elle est fondée sur une troisième distinction entre la distinction réelle et la distinction de raison, cela ne fonctionne pas<sup>25</sup>.

396

---

reste vague sur le principe habituellement désigné comme principe de la double négation (selon lequel la substance matérielle est individuelle par manque de division en elle-même, et par division d'avec tout autre). Cela, comme quelques-uns de ses autres commentaires, semble indiquer qu'il ne connaissait pas Duns Scot directement, mais seulement par l'intermédiaire des scotistes, principalement Jean de Bassols et Mercenarius. Bien qu'il ne le définisse pas précisément, Leibniz applique le principe correctement lorsqu'il s'y réfère ultimement comme à une double négation : « La première, négation de division [...], la seconde, négation d'identité vis-à-vis d'un autre (*Porro prior, negationis divisionis [...] altero vero, negatio identitatis cum alio*) » (§ 11, A VI, 1, 14). En tous cas, il semble se satisfaire des arguments des scotistes pour rejeter cette conception : « Sur cette position, voir Mercenarius [...] et dans le détail, Bassols [...]. Voir d'autres arguments précis chez Bassols (*De hac sententia Mercenar [...] et fuse de Bassolis [...] Acuta alia argumenta apud Bassolium vide*) » (§ 12, A VI, 1, 14). L'argument principal, établi par Duns Scot lui-même, est que la négation serait alors un principe extrinsèque. Finalement, Leibniz (suivant Fonseca sur ce point) attribue le troisième principe, « l'existence », à Nicolas Bonet. Il donne deux interprétations de cette position. La première requiert une distinction réelle entre l'existence et l'essence ; la seconde, une distinction de raison. Leibniz soutient que la seconde se ramène à sa propre position et, par conséquent, ne réfute que la première. De nouveau, il se plaît à laisser les scotistes argumenter contre cette position, en utilisant leur refus d'une distinction réelle entre l'existence et l'essence.

24 § 20-25, A VI, 1, 16-18.

25 De par son rejet de la distinction formelle au motif qu'elle constituerait une troisième distinction entre la distinction réelle et celle de raison,

La stratégie générale de Leibniz dans la *Disputatio Metaphysica* consiste à utiliser les scotistes contre tous les autres, sauf Suárez et les nominalistes, puis à mobiliser contre les scotistes la réfutation donnée par Suárez de la distinction formelle. Ainsi, son principe d'individuation n'est ni la négation, ni l'existence, ni l'*heccéité*, mais l'entité totale, qui, pour les créatures composées, consiste dans leur matière et dans leur forme, et non dans leurs accidents. Il est manifeste que Leibniz a bien compris les options traditionnelles de la résolution du problème de l'individuation, que ce soit la position nominaliste de Suárez, l'*heccéité* de Duns Scot, ou la voie de Thomas. On peut en conclure que, si le principe de Leibniz fonctionne au niveau de la matière et de la forme sans aucune considération des accidents, Leibniz, en 1663, ne maintient pas la notion complète de la substance et donc ne maintient pas l'identité des indiscernables ; il rejette aussi évidemment les versions des doctrines thomistes et scotistes de l'individuation.

Quelques années plus tard, en 1668, dans un contexte théologique, Leibniz, cherchant une explication philosophique de l'Eucharistie, change d'avis et attribue l'individuation à la forme substantielle considérée comme un principe actif émanant directement de l'idée divine : plus précisément, sa solution au problème de l'Eucharistie consiste à affirmer que les corps ne sont pas des substances à moins qu'un esprit n'y soit associé, car une substance est un être subsistant par soi, un tel être « a un principe d'action en lui-même », et « les actions appartiennent aux *supposita* ». Comme

---

Leibniz considérait Scot comme un réaliste extrême, c'est-à-dire comme quelqu'un pour qui les universaux ont une réalité en dehors de l'esprit (§ 17, A VI, 1, 16.) Cela n'est pas tout à fait exact à certains égards, car Duns Scot pensait que les natures communes n'étaient ni universelles ni particulières. Pour lui, l'objet est premier vis-à-vis de l'acte ; s'il était universel ou particulier, comprendre son aspect universel ou particulier impliquerait de le saisir sous un aspect objectif opposé à sa manière d'être (Duns Scot, *Sentences* II, d. 3, qu. 1). Laurence B. McCullough estime que Leibniz fait une « erreur fondamentale » dans son interprétation de Duns Scot (*Leibniz on Individuals and Individuation. The Persistence of Premodern Ideas in Modern Philosophy*, Dordrecht, Kluwer, 1996, p. 56). J.A. Cover et John O'Leary-Hawthorne, en revanche, défendent Leibniz, soutenant qu'il y a vraiment un sens à dire que Duns Scot est un réaliste extrême (voir *Substance and Individuation in Leibniz*, Cambridge, CUP, 1999, p. 34-35).

le dit Leibniz, « la substance est l'union avec un esprit ». Ainsi, les corps auxquels manque la raison sont des substances à travers leur union avec un esprit universel, à savoir Dieu<sup>26</sup>. La transsubstantiation a donc lieu lorsque l'union du corps avec l'esprit, qui lui est associé, est changée. Le pain et le vin du sacrement sont transsubstantiés lorsque l'esprit du Christ substitue sa participation spéciale à celle, générale, de l'esprit universel ou divin. À l'aide de telles propositions, Leibniz démontre que ces corps auront numériquement la même forme substantielle que le corps du Christ, et qu'un corps transsubstantié de cette manière ne sera changé que pour ce qui est de la forme substantielle de l'esprit qui lui est associé ; il conservera ainsi tous ses accidents ou espèces. Puisque les esprits n'ont pas d'étendue, ne sont pas dans l'espace, mais peuvent agir sur des corps existant dans l'espace et peuvent penser plusieurs choses à la fois, l'esprit du Christ peut être présent partout où existent les espèces du pain et du vin consacré. Autrement dit, étant donné que l'esprit du Christ est sa substance, la substance du Christ peut être présente partout<sup>27</sup>.

Leibniz reconnaît que sa solution requiert un principe d'individuation particulier, à savoir la forme substantielle seule, et non la matière ou les accidents. Il affirme dans le scolie correspondant :

Ces théorèmes qui sont les nôtres diffèrent très peu de la philosophie communément acceptée. Chez Aristote, la nature est le principe du mouvement et du repos. Mais la forme substantielle constitue proprement la nature chez ce même philosophe. D'où il se trouve qu'Averroès, Angelus Mercenarius, et Jacob Zabarella soutiennent également que la forme substantielle est le principe d'individuation<sup>28</sup>.

26 A VI, 1, 509 : « *habet principium actionis in se [...] actiones sunt suppositorum [...] substantia est unio cum mente* ». Il y a une difficulté supplémentaire que nous ne pouvons examiner ici, à savoir que pour Leibniz « L'idée c'est l'union de Dieu avec la créature (*Idea est unio Dei cum creatura*) » (*ibid.*).

27 A VI, 1, 508-510.

28 A VI, 1, 510 : « *Nostra haec Philosophemata a Philosophia recepta minime abhorrent. Nam et Aristoteli Natura est principium motis et quietis. Forma substantialis eidem proprie natura est. Hinc et Averroes et Angelus Mercenarius et lac. Zabarella statuunt Formam substantialem esse principium individuationis.* »

Dans la thèse de 1663, Mercenarius et Zabarella sont mentionnés comme des défenseurs de la position scotiste ; ils appartiennent désormais à ceux qui partagent l'opinion de Leibniz. Au cas où ce point ne serait pas parfaitement compris, Leibniz renvoie également à « ceux qui situent la nature de la substance dans l'union de la matière et de la forme, comme Murcia<sup>29</sup> », prenant ainsi ses distances avec cette position. Bien sûr, en 1663, Murcia figurait parmi ceux qui s'accordaient avec Leibniz pour soutenir « l'entité totale » comme principe d'individuation, laquelle, pour les êtres composés, consistait dans leur matière et dans leur forme. Leibniz insiste sur le fait qu'il emploie les termes de substance, de transsubstantiation, d'accident, d'espèce et d'identité dans le sens approuvé par le Concile de Trente, qu'aucune de ses conceptions ne constitue une innovation et qu'« [il démontre] l'identité numérique de la substance à partir de l'identité numérique de la forme substantielle, conformément au principe des plus nobles philosophes scolastiques et aristotéliens, pour lesquels la forme substantielle est le principe d'individuation<sup>30</sup> ».

Malgré son explication de la transsubstantiation affirmant que la forme substantielle est le principe d'individuation, Leibniz a presque immédiatement rejeté les formes substantielles. On retrouve un rejet semblable dans des contextes assez différents pendant la période qui aboutit à la *Confessio philosophi* (1673). Dans la lettre adressée à Thomasius du 26 septembre/6 octobre 1668, Leibniz exclut la forme substantielle des constituants des corps dans la mesure où elle inclurait quelque chose comme une causalité interne, autonome et spontanée en ce qui concerne leur mouvement. Il faut nier qu'il y ait des formes substantielles, incorporelles, semblables à l'esprit, et qui permettraient aux corps de se déplacer par eux-mêmes, sans quoi leur existence annulerait la nécessité d'un moteur incorporel en dehors d'eux : l'intervention divine dans la nature<sup>31</sup>. Elles

29 *Ibid.* : « Illi quoque qui apud Murciam collocant naturam Subistentiae in unione materiae et formae ».

30 *Ibid.* : « Identitatem enim numericam Substantiae, demonstro ex Identitate numerica formae substantialis, consentienter principiis nobilissimorum inter Scholasticos et Aristotelicos quoque Philosophorum, quibus forma substantialis est principium individuationis ».

31 A II, 1, 11.

doivent donc être rejetées et, avec ce rejet, le jeune Leibniz des années 1668-1670 exclut aussi l'existence des universaux et des qualités réelles, en adoptant une ontologie nominaliste<sup>32</sup> (*Préface à Nizolius*).

Dans un contexte différent, celui de sa lettre de 1669 à *Thomasius* sur la philosophie naturelle<sup>33</sup>, Leibniz discute de l'origine et de la génération des formes, et rappelle la maxime scolastique selon laquelle les formes doivent être créées par *édudition*<sup>34</sup> de « la puissance passive de la matière » et non pas directement à partir de la puissance active de Dieu. Ici, les formes substantielles des corps sont identifiées à la *forma corporeitatis* scotiste créée à partir d'un processus d'hétérogenèse mécaniste. Cette hypothèse sur l'origine des formes va à l'encontre des *novatores* et atomistes, qui les attribuaient une origine céleste, et Leibniz condamne Scaliger, Sennert, Sperling ainsi que leur groupe pour avoir maintenu que les formes ne sont pas créées à partir de la puissance passive de la matière, mais à partir de la puissance active de la cause efficiente<sup>35</sup>. Cette opinion, soutient-il, impliquerait que Dieu soit la matière première de toutes choses et qu'en outre la matière physique agirait par elle-même en tant qu'extension. Mais, pour Leibniz, ces deux conséquences sont inacceptables, puisqu'il affirme que la matière préexistante dont sont dérivées les formes substantielles est un non-être, potentialité purement passive et objective<sup>36</sup>. La multiplication inutile des formes substantielles est une énormité ontologique dont, cette fois, tant les scolastiques que les *novatores* sont responsables : poser d'innombrables entités incorporelles collées sur les

---

32 Cette adhésion de Leibniz au nominalisme ne semble pas très différente de sa position ontologique dans la *Disputatio*. Pourtant, expliquer les raisons du rejet leibnizien des formes substantielles en 1668-1670 nous permettra de comprendre le contexte global qui a, finalement, conduit Leibniz à poser un principe d'individuation externe dans la *Confessio philosophi* de 1672-1673.

33 A II, 1, 11.

34 L'édudition des formes à partir de la puissance passive de la matière est une théorie défendue par la majorité des philosophes médiévaux, Saint Thomas en particulier, mais également par les scolastiques du xvi<sup>e</sup> siècle tels que Franciscus Toletus et Benito Pereira.

35 A II, 1, 14.

36 A II, 1, 16.

corps étendus de chaque substance risquerait d'aboutir à une divinisation de la nature et d'introduire la pensée dans la matière<sup>37</sup>.

Il est donc assez étonnant de trouver, moins de deux années plus tard, des textes où Leibniz affirme que des versions de la théorie corpusculaire ou atomiste de la matière seraient mieux à même de résoudre les problèmes liés à l'identité corporelle après la résurrection que l'hylémorphisme. Dans la première partie de *Sur la résurrection du corps* (1671), Leibniz considère que la position scolastique de l'individuation à travers la matière et la forme, son « entité totale » de 1663, ne fournit pas l'explication la plus adéquate pour la résurrection du même corps. Il affirme que :

Parce que les adeptes d'Aristote pensent que l'essence de chaque chose consiste dans la matière et une certaine forme substantielle qui est éteinte par la corruption de la chose, et puisqu'ils tiennent comme un axiome qu'il n'y a pas de retour de la privation à la possession, ils ont été incapables de saisir comment la même chair peut retourner<sup>38</sup>.

Il n'y a pas de retour de la privation à la possession – *a privatione ad habitum non dari regressum* – ; on est de nouveau confronté au problème de la temporalité, de la durée des formes substantielles, qui devient particulièrement pressant dans le cas de la résurrection corporelle. Leibniz rappelle ici un autre *dictum* scolastique, fondé en partie sur la *Métaphysique* d'Aristote (1044b34-1045a6) et que l'on retrouve dans les œuvres de Saint Thomas et de Roger Bacon<sup>39</sup>. Le principe du *reditus* ou retour stipule que privation et habitude subsistent de manière différente et sont assez distinctes, comme l'affirmation et la négation. Par conséquent, l'habitude peut changer dans la privation, mais pas l'inverse : un homme aveugle, dit Aristote, ne peut récupérer sa capacité à voir<sup>40</sup>. Une fois qu'une

37 A II, 1, 22 : « *Ita reditur ad tot deunculos, quot formas substantiales [...]* ».

38 A II, 1, 183.

39 Ce principe est également exposé par Aristote dans le X<sup>e</sup> livre de ses *Catégories*. Pour une analyse détaillée de l'usage de ce principe comme argument contre l'atomisme, voir William Newman, *Atoms and Alchemy. Chymistry and the Experimental Origins of the Scientific Revolution*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006, p. 50-54, p. 104-105 et p. 115-116.

40 Aristote, *Catégories*, X, 13a17.

substance est privée de sa forme substantielle, elle ne peut pas la retrouver : il n'y a donc pas de choses naturelles qui pourraient être restaurées avec leur identité numérique originelle dans le cas où elles subiraient la corruption ou l'anéantissement. Pour que l'identité numérique soit parfaitement restaurée quelque chose d'autre que la forme substantielle est nécessaire.

Ces nombreuses difficultés impliquées par le postulat de la forme substantielle comme principe d'individuation mènent Leibniz à rejeter tout principe scolastique interne d'individuation dans sa *Confessio philosophi* (1672-1673), où il définit l'*heccéité* comme le principe d'individuation consistant dans les circonstances spatio-temporelles et externes. Leibniz souligne le caractère distinctif de son interprétation et sa rupture avec la scolastique lorsqu'il fait dire à son interlocuteur : « Vous m'exposez des choses étonnantes, et qui, je crois, ne sont jamais venues mêmes en rêve à l'esprit d'aucun Scolastique, mais dont, pourtant, personne ne pourrait disconvenir, car elles sont tirées de l'usage de la vie de l'expérience pratique<sup>41</sup> ». Il commence également son argumentation en prenant ses distances avec la manière traditionnelle de poser le problème : « Cette question me semble difficile, mais plutôt par la manière tortueuse de poser la question, que par la nature du problème. Il s'agit de la considération très épineuse du principe d'individuation, c'est-à-dire de la discrimination des choses qui diffèrent uniquement en nombre ». L'exemple que Leibniz utilise est celui de deux œufs semblables de toutes les façons, au point que même un ange ne peut y observer de différence ; il demande « mais qui peut nier qu'ils diffèrent<sup>42</sup> ? » et répond :

---

41 A VI, 3, 148 : « Mira narras, et quae nulli, credo, Scholasticorum vel per somnium in mentem venere, sed quae tamen nemo diffiteri possit sunt enim sumpta ex usu vitae ». Cette affirmation de Leibniz a un caractère purement rhétorique ; dès 1614, le *Scientiae metaphysicae compendiosum systema* de Bartholomaeus Keckermann défendait le point de vue que l'existence conçue comme le temps et l'espace est le principe d'individuation, Cf. col. 2016-2017.

42 A VI, 3, 147 : « *Sint duo ova, ita sibi similia ut ne Angelus quidem (ex hypothesi summæ similitudinis) observare differentiam possit, et differre tamen quis neget?* ».

À tout le moins parce que l'un est celui-ci, l'autre est celui-ci, c'est-à-dire par leur *heccéité* ou parce qu'ils sont et l'un et l'autre, parce qu'ils diffèrent *par le nombre*. Mais que voulons-nous dire lorsque nous comptons, lorsque nous disons *ceci* (car compter est la répétition de ceci). Qu'est-ce que ceci, ou la détermination ? Qu'est-ce, sinon la sensation du temps et du lieu, c'est-à-dire du mouvement de la chose donnée, soit par rapport à nous, soit par rapport à une chose déjà déterminée, qui soit nous appartient (par exemple la main, ou le doigt par lequel nous indiquons), soit nous sert pour indiquer la chose donnée (par exemple un bâton) ? D'où une conclusion qui vous surprendra : les principes d'individuation sont extérieurs à la chose individuée. Étant donné l'hypothèse de la plus grande similitude, il n'est possible ni à un Ange, ni même, oserais-je dire, à Dieu, d'assigner entre ces deux œufs d'autre principe distinctif que celui-ci : à l'instant actuel, cet œuf est dans le lieu A, cet autre dans le lieu B<sup>43</sup>.

Dans la *Disputatio* de 1663, confronté à la fois au scotisme et au nominalisme, Leibniz interprétait l'*heccéité* de Duns Scot comme un élément formaliste (privilegiant la forme sur la matière). En recourant à la distinction scolastique entre *forma / materia totius* et *forma / materia partis*, Leibniz affirme en effet :

[...] ce n'est rien, parce que l'*heccéité*, si elle est matière du tout, devrait constituer quelque chose de concret avec l'humanité : l'homme. Mais ce [composé] constitue cet homme. Ainsi, il faudrait fournir une autre vraie matière du tout, ce qui constituerait l'homme par rapport à l'universel. Je

43 *Ibid.* : « *saltem eo quod unum est hoc, alterum hoc, seu hæcceitate, vel quod sunt unum et alterum, seu numero. Sed quid volumus nobis cum numeramus, seu cum dicimus hoc (numerare enim est repetitum hoc), quid est hoc ? seu determinatio ? Quid ? nisi sensus temporis et loci, seu motus aut rei datæ, ad nos vel rem jam determinatam, aut noster (manus puta aut digiti quo demonstramus) vel rei jam determinatæ, ut baculi, ad rem datam demonstrandam ; erit ergo tibi quod mireris, principia individuationis, extra rem ipsam : neque enim inter illa ova aliud discrimen assignare vel Angelo vel ut audacter dicam Deo possibile est (ex hypothesi summæ similitudinis) quam quod præsentis tempore hoc est in loco A, illud in loco B* ».

ne mentionne pas que cette *heccéité* serait plus comme la forme, parce que la forme contracte et distingue<sup>44</sup>.

404

Ici, Leibniz comprend l'*heccéité* scotiste comme un « élément dont la nature est intrinsèquement formelle », même si Duns Scot « a résisté à l'identifier à un élément formel ou matériel », considérant que l'*haecceitas* est « une réalité ultime non seulement par rapport à la forme mais aussi par rapport à la matière »<sup>45</sup>. Mais Leibniz subvertit encore une fois cette notion scolastique et certaines réinterprétations ultérieures du concept semblent insister sur l'identification à la quantité ou la synonymie avec la différence numérique, qui consiste dans les perceptions du temps et du lieu (*sensus temporis et loci*). À l'époque du *Discours de métaphysique*, Leibniz définit les individus comme des *heccéités* : « là où il y a de l'espace et du temps<sup>46</sup> ». Il réintroduit donc le principe d'individuation scotiste d'une manière tout à fait non scotiste, en tant que quantité, entendant cette quantité dans un sens vaguement réaliste, comme le vrai « principe d'individuation » pour les êtres physiques<sup>47</sup>.

Donc, malgré son apparente singularité, le principe d'individuation idiosyncratique, nouveau et non scolastique de la *Confessio philosophi* ne peut ni être passé sous silence, ni simplement considéré comme un épisode isolé. Il y a aussi une différence assez nette entre ce texte et les *Notationes Generales* qui précèdent le *Discours*. Dès cette époque, Leibniz avait établi

---

44 § 18, A VI, 1, 16.

45 Pour une excellente analyse qui relie cette interprétation leibnizienne de Duns Scot à l'Aristotélisme de l'École de Padoue et notamment à Zabarella, voir Stefano Di Bella, « Il fantasma dell'ecceità. Leibniz, Scoto e il principio d'individuazione », *Quaestio*, vol. 8, 2008, p. 535-567, ici p. 546.

46 *De divisione praedicati*, A VI, 4, 927 : « *Individualia haecceitates : seu locus ubi et tempus* ».

47 Il déclare dans les mêmes définitions de la *Characteristica Universalis* de 1672 que : « *Quantitas est modus, quo res cogitator determinate, aut potius quo res cogitator tota. [...] Seu quantitas est ipsa haecceitas, qua res cogitator haec. Qualitas est modus, quo res cogitator mutabilis seu posse agree et pati. Quo res cogitator cum relatione non ad sensum, sed intellectum. Quantitatis enim est conceptio relationis rei ad sensum. Hinc ratio patet cur sola ex accidentibus quantitas auferrí non possit, continet enim ipsam rei haecceitatem.* » (A VI 2, 488-489).

une théorie relationnelle de l'espace et du temps et l'exemple de deux œufs parfaitement similaires est désormais relégué au statut d'une impossibilité logique : il n'est plus possible d'individualiser les substances seulement à partir de leurs dénominations extrinsèques. Ainsi, Leibniz accepte une notion radicalement reconsidérée de l'*heccité* et n'accepte pas pleinement la notion complète de la substance ou l'identité des indiscernables.

Entre les années 1663 et 1672, Leibniz joue avec différentes solutions du problème de l'individuation au point que les difficultés inhérentes qui résultent de l'acceptation des formes substantielles comme principe individualisant le conduisent à abandonner les formes substantielles et à rechercher d'autres alternatives. Le concept de forme substantielle est remplacé, avec divers degrés d'engagement, soit par un principe entièrement externe d'individuation (*Confessio Philosophi*, 1672-1673), soit par le concept d'*esprit* et son interprétation au moyen d'indivisibles ou points. Mais l'individuation des substances et leur cohésion, les problèmes auxquels Leibniz a été confronté les premières années, n'auraient pas pu être résolus sans aborder une problématique encore plus fondamentale : comment intégrer les *esprits* dans le système ? Cet aspect final de notre histoire, nous conduit au fil d'Ariane des notes parisiennes de Leibniz dans lesquelles la matière est toujours connectée à l'esprit, et les deux sont maintenus ensemble par un esprit ou une substance spirituelle. Désormais, après le développement de sa critique de la théorie cartésienne de l'extension et de sa notion relationnelle de l'espace et du temps, Leibniz est prêt à justifier la nécessité du caractère interne des histoires individuelles des substances par l'internalisation des circonstances spatio-temporelles externes individuantes, telles qu'elles sont contenues dans leurs notions complètes. On peut voir les débuts de la conception plus mûre de Leibniz qui englobe la thèse que deux substances ne peuvent se ressembler complètement et diffèrent seulement en nombre, dans un essai de 1676 intitulé *Meditatio de Principio Individui*. Leibniz considère alors qu'on peut toujours construire un même carré, soit avec deux rectangles, soit avec deux triangles, et ces carrés ne seront discernables l'un de l'autre en aucune manière, même pour le plus savant. Sur la base du principe selon lequel l'effet implique sa cause « d'une manière telle que quiconque comprend parfaitement un effet arrivera du même coup à une

intelligence complète de sa cause<sup>48</sup> », Leibniz conclut que « si l'on admet que deux choses différentes diffèrent également toujours d'elles-mêmes en quelque respect, il s'ensuit qu'il existe dans toute matière quelque chose qui retient l'effet de ce qui le précède, c'est-à-dire un esprit<sup>49</sup> ». Ainsi, pour que la matière soit individualisée, elle doit être reliée à un esprit qui retiendra la mémoire ou les traces de sa construction. Leibniz note en marge qu'il s'agit d'un raisonnement très beau (« *pulcherrima ratiocinatio* ») qui permet d'établir que la matière n'est pas homogène et qu'il y a partout des « esprits<sup>50</sup> ». Évidemment, l'esprit auquel Leibniz fait allusion pourrait être à l'intérieur ou à l'extérieur de la chose, une âme universelle ou un esprit, âme individuelle, forme substantielle ou particularisante, c'est-à-dire une *heccéité*. Leibniz choisit de situer le principe d'individuation à l'intérieur de la chose et déduit ainsi quelque chose ressemblant à l'identité des indiscernables : « à moins que l'on admette qu'il est impossible qu'il existe deux choses parfaitement similaires, il s'ensuivra que le principe d'individuation est à l'extérieur de la chose, dans sa cause<sup>51</sup> ». La *Meditatio de Principio Individui* est particulièrement importante non seulement parce qu'elle donne un aperçu des points de vue de Leibniz sur l'individuation à un moment crucial, mais aussi parce que le texte lui-même est une formulation précoce du principe d'équivalence entre cause et effet, l'équivalence étant maintenue à travers les changements phénoménaux<sup>52</sup>.

Nous avons ébauché une vue d'ensemble des pensées de Leibniz sur le principe d'individuation de 1663 à 1686. On peut dire que la seule chose constante concernant l'individuation au cours de ces années est que

48 *Ibid.* : « *Ita ut qui perfecte intelligat effectum aliquem, etiam ad causae eius cognitionem perveniat* ».

49 *Ibid.* : « *Sin fateamur semper duas res differentes, etiam in aliquo differe in se; sequitur materiae cuilibet adesse aliquid quod priorum effectum retineat, nempe mentem* ».

50 A VI, 3, 491.

51 *Ibid.* : « *Nisi fateamur, impossibile esse ut duo sint perfecte similia, sequetur, principium individuationis, esse extra rem in eis causa* ».

52 Leibniz répète également l'argument tardivement, en 1685, dans les « Notes sur le traité de Cordemoy : *Sur la distinction entre le corps et l'esprit* » (A VI, 4, 1799).

Leibniz soumet de nombreuses questions à des évaluations complètement différentes, ajuste sa pensée en conséquence, utilise un résultat dans un domaine contre un autre résultat dans un autre domaine, puis répétant le processus, ne craint pas d'inverser ses choix. Reste que dans ce processus, Leibniz mobilise constamment la profonde connaissance qu'il a de ses prédécesseurs scolastiques, modifiant subtilement leurs doctrines et les adaptant à ses propres fins.



# Annexes



HISTORY AND STATUS OF THE CRITICAL ACADEMIC-  
EDITION OF LEIBNIZ BY THE ACADEMIES OF BERLIN-  
BRANDENBURG AND GÖTTINGEN

*Thomas Leinkauf*  
*Münster Universität*

“Who knows me only through the published works, does not know me” – “*qui me non nisi editis novit, non novit*”, so the famous phrases in Leibniz’s letter to Vincent Placcius in February 1696<sup>1</sup>. Nearly three-hundred years later, Albert Heinekamp, in his article “L’état actuel de la recherche Leibnizienne<sup>2</sup>” (1989), came to the following conclusion: What one could actually know and read from the “*pelagus infinitum*” of Leibniz’s texts in the long period between Leibniz’s death in 1716 and the initial publications of the critical Leibniz-edition at the beginning of the last century, was only something like 15 % of that incomparable and “mostly astonishing” posthumous work of that genial and hyper-productive author<sup>3</sup>. Nobody would say, seen from our viewpoint of 2017, that there has not been made a really big progress, quantitatively and qualitatively,

1 See Dutens VI, 1, 65.

2 Albrecht Heinekamp, “L’état actuel de la recherche leibnizienne”, *Les Études philosophiques*, 1989/2, p. 139-160; p. 140.

3 Regarding the complex task of editing Leibniz’s texts see Stefan Lorenz, “Auferstehung eines Leibes, dessen Glieder wunderbahrlich herum verstreut sind: Leibniz-Renaissancen und ihre editorischen Reflexe”, in Annette Sell (ed.), *Editionen – Wandel und Wirkung*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2007, p. 65-92; Hans Poser, “Die Frühphase der Leibniz-Edition”, in Wengchao Li (ed.), *Komma und Kathedrale. Tradition, Bedeutung und Herausforderung der Leibniz-Edition*, Berlin, Akademie Verlag, 2012, p. 23-35; Nora Gädeke, “Au-delà de la philosophie. L’édition de la correspondance générale, politique et historique de Leibniz”, *Les Études philosophiques*, 2016-4, p. 577-595.

regarding accessibility to and, following, better understanding of Leibniz's texts. Be that through various new translations with or without commentaries<sup>4</sup>, be that by publishing *specimina* of dispersed and nearly "lost" fragments<sup>5</sup>, be that, finally, through the ongoing effort of the groups of editors of the Akademie-Ausgabe with its complex *apparatus criticus*. Looking, however, at the sheer mass of the until today not yet published texts – texts we have only because Leibniz himself was his own first collector and preserver of "omnia scripta"<sup>6</sup>, – and looking at the "quantum temporis" we will surely need to come to an end with the task of editing these texts, and taking, additionally, into account the classical axiom 'finitum ad infinitum nulla est proportio', one is inclined to say that the level of every seemingly but finite progress on one side is here, so to say, overtaken or outstripped by the increasing knowledge of the hitherto unknown mass of texts on the other side. But, fortunately, this is only "quoad nos" – "quoad rem" even Leibniz's *pelagus infinitum* is only apparently infinite and every little finite editorial step is something substantial in the whole wave of published texts. I am convinced, finally, that because of what has been realized up to now one has to say, inversely: "*qui me non novit editis*,

- 
- 4 For example The Yale Leibniz directed by Dan Garber and Robert Sleigh, the Bompiani-Leibniz published by Francesco Piro, the Spanish edition Obras filosóficas y científicas directed by Juan A. Nicolás, Quintín Racionero and others, and the many other editions of selected texts related to specific disciplines like logic, metaphysics, natural sciences, ethics and theology.
  - 5 For example fragments or treatises like *Sur la nature de la bonté et de la justice* [Hannover 1703], edited by Stefan Luckscheiter, in Wenchao Li (ed.), "*Das Recht kann nicht ungerecht sein...*". *Beiträge zu Leibniz's Philosophie der Gerechtigkeit*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, "Studia leibnitiana, Sonderheft", 2005, p. 143-163; or the fragment « Nostra mens phaenomenon facit, divina rem » (LH IV 8 Bl. 57v), ed. Louis Couturat, in C 524-529, now "revisited" by Stefan Jäschke, in "Nostra mens phaenomenon facit, divina rem. Bemerkungen zu einem bislang wenig beachteten Leibniztext (LH IV 8, Bl. 56-57)", in *Komma und Kathedrale*, *op. cit.*, p. 237-252.
  - 6 Leibniz's patrimony is mainly based on the Hannover archive. Leibniz collected nearly all of his writings, "[il] a conservé tout ce qui se trouvait être sur sa table de travail" (see N. Gädeke, "Au-delà de la philosophie", art. cit., p. 580), regarding his "*epistolarium*" he preserved most of the letters but introduced certain priorities and, most important for us, preserved primarily the letters of his correspondents, not his own!

*non novit*” – “who does not know me by the published texts, does not know me”. Who is interested more precisely in the plurality and diversity of Leibniz-editions in different countries and languages belonging to these countries could now have a look on the collection of well-informed essays by colleagues and editors like Michel Fichant, Daniel Garber, Juan Nicolás and others published in the volume *Komma und Kathedrale. Tradition, Bedeutung und Herausforderung der Leibniz-Edition* by Wenchao Li in Berlin 2012.

It cannot be my task here, to tell you something about the momentary state of the Akademie-Ausgabe as a whole project, with its diverse editions and specialisations (see the diagram), but what I want to do or try to do here, is to give you an idea of what is realized or is at least on our desks in our actual work in Münster regarding the philosophical writings and letters. However, before coming to that let me say in a few words something more general about the whole project and idea of that edition. As we all know, the project of a new edition of Leibniz’s text was started by the Association internationale des Académies in 1901 and was delegated to three national academies, two in France – l’Académie des sciences and l’Académie des sciences morales et politiques – and one in Germany – the Preussische Akademie der Wissenschaften. The idea, quite close to what Leibniz surely would himself have approved, was to have a historical and critical edition of all the texts, including especially also the huge amass of letter exchanges. It is “*ab origine*” part of that idea to make explicit *via* edited texts even the infinitesimal progresses of thoughts and changes of intentions or to make explicit, analogously to the “*petits perceptions*”, the “*petits progressions*” of the development of ideas, arguments and positions. The edition started as a close collaboration between France and Germany up to the First World War, but only one volume was in press when the war put an end to that collaboration. The basic order of the Akademie edition, defended firstly by Louis Couturat<sup>7</sup>, is the chronological order, all other “formal” subdivisions in the various series (*Reihen*) according to

7 Michel Fichant, “Leibniz en France: éditer, traduire, interpréter”, art. cit., p. 147-176; p. 154 sq.

different subjects, are subordinated to that dominant order<sup>8</sup>. The decision to separate writings and letters took place in 1907, the present formal organization, instead, is the product of the reappraisal of the editorial work after the war in 1919 by the Prussian Academy of Science. The problems of organizing such an edition are immense, specifically regarding the chronological or topical and subject-related order and relation of texts to publish in diverse series. As we all know, the basic formal division is between writings and letters<sup>9</sup> but there are nonetheless up to the present time problems where to put for example the so called “*memoranda*” – first they have been associated to the letters, now to the writings – or to decide if certain letters that are in fact smaller or bigger treatises (in the tradition of the humanists ostensive letters) must be joint to the writings, and so forth. However, at the moment nearly 60 volumes are published. To give you an idea of the proportions of velocity<sup>10</sup>: in 1954 only 6 volumes have been published, in 1984, shortly before the integration of the Leibniz-edition in the furtherance of the “Akademien-Programm” with new financial dimensions, only other 19 volumes: little more than a quarter of a volume for each year since the first volume in 1910. From 1985 up to the present moment we have 41 more volumes – an impressive increase of productivity and efficiency due to the generous financial support of the Akademien-Programm that provides independent and long-term finances for the several Forschungsstellen at Berlin, Hannover, Münster and Potsdam. Herbert Breger has calculated that it would take for the next approximately 50 volumes another timespan of 30 or more years. I’m convinced that things will go on with even bigger efficiency in the next years, but I’m also convinced that we should push the Academies to hold on, because every series has its specific problems and that counts, above all, for the relatively “new” series number VII and VIII, the last one which took over from series VII the manuscripts regarding natural science, medicine and technical subjects, only started, after a complex preparatory

8 Albrecht Heinekamp, “L’état actuel”, art. cit., p. 142; Nora Gädeke, “Au-delà de la philosophie”, art. cit., p. 578.

9 See A I, 1, XXI.

10 Following Herbert Breger, “Die Leibniz-Edition im Akademieprogramm”, in *Komma und Kathedrale*, op. cit., p. 73-79.

process, with the first volume in 2009. There will be, additionally, a lot of work to be done in establishing an editorial calculus for series V with its very promising texts on one of the most important topics that accompanied Leibniz during a longer period of his life that is the problem of language, its origins, its functions, its developments and formal structures. So on the “inner” side of the Akademie-Ausgabe we can find a big tension between the singular series, the series I is at the moment coming to an end, its last volumes are surpassed by the next volume of series II and III – all treating letters from the first decade of the XVIII<sup>th</sup> century –, additionally, the series V has not yet started at all, and the series VIII is, so to say, nearly at the beginning. Then the considerable difference regarding the sheer quantity to be published: here the series number I, the General, political and historical correspondence, is mostly stricken, nearly 20 000 pieces have to be edited<sup>11</sup>. Not to talk about problems between the several series such as for example: where to adopt a text which is addressed to a politician or a politically interested colleague and starts with political topics but then shows a substantial reflection on philosophical problems – in series I where we find the political letters or in series II with the philosophical letters<sup>12</sup>? Or where to incorporate “*adnotationes*”, “*memoranda*” and other *genera scribendi* that are not so easily to be subsumed under one or another heading. This challenge, however, is not a specific one of the Akademie-Ausgabe, but every substantial, philologically well-done edition has to cope with them. Important for all editorial projects

11 Nora Gädeke, “L’état actuel”, art. cit., p. 579-580; *Ead.*, Leibniz “Korrespondenz im letzten Lebensjahr. Gerber reconsidered”, in Michael Kempe (ed), *1716 – Leibniz’ letztes Lebensjahr*, Hannover, Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek, 2016, p. 83-109. See also Georg Gerber, “Leibniz und seine Korrespondenz”, in Wilhelm Totok, Carl Haase (eds.), *Leibniz. Sein Leben – Sein Wirken – Seine Welt*, Hannover, Verlag für Literatur und Zeitgeschehen, 1966, p. 141-171.

12 This regards the complex relation between series I and series II (and also III), George H. R. Parkinson has observed in his critical remarks such overlappings of philosophical subjects between the series, see *Studia leibnitiana*, vol. 20, 1988, p. 115-117; vol. 22, 1990, p. 217-220; vol. 26, 1994, p. 210-213; vol.30, 1998, p. 222-226; vol. 32, 2000, p. 237-241; vol. 33, 2001, p. 230-233; vol. 37, 2005, p. 112-121 (quoted V. Gädeke, “L’état actuel”, art. cit., p. 583, n. 31).

regarding Leibniz, not only for the Akademie-Ausgabe, is our series I, specifically the so called “general” part treating the mass of disciplinary un-specific but chronologically and historically highly illuminating letters – *via* that edition the most important details of Leibniz’s life and of the chronological order that is basing and founding the sequence of all texts of all other series came and come to light<sup>13</sup>. This important framework is now nearly completed and the series II, the philosophical letters, and III, the correspondence regarding mathematics, natural science and technical problems, are so to say ‘fusing’ with series I by arriving at the same chronological level.

So let us now come to what is going on in Münster at the moment. Since the time immediately after the Second world war Münster has been the editorial centre of series II and VI of the Akademie-Ausgabe, that is of the philosophical correspondence and philosophical texts. You know quite well all just published volumes until the last volumes we have published, that is for series II the volume II 3 in 2013 (the correspondence from 1695-1700) and for series VI the big volume VI 4 in 1999 (writings 1677-june 1690), are also accessible in the electronic form as ‘open access’ pdf-texts in the internet. All series of the Akademie-Ausgabe will naturally continue with this *modus operandi* that allows the scientific community to have the newest texts accessible before the printed versions. Regarding the realm of our competence and responsibility in Münster for example the electronic versions of the volumes currently at work started for volume II 4 in 2014 and for volume VI 5 just in 2012. The main strategy of our Münster-edition at the moment, confirmed and supported by the committee of the Academies, is to conclude first of all the edition of the correspondence up to the year 1707, all in volume II 4, to be able then afterwards to fully concentrate on the possibly most expected and desired volume, namely VI 5, which will contain so many basic and important

---

13 See N. Gädeke, “L’état actuel”, art. cit., p. 581-587. This regards for example the precise data of travel activities, the dissimulations (camouflages) of residences or travels and so forth and puts corrections on former biographical repertories like Kurt Müller, Gisela Krönert (eds.), *Leben und Werk von Gottfried Wilhelm Leibniz. Eine Chronik*, Frankfurt/M, Vottorio Klostermann, 1969.

philosophical texts. So even if we are at the moment working on both volumes synchronically, on II 4 and on VI 5, the correspondence-volume stands at the foreground and will be the next to be finished. What you can expect is to have all the texts of II 4 within the year 2019 in the net, that means the full text on a perfect philological and editorial level, and that you will have then the printed version in 2021 with the registers and indexes.

Let us first concentrate for a moment on series II because this is the series that at the moment is primarily at work: Volume II 4 which contains the philosophical letter-exchange from 1701 to 1706, will present many interesting letters, but, as our group sees it, the most important part will be the De Volder-correspondence. But also the correspondences and letters from authors and thinkers like Basnage de Bauval, George Cheyne, Ernst Salomon Cyprian, Claude Nicaise or Lady Masham are part of that volume. Since the no less important correspondence with Christian Wolff, which one could have expected also for our volume II 4 because it started 21.12.1704, is factual divided regarding its topics and subjects between the earlier part up to the year 1708 treating almost exclusively mathematical problems and a second part that covers the specific philosophical arguments, Wolff will not be present in II4, but only in the following volume II 5 with his letters from 1708 onwards. The first part of the Wolff-correspondence is therefore published in series III in volume III 9 of probably 2021. This is unusual because normally we it is one of the classical rules of the Akademie-Ausgabe not to divide an entire and complete body of letter exchanges, but in that case the thematic-break, so to say, between the letters before 1708 and after 1708 is demanding such a splitting (series II will start with october 1708). Two more and last volumes are to be published later on in series II (there will be one more volume of series II), both after having finished volume VI 5, probably – as calculation gives it based on what we just have done and looking to the material to be worked on – volume II 5 in 2026, covering the letters from 1707 up to 1711, and, lastly, II 6 with the last period from 1712 to 1716 in 2029.

As you all know from our electronical versions of several pieces since 2012 the volume VI 5 is since many years in hand and at our working

desks. This volume has the editorial task to bridge the gap between VI 4 with its writings up to June 1690 and the volume VI 6 with the just 1962 edited *Nouveaux essais* from 1703 by André Robinet, a considerable time-span from nearly 13 years, from 1690 to 1703. Unavoidably this volume will be, as its forerunner VI 4, a bigger one, which will comprehend six subdivisions in three singular volumes containing (1) *Scientia generalis, Ars characteristic*, (2) *Metaphysica*, (3) *Philosophia naturalis*, (4) *Theologia*, (5) *Moralia* and (6) *Scientia iuris naturalis*. These singular volumes will be published, that is the idea at the moment, as separate volumes with individual indexes and registers. This marks an explicit difference to VI 4 that appeared as one volume with its internal subdivisions, but, as you can remember, one has had to wait a very long time until final publication – all of us have been nourished and fed in the meantime by the ingenious idea of Heinrich Schepers with his *Vorausedition* (but this was a quite limited edition and not always at the level of the then printed version). So, with VI 5 it will be different, even if this change of the mode of publication provokes its own problems, specifically regarding the attribution of texts to the subdivisions we are proposing. If then the first volume will be out with its decisions of distribution and coordination of texts and you think later on that it would be better to put text A not to *philosophia naturalis* but to metaphysics and text B not to *Scientia generalis* but to the *moralia* you will be bound by your own decisions, there will be no space of interventions. The most important advantage instead will be that we could print the volumes earlier. It is out of question that the volume VI 5 will be one of most important volumes in our edition of the philosophical texts if not for the whole editorial project. In this very volume, we will have the decisive texts for the “change” or for the manifestation of the so-called “late” philosophy of Leibniz. Important texts like the *Système nouveau, De ipsa natura* and, that is an important result of newest discussions between the different series, the *Specimen dynamicum* and the *Essay de dynamique* of 1693, which, following the original plans, would be published in a different series, namely series VII (the *Specimen dynamicum* will be part of VI 5). The next texts on our net-*Vorausedition* will be the *Système nouveau*, the *De rerum originatione radicali*, the *Von der wahren mystischen Theologie*, the *De ipsa natura* and the *Animadversiones in partem generalem*

*Principiorum Cartesianorum* – all of them fundamental texts on the borderline of metaphysics, physic and theology. Our time schedule for the publication of VI 5 will be the following: volume VI 5 A should be printed in 2023 (but first only in digitalized version), volume VI 5 B in 2022 and, finally, volume VI 5 C in 2025 (only digitalized). Naturally this is a schedule exposed to eventualities that are not always calculable, but we think that it is, seen all our experience with that edition, a quite fair prognostication. The calculus regarding series VI after publication of VI 5 hopefully in 2024 sees as a future panorama three volumes to come: VI 7 with the texts from 1704 to 1710 in 2030, VI 8, 1711 to 1716 in 2034 and, lastly, VI 9 with the “*supplementa juridical*”, concluding the whole series in 2040, in nearly twenty years so to say. For series II the schedule, at the moment, will be the following: II 4 (1701-1707) finished probably in 2021, II 5 (1708-1710) in 2032, II 6 (1711-1713) in 2034 and, finally, concluding the whole series II, II 7 (1714-1716) in 2038.

What should be mentioned here also is that our Forschungs-Stelle is in closest contact with the Fraunhofer-Gesellschaft one of the most important German institutes for researches in the fields of digitalization of complex structures (for example the Fraunhofer-Gesellschaft developed the world wide used programs for digitalization via scan in personal documents). In that collaboration strategies of deep level digitalization of Leibniz-texts, specifically of fragments, have been developed that concede a new analytical lecture and interpretation of the texts regarding also the quality and the chronological ordering of the used paper-material. Here is a big progress at work with quite promising results.

## SERIES

- I *Allgemeiner, politischer und historischer Briefwechsel* (Hannover), published I 1-24 + Supplement (1991), lastly volume I 24 (2016), I 25 (in process), I 26 (in process)
- II *Philosophischer Briefwechsel* (Münster), published II 1-3, II 4 (in process) 1701-1706/7, not yet done II 5-6 (probably finished 2029)
- III *Mathematischer, naturwissenschaftlicher und technischer Briefwechsel* (Hannover), published III 1-8, III 9 (in process)
- IV *Politische Schriften* (Potsdam), published IV 1-8, IV 9 (in process)
- V *Historische und sprachwissenschaftliche Schriften*, not yet begun
- VI *Philosophische Schriften* (Münster), published VI 1-4 and VI 6, VI 5 (in process) 1690-1703, 3 separate volumes, VI 5 A: *characteristica universalis, metaphysica*, B: *philosophia/scientia naturalis*, C: *moralia, juridica*, not yet done VI 7-9 (probably finished 2035)
- VII *Mathematische Schriften* (first Münster, since 1985 Hannover), published VII 1-6, VII 7 (in process)
- VIII *Naturwissenschaftliche, medizinische und technische Schriften* (Berlin, BBAW), published VIII 1-2, VIII 3 (in process).

LEIBNIZ EN ESPAGNOL :  
CHAIRE G. W. LEIBNIZ DE PHILOSOPHIE

*Juan A. Nicolás*  
*Université de Grenade*

L'Université de Grenade a créé la « Chaire G. W. Leibniz de Philosophie<sup>1</sup> » en l'honneur du philosophe, mathématicien, juriste, théologien, historien, logicien et scientifique allemand. C'est la première Université espagnole qui dédie une Chaire à cet éminent intellectuel qui a contribué, dans une si grande mesure, à la constitution du paradigme culturel que nous appelons Modernité.

Cette Chaire accueille au sein de sa structure des projets de recherche et de diffusion qui ont été développés pendant plus de quinze ans en collaboration avec des chercheurs d'autres universités espagnoles et étrangères. Les projets développés jusqu'à ce jour sont les suivants.

PROJET « LEIBNIZ EN ESPAGNOL »

Ce projet est promu par la Société Espagnole Leibniz depuis 2003 et dirigé par le Pr. Juan A. Nicolás de l'Université de Grenade. L'objectif est de publier en espagnol les *Œuvres philosophiques et scientifiques* de Gottfried Wilhelm Leibniz en vingt tomes. Ce projet est développé en étroite collaboration avec les quatre instituts allemands dédiés à l'édition critique de l'œuvre de Leibniz en version originale : Leibniz-Archiv (Hanovre), Leibniz-Forschungsstelle (Münster), Leibniz-Edition (Potsdam), Leibniz-Arbeitsstelle (Berlin). Des chercheurs français (qui consacrent leurs recherches à Leibniz) de l'université Paris-1 Panthéon Sorbonne et

---

1 [www.leibniz.es](http://www.leibniz.es).

des chercheurs italiens de l'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo de Rome collaborent également à ce projet.

Une soixantaine de chercheurs d'environ vingt-cinq universités d'Espagne, du Portugal et d'Amérique Latine participent à ce projet en tant qu'éditeurs ou en tant que traducteurs. Parmi les éditeurs et les traducteurs, il y a des spécialistes de métaphysique, de théologie, d'histoire, d'éthique, de philosophie politique, de philosophie de la religion, de logique, d'histoire de la philosophie, de philosophie du langage, d'histoire de la science, de médecine, de droit, de latin, etc. Le lien qui les unit est la passion qu'ils éprouvent pour l'œuvre de G. W. Leibniz.

422 À ce jour, dix tomes – distribués en Amérique Latine, en Europe et en Asie – ont été publiés ; la publication de l'ensemble du projet a été assumée par la maison d'édition Comares (Grenade<sup>2</sup>), l'une des cinq meilleures maisons d'édition selon le classement des maisons d'édition espagnoles dans le domaine philosophique. Il s'agit d'un projet de traduction des œuvres de Leibniz en langue moderne de grande ampleur. Le plan d'édition contient les textes fondamentaux de Leibniz dans les principaux champs auxquels il a contribué. Les treize premiers tomes sont divisés par sujet : *Philosophie de la connaissance, Métaphysique, Science générale et Encyclopédie, Écrits sur l'Histoire, Langue Universelle, Caractéristique et Logique, Nouveaux Essais sur l'entendement humain, Écrits Mathématiques* (2 tomes), *Écrits scientifiques, Écrits Médico-philosophiques, Essais de Théodicée, Écrits religieux et théologiques, Écrits éthiques, juridiques et politiques* (2 tomes).

Six tomes, qui contiennent une sélection de lettres adressées aux principaux philosophes, scientifiques et politiciens de l'époque, sont également inclus : *Correspondance I* (A. Arnauld, B. des Bosses), *Correspondance II* (N. Malebranche, Ch. Wolff, G. Wagner, Th. Hobbes, B. Spinoza, P. Bayle, S. Foucher), *Correspondance III* (J. Bernoulli, B. de Volder), *Correspondance IV* (Huygens, Bourguet, L'Enfant, Papin, Lady Masham), *Correspondance V* (S. Clarke, la princesse Caroline, H. Conring, S. Pufendorf, I. Newton, Conti, Chamberlayne) et *Correspondance VI* (Bossuet, Pellison, Rémond, Eckard).

---

2 <https://www.comares.com>.

Enfin, le tome 20 contient les index de l'édition entière. Il contient les index des œuvres (dans la version latine originale ou en français et en espagnol), l'index chronologique des textes, des noms, des concepts, des villes, des correspondants de Leibniz, des éditeurs des tomes, des traducteurs, des rapports entre les principales éditions des textes originaux, l'index des références des manuscrits, l'index des œuvres citées (d'autres auteurs) et l'index des sigles et abréviations.

Ce projet est soutenu, depuis le début, par le Ministère de l'Économie et de la Compétitivité du Gouvernement espagnol et du Gouvernement de la Junte d'Andalousie. D'autres organismes privés comme la maison d'édition Comares (Grenade) ont également contribué au développement de ce projet.

Le projet a été présenté dans plusieurs Universités espagnoles (Grenade, Salamanque, Valence, Madrid, Palma de Majorque) ainsi que dans d'autres pays comme la France (Bordeaux, Paris), l'Allemagne (Hanovre, Berlin, Münster), le Portugal (Lisbonne), le Mexique (Puebla, Mexico), le Chili (Santiago), le Costa Rica (San José), le Brésil (Curitiba) et l'Argentine (Buenos Aires, La Plata).

#### « RÉSEAU IBÉRO-AMÉRICAIN LEIBNIZ »

Fondé en 2012 à l'Université du Costa Rica, son objectif est de réunir les chercheurs d'Espagne, du Portugal et d'Amérique Latine qui réalisent des recherches sur l'œuvre de Leibniz. Il compte deux cents membres et c'est la plus grande société leibnizienne, après la G. W. Leibniz-Gesellschaft, la société Leibniz internationale dont le siège se trouve à Hanovre (Allemagne). Le Réseau Ibéro-américain Leibniz a des membres en Allemagne, Argentine, Belgique, Brésil, Canada, Colombie, Cuba, Costa Rica, Chili, Équateur, Espagne, États-Unis, France, Angleterre, Israël, Italie, Japon, Mexique, Pérou, Suisse et Venezuela.

Le Réseau Ibéro-américain Leibniz promeut des réunions, des conférences, des publications, des traductions, des investigations, des thèses de doctorat, etc. À ce jour, il a organisé trois grands congrès internationaux auxquels des centaines de conférenciers ont pris part : à San José au Costa Rica (2012), à Grenade en Espagne (2014) et à Curitiba au Brésil (2017).

Le prochain congrès devait avoir lieu en 2020 à Mexico. Des réunions nationales promues par le Réseau au Mexique, en Argentine, en Colombie, au Portugal, etc., ont également été organisées. De nombreux articles et livres ont été publiés et le Réseau a participé d'une façon très remarquable au « X. Internationaler Leibniz-Kongress », à Hanovre en 2016. Lors de ce Congrès, le « I<sup>er</sup> Prix International » a été octroyé à une thèse de doctorat et deux des trois prix qui ont été octroyés aux thèses de doctorat l'ont été à des auteurs et directeurs membres du Réseau.

424

Les membres du Réseau participent habituellement à des congrès et à des publications au niveau international, principalement en Europe et en Amérique. Lors du « III<sup>e</sup> Congrès Ibéro-américain Leibniz » convoqué par le Réseau, qui a eu lieu à Curitiba (Brésil), le Règlement interne du Réseau a été approuvé. Les Professeurs Bernardino Orío de Miguel (Madrid) et Alejandro Herrera (Mexique) ont également été nommés Présidents Honoraires.

Les procès-verbaux des congrès rédigés par le Réseau ibéro-américain Leibniz ont été publiés dans des magazines et des maisons d'édition extrêmement réputés au plan international (G. Olms Verlag, Cambridge Scholar Publishing, Steiner Verlag [« Studia Leibnitiana. Sonderhefte »], Comares, Thémata, le magazine de philosophie de l'université de Costa Rica, etc.).

### « BIBLIOTHÈQUE HISPANIQUE LEIBNIZ<sup>3</sup> »

Ce projet a été lancé en 2010 avec pour objectif de réaliser une compilation de tout ce qui a été publié sur Leibniz en espagnol et en portugais en Espagne, au Portugal et en Amérique Latine depuis 1878. Cette date a été prise comme référence car il s'agit de l'année au cours de laquelle Patricio de Azcárate a publié la première grande édition de textes de Leibniz en espagnol en cinq tomes.

Il s'agit d'un projet en ligne (sur Internet), d'une base de données destinée à recueillir la description bibliographique de chaque publication

---

3 <http://www.bibliotecahispanicaleibniz.es>.

et du texte correspondant. Cette base de données, en accès libre et totalement gratuite, rassemble déjà deux mille publications.

Elle présente une double utilité : d'un côté, récupérer une immense quantité de publications qui ne sont pas accessibles aux chercheurs et qui, pour cette raison, ont été perdues ou oubliées, et se trouvent, par conséquent, hors des discussions scientifiques correspondantes. Ainsi, toute une tradition de travail, d'interprétation et de discussion sur l'œuvre de Leibniz, dans le domaine culturel latino-américain, a été perdue. Il s'agit de récupérer cette tradition et de la mettre en valeur de façon scientifique.

D'un autre côté, le format de la base de données libres sur Internet permet l'accès à toutes ces publications à partir de n'importe quel lieu en Amérique Latine (et dans le monde) de façon complètement gratuite dès lors que l'on dispose d'une connexion Internet. Cette spécificité permet de résoudre l'important problème d'accès et de disponibilité des textes publiés – problème très difficile à résoudre par d'autres moyens pour de nombreuses zones et Universités d'Amérique Latine qui ne disposent pas de ressources suffisantes.

Naturellement, les plus de deux mille publications que cette base de données rassemble actuellement, même si elles sont surtout diffusées et présentes en Espagne, au Portugal et en Amérique Latine, sont à la disposition de toute la communauté internationale. Il s'agit de promouvoir la discussion et la création scientifique entre les chercheurs intéressés des différents pays du monde.

Cette « Bibliothèque Hispanique Leibniz » complète la « Leibniz-Bibliographie » qui se situe à la Leibniz-Archiv de Hanovre. Actuellement la « Bibliothèque Hispanique Leibniz » constitue la plus grande compilation bibliographique sur Leibniz en espagnol, et est ainsi devenue un instrument fondamental pour les études consacrées à la pensée leibnizienne pour toute la communauté internationale.

## SÉMINAIRE PERMANENT LEIBNIZ

Des professeurs, des élèves de niveau Bac+4, de Master et de Doctorat en Philosophie de l'Université de Grenade, des professeurs d'enseignement

secondaire et des élèves diplômés participent à cette initiative. L'objectif est de promouvoir une pépinière de jeunes chercheurs, où l'on encourage et soutient l'intérêt pour les études sur Leibniz dans le cadre de l'Université de Grenade.

Le séminaire a été mis en place en 2016 et vise à devenir une source de travaux de Master et de thèses de doctorats consacrés à Leibniz. Il a également pour objectif d'accueillir des chercheurs d'autres Universités espagnoles ou étrangères qui font des stages de recherche à l'Université de Grenade en vue d'étudier les œuvres de Leibniz et d'entrer en contact de façon personnelle et scientifique avec le groupe Leibniz de cette Université.

426

Le Séminaire se réunit régulièrement au cours de l'année et comprend parmi ses activités les commentaires et les débats sur les textes de Leibniz ou entre les membres du Séminaire. Actuellement, un commentaire détaillé des *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* est en cours de développement. Cette tâche a comme objectifs spécifiques, d'un côté, d'aider les élèves et les professeurs participant à se familiariser avec la pensée de Leibniz ; d'un autre côté, le commentaire de tous les passages vise à être utile pour la traduction de cette œuvre qui constituera le tome 6 des « Œuvres philosophiques et scientifiques de G. W. Leibniz », du projet « Leibniz en espagnol ». Le membre du Séminaire Juan A. Nicolás, avec Marisol de Mora de l'Université du Pays Basque espagnol, est en charge de la traduction de ce tome.

Le « Séminaire Permanent Leibniz » est également susceptible d'accueillir d'autres activités, telles que des interventions et des conférences ponctuelles de chercheurs qui viennent d'autres Universités et qui sont invités par le Séminaire ; ainsi que des discussions des textes produits par les membres du Séminaire afin de les présenter pendant des congrès ou pour leur publication.

## ACTION INTÉGRÉE HISPANO-PORTUGAISE

Il s'agit d'un projet international (« L'apparition de la science moderne en Europe : G. W. Leibniz ») auquel participent deux équipes de chercheurs, l'une espagnole et l'autre portugaise, financées initialement par l'université de Grenade puis par les ministères de la Recherche des

deux pays. Le sujet central de ce projet est l'analyse de l'apparition des sciences modernes (physique, dynamique, biologie, chimie, etc.) et la large contribution de Leibniz à ces sciences.

Les universités ayant pris part au projet initialement sont : l'université de Lisbonne, l'université Nova de Lisbonne, l'université de Porto, l'université de Grenade, l'université Complutense de Madrid, l'université de Séville, l'université Rovira i Virgili de Tarragone, l'université de Gérone et l'université d'Oviedo. Participent également au projet, en tant qu'invités, des spécialistes de Leibniz de l'université du Costa Rica, de l'université Panaméricaine de Mexico, de l'université nationale de La Plata et de l'université de Rio de Janeiro.

Le projet a commencé en 2009 et est toujours en cours. Des réunions des équipes de recherche ont régulièrement lieu à Grenade et à Lisbonne. Au cours de ces dernières années, différents textes et sujets concernant la pensée leibnizienne ont été présentés et discutés – et nombre de ces textes et sujets ont été présentés lors de différentes réunions et congrès.

Quant aux publications spécifiques et conjointes des deux équipes, les résultats obtenus jusqu'à ce jour sont concentrés en quatre tomes :

- a. Publication du tome collectif dans la *Revista Cultura*, n° 32 (2013), publié à Lisbonne et édité par A. Cardoso et L. Herrera. Ce tome rassemble les textes de tous les membres participant à un numéro monographique.
- b. Tome 9 des « Œuvres philosophiques et scientifiques » consacré aux « Textes médico-philosophiques », édité par A. Cardoso et M. Escribano. Nous avons conçu le contenu du volume, localisé les textes et commencé la traduction.
- c. Tome 19 des « Œuvres philosophiques et scientifiques » consacré à la « Correspondance V », édité par A. Cardoso et M. Escribano. Les correspondants de Leibniz pour ce volume ont été sélectionnés (Bossuet, Pellison, Rémond, Eckard), les traducteurs ont été choisis et ont commencé la traduction.
- d. Nous travaillons actuellement à un commentaire détaillé de la *Monadologie* – ce qui est inédit en espagnol –, commentaire auquel travaillent trente chercheurs de différentes universités espagnoles et portugaises. Il s'agit d'un commentaire actualisé et critique de chacun des quatre-vingt-dix paragraphes qui forment la *Monadologie*, qui

a pour objectif d'offrir une introduction systématique, rigoureuse et accessible à la pensée leibnizienne. Des réunions périodiques en vue de discuter, réviser et profiler chacun des chapitres présentés ont eu lieu. Nous avons l'intention d'élaborer un volume contenant de nombreuses références internes, c'est-à-dire les références de certains chapitres à d'autres chapitre, afin d'obtenir un ensemble unitaire qui permette de les parcourir au moyen de différents chemins. Le résultat sera publié dans : J. A. Nicolás et M. Mendonça (dir.), *Guide Comares de Leibniz* (Monadologie), Comares, Grenade, 2019.

Enfin nous nous sommes également occupés, dans le cadre de ce projet, de la discussion et du développement de la recherche dans des thèses de doctorat. Il s'agit précisément des thèses de Sergio Rodero, Hugo Fraguito et Sofia Araújo.

428

#### COLLECTION « NOVA LEIBNIZ »<sup>4</sup>

La Chaire a aussi, parmi ses projets, son propre organisme de publications. Il s'agit de la collection « Nova Leibniz » qui est spécialisée exclusivement dans les recherches récentes sur Leibniz, avec les plus hautes exigences scientifiques concernant la nouveauté des résultats et la rigueur dans l'élaboration de ces résultats, et avec la reconnaissance de la communauté scientifique. La collection rassemble des textes rédigés dans les principales langues parlées par les chercheurs et chaque tome inclut un résumé approfondi dans une langue différente de celle du texte principal. Les tomes sont publiés par la maison d'édition depuis 2011, date à laquelle la collection a été lancée, et, à ce jour, neuf volumes ont été publiés – deux de ces volumes ont reçu le « Prix International Leibniz » récompensant des thèses de doctorat, lors du « X<sup>e</sup> Congrès international Leibniz » qui a eu lieu à Hanovre en juillet 2016.

L'objectif de la collection est de publier des résultats de grande qualité, d'encourager la discussion entre les spécialistes à un niveau international et, en définitive, de générer une communauté scientifique autour de la figure de Leibniz et de ses différentes relations. Afin de parvenir à cet

---

4 <http://leibniz.es/nova-leibniz/>.

objectif, la collection accepte de publier des livres dans les principales langues parlées par la communauté leibnizienne.

En résumé, grâce à l'ensemble des projets et des initiatives réalisés dans le cadre de la « Chaire G. W. Leibniz », l'Université de Grenade est devenue un centre de référence international pour les études consacrées à ce philosophe et scientifique. Les meilleurs chercheurs actuels sont passés par la chaire, ont organisé des congrès satisfaisant au plus haut niveau scientifique et ont produit des publications de référence.

À l'avenir, nous espérons continuer de recevoir le soutien de l'Université de Grenade et d'autres organismes publics. Afin de mettre en œuvre de nouveaux projets et initiatives et d'achever les projets en cours, nous espérons que d'autres organismes publics ou privés soutiendront également cet ensemble de réalisations, désirs, rêves et projets rassemblés sous le nom de « Chaire G. W. Leibniz de Philosophie » de l'Université de Grenade. Grâce à eux, nous avancerons dans la construction de la communauté scientifique internationale dont Leibniz rêvait et, en définitive, nous construirons une société meilleure.



## INDEX NOMINUM

Les auteurs d'ouvrages et d'articles de littérature secondaire et les éditeurs scientifiques ne figurent pas dans cet index.

- A** \_\_\_\_\_
- ABÉLARD, Pierre 22, 61, 242.  
ADAM DE BRÈME 40.  
ADRIEN, Adriano Castellesi  
(cardinal), *dit* 27-29.  
ALAIN DE LILLE 30.  
ALCMÉON DE CROTONE 81.  
ALCUIN D'YORK 24, 50, 334.  
ALEXANDRE D'APHRODISÈ 226, 249-  
251, 302.  
ALEXANDRE D'ASHBY 21.  
ALEXANDRE L'ÉPICURIEN 83.  
AL-NAZZĀM 331.  
ALPHONSE X 139.  
AMAURY DE CHARTRES (*lat.*  
AMALRICUS) 83.  
AMBROISE DE MILAN (*lat.*  
AURELIUS AMBROSIUS, saint) 22.  
AMELOT DE LA HOUSSAYE, Nicolas  
49.  
ANAXAGORE 67-68, 89, 95, 96, 98, 141,  
143, 147, 176, 300, 301.  
ANSELME DE CANTORBERY (saint)  
23, 48, 50, 286, 334.  
ANTIOCHOS D'ASCALON  
(*lat.* ANTIOCHUS ASCALONIUS)  
270.  
ANTIPATER *ou* ANTIPATROS 241.  
APOLLONIOS DE TYANE  
(*lat.* APOLLONIUS) 279, 293.  
APPONIUS 21.  
ARCÉSILAS DE PITANE 156.  
ARCHILOQUE 41.  
ARCHIMÈDE 271, 279, 292, 294, 297,  
323, 327.  
ARISTOTE 11, 52, 54, 55, 63, 64, 67, 71,  
76, 99, 101, 104, 105, 113, 142, 146,  
150, 177, 185, 186, 188, 190, 191, 193,  
197, 198, 239, 250, 264, 265, 279, 288,  
302-304, 318, 339-343, 351, 360, 398,  
401.  
Lycée 318.  
ARMINIUS, Jacobus (Jakob  
HERMANNZON) 379.  
ARNAULD, Antoine 125, 256, 275, 285,  
351, 352, 358, 360, 422.  
AUBÉRY DU MAURIER, Benjamin 35.  
AUGUSTE 29, 31.  
AUGUSTE II DE BRUNSWICK-  
WOLFENBÜTTEL 38.  
AUGUSTIN (saint) 23, 76, 81, 91, 145,  
149, 154, 161, 164, 165, 283, 338, 349-  
356, 358-364, 375.  
AULU-GELLE 225, 268.  
AUSONE (*lat.* AUSONIUS) 28.  
AUZOUT, Adrien 152, 153.  
AVERROÈS 398.  
AVICENNE 276.

- B** \_\_\_\_\_
- BACON, Francis, baron VERLAMUS  
53-55, 77, 151, 193, 204.
- BACON, Roger 401.
- BAILLET, Adrien 85, 145, 152, 153.
- BARBARO, Ermolao (*lat.*  
HERMOLAUS BARBARUS) 189, 190,  
197.
- BARRE, Joseph 43.
- BASNAGE DE BEAUVAL, Henri 417.
- BASSON, Sébastien 71, 72.
- BASTON, Robert 30.
- BAUDERON DE SÉNECÉ, Antoine 22.
- BAYLE, Pierre 54, 68, 74, 78, 81-85, 87,  
92, 93, 102, 134, 220, 221, 225, 241-243,  
252, 276, 339, 377, 422.
- BÈDE, *dit* le Vénérable 50, 334.
- BEECKMAN, Isaac 71, 72.
- BERENGAUD DE FERRIÈRES  
(*lat.* BERENGAUDUS) 23.
- BERNARD DE CLAIRVAUX (saint) 23.
- BERNOULLI, Jean 124, 330, 422.
- BÉROSE LE CHALDÉEN 41.
- BIEL, Gabriel 295.
- BIERLING, Friedrich Wilhelm 45, 126.
- BODIN, Jean 83
- BOÈCE 106, 350.
- BOECKLER, Johann Heinrich 44.
- BOILEAU, Jacques 336, 338.
- BOINEBURG *ou* BOINEBOURG,  
Johann Christian 34, 44.
- BONET, Nicolas 396.
- BONNOT DE CONDILLAC, Étienne  
32.
- BORCH, Ole 30-32, 35, 48.
- BOSSUET, Jacques Bénigne 150, 160,  
171, 177, 204, 422, 427.
- BOURGUET, Louis 127, 422.
- BURGINDA 23.
- BURLEY, Walter 30.
- BURNETT DE KEMNEY, Thomas 40,  
43, 109, 293, 295, 339.
- BOYLE, Robert 77, 94.
- BRUNO, Filippo BRUNO,  
*dit* Giordano 71.
- C** \_\_\_\_\_
- CALEPIN, Ambrogio CALEPIO, *dit*  
CALEPINO, *dit en fr.* Ambroise 31.
- CALOV, Abraham 395.
- CAMPANELLA, Tommaso 67, 71, 220.
- CARCAVY, Pierre de 105.
- CARDAN, Gerolamo CARDANO, *dit*  
*en fr.* Jérôme 220.
- CARNÉADE 78, 269.
- CASTEL, Louis Bertrand 42.
- CAROLINE WILHELMINE  
DE BRANDEBOURG-ANSBACH,  
reine d'Angleterre 422.
- CATON L'ANCIEN 41.
- CAVALIERI, Bonaventura 307-309,  
314-316, 319, 327-330.
- CHARLEMAGNE 335.
- CHARLES II, *dit* LE CHAUVÉ 337.
- CHEYNE, George 417.
- CHEVIGNY, Sieur de, *voir* LIMIERS,  
Henri-Philippe de.
- CHIFFLET, Jean-François 22.
- CHRYSIPPE 11, 87; 221, 223, 224, 226,  
239-243, 249-256, 258, 267-276, 309,  
327, 330, 331.
- CICÉRON 25, 28, 78, 80-82, 221, 223,  
242, 252-255, 265-271, 274, 276.
- CLAPIER, Luc de, marquis de  
VAUVENARGUES 134.
- CLARKE, Samuel 115, 288, 422.
- CLAVIUS, Christoph 295.
- CLÉANTHE 234, 241-245, 247, 249,  
253, 275.
- CLERSELIER, Claude 153.

CONDILLAC, *voir* BONNOT DE  
CONDILLAC.  
CONRAD D'HIRSCHAU 21, 23  
CONRING, Hermann 422.  
CONTI, Antonio Schinella 422.  
CONWAY, Anne 220.  
COPERNIC, Nicolas 109, 134, 139.  
CORDEMOY, Géraud de 94.  
CORDES, Jean de 44.  
COURTIN, Antoine de 45.  
CUDWORTH, Ralph 58, 68, 77.  
CYPRIAN, Ernst Salomon 417.  
CYPRIANUS, Johann 45, 47.  
CYPRIEN (saint) 22.

**D** \_\_\_\_\_

DACIER, Anne 20.  
DASYPODIUS, Conrad 284.  
DAVID DE DINANT 83.  
DÉMOCRITE 67, 77, 83, 93-94, 96, 136,  
141, 143, 146, 220, 247, 271, 272, 353.  
DENYS L'ARÉOPAGITE, *dit* le  
PSEUDO-DENYS (saint) 347.  
DES BOSSES, Bartholomée 18, 42, 43,  
46, 121, 124, 422.  
DE RAEY, Johannes 64, 104, 193, 194.  
DESCARTES, René 9-10, 50, 52-54,  
64-66, 71-73, 75, 77, 87, 89-91, 93-95,  
99, 102, 110, 141, 143, 145-166; 168-  
181, 200, 201, 215, 216, 220, 221, 246,  
263, 281, 285, 289, 305, 309, 311, 313,  
314, 318, 327, 330, 355, 356, 386.  
DESGABETS, Robert (Dom) 154.  
DIGBY, Kenelm 77, 193.  
DIODORE CRONOS 240-243, 252, 253.  
DIOGÈNE LAËRCE 81, 82, 136; 222,  
271.  
DONAT, Élius 20, 21.  
DU BELLAY, Joachim 21.  
DUPIN *ou* DU PIN, Louis Élie 337.  
DUPELIX, Scipion 388, 389.

DURAND DE SAINT-POURÇAIN,  
Guillaume 395.  
DU VAIR, Guillaume 87.

**E** \_\_\_\_\_

EBERHARD DE BAMBERG 23.  
ÉCHARD, Jean ECCARD *ou* 18, 41.  
ECKHART, Johann Georg von 334.  
ÉGINHARD (*lat.* EGINHARDUS) 39.  
ENNIUS, Quintus 21, 22, 28, 47.  
ÉPICTÈTE 220, 221, 240-241.  
ÉPICURE 68, 71, 76-84, 86-88, 90, 93-94,  
143, 232, 246, 264-268, 339.  
ERMENNICH D'ELLWANGEN 21.  
ESTIENNE, Robert 31, 81.  
EUCLIDE 204, 279-289, 291-295, 297,  
319, 323.  
EUSÈBE DE CÉSARÉE (*lat.* EUSEBIUS  
PAMPHILI) 83, 254.  
EUSTACHE DE SAINT-PAUL 396.

**F** \_\_\_\_\_

FABIUS (*lat.* QUINTUS FABIUS  
PICTOR) 41.  
FABRI, Honoré 25.  
FACCIOLATI, Jacopo 31.  
FARDELLA, Michelangelo 18, 85, 105,  
346, 353-354, 356.  
FELDEN, Johann von 44.  
FICIN, Marcilio FICINO, *dit en*  
*fr.* Marsile 69, 144-145.  
FILLEAU DES BILLETES, Gilles 356.  
FONSECA, Pedro da 396.  
FONTAINE, Nicolas 22.  
FONTENELLE, *voir* LE BOUVIER DE  
FONTENELLE.  
FONTIALIS, Jacobus 73.  
FOUCHER, Simon 141, 142, 144, 151-  
157, 161, 165, 172, 173, 175, 179, 180,  
280, 305, 328, 330, 351, 422.

FOUCHER DE CAREIL, Louis  
Alexandre 18, 95, 105.

FRIEDRICH, Johann, duc de  
BRUNSWICK-CALENBERG 101.

FREGE, Gottlob 267, 289.

FROIDMONT, Libert 302.

**G** \_\_\_\_\_

GALE, Thomas 336.

GALILÉE, GALILEO GALILEI, *dit* 77,  
134, 138, 315, 316, 319, 322, 328-329.

GALLOIS, Jean 281, 320.

GASSENDI, Pierre GASSEND, *dit*  
77-78, 87, 93, 99, 143, 193, 339, 342,  
357.

GATAKER, Thomas 91.

GAUTHIER DE SAINT-VICTOR 23.

GAZET, Alard 23.

GEOFFROY DE SAINTE-BARBE-EN-  
AUGE, *dit aussi* GODEFROI DE  
BRETEUIL 23.

GÉRARD, Armand de (abbé) 48.

GERVAIS DE TILBURY 35, 36, 48.

GEULINCX, Arnold 25.

GHISLAIN DE MONS (saint) 23.

GIORDANO, Vitale 316-318.

GODESCALC D'ORBAIS *ou*  
GODESCALQUE 333.

GRACCHUS, Caius Sempronius 28.

GRACIÁN Y MORALES, Baltasar 49.

GRAS, Henri Constant 43.

GRASWINCKEL, Theodor 44.

GREIFFENCRAZ, Christoph  
Joachim Nicolai von 39.

GROOT, Hugo de *ou* Huig de, *dit*  
GROTIUS 35, 43-46, 87, 105.

GRÉGOIRE DE RIMINI (*lat.*  
GREGORIUS ARIMINENSIS) 395.

GRÉGOIRE DE SAINT-VINCENT 302,  
304-307, 310, 320, 321, 328.

GUEZ DE BALZAC, Jean-Louis 44.

GUILLAUME DE HIRSCHAU *ou*  
HIRSAU 21.

**H** \_\_\_\_\_

HADRIEN 29, 31.

HANOVER, Ernst-August von 49.

HANSCH, Michael Gottlieb 102, 123,  
142, 159, 219.

HARTSOEKER *ou* HARTSOECKER,  
Nicolas 78.

HAURANNE, Jean-Ambroise  
DUVERGIER DE, abbé de Saint-  
Cyrán, *dit* SAINT-CYRAN 22.

HEIDEGGER, Martin 196, 197.

HEINSIUS *ou* HEINS, Daniel 87.

HENNIGES, Heinrich 44.

HENRI DE GAND 395.

HENRI II, *dit* LE JEUNE, roi  
d'Angleterre 36.

HERLIN, Christian  
(*lat.* CHRISTIANUS HERLINUS)  
284, 290.

HERBERT DE CHERBURY, Edward  
77.

HERTEL, Lorenz 38.

HERVÉ NÉDELLEC (*lat.* Hervaeus  
NATALIS) 395.

HESSE-RHEINFELS, Ernst von 256.

HINCMAR DE REIMS 22.

HIPPARQUE 134, 250.

HOBBS, Thomas 53, 77, 80, 84, 86-90,  
92, 94, 99, 143, 151, 193, 272, 281, 285,  
308, 320, 422.

HONORÉ D'AUTUN 21.

HOLSTE, Lukas (*lat.* Luc  
HOLSTENIUS) 31

HUET, Pierre Daniel 153.

HUYGENS, Christiaan 306, 320, 327,  
422.

**I** \_\_\_\_\_  
 ILDEFONSE DE TOLÈDE (Pseudo-,  
 saint) 23.  
 ISIDORE DE SÉVILLE (saint) 27-28.

**J** \_\_\_\_\_  
 JACQUELOT, Isaac 286, 287.  
 JAUCOURT, Louis de, *pseudonyme*  
 Louis de NEUFVILLE 43.  
 JEAN DE BASSOLES *voir* JOHN  
 BASSOL.  
 JEAN CHRYSOSTOME (saint) 22.  
 JEAN DAMASCÈNE *ou* JEAN  
 DE DAMAS (*lat.* JOANNES  
 DAMASCENUS, saint) 50.  
 JEAN DUNS SCOT 370, 385, 386, 393,  
 395-397, 403, 404.  
 JEAN LE LYDIEN (*lat.* Joannes  
 Laurentius LYDUS) 83.  
 JEAN PHILOPON 189, 302.  
 JEAN DE SALISBURY 21.  
 JEAN SCOT ÉRIGÈNE 333-347, 360.  
 JÉRÔME *ou* JÉRÔME DE STRIDON  
 (saint) 22, 23.  
 JOHN BASSOL *ou* JEAN DE BASSOLES  
 395, 396.  
 JÓNSSON, Karl 37, 38.  
 JULES CÉSAR 258, 260.  
 JULIEN D'ÉCLANE 23.  
 JUNGUIS, Joachim 283, 294.  
 JURIEU, Pierre 86.  
 JUVÉNAL 28.

**K** \_\_\_\_\_  
 KANT, Immanuel 9, 202.  
 KECKERMANN, Bartholomeus 402.  
 KEPLER, Johannes 109, 139.  
 KLENCK, Johannes 44.  
 KOCH, Cornelius Dietrich 123, 129.  
 KOLTHOLT, Christian 104.

**L** \_\_\_\_\_  
 LACTANCE (*lat.* LACTANTIUS) 83,  
 279.  
 LA FORGE, Louis de 84.  
 LANION *ou* LANNION, François de  
 358.  
 LAUB, Philipp Anton 44.  
 LE BOVIER *ou* LE BOUVIER DE  
 FONTENELLE, Bernard 33.  
 LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *passim*.  
 LE MAISTRE DE SACY, Louis Isaac  
 22, 88.  
 L'ENFANT, Jacques 422.  
 LELONG, Jacques 18, 36.  
 LEUCIPPE 83, 146.  
 LE VALLOIS, Louis *voir* VILLE, Louis  
 de la.  
 LIMIERS, Henri-Philippe de, *pseudo*.  
 de CHEVIGNY, Sieur de 49.  
 LIPSE, Juste *ou* Joost LIPS 87, 99, 221,  
 318.  
 LIVIUS ANDRONICUS 28.  
 LLOYD, William 40.  
 LOCKE, John 56, 59, 82, 102, 106, 108,  
 142, 281, 285, 290, 291.  
 LOUIS I<sup>er</sup> LE PIEUX *ou*  
 LE DÉBONNAIRE 333.  
 LUCAIN 32.  
 LUC D'ACHERY 334.  
 LUCILIUS, Caius 20.  
 LUPUS DE OLMEDO 22.

**M** \_\_\_\_\_  
 MABILLON, Jean 334, 336, 348.  
 MACAIRE SCOT 349.  
 MAGNIEZ, Nicolas 24, 25, 29, 31, 32.  
 MAGNÚSSON, Árni 28.  
 MALEBRANCHE, Nicolas 10, 18, 36,  
 98, 154, 292, 301, 371, 422.  
 MANÉTHON 41.  
 MARC AURÈLE 91, 220, 221, 275.

MARTIAL 28.  
 MARTIN, André, *dit* Ambrosius  
 Victor 355.  
 MASHAM, Abigail 417, 422.  
 MASSUET, Pierre 49.  
 MAUGUIN, Gilbert 335.  
 MAXIME LE CONFESSEUR (saint)

347.  
 MÉGASTHÈNES 41.  
 MEIER, Gerhard 334.  
 MÉLANCHTON, Philippe 189.  
 MERCENARIUS, Angelus 396, 398,  
 399.  
 MEZERAY, François Eudes de 337.  
 MOLANUS, Gerhard Wolter 363.  
 MONTAIGNE, Michel EYQUEM de 21.  
 MONTCHAL, Charles de 31.  
 MORE, Henry 97.  
 MÜLLER, Johann Philipp 44.  
 MURCIA DE LA LLANA, Francisco  
 395, 399.  
 MURMELLIUS, Johannes 22.  
 MYRSILE DE LESBOS 41.

N \_\_\_\_\_

NANNI, Giovanni *ou* Johannes  
 ANNIUS DE VITERBE 35, 41, 48.  
 NAUDÉ, Gabriel 35.  
 NÉMÉSIOUS *ou* NÉMÉSIOS 245.  
 NÉRON 29.  
 NEUFVILLE, Louis de *voir*  
 JAUCOURT, Louis de.  
 NEWTON, Isaac 422.  
 NICAISE, Claude 152-153, 353, 417.  
 NIZOLI, Mario (*lat.* Marius  
 NIZOLIUS) 48, 52, 64, 65, 82, 189,  
 195, 208, 320, 400, 417.  
 NORIS, Enrico (cardinal) 333, 353.

O \_\_\_\_\_

OLDENBURG, Henry 285.

ORIGÈNE 248.  
 OSIANDER, Johann Adam 44.  
 OTHON DE BRUNSWICK *ou*  
 OTTON IV 36.  
 OUDIN, Casimir 334.  
 OWEN, John 22.

P \_\_\_\_\_

PADOUE (école de) 189, 386, 404.  
 PALLAVICINI, Opizio (cardinal) 321.  
 PAPIN, DENIS 49, 422.  
 PAPPUS D'ALEXANDRIE 10.  
 PASCAL, Blaise 22, 53, 74, 88, 134.  
 PATRIZZI, Francesco (*lat.*  
 FRANCESCUS PATRICIUS) 144.  
 PAUL (saint) 76.  
 PEIRESC, Nicolas Claude FABRI 31,  
 32.  
 PELLISSON-FONTANIER, Paul 190,  
 355, 422, 427.  
 PEREYRA *ou* PEREIRA, Benito 395,  
 396, 400.  
 PÉTAU, Denis 42, 46, 47, 367.  
 PÉTRARQUE, FRANCESCO  
 PETRARCA, *dit en fr.* 28.  
 PHÈDRE (*lat.* CAIUS IULIUS  
 PHAEDRUS) 20.  
 PHÉRÉCIDE DE SYROS 83.  
 PHILIBERT DE VIENNE 49.  
 PHILIDOR, François André  
 DANICAN, *dit* 10.  
 PHILIPP, Christian 93, 95, 147.  
 PHILIPPE DE HARVENG 23, 25.  
 PHILON DE BYBLOS 41.  
 PIERRE D'AURIOLE 395.  
 PIERRE DAMIEN 244.  
 PIERRE LOMBARD 61.  
 PINSON, François 334, 347.  
 PLATON 11, 54, 56, 67, 68, 71, 76, 77, 81,  
 89, 94-99, 102, 104, 133-139, 141-161,  
 164-169, 171-181, 219, 222, 223, 245,

279, 301-303, 342, 351, 352, 354, 356,  
357.  
Académie 299, 146, 147, 149-152, 154-  
163, 165, 166, 169, 178-180, 270, 351.  
PLAUTE 28.  
PLOTIN 138, 144, 161, 342.  
PLUTARQUE 81, 243, 271-276, 309.  
POLÉMON D'ILION 82.  
PORTIQUE (école du) 239, 245, 250,  
277, 318.  
PRASCH, Johann Ludwig 44.  
PRIMASE D'HADRUMÈTE 22.  
PROCLUS 88, 279, 289, 290, 293, 298.  
PROTAGORAS 167.  
PTOLÉMÉE 134, 139  
PUFENDORF, Samuel von 281, 422.  
PYTHAGORE 54, 83, 356, 357.

## R

RACHEL, Samuel 44.  
RATRAMNE DE CORBIE 334-338,  
347-360.  
RÉMOND, Nicolas 18, 24, 26, 33, 43, 45,  
56, 57, 59, 60, 62, 66, 75, 97, 98, 101-  
105, 133, 142-145, 177, 180, 219, 342,  
422, 427.  
ROBERVAL, Gilles Personne de 285.  
ROHAULT, Jacques 355.  
ROSELLI, Salvatore Maria 43.  
ROUSSEAU, Jean-Jacques 16, 91.

## S

SAINT-CYRAN, *voir* HAURANNE,  
Jean Ambroise DUVERGIER DE.  
SCALIGER, Joseph Juste 41.  
SCALIGER, Jules César 27, 28, 81; 395,  
400.  
SCHEFFER, Johannes G. 44.  
SCHEUBEL, Johannes 284, 290  
SCHOPPE, Kaspar, *dicitur* SCIOPIUS 29,  
30, 87.

SCHWARTZ, Wilhelm 44.  
SCUDÉRY, Madeleine de 242  
SEDULIUS DE LIÈGE *ou* SEDULIUS  
SCOTTUS 22.  
SEMPRONIUS ASELLIO 41.  
SÉNÈQUE 83, 220, 221.  
SENNERT, Daniel 197, 339-400.  
SEXTUS EMPIRICUS 11, 102, 154, 156,  
251, 299-304, 306, 307, 309, 310, 318,  
324-329.  
SIDNEY, Algernon 49.  
SIDOINE APOLLINAIRE 28.  
SIGORGNE, Pierre 104.  
SIGURDSSON, Sverre (*en vieux norois*  
SVERRIR SIGURÐARSO) 38.  
SILIUS ITALICUS 32.  
SIMON, Johann Georg 44.  
SIMON, Richard (1638-1712) 39.  
SIMPLICIUS 248, 302.  
SOCRATE 68, 76, 80-81, 86, 94-96, 98,  
141, 143, 147, 156, 161, 162, 165-167,  
169, 174, 219, 245, 389.  
SOLON 40.  
SOPHIE DE HANOVRE 94, 236, 356,  
357.  
SPARWENFELD, Johan Gabriel 40.  
SPERLING, Johann 400.  
SPINOZA, Baruch 10, 75, 77, 80, 81, 83,  
90, 92, 93, 143, 170, 221, 223, 229, 233,  
239, 242, 281, 288, 422.  
STAHL, Daniel 395.  
STOBÉE 83.  
STRATON 83.  
STRATTMAN, Theodor Heinrich  
von 35.  
STÜBEL, Stéphane 31.  
STURLUSON, Snorri 37, 39, 48.  
STURM, Johann Christoph 280, 281,  
342.  
SUÁREZ, Francisco 44, 48, 89, 174, 386,  
395-397.

SWINESHEAD, Richard SUISSET *ou*  
334.

T \_\_\_\_\_

TATIEN 245.

TELESIO, Bernardino 71.

TERENCE 20, 28.

TERTULLIEN 22, 83, 84, 86.

THĀBIT IBN QURRA 276.

THEMISTIOS (*lat.* THEMISTIUS)  
189, 302.

THÉODORE (ingénieur) 88.

THÉODOSE I<sup>er</sup> LE GRAND 29.

THOMAS, Christian (*lat.*

THOMASIVS) 48, 49.

THOMAS, Jakob (*lat.* THOMASIVS)  
34, 56, 59-65, 72, 73, 76, 77, 83, 84, 87,  
95, 96, 104, 113, 141, 145, 189, 191-194,  
203, 221, 300, 339, 340, 357, 392-394,  
400.

THOMAS D'AQUIN (saint) 66, 83,  
356, 361-368, 370-375, 378, 380-382,  
385-386, 388, 390, 391, 393, 394, 397,  
400, 401.

THOMAS DE CHOBHAM 21.

THOMASSIN, Louis 46, 47.

TOLEDO, Francisco de  
(*lat.* FRANCISCUS TOLETUS,  
cardinal) 400.

TOLAND, John 49.

TOLOMEI, Giovanni Battista 18, 26,  
33, 295

TRITHÈME, Jean (*lat.* JOHANNES  
TRITHEMIUS) 39.

TSCHIRNHAUS, Ehrenfried Walther  
von 49.

TWISSE, William 123, 126, 380.

V \_\_\_\_\_

VALERIUS FLACCUS 32.

VAN BLEISWIJK, Heindrik 43.

VAN HELMONT, François-Mercure  
67, 220, 356, 357.

VANINI, Lucilio, *dit* GIULIO CESARE  
71.

VAUVENARGUES, *voir* CLAPIER, Luc  
de.

VEYSSIÈRE DE LA CROZE, Mathurin  
85.

VIAU, Théophile de 95.

VIÈTE, François 313.

VILLE, Louis de la, *pseudo. de* LE  
VALLOIS, Louis 355.

VIRGILE 19-22, 26-28, 32, 33, 37, 42, 44,  
47, 105.

VOLDER, Burcherus de 109, 122-124,  
227, 417, 422.

VORST, Konrad von der (*lat.*  
CONRADUS VORSTIUS) 84-86.

W \_\_\_\_\_

WAGNER, Gabriel 422.

WEIGEL, Erhard 35, 193, 280-281.

WIMPFELING, Jakob 22.

WOLFF *ou* WOLF, Christian, von 417.

WOLFHARD VON HERRIEDEN (*lat.*  
WOLFHARDUS HASENRIETANUS)  
23.

X \_\_\_\_\_

XÉNOPHON 41, 81.

Y \_\_\_\_\_

YVES DE CHARTRES 22.

Z \_\_\_\_\_

ZABARELLA, Giacomo *ou* Jacob 396,  
398, 399, 404.

ZÉNON DE CITIUM *ou* CITIUM 317.

ZÉNON D'ÉLÉE 245, 300-303, 310, 317.

ZIEGLER, Caspar 44.

## TABLE DES MATIÈRES

Abréviations.....	7
Avant-propos	
Jean-Luc Marion.....	9

### PREMIÈRE PARTIE

#### L'AVANCEMENT DE LA PHILOSOPHIE

439

« L'or dans la boue » selon Leibniz : une maxime pour l'histoire de la philosophie ? Michaël Devaux.....	15
« J'ay trouvé que la plupart des Sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient » : de l'usage leibnizien de l'histoire de la philosophie Stefano Di Bella.....	51
Le renouvellement des sectes antiques. Le chiasme du Dieu corporel et du Dieu incorporel Vincent Carraud.....	71
Catégories et modifications de choses. De la traduction philosophique selon Leibniz Arnaud Pelletier.....	101

L'OR DANS LA BOUE  
Table des matières

### DEUXIÈME PARTIE

#### LE FIL DE L'HISTOIRE

De l'Idée à la monade : « Un auteur [...] qui mériterait d'être mis en système » Jean-Louis Poirier.....	133
Leibniz, Descartes et la « résurrection des contemplations de Platon et des académiciens » Claire Bayle.....	141

	La réhabilitation dynamique de l'entéléchie : « un beau mélange de Métaphysique, de Géométrie et de Physique » François Ottmann.....	183
	Leibniz and Stoicism Donald Rutherford.....	219
	Leibniz, Chrysippe et l'Argument dominateur Thomas Auffret.....	239
	« Établissements provisionnels » : Leibniz lecteur d'Euclide Frédéric de Buzon.....	279
	Leibniz et Sextus Empiricus, Sur le continu Marwan Rashed.....	299
440	L'âme des substances. Leibniz et la philosophie carolingienne Kristell Trego.....	333
	La perfection de l'univers, le mal et l'incarnation selon Thomas d'Aquin et Leibniz Agustín Echavarría.....	361
	Duns Scot et saint Thomas : la question de l'individuation Roger Ariew & Lucio Mare.....	385

## ANNEXES

	History and status of the critical Academic-edition of Leibniz by the Academies of Berlin-Brandenburg and Göttingen Thomas Leinkauf.....	411
	Leibniz en espagnol : Chaire G. W. Leibniz de philosophie Juan A. Nicolás.....	421
	Index.....	431