

Logique du probable et épistémologie théologique dans les  
*Essais de théodicée* de Leibniz

par  
Annick LATOUR-DERRIEN

Thèse de doctorat effectuée en cotutelle

au  
Département de philosophie  
Faculté des arts et des sciences  
Université de Montréal

ET

à l'École doctorale V : Concepts et langages  
Université de Paris IV - Sorbonne

Thèse présentée

à la Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal  
en vue de l'obtention du grade de Philosophiæ Doctor (Ph.D.)  
en philosophie

et à l'Université Paris IV - Sorbonne  
en vue de l'obtention du grade de Docteur en philosophie

mars 2004

© Annick LATOUR-DERRIEN, 2004



B

29

U54

2004

v.009

±.1



**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

ET

Université de Paris IV - Sorbonne  
École doctorale V : Concepts et langages

Cette thèse intitulée :

**Logique du probable et épistémologie théologique dans les  
*Essais de théodicée* de Leibniz**

présentée et soutenue à l'Université de Paris IV - Sorbonne par :  
Annick LATOUR-DERRIEN

a été évaluée par un jury constitué des personnes suivantes :

Président-rapporteur : Mme Fabienne PIRONET, Université de Montréal  
Directeur de recherche (Université de Montréal) :  
M. François DUCHESNEAU  
Directeur de recherche (Université de Paris IV - Sorbonne) :  
M. Michel FICHANT  
Membre du jury : M. Frédéric DE BUZON, Université de Strasbourg  
Examinateur externe : Mme Martine DE GAUDEMAR,  
Université de Paris X - Nanterre

## Résumé

Mots-clés : Philosophie - Mystère - Foi - Probabilité - Démonstration - Crédibilité - Miracle - Présomption - Dialectique - Vraisemblance.

Nous étudions les *Essais de théodicée*, publiés en 1710 par G. W. Leibniz, afin de repérer la méthode théorisée et utilisée pour traiter l'épistémologie de la théologie chrétienne, et particulièrement la défense des mystères. Dans le *Discours préliminaire*, qui cherche à garantir la valeur de la raison en théologie contre les attaques de Pierre Bayle, Leibniz établit que la logique démonstrative suffit pour répondre aux objections contre les mystères. Cette position bien connue confère à Leibniz le rôle dialectique négatif de répondant, ce qui marque une évolution dans son œuvre quant à la possibilité de prouver positivement le mystère. Mais en pratique, la méthode utilisée dans la *Théodicée* n'est pas uniquement réfutative, donc négative, et pas non plus strictement démonstrative. Les arguments développés recourent aux acquis métaphysiques, notamment à la *démonstration optimiste* qui prouve l'optimalité du monde, mais en outre, le texte conduit des preuves positives partielles, dites *surrogatoires*, que nous rattachons à la théorie leibnizienne de la logique du probable. La recherche d'une niche épistémologique pour le mystère apparemment non vraisemblable et pour la foi montre l'importance des fondements de la croyance, des *motifs de crédibilité*, rationnels, quoique non strictement démonstratifs, et relevant de la probabilité. Ces motifs sous-tendent en partie la présomption de vérité de la religion et sont donc même théoriquement préalables à l'usage négatif de la réfutation démonstrative. Leibniz tend le plus possible à traduire en termes rationnels des notions liées au mystère : ainsi le miracle et la grâce, mais aussi le problème du mal qui, quoique ne relevant pas uniquement de la théologie révélée, constitue le mystère le plus discuté dans la *Théodicée*.

Après une situation du type de texte que constituent ces essais exotériques ainsi qu'un aperçu historique de la constitution philosophique du probable, nous abordons les notions et les pistes méthodologiques autour du probable tel qu'il peut s'appliquer à la théologie chez Leibniz. Puis nous nous penchons sur la caractérisation méthodologique du mystère et de la foi, avant de retrouver, dans la *Théodicée*, des arguments probables supplémentaires convergents avec la démonstration optimiste et soutenant la justice divine, tels la position leibnizienne sur la damnation et le développement du mythe de Sextus.

## Probability and Theological Epistemology in Leibniz' *Essais de théodicée*

Key-Words : Philosophy - Mystery - Faith - Probability - Demonstration - Credibility - Miracle - Presumption - Dialectic - Verisimilitude.

I have studied the *Essais de théodicée*, published in 1710 by G. W. Leibniz, in order to describe the method theorized and used in the epistemology of Christian theology, especially in the defense of the mysteries. The preliminary *Discours*, in which Leibniz seeks to secure the theological use of reason against Pierre Bayle's assertions, establishes that demonstrative logic is sufficient to reply to the objections against mysteries. This well-known position puts Leibniz in the dialectic role of the *respondens* and shows a philosophical evolution in his work concerning the possibility of a positive proof for mysteries. Yet, in practice, the method used in the *Théodicée* cannot be said to be only refutative, or negative - nor is it strictly demonstrative. The arguments are not only founded on metaphysical developments, notably on the *optimistic demonstration*, which proves the world's optimality. The text also elaborates partial positive proofs, a *supererogatio* that I have connected with the Leibnizian theory of probable logic. The reality of an epistemological ground for mysteries which appear as non probable, and for faith, points up the importance of the foundation of belief - the *motives of credibility*, which are probable and rational, though not strictly demonstrative. Those motives partly underlie the presumption of the truth of religion, so they precede theoretically the negative use of demonstrative refutation. Leibniz tends to give a rational translation for the concepts around mystery : he does so with miracles and grace, but also with the question of evil in the world, which constitutes the most discussed mystery in the *Théodicée*, even if it is not a matter only for revealed theology.

After a review of the type of text that constitutes these exoteric essays and a historical survey of the philosophical treatment of probability, I examined the notions and the attempts of a method of probability applicable to theology in Leibniz. Then, I endeavoured to elicit the methodological characterization of the concepts of mystery and faith. Finally, in the practical argumentation of the *Théodicée*, I found some probable arguments in support of divine justice, in addition to and converging with the optimistic demonstration - for instance, the Leibnizian position on damnation and the exposition of the myth of Sextus.

# Table des matières

Résumé . . . . .	iii
Abstract . . . . .	iv
Table des matières . . . . .	v
Liste des tableaux . . . . .	x
Liste des abréviations . . . . .	xi
Remerciements . . . . .	xvi
Conventions . . . . .	xviii
<b>Introduction</b>	<b>1</b>
Le thème de la théodicée . . . . .	1
Leibniz et la théologie . . . . .	5
Théologie naturelle et théologie révélée . . . . .	5
Mystères, foi et épistémologie . . . . .	8
Intégrations théologiques . . . . .	13
Méthodes leibniziennes en théologie . . . . .	18
Plan . . . . .	29
<b>I Pertinence générale du probable dans la <i>Théodicée</i></b>	<b>31</b>
<b>1 Réponse aux objections</b>	<b>32</b>
1.1 Démonstration en théologie naturelle . . . . .	34
1.1.1 Objection : démonstrativité de la théologie naturelle . . . . .	34
1.1.2 Réponses . . . . .	38
1.1.2.1 Raison et théologie morale . . . . .	39
1.1.2.2 La preuve ontologique et la probabilité . . . . .	40
1.1.2.3 Mystères de la raison . . . . .	43
1.2 Démonstration en théologie révélée . . . . .	45
1.2.1 Objection : démonstrativité du soutien à la théologie révélée : méthode négative . . . . .	45
1.2.2 Réponses . . . . .	49
1.2.2.1 Indices précoces de preuve positive . . . . .	50
1.2.2.2 Théologie révélée et probabilité . . . . .	53
1.2.2.3 Méthodes probables . . . . .	55
1.2.3 Exemples de mystères expliqués . . . . .	59
1.3 Conclusions . . . . .	60

<b>2</b>	<b>Le type de texte de la <i>Théodicée</i></b>	<b>63</b>
2.1	Plan de la <i>Théodicée</i> . . . . .	64
2.2	<i>Essais</i> de théodicée . . . . .	65
2.2.1	L'essai dépréciatif . . . . .	65
2.2.1.1	Incohésion . . . . .	66
2.2.1.2	Incomplétude . . . . .	68
2.2.2	Ampleur et liberté . . . . .	69
2.2.3	Expérience et examen . . . . .	72
2.2.4	La théodicée comme essai de science . . . . .	74
2.3	Œuvre exotérique . . . . .	75
2.3.1	Statut de l'exotérique . . . . .	76
2.3.2	Leibniz et la philosophie exotérique . . . . .	79
2.3.3	Notions, méthode et principes populaires chez Leibniz . . . . .	81
2.3.4	Rhétorique et exotérique chez Leibniz . . . . .	84
2.3.4.1	Langue vulgaire et publication . . . . .	86
2.3.4.2	Longueur . . . . .	87
2.3.4.3	Ordre et matière . . . . .	90
2.3.5	Rendre la théologie accessible . . . . .	91
2.3.6	Philosophie pour femmes . . . . .	95
2.3.7	Christianisme, éthique et aspect pédagogique . . . . .	97
<b>II</b>	<b>Le probable : historique, notions et méthode</b>	<b>102</b>
<b>3</b>	<b>Repères historiques</b>	<b>103</b>
3.1	La conception classique du probable . . . . .	104
3.1.1	Aristote et le probable cautionné . . . . .	104
3.1.2	Le probabilisme et la morale religieuse . . . . .	113
3.2	Hasard et mathématiques . . . . .	119
3.2.1	Pascal : hasard et probabilité de la croyance . . . . .	119
3.2.2	L'émergence de la quantification du probable . . . . .	123
3.3	Mutations épistémologiques . . . . .	128
3.3.1	Descartes, l'évidence et le probable . . . . .	128
3.3.2	La <i>Logique de Port Royal</i> et la créance probable . . . . .	132
3.3.3	Locke et le jugement probable . . . . .	138
3.4	Rapport méthodologique entre théologie et probabilité . . . . .	150
3.5	Questions et tendances . . . . .	150
3.5.1	Position de Leibniz face à une théologie probable . . . . .	154
<b>4</b>	<b>Leibniz et les concepts du probable</b>	<b>158</b>
4.1	Cadre d'apparition . . . . .	158
4.1.1	Probable, hasard et raison . . . . .	158
4.1.2	La négativité du probable . . . . .	160
4.1.3	Quelques ambiguïtés . . . . .	164
4.1.3.1	Savoir du probable et savoir probable . . . . .	164
4.1.3.2	Probabilité subjective et probabilité objective . . . . .	165
4.1.3.3	Probable observé et probable supposé . . . . .	168
4.2	Les bornes du probable . . . . .	169
4.2.1	Le possible . . . . .	169
4.2.2	La vraisemblance . . . . .	170

4.2.3	Les apparences . . . . .	173
4.3	Le probable empirique et contingent . . . . .	176
4.3.1	Probabilité et connaissance empirique . . . . .	176
4.3.2	Nécessité, vérités et contingence . . . . .	180
4.4	Le probable attesté . . . . .	186
4.4.1	Constitution de l'opinion . . . . .	187
4.4.2	Autorité . . . . .	192
4.4.3	Témoignage . . . . .	197
4.4.4	Présomption . . . . .	200
4.4.5	Le probable et l'assuré . . . . .	210
<b>5</b>	<b>Leibniz et la méthode probable</b>	<b>215</b>
5.1	Le probable comme concept méthodologique . . . . .	215
5.2	La démonstration et le probable . . . . .	219
5.2.1	Démonstration de probabilité . . . . .	219
5.2.2	Harmonisation et disparité entre les sortes de démonstrations . . . . .	227
5.2.3	Logique probable et logique formelle . . . . .	233
5.3	Sentiers pour la méthode . . . . .	242
5.3.1	Analyse des données . . . . .	242
5.3.1.1	Nature et accumulation de données . . . . .	242
5.3.1.2	Ordre et traduction . . . . .	247
5.3.2	Concordance, convergence et analogies . . . . .	250
5.3.2.1	Concordance, finalité, harmonie . . . . .	250
5.3.2.2	Rencontres analogiques . . . . .	253
5.3.3	Attention et vérification . . . . .	260
5.3.3.1	<i>Attentio</i> et <i>animadversio</i> . . . . .	260
5.3.3.2	Vérification et impact de la méthode sur l'attention . . . . .	270
5.4	Méthode probable et réforme de la dialectique . . . . .	276
5.4.1	Critique leibnizienne et réforme de la dialectique . . . . .	277
5.4.2	Rôles dialectiques, présomption et surérogation . . . . .	285
5.4.3	Réfutation et édification . . . . .	297
5.5	Apports méthodologiques de l'histoire et de l'interprétation des textes . . . . .	299
5.5.1	Méthode historique et factualité . . . . .	300
5.5.2	<i>Bible</i> et littéralité . . . . .	304
5.5.3	Interprétation, probable et rationalité . . . . .	310
5.5.4	Critères en cas de conflit et exemples d'application . . . . .	321
5.5.5	Objectif de l'histoire et édification . . . . .	328
5.6	Contribution de la jurisprudence . . . . .	331
5.6.1	Dimension jurisprudentielle de la méthode probable . . . . .	331
5.6.2	Parenté entre jurisprudence et théologie . . . . .	343

### III La constitution probable de la *Théodicée* : de la religion à l'épistémologie 350

<b>6</b>	<b>La notion de mystère</b>	<b>352</b>
6.1	Cadre d'appréhension du mystère . . . . .	352
6.1.1	Place apparente dans les <i>Essais de théodicée</i> . . . . .	352
6.1.2	Les sources du mystère religieux chez Leibniz . . . . .	353
6.1.3	Mystère caché et respect . . . . .	358

6.2	Caractérisation du mystère philosophique et scientifique . . . . .	364
6.3	Contenu du mystère et rapport au miracle . . . . .	370
6.3.1	Caractéristiques du mystère . . . . .	370
6.3.2	Caractéristiques du miracle . . . . .	372
6.3.3	Dimension positive du miracle . . . . .	375
6.3.3.1	Le miracle comme possibilité métaphysique . . . . .	375
6.3.3.2	Le miracle : signe probable et fondement testimonial de la révélation . . . . .	378
6.3.4	Événementialité et durabilité : catégories de miracles . . . . .	384
6.3.5	Les deux grands axes mystérieux . . . . .	386
6.3.5.1	Mystères de la nature de Dieu : trinité et incarnation . . . . .	389
6.3.5.2	Mystères du rapport au monde : création et harmonie . . . . .	392
6.3.6	Autres mystères . . . . .	397
6.3.6.1	Résurrection et naturalité . . . . .	399
6.3.6.2	Eucharistic et conviction . . . . .	403
6.4	Mystères, miracles et limites de la connaissance . . . . .	409
6.4.1	Mystère au-dessus de la raison . . . . .	410
6.4.1.1	Le comment et le pourquoi . . . . .	410
6.4.1.2	Précisions par rapport à Bayle et à Locke . . . . .	412
6.4.1.3	Mystère, miracle et dépassement . . . . .	415
6.4.1.4	Nature et probabilité . . . . .	421
6.4.2	Négativité du traitement du mystère dans la <i>Théodicée</i> . . . . .	432
6.4.2.1	Négativité du mystère ; admission sur présomption . . . . .	432
6.4.2.2	Le mal et la démonstration optimiste . . . . .	438
6.5	Fondement probable du mystère : caution, explication et traduction en termes rationnels . . . . .	445
6.5.1	Rationalité de la théologie leibnizienne et importance d'une proba- bilisation du mystère . . . . .	445
6.5.1.1	Intelligibilité du mystère : la troisième ligne argumentative . . . . .	445
6.5.1.2	Connaissance aveugle, opinion, cœur de la foi . . . . .	450
6.5.2	Mystère probable par la caution biblique . . . . .	457
6.5.3	Mystère probable par l'explication partielle . . . . .	462
6.5.3.1	Réquisit d'explication . . . . .	462
6.5.3.2	Nature de l'explication . . . . .	465
6.5.3.3	Dimension heuristique du mystère . . . . .	469
<b>7</b>	<b>La conviction par foi</b> . . . . .	<b>472</b>
7.1	Constitution complexe de la foi . . . . .	472
7.2	La foi humaine et les motifs de crédibilité . . . . .	476
7.2.1	Foi humaine et expérience . . . . .	476
7.2.2	Les motifs de la crédibilité . . . . .	478
7.2.2.1	Motifs et volonté . . . . .	478
7.2.2.2	Foi et volonté . . . . .	480
7.2.2.3	Motifs, rationalité et probabilité . . . . .	482
7.3	La foi divine et la grâce interne . . . . .	492
7.3.1	Foi divine et lumière du mystère . . . . .	492
7.3.2	Foi divine et expérience . . . . .	496
7.4	Expressions naturelles du surnaturel . . . . .	497
7.4.1	Foi et éthique, grâce et vraisemblance morale . . . . .	497



7.4.2	La grâce et l'attention . . . . .	505
<b>8</b>	<b>Analyse d'éléments de la <i>Théodicée</i></b>	<b>511</b>
8.1	Probabilité et dialectique : réponse à Bayle . . . . .	515
8.1.1	Historique du rapport à Bayle . . . . .	515
8.1.2	Bayle et la <i>Théodicée</i> . . . . .	518
8.2	Le bien probable, par la science et la métaphysique . . . . .	525
8.2.1	Observation scientifique : les lois du mouvement . . . . .	526
8.2.2	Le système : harmonie et organismes . . . . .	529
8.3	Improbabilité de la dureté du mal : deux positions leibniziennes face à la damnation . . . . .	536
8.3.1	Dureté de la damnation des non-éclairés . . . . .	536
8.3.2	La supériorité du nombre de damnés sur le nombre d'élus . . . . .	539
8.3.3	Les non-éclairés, l'entendement et la lumière . . . . .	549
8.4	Probabilité de la justice de Dieu : Dieu comme tuteur et analogies bayliennes	561
8.4.1	Bayle : la raison analogique et son auto-déracinement . . . . .	561
8.4.2	Les solutions de Leibniz . . . . .	563
8.5	Le meilleur des mondes rendu probable : le mythe de Sextus . . . . .	569
8.5.1	Caractérisation du mythe et des analogies les plus claires . . . . .	569
8.5.2	Aspect mystique . . . . .	577
8.5.3	Multiplicité des masques emboîtés ; Sextus et Judas . . . . .	581
8.5.4	Trinité et dieux gréco-romains . . . . .	590
	<b>Conclusion</b>	<b>599</b>
	<b>Index</b>	<b>606</b>
	<b>Bibliographie</b>	<b>627</b>
	Sources . . . . .	627
	Outils . . . . .	631
	Études . . . . .	631
<b>A</b>	<b>Contenu du <i>Discours préliminaire</i></b>	<b>A-i</b>
A.1	Dimension théorique . . . . .	A-i
A.2	Dimension historique . . . . .	A-ii
A.3	Dimension dialectique (rapport à Bayle) . . . . .	A-iii
<b>B</b>	<b>Rapport à la <i>Bible</i> dans les <i>Essais de théodicée</i></b>	<b>B-i</b>
B.1	Présentation : <i>Bible</i> et argumentation théologique . . . . .	B-i
B.2	Liste des codes et abréviations pour ce chapitre . . . . .	B-ii
B.3	<i>Préface</i> . . . . .	B-iii
B.4	<i>Discours</i> . . . . .	B-iii
B.5	I <sup>re</sup> partie . . . . .	B-iv
B.6	II <sup>e</sup> partie . . . . .	B-vi
B.7	III <sup>e</sup> partie . . . . .	B-vii
B.8	Quelques résultats . . . . .	B-ix

# Liste des tableaux

3.1	Divisions de la théologie chez Leibniz . . . . .	155
6.1	Divisions des grands éléments de foi selon les deux axes du mystère . . . . .	389

# Liste des abréviations

Nous utilisons les abréviations suivantes pour désigner les textes sources classiques et fréquemment cités<sup>1</sup> :

## Arnauld & Nicole<sup>2</sup> :

SIGLE	TITRE COMPLET	DATE
LPR	<i>La logique ou l'art de penser</i> (ou <i>Logique de Port-Royal</i> ) [13]	1662

## Augustin :

SIGLE	TITRE COMPLET	DATE
UC	<i>De Utilitate Credendi</i> [14]	391-392

## Bayle :

SIGLE	TITRE COMPLET	DATE
DHC	<i>Dictionnaire historique et critique</i> [15]	1697
RQP	<i>Réponse aux questions d'un provincial in</i> [16], tome III	1704-1707
OD	<i>Œuvres diverses</i> [16]	
EMT	<i>Entretiens de Maxime et de Thémiste in</i> [16], tome IV	1707

## Bible<sup>3</sup> :

SIGLE	TITRE COMPLET
Ac	<i>Actes des apôtres</i>

suite page suivante...

<sup>1</sup>Les vides dans les tableaux s'expliquent par ce que nous ne fournissons ici que les dates des écrits d'époque, et non celles des éditions plus récentes utilisées, dont les années de publication figurent en bibliographie. Toujours quant aux dates, nous donnons la date de la première publication, lorsqu'elle a eu lieu du vivant de l'auteur, et à défaut celle, parfois conjecturale, de la rédaction.

<sup>2</sup>Lorsque nous citons ce texte, nous nous référons à la cinquième édition (1683-1685) de *L'Art de penser*. Cette édition est augmentée de plusieurs chapitres par rapport aux précédentes, ce qui pourrait porter à confusion quant à la numérotation. C'est pourquoi nous présentons les références sous la forme suivante : LPR [13] II (11) 15, 163, où le nombre entre parenthèses représente le chapitre dans les éditions un à quatre, le nombre suivant le chapitre selon la cinquième édition, et le troisième la page, selon l'édition critique Vrin que nous utilisons. L'absence de nombre entre parenthèses indique que le chapitre n'a pas changé de numérotation.

<sup>3</sup>Les références en cours de thèse sont présentées sous la forme suivante : Ep 3 : 1-6 = *Épître de Paul aux Ephésiens*, chapitre 3, versets 1 à 6 et renvoient à la traduction TOB [1]. Nous ne mentionnons évidemment ici que les textes bibliques cités au moins une fois dans cette thèse.

...suite de la page précédente

SIGLE	TITRE COMPLET
<i>Ap</i>	<i>Apocalypse</i>
<i>1 Co</i>	<i>Première épître de Paul aux Corinthiens</i>
<i>2 Co</i>	<i>Seconde épître de Paul aux Corinthiens</i>
<i>Dn</i>	Livre de <i>Daniel</i>
<i>Dt</i>	Livre du <i>Deutéronome</i>
<i>Ep</i>	<i>Épître de Paul aux Ephésiens</i>
<i>Es</i>	Livre d' <i>Ésaïe</i>
<i>Ex</i>	Livre de l' <i>Exode</i>
<i>Ez</i>	Livre d' <i>Ézéchiel</i>
<i>Ga</i>	<i>Épître de Paul aux Galates</i>
<i>Gn</i>	Livre de la <i>Genèse</i>
<i>Jb</i>	Livre de <i>Job</i>
<i>Jc</i>	<i>Épître de Jacques</i>
<i>Jn</i>	<i>Évangile selon Jean</i>
<i>Jon</i>	Livre de <i>Jonas</i>
<i>Jos</i>	Livre de <i>Josué</i>
<i>Jr</i>	Livre de <i>Jérémie</i>
<i>Lc</i>	<i>Évangile selon Luc</i>
<i>Mc</i>	<i>Évangile selon Marc</i>
<i>Mt</i>	<i>Évangile selon Matthieu</i>
<i>Nb</i>	Livre des <i>Nombres</i>
<i>2 P</i>	<i>Seconde épître de Pierre</i>
<i>Ps</i>	Livre des <i>Psaumes</i>
<i>Qo</i>	Livre du <i>Qohéleth</i> (ou <i>Ecclésiaste</i> )
<i>1 R</i>	Premier livre des <i>Rois</i>
<i>Rm</i>	<i>Épître de Paul aux Romains</i>
<i>1 S</i>	Premier livre de <i>Samuel</i>
<i>2 S</i>	Second livre de <i>Samuel</i>
<i>Si</i>	Livre du <i>Siracide</i>
<i>1 Th</i>	<i>Première épître de Paul aux Thessaloniens</i>
<i>2 Th</i>	<i>Seconde épître de Paul aux Thessaloniens</i>
<i>1 Tm</i>	<i>Première épître de Paul à Timothée</i>

**Bossuet :**

SIGLE	TITRE COMPLET	DATE
<i>EM</i>	<i>Élévations sur les mystères</i> [17]	1682

**Clarke :**

SIGLE	TITRE COMPLET	DATE
<i>DUONR</i>	<i>A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion</i> [19]	1705

## Descartes :

SIGLE	TITRE COMPLET	DATE
AT	<i>Œuvres</i> (publiées par Adam et Tannery) [22]	
MM	<i>Meditationes de prima philosophia</i> ou <i>Méditations métaphysiques</i> in [22], tome VII, pages 1-90 & traduction française : [22], tome IX, pages 1-72	1640- 1647

## Leibniz :

SIGLE	TITRE COMPLET	DATE
A	<i>Sämtliche Schriften und Briefe</i> (publiées par l'Akademie der Wissenschaften de Berlin) [41]	
APC	<i>Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum</i> in [35], tome IV, pages 354-392	1692
B	Voir CP	
C	<i>Opuscules et fragments inédits</i> (publiés par Couturat) [40]	
CD	<i>Causa Dei asserta per Justiciam ejus</i> in [35], tome VI, pages 439-460	1710
CJC	<i>Commentatiuncula de judice controversiarum</i> in [41], tome VI, volume i, pages 548-559	1669- 1671
CMPPE	<i>Conversation du marquis de Pianèse et du père Émery ermite</i> in [41], tome VI, volume iv C (400), pages 2245-2283	1679- 1681
CP	<i>Confessio philosophi</i> [45], noté B pour l'édition Belaval & in [41], tome VI, volume iii, pages 115-149	1673
DIN	<i>De ipsa natura</i> in [35], tome IV, pages 504-516	1698
DM	<i>Discours de métaphysique</i> in [35], tome IV, pages 427-463, [41], tome IV, pages 1531-1588 & [48]	1686
DPT	<i>Dialogue entre Poliandre et Théophile</i> in [41], tome VI, volume iv C (398), pages 2219-2227	1679
DRO	<i>De rerum originatione radicali</i> in [35], tome VII, pages 302-308	1697
ERC	<i>Examen religionis Christianæ</i> ou <i>Systema theologicum</i> in [41], tome VI, volume iv C, pages 2355-2455	1686
ET	<i>Essais de théodicée</i> in [35], tome VI, pages 25-365	1710
FdeC	<i>Œuvres</i> (publiées par Foucher de Careil) [34]	
FÉC	<i>Dialogue sur la nature des trois vertus divines, foi, espérance et charité</i> in [41], tome VI, volume iv C, pages 2514-2529	1685- 1697
GP	<i>Die philosophischen Schriften</i> (publiés par Gerhardt) [35]	
GM	<i>Mathematische Schriften</i> (publiés par Gerhardt) [32]	
Grua	<i>Textes inédits</i> (publiés par Grua) [42]	
LW	<i>Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff</i> [33]	
MC	<i>Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis</i> in [35] tome IV, pages 422-426	1684
Mon	<i>La Monadologie</i> in [35], tome VI, pages 607-623	1714
NE	<i>Nouveaux Essais sur l'entendement humain</i> in [35], tome V & [41], tome VI	1703- 1704
NM	<i>Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae</i> in [41], tome VI, i, pages 262-364	1667

suite page suivante...

...suite de la page précédente

SIGLE	TITRE COMPLET	DATE
<i>PNG</i>	<i>Principes de la nature et de la grâce in [35], tome VI, pages 598-606</i>	1714
<i>R</i>	<i>Correspondance Leibniz-Clarke (présentée par André Robinet) [28]</i>	
<i>SN</i>	<i>Système nouveau de la nature et de la communication des substances in [35], tome IV, pages 471-477</i>	1695

**Locke :**

SIGLE	TITRE COMPLET	DATE
<i>ECHU</i>	<i>Essay concerning human understanding [56]</i>	1690

**Abbé de Moissy :**

SIGLE	TITRE COMPLET	DATE
<i>MPTM</i>	<i>La méthode dont les pères se sont servis en traitant des mystères [61]</i>	1683

**Spinoza :**

SIGLE	TITRE COMPLET	DATE
<i>TTP</i>	<i>Tractatus theologico-politicus [64]</i>	1670

**Thomas d'Aquin :**

SIGLE	TITRE COMPLET	DATE
<i>ST</i>	<i>Somme théologique [68]</i>	1266-1273

**Toland :**

SIGLE	TITRE COMPLET	DATE
<i>CNM</i>	<i>Christianity not Mysterious [69]</i>	1696

**Valla :**

SIGLE	TITRE COMPLET	DATE
<i>DLA</i>	<i>Dialogus de libero arbitrio [70]</i>	1438-1439

«He that believes, without having any reason for believing, may be in love with his own fancies, but neither seeks truth as he ought, nor pays the obedience due to his Maker» John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, IV xvii § 24, 607.

«Comme il est dans l'infini bleu  
Un centre où les poids se suspendent,  
Ainsi toutes les âmes tendent  
À leur centre unique, à leur Dieu  
Et comme les sphères de flammes  
Tournent en s'appelant toujours,  
Ainsi d'harmonieux amours  
Font graviter toutes les âmes.  
Sully Prudhomme «Le monde des âmes».  
*La vie intérieure*

«Here a man sees a machine as a god, and there a man sees God as an argument ; and another uses man's argument quite as if it were a tool, a machine of his own» Theodore Sturgeon, *To Marry Medusa*

# Remerciements

Je tiens à exprimer mes remerciements envers tous ceux sans qui cette recherche n'aurait pu se poursuivre et se terminer. Tout d'abord, je suis extrêmement reconnaissante à mes deux directeurs de thèse, qui à travers les difficultés et fécondités d'une cotutelle de thèse, m'ont offert une très précieuse codirection, ponctuée de séminaires très pertinents pour moi : merci à M. François Duchesneau, professeur à l'Université de Montréal et à M. Michel Fichant, professeur à l'Université de Paris IV - Sorbonne. Je dois aussi mes remerciements à M. Pierre-François Moreau, pour ses suggestions et son appui lorsqu'il a été mon tuteur pendant mon séjour à l'École normale supérieure de Fontenay-St-Cloud, ainsi qu'à Mme Fabienne Pironet et M. Jean Grondin, professeurs à l'Université de Montréal pour leur apport lors de mon examen de synthèse.

Je remercie aussi le Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada pour la bourse qu'ils m'ont versée pendant quatre ans, ainsi que la Faculté des Études Supérieure de l'Université de Montréal pour leur bourse annuelle. Merci également au Centre canadien d'études allemandes et européennes pour les activités auxquelles j'ai pu participer par leur intermédiaire. Je suis reconnaissante envers l'Albert-Ludwigs-Universität de Freiburg en Brisgau pour le séjour que j'ai pu faire entre ses murs en septembre 1998. Tous mes remerciements à la direction et au personnel d'accueil de l'École Normale Supérieure de Fontenay-St-Cloud, qui m'a accueillie en France en 1998-1999, ainsi qu'à la Maison des Étudiants canadiens.

Merci également au groupe de discussion dirigé par M. Duchesneau, dont faisaient partie MM. Vincent Camarda et Jacques Billette. Merci aux membres de la S.S.P. : Yvon Corbeil, Martin Gagnon, Sébastien Prat, Martin Provencher, Pasquier Lambert.

Merci à Christine Laplante, pour sa relecture et son aide pour les textes en italien, à Laëtitia Laumonier pour sa relecture, sa collaboration aux démarches outre-Atlantique et ses suggestions, à Olivier Derrien pour sa relecture et ses dépannages informatiques, à Robert Latour pour ses aides en tous domaines, à Ellen Thorington pour son hospitalité



lors de mon séjour à Princeton, à Claire Ropers pour son aide en anglais, à Jocelyne Doyon pour son appui constant et amical, à JooHee Kim pour diverses démarches. Merci encore à Sophie Brouillet et Marie Lecouvey pour les nombreuses discussions, à M. Guy Brouillet pour sa générosité en matière de documentation. Et merci à tous ceux qui m'ont donné leur soutien et leur humour, en particulier Nathalie, Stéphanie, Mira, Kim et Erik.

# Conventions

Dans le cours du texte de la thèse, les codes suivants sont retenus :

- Les titres et les abréviations de titres sont donnés en caractères antiques italiques (par exemple : *Essais de théodicée* ou *ET*).
- Les mots en langue étrangère employés dans le cours du texte, c'est-à-dire hors des citations en note de bas de page, sont indiqués en caractères obliques simples (par exemple : *a priori*).
- Les termes sur lesquels l'argumentation porte une insistance sont donnés en italiques classiques, et s'il est besoin d'une différenciation multiple, en petites capitales ou en caractères gras (par exemple : le *probable*, le VRAISEMBLABLE, le **crédible**). Notons que dans les citations que nous rapportons, sauf mention contraire, les mises en évidence sont de l'auteur.
- Les références marquées par des numéros entre crochets droits renvoient à notre bibliographie en fin de document, pages 627 sq. Par exemple : [77] = Adams, Robert Merrill (1994a), *Leibniz : Determinist, Theist, Idealist*, Oxford, Oxford University Press, 433 pp. Nous désignons les ouvrages par le nom de famille de l'auteur ou des auteurs, la date, ainsi que ce nombre entre crochets droits qui indique sa place dans la bibliographie.
- L'emploi des crochets droits en cours de citation indique une modification mineure faite au texte, ou un commentaire de notre part.
- Sauf mention expressément contraire, l'orthographe des textes français a été systématiquement modernisée.

# Introduction

## Le thème de la théodicée

En décidant d'affronter l'épineux rapport entre Dieu et l'imperfection du monde par la publication en 1710 de ses *Essais de théodicée*, Gottfried Wilhelm Leibniz n'avait certes pas la conviction de proposer une thématique neuve, mais celle de reprendre à nouveaux frais et sous un angle qui lui soit propre un faisceau de questions très profondes, tant parce qu'elles sont anciennes que parce qu'elles touchent l'âme au plus intime de ses doutes et convictions<sup>4</sup>. Chez Leibniz lui-même, l'intérêt pour cette question remonte fort loin, au-delà de l'*Examen religionis Christianæ* de 1686<sup>5</sup>, au-delà même de la *Confessio philosophi* écrite à Paris en 1673, connue pour être, de l'aveu même de l'auteur, la première esquisse de la *Théodicée*. En effet, on peut retrouver cette problématique très tôt dans la carrière de l'auteur, notamment jusqu'au *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen* (1670-1671)<sup>6</sup>, qui montre déjà un intérêt de la part de Leibniz pour la question du mal et la conciliation entre la liberté de l'homme et la toute-puissance de Dieu<sup>7</sup>.

Naturellement, dans les *Essais de théodicée*, Leibniz entend bien innover en quelque manière en instaurant une perspective rationnelle cohérente plus complète que celle de ses

---

<sup>4</sup>D'après le titre complet, le thème abordé se déploie en examen de «la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal». Contrairement à ce que cette énumération peut sembler indiquer, un regard sur le texte indique que l'articulation très dialectique de l'ouvrage se fonde non pas sur un exposé déductif ou successivement descriptif de chacun de ces éléments de façon détachée ou juxtaposée en un plan hiérarchique, mais sur leur intégration polémique et dynamique à la question du choc entre Dieu et le mal créé.

<sup>5</sup>A VI iv C, 2355-2455.

<sup>6</sup>A VI i, 537-545.

<sup>7</sup>S'il y a une évidente évolution de méthode et d'accent au long de toutes ces années dans la manière de traiter le problème, il est assez frappant de constater que l'auteur montre une grande constance dans la manière de poser et de présenter la question qui constitue le nœud du problème. Voici par exemple le début de la présentation du texte de 1670 au sujet de la liberté de l'homme : «Unter allen Fragen, so das Menschliche Geschlecht verwirret, ist keine mit mehrer hitze getrieben, öfter wiederhollet, gefährlicher und grausamer augeübet worden als diese Strittigkeit» (A VI i, 537). Cette désignation de la question sert à la présentation de la question du sophisme de la *λόγος ἀργός* (542). Il est difficile de ne pas reconnaître l'enchaînement de la *Préface des Essais de théodicée* § 7 (GP VI, 29), où le fameux passage sur les deux labyrinthes qui embarrassent le genre humain précède tout juste une discussion du *sophisme de la raison paresseuse*...

prédécesseurs sur le problème du mal, mais il s'inspire aussi des avancées préexistantes en la matière, en les rapprochant, les complétant, les confrontant, les rectifiant à l'aune des principes qui le guident, dans le rôle de juge qu'il adopte. Leibniz se pose en lecteur et en conciliateur, et vise à départager les opinions divergentes, parfois extrêmes, à la lumière de l'expérience acquise et du système élaboré. Il s'inscrit de cette manière dans l'histoire de la pensée théologique et philosophique tout à la fois<sup>8</sup>, et son intervention stimule fortement divers débats ultérieurs, qui reprendront largement le thème déjà ancien, mais toujours lancinant, du mal dans le monde, mais aussi le terme nouveau et commode de *théodicée*, forgé par Leibniz pour la circonstance<sup>9</sup>. Il faut dire que contrairement à d'autres écrits leibniziens parfois sur le même sujet et demeurés longtemps sous le boisseau, cet ouvrage fut publié de son vivant, afin de prendre place immédiatement dans les disputes contemporaines, ce qui lui a donné un effet doctrinal sensible sur le plan de l'histoire des idées, lui permettant de s'inscrire notamment dans l'histoire de l'*Aufklärung* naissante.

En effet, avec ou sans référence explicite à son ouvrage, la désignation de ce problème particulier du rapport entre divinité et imperfection par le nom de *théodicée* a connu une certaine fortune en théologie et en philosophie critique de la religion au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>10</sup>. Après une certaine chute de l'engouement pour ce terme dans les débats autour de la religion au XVIII<sup>e</sup> siècle, particulièrement en France, Victor Cousin au XIX<sup>e</sup> siècle a réintroduit le terme dans le programme officiel de l'enseignement français de la philosophie en 1863. La *théodicée* intervient ici sous une acception plus large et moins spécifiquement liée au problème du mal, désignant assez globalement la branche philosophique de la théologie, le rapport rationnel au divin, depuis les preuves de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme jusqu'aux bases de la morale religieuse. Ce glissement s'explique peut-être par ce que la conciliation entre le mal du monde et la perfection de Dieu constitue l'un des problèmes théoriques et philosophiques les plus graves posés au christianisme<sup>11</sup>.

<sup>8</sup>Voir Sparr (1986) [254].

<sup>9</sup>Il est d'ailleurs assez difficile de se faire une idée incontestable de ce que Leibniz entendait très précisément sous cette acception, car cet auteur pourtant férù de définitions exactes et fondatrices ne fournit pas dans son ouvrage de reprise et de délimitation du terme qui couronne son texte, terme visiblement dérivé des mots grecs θεός (dieu) et δική (justice). Entre la justification de Dieu et la justice divine, nous disposons simplement de ce passage d'une lettre qui dément l'idée que «Théodicée» soit le nom ou le pseudonyme de l'auteur : «ita ut *Theodicaea* sit doctrina de jure et justitia Dei» (Leibniz à Des Bosses, 6 janvier 1712, (GP II, 428)).

<sup>10</sup>Témoin, par exemple, le fameux texte de Kant, en 1791, *L'insuccès de tous les essais philosophiques de théodicée* [27] (193-214), qui ne cite pas expressément l'ouvrage de Leibniz et n'en reprend pas le plan, mais qui tâche d'en démonter la mécanique argumentative dans tous ses axes envisageables dans un cadre kantien. Déjà, d'ailleurs, la seule allusion à des «essais» de théodicée de la part de Kant donne une coloration spécifiquement leibnizienne à la manière qui est ici implicitement visée.

<sup>11</sup>C'est encore sous cet angle que la théologie chrétienne du XX<sup>e</sup> siècle a eu tendance à utiliser le terme

Parallèlement, dans les études leibniziennes, la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et surtout le début du XX<sup>e</sup> siècle, avec les travaux de Russell et de Couturat, ont privilégié l'aspect logique de l'œuvre de Leibniz, avec un certain désintérêt pour sa dimension théologique, vue comme une conséquence, voire comme un appendice de constructions plus centrales, plus originales et plus fondatrices. Ainsi, la théodicée leibnizienne, tant au sens étroit que dans un sens plus large, n'a pas été au cœur de nombreuses recherches effectuées au cours du siècle. Actuellement, cette tendance s'est inversée et les commentateurs se tournent à nouveau vers des textes de théologie leibnizienne, et particulièrement vers les *Essais de théodicée*, à mesure que l'ouvrage se relève du préjugé russellien d'hypocrisie et de superficialité<sup>12</sup> et à mesure qu'on en aperçoit les liens avec d'autres pans du leibnizianisme.

On a reproché à cet ouvrage son aspect éclaté. En effet, Leibniz compose un ouvrage étendu, tentaculaire, de construction hachurée et complexe, qui présente avec une sorte de ruse sincère (ou de franchise louvoyante) des arguments remarquables de subtilité et de mesure, ou alors étrangement tronqués, naviguant aussi d'exemples frappants en allusions techniques. On a souligné que le texte abordait un sujet peu circonscrit. De fait, la *Théodicée* présente une thématique à la fois définie et bourgeonnante<sup>13</sup>, produit des développements théologiques, métaphysiques, éthiques, historiques, parfois physiques, à l'aide d'outils juridiques, dialectiques, herméneutiques, logiques, analogiques, inférentiels. Il n'est pas toujours aisé de cerner la succession de détail de l'argumentation, qui bon-dit de raisonnements serrés en digressions curieuses, de dénégations en déclarations, de preuves par l'absurde en détours analogiques, de citations modernes en allusions bibliques,

de *théodicée*. «Le mot "théodicée" a fini par désigner ce que l'on appelait autrefois la "théologie naturelle", c'est-à-dire la science de Dieu telle qu'elle peut s'établir par les seules lumières de la raison, en dehors de tout appel (au moins explicitement) aux enseignements de la révélation» (Amaun (1946) [80], p. 224). Cette dérive de la définition est d'ailleurs critiquée par Secretan (1986) [249] comme une «extension abusive» (p. 68). Précisons en outre que, de manière plus contemporaine, en philosophie analytique de la religion, une série de débats théologiques portent sur une notion de théodicée qui, si elle n'est pas historiquement toujours leibnizienne, n'en désigne pas moins un concept très proche de la thématique traitée dans les *Essais de théodicée*, soit le rapport théorique entre providence divine et imperfection du monde.

<sup>12</sup> Russell est coutumier de remarques sarcastiques et acerbes sur la valeur des œuvres théologiques et éthiques, et généralement face à tous les écrits publiés de Leibniz. Parmi d'autres : «To please a prince, to refute a rival philosopher, or to escape the censures of a theologian, [Leibniz] would take any pains. It is to such motives that we owe the *Théodicée*. [...] Few of his works are free from reference to some particular person, and almost all are more concerned to persuade readers than to provide the most valid arguments. This desire for persuasiveness must always be borne in mind in reading Leibniz's works, as it led him to give prominence to popular and pictorial arguments at the expense of the more solid reasons which he buried in obscurer writings» (Russell (1900) [63], p. 1-2). Nous nous contenterons de noter ici que selon Hunter (1993) [183], le ton railleur de Russell dépend en partie de la méthodologie choisie par le penseur anglais, et notamment dans son ouvrage sur Leibniz.

<sup>13</sup> Leibniz lui-même admet volontiers à plusieurs reprises au cours de la *Théodicée* qu'il s'est permis des «digressions», pour des propos divers (en *ET, Discours* § 11, (*GP VI*, 56) sur le monopsychisme ; en *ET I* § 98, (*GP VI*, 157) sur le père Friedrich von Spee. Voir aussi Leibniz à Th. Burnett, 30 octobre 1710 (*GP III*, 321).

de vastes emprunts en apports originaux, de théories en exemples, d'évitements en affrontements. Le tout semblerait même unifié par le ton serein et ferme face à un adversaire principal sinon unique, plus que par une direction concertée et construite selon un plan choisi. On a encore pu blâmer l'orientation du texte comme témoignant de préoccupations par trop populaires, ou parallèlement, par trop courtisanes. On peut même s'indigner de l'étroitesse d'une perspective seulement chrétienne, qui ne cherche pas à excéder un cadre imposé par l'époque, malgré un rationalisme fondamental, ou s'insurger contre la stérilité, voire le ridicule de l'optimisme terrible qui s'y profile trop, ou de la liberté qui peut-être ne s'y profile pas assez.

Toutefois, la défense d'un texte à l'évidence capable de se soutenir seul contre les reproches ne nous concerne ni ne nous intéresse, sauf pour autant que la situation contestée de la *Théodicée* force et stimule le doute, le questionnement, l'écoute. Notre point de vue concerne davantage la méthode employée pour traiter le sujet que ce livre aborde. Nous nous interrogeons sur la manière dont ce monument d'érudition procède effectivement, réellement, dans la concrétude et le détail de son déroulement, pour soutenir les problèmes théologiques dont il s'est érigé le gardien et comment cette pratique s'insère dans sa conception épistémologique de l'époque.

Pour baliser notre analyse, il va de soi que les très nombreux travaux effectués sur la question ont été d'un apport précieux. Malgré une occasionnelle imprécision de détail, les travaux de Jean Baruzi<sup>14</sup> au début du XX<sup>e</sup> siècle et rarement explorés depuis, sont très marqués par une approche théologique et ont apporté des directions d'analyse intéressantes que nous avons à l'occasion essayé de retrouver<sup>15</sup>. Un demi-siècle plus tard, le vaste livre de Gaston Grua<sup>16</sup>, basé sur une documentation très accrue et finement mise à contribution, s'est directement intéressé au sujet des *Essais de théodicée*. Depuis, quoique sans la profusion qui a marqué les thèmes métaphysiques et scientifiques, des recherches ont été effectuées sur l'influence de la *Théodicée*, la source et le développement de certains thèmes théologiques, et de plus en plus sur la structure des preuves leibniziennes de l'existence de Dieu. Ces travaux plus récents bénéficient des analyses menées sur les autres branches de la philosophie leibnizienne (métaphysique, physique, biologie, mathématiques, logique, histoire, épistémologie et sciences juridiques<sup>17</sup>).

<sup>14</sup>Voir Baruzi (1907) [86]. (1926) [87] et (1946) [88].

<sup>15</sup>Voir aussi d'autres ouvrages également orientés vers la théologie, et qui ont paru en allemand vers la même époque, notamment Thönes (1908) [260].

<sup>16</sup>(1953), *Jurisprudence universelle et Théodicée* [165].

<sup>17</sup>Voir notre *Bibliographie* (pages 627 sq.) pour une sélection d'études parmi la très abondante docu-

## Leibniz et la théologie

### Théologie naturelle et théologie révélée

Un des points intéressants - et délicats - du bref rappel historique que nous venons de conduire concerne le lien étroit tissé entre l'approche leibnizienne tardive de la théologie, que l'on peut vouloir baptiser *théodicée*, et la théologie naturelle ou rationnelle. Sur la base de l'acception cousinienne du terme, il peut être tentant de limiter, chez Leibniz même, la théologie à son aspect naturel. Ce rapprochement est d'autant plus spontané que l'aspect naturel de la théologie s'identifie avec une part de la métaphysique, et que les thèses métaphysiques de la maturité leibnizienne sont particulièrement bien connues aujourd'hui. De plus, il est clair que les *Essais de théodicée* témoignent d'une nette faveur octroyée à la théologie rationnelle. On aurait d'ailleurs mal imaginé le théoricien le plus ferme du principe que rien n'existe, que rien ne se fait sans raison, opter pour une théologie toute centrée sur l'expérience intérieure, l'indicible, ou sur la vision extatique ou mystique<sup>18</sup>.

Il est vrai en outre que de nombreux textes précédant la *Théodicée* témoignent de la part de Leibniz d'une volonté de rendre déductive l'étude de la théologie. À tout le moins l'auteur présente-t-il un tel progrès comme souhaitable et dans une large mesure réalisable, pourvu que l'on perfectionne certains aspects méthodologiques. Ajoutons que la *Théodicée* se présente elle-même, par l'intermédiaire du *Discours préliminaire* qui en précise l'orientation, comme un texte pour lequel suffit une méthode tirée de la logique classique, dont Leibniz admet qu'elle est déjà développée et utilisable pour l'argumentation et la

mentation existante. Sur les matières théologiques, ont été particulièrement précieux les travaux d'Adams (1988) [75], (1993) [76], (1994a), [77], (1994b) [78], Allen (1975) [79], Blumenfeld (1988) [96], (1995a) [97], (1995b) [98], Brown, G. (1987) [106], (1988) [107], (1995) [108], Burgelin (1969) [115], Cook, D. (1989) [120], Dascal (1987) [125], (2001) [126], Gabaude (1973) [153], (1995) [154], Goldenbaum (1999) [161], McRae (1985) [205], Mulvaney (1975) [213], Poser (1999) [226], Rutherford (1993) [244], Secretan (1980) [250], (1986) [249], Sleight (1990) [252], Sparr (1986) [254] et Trapnell (1988) [263]. Pour tracer des liens avec la méthodologie d'autres branches de la philosophie leibnizienne, nous avons notamment recouru aux importantes avancées de Belaval (1962) [89], (1973) [90], (1976) [91], Duchesneau (1993) [132], (1994) [133], (1995) [134], (1996) [135], (1998) [136], (2000) [137], Fichant (1992) [143], (1993) [144], (1995a) [145], (1995b) [146], Gaudemar (1992) [157], (1994) [158], Kalinowski (1977) [189], Olaso (1975) [219], Parmentier (1995) [54], Rauzy (1995) [229], Riley (1986) [232], (2001) [233], Robinet (1982) [234], (1986) [235], (1991) [236], Wilson, C. (1987) [275], (1989) [276], sans parler de Daston (1988) [128], Hacking (1971) [169], (1973) [170], (1975) [171] et Hald (1990) [172] pour l'histoire des probabilités.

<sup>18</sup>Leibniz a, certes, déjà été qualifié de «mystique» par Baruzi ((1905) [85] : *Trois dialogues mystiques*, voir A VI iv C (398 : *Dialogue entre Poliandre et Théophile*, 1679), 2219-2227 ; (399 : *Dialogue entre Théophile et Polidore*, 1679), 2227-2240 ; (400 : *Conversation du marquis de Pianèse et du père Émery*, 1679-1681), 2245-2283), au sujet de certains dialogues à vocation clairement éthique, et dont l'un en particulier met en scène un sage, un ermite qui fait aussi figure de théologien. Il faut toutefois noter que Baruzi employait le terme au sens assez particulier de relation à la doctrine du salut. Au reste, lui-même, dans un écrit plus tardif (1926), a estimé que l'appellation de «mystique» avait été conférée par lui «bien inexactement d'ailleurs» ([87], p. 39), sans cependant renier en aucune façon l'importance que revêt la théologie dans le système de Leibniz. Sur la dimension mystique de la philosophie leibnizienne, voir section 8.5.2, pages 577.

recherche. Il semble donc approprié et grandement fondé dans les textes que de lire la théologie leibnizienne, et particulièrement celle qu'expriment les *Essais de théodicée*, comme un objet purement, ou du moins très essentiellement déductif. Mieux, il semble que Leibniz estime fournir la clef d'une théologie naturelle possible, qui soit entièrement *a priori* par son contenu, parfaitement démonstrative par axiomes et définitions, grâce à une méthode garante de certitude indubitable.

Seulement, au regard de la conduite du texte particulier publié en 1710, il convient de se poser, à l'égard de la théologie naturelle, quelques questions que les remarques précédentes ont suscitées sans y répondre. En premier lieu, on pourra se demander si le grand ouvrage publié de Leibniz constitue forcément la réalisation de tous les espoirs que l'auteur nourrissait pour l'avenir de la science théologique. Autrement dit : bien sûr, il ne faut pas s'attendre à un texte radicalement *contraire* aux visées leibniziennes<sup>19</sup>, mais en revanche, il se peut très bien que ce texte, rapidement rédigé et rassemblé, en partie d'ailleurs pour des motifs extérieurs, ne réponde qu'à une partie des prospectives de son auteur. Cela vaut surtout sachant ce philosophe souvent visionnaire et souvent épris de développements futurs qu'il se contente de prévoir et d'appeler de ses vœux. Or, justement, pour aller au-delà des supputations, ainsi que nous l'avons noté plus haut, les *Essais de théodicée*, en dehors des annonces du *Discours*, n'offrent pas une image si déductive, et surtout pas un profil uniquement axé sur la théologie naturelle. On constate même que, pour ce qui regarde la conduite de preuves par ailleurs acquises pour Leibniz, et de même pour de nombreux constituants philosophiques de la théorie de la substance, de l'esprit et de l'harmonie préétablie, il est nécessaire de se pencher sur d'autres textes de Leibniz, lettres et opuscules contemporains, mais aussi précédents (voire suivants). En effet, malgré un aspect parfois aisé et familier, la *Théodicée* masque des sauts conceptuels et méthodologiques significatifs, qui marquent moins des lacunes dans la pensée leibnizienne que des omissions ou des raccourcis choisis pour l'économie de cet ouvrage particulier. Au sujet de cette dimension de la *Théodicée*, Adams écrit justement :

<sup>19</sup>Encore que, notons-le, il arrive que des ouvrages théologiques de la main de Leibniz ne semblent pas entièrement correspondre à sa position connue par ailleurs et posent des questions aux interprètes. Outre le cas bien connu de l'*Examen religionis Christianæ* ou *Systema theologicum*, rédigé d'un point de vue catholique, alors que Leibniz se présente plutôt comme luthérien, on peut songer, toujours dans le domaine religieux, à ce très vigoureux *Parallèle entre la raison originale ou la loi de la nature, le paganisme ou la corruption de la loi de la nature, la loi de Moïse ou le paganisme réformé, et le christianisme ou la loi de la nature rétablie* (*Græa* [42] I, 46-61, voir Fichant 1995b [146], 427), de la main de Leibniz, dont le ton vif et souvent acerbe au sujet de certaines pratiques religieuses tolérées et même approuvées dans l'*Examen* a de quoi surprendre. Les intentions exactes du texte, qui semble être une traduction avec additions de textes de Toland, ne sont pas éclaircies.



«L'une des difficultés de la *Théodicée*, [...] réside en ce que de très nombreuses "définitions exactes" de Leibniz sont omises, à tel point que l'on doit se tourner vers d'autres textes afin de trouver les matériaux nécessaires à un examen plus approfondi»<sup>20</sup>.

Deuxièmement, il faut noter que la thématique théologique chez Leibniz a toujours été expressément chrétienne, même dans des ouvrages aussi déductifs de présentation que le *Discours de métaphysique*, qui se termine sur une apologie de Jésus et débouche sur la correspondance avec Arnauld, dont plusieurs aspects sont directement liés à la théologie chrétienne<sup>21</sup>. Leibniz n'est pas simplement déiste, pas uniquement tenant de la possibilité de prouver rationnellement l'existence du Dieu de la religion naturelle, ni même d'établir un comportement humain d'une moralité rationnelle<sup>22</sup>. Il développe expressément l'aspect historiquement marqué du cadre religieux dans lequel il se situe pour le défendre, soit le christianisme, dont l'arrimage est chez lui globalement luthérien<sup>23</sup>, bien qu'il se trouve marqué par l'abondance de ses liens avec des calvinistes et des catholiques romains, tant jésuites que jansénistes. L'auteur a d'ailleurs longuement chéri l'idée de réunifier le christianisme<sup>24</sup>. Or, dans cette optique irénique, l'existence d'une base rationnelle évidemment commune (puisque commune à toute raison) est certes un atout non négligeable. Cependant, si cela était la seule avenue empruntée, manqueraient alors les éléments d'une vraie conciliation pratique, la discussion et la résolution des tensions séparant les chrétiens sur les questions pendantes après l'avènement du luthéranisme, du calvinisme et du durcissement contre-réformé des positions catholiques après le concile de Trente.

Au moins selon cette perspective sociologique et politique d'irénisme, Leibniz se trouve obligé de tenir compte de la révélation vue comme divine et même de prévoir pour elle une place épistémologique. Et de fait, dans la pratique du texte des *Essais de théodicée*, les problématiques traitées témoignent de difficultés propres à la théologie chrétienne : grâce, prédestination, damnation, péché originel, quoique des questions assez largement abordées ailleurs comme la trinité, l'incarnation et l'eucharistie y soient peu présentes. Sous cet aspect, se dresse forcément la notion de foi, et non plus seulement de raison, et une sorte

<sup>20</sup>Adams (1994a) [77], p. 52 (nous traduisons).

<sup>21</sup>Sleigh (1990) (p. 21-24) tend d'ailleurs à resituer la controverse avec Arnauld ainsi que le *Discours de métaphysique* dans la perspective de la réunification des Églises chrétiennes, tout comme le *Systema theologicum* ou, plus tard, la correspondance avec Pellisson-Fontanier.

<sup>22</sup>Selon le *Systema theologicum* de 1686, écrit d'un point de vue catholique, mais en accord sur ce point avec les vues leibniziennes développées ailleurs, ces éléments peuvent être établis par la seule lumière de la raison naturelle, mais les secrets de l'économie divine requièrent la révélation pour leur éclairage (ERC, A VI iv C (420), 2361).

<sup>23</sup>Voir *ET Préface*, GP VI, 43.

<sup>24</sup>L'opinion rappelée d'Augustin selon laquelle un schisme constitue peut-être le plus grand de tous les maux (ERC, A VI iv C (420), 2428) est à l'évidence l'expression même de la position leibnizienne.

d'obligation du mystère, et non plus seulement de la certitude.

Tous ces traits abordés : méthode d'exposition et d'argumentation, place de la théologie révélée, de la foi et du mystère, ne se recouvrent pas parfaitement, mais sont fortement liés et occupent une place qu'il faut cerner plus justement dans la théologie leibnizienne à l'époque qui entoure les *Essais de théodicée*. C'est dire combien malgré une certaine justesse globale, l'interprétation qui identifie pratiquement théologie leibnizienne et théologie naturelle procède d'une simplification abusive. En effet, la volonté nette et constante chez Leibniz de réconcilier théologie et rationalité, ou foi et raison, ne suppose ni la répudiation de la révélation issue de la *Bible*, ni la réduction de tout ce que l'écriture contient de surplus par rapport aux conclusions de la raison pure, ni même la mise à l'écart des débats traditionnellement associés. En témoigne l'abondante érudition théologique qui habite la plupart des écrits de Leibniz sur la question, et en particulier les *Essais de théodicée*. Pour les raisons que nous avons résumées, afin de rendre compte du traitement leibnizien de la religion, il ne suffit pas de réduire la théologie de cet auteur à l'aspect de sa métaphysique démonstrative qui contient Dieu ou qui a du rapport avec lui. Non réduite, la théologie révélée devra cependant être conforme au cadre fourni par la raison et la théologie naturelle, ou plutôt, en gardant une perspective plus leibnizienne, elle devra montrer la cohérence que sa vérité ne peut que sous-entendre.

### Mystères, foi et épistémologie

À l'instar de nombreux chrétiens, Leibniz accepte l'existence d'une part obscure au sein de la révélation religieuse. En effet, dans une perspective de théologie chrétienne, il est admis que l'entière réalité de Dieu et de son rapport de créateur, de conservateur et de juge du monde n'est pas éclairée jusqu'à l'évidence par la révélation. Le Dieu de la *Bible* est partiellement caché ; ses desseins et ses buts détaillés échappent à l'homme<sup>25</sup>. Outre la simple non-compréhension de certaines données (ou absences de données) dans la *Bible*, certaines difficultés se posent suite à ce qu'il est prescrit de croire selon la tradition dont s'inspirent plus ou moins les diverses Églises, les écrits des pères, les conciles et les réunions de réformateurs. Toutes ces sources, malgré leurs divergences, supposent comme reconnu que certains points demeurent obscurs à l'intelligence humaine<sup>26</sup>. Le christianisme admet

<sup>25</sup>Tant du point de vue catholique que protestant, et notamment au XVII<sup>e</sup> siècle. «it is clear that some kind of "mysteries" or at least some thesis about the "hiddenness" or "incomprehensibility" of divinity is characteristic of all the major religions» (Dascal (1987) [125], note 1, page 121).

<sup>26</sup>La notion de mystère est d'ailleurs tout autant dogmatique que biblique : les *grands* mystères catholiques (trinité, eucharistie, incarnation et nature du Christ) découlent souvent davantage d'interprétations

donc généralement qu'existent des tensions au moins superficielles entre ce qui est cru et ce qui sera compris, ou entre ce qui forme l'objet de la foi et ce qui apparaît à l'intelligence humaine : «tout le monde convient que les mystères sont contre les apparences, et n'ont rien de vraisemblable»<sup>27</sup>.

Par exemple, la trinité de Dieu, qui n'empêche pas son unité foncière, continue à l'époque de Leibniz à susciter des débats chez les chrétiens, sous les attaques des sociologues, à cause du choc contre le principe logique de transitivité ou à cause du statut de Jésus impliqué par la trinité<sup>28</sup>. Autre exemple : la possibilité des miracles, anciens et surtout contemporains, cause des frictions rationnelles et scientifiques. En effet, ce qui constitue pour de nombreux chrétiens une preuve de la validité de leur religion entre en conflit par ailleurs avec la nouvelle philosophie de la nature, qui fonctionne selon des lois. Un miracle tel que le changement de l'eau en vin<sup>29</sup>, par exemple, bouscule l'expérience et la physique. On peut songer aussi à des cas plus moraux de mystères, tel justement le cas traité dans la *Théodicée* : le choc entre la perfection du créateur et l'imperfection du monde qu'il a produit. Une combinaison de réactions et de raisonnements voit une tension entre la toute-puissante bonté de Dieu et l'imperfection, la souffrance et le péché omniprésents dans sa création. À divers degrés, sous diverses perspectives, ces questions constituent des mystères car ils marquent, dans le contenu biblique ou dogmatique, quelque chose d'inexpliqué, d'inassimilé, d'incompréhensible, de *mystérieux*.

À l'époque de Leibniz, le débat sur la question du mal est particulièrement animé, avec les positions diverses qui s'entrecroisent depuis Descartes, Arnauld, Malebranche, Bossuet, Jaquelot, King, Locke, Stillingfleet et Toland, sans oublier le vigoureux apport de Bayle, dont la popularité conduira justement Leibniz à la publication de la *Théodicée*. Chez Bayle, la méfiance devant la raison humaine corrompue produit un pessimisme devant la possibilité d'une religion rationalisée<sup>30</sup> et aboutit à l'affirmation simple de la foi sur la base de la révélation biblique<sup>31</sup>. Cette affirmation survient du moins après qu'il ait

---

données par l'Église et que des rares paroles expresses de Jésus sur ce qui est caché en Dieu. Voir section 6.1.1, page 352.

<sup>27</sup> *ET Discours* § 28, *GP VI*, 67.

<sup>28</sup> On retrouve ici des renous semblables à ce que les ariens, manichéens et adoptianistes ont suscités dans les premiers siècles de la chrétienté. Il y a d'ailleurs un certain engouement pour des arguments des vieilles hérésies dans le XVII<sup>e</sup> siècle religieux.

<sup>29</sup> *Jn 2* : 1-11.

<sup>30</sup> Bayle, qui qualifie la question de l'origine du mal de «matière [...] environnée de difficultés», la compare résolument à une «hydre à qui l'on ne saurait couper une tête qu'il n'en renaisse d'autres. Lorsque vous pensez avoir bouché l'ouverture d'une objection, il se trouve que vous avez ouvert la porte à plusieurs autres difficultés» (*RQP II Préface*; *OD III*, 631).

<sup>31</sup> Car «la déférence à l'autorité divine est la véritable livrée du chrétien» (*RQP II Préface*; *OD III*, 632).

abondamment discuté d'abord les absurdités, étrangetés, inconclusivités et paradoxes issus de la confrontation de la raison avec la foi. La situation quasi journalistique de Bayle, au cœur de l'actualité philosophique et théologique de l'heure, rend très sensible la question du mystère et de ses tiraillements avec la logique. Seulement, du point de vue baylien, cette tension pourtant nettement montée en épingle ne doit pas empêcher de souscrire globalement à la vérité des mystères révélés<sup>32</sup>. Si peut-être il n'existe pas de vérités révélées radicalement contraires à la «Raison suprême et universelle qui est dans l'entendement divin, ou à la Raison en général»<sup>33</sup>, il semble en tout cas qu'il s'en trouve qui soient contre la faible portion de raison impartie aux êtres humains<sup>34</sup>. C'est pourquoi, d'après Bayle, l'esprit doit «acquiescer sans les comprendre aux Mystères que Dieu nous a révélés»<sup>35</sup>.

Au sujet des mystères, le point de vue de Leibniz est tout à fait différent d'une telle interprétation. Contre Bayle, et aussi contre Toland pour des raisons opposées<sup>36</sup>, l'auteur allemand reconnaît la distinction entre ce qui va *contre* la raison et ce qui est *au-dessus* d'elle. Selon Leibniz, les faits révélés que l'on qualifie à juste titre de mystérieux s'avèrent, dans une certaine mesure, au-dessus de l'appréhension de la raison humaine. Or, d'un point de vue plus global, l'épistémologie leibnizienne, avec sa prise en compte des degrés de clarté dans la perception<sup>37</sup>, réserve déjà une place très balisée à ce qu'un être créé ne peut atteindre, même s'il ne s'agit pas seulement, pas surtout, d'un mystère au sens religieux. De la sorte, l'auteur reconnaît déjà comme possible la vérité de nombreux faits appartenant au monde créé, quoique leur connaissance détaillée soit effectivement inaccessible de façon distincte à tout esprit limité. En effet, les mystères au sens global sont tels parce que la seule raison ne peut les décortiquer entièrement *a priori*, ce qui ne signifie pas que les mystères soient irrationnels, situation impossible pour des vérités selon Leibniz. Il s'agit donc de leur constituer une niche cohérente dans la théorie leibnizienne de la connaissance.

<sup>32</sup> «Tout ce que Dieu a permis ou décrété [...], écrit Bayle, est conforme à toutes les perfections infinies, mais la raison en étant cachée dans les profondeurs impénétrables de l'Être souverainement parfait, nous ne la saurions découvrir», du moins avec la seule aide de la pauvre raison humaine (*RQP* II, CLVIII : *OD* III, 832).

<sup>33</sup> *RQP* II, CLIX ; *OD* III, 833.

<sup>34</sup> Bost (1994) [101], explique que selon Bayle : «le croyant doit essayer de rendre raison de sa foi, mais la raison humaine est si infirme qu'elle ne peut jamais prendre le pas sur la foi» (p. 39). Bref. «Bayle refuse de renoncer à l'exercice de la raison dans son domaine ou à celui de la foi dans le sien, en même temps qu'il prend acte de l'impossibilité dans laquelle l'homme se trouve d'opérer une synthèse entre son savoir et sa croyance». (p. 93)

<sup>35</sup> *RQP* II, CLVIII ; *OD* III, 832.

<sup>36</sup> Toland vise une stricte réduction du mystère, au nom de la supériorité de la raison individuelle et de la valeur de l'expérience. Voir *CNM* [69]. Pour le rapport entre Leibniz et Toland, voir Fichant (1995b) [146].

<sup>37</sup> Chaque monade porte en elle la représentation de l'ensemble de l'univers avec lequel elle est harmoniquement accordée. Mais ses perceptions deviennent infiniment obscures car profondément repliées, à mesure que l'on s'éloigne de la partie qui lui est la plus intimement liée.

Outre cette direction conférée au mystère épistémologique, Leibniz réserve une place au mystère proprement religieux. Leibniz refuse de poursuivre une stricte réduction de toute religiosité et estime que le mystère ne doit pas être par soi banni des acceptations de l'esprit humain. Mais leur vérité implique rationalité, donc soumission à des lois. De fait, le mystère qui violerait les bases irréfutables du fonctionnement de l'esprit ne serait pas obscur, au sens leibnizien de connaissance indéterminée et sans identité, mais manifestement absurde<sup>38</sup>, ou contradictoire au sens le plus strict, c'est-à-dire faux<sup>39</sup>.

Or, il n'y a pas de raison de ménager de place épistémologique à un mystère faux. Si effectivement la preuve d'une contradiction pouvait être rigoureusement conduite contre un point donné de la religion chrétienne, Leibniz admet qu'elle exclurait à bon droit le mystère incriminé des éléments à croire, car parmi les raisonnements démonstratifs valides figurent les objections radicalement irréfutables, parce qu'elles constituent elles-mêmes des démonstrations<sup>40</sup>. Cette procédure de réfutation en règle de mystères fallacieux existe en théorie, explique la *Théodicée* (quoique Leibniz ne la mette pas exactement en œuvre dans le cas de mystères chrétiens<sup>41</sup>), mais elle sert surtout de repoussoir et de base théorique à la méthodologie générale avouée.

La situation s'inverse évidemment pour le cas de mystères supposés vrais. Dans la mesure où il n'y a pas de brisure de la raison dans le domaine de la foi, mais explication par Leibniz d'une conciliation présumée, il devient clair que tout comme son épistémologie de la nature physique et métaphysique, l'épistémologie religieuse de Leibniz doit reconnaître l'absoluité de principes fondateurs. Comme il est bien connu, Leibniz réserve une priorité irrécusable au *principe de non-contradiction* et, dans le domaine de ce qui existe, au *principe de raison*, qui fait que chaque chose, y compris un mystère reconnu comme vrai, existe pour un motif qui remonte ultimement au choix par Dieu du meilleur des mondes. Dans le contexte précis de la conciliation de la révélation avec la métaphysique, le principe de non-contradiction prescrira simplement que ce qui sera retenu chrétiennement comme vrai

<sup>38</sup>Voir *ET, Discours* § 73, *GP VI*, 92-93. En effet, «il faut toujours céder aux démonstrations» *ET, Discours* § 25, *GP VI*, 65.

<sup>39</sup>Il y a chez Leibniz un aboutissement nécessaire de la démonstration à la vérité et par le principe du tiers exclu qui complète le principe de contradiction, tout ce qui est contradictoire et démontré tel est faux.

<sup>40</sup>«Si les objections de la raison contre quelque article de foi sont insolubles, il faudra dire que ce prétendu article sera faux et non révélé» (*ET, Discours* § 39, *GP VI*, 73).

<sup>41</sup>Tout au plus trouve-t-on dans les *Essais de théodicée* un certain nombre de réticences devant des dogmes (souvent déjà controversés) dont la réfutation est plus implicite que l'auteur ne le concède. En fait, celle-ci se fonde partie sur des définitions que le contexte de la *Théodicée* ne fournit pas et partie sur un jugement pratique qui ressemble à une invocation d'un bon sens évident et commun. Par exemple, le cas de la damnation des enfants morts sans baptême et plus généralement du sort des humains morts sans les connaissances nécessaires à la croyance est de cette manière rejeté par Leibniz.

ne devra pas contredire les déductions rationnelles. Parallèlement, le principe de raison trouvera comme mise en œuvre particulière la nécessité morale selon laquelle toute réalité, même révélée, doit exister pour une raison connaissable au moins par un entendement parfait, et survenir selon le plan du meilleur. Il est vrai qu'à l'échelle humaine limitée, qui ne peut retracer les tenants et aboutissants des événements et des états de fait liés à Dieu, cette raison peut ne pas être découverte la plupart du temps, conservant ainsi à l'obscurité ou à la confusion repérée son caractère mystérieux.

L'extension parfaite des principes du raisonnement à l'action et à la parole même de Dieu produit une invalidation radicale de la théorie de la double vérité sous toutes ses formes chez Leibniz. Une fois admise la vérité de l'objet de la foi, Leibniz au contraire «suppose que deux vérités ne sauraient se contredire»<sup>42</sup>. La raison n'a donc pas à céder ou à se soumettre tout d'abord à la foi, mais à dégager les motifs qui la sous-tendent, ce que montre la démarche du *Discours de la conformité de la foi avec la raison*, mais déjà aussi l'attitude de l'*Examen* de 1686, qui accepte que les motifs de la foi soient d'abord soumis au tribunal d'évaluation de la raison. C'est ainsi que même le miraculeux s'intègre dans le champ du possible, dans le cadre naturel du monde et ne survient que conduit par une raison qui l'encadre.

De la sorte et même dans une perspective humaine, il n'existe pas de tension entre raison et foi. Si la foi affirme la vérité d'objets que la raison ne peut avancer avec certitude, elle ne saurait en revanche porter sur des éléments expressément et démonstrativement niés par la raison. On peut même dire sous un certain angle que la raison domine la foi, au sens où la raison procure lorsqu'elle le peut une version épistémologiquement plus distincte de certaines vérités offertes par la foi<sup>43</sup>). Épistémologiquement, le rapport entre raison et foi est en partie réglé par la subordination de la foi aux instances explicites et démonstratives de la raison. La question de la foi, qui dépend partiellement d'une méthode épistémologique et partiellement de la grâce divine, qui relève de l'entendement, mais aussi de la raison, ouvre des problèmes difficiles. Cependant, la place épistémologique de la foi ne pourra s'avérer exceptionnelle au point de s'inscrire en incohérence radicale avec le reste du système philosophique de Leibniz.

La position résultante espérée est certes très ancrée dans la théologie naturelle, mais

<sup>42</sup> *ET Discours*, § 1, *GP VI*, 49.

<sup>43</sup> Plus précisément, pour un esprit infini ou pour un esprit fini ouvert aux lumières de la gloire (*ET Discours* § 82, *GP VI*, 98), la foi proprement dite n'a épistémologiquement plus de raison d'être, quoique son objet reste véritable, car elle procure un degré inférieur de distinction dans son rapport à la réalité.

elle reste désireuse de préserver l'identité et même l'autorité de la révélation chrétienne. Ce qui survient et qui choque les habitudes et le naturel s'explique au moins globalement par l'harmonie entre le règne de la nature et celui de la grâce, par le fait qu'en plus de disposer le monde, Dieu est législateur pour les esprits capables de rationalité, par le fait qu'il se révèle aux créatures rationnelles comme monarque en plus de s'être montré comme architecte. En Dieu, du point de vue omniscient, s'opère la réassimilation rationnelle de tous les mystères (au sens large comme au sens chrétien). Plus encore, Leibniz cherche une cohérence explicite entre les conclusions de la révélation et les développements de sa philosophie et présente la raison comme l'«interprète naturel de Dieu»<sup>44</sup>. La part de la théologie qui découle des affirmations *a posteriori* de la révélation trouve une place épistémologique inféodée à une double exigence : celle du respect de l'identité du message révélé et celle de la conformité à la métaphysique. Leibniz refuse ainsi l'hétérogénéité du message révélé et du raisonnement philosophique humain.

### Intégrations théologiques

Pour des raisons qui ont trait au meilleur des gouvernements possibles, Leibniz reconnaît donc dans le monde, et particulièrement d'un point de vue religieux, une fraction d'inexplicable pour l'homme. Seulement, si les deux *Testaments* comportent des morceaux qui interrogent la raison par leur énoncé ou par l'interprétation que les Églises en donnent, tout ce qui provient de la révélation biblique n'est pas *ipso facto* mystérieux. En effet, parmi les éléments du message biblique révélé, une part est immédiatement identique, récupérable sans aménagement par la métaphysique rationnelle. Par exemple, l'existence d'un Dieu unique, tout bon, tout puissant, omniscient et de plus cause efficiente du monde n'est pas moins affirmée par le *Pentateuque* et les *Évangiles* que par les preuves rationnelles auxquelles Leibniz donne son aval, et dont il développe lui-même une série de versions. Ces vérités, dit-il dans la *Théodicée*, ne sont «pas moins philosophique[s] que théologique[s]»<sup>45</sup>.

De même, la direction morale du contenu biblique converge avec la théorie de l'éthique rationnelle à laquelle adhère Leibniz et dont il a parallèlement développé des principes. Ainsi, la définition leibnizienne de la justice comme charité du sage trouve une source historique évidente dans les *Évangiles* et aussi très largement dans les épîtres de Paul<sup>46</sup>,

<sup>44</sup> «Necesse est rectam rationem tanquam interpretem Dei naturalem» (*ERC. A VI iv C', 2362*).

<sup>45</sup> *ET II*, § 109 ; *GP VI*, 163.

<sup>46</sup> Voir Baruzi (1946) [88], p. 149 et Grua (1953) [165], *passim*.

auxquelles elle joint des éléments aristotéliens, platoniciens et tirés du droit romain<sup>47</sup>. À cette volonté toujours manifestée de recueillir chez les anciens les parcelles vraies et parfois oubliées ou négligées s'allient naturellement des éléments proprement modernes, issus des réactions particulières de l'auteur et de l'élaboration de son système qui, du côté de l'éthique, s'enracine tant dans la politique que dans la métaphysique. Outre ces considérations éclectiques, la conception leibnizienne de l'amour et surtout de l'engagement actif comme socle de la morale humaine se fonde dans un accord entre ce qui résulte de la conception de l'esprit et du rapport au créateur, ainsi que des principes dégagés du *Nouveau Testament*.

En fait, pour dire les choses rapidement, il y a chez Leibniz plus qu'une simple concordance extérieure forcée entre éléments religieux et conclusions métaphysiques. Comme il a été abondamment souligné par de nombreux commentateurs, cette propension à intégrer les domaines les plus divers est une caractéristique essentielle de la pensée leibnizienne<sup>48</sup>. Par exemple, à toutes les étapes de l'évolution de la pensée de cet auteur, on voit interagir physique et métaphysique<sup>49</sup> et on trouve les marques des découvertes de l'une et des exigences de l'autre dans les conclusions des deux disciplines. Il existe chez Leibniz une proximité semblable entre concepts chrétiens et métaphysiques. En effet, dans une large mesure, en plus de la non-contradiction nécessaire entre religion et raisonnement philosophique, il y a un véritable accord, et même une franche influence, notamment au sens où certaines notions cruciales de la métaphysique leibnizienne trouvent leur source dans un cadre religieux.

En cette matière, l'exemple le plus évident concerne le rapport entre l'eucharistie et la fondation de la notion de substance. L'élaboration de la conception de la substance leibnizienne se déroule en plusieurs étapes aujourd'hui bien délimitées. Après une jeunesse marquée par la lecture des modernes que Leibniz essayait de concilier avec Aristote sur le plan d'une physique quantifiable, on assiste, quelques années après le voyage à Paris (1672-1676) où il se familiarise davantage avec les mathématiques, à une réforme parallèle de la mécanique et de la métaphysique (1678-1679)<sup>50</sup>. Dès ce moment, Leibniz base sa physique sur la force et sa métaphysique sur les formes substantielles et resserre le lien

<sup>47</sup>Voir Riley (2001) [233].

<sup>48</sup>Voir notamment Ben Guiza (2001) [92], qui parle de «conciliation générale» (p. 20) et, au sens le plus large, de «rationalisme concordataire».

<sup>49</sup>Voir notamment Gueroult (1967, 1977) [166], pp. 171-185, qui montre que la «compénétration» (p. 185) de ces deux domaines est manifeste.

<sup>50</sup>Voir Fichant (1993) [144] et *Pensées sur l'instauration d'une physique nouvelle* (1993) [50].



entre les deux disciplines en désignant la substance comme un centre de puissance ou de force au sens ontologique. À partir de 1689-1690 (après le voyage en Italie de mars 1689 - mars 1690), Leibniz instaure sur ces fondations et autour du concept d'*action* une nouvelle science qu'il nomme *Dynamique*<sup>51</sup>, parallèlement à un développement métaphysique<sup>52</sup> qui centre la substance nouvelle sur les notions d'*entéléchie* (1691), puis de *monade* (1701)<sup>53</sup>.

Au cours de toute cette maturation de la pensée physique et métaphysique, l'argumentaire leibnizien passe par une critique serrée de Descartes. Leibniz se dissocie particulièrement de Descartes sur la notion de substance non spirituelle définie par son étendue, parce que selon lui, la version cartésienne ne rend pas raison de la réalité présente dans la matière, en particulier de ce qui a trait à l'inertie et à la source du mouvement, ainsi qu'aux lois physiques qui en découlent<sup>54</sup>. En dehors des conséquences sur le plan de la mécanique, le refus du point de vue cartésien débouche - et c'est ici que ce rapport nous intéresse - sur des éléments théologiques d'importance. C'est ainsi que Leibniz peut écrire ceci au sujet de ses découvertes :

«Il est vrai que sans avoir aucun égard à la théologie, j'ai toujours jugé par des raisons naturelles que l'essence du corps consiste dans quelque autre chose que l'étendue. Mais comme je vois que cela importe encore beaucoup pour soutenir ce que je tiens véritable en matière de foi, j'ai été d'autant plus porté depuis longtemps à méditer là-dessus»<sup>55</sup>.

Il est en tout cas très clair que les préoccupations théologiques sont très présentes lors de la diffusion de la nouvelle notion d'*entéléchie*<sup>56</sup>, basée sur l'*entéléchie* première

<sup>51</sup>Sur toute cette question, voir Duchesneau (1994) [133]; Fichant (1995a) [145]; *La réforme de la dynamique* (1994) [51].

<sup>52</sup>Voir notamment Robinet (1986) [235].

<sup>53</sup>L'auteur établit alors une quadripartition. La force active primitive, de niveau métaphysique et inobservable, est l'*entéléchie* première et base de la substance individuelle. La force dérivative active, plénuménale, observable et mathématisable, est au fondement de la physique nouvelle. La force passive primitive indique la limitation métaphysique première de toute créature et la force passive dérivative désigne la résistance et l'antitypie. Voir *DIN, GP, IV*, 512. Notons que l'on trouve aussi un écho de ces développements dans des textes expressément théologiques : voir *ERC (A VI iv C, 2423-2424)* et *ET I § 87 (GP VI, 150)*. La présence de la notion d'*entéléchie* est d'ailleurs étrange dans l'*Examen*, car il s'agit d'un ouvrage datant d'avant 1690.

<sup>54</sup>«Certe nec motus sive actio, nec resistentia sive passio inde derivantur; nec leges naturae quae in corporum motu concursuque observantur ex sola notione extensionis nascuntur» *Animadversiones* 1692, *GP IV* 364. Voir aussi *GP IV*, 464 sq (1691). On sait que sur le plan de la physique, il faut selon Leibniz passer de la fallacieuse conservation cartésienne de la quantité de mouvement à celle de la quantité de force vive ou puissance absolue avant et après le choc, ainsi qu'à celle de l'action motrice. De même qu'une conservation de la quantité de mouvement aboutirait à des conséquences absurdes (telles la possibilité du mouvement perpétuel mécanique), la reconnaissance d'un fondement de la substance dans la simple étendue entre en contradiction avec l'infinie divisibilité, inhérente à la définition de la matière.

<sup>55</sup>Leibniz à Pellisson, juillet 1691, *A I vii*, 226.

<sup>56</sup>La correspondance avec Pellisson est cruciale quant à l'affirmation de la «possibilité du mystère» (Fichant (1995a) [145], p. 55).

(ἐντελέχεια ἡ πρώτη) d'Aristote<sup>57</sup>. Parmi les conséquences d'ordre théologique de la métaphysique leibnizienne, et non seulement de sa nouvelle version développée avec l'avènement de la dynamique, on peut ranger le statut de l'âme dans sa relation avec le corps<sup>58</sup>, qui diffère notablement d'avec le point de vue cartésien. Mais on peut aussi songer à un problème spécifiquement chrétien : celui de l'eucharistie, qui a énormément retenu l'attention du penseur allemand et sur lequel son opinion a varié à mesure que se développait sa métaphysique.

Il faut dire que la substance étendue cartésienne ne s'accommode pas aisément de la transsubstantiation (version catholique de l'eucharistie), à cause de la difficulté chez lui de séparer les espèces de la vraie substance transformée, si elle ne consiste que dans l'étendue<sup>59</sup>. Tant dans ce cadre d'opposition à Descartes que dans l'optique du projet de réunification des Églises chrétiennes, donc pour des raisons tant théoriques que politiques, Leibniz voit une nécessité à ménager une place métaphysique cohérente pour la possibilité de croire en une transsubstantiation durable, quoiqu'il ne la soutienne plus pour son propre compte dans la *Théodicée*<sup>60</sup>. Sur ce point, on dispose de textes remontant à 1668<sup>61</sup>. L'*Examen religionis Christianæ* de 1686 présente la vision de Leibniz d'un point de vue qui se veut compatible avec la vision catholique. L'auteur estime la transsubstantiation mieux protégée par la sous-jacence de sa métaphysique que par le cartésianisme de la substance étendue. En permettant la distinction entre l'essence de la substance corporelle et l'étendue, et en supposant ce que ce qui se distingue réellement peut être effectivement séparé par la puissance absolue de Dieu, Leibniz ouvre une possibilité (dont il ne fournit pas les détails, mais qu'il ancre dans sa physique) pour qu'il y ait dissociation entre la force primitive et les forces dérivatives, c'est-à-dire entre la substance et les accidents réels, car leur union dépend de la volonté de Dieu<sup>62</sup>.

Mais l'influence directe de la question de l'eucharistie sur les innovations métaphysiques

<sup>57</sup>Sur cette question du rapport à Aristote, voir notre article Latour (2002) [200].

<sup>58</sup>La non-crédation des vérités éternelles est aussi un élément à retentissement théologique où Leibniz s'inscrit en faux contre Descartes, mais cette position ne relève pas du statut de la substance étendue.

<sup>59</sup>Voir Tiliotte (1983) [261] et voir section 6.3.6.2, page 404.

<sup>60</sup>La durabilité de la présence réelle de Jésus sous les espèces du pain, ajouté au fait que l'hostie doit selon les catholiques recevoir le culte de latrie réservé à Dieu, constituent deux des plus importantes différences entre luthériens et catholiques sur la question de l'eucharistie. Voir *De demonstratione possibilitatis mysteriorum eucharistiae* (1671) (A VI i. 516), où Leibniz met déjà son espoir dans l'essor de la nouvelle philosophie, même si son propre système est encore incomplètement développé et si, à l'époque, il présente le conflit entre luthériens et catholiques (qui admettent tous la présence réelle, mais pas dans la même mesure) comme purement sémantique.

<sup>61</sup>Voir A VI i, 501-517.

<sup>62</sup>Voir *ERC*, A VI iv, 2424 et Fouke (1994) [149].

Première partie

Pertinence générale du probable  
dans la *Théodicée*

# Chapitre 1

## Réponse aux objections

Afin de présenter de façon adéquate l'épistémologie leibnizienne tardive en matière de théologie, nous estimons que l'analyse doit excéder le seul champ de la théologie naturelle. Dans ce domaine même, nous croyons que le champ de la raison ne se limite pas à un usage de démonstration pure, mais que la théologie naturelle s'étend à l'ensemble des questions découvertes par la raison naturelle, même sous une autre forme que la stricte démonstration. Semblablement, afin d'éviter de confiner la description du traitement leibnizien à de simples évolutions démonstratives issues d'arguments *a priori*, nous croyons pertinent de ne pas nous restreindre au traitement négatif de la théologie révélée et des mystères, malgré certaines annonces explicites de l'auteur sur ce point dans les *Essais de théodicée*. Dans cette perspective, nous tâchons de mettre en évidence l'utilisation par Leibniz en ce domaine d'une méthode basée sur la *probabilité* et la *vraisemblance* pour l'identification des motifs de crédibilité et pour la traduction du message révélé en termes intégrables au corps de la connaissance. Nous nous attachons donc à la compréhension de ce que représente pour Leibniz une logique du probable, et particulièrement à l'utilisation de cette méthode en contexte théologique.

Ce point de vue comporte un paradoxe apparent plus général que les difficultés particulières que nous traiterons dans ce chapitre. En effet, on peut s'étonner, même hors du domaine théologique, de l'importance de la logique du probable chez Leibniz. Cet étonnement découle évidemment de ce que ce philosophe a souvent été identifié au fil de l'histoire des idées comme le penseur rationaliste par excellence. Il semblera en effet curieux de délimiter la situation, non pas centrale, non pas rayonnante, mais incontestablement remarquable de cette notion dans la conception leibnizienne de la connaissance. Or, même si on n'accepte pas le lien que nous traçons avec la théologie, on doit reconnaître que la connaissance probable tient une place déterminante dans l'épistémologie de Leibniz.

leibniziennes est peut-être plus transparente encore dans le cas du développement du *lien substantiel* (*vinculum substantiale*), dans le cadre de la correspondance tardive avec le jésuite Des Bosses (1706-1716). Leibniz garde une fois de plus des éléments théologiques, en l'occurrence les exigences de la présence réelle<sup>63</sup>, comme stimulants pour le développement de concepts métaphysiques. À cette époque toutefois, l'exigence de respecter le plus possible le *naturel* dans la relation de Dieu au monde empêche de supposer un miracle radical qui déconnecte entéléchies et manifestations. Le lien substantiel, conçu comme surajouté par Dieu pour donner aux corps animés plus que la nature d'un agrégat, apparaît précisément autour de la possibilité de concilier la substance composée leibnizienne avec la transsubstantiation catholique sans, du moins du point de vue leibnizien, devoir supprimer les monades<sup>64</sup>. Certes, cette question de la transsubstantiation est moins fondamentale à cette époque tardive pour Leibniz, qui n'en fait plus un instrument de réunification, et qui voit sans doute s'émousser en lui la croyance en la possibilité de ce miracle<sup>65</sup>. Mais inspiré par une difficulté religieuse, même si elle demeure extérieure à son système, il élabore une conception de l'union entre l'âme et le corps, où le corps est plus réel qu'un simple phénomène bien fondé<sup>66</sup>.

Pour le propos de cette introduction, l'important à retenir reste qu'à travers toutes les évolutions qui ont marqué sa métaphysique, Leibniz trouve constamment crucial de trouver une formulation telle que son système, quel qu'il soit, offre un cadre susceptible de permettre l'appui à l'eucharistie en général, et à la transsubstantiation en particulier. On constate aussi qu'il estime que cette formulation possible, cette intelligibilité d'un dogme religieux à l'intérieur d'une théorie cohérente est un indice de la richesse d'intégration de son système<sup>67</sup>. Ainsi, par les différentes solutions offertes au problème de l'eucharistie dans la correspondance avec Des Bosses, Leibniz montre au moins «la flexibilité de sa métaphy-

<sup>63</sup>Celle-ci est également impliquée dans la consubstantiation évangélique (luthérienne), mais le cadre catholique y ajoute la nécessité de pouvoir changer la substance - ou en l'occurrence, le lien substantiel, même si cet expédient ne satisfait pas Des Bosses.

<sup>64</sup>Le détail de la controverse avec Des Bosses dépasse notre présent propos, notamment quant à l'évolution précise de la pensée de Leibniz sur ce point : il semble qu'au début, Leibniz ait conçu le *vinculum* comme sujet à la génération, puis qu'il l'ait rendu inaltérable. La question de savoir si les liens substantiels du pain sont détruits ou masqués par la consécration est aussi extrêmement délicate.

<sup>65</sup>Trapnell (1988) [263], p. 110 : «[Leibniz] found transsubstantiation consistent with his faith at the beginning of his career and inconsistent at the end».

<sup>66</sup>Tiliette (1983) [261], p. 287 : «Avec Leibniz la métaphysique reprend ses droits, sans obnubiler la théorie physique, la notion de substance revient au premier plan».

<sup>67</sup>Cette dimension conciliatoire est elle-même une sorte d'indice de justesse, en même temps qu'une bonne manière de se faire reconnaître par les tenants de tous partis, dans la mesure où toutes les vérités convergent par principe. La transsubstantiation joue à ce moment le rôle d'élément intégrateur, de test pour la souplesse théorique du système.

sique»<sup>68</sup>. C'est dans un tel contexte, par le développement de concepts philosophiques à la fois précis et englobants, que la théologie peut fournir un cadre au développement de la notion de substance composée, et servir même de «modèle optimal»<sup>69</sup> pour la métaphysique.

Sur les éléments mentionnés, il y a accord entre la métaphysique leibnizienne et la révélation, soit parce que les données sont d'emblée les mêmes, sans qu'il soit besoin de transposer, soit parce que le système leibnizien s'est conçu en partie pour répondre aux exigences et questions issues de la religion. Toutefois, à strictement parler, cette identité n'est vraie que si on n'entre pas dans le détail. Car il faut reconnaître que même ce qui est identique aux données de la raison pure dans la *Bible* mérite la plupart du temps au moins une certaine *reformulation* dans un langage plus conforme à celui de la philosophie que la poésie, les images, les paraboles, les proverbes, les contes allusifs, les généalogies invérifiables qui composent la mosaïque biblique. Il faut également noter qu'une autre part du contenu biblique et de l'objet de la foi ne témoigne pas de cet accord malgré tout naturel et nécessite un travail serré d'harmonisation et de traduction.

### Méthodes leibniziennes en théologie

Comme nous l'avons dégagé plus haut<sup>70</sup>, selon Leibniz, les éléments révélés doivent converger avec les conclusions de la métaphysique rationnelle qui porte sur Dieu, ce que confirment les cas de superposition directe du message chrétien et des conclusions métaphysiques. Autrement dit : l'existence d'éléments déjà communs montre la plausibilité d'un accord plus global. Par la vérité qu'elle véhicule, et qu'asseoit la théologie naturelle, cette dimension partagée de la théologie révélée contribue à l'établissement d'une éthique philosophique. Pourtant, nous avons évoqué le fait qu'une autre portion de la révélation biblique ne s'intègre pas immédiatement aux principes du savoir, ce l'on peut thématiser sous le nom de *mystères*. Non seulement des éléments nouveaux sont-ils introduits par la révélation, mais en outre, certains accents semblent carrément s'opposer à l'expérience et à la science empirique, voire à la métaphysique et à ses aboutissements rationnels s'il fallait en croire Bayle.

Il faut à présent souligner que ces mystères ne sont pas intégrés sans raison ni aménagement dans l'appareil théorique leibnizien, ce qui infirme les critiques désignant les mo-

<sup>68</sup>Trapnell (1988) [263], p. 115 ; nous traduisons.

<sup>69</sup>Frémont (1981) [152], p. 23.

<sup>70</sup>Voir page 13.

tivations théologiques comme un appendice extérieur au véritable leibnizianisme. La seule non-contradiction avec les raisonnements métaphysiques ne suffit pas, car cette simple admission autoriserait une prolifération de tout surnaturel simplement non contradictoire, alors que Leibniz vise à minimiser la part de miraculeux dans le monde. Et il ne suffit pas non plus d'adjoindre ici ces mystères qui, telle la création du monde, découlent partiellement dans leur acception chrétienne de raisons connaissables *a priori*. Quoique insuffisants, ces deux éléments (intégration par non-contradiction et adjonction des mystères fournis ou confirmés par la raison pure) constituent les deux premiers volets de l'épistémologie théologique dans la *Théodicée*. Il importe de préciser brièvement le contexte où s'arrime cette méthode partielle et en grande partie négative.

Nous avons déjà dit quelques mots des mystères. Il est bon de rappeler le point de vue de Leibniz quant à leur présentation à l'intelligence humaine : les mystères, ainsi que tous, athées, sceptiques, agnostiques, déistes et chrétiens le reconnaissent, ne sont pas vraisemblables et heurtent les apparences<sup>71</sup>. Tel est en effet le propre du mystère, au sens le plus large comme au sens religieux le plus étroit : il ne ressortit pas à l'évidence et ne découle pas des déductions naturellement accessibles. Par exemple, pour reprendre des cas déjà cités, il est hautement non vraisemblable qu'un être puisse être tout à la fois trois et un, ou que de l'eau se puisse changer en vin par la parole, ou que le monde le meilleur contienne des imperfections visibles.

Devant une fragilité évidente du mystère chrétien face à la critique d'incrédules ou de rationalistes étroits<sup>72</sup>, se délimite la tâche que s'est explicitement donnée Leibniz dans les *Essais de théodicée*. L'auteur entend montrer que les objections dirigées contre les objets de la foi échappent à la rigueur démonstrative et qu'elles laissent donc intacts les mystères qu'elles entendaient renverser. Selon Leibniz, les objections qui attaquent des mystères acceptables ne s'appuient elles-mêmes que sur des apparences, qui laissent donc potentiellement une vérité inapparente du côté des éléments attaqués, dont la délimitation de base impliquait, même dans une optique croyante, une distance avec l'expérience courante. Cette visée de défense des mystères de la foi est dévolue dialectiquement au répondant qu'incarne Leibniz dans son ouvrage de réplique<sup>73</sup>. Dans cette situation dia-

<sup>71</sup>Voir *ET, Discours* § 3, *GP VI*, 51 : «on convient que les mystères de la religion sont contraires aux apparences».

<sup>72</sup>Ce danger est abondamment rappelé par Bayle. Celui-ci souligne que qui se range à la foi chrétienne et tâche ensuite d'argumenter sur le plan rationnel se rend ce faisant vulnérable et s'oblige à un écrasant fardeau de preuve.

<sup>73</sup>Voir *ET, Discours* § 5, *GP VI*, 52.

lectique et quoique Leibniz redore le rôle de répondant, cette tâche avouée demeure assez limitée dans ses attributions<sup>74</sup>. Plus précisément, selon ce qui est abondamment annoncé dans le *Discours de la conformité de la foi avec la raison*, préliminaire aux *Essais de théodicée*, la méthode de base pour défendre les mystères présente comme caractéristique importante d'être purement logique, essentiellement négative, et tout à fait extérieure à la nature du mystère et de la foi.

L'apanage du soutenant des mystères se trouve dans le doute face aux objections, dans le déracinement des prémisses forcément faibles de l'argument adverse, ce qui ne requiert en principe aucune connaissance certaine de la matière traitée<sup>75</sup>. Comme cette méthode est uniquement basée sur le degré de certitude des données expressément fournies par l'adversaire, et non sur des apports et des constructions issus du répondant, Leibniz souligne bien dans le *Discours* que cette méthode de sape ne nécessite pour son usage que la seule logique démontrable, au sens le plus strict du terme. Il suffit de savoir reconnaître le caractère seulement vraisemblable d'une prémisse d'une objection pour avoir démolì, du même élan, le caractère abusivement démonstratif de toute l'objection dirigée contre les mystères de la foi. Cette logique démontrable, certes considérée par plusieurs contemporains de Leibniz comme étroitement scolaire, suit des chemins incontestables, et offre selon Leibniz «des moyens infallibles de résister à l'erreur»<sup>76</sup>. Au besoin, s'il se sent sûr de sa position, le soutenant pourra recourir à des distinctions et définitions, mais son travail particulier ne consiste que dans la précision des liens logiques entre les propositions de l'adversaire, afin de mettre en relief la non-démonstrativité obligée de tout ce qui contredit une vérité, même mystérieuse.

Et il se trouve que cette stricte démonstrativité, de la part du répondant, ne peut justement être garantie que par la pure négativité de sa démarche - ce qui, comme nous le soulignons, oblige à une certaine extériorité par rapport à la matière abordée. De la sorte, non seulement cette méthode négative ne procure-t-elle par elle-même qu'un cliché éclairage sur le statut des éléments qu'elle traite, mais en outre ne rend-elle pas compte de l'entièreté des procédés leibniziens fondamentaux en matière de philosophie de la religion,

<sup>74</sup> Ainsi, «il suffit à celui qui répond de dire oui ou non ; [...] il lui suffit à la rigueur de nier l'universalité de quelque proposition de l'objection, ou d'en critiquer la forme ; et l'un aussi bien que l'autre se peut faire sans pénétrer au-delà de l'objection» (*ET, Discours* § 72, *GP VI*, 91-92).

<sup>75</sup> Il se produit ici une sorte d'inversion de l'ironie socratique, qui situe la protestation d'ignorance comme relevant à bon droit du questionneur, et forcément pas du répondant : ici, c'est le répondant qui avoue ne rien savoir de plus que ce qui forme sa position, et qui attend du questionneur plus de connaissances (voir section 5.4.2, page 288).

<sup>76</sup> *ET, Discours* § 27, *GP VI*, 66.



sans parler même du fait que dans le corps du texte des *Essais de théodicée*, Leibniz n'en souligne pratiquement jamais l'usage effectif. Car si tel est l'unique statut *avoué* dans les annonces de défense du mystère à la période tardive du traitement leibnizien de la religion, on peut cependant observer une plus grande richesse parmi les procédés effectivement déployés en contexte d'exposé et même de réfutation. C'est pourquoi à notre avis, cette méthode ne constitue qu'un premier volet de l'argumentation leibnizienne en matière de foi.

On mentionnera ensuite le deuxième élément évoqué plus haut : l'apport positif de la théologie naturelle, et plus largement des théories métaphysiques de Leibniz. C'est ainsi que Leibniz, non content de nier telle ou telle prémisse de l'adversaire, s'applique à corriger ce qu'il lit et expose. Ce faisant, il met évidemment à contribution des éléments de son propre système métaphysique et théologique, en s'attachant à redonner une image cohérente et, soulignons-le, crédible, de la matière abordée. En particulier dans le contexte de la réfutation de ce qu'il conçoit comme un anti-rationalisme baylien, Leibniz recourt largement à un argument que nous appellerons *démonstration optimiste* et qui consiste à désigner le monde comme le meilleur des mondes possibles à partir d'acquis *a priori* sur la perfection de Dieu, assortis à la dimension incontestable de la limitation des connaissances humaines.

De ce point de vue, l'épine dorsale argumentative de la *Théodicée* peut se résumer de la façon suivante. Par la définition de Dieu comme nécessaire et parfait, par le fait qu'il est prouvé que cet être existe et qu'il a créé un monde, il est absolument certain<sup>77</sup> que ledit monde est le meilleur parmi toutes les créations mondaines offertes à l'entendement divin qui, parce qu'il est infiniment étendu, regroupe l'ensemble des possibles. À cette certitude s'ajoute, comme connaissance claire issue de l'expérience du *cogito*, le fait que l'esprit humain est limité et que ses connaissances s'échelonnent selon des degrés qui montrent bien son imperfection. Autrement dit, dans la mesure où l'entendement humain exprime en soi les raisons de ce qui se produit dans le monde, pour autant donc qu'il appréhende ces raisons, l'esprit montre sa dimension active, ou sa part de perfection et de puissance. De façon complémentaire, tant que l'esprit (ou la monade pour prendre plus explicitement le langage de la *Monadologie*) se révèle passif, dépassé par des raisons qui lui demeurent obscures, il prouve sa limitation et le fait qu'il reste une créature finie, à laquelle une portion étroite de perfection est octroyée. Hors même de toute référence à la religion où

<sup>77</sup>Il n'est pas pertinent pour nous de déterminer ici de quel ordre de nécessité relève cette certitude et si par ce joint il faudrait relativiser la notion de contingence et de liberté.

cette thématique se connecte chez Leibniz avec celle du péché originel, la limitation de l'esprit humain est connaissable clairement par la raison. Plus précisément - car cette expression peut sembler relever du paradoxe - la raison peut apercevoir clairement le fait qu'elle ne comprend pas toutes choses avec complétude et exactitude, sans comprendre justement tout ce qu'enferme ce qui ne lui est pas accessible.

De cette manière se complète ce que nous avons appelé la *démonstration optimiste* dans les *Essais de théodicée* et de cette manière également se résout en général le grand mystère du mal, à la source de la rédaction de l'ouvrage. Certes, le monde a l'apparence d'un chaos traversé de mal métaphysique, moral et physique. Toutefois, quelles que soient ces apparences, ce monde, l'homme le sait *a priori*, est le meilleur des mondes possibles. Comment cela est-il épistémologiquement possible ? Simplement par la limitation déjà connue de l'entendement humain : si Dieu, entendement infini, a pu calculer le poids des possibles pour déterminer la meilleure parmi les combinaisons de compossibles, tel n'est pas notre cas, nous qui ne savons pas compter et comprendre, mesurer et inférer toutes les raisons *a priori*. En effet, l'essentiel de la connaissance humaine des existants peut être tout au plus claire, mais confuse, car elle passe par l'expérience, *a posteriori*. C'est ainsi que nous parvenons les manifestations de l'imperfection du monde, que dans notre perception limitée, nous ne rattacherons pas à la totalité des tenants et aboutissants de l'univers. L'argument qui en découle, amalgame de la théorie leibnizienne du monde et de l'esprit humain, est le premier et le plus évident apport positif d'un texte tel que la *Théodicée* à l'appui des mystères. Il est bien clair, ici, qu'il ne s'agit pas purement de réfutation et que l'usage de la logique ne se révèle pas strictement négatif. L'importance de la démonstration optimiste dans les *Essais de théodicée* est si manifeste que c'est elle qui se trouve raillée (sans peut-être beaucoup de pertinence métaphysique) dans la célèbre critique voltairienne du *Candide*<sup>78</sup>, comme s'il s'agissait de sa thèse unique. Nous pouvons considérer ce type d'argument comme le deuxième volet de la méthode leibnizienne dans la *Théodicée*.

Mais même cet apport positif fondamental ne suffit pas à rendre compte de tout ce qui est mis en œuvre dans les *Essais de théodicée* pour le soutien aux mystères, qui sont tout de même ici considérés sans aucun détail et sans rien qui les rende croyables. Si le recours à la métaphysique ne présente effectivement pas de contradiction avec eux, il ne leur ménage pas non plus, seul, de méthode épistémologique adaptée. Plus précisément, la seule prise en compte extérieure et logique, par le biais de la démonstration négative,

<sup>78</sup> *Candide ou l'optimisme* [71].

même assortie du complément de la démonstration optimiste et des morceaux de système qu'elle implique, laisse dans l'ombre certains points épistémologiquement importants. Les procédés issus de la logique négative et de la démonstration optimiste, qui d'ailleurs ne s'applique pas à tous les mystères, mais seulement au mal, supposent que d'autres raisons d'adhérer aux mystères ont précédé cette simple protection.

En effet, il faut s'interroger plus avant sur le point suivant : comment s'établit la dignité unique de la source de la foi dans cette œuvre<sup>79</sup> ? Cet établissement demande une méthode épistémologique particulière reflétée dans ce que nous nommerons le troisième volet argumentatif de la *Théodicée*, et dont nous allons tâcher de cerner quelques bases. Notons d'abord qu'il y a forcément eu croyance préalable dans les mystères que les procédés négatifs visent à défendre. Or, cet acquiescement court-circuite en apparence une certaine forme de fonctionnement habituel dans la connaissance humaine. En effet, d'après Leibniz, la raison elle-même veut que dans les cas où intervient l'expérience (comme c'est le cas pour la plupart des mystères chrétiens), l'opinion se range au plus *probable*. Certes, la logique qui devrait présider à ce déclenchement de la croyance est, de l'avis de l'auteur, encore fâcheusement embryonnaire et devrait être développée. Il n'en reste pas moins qu'à prendre les choses de manière courante ou populaire, le jugement probable à l'égard des mystères ne penche pas en faveur de leur vérité, car les apparences n'indiquent pas une semblance de vérité ou *vraisemblance*. En effet, en l'absence d'une logique praticable en matière de probabilité, l'esprit fini tend à se fonder directement sur ce qui se présente comme plausible. En matière de foi, étant donnés certains paradoxes<sup>80</sup> de la croyance, la difficulté veut que les apparences contredisent la vérité, puisqu'on a admis que la vérité allait du côté du mystère, qui semble pourtant bien *improbable* ou *invraisemblable*.

Néanmoins, dans l'optique d'une logique du probable pour laquelle Leibniz jette des fondements et critères, il serait inexact conclure à l'improbabilité ou à l'invraisemblance des mystères. Ces termes portent en effet une coloration subjective ; ils charrient une connotation d'incroyable, d'impensable, d'étonnant. C'est pourquoi nous préférons ici *non probable*, *non vraisemblable* ou mieux : *non apparent* pour désigner ce rapport premier au mystère. Là réside toute la difficulté de l'épistémologie leibnizienne en théologie qui cherche

<sup>79</sup>À cet égard, la remarque lancée il y a plus d'un siècle par Duproix (1901) [140] (p. 6) garde toujours une certaine pertinence, bien que ce commentateur se montre fort inexact sur d'autres points forts. «On ne s'est pas assez demandé quelle méthode Leibnitz a prétendu appliquer dans ces recherches spéciales [la théologie] [...] En un mot, il avait une théorie de la connaissance religieuse dont l'importance n'est pas moindre que sa théorie générale de la connaissance à laquelle d'ailleurs elle se rattache comme la partie au tout». De fait, l'épistémologie religieuse de Leibniz demeure encore largement inexplorée aujourd'hui.

<sup>80</sup>Nous employons ce terme au sens étymologique : ce qui va contre l'opinion.

le plus possible à évacuer le stupéfiant et l'étrange : il apparaît délicat de déterminer dans quelle mesure les mystères pourraient être proprement dits probables et vraisemblables. De fait, un usage correct de la logique du probable ne devrait normalement pas faire diverger la vérité et la vraisemblance, la preuve et le probable, pourvu que les critères sélectionnés prennent en compte toutes les ressources de la raison. On retiendra pour le moment comme hypothèse de départ que l'apparent peut s'opposer au vrai, mais que la vraisemblance et la probabilité bien entendues devraient s'accorder même avec les mystères. Sans qu'une démonstration positive complète de possibilité soit évidemment requise par Leibniz, il se fait jour dans la *Théodicée*, de manière repérable quoique non annoncée, une tendance à vouloir montrer que tout en étant moins apparent, le mystère est foncièrement plus probable que la proposition contraire. Il pourra bel et bien être dit *probable*, parce qu'il est partiellement *prouvable*, au sens où il est possible de mener en sa faveur une (contre-)argumentation en fonction d'une logique identifiable en cadre leibnizien, mais qui n'est cependant pas entièrement démonstrative.

Il reste à se demander comment intervient la logique du probable dans la détermination de la croyance chrétienne selon Leibniz. Certains moments en sont identifiables, à notre avis, quoique les éléments que nous mentionnerons ne se feuilletent pas forcément en étapes concrètement distinctes dans le détail du texte. Un premier point peut se placer en amont de l'acceptation des mystères par la philosophie et concerne les raisons qui entraînent l'esprit humain vers la croyance. La méthode qui abat les objections prend naturellement racine dans l'acceptation *probable* du contenu de la révélation comme devant être cru. Autrement dit, lors même qu'elle contredit le plus apparent, observé de façon non méthodique, la confiance en la révélation (ou foi, ou créance) se fonde dans un acquiescement lui-même probable. Les raisons repérables qui fondent cette probabilité sont désignées par Leibniz sous le nom de *motifs de crédibilité*, qui sont des fondements raisonnables de la croyance, ou «preuves de la vérité de la Religion»<sup>81</sup>. Ce sont eux qui permettent de conférer solidité et probabilité aux éléments de la révélation biblique<sup>82</sup>.

Il y a de bonnes raisons de croire globalement la révélation, des raisons probables dont la convergence doit emporter la conviction. Sur cette base admise, la portion restée mystérieuse sera supposée vraie, ou plutôt *présumée* vraie, en fonction de l'abondance raisonnable des motifs de crédibilité, qui constituent des fondements de type jurisprudentiel

<sup>81</sup> *ET Discours* § 5. *GP VI*, 52.

<sup>82</sup> *ERC. A VI iv C*, 2361-2362.

et qui suffisent en l'absence de preuve contraire :

«Les motifs de crédibilité justifient, une fois pour toutes, l'autorité de la sainte Écriture devant le tribunal de la raison, afin que la raison lui cède dans la suite, comme à une nouvelle lumière, et lui sacrifie toutes ses vraisemblances»<sup>83</sup>.

«Vraisemblances» est ici à entendre au sens assez faible d'«apparences», car les motifs de crédibilité eux-mêmes n'ont pas d'autre force que celle des témoignages, de la validité de l'expérience, du fondement jurisprudentiel et éthique de la foi. Sur la puissance probable de ces motifs, la raison se retire devant la foi, dont l'objet apparaît alors comme légitime, car rendu probable. Seulement à ce stade peut intervenir l'usage négatif, simple et direct de la logique démontrable. C'est cette étape préliminaire, cette recherche des motifs de crédibilité qui autorisent la foi (s'ils ne la créent pas de toutes pièces) qui nous intéressera particulièrement dans cette analyse, en ce qu'elle précède et fonde le procédé annoncé par Leibniz. L'étude de cette étape, passera par une analyse des motifs de crédibilité, de la logique du vraisemblable qui en forme la méthode et de la foi résultante, dans sa dimension humaine.

Seulement, ces motifs de crédibilité ne suffisent pas tout à fait - ou alors leur usage se prolonge au-delà du simple établissement de la véracité scripturale. Il importe en outre de donner au message révélé une fois accepté, dans toute la mesure du possible une expression qui ne choque pas la raison, qui s'intègre même dans le naturel, si une telle traduction ne tord pas excessivement le texte d'origine. Il s'agit du procédé par lequel, de l'intérieur, Leibniz tâche de concilier le mystère avec la rationalité. Nous pouvons parler de *traduction* du mystère en termes rationnels. Les mystères sont intégrés à cause de leur appartenance à un corps de connaissances supposé vrai et il est admis pour cette raison qu'il faut les croire. En effet, sans que Leibniz l'avoue nettement à l'époque de la *Théodicée*, la seule méthode négative a des limites et gagne à être complétée par une conciliation précise du mystère avec ce qui est su ou admis (conciliation précise, mais non démonstrative). À cause de leur statut particulier d'éléments d'une révélation par ailleurs fortement établie, les mystères bénéficient certes d'une vérité présomptive qui les soutient, mais ils n'en sont pas moins foncièrement non apparents, non crédibles au premier abord. Quelques précisions sur cet établissement d'une sorte de vraisemblance épistémologique partielle sont pertinentes pour notre propos.

Le texte biblique n'est pas un ouvrage philosophique et en aucune façon il n'est construit

<sup>83</sup> *ET Discours* § 29, *GP VI*, 67.

de manière unifiée, axiomatique ou démonstrative. Déjà, au XVII<sup>e</sup> siècle, certains penseurs ont commencé à souligner l'hétérogénéité des livres de la *Bible*, la diversité des auteurs, l'importance d'un attachement à la critique historique pour en saisir correctement le message<sup>84</sup>. Quoique Leibniz ne soit pas lui-même un historien de l'époque biblique ou un hébraïste actif, il fait preuve en ce domaine d'une confiance très neuve dans l'importance de l'histoire, du comparatisme littéraire, de la linguistique, de l'étymologie, et même de la géologie pour la compréhension, voire la fondation du texte biblique, ainsi que le montrent tant sa correspondance avec des spécialistes du domaine que ses propres tentatives d'interprétation<sup>85</sup>. En effet, Leibniz pressent, pour l'assise de la foi, un certain danger dans les développements, par ailleurs irréversibles, de la nouvelle philosophie naturelle et veut trouver dans l'histoire un moyen d'appuyer le message révélé<sup>86</sup>. Par le repérage de la destination présumée des livres bibliques et par une tentative de situer dans le contexte de l'époque de rédaction les passages obscurs, elliptiques ou imagés, ce nouveau type d'interprétation se prend à chercher moins d'accommodements d'une cohérence globale et linéaire que d'explications locales, centrées sur les circonstances<sup>87</sup>. Ce mouvement instaure une sorte de nouvelle herméneutique plus critique, plus historique à la fois très textuelle et moins littérale, qui se méfie moins de la raison que certains accents de la Réforme, qui tendaient à se montrer hostiles à une philosophie jugée envahissante par son désir de classement, d'exclusion, d'interrogation<sup>88</sup>. Mais la tendance diffère aussi profondément de la dogmatique catholique classique, fondée malgré les nombreuses divergences de ses courants divers sur le respect univoque de la tradition.

Contrairement à Spinoza cependant, Leibniz estime que la *Bible* porte aussi un contenu philosophique, quoique les principes ne soient pas, la plupart du temps, dégagés théoriquement dans le texte, pas plus que les définitions des termes-clefs ne sont offertes. À cause de la distance historique et linguistique qui sépare la rédaction et l'interprétation, le mes-

<sup>84</sup>Pensons, dans le domaine philosophique, au *Tractatus* [64] de Spinoza, notamment chapitres VII, XIII et XIV.

<sup>85</sup>Voir Cook (1988 et 1989) [120] et voir *infra*, section 5.5, pages 299 sq.

<sup>86</sup>Entre autres développements sur la question, voir *NE* IV xvi § 11, (*GP* V, 452 ; *A* VI, 470) : «L'usage de l'histoire consiste [...] surtout dans l'histoire sacrée, qui [contient] les fondements de la révélation».

<sup>87</sup>Où alors, la cohérence globale cherchée se fait avec des principes rationnels premiers et non avec des dogmes prédéterminés.

<sup>88</sup>En particulier, Luther, qui varie assez largement sur les détails, reconnaît à l'occasion le rôle de guide d'une raison naturelle qui se soumet librement et rigoureusement à l'autorité des écritures jugées saintes (car le rôle de la *Bible* est premier et incontestable, voir *À la noblesse chrétienne* [57], art. 25, p. 184-185). Mais il fulmine aussi contre les prétentions de cette raison si elle se veut dominante, si elle se «dresse en face de Dieu, telle une idole» (*La liberté du chrétien* [57], p. 212). Sous la plume de Luther, les accents sont souvent très méfiants et très durs à l'égard de la philosophie, au pire conçue comme le produit dévoyé et souvent embrouillé d'une réflexion mal bridée et mal balisée.

sage biblique requiert explication et traduction (au sens propre comme au sens étendu de *traduction* en termes rationnels<sup>89</sup>). En effet, Leibniz admet comme prétendant au vrai - et vrai sur le même plan que la philosophie, puisqu'il refuse la thèse de la double vérité - le contenu biblique et les implications principales qu'en tire la confession d'Augsbourg ou, dans la mesure où prime chez lui l'œcuménisme, tout autre Église mesurée et autorisée. Certes, les explications leibniziennes ne vont pas toujours dans le sens le plus reconnu, ou le plus traditionnel<sup>90</sup>, mais il n'est pas non plus question pour lui de lancer, surtout en public, des innovations choquantes aux conséquences morales scandaleuses et imprévisibles. Par prudence, par désir de paix<sup>91</sup>, mais aussi pour des motifs liés à la vérité de la connaissance, Leibniz donne des raisons concrètes pour que la révélation devienne *raisonnable* ou semblable au vrai, et qu'il soit non seulement judicieux, mais raisonnable d'y souscrire.

Pour bâtir pratiquement cette crédibilité, l'histoire sacrée et l'herméneutique nouvelle sont des atouts cruciaux. Mais la *Théodicée*, qui fait fond sur ces acquis, s'y consacre peu, et met en œuvre d'autres procédés, notamment la transposition analogique d'éléments mystérieux, procédé que l'on trouve aussi dans d'autres écrits leibniziens. Une correspondance posée entre l'inapparent mystérieux et d'autres données comprises ou au moins expérimentées permet de leur conférer plus de réalité pour l'esprit. Certes, les mystères restent radicalement incompréhensibles dans leur détail, mais selon Leibniz, ces tentatives d'explication partielle, loin d'abattre l'autorité des mystères en permettant un maniement rationnel, contribuent à les renforcer et à les rendre croyables, en des temps où la raison réclame ses droits. De la sorte, Leibniz peut servir une manière de traduction de différentes sortes de mystères.

Par exemple, dans le cas de la trinité, Leibniz suppose une polysémie du terme «Dieu» pour contrer l'apparence de contradiction entre le dogme trinitaire et le principe de transitivité de l'égalité<sup>92</sup> et se sert d'une analogie avec les facultés de l'âme pour permettre de saisir quelque chose de cette unité triple<sup>93</sup>. Pour le changement de l'eau en vin, Leibniz laisse entendre qu'il pourrait s'agir en fait d'un miracle d'ordre inférieur, intégré dans la naturalité, mais opéré par des êtres supérieurs dont la compréhension du comportement nous échappe<sup>94</sup>. Quant à la conciliation entre le mal du monde et la perfection de Dieu,

<sup>89</sup>Que l'on voudra peut-être rapprocher du *traducere* (*transducere*) latin, «faire passer à travers».

<sup>90</sup>Témoin, sa conception du miracle.

<sup>91</sup>Voir *ERC*, A VI iv C, 2407.

<sup>92</sup>*ET*, *Discours* § 22, *GP* VI, 63-64.

<sup>93</sup>*ERC*, A VI iv C, 2365.

<sup>94</sup>*ET* III, § 249, *GP* VI, 265.

il est frappant de constater la richesse des techniques argumentatives probables proposées par l'auteur dans la *Théodicée* pour soutenir sa position, alors même qu'il dispose de la démonstration optimiste *a priori* dont nous avons parlé plus haut (page 21). Pour l'explication de ce mystère ou de certains de ses sous-divisions, telle la damnation ou l'injustice à l'échelle humaine, Leibniz recourt à des analogies, à des expériences de pensée, à des allusions à la science, toutes mobilisées pour rendre épistémologiquement crédible ce qui est déjà systématiquement certain.

En fait, il s'agit à cette étape de *faire voir* le plus possible la probabilité de ce qui a été classé comme vrai, ou de rapprocher les apparences sensibles à l'esprit humain de la probabilité réelle et cachée. Autrement dit : cette démarche vise le rapprochement entre vérité et vraisemblance en matière de religion par-delà les apparences trompeuses. On peut estimer que cette conciliation pensable, explicitement vraisemblable, entre mystère et rationalité (et non plus seulement présomptivement probable) permet l'harmonie réelle entre théologie naturelle et théologie révélée.

Les deux points tout juste évoqués (la recherche des motifs de crédibilité probables au fondement de la foi et la traduction en termes le plus possible explicitement vraisemblables, du message révélé) forment de manière complémentaire et imbriquée ce que nous pourrions appeler le troisième volet de la méthodologie leibnizienne en philosophie de la religion, en plus de la logique négative et du supplément issu du système. Ce volet est peu thématiqué dans les études sur la période tardive de la pensée leibnizienne, réputée exclure les preuves positives du mystère. Un regard en cette direction implique une compréhension de l'épistémologie du mystère, de la nature de la foi et de celle du probable, ainsi qu'une série de nuances par rapport à ce que d'autres penseurs ont pu avancer d'approchant<sup>95</sup>. Devant le recoupement thématique des deux étapes de ce volet, qu'il est peu utile de chercher à séparer réellement, on comprendra qu'il est impraticable d'identifier un procédé donné comme appartenant exclusivement et assurément à l'une des deux étapes, c'est-à-dire comme relevant du motif de crédibilité (qui tend à montrer en amont la plausibilité rationnelle de la révélation) ou, en aval, de la traduction du mystère en termes vraisemblables. Ce qui importe surtout pour notre propos, c'est de bâtir la légitimité d'une telle approche probable

<sup>95</sup>Chez Locke, par exemple, on trouve une sorte de feuilletage en deux étapes, étapes qui ont de la similitude avec ce que nous avons décrit chez Leibniz : établissement de la validité de la révélation, puis adhésion à cette révélation établie comme divine (voir *infra*, section 3.3.3, page 143). Ce penseur diffère de Leibniz en ce que la méthode impliquée passe essentiellement par la caution miraculeuse, mais surtout en ce que chez l'auteur anglais, les deux étapes sont rigoureusement étanches et doivent le rester. La souplesse rencontrée ici chez Leibniz n'est pas surtout un facteur d'ambiguïté : c'est une originalité qui lui permet une grande richesse méthodologique et la conduite d'arguments féconds par leur seule convergence.



de la théologie, même révélée, en contexte leibnizien, en montrant la place de la logique du probable dans l'épistémologie théologique, l'utilisation concrète, dans la *Théodicée*, de procédés argumentatifs basés sur la vraisemblance, et la mise en correspondance d'éléments religieux avec des concepts ayant une valeur rationnelle.

Il faut cependant tenir compte aussi d'un quatrième volet descriptif de la constitution de la foi religieuse. Ce volet, toutefois, s'intègre de biais à la méthode et reçoit un traitement plus réduit de la part de Leibniz, qui prône peu la surnaturalité irréductible et ne tient pas à se risquer en terrain invérifiable : il s'agit de la part gracieuse et surnaturelle de la foi, qui est censée constituer un apport direct de l'Esprit saint. Leibniz se montre discret à ce sujet, mais il importe de tenir compte de ses quelques remarques sur la question afin d'appréhender le plus possible un panorama complet de la foi, d'autant plus que certains accents tendent même en ce domaine vers une traduction épistémologique.

## Plan

Pour conduire cette étude, nous avons choisi de diviser ainsi notre travail :

### I - Pertinence générale du probable dans la *Théodicée*

Dans cette première partie, il est question de montrer en quoi, malgré des oppositions formulables (*Chapitre 1 : Réponse aux objections*), on peut considérer que le probable est pertinent pour comprendre la conduite des *Essais de théodicée*, en qu'en particulier ce qualificatif peut être rapproché du type de texte que cette œuvre constitue (*Chapitre 2 : Le type de texte de la Théodicée*).

### II - Le probable : historique, notions et méthode

Cette deuxième partie donne d'abord des jalons historiques pour le repérage de la probabilité (*Chapitre 3 : Repères historiques*), chez des penseurs qui ont influencé ou entouré Leibniz, puis aborde la question du probable chez l'auteur qui nous occupe, d'abord du côté des concepts détachés (*Chapitre 4 : Leibniz et les concepts du probable*), puis des enchaînements méthodologiques (*Chapitre 5 : Leibniz et la méthode probable*).

### III - La constitution probable de la *Théodicée* : de la religion à l'épistémologie

La dernière partie trace plus directement le lien entre probable et religion, d'abord d'un point de vue plus théorique avec la caractérisation d'éléments centraux de l'épistémologie religieuse de Leibniz : le mystère (*Chapitre 6 : La notion de mystère*) et

la foi (*Chapitre 7 : La conviction par foi*), et ensuite d'un point de vue plus concret, avec un regard sur la pratique argumentative du texte de la *Théodicée*, où il devient possible de repérer des éléments et des courants probables (*Chapitre 8 : Analyse d'éléments de la Théodicée*).

### **Index**

Cet index analytique contient les notions et noms propres les plus importants.

### **Annexes**

Les annexes sont composées d'une description du contenu du *Discours préliminaire* à la *Théodicée* (*Annexe A*), et de tableaux récapitulatifs du rapport entre cet ouvrage et la *Bible* (*Annexe B*).

Première partie

Pertinence générale du probable  
dans la *Théodicée*

# Chapitre 1

## Réponse aux objections

Afin de présenter de façon adéquate l'épistémologie leibnizienne tardive en matière de théologie, nous estimons que l'analyse doit excéder le seul champ de la théologie naturelle. Dans ce domaine même, nous croyons que le champ de la raison ne se limite pas à un usage de démonstration pure, mais que la théologie naturelle s'étend à l'ensemble des questions découvertes par la raison naturelle, même sous une autre forme que la stricte démonstration. Semblablement, afin d'éviter de confiner la description du traitement leibnizien à de simples évolutions démonstratives issues d'arguments *a priori*, nous croyons pertinent de ne pas nous restreindre au traitement négatif de la théologie révélée et des mystères, malgré certaines annonces explicites de l'auteur sur ce point dans les *Essais de théodicée*. Dans cette perspective, nous tâchons de mettre en évidence l'utilisation par Leibniz en ce domaine d'une méthode basée sur la *probabilité* et la *vraisemblance* pour l'identification des motifs de crédibilité et pour la traduction du message révélé en termes intégrables au corps de la connaissance. Nous nous attachons donc à la compréhension de ce que représente pour Leibniz une logique du probable, et particulièrement à l'utilisation de cette méthode en contexte théologique.

Ce point de vue comporte un paradoxe apparent plus général que les difficultés particulières que nous traiterons dans ce chapitre. En effet, on peut s'étonner, même hors du domaine théologique, de l'importance de la logique du probable chez Leibniz. Cet étonnement découle évidemment de ce que ce philosophe a souvent été identifié au fil de l'histoire des idées comme le penseur rationaliste par excellence. Il semblera en effet curieux de délimiter la situation, non pas centrale, non pas rayonnante, mais incontestablement remarquable de cette notion dans la conception leibnizienne de la connaissance. Or, même si on n'accepte pas le lien que nous traçons avec la théologie, on doit reconnaître que la connaissance probable tient une place déterminante dans l'épistémologie de Leibniz,

quoique plusieurs de ses travaux en la matière demeurent allusifs ou partiels<sup>1</sup>. Mais nous estimons en outre que cette théorie de la connaissance probable permet de rendre compte chez Leibniz de morceaux du système qui, à première vue, s'intègrent difficilement dans ce qui a déjà été perçu comme un panlogisme démonstratif.

Pour la présente argumentation, nous avons choisi de nous fonder essentiellement sur les textes qui entourent, chez Leibniz, la publication des *Essais de théodicée*, où nous trouverons des indices d'utilisation d'une méthode de preuve positive des mystères. Une attention au détail de l'argumentation et à l'emboîtement micro-textuel peut conduire au rapprochement entre théologie et probabilité dans le cadre de la *Théodicée*. Pour ce faire, il faut accepter de joindre aux remarques méthodologiques partielles fournies par le *Discours préliminaire* une étude des apports pratiques épars du texte. Autrement dit : il ne faut pas considérer uniquement les annonces de l'auteur en la matière, mais aussi l'usage effectif marqué par l'argumentation développée. En effet, l'utilisation de la probabilité en théologie semble à plusieurs égards paradoxale et on peut la contester sur la base d'affirmations tirées du texte même. Dans le cadre de cet ouvrage de maturité tardive, Leibniz se montre extrêmement prudent quant à la théorisation de cet emploi de la probabilité. En outre, il faut bien noter que les textes fondamentaux pour la logique du probable (en particulier les textes traitant de la probabilité mathématisée) ne portent généralement pas sur la théologie - et que les textes de théologie épiloguent relativement peu sur la logique du probable, et à peu près pas sur le probable mathématisé<sup>2</sup>. Bref, avant de lancer comme une certitude le lien entre théologie et logique du probable, il nous faut répondre à plusieurs arguments qui paraissent, de manière complémentaire, concourir pour exclure la logique du probable de la sphère théologique, en particulier de celle que délimite la *Théodicée*. Nous avons regroupé ces objections possibles sous deux rubriques.

**Méthode démonstrative en théologie naturelle :** La théologie naturelle est démonstrative *a priori* et métaphysique, et ne requiert donc pas pour sa certitude et son développement des arguments et une méthode probables ou vraisemblables.

**Méthode démonstrative en théologie révélée :** La théologie révélée, dans la mesure où elle se distingue de la théologie naturelle, se compose en particulier de mystères,

<sup>1</sup>Pour un développement plus précis de cette question, voir chapitre 4.

<sup>2</sup>Quant au lien entre théologie et probable mathématisé, notons tout de même que des préoccupations mathématiques montantes et fondamentales se sont au moins trouvées contemporaines d'une théorisation de la justice de Dieu à l'époque de la rédaction de la *Confessio philosophi* (1673) à Paris. Et ce texte est expressément reconnu par Leibniz comme constituant l'ébauche de la *Théodicée*.

qui vont explicitement contre toutes les apparences, qui ne peuvent donc recevoir de preuve positive, et pour le traitement desquels suffit donc une méthode démonstrative négative - le tout aboutissant à un résultat incontestable et soumis aux dogmes. Pour cet établissement, probabilité et vraisemblance ne sont pas pertinentes.

En l'absence de place non démonstrative, en premier lieu, et de place assignable pour une vraisemblance conjecturable, en deuxième lieu, la position du probable en théologie demande appui, ou requiert au moins un regard sur ces objections, qui se posent par principe et d'entrée de jeu. Nous tâcherons de découvrir des éléments de réponse ou de justification qui ouvriront ensuite la voie à une analyse plus complète.

## 1.1 Démonstration en théologie naturelle

### 1.1.1 Objection : démonstrativité de la théologie naturelle

Il est clair que selon Leibniz, la théologie naturelle, comme la philosophie, comprend une partie théorique ou métaphysique, en plus d'une partie pratique, ou morale<sup>3</sup>. Ainsi, une large partie de la théologie naturelle recoupe exactement un pan de la métaphysique et les acquis établis en ce domaine ont un incontestable ancrage démonstratif, issu de l'usage *a priori* de la «raison toute pure», qui permet l'établissement d'un «corps entier de connaissances» et «par conséquent» de développer une théorie de la liberté de l'homme et du rapport à Dieu<sup>4</sup>. Ce sont les premiers principes de la connaissance, principe de non-contradiction et principe de raison suffisante qui, par l'intermédiaire de la définition de la substance, laissent s'établir les bases de l'hypothèse de l'harmonie préétablie. Cette théorie fondée sur la cohérence *a priori* des définitions se montre selon Leibniz plus efficace que les autres pour l'explication du monde<sup>5</sup>. L'harmonie préétablie et les conditions métaphysiques qui l'entourent fournissent le cadre de toute la théologie naturelle leibnizienne, non seulement quant aux définitions de Dieu et de l'âme, mais aussi au sujet de la liberté et de la morale<sup>6</sup>.

Il est clair par le *Discours préliminaire* à la *Théodicée* qu'en tant que lumière donnée par

<sup>3</sup>Voir *NE IV*, viii § 9 (*GP V*, 413; *A VI*, 435).

<sup>4</sup>*ET Préface*, § 33 (*GP VI*, 44).

<sup>5</sup>«Outre tous ces avantages qui rendent cette hypothèse recommandable, on peut dire que c'est quelque chose de plus qu'une hypothèse, puisqu'il ne paraît guère possible d'expliquer les choses d'une autre manière intelligible» (*SN, GP IV*, 486).

<sup>6</sup>Dans la première version du *Système nouveau*, qui donnera au public une des premières formulations du système métaphysique leibnizien de la maturité, l'auteur souligne que ceux qui l'ont encouragé à écrire ses méditations estiment qu'elles peuvent même «servir à l'accord de la foi avec la raison» *GP IV*, 471.

Dieu, en tant qu'elle désigne simplement «l'enchaînement des vérités»<sup>7</sup> et non tout vague usage d'argumentation, valide ou non, la raison forme la base fiable des connaissances, tant humaines que divines. Cette «*droite et véritable raison*» peut se charger d'ordonner des faits empiriques, mais en tant qu'elle est «pure et nue», comme c'est le cas pour les données métaphysiques qui concernent Dieu, son fonctionnement est entièrement *a priori* et indépendant des sens. À ce niveau, elle ne se commet pas avec les incertitudes impliquées par les probabilités et vraisemblances inférées par l'expérience et le laborieux rapprochement des occurrences. Cela est si vrai que l'harmonie préétablie finit par constituer elle-même une preuve de l'existence de Dieu, si l'on choisit de retourner le raisonnement<sup>8</sup>.

Au sujet des preuves de l'existence de Dieu, il est vrai que la *Théodicée* n'est pas le lieu où Leibniz développe le plus techniquement et le plus abondamment les déductions qui fondent son système, en particulier en théologie métaphysique. Pour répondre à ses adversaires, dans ce contexte, il fait fond sur les preuves de l'existence de Dieu qu'il admet comme terminées plus qu'il ne les conduit expressément. Il choisit de ne pas même résumer la preuve dite ontologique corrigée à partir de Descartes, quoique selon lui, elle soit tout à fait valable<sup>9</sup>. Si cette preuve demeure allusive dans la *Théodicée*, elle reste théoriquement conclusive et issue d'un droit usage de la raison et des principes qui la gouvernent *a priori*<sup>10</sup>. Quant à la preuve cosmologique, ses résultats sont immédiatement nécessaires à Leibniz pour la plupart de ses réfutations, en ce que cette preuve constitue l'épine dorsale de ce que nous avons appelé la *démonstration optimiste*, argument principal dans les *Essais de théodicée*<sup>11</sup>. À cela s'ajoute la certitude de la limitation des capacités humaines de compréhension du réel. Ces deux éléments (optimalité de la création et bornes des créatures humaines) permettent de contrer *a priori* toute argumentation qui, sur la base de notre propre expérience du mal, viserait à prétendre que Dieu aurait pu ou dû mieux créer,

<sup>7</sup> *ET, Discours*, § 1, *GP VI*, 49.

<sup>8</sup> «Ce système de l'harmonie préétablie fournit une nouvelle preuve inconnue jusqu'ici de l'existence de Dieu, puisqu'il est bien manifeste que l'accord de tant de substances, dont l'une n'a point d'influence sur l'autre, ne saurait venir que d'une cause générale, dont elles dépendent toutes, et qu'elle doit avoir une puissance et une sagesse infinie pour préétablir tous ces accords» (*Considérations sur les principes de vie et sur les natures plastiques*, *GP VI*, 541). Cette reconnaissance de la concordance comme preuve de l'existence de Dieu est fort fréquente, voir entre bien d'autres Leibniz à Arnauld, septembre-octobre 1687 (*GP II*, 115) et Leibniz à Jaquelot, 9 février 1704 (*GP III*, 464). Sur la concordance, voir section 5.3.2, pages 250 sq.

<sup>9</sup> À ce propos, Leibniz écrit que «l'argument n'est pas un sophisme» (*Judicium de argumento Cartesii* (1699), *GP IV*, 402), bien qu'il estime que la version cartésienne doit être complétée. Voir aussi *NE IV* x § 7; *GP V*, 420; *A VI* 438.

<sup>10</sup> On trouve tout de même dans le texte, juste après un passage sur l'importance du principe de non-contradiction, l'allusion suivante à la preuve ontologique, par le biais du principe de raison suffisante : «sans ce grand principe, nous ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu» (*ET I*, § 44, *GP VI*, 127).

<sup>11</sup> Voir notre *Introduction*, page 21.

car une telle allégation expérimentale ne prouve rien contre la solidité de l'argument du meilleur des mondes.

Il est évident que pour la conduite de la démonstration optimiste, tout à fait centrale dans les *Essais de théodicée*, l'argument cosmologique est fondamental, car c'est lui qui montre que l'être divin nécessaire, parfait et existant est en outre créateur et conservateur du monde, puisque «toute réalité doit être fondée sur quelque chose d'existant»<sup>12</sup>. Malgré cette importance, il reste que le cadre des *Essais de théodicée* ne se prête pas souvent à un exposé en forme déductive<sup>13</sup> et que la preuve reste plus souvent allusive ou utilisée en court d'argumentation que menée entièrement et comme pour elle-même. En effet, dans cet ouvrage, le but ne réside pas essentiellement dans la démonstration possible de l'existence de Dieu, mais dans la réfutation de certaines objections effectives, qui généralement ne visent pas l'existence, mais la nature ou l'action divines. Leibniz compte les preuves comme acquises et disponibles, parmi l'arsenal réfutatif à sa portée, comme un instrument valide permettant d'asseoir sa position.

On comprendra qu'il ne s'agit pas ici de savoir si ces arguments sont effectivement probants, sur la base de leurs convictions et enchaînements ; il n'est pas pertinent pour nous de relancer le débat sur la conclusivité de la preuve ontologique<sup>14</sup>. Nous cherchons ici le type d'argumentation en jeu, sur le plan épistémologique. Autrement dit : selon des critères leibniziens, quelle est la méthodologie appropriée à la théologie naturelle ? À ce chapitre, il semble que la nature de Dieu et son existence relèvent de vérités strictement démontrables. De même, on touche la plus grande certitude lorsqu'il est question d'optimalité du monde. Il ne semble pas, dans ce contexte, qu'il soit question de recours à la probabilité ou à la vraisemblance. La mise en évidence de l'unicité et de la perfection du principe créateur s'effectue par des «démonstrations infaillibles» fournies par la raison<sup>15</sup>. Bayle lui-même, pourtant adversaire de l'usage de la raison en théologie, l'admet à l'occasion<sup>16</sup> et on doit reconnaître que cette base de la théologie naturelle relève autant de la philosophie que de la théologie<sup>17</sup>, ce qui signifie qu'elle est aussi découvrable et disponible par la seule raison pure. Du point de vue de la connaissance, cet élément est donc démonstrativement établi

<sup>12</sup> *ET* II, § 184, *GP* VI, 226.

<sup>13</sup> Le passage *ET* I § 7, *GP* VI, 106-107, qui résume une version de la preuve cosmologique, est un des rares moments où une telle preuve entièrement conduite se retrouve dans la *Théodicée*.

<sup>14</sup> C'est au contraire une démarche de ce genre que mène Salas Ortúeta (1988) [245] : «If there is contingency in the universe, it is precisely because the ontological argument cannot be applied to it», p. 855.

<sup>15</sup> *ET*, *Discours* § 44, *GP* VI, 75.

<sup>16</sup> *ET*, *Discours* § 71, *GP* VI, 91. Bayle : *DHC* XV, *Éclaircissement sur les Manichéens*, p. 280-281.

<sup>17</sup> *ET* II § 109, *GP* VI, 163.



et l'affirmation inverse serait «contraire à la raison et à la piété»<sup>18</sup>, elle contredit aussi bien la théologie naturelle que révélée.

Quant à la dimension pratique de la théologie naturelle, Leibniz concède en général qu'une large part de la morale se découvre *a priori*<sup>19</sup>, d'après définitions (notamment celle de l'homme comme être rationnel), et par inférences à partir de la nature divine, dans la mesure où les règles de moralité ne sont pas des conséquences arbitraires de la volonté divine, mais des vérités éternelles issues de son entendement. En particulier, on sait que les hommes forment avec Dieu une véritable société régulée, et pas seulement un réceptacle de son habileté architecturale, et qu'il est rationnel que cette société comporte des principes moraux. Au-delà du fondement révélé, il y a un fondement rationnel à la morale, fondement qui passe par l'entendement divin et qui instaure une éthique. Si l'on se fie à cette base, on pourrait croire que cette éthique rationnelle leibnizienne n'a pas à se préoccuper de probabilités, du moins en contexte réfutatif, car elle est absolue et rationnellement issue de principes<sup>20</sup>.

Ajoutons même qu'à ce stade, il semble assez clair que pour Leibniz, la métaphysique démonstrative exclut le mystère au sens propre, au sens où ce qui est obtenu par elle ne paraît pas pouvoir en même temps relever du mystérieux. En effet, parlant du rapport entre la liberté humaine et la nature divine, Leibniz remarque qu'«il est vrai qu'ici il ne s'agit d'aucun mystère, mais seulement de la religion naturelle»<sup>21</sup>. En théologie naturelle, donc hors de la sphère du mystère, là où des démonstrations *a priori* existent, il ne semble pas se trouver de raison d'utiliser une méthode mettant en valeur des motifs probables de crédibilité ou une traduction du dogme en termes vraisemblables, car tout se présente avec certitude et sans fallacieuses apparences, pour autant que le raisonnement soit correct. Si pourtant il y a eu fautes de raisonnement, si, comme dans le cas pour les textes que vise la *Théodicée*, une réfutation est requise, la méthode employée pourra se contenter d'être elle-même démonstrative, voire simplement négative. En effet, pour contrer des démonstrations, il faudrait plus que des vraisemblances de la part de l'objecteur. Et pour défendre ce qui est absolu et nécessaire, les vraisemblances semblent inutiles du côté du répondant.

<sup>18</sup>ET II § 177, GP VI, 220.

<sup>19</sup>Sur ce point, Leibniz trouve des points de rencontre avec Bayle et avec Locke (cf ET II § 183, GP VI, 225).

<sup>20</sup>«La religion naturelle même demande [que Dieu] soit essentiellement bon et sage, autant que puissant ; il n'est guère plus contraire à la raison et à la piété de dire que Dieu agit sans connaissance, que de vouloir qu'il ait une connaissance qui ne trouve point les règles éternelles de la bonté et de la justice parmi ses objets : ou enfin qu'il ait une volonté qui n'ait point d'égard à ces règles» (ET II § 177, GP VI, 220).

<sup>21</sup>ET III § 294, GP VI, 291.

### 1.1.2 Réponses

Bien que leurs éléments constitutifs ne soient pas radicalement faux, les inférences données en objection sont inexactes quant à la conclusion méthodologique qu'elles offrent, car elles s'avèrent quelque peu incomplètes. Nous tâcherons non pas d'en prouver l'absurdité, mais de relever des données qui permettent de relativiser sa portée. D'abord, seul, ce faisceau d'objections n'a pas un poids tout à fait décisif. Même s'il était exact d'un bout à l'autre, ce groupement ne vaudrait que complété par l'affirmation que la probabilité n'aurait rien à prouver *non plus* en théologie révélée, puisque le contenu des *Essais de théodicée* ne se limite pas à la théologie naturelle<sup>22</sup>. Car à la limite, dans un ouvrage à vocation relativement populaire comme celui dont il est question<sup>23</sup>, la démonstrativité de la théologie naturelle peut surtout mettre en évidence l'accord d'une partie importante de la révélation avec le démontrable. Autrement dit, ce caractère démonstratif qui, comme nous l'avons souligné<sup>24</sup>, n'est pas l'objectif premier de la *Théodicée*, peut devenir lui-même une sorte de preuve d'ordre probable à l'appui de la théologie révélée, en plus de valoir comme argument par soi pour fonder la métaphysique. En première approche, il ne nous semble pas du tout anodin ou neutre que dans la *Théodicée*, la démonstration ne forme pas le centre du propos, mais qu'elle serve plutôt à l'occasion pour infirmer ou corroborer ce qui est présenté par ailleurs dans le texte, et qui prête diversement à discussion. Retenons cependant que l'attitude quelque peu vulgarisatrice de Leibniz dans les circonstances dissimule à peine une forte armature métaphysique et épistémologique, et que les éléments considérés comme démontrés forment effectivement le squelette solide et cohérent de toute l'argumentation.

Il faudrait toutefois plus que cette remarque particulière concernant la *Théodicée* pour pouvoir conclure au lien entre la théologie naturelle, prise en général, et la théorie de la probabilité. Ce que nous souhaiterions montrer est que si l'on peut sans doute faire équivaloir les appellations de *théologie naturelle* et de *théologie rationnelle* (car la raison est la lumière naturelle), cette correspondance ne signifie pas que toutes les démarches de la raison mises en cause seront entièrement pures *a priori*. On notera ce que Leibniz identifie dans le *Discours de la conformité de la foi avec la raison* comme étant la tâche propre de la raison : enchaîner les vérités, «particulièrement [...] celles où l'esprit humain peut atteindre

<sup>22</sup>Pour le développement de cette dimension, en lien avec le probable, voir *infra* les réponses au deuxième ensemble d'objections, section 1.2 sq., pages 45 sq.

<sup>23</sup>Pour une prise en compte de cet aspect, voir *infra*, section 2.3, pages 75 sq.

<sup>24</sup>Voir *supra*, page 36.

naturellement, sans être aidé des lumières de la foi»<sup>25</sup>. Il n'est pas question ici d'exclure les données de l'expérience et les inférences probables de l'orbe de la raison. Certes, la foi est à ce moment comparée à l'expérience, ce qui peut laisser croire que cette dernière est ainsi contrastée avec la raison, mais sans doute faut-il au contraire compter que Leibniz estime l'outil rationnel applicable autant aux éléments tirés du propre fond de la raison qu'aux données confuses issues des sens, pour l'obtention de conclusions mixtes. Encore faudrait-il montrer que ces conclusions mixtes ont leur place en théologie naturelle, même si on peut admettre que le terme *rationnel* s'applique au sens large à tout usage de la raison naturelle<sup>26</sup>. Or, nous croyons précisément que la raison au sens étendu a quelque rôle à jouer en théologie naturelle, quoique, bien entendu, elle ne prétende pas remplacer la pure démonstrativité de certaines bases de la théorie leibnizienne. Et cela se vérifie notamment, mais pas uniquement, dans le contexte des *Essais de théodicée*.

### 1.1.2.1 Raison et théologie morale

Un premier exemple concerne le statut de la théologie morale au sein de la théologie naturelle. En écartant toute la partie révélée de la théologie, même en faisant abstraction de tout ce qui regarde le détail du salut et de la rédemption, du péché originel et des pratiques cultuelles recommandées, il reste une partie *naturelle* de la morale théologique<sup>27</sup>. On estimerait ici à tort que toute théologie naturelle morale serait *a priori* chez Leibniz - tout comme on se tromperait en qualifiant d'irrationnel tout ce qui se trouve hors du domaine de la raison pure. Il est tout à fait exact que Leibniz estime la morale fondée sur la raison, mais il n'en est pas moins vrai qu'il la croit également bâtie sur l'expérience, sans laquelle il est impossible pour un être humain de décoder les bases de l'éthique, soient le plaisir et la peine<sup>28</sup>. Ainsi, «la morale (qui n'est qu'une suite de cette théologie [i.e. : de la théologie naturelle]) demande plus de pratique que de préceptes»<sup>29</sup>. Si donc la théologie morale est bel et bien fondée dans la métaphysique théorique démonstrative, sa méthode propre est adaptée au type de certitude qu'elle véhicule, aux cas concrets qui forcément se

<sup>25</sup> *ET Discours*, § 1, *GP VI*, 49.

<sup>26</sup> Voir Dascal (2001) [126].

<sup>27</sup> Voir *supra*, page 37.

<sup>28</sup> «Et quoiqu'on puisse dire véritablement que la morale a des principes indémontrables et qu'un des premiers et des plus pratiques est qu'il faut suivre la joie et éviter la tristesse, il faut ajouter que ce n'est pas une vérité qui soit connue purement de raison, puisqu'elle est fondée sur l'expérience interne, ou sur des connaissances confuses, car on ne sent pas ce que c'est que la joie et la tristesse» *NE I ii § 1 (GP V, 81 ; A VI, 88)*.

<sup>29</sup> Leibniz à Th. Burnett, 10 décembre 1705, *GP III*, 302.

présentent à elle<sup>30</sup>. Cette méthode n'est pas pour autant privée de raison : il s'agira d'une démonstration de probabilité<sup>31</sup>, ou tout au moins d'une tentative d'obtention d'une preuve de cet ordre, dans toute la force accessible à la certitude morale. En ce sens, il va de soi que les méthodes inspirées de la jurisprudence sont particulièrement requises : telle est en effet la nature de la jurisprudence que d'appliquer des lois et principes à des cas pratiques surgis dans une concrétude qu'il n'est pas possible à l'homme de réduire et d'analyser complètement<sup>32</sup>. Il reste à remarquer que la *Théodicée* présente une orientation essentiellement morale, et que l'obligation de répliquer à Bayle l'arrime à la dimension la plus expérimentée de la théologie pratique. Les méthodes de description ont donc effectivement un grand rapport à la jurisprudence.

### 1.1.2.2 La preuve ontologique et la probabilité

En second lieu, au sujet de la dimension théorique de la théologie révélée, on peut vouloir montrer qu'au sein même du domaine que l'on peut croire réservé à la raison pure, on trouve des concepts qui impliquent la logique du probable ou se comprennent à sa lumière - quoique, pour l'essentiel, la sphère théorique ne forme pas le domaine d'application essentiel de logique du probable à la théologie. Ainsi, par exemple, la preuve *a priori* de l'existence de Dieu n'est pas strictement à l'abri du recours à des concepts dont le type ressemble à l'induction et à la probabilité, non certes dans son déroulement repris à Descartes, mais dans les éléments apportés par Leibniz pour la terminer. Car cette preuve *a priori*, du moins sa base anselmienne et cartésienne, est considérée par Leibniz comme non sophistique, mais incomplète<sup>33</sup>. En effet, l'inférence établit correctement la connexion entre l'essence et l'existence d'un être tel que Dieu (ou plus exactement, de l'être tel que rien de plus grand ne peut être pensé, ou tel qu'il possède toutes les perfections). Seulement, elle ne prouve pas la possibilité ou la dimension non contradictoire de cette essence. Il reste selon Leibniz à établir cette possibilité, à partir de laquelle, privilège de la nature divine, l'existence découlera. Or, «il ne s'ensuit pas qu'une chose est possible, parce que nous n'en voyons pas l'impossibilité, nos connaissances étant bornées»<sup>34</sup>.

<sup>30</sup>Leibniz estime que les vérités théologiques sont certaines, les unes métaphysiquement, les autres moralement (Leibniz à Th. Burnett, 1/11 février 1697 : *GP* III, 193).

<sup>31</sup>Voir section 5.2, pages 219 sq.

<sup>32</sup>Pour le rapport à la jurisprudence, voir *infra*, section 5.6, pages 331 sq.

<sup>33</sup>«Je crois que c'est un argument imparfait qui suppose tacitement une proposition de laquelle si l'on ajoutait la preuve, la démonstration serait achevée» (*GP* IV, 401 ; (1700-1701)).

<sup>34</sup>*GP* IV, 402 ; (1700-1701).

Comment donc montrer cette possibilité ? Leibniz propose trois avenues en ce sens<sup>35</sup> :

- la présomption de la possibilité,
- la monstration *a posteriori* de la possibilité,
- la démonstration *a priori* de la possibilité<sup>36</sup>.

Sans entrer dans les détails qui nous égèreraient fort loin de notre propos, il est possible de montrer que toutes ces avenues croisent des notions ou des méthodes probables - quoique ce ne soit pas le cas pour toutes les versions de la dernière. Pour ce qui regarde la *présomption de possibilité*, l'idée directrice en est qu'en l'absence d'une démonstration de possibilité, Leibniz estime que l'on peut recourir, dans le cas de Dieu comme dans celui de n'importe quel autre être, à une *présomption*<sup>37</sup> de possibilité positive<sup>38</sup>. Plus précisément, en l'absence de preuve du contraire, on peut à bon droit *présumer*<sup>39</sup> qu'une essence donnée est non contradictoire. Or, dans le cas de Dieu, cette seule présomption (supposition active découlant de l'absence de démonstration du contraire) suffit à conduire à la certitude absolue de son existence réelle. Cette présomption n'est pas facile à repérer précisément, et relève en outre à première vue de la dialectique ou de la pratique juridique plus que de la démonstration métaphysique. Mais elle a des bases rationnelles avouées, même si elles ne sont pas de nécessité métaphysique. Au reste, elle est ici suffisante pour conduire à ce que Leibniz appelle «une certitude morale»<sup>40</sup>, voire une «conclusion morale démonstrative»<sup>41</sup>, qui relèvent à l'évidence de la théologie naturelle. Mais la nature de la présomption entretient un rapport précis avec les développements leibniziens sur la logique du probable, elle-même enracinée dans de fortes bases juridiques : la présomption est un concept-clé de la gradation des preuves probables<sup>42</sup> et elle sert précisément lorsqu'une démonstration entière ne peut être conduite à partir des éléments disponibles. Il n'est donc pas extravagant de signaler que sans cet apport discret de la méthode probable, cette version particulière de la preuve ontologique demeure incomplète.

<sup>35</sup>Nous nous inspirons ici de l'analyse très complète d'Adams (1994a) [77], p. 135 sq.

<sup>36</sup>Quoique la preuve ontologique complète ne se trouve pas dans la *Théodicée*, les sous-preuves y figurent parfois.

<sup>37</sup>Voir sur cette question de la présomption l'analyse très fine d'Adams (1988) [75]. Voir aussi Blumenfeld (1995a) [97], p. 355-357 et *infra*, section 4.4.4, pages 200 sq.

<sup>38</sup>«Car tout être doit être tenu possible jusqu'à ce qu'on prouve son impossibilité» (*GP* IV, 405 ; (1700-1701)).

<sup>39</sup>La présomption diffère ici de la simple *supposition* impliquée dans l'inférence cartésienne : l'argument cartésien n'est que tacitement présomptif et prétend, sans développer les strates argumentatives, constituer une démonstration complète, alors que la présomption possède un statut juridique distinct, qui permet à bon droit de prendre pour acquis en avance par rapport à la preuve.

<sup>40</sup>*GP* IV, 404 ; (1700-1701).

<sup>41</sup>*NE* IV x § 7 ; *GP* V, 419 ; *A* VI, 437.

<sup>42</sup>Pour le rapport entre vraisemblance et présomption, voir *ET Discours*, § 32 (*GP* VI, 69).

Le deuxième cas (la *monstration a posteriori*) est celui de la rencontre de deux preuves, supplétives l'une de l'autre, la preuve cosmologique venant au secours de la preuve ontologique. En effet, Leibniz estime qu'étant donnée leur validité à toutes deux, il est autorisé de recourir à d'autres «démonstrations parfaites de l'existence de Dieu, qui se peuvent tirer *a posteriori*, c'est-à-dire des effets»<sup>43</sup> pour montrer la possibilité manquante à la preuve anselmo-cartésienne. Car on peut tenir le raisonnement suivant : «si l'être de soi est impossible, tous les êtres par autrui le sont aussi, puisqu'ils ne sont enfin que par l'être de soi : ainsi rien ne saurait exister»<sup>44</sup>. Or, ainsi que le montrent les effets, il y a un monde existant, ce qui prouve *a posteriori* la possibilité de quelque monde éventuel, donc l'existence (et *a fortiori* la possibilité) de sa cause efficiente nécessaire. Ici, deux éléments relient d'assez loin, mais nettement, cette preuve cosmologique au domaine de la probabilité :

- la dimension expérimentale et *a posteriori* de la preuve, qui implique l'apport d'un contact confus avec l'existant,
- l'importance de la convergence des preuves, utilisée elle-même en guise de preuve<sup>45</sup>.

Seulement, troisième cas évoqué plus haut, Leibniz estime qu'il existe aussi une manière purement *a priori* de compléter légitimement la preuve ontologique<sup>46</sup>. Leibniz essaie plusieurs directions<sup>47</sup>, mais l'une des plus prometteuses passe par le nécessaire fondement réel des vérités éternelles dans un entendement que l'on identifie à l'entendement divin<sup>48</sup>.

Notons déjà que cette sous-preuve a une base épistémologique, puisqu'elle passe par le fondement cognitif des vérités. Mais il est surtout frappant de constater que sa structure est exactement parallèle à celle de l'argument supplétif *a posteriori* qui vient d'être mentionné (l'apport de la preuve cosmologique) et qui converge vers le même établissement. En effet, la preuve *a posteriori* (ou par les effets) fonctionne de la façon suivante : au départ, constat d'existence du monde, d'où connaissance de sa possibilité. Ce monde, selon une évidence expérimentale qui peut même être celle du *cogito*, est formé de substances limitées. De cette limitation, qui met en évidence le manque d'une raison interne, l'argument tire la nécessaire possibilité d'une cause productive illimitée, donc de Dieu. Or, la structure logique

<sup>43</sup> GP IV, 404 : (1700-1701).

<sup>44</sup> GP IV, 406 : (1700-1701).

<sup>45</sup> Voir section 5.3.2, pages 250 sq.

<sup>46</sup> Il y fait occasionnellement allusion, notamment dans ce passage : «je ne doute pas même qu'on ne puisse venir à une parfaite démonstration de cette possibilité : après quoi encore la démonstration *a priori* commencée par Saint Anselme et poussée par M. Descartes serait achevée à la rigueur autant qu'aucune démonstration géométrique» (GP IV, 404 ; 1700-1701).

<sup>47</sup> Notamment la question de la compatibilité des idées simples qui composent les perfections divines (voir *Quod ens perfectissimum existit*, A VI iii, 578-579).

<sup>48</sup> Voir Adams (1994a) [77], p. 177 sq.

est exactement semblable dans le cas des vérités éternelles : Leibniz tire de la possibilité ou existence de substances ou de principes la raison qui doit nécessairement en fonder la réalité<sup>49</sup>. Certes, les vérités éternelles sont issues de la raison pure et n'ont pas besoin de l'expérience pour les fournir, mais outre qu'elles apparaissent dans l'esprit humain à l'occasion de l'expérience, il est crucial de remarquer qu'elles jouent ici un rôle, non à titre de *principes* pour l'argumentation, mais comme *objets* dont on tire une conclusion argumentée. Leibniz parle d'ailleurs de leur «réalisation» dans l'entendement de Dieu, ce qui touche presque la thématique de l'«actualisation» des possibles (quoiqu'il ne s'agisse pas dans ce cas de création, mais de simple réalité que l'on pourrait appeler théorique). Ceci ne signifie évidemment pas que la méthode déployée ressortisse directement ou uniquement à la logique du probable, mais qu'un constat arborant une forme semblable à un type empirique fournit une des bases les moins contestables de la théologie naturelle, ce qui autorise encore plus facilement d'autres aspects moins déductifs traités dans la *Théodicée* à dépendre de méthodes variées.

### 1.1.2.3 Mystères de la raison

Il faut encore souligner au passage que la déclaration d'absence stricte de mystères en théologie naturelle ne rend pas pas exactement compte du point philosophique que nous cherchons à cerner chez Leibniz. Certes, au sens étroit, le mystère ne désigne que les obscurités sacrées encadrées par le dogme, et dans cette mesure, ce que la raison procure *a priori* ne saurait être classé comme mystère. Mais il faut tenir compte de la limitation de la créature humaine<sup>50</sup>. Cette limitation est connue elle-même d'une part *a priori* par la connaissance du fait que Dieu n'a pas pu créer d'êtres égaux à lui, sans quoi ils auraient aussi été nécessaires et non créés, absurdité manifeste<sup>51</sup>. La limitation est d'autre part

<sup>49</sup>Leibniz compare lui-même la nécessité d'un fondement tant pour les choses éternelles que pour le contenu du monde créé : «In aeternis enim, etsi nulla causa esset, tamen ratio intelligi debet, quae in persistentibus est ipsa necessitas seu essentia. [...] Rationes igitur Mundi latent in aliquo extramundano, differente a catena statuum seu serie rerum, quarum aggregatum mundum constituit» *De rerum originatione radicali* GP VII, 302 (1697). Voir aussi *Monadologie* § 44 (GP VI, 614), où Leibniz affirme qu'«il faut bien que s'il y a une réalité dans les essences ou possibilités, ou bien dans les vérités éternelles, cette réalité soit fondée en quelque chose d'existant et d'actuel», avant de faire un parallèle avec les réalités contingentes. «Ces vérités [éternelles] même ne sont pas sans qu'il y ait un entendement qui en prenne connaissance, car elles ne subsisteraient point s'il n'y avait un entendement divin où elles se trouvent réalisées, pour ainsi dire» (ET II, § 189 ; voir aussi § 184. GP VI, 229 et 226-227).

<sup>50</sup>Soulignons à nouveau que ceci constitue d'ailleurs une des bases argumentatives les plus constantes des *Essais de théodicée* ainsi que de la *Causa Dei* : l'argument de l'optimalité du monde est toujours au moins implicitement complété par l'assurance complémentaire de la limitation des capacités humaines de s'en apercevoir (*démonstration optimiste*).

<sup>51</sup>«Il est impossible aussi qu'il y ait une créature absolument parfaite.[...] C'est l'entendement de Dieu qui est la source des essences des créatures, telles qu'elles sont en lui, c'est-à-dire bornées» (*Grua*, 361-369).

appréhensible *a posteriori* dans le *cogito*, par le constat épistémologique des degrés de la perception à l'intérieur de l'esprit. Ces deux constats convergent pour montrer que du point de vue humain, même si cela ne s'applique pas à la perspective divine, il reste épistémologiquement des zones de confusion, voire d'obscurité dans le détail de ce que la raison découvre. Cette imprécision laisse place à la notion de mystère, au moins au sens large<sup>52</sup>.

Nous irons même plus loin. Sans même outrer le paradoxe, il reste remarquable que certains des éléments laissés partiellement incompris par la raison reçoivent par ailleurs dans la révélation l'appellation de *mystère*, telle la création, mystère, lors même qu'elle appartient incontestablement à la théologie naturelle, à tel point même qu'elle est une donnée fondamentale de la preuve cosmologique. Retenons simplement que l'emploi du terme *mystère* est vaste chez Leibniz et que son extension jusque dans le domaine philosophique ne permet pas de l'exclure absolument de l'orbe de la théologie naturelle.

Pour terminer ces quelques éléments de réponse, observons que nous n'avons pas voulu montrer ici ni que la métaphysique leibnizienne et le versant naturel de sa théologie relevaient seulement de la logique du probable, ni que plus particulièrement les *Essais de théodicée*, dans la mesure où ils développent cette part du savoir théologique, étaient constitués *uniquement* selon une méthode probable. Nous visons simplement l'indication d'une non-incompatibilité, voire d'une complémentarité des deux approches, et surtout le fait que la présomption non démonstrative est un concept sérieux pour Leibniz. Dans le même ordre d'idées, on se souviendra que la conformité avec les apparences bien comprises importe à l'auteur : une théorie par ailleurs considérée comme vraie a tout à gagner si elle sait montrer, en outre, qu'elle ne défie pas radicalement ce qui semble vrai. Ainsi, Leibniz trouve important dans son *Système nouveau* (1695) de montrer en quelque manière la vraisemblance de son harmonie préétablie en lien avec la liberté, par ailleurs confirmée par la révélation, par contraste avec les apparences trompeuses<sup>53</sup>. Une semblable attitude passera en théologie (même naturelle) par la notion de motifs de crédibilité ou *raisons* de croire. Et la recherche de ces motifs, ainsi que les tentatives de trouver une traduction du message révélé participeront souvent d'une logique du probable qui scelle l'accord et la coopération des deux branches (naturelle et révélée) du même savoir.

<sup>52</sup> «Il n'y a presque aucune difficulté contre la révélation [...] qui ne tire son origine de celles qu'on peut objecter aux vérités connues par la raison» (ET I, § 76 ; GP VI, 143). Voir section 6.2, pages 364 sq.

<sup>53</sup> «Au lieu de dire que nous ne sommes libres qu'en apparence, [...], il faut dire plutôt que nous ne sommes entraînés qu'en apparence, et que dans la rigueur des expressions métaphysiques, nous sommes dans une parfaite indépendance à l'égard de l'influence de toutes les autres créatures» (GP IV, 485).



## 1.2 Démonstration en théologie révélée

### 1.2.1 Objection : démonstrativité du soutien à la théologie révélée ; méthode négative

Il est temps à présent d'envisager la dimension révélée de la théologie, c'est-à-dire, comme contenu épistémologique, ce qui provient de la *Bible* et de l'interprétation qu'en ont donné les chrétiens. La version adoptée par Leibniz - pour autant que l'on puisse l'unifier sous une appellation partisane - est surtout d'inspiration luthérienne. Il semble en effet que la conception leibnizienne de l'amour de Dieu comme centre de la religion a plus de liberté et de fondement dans ce versant du christianisme que, par exemple, dans le catholicisme romain<sup>54</sup>. Il semble aussi que l'enracinement de plusieurs doctrines protestantes dans le corpus plus étroit de l'écriture sainte se rapproche davantage des souhaits leibniziens que la soumission aux autorités visibles prônée par un certain catholicisme. De même, la tendance jésuite, vilipendée par jansénistes et protestants, de remplacer l'étude des pères de l'Église par les polémiques d'auteurs récents ne rencontre pas facilement le penchant de Leibniz à trouver l'inspiration chez des penseurs anciens. Toutefois, on sait que Leibniz est proche de certains milieux catholiques et qu'il trouve volontiers des accommodements pour bien entendre cette version du christianisme, en la rendant le plus possible compatible avec sa métaphysique et de même avec les versions schismatiques raisonnables. Il trouve même une application de ses théories directement dans certains dogmes catholiques, telle la transsubstantiation<sup>55</sup>.

La perception d'une incompatibilité entre la théologie révélée et la méthode applicable au vraisemblable, cœur de cette objection, se fonde dans la non-vraisemblance des mystères - puisque tous les penseurs, même ceux qui admettent les mystères, estiment que ces données choquent ce qui vient spontanément et habituellement à l'esprit, et souvent aussi ce qui nous est accessible des lois de la nature. Autrement dit, pour ce qui regarde les mystères,

«On ne se met point en peine des objections qui n'aboutissent qu'à la vraisemblance : puisque tout le monde convient que les mystères sont contre les apparences, et n'ont rien de vraisemblable [...]. Ainsi il faut des démonstrations pour les réfuter»<sup>56</sup>.

<sup>54</sup>En ce sens, voir *DPT*, A VI iv C, 2219-2227, qui met en valeur la simplicité et l'honnêteté de Théophile le luthérien, devant une certaine âpreté à la dispute, et une propension aux raccourcis mentaux de la part du catholique Poliandre.

<sup>55</sup>Voir *supra*, pages 16 sq. Notons que la doctrine catholique est pour lui suffisamment accréditable pour qu'il ait rédigé de manière assez tardive un texte tel que l'*Examen religionis Christianæ*.

<sup>56</sup>*ET Discours*, § 28 ; *GP VI*, 67 et voir *ET Discours*, § 3 ; *GP VI*, 51.

Malgré les doutes lancés par ceux qui basent leurs protestations sur l'expérience, les arguments tirés du cours ordinaire et probable de la nature ne peuvent rien pour infirmer les mystères, puisque même ceux qui les admettent reconnaissent déjà leur tension avec les apparences et que ce conflit ne déracinait pas la croyance. Leibniz, anti-socinien depuis ses premiers écrits sur la question, admet pleinement l'existence de vérités religieuses qui ne sont pas pour nous pleinement intelligibles, et même pas facilement conciliables avec une certaine apparence de raison. Il est donc admis qu'existe, au moins dans le cas des mystères, un divorce entre la vérité et une certaine vraisemblance, ce qui confère au mystère son incompréhensibilité foncière. On pourrait même affirmer avec Dascal<sup>57</sup> que tout adhérent au christianisme doit respecter, quant aux données de base de la religion, un «réquisit d'intelligibilité», forcément admis par Leibniz puisqu'il soutient la vérité des mystères et les présente explicitement comme au-dessus de la raison<sup>58</sup>.

Malgré les appuis de la théologie naturelle, pour soutenir les mystères chrétiens, ici entendus essentiellement au sens révélé, il n'est donc pas possible de recourir simplement à la démonstration positive, c'est-à-dire à l'analyse qui réduit à des éléments connus, pas plus qu'à une preuve expérimentale ou probable<sup>59</sup>. En tant que non nécessairement démonstratives, ces preuves expérimentales ou probables ne sauraient avoir de prise absolue ni, évidemment, sur d'hypothétiques objections démonstratives contre les mystères, ni, non plus, sur des arguments eux-mêmes seulement vraisemblables. Dans ce dernier cas, elles devraient se contenter d'exhiber une occurrence ou une loi expérimentale contraire, sans pouvoir extirper définitivement une prétention de vérité du même ordre.

Afin de défendre les mystères, restent donc, comme avenues utilisables, les démonstrations négatives, ou réfutations d'objections en bonne et due forme. Selon le mystère contesté ou incriminé, et que Leibniz désire défendre, le contenu argumentatif peut se modifier un peu, mais il suivra le même type de réfutation négative. Nous pouvons toucher ici les trois exemples très divers qui ont servi d'illustration dans notre *Introduction*<sup>60</sup> : la trinité, les miracles physiques et la question du mal.

<sup>57</sup>Dascal (1987) [125], p. 94; nous traduisons.

<sup>58</sup>Leibniz s'est toujours opposé à la répudiation sauvage des mystères chrétiens en tant que mystères, au nom d'une raison insolente ou naïve. Dans cet ordre d'idées, il reproche à Lulle (*ET, Discours* § 59, *GP VI*, 83) et à Toland (*ET, Discours* § 60, *GP VI*, 83 et Leibniz à Th. Burnett, 27 février 1702, *GP III*, 281) des démarches de mise en démonstration des mystères, de sorte que tout, dans le christianisme, pourrait faire l'objet d'une preuve déductive. Sur la situation des mystères comme au-dessus de la raison, voir section 6.4.1, pages 410 sq.

<sup>59</sup>Celles-ci seraient forcément positives : on imagine mal que l'on puisse fournir de preuve négative probable (ou monstration de non-probabilité) d'un élément déjà improbable par définition !

<sup>60</sup>Voir *supra*, pages 9 et 19.

En ce qui concerne le mystère de la trinité, Leibniz dira que s'il est vrai qu'elle est indémontrable, elle ne viole pourtant pas le principe de transitivité. «car ce principe est une suite immédiate de celui de la contradiction et [...] s'il cesse, il n'y a pas moyen de raisonner avec certitude». Conséquemment, il faut entendre que dans les diverses expressions qui se rapportent au père, au fils, à l'esprit et à l'unité de la divinité, le terme *Dieu* «signifie tantôt la substance divine, tantôt une personne de la divinité»<sup>61</sup>. Cette mise en évidence de la polysémie constitue la formulation d'une distinction qui appartient aux fonctions étendues du répondant dans un cadre dialectique<sup>62</sup>. Malgré une certaine dimension explicative, ce procédé de division conduit essentiellement à souligner l'inconclusivité d'une objection qui prétendrait en soutenir démonstrativement l'impossibilité.

Pour les miracles physiques survenus dans le cours du monde, par exemple celui du changement de l'eau en vin aux noces de Cana, la théorie leibnizienne de la conformité avec l'ordre général est fort connue, et date de bien avant la *Théodicée*. Certes, il n'est pas prétendu par les éventuels objecteurs que les miracles violent le principe de contradiction, mais une sorte de raccourci les prétend souvent anti-rationnels, puisqu'ils brisent le cadre de la science naturelle. De manière négative, Leibniz soutient constamment que les principes violés par les miracles de cet ordre n'ont pas une nécessité métaphysique<sup>63</sup>. L'auteur théorise les miracles comme soumis aux lois générales de l'univers, même s'il advient qu'ils transgressent «quelques maximes subalternes ou lois de la nature»<sup>64</sup>. En l'absence de démonstration en forme contre telle ou telle occurrence de la part de l'objecteur, il n'y a pas de raison valable de ne pas souscrire à la vérité et même à la rationalité des miracles, si par ailleurs il le faut. Cette réintégration à l'ordre du monde participe d'une tactique négative de conciliation générale où ne semble pas intervenir la probabilité.

Enfin, au sujet du mystère qui voit le conflit entre le mal du monde et la toute-perfection divine, l'argumentation leibnizienne de la *Théodicée*<sup>65</sup> passe classiquement par ce que nous avons appelé la *démonstration optimiste*<sup>66</sup>, qui même sur le plan de la théologie révélée

<sup>61</sup>*ET Discours*, § 22, *GP VI*, 63-64. On trouve une version un peu plus étendue de cet éclaircissement dans un passage biffé de l'*Examen religionis Christianæ* (*ERC*, A VI iv C, 2364).

<sup>62</sup>Voir *infra*, section 5.4.2, page 291.

<sup>63</sup>Il y aurait pour Leibniz un grave manquement à l'ordre du monde et à la cohérence métaphysique du réel s'il était possible que Dieu y intervienne ça et là de manière arbitraire, car cela attaquerait la définition de l'entendement divin et son respect du principe de raison suffisante. «Puisque rien ne se peut faire, qui ne soit dans l'ordre, on peut dire que les miracles sont aussi bien dans l'ordre que les opérations naturelles», *DM* § VII, *GP IV*, 432; voir aussi *DM* § XVI, *GP IV*, 441 et *ET III*, § 337, *GP VI*, 315, qui proscrit les «*exceptions originales*». Voir *infra*, section 6.4.1.4, pages 421 sq.

<sup>64</sup>Leibniz à Arnauld, juin-juillet 1686, *GP II*, 51.

<sup>65</sup>Ici encore, la théorie date de bien avant ce texte. Voir notamment la *Confessio philosophi*.

<sup>66</sup>Voir notre *Introduction*, page 21.

tient une place argumentative prépondérante dans les *Essais de théodicée*, où la défense de la présence du mal dans le monde forme l'un des buts principaux de l'ouvrage. En effet, c'est sur cette base certaine que peut s'élanter une réfutation des arguments bayliens qui déclarent que l'optimalité du monde est impossible à établir par nos moyens rationnels humains. Il s'agit à nouveau d'une méthode non probable et négative, car elle reprend des éléments démontrés du système de Leibniz comme base argumentative très générale et se contente de rejeter l'expérimenté sur cette base.

Pour ces trois cas, on aura identifié la même forme argumentative globale : Leibniz trouve une base dans des principes ou théories établis, puis rejette la thèse visée par une méthode globale et négative. En tant qu'on résume le procédé ainsi, le détail de l'argument n'est pas forcément pris en compte et l'auteur s'attache à en rendre la fondation fragile et non démonstrative plutôt qu'à en discuter un à un les éléments. Ainsi présentés comme simplement «vraisemblables» (pour reprendre le vocabulaire du *Discours préliminaire*), les arguments anti-mystérieux répertoriés peuvent être rejetés comme ne prouvant rien d'autre qu'une invraisemblance déjà reconnue, pour des éléments admis par l'esprit pour une autre raison que leur conformité avec les apparences. Seule une démonstration en bonne et due forme vaudrait à leur encontre. Or, Leibniz n'en trouve pas parmi les objections qu'il rapporte et c'est de cette manière négative que les mystères sont par lui soutenus en ce contexte.

À cause de cette négativité de la méthode réfutative dans le cadre de la *Théodicée*<sup>67</sup>, on peut conclure à une distance certaine et voulue entre théologie révélée et méthode probable. En effet, le rôle de répondant qu'adopte Leibniz dans son ouvrage tardif implique que le fardeau de la preuve soit remis au questionneur (en l'occurrence l'objecteur), ce qui dispense le répondant de conduire une justification positive des mystères qu'il souhaite défendre<sup>68</sup>. Il semble bien que le Leibniz de la maturité, récusant des tentatives plus ou moins concluantes de sa jeunesse, trouve plus prudent ou plus conforme à ses vues le refus de rechercher une preuve positive des mystères et qu'il se contente de montrer négativement qu'aucun argument démonstratif ne peut proclamer leur fausseté<sup>69</sup>.

<sup>67</sup>Pour les besoins de la présente objection, nous exceptons ici la base épistémologico-métaphysique, qui constitue évidemment un apport positif quant à la défense des mystères, ce que nous avons appelé le premier volet argumentatif, dans notre *Introduction* (page 21). Nous nous permettons ce raccourci car cette base est très générale et peut s'appliquer à maints objets. Elle ne compose donc pas une argumentation positive spécifique aux mystères particuliers traités.

<sup>68</sup>Cette négativité par soumission aux règles dialectiques dans la *Théodicée* est finement décrite par Dascal (1987) [125], 115-120. Voir aussi Goldenbaum (1999) [161] et *infra*, page 50.

<sup>69</sup>«Quand quelqu'un me propose un argument qu'il prétend être invincible, je puis me taire en l'obligeant

Dans la *Théodicée*, l'auteur annonce ainsi qu'il n'a pas besoin d'autre outil, d'autre juge pour défendre strictement les mystères, que des «règles les plus vulgaires de la logique» héritées d'Aristote - soit l'art de la démonstration, qui oblige à «n'admettre aucune thèse sans preuve, et [à] n'admettre aucune preuve qui ne soit en bonne forme»<sup>70</sup>. Cela ne signifie pas qu'il faille tout réduire en syllogismes expressément détaillés, mais que l'argumentation doit pouvoir, tel un calcul, être conclusive de par sa forme<sup>71</sup>. Mais même concrètement, selon Leibniz, l'essentiel de la *Théodicée* semble pouvoir se condenser dans un *Abrégé*<sup>72</sup> où la controverse se trouve effectivement «réduite à des arguments en forme». C'est dire que d'après Leibniz, tout texte correctement conclusif se peut reconstruire sous forme parasylogistique, même s'il s'agit de théologie révélée.

La tâche des *Essais de théodicée* consistera donc, sur le plan de la défense des mystères, à briser les objections dont il faudra nier ou affaiblir l'une ou l'autre prémisse, ce qui en démonte formellement le mécanisme<sup>73</sup>. Dans le domaine de la théologie révélée, ou du moins dans la version particulière qu'en offre la *Théodicée*, il ne demeurerait donc pas de place prévue pour la logique du probable, «encore très imparfaite», puisque «l'art de juger des démonstrations [...] suffit ici»<sup>74</sup>. Certes, il est indéniable que Leibniz souhaite le développement de cette logique du probable, qu'il estime d'une grande utilité pour la science, mais cet engouement seul et connu par ailleurs ne prouve pas qu'il croit efficace d'y recourir précisément en matière d'argumentation théologique.

### 1.2.2 Réponses

Il est vrai que les mystères sont non vraisemblables, ou plutôt, pour nous exprimer le plus possible en fonction d'un vocabulaire plus strict que l'ensemble des emplois leibni-

---

seulement de prouver en bonne forme toutes les énonciations qu'il avance, et qui me paraissent tant soit peu douteuses : et pour ne faire que douter, je n'ai point besoin de pénétrer dans l'intérieur de la chose : au contraire, plus je serai ignorant, plus je serai en droit de douter», *ET Discours*, § 72, GP VI, 92.

<sup>70</sup>*ET Discours*, § 62, GP VI, 84-85.

<sup>71</sup>Les extraits que nous citons du *Discours préliminaire* se conforment à la conception développée dans les *Méditations de Cognitione, Veritate et Ideis* (1684), dont nous rappellerons ici un passage fort connu : «Non contemnenda veritatis enuntiationum criteria sunt regulae communis Logicae, quibus et Geometricae utuntur, ut scilicet nihil admittatur pro certo, nisi accurata experientia vel firma demonstratione probatum ; firma autem demonstratio est, quae praescriptam a Logica formam servat, non quasi semper ordinatis Scholarum more Syllogismis opus sit [...], sed ita saltem ut argumentatio concludat vi formae [...]: itaque nec praetermittenda est aliqua praemissa necessaria, et omnes praemissae jam ante vel demonstratae esse debent, vel saltem instar hypotheseos assumtae, quo casu et conclusio hypothetica est» *MC, GP*, 425-426.

<sup>72</sup>*ET Abrégé*, GP VI, 376-387.

<sup>73</sup>Dans un cas concret où Leibniz s'oppose à Descartes et à divers scolastiques au sujet de la nature de la liberté, il critique ainsi leur démarche, ce qui met en valeur la sienne : «s'ils prenaient la peine de donner aux objections la forme qu'elles doivent avoir, ils verraient qu'il y a des fautes dans la conséquence, et quelquefois de fausses suppositions qui embarrassent» (*ET Discours*, § 70, GP VI, 90).

<sup>74</sup>*ET Discours*, § 27, GP VI, 66-67.

ziens<sup>75</sup>, il est exact qu'ils vont indiscutablement contre les apparences, car l'affirmation contraire leur dénierait leur définition de *mystères*. Malgré cet écart supposé entre mystère et probable, malgré aussi le fait que l'objection précédente a établi la suffisance d'une pure démonstrativité et d'une simple négativité de méthode pour achever la *Théodicée*, nous souhaiterions montrer au contraire qu'il y a place dans ce texte non seulement pour une méthode *positive*, mais pour une méthode *probable*.

Notons en première approche qu'il faut, pour Leibniz, que reste entrouverte la possibilité et l'admissibilité raisonnable des mystères, puisqu'il reconnaît qu'une objection qui en montrerait l'impossibilité nette devrait en faire reconnaître la fausseté. Évidemment, le Leibniz de la maturité tardive se garde bien de trouver nécessaire une preuve démonstrative de la possibilité des mystères, comme il en exige une pour compléter la preuve ontologique cartésienne de l'existence de Dieu<sup>76</sup>. Dans les termes épistémologiques qui sont les siens depuis les *Meditationes* de 1684, une telle démonstration de possibilité se peut conduire dans le cas d'un concept par soi nécessaire - ce qui n'est bien sûr pas le cas du mystère. La connaissance *a priori* de la possibilité peut aussi s'obtenir par une définition réelle<sup>77</sup> où la notion à définir est résolue en réquisits dont la possibilité est chaque fois connue. Cette analyse est la plupart du temps impossible pour l'homme, car trop complexe. Naturellement, dans le cas de faits expérimentables, on peut pallier la difficulté par l'évidence confuse des données sensibles, car ce qui est actuellement existant est forcément possible<sup>78</sup>. Or la situation des mystères - au moins d'une grande partie d'entre eux - est ici très épineuse, car il semble hors des attributions humaines de parvenir à *expérimenter* une grande quantité d'entre eux (par exemple la trinité ou la transsubstantiation). Pour soutenir ce qui ne se laisse ni analyser, ni directement expérimenter, il semble effectivement ne rester que la méthode négative, qui révèle par la force des arguments *a priori* engrangés par ailleurs la nécessaire fausseté des apparences qui désignent le mystère comme inacceptable.

### 1.2.2.1 Indices précoces de preuve positive

Mais cette perspective est partielle. Pour mieux comprendre la situation du mystère face à la méthode, il est extrêmement fructueux de se référer aux travaux de Goldenbaum<sup>79</sup>.

<sup>75</sup>Voir la polysémie mise en évidence section 6.1.2, page 356.

<sup>76</sup>Voir *supra*, section 1.1.2.2, page 40.

<sup>77</sup>La définition réelle est précisément celle qui présente la possibilité de son objet.

<sup>78</sup>«Possibilitatem autem rei vel a priori cognoscimus, vel a posteriori» (*MC, GP IV*, 425). Voir *infra*, section 4.3.2, page 184.

<sup>79</sup>Voir Goldenbaum (1999) [161].

Celle-ci montre qu'au moins dans des textes de jeunesse (particulièrement de la période 1667-1671), Leibniz avait souci de trouver une preuve de la possibilité des mystères. Selon ses recherches, le jeune Leibniz connaissait depuis longtemps la stratégie négative, mais il développe en outre au moins deux tentatives sérieuses (en plus du simple psittacisme) pour établir que la croyance dans les mystères est possible et non absurde. Il s'agit d'une part de la connaissance *aveugle* (fondée sur un contenu non précisé) et d'autre part de la connaissance *fondée dans des éléments extérieurs* (autorité, confiance et autres semblables)<sup>80</sup>. Goldenbaum soutient ici contre Dascal, dont elle suit par ailleurs plusieurs hypothèses, que Leibniz n'abandonne pas totalement cette voie positive au profit de la simple négativité proclamée des derniers temps, et que la dimension positive garde une valeur tout au long de sa carrière, admettant avec Heinrich Schepers que le plan des *Demonstrationes catholicae* est toujours en quelque manière resté pertinent pour Leibniz. Goldenbaum pense cependant qu'effectivement, la *Théodicée* se contente uniquement de l'approche négative<sup>81</sup> et ne fait pas allusion expressément à une stratégie tirée de la logique du probable.

Pour tracer un lien entre des écrits de jeunesse et les *Essais de théodicée*, jetons un regard sur des écrits de l'époque des *Demonstrationes catholicae* (1667-1672), où l'auteur vise la conciliation d'un mystère précis avec la raison, ou plutôt la réfutation d'une série précise d'objections<sup>82</sup>. On peut constater que Leibniz procède d'une façon assez semblable à ce qu'il fait dans la *Théodicée*, dirigée contre Bayle, à ceci près que dans l'ouvrage tardif, le principal mystère défendu est tout à fait différent : il ne s'agit pas d'un mystère de la religion dogmatique, mais de l'indignation humaine contre le mal dans le monde. Le procédé réfutatif des *Demonstrationes* est pourtant bien semblable à ce qui se pratique dans les *Essais de théodicée* et qui est présenté alors comme une démonstration négative. À y regarder de près, on doit noter qu'il y a dans ce travail sur les prémisses de l'adversaire non pas un travail de simple négation par une logique démontrable, mais une reformulation organisée, une traduction des termes du mystère selon une expression acceptable à la raison. Leibniz déracine les fausses prémisses, rectifie les données floues à l'aune de ses propres critères et écrit abondamment entre les lignes du texte des auteurs qu'il combat. Ce procédé, qu'il appelle effectivement «démonstration», n'est en fait pas beaucoup moins *négatif* que ce qu'il

<sup>80</sup>Certes, ces approches fournissent «eine sehr schwachen Erkenntnis» (Goldenbaum (1999) [161], p. 169), mais elles n'en constituent pas moins des tentatives positives d'argumenter en faveur du mystère.

<sup>81</sup>Goldenbaum (1999) [161], p. 162.

<sup>82</sup>Nous pensons particulièrement à la *Demonstratio possibilitatis mysteriorum eucharistiae* contre les dénégations de Thomas Anglus quant à la présence réelle (1668), (A VI i, 501-507) et à la *Defensio Trinitatis contra Wissowatium* qui cherche à défendre la rationalité du concept de trinité (1669), (A VI i, 519-530).

réalise dans la *Théodicée*. Autrement dit, une «démonstration» de la transsubstantiation est aussi et surtout mise en évidence de ce qu'elle est possible et non contradictoire au sein d'une théorie métaphysique réformée, et beaucoup moins, même chez le jeune Leibniz, une démonstration d'ailleurs impossible du détail de ce mystère.

On peut vouloir se tourner vers un texte plus descriptif quant au procédé théorique, comme le *De demonstratione possibilitatis mysteriorum eucharistiae*. Ceci peut éclairer ce que Leibniz en 1671 entendait employer comme méthode pour soutenir les mystères. Comme l'indique le titre, Leibniz semble admettre que l'on puisse *positivement démontrer* quelque chose en matière de possibilité des mystères. Le passage suivant est éclairant :

«Démontrer la possibilité d'une chose revient à expliquer une certaine hypothèse ou mode possible (*possible*, c'est-à-dire clairement et distinctement intelligible), dont la supposition ferait suivre la production de la chose comme conséquence ; ou alors montrer par quelle raison le problème donné pourrait être édifié au moins par Dieu»<sup>83</sup>.

On constate cette fois bien une évolution dans la pensée de l'auteur lorsque l'on compare cette annonce avec le *Discours préliminaire* à la *Théodicée* de 1710.

- Leibniz se montrera d'abord plus précis quant à la méthode : le choix de la simple association entre clarté et distinction comme critères épistémologiques est insuffisant s'il est posé sans règles<sup>84</sup>.
- En outre, la reconstruction du problème telle que pourrait la faire Dieu ne sera plus par la suite comptée parmi les éléments accessibles. L'auteur n'ira plus, dans ses années de maturité, jusqu'à oser proposer une «démonstration» de la possibilité des mystères - en partie sûrement parce que sa notion de ce qui forme une démonstration en règle est plus précise et plus exigeante.

En dépit de ces déplacements manifestes, la manière de poser le problème dans les textes de jeunesse peut éclairer certains mouvements qui sont demeurés par la suite, sans que la théorie de la démonstration négative en puisse rendre compte. Car la méthode décrite dans le *De demonstratione* présente comme autorisée l'idée de fournir des hypothèses de construction pour comprendre les mystères. Elle permet l'apport positif d'éventuelles reconstructions supputatives du problème. Mieux encore : c'est l'énoncé explicite de la formulation d'une cause possible à un mystère donné qui peut servir de confirmation de sa possibilité. À pousser les choses au-delà sûrement de ce que Leibniz entend, on pourrait résumer l'idée de la manière suivante : s'il y a moyen d'entendre une cause possible cohérente

<sup>83</sup> *De demonstratione possibilitatis mysteriorum eucharistiae* (1671) A VI i, 515 ; nous traduisons.

<sup>84</sup> MC, GP IV, 425.



d'un mystère, si cette cause est intelligible, même si elle se trouve à n'être pas effective et existante, elle prouve par sa propre possibilité que le mystère est lui aussi effectivement possible.

Certes, on sent le danger d'une telle méthode : la moindre imagination qui se prétend cohérente pourrait remplacer une explication en bonne et due forme. Cependant, le remplacement du vague «clairement et distinctement intelligible» par des critères de distinction épistémologique et des étapes méthodologiques plus strictes peut laisser croire que ce procédé serait réutilisable dans un autre contexte. D'ailleurs, Leibniz n'a jamais rejeté l'usage d'hypothèses ou de principes architectoniques finalistes pour l'édification même de la science physique<sup>85</sup>. Nous croyons pouvoir montrer que dans la pratique de la *Théodicée*, de tels recours à des hypothèses pour rendre le mystère concevable ne sont pas absentes<sup>86</sup>, quoiqu'il ne s'agisse pas d'une démarche démonstrative - ni négative, d'ailleurs. Au reste, d'un point de vue plus théorique, le *Discours* lui-même reconnaît l'intérêt de fournir des occurrences possibles pour contrer les objections opposées au mystères : «celui qui soutient le mystère peut répondre par l'instance d'une simple possibilité, puisqu'une telle instance suffit pour montrer que ce qu'on voulait inférer des prémisses n'est point certain ni général»<sup>87</sup>. Une approche positive partielle du mystère semble ainsi autorisée, quoique non requise.

### 1.2.2.2 Théologie révélée et probabilité

Après ces quelques repères tirés des textes de jeunesse, il convient d'établir un peu plus précisément le lien entre la constitution de la théologie révélée comme domaine du savoir et la probabilité, avant de donner une analyse de la méthode. Sur la base du lien entre l'homme et la révélation, ce rapport est triple :

**Théologie et histoire** - La théologie révélée est conditionnée par un rapport à des événements historiques fondateurs, ce qui suppose des techniques épistémologiques probables, car l'étude de la transmission des données ne relève pas de la raison pure, mais du jugement sur données.

**Théologie et texte** - La révélation dépend de la compréhension correcte du texte central de l'écriture (et, à divers degrés, des pères de l'Église et des commentateurs subséquents), ce qui requiert la maîtrise de méthodologies interprétatives forcément issues

<sup>85</sup> Voir par exemple le *Tentamen anagogicum*, GP VII, 270-279.

<sup>86</sup> Voir *infra*, page 58.

<sup>87</sup> *ET Discours* § 79, GP VI, 96.

de considérations probables<sup>88</sup>.

**Théologie et foi** - La théologie révélée se fonde éthiquement dans la foi, qui s'analyse, par contraste avec la raison, comme une sorte d'expérience<sup>89</sup>.

Pour reprendre les points cités dans l'ordre, nous dirons d'abord que le lien avec l'histoire explique qu'en plus de ses travaux personnels en tant qu'historien et généalogiste, dans le contexte même de la *Théodicée*, Leibniz ne néglige pas les allusions et même les vastes digressions où les supputations linguistiques s'allient à la connaissance des peuples et des conflits. Ce type de développements qui semblent sans rapport avec l'objectif expressément démonstratif de l'ouvrage, constitue en fait le plus souvent un appui probable à une argumentation positive en faveur d'un mystère, et qui demande illustration, ou une mise en évidence de motifs de crédibilité<sup>90</sup>.

En deuxième lieu, pour ce qui concerne l'interprétation des textes, Leibniz suit l'esprit des préceptes luthériens du primat de la littéralité, sauf dans les cas où la raison est directement et inutilement choquée (et il ne s'agit pas ici strictement de raison démonstrative). Si le contenu de la révélation n'est pas discutabile une fois établi, il passe cependant par un détour où la fiabilité des sources, l'étude de la littéralité et de la métaphore, trouvent leur place<sup>91</sup>.

Enfin, quoique Leibniz considère foi et raison comme accordées et co-originaires, il reconnaît que la première, tant sous son aspect humain que divin, est de même nature que l'expérience - ce qui admet implicitement qu'elle se trouve sujette à des critères de l'ordre de la probabilité. Mais cette foi elle-même est réputée par Leibniz fonctionner partiellement sur la base de critères rationnels, du moins lorsqu'elle est droite et qu'elle ne relève pas de la superstition : «la foi triomphe des fausses raisons, *par des raisons* solides et supérieures, qui nous l'ont fait embrasser»<sup>92</sup>.

<sup>88</sup>Ces deux premiers points se confirment aisément au regard des préoccupations de Leibniz en matière de procédés d'exposition de la religion : «Les vérités et conséquences théologiques sont aussi de deux espèces, les unes sont d'une certitude métaphysique et les autres sont d'une certitude morale. Les premières supposent des définitions, des axiomes et des théorèmes, pris de la véritable philosophie et de la théologie naturelle. Les secondes supposent en partie l'histoire et les faits, et en partie l'interprétation des textes» (Leibniz à Th. Burnett, 1/11 février 1697, *GP* III, 193). Voir aussi 40, note 30.

<sup>89</sup>Voir *ET Discours* § 1, (*GP* VI, 49). Nous reviendrons sur la dimension expérimentale de la foi *infra*, sections 7.2.1 et 7.3.2 pages 476 et 496 sq.

<sup>90</sup>Voir section 7.2.2, pages 478.

<sup>91</sup>C'est dans cette perspective de l'importance de l'herméneutique pour l'établissement des motifs de crédibilité que Leibniz souhaite, pour le rapport entre théologie et probabilité, l'instauration d'une Topique et d'une Dialectique neuves (Leibniz à Th. Burnett, 1/11 février 1697, *GP* III, 193). Pour l'herméneutique, voir *infra*, section 5.5, pages 299 sq. ; pour la dialectique, section 5.4, pages 276 sq.

<sup>92</sup>*ET, Discours* § 42, *GP* VI, 74 ; nos italiques. Il s'agit ici naturellement de foi humaine.

### 1.2.2.3 Méthodes probables

Pour les cas de doute, Leibniz identifie le «*criterion*» ou «juge des controverses» comme étant la seule raison<sup>93</sup>. Seulement, il faut bien considérer que la droite raison n'est pas un outil uniquement démonstrateur de nécessité et qu'elle s'emploie très souvent pour l'obtention de conclusions mixtes, c'est-à-dire constituées à partir de prémisses également expérimentales, ou *a posteriori*<sup>94</sup>. Les preuves rationnellement obtenues relèvent ainsi parfois partiellement de la probabilité. Selon Leibniz, la raison est ultimement le seul outil dont l'esprit dispose pour connaître légitimement et logiquement, pour accéder à un savoir valable. Mais dans le cas de créatures limitées, la méthode utilisée n'est pas unique, ou alors elle se révèle très large, intégrant toutes les données disponibles au niveau de savoir accessible. La raison inclura donc des procédés qui n'aboutissent pas à une conclusion parfaitement démonstrative, mais relevant de la certitude morale, lorsque les données de base sont insuffisantes pour une obtention *a priori*<sup>95</sup>.

Dans le cadre un peu mieux balisé par les remarques précédentes, nous tâcherons de donner une idée plus variée des principales méthodes probables qu'emploie Leibniz dans la *Théodicée*, ainsi que des fondements de ces techniques, en lien avec la notion de mystère. Pour ce faire, nous nous fonderons sur l'analyse d'un long extrait du *Discours préliminaire*, ce texte même qui semble dénier toute pertinence à la logique du probable. Pourtant, même dans ce texte, Leibniz ne nie pas l'usage probabiliste de la raison, mais le présente de telle sorte que l'on croit le procédé étranger à la défense des mystères. Le texte cité montre la richesse (ou l'équivoque) du point de vue leibnizien sur la question :

«Les mystères se peuvent expliquer autant qu'il faut pour les croire ; mais on ne les saurait comprendre, ni faire entendre comment ils arrivent ; c'est ainsi que même en physique nous expliquons jusqu'à un certain point plusieurs qualités sensibles, mais d'une manière imparfaite, car nous ne les comprenons pas. Il ne nous est pas possible non plus de prouver les mystères par la raison : car tout ce qui se peut prouver *a priori*, ou par la raison pure, se peut comprendre. Tout ce qui nous reste donc, après avoir ajouté foi aux mystères sur les preuves de la vérité de la religion (qu'on appelle motifs de crédibilité), c'est de les pouvoir soutenir contre les objections ; sans quoi nous ne serions point fondés à les croire ; tout ce qui peut être réfuté d'une manière solide et démonstrative, ne pouvant manquer d'être faux ; et les preuves de la vérité de la religion, qui ne peuvent donner qu'une certitude morale, seraient balancées et même surmontées par des objections qui donneraient une certitude absolue, si elles étaient convaincantes et tout à fait démonstratives»<sup>96</sup>.

Certes, Leibniz annonce ici sa méthode démonstrative négative et prend soin de la

<sup>93</sup> *ET Discours*, § 62, *GP VI*, 85. Voir *ERC*, A VI iv C, 2362.

<sup>94</sup> Voir *NE IV xi* § 14 (*GP V*, 428 ; *A VI*, 446).

<sup>95</sup> Ou alors, il s'agira d'une démonstration probable. À ce sujet, voir section 5.2, pages 219 sq.

<sup>96</sup> *ET Discours*, § 5, *GP VI*, 52.

désigner comme *«tout ce qui nous reste»* pour défendre les mystères. Cependant, ce texte remarquable en dit plus qu'il ne semble et nous permettra de nous attarder sur trois points importants, qui dégagent, à la lumière de l'analyse, un lien entre théologie révélée et logique du probable :

1. *«Tout ce qui se peut prouver a priori, ou par la raison pure, se peut comprendre»*  
 ⇒ Le fait de comprendre tout ce qui est *prouvé* par la raison pure n'implique pas la compréhension intégrale de tout ce qui est d'une manière ou d'une autre délimité par elle ; ainsi, il peut rester quelque chose de mystérieux même dans le résultat d'un établissement par raison pure, où chaque élément n'a pas été résolu en ses dernières composantes et ne peut pas l'être.
2. On soutiendra les mystères *«après avoir ajouté foi aux mystères sur les preuves de la vérité de la religion (qu'on appelle motifs de crédibilité) [...] ; les preuves de la vérité de la religion [...] ne peuvent donner qu'une certitude morale»*  
 ⇒ Le fondement premier des mystères se découvre non dans leur seule non-contradiction, mais dans une acceptation préalable basée sur des motifs de crédibilité expressément non démonstratifs.
3. *«Les mystères se peuvent expliquer autant qu'il faut pour les croire [...] ; c'est ainsi que même en physique nous expliquons jusqu'à un certain point plusieurs qualités sensibles, mais d'une manière imparfaite»*  
 ⇒ La traduction des mystères en termes acceptables pour l'intelligence est du ressort du théologien, de la même façon que l'explication imparfaite des données sensibles incombe au physicien.

Nous reprendrons ces éléments dans l'ordre. Le premier point porte au cœur des préoccupations de la *Théodicée*<sup>97</sup>. En effet, qu'il puisse exister des points éclaircis seulement partiellement par la raison implique l'existence d'une certaine catégorie de mystères appartenant à la fois à la théologie naturelle et à la théologie révélée, tout comme il existe aussi des données positives et développées qui se retrouvent dans ces deux branches de la théologie. Les cas de la création du monde et du choc entre le mal et la perfection de Dieu constituent les exemples les plus évidents de ces mystères délimités par la raison, mais laissés partiellement en chantier, car indéfinis dans leurs détails. Notons que l'essentiel des *Essais de théodicée* passe à traiter des mystères de cet ordre, et non du type de la trinité.

<sup>97</sup>Nous en avons touché un mot *supra*, page 43.

de l'incarnation ou de l'eucharistie. Il s'agit de problèmes déjà épineux pour la raison sans l'intervention de la théologie révélée. Celle-ci ne fait que les relancer et même les aggraver en ajoutant des circonstances poétiques et dramatiques à la création, et des injustices apparentes supplémentaires dans le mal du monde (telle la supériorité du nombre de damnés sur le nombre d'élus ou la gratuité de la grâce, deux points admis par Leibniz). En lien avec l'usage de la logique du probable, cette remarque permet de saisir que des éléments par ailleurs fermement et distinctement établis dans leurs grandes lignes puissent demander une fondation épistémologique supplémentaire pour être crus dans leurs détails.

Le second élément mentionne la question des *motifs de crédibilité* comme fondement de l'acceptation des mystères. En effet, le caractère simplement non contradictoire mis en valeur par la méthode négative ne peut en aucune façon susciter une croyance dans les mystères, mais au contraire procède de l'établissement en créance. Car à cette aune, le fait de croire à n'importe quelle possibilité imaginable sous le prétexte qu'elle est non contradictoire constituerait une méthode épistémologiquement valable ! Il faut donc remonter avant l'application de la méthode négative, pour bien saisir la nature de l'adhésion aux mystères. Ceux-ci, si on excepte la dimension de foi divine gracieuse, sont l'objet d'une variété particulière de connaissance que les chrétiens appellent *foi* et qui naît de motifs que la raison ne peut entièrement prouver *a priori*. Nous reviendrons sur la nature de la foi et du mystère<sup>98</sup>, mais il est déjà bon de remarquer que l'énoncé ou le rappel des motifs de crédibilité a tout à voir avec la défense du mystère, même si ce procédé ne pourra établir aucune certitude géométrique. Tout au plus, si la recherche a été correctement menée (grâce, ajouterions-nous, à un usage correct de la logique du probable), elle pourra déboucher au mieux sur une certitude morale solide, sur l'établissement ferme du corps de connaissances général auquel appartiendront les mystères. De là, par la cohésion de l'ensemble, les mystères seront acceptés parmi les objets légitimes de la foi et pourront être défendus négativement par une méthode démontrable qui n'aurait su les instituer.

Les motifs de crédibilité donnent du poids à la révélation et constituent pour la raison un moyen de souscrire légitimement à la foi et quoique la *Théodicée* se montre plutôt laconique sur la question, ils semblent bien reliés au domaine du probable<sup>99</sup>. On trouve ainsi des fondements à la foi dans la connaissance historique, dans l'herméneutique, l'étymologie et la linguistique<sup>100</sup>, qui sont toutes des sciences utilisant la raison humaine, et

<sup>98</sup>Voir *infra* 6, pages 352 sq. et 7, pages 472 sq.

<sup>99</sup>Sur ce point, voir *infra*, section 7.2, pages 476 sq.

<sup>100</sup>Voir Cook (1988 et 1989) [120].

non uniquement la pure démonstration. En outre, l'allégation de la convergence et de la rencontre de preuves diverses fait référence à des techniques d'origine jurisprudentielle, qui s'inscrivent dans la lignée de la logique du probable. Et les preuves fournies par ces biais sont bien positives, quoique partielles. Pour couronner le tout, cet établissement des motifs de crédibilité relève tout à fait de la tâche du théologien, qui vise par-dessus tout l'édification et la propagation de la vertu. Il faut bien reconnaître aussi que, si les *Essais de théodicée* poursuivent nettement un objectif édificateur auprès d'un assez large public<sup>101</sup>, il est naturel qu'ils s'intéressent aux motifs de crédibilité, à la base des mystères, et non seulement à leur défense extérieure. Autrement dit, pour reprendre l'un des thèmes issus de l'analyse de Goldenbaum quant aux écrits de jeunesse, le recours à l'autorité directe de la *Bible* et des forces religieuses, la simple référence à des données extérieures ne suffit pas à établir épistémologiquement la valeur du mystère, car même si l'art d'évaluer les vraisemblances n'est pas encore achevé selon Leibniz, il y a possibilité de poser les convictions et de trouver, selon des critères, une valeur aux affirmations fondatrices de la foi. De la sorte, on perd l'aspect insaisissable, bancal ou purement négatif du mystère et on trouve une assise probable pour argumenter.

Le troisième élément tiré du long extrait cité concerne l'explication du mystère. En effet, Leibniz n'a jamais prétendu que l'incompréhensibilité du mystère forçait à ne rien savoir en dire du tout<sup>102</sup>. Même lorsque ses bases sont acquises grâce aux motifs de crédibilité, le mystère reste encore souvent singulier et choquant, et dispose encore parfois l'intelligence au doute et à la critique. Le cas de Bayle est ici intéressant, surtout lorsqu'on se penche sur la *Théodicée*. Cet auteur, qui accepte pourtant les preuves irréfutables de l'existence d'un Dieu unique et bon, trouble l'arène intellectuelle par des arguments tirés du manichéisme, qu'il croit *a posteriori* plus forts que ce que peuvent avancer les théologiens chrétiens<sup>103</sup>. Pour contrer une position de ce genre, qui prétend les mystères complètement irréductibles, Leibniz développe une série d'arguments qui visent l'adaptation et la traduction des termes du mystère selon un schéma plus concevable. On retrouve ici l'idée mentionnée plus haut, qui consiste à considérer la formulation d'hypothèses possibles comme un bon moyen de soutenir les mystères. En effet, l'explication du mystère, qui ne peut être complète et

<sup>101</sup>Voir *infra*, section 2.3, pages 75 sq.

<sup>102</sup>En fait, la *connaissance aveugle* relevée par Goldenbaum dans les écrits de jeunesse ne rend pas compte non plus de tout le traitement leibnizien du mystère en ce sens. Voir *infra*, section 6.5.1.2, pages 450.

<sup>103</sup>Voir *ET* II, § 144 ; *GP* VI, 195. Il va de soi qu'une telle position s'inscrit contre la théorie leibnizienne, pour laquelle une donnée empirique ne peut rien contre une certitude *a priori*. Il reste que pour pouvoir contrer Bayle efficacement, il n'est pas mauvais de se situer provisoirement au même diapason.

parfaitement démonstrative, peut passer par la position d'analogies avec des données plus connues, l'énonciation d'expériences de pensée et d'exemples, sans parler de la convergence entre la théologie et la jurisprudence, qui permet aussi de nombreux rapprochements. On ne s'étonnera pas que l'explication et la traduction prennent tant d'importance chez ce penseur de l'œcuménisme, car la réunification des Églises suppose que certaines interprétations apparemment divergentes soient rapprochées et accommodées. De même, comme il a été vu lors de l'évocation des motifs de crédibilité, l'appréhension correcte (même si elle demeure partielle) du texte biblique requiert aussi une traduction et une explication, ce qui n'entame pas le respect foncièrement dû au mystère. Nous noterons simplement que ces explications et reformulations ne sont pas d'ordre démonstratif, et pas non plus négatif.

### 1.2.3 Exemples de mystères expliqués

À cette étape, il convient de revenir sur les trois exemples de mystères qui servent d'illustration au propos depuis notre *Introduction* (trinité, miracles physiques et problème du mal), pour les relier à la question des motifs de crédibilité et de la traduction<sup>104</sup>. En premier lieu, la trinité est occasionnellement présentée par Leibniz comme analogique à la tripartition des facultés dans l'âme, qui nous permet de saisir de manière analogique qu'un être soit simultanément trois et un, le père se rapportant à la puissance, le fils à l'entendement et l'esprit à la volonté<sup>105</sup>. Dans le même ordre d'idées, non plus sur le plan des facultés, mais des perfections, Leibniz reprend à Campanella la comparaison des trois personnes en Dieu avec les primordialités, la toute-puissance étant rapprochée du père, la sagesse du fils comme verbe éternel, et l'amour infini de l'esprit saint<sup>106</sup>. La nature de la trinité n'est pas de la sorte épuisée, mais elle se trouve quelque peu justifiée et expliquée, ce qui donne plus de raison d'y adhérer.

Quant aux miracles physiques, Leibniz tend prudemment, dans la *Théodicée*, vers une certaine réduction au naturel, en les attribuant peut-être aux anges. Dans ce cas, il est acceptable à l'intelligence que les miracles ne violent pas les lois de la nature. «non plus que lorsque les hommes aident la nature par l'art»<sup>107</sup>. Cette analogie du miraculeux avec l'arti-

<sup>104</sup>Dans la pratique, nous l'avons dit page 28, les deux étapes sont liées et difficilement séparables : il n'y a pas toujours de différence assignable entre la justification de la source d'un mystère (qui passe par une reformulation du texte biblique) et l'explication qui le rend acceptable (qui peut se fonder sur la mise en évidence des raisons qui doivent pousser à y croire). L'important reste qu'il s'agit d'arguments probables.

<sup>105</sup>Dans l'*Examen religionis christianæ*, Leibniz fait remonter cette comparaison à l'antiquité (*ERC. A VI iv C*, 2365).

<sup>106</sup>*ET II*, § 150 ; *GP VI*, 199. Voir aussi section 8.5.4, pages 592.

<sup>107</sup>*ET Discours*, § 3 ; *GP VI*, 51. On trouve la même comparaison, en *ET III*, § 249 ; *GP VI*, 265. Leibniz va même jusqu'à dire alors que le changement de l'eau en vin aux noces de Cana pourrait bien être de cet

ficiel, par opposition au naturel, mais en conformité avec les lois surplombantes. permet à un esprit limité de mieux accepter ce qui lui semble mystérieux et improbable en première approche. Au sujet des miracles, il faut également tenir compte de leur rôle argumentatif, lui-même positif quant au soutien de l'autorité scripturale<sup>108</sup>.

Le problème du mal est si abondamment traité dans la *Théodicée* qu'il serait très long et assez vain de rapporter ici tous les arguments non démonstratifs effectivement déployés à son appui par l'auteur<sup>109</sup>. Remarquons seulement que la *démonstration optimiste* (faite de la conjonction de l'optimalité nécessaire du monde avec la limitation des connaissances humaines) est bel et bien omniprésente dans le texte, mais qu'elle est loin d'être le seul argument à contrer positivement la position baylienne. Un indice assez précis peut déjà être évoqué à ce sujet. Si le mal métaphysique (limitation générale) est possible à établir *a priori*, à l'évidence, le mal moral (péché) et le mal physique (souffrance) qui en découlent, quoique contenus avec une certitude *a posteriori* incontestable dans le meilleur état de fait possible, n'est pas pour nous *a priori* conciliable avec l'infinie bonté divine et entre en conflit apparent avec une notion confuse du meilleur. En effet, sans l'usage correct d'une méthode, cette notion tend à se limiter, à l'échelle humaine, à celle d'un bien relatif. Il est à supposer que pour contrer une argumentation qui met en jeu cette perception intuitive des apparences, Leibniz se trouve obligé de développer autre chose qu'une argumentation *a priori*, et qu'il tâche de développer une autre méthode d'évaluation des apparences. Leibniz recourt à des évocations scientifiques<sup>110</sup>, à des expériences de pensée, à des fictions possibles, à des analogies militaires, politiques, médicales et artistiques<sup>111</sup> pour parvenir non seulement à démontrer, mais aussi à faire voir en quelque manière que le monde existant peut de fait être le meilleur malgré ses défauts apparents<sup>112</sup>.

### 1.3 Conclusions

On voit par ces exemples qu'il y a une place théorique pour mener dans le cas des mystères, des preuves partielles par le biais de la vraisemblance, notamment parce que

---

ordre, supposition lourde de conséquences, puisqu'il s'agit d'un miracle pratiqué par Jésus lui-même.

<sup>108</sup>Voir *ET Discours*, § 1; *GP VI*, 49. Au sujet de cette dimension positive des miracles, voir section 6.3.3, pages 375 sq.

<sup>109</sup>Nous avons souligné page 57 comment cette question originellement plutôt naturelle en venait à appartenir aussi de plein droit à la sphère révélée. Au reste, la dimension explicative de la méthode s'applique tout aussi bien aux mystères naturels.

<sup>110</sup>Sur cette question, consulter *infra*, les sections 8.2.1, pages 526 sq. et 8.2.2, pages 529 sq.

<sup>111</sup>Pour un aperçu un peu plus développé de ces points dans le contexte concret des *Essais de théodicée*, voir *infra* la section 8.4, pages 561 sq.

<sup>112</sup>Sur cette question, voir notamment sections 8.2 et 8.4, pages 525 et 561 sq.



nombre de mystères traités dans les *Essais de théodicée* sont des faits (péché originel, supériorité du nombre de réprouvés sur le nombre d'élus, miracles *etc.*). De plus, la pratique du texte montre que Leibniz recourt effectivement à ce type de preuve. Un point définitionnel nous intéressera en outre : Leibniz soutient que les mystères vont contre les apparences, ce qui implique un certain choc par rapport aux connaissances humaines. Il y a cependant à creuser du côté de la non-vraisemblance (que l'on pourrait désigner plus techniquement comme non-apparence), qu'il faut sans doute entendre comme une distance spontanément enregistrée avec des données classées sans méthode<sup>113</sup>. À l'écart d'un divorce, peu pensable en contexte leibnizien, entre vrai et semblable au vrai, la vérité du mystère tendra le plus qu'il est possible vers ce qui en effacera l'invraisemblance<sup>114</sup>.

Par toutes ces avenues explicatives, on aura compris que malgré les affirmations leibniziennes concernant la suffisance de la pure démonstration pour soutenir les mystères révélés et naturels, dans le *Discours préliminaire* à la *Théodicée*, il existe aussi d'autres procédés admissibles, effectivement employés et même ultimement requis selon les propres principes de son épistémologie. Ces procédés, même s'ils sont souvent tus, forment la base de l'acceptation de la révélation elle-même.

Cette brève mise au point à partir de la réponse aux objections concernant les deux branches de la théologie a permis de dégager quelques éléments descriptifs de la méthode effectivement théorisée ou pratiquée dans les *Essais de théodicée*. Afin de préciser la constellation formée chez Leibniz par la proximité entre théologie et probabilité, il faudra donc garder en mémoire certains points importants, qui seront diversement abordés au fil de l'étude. Notons d'abord le décalage entre les annonces et la pratique du texte, d'où une sérieuse importance accordée à la structure microtextuelle et à la pratique effective de la méthode, plutôt qu'à sa seule théorisation. D'où aussi un recours à d'autres textes pour compléter ce que la *Théodicée* laisse implicite. Remarquons ensuite la vastitude de la notion de probable souhaitée par Leibniz, ce qui entraînera une étude de l'historique et de la polysémie du terme, en particulier dans ses incarnations à l'intérieur de domaines d'où le probable tire sa réalité (dialectique, herméneutique, histoire et jurisprudence). Plusieurs phénomènes distincts peuvent ainsi manifester la présence du probable et son usage, depuis la convergence de preuves diverses jusqu'à la présomption, en passant par les fictions,

<sup>113</sup>Voir les passages suivants où les deux expressions sont employées de conserve : *ET Discours*, § 28 et 79 ; *GP VI*, 67 et 96-97.

<sup>114</sup>Au sujet du rapport entre *vraisemblance*, *probabilités* et *apparences*, voir *infra*, section 4.2.3, pages 173 sq.

hypothèses, analogies, témoignages, arguments d'autorité et recours à l'opinion. Cette vastitude du probable est doublée par la largeur d'application du domaine théologique, à la fois théorique et pratique, à la fois naturel et révélé, ce qui implique une complémentarité entre éthique et épistémologie, entre critères rationnels et objectif édificateur, entre intégration à la science et respect des dogmes. Cette association se concrétise dans la prépondérance de la question du mal dans les *Essais de théodicée*, problème qui relève à la fois de la théologie révélée et naturelle, théorique et pratique, et qui suscite une argumentation particulièrement variée (de la démonstration optimiste aux diverses approches probables). Dans cette perspective de croisement de la religion avec l'épistémologie, le contenu de croyance devient particulièrement crucial, ce qui indique l'importance du mystère et de la foi, ainsi que des moyens d'accorder correctement la créance, moyennant des motifs de crédibilité et une traduction en termes rationnels.

Il est clair que les éléments dégagés définissent des axes qui se recoupent et que nous traiterons donc en plusieurs endroits. Nous tâcherons de les aborder selon leurs lignes de force, sans séparer l'analyse de la théologie naturelle de celle de la théologie révélée, d'une part parce que le traitement leibnizien les considère ensemble et d'autre part car il suppose qu'elles se rejoignent dans les situations épistémologiques posées par le contexte de la *Théodicée*.

## Chapitre 2

# Le type de texte de la *Théodicée*

L'une des premières avenues pour repérer la présence du probable dans la *Théodicée* réside dans le type de texte qu'elle forme. Ce statut du texte, en quelque manière, autorise et explique le lien que nous traçons entre l'argumentation en matière de foi et la logique du probable. En effet, la *Théodicée* cherche à convaincre, à produire une certaine connaissance en matière religieuse et la manière dont le texte suscite l'accès à la crédibilité appartient à notre sujet. Derrière les connotations parfois laudatrices, parfois péjoratives, qui se profilent à travers divers points de vue donnés au cours des siècles sur l'ouvrage, se dessine une espèce particulière d'écrit, relativement identifiable, et que nous tâcherons brièvement de cerner<sup>1</sup>. Par la nature même de l'ouvrage, un lien du fond à la forme se trace entre théologie et argumentation vraisemblable, s'il est possible de repérer des axes probables dans le type même du texte dont il s'agit. De plus, ce regard plus général sur un texte particulier permet de se pencher plus nettement sur le rapport entre le traitement pratique de la théologie et la théorie de la logique du probable, ce qui permettra par la suite de revenir plus précisément sur l'épistémologie théorique de la théologie. Ce biais présente certes le risque de ne procurer que des conclusions vagues et générales, ou de provoquer un emboîtement de la pratique dans une théorie plus subliminale qu'expresse, mais étant donné l'éclatement du traitement leibnizien en ce domaine, nous ne croyons pas pouvoir négliger ce genre d'indices. Il y a en effet quelque chose de souterrain dans l'usage d'arguments probables appliqués à un domaine où Leibniz a promis la démonstrativité. Au reste, nous tâcherons de nous ancrer dans quelques notions dont les résonances théoriques dans les textes mêmes de Leibniz compenseront peut-être l'instabilité. On soulignera avec profit les deux points suivants :

---

<sup>1</sup>Il importe de croiser autant les regards portés *sur* Leibniz par des commentateurs que le regard *de* Leibniz lui-même sur son œuvre. Ainsi la multiplication des approches permet-elle peut-être d'éviter autant les pièges de la pure extériorité que la trop grande intimité d'un discours.

- La *Théodicée* prend pour titre *essais* et cette dénomination entraîne des conséquences sur le plan argumentatif et méthodologique.  
⇒ Section 2.2 : *Essais de théodicée*, pages 65 sq.
- L'ouvrage peut être rattaché à une tendance *exotérique* de la philosophie leibnizienne, ce qui porte des effets sur la présentation et la méthode, en particulier en tant que le texte constitue une tentative de réfutation dialectique de positions de Pierre Bayle.  
⇒ Section 2.3 : *Œuvre exotérique*, pages 75 sq.

## 2.1 Plan de la *Théodicée*

Avant d'aborder rapidement ces deux aspects, et afin de placer dans la perspective de la conduite du texte les réflexions qui suivront, il convient d'abord de fournir un bref résumé du plan des *Essais de théodicée*.

La *Théodicée* suit un plan assez peu précis, mais repérable. La *Préface* donne surtout les intentions de l'auteur : clarification et édification, ou réponse aux objections dirigées contre la vraie foi. L'ouvrage ici décrit, cela est déjà clair, est un livre non d'exposition systématique, mais d'examen des difficultés, et même des difficultés incarnées dans telle ou telle position litigieuse. Le *Discours de la conformité de la foi avec la raison* qui suit est très construit et d'une facture soignée. Il cherche à extirper simultanément les racines du scepticisme et du sophisme paresseux, ainsi qu'à jeter les bases d'accord et de complémentarité entre raison et foi, deux lumières issues de Dieu. C'est également la section la plus méthodologique des essais, le moment où la plupart des axes techniques quant aux techniques d'argumentation sont déterminés. La première partie du corps de l'ouvrage offre «une exposition ample et distincte de toute cette matière»<sup>2</sup>, à la fois orientée de façon thématique et historique, et sous une forme particulièrement dialectique. Là, l'auteur se tourne brièvement vers de très nombreux auteurs et positions. Il y pose son cadre de référence : les réquisits de la liberté et la conduite de l'âme, le type de nécessité qui régit l'univers. La deuxième partie suit longuement le plan du chapitre CXLIV de la *Réponse aux questions d'un provincial* de Pierre Bayle, puis reprend ici et là à cet auteur des arguments divers, mais tous (ou presque tous) dirigés contre l'accord entre le mal moral et le gouvernement du monde par un Dieu parfait (à la fois infiniment bon et omnipotent). La troisième partie traite surtout du mal physique et de son rapport à Dieu, presque toujours en commentaire à la fois systématique et haché de Bayle, puisque Leibniz pêche des extraits variés chez son

<sup>2</sup>ET II § 107, GP VI, 162.

interlocuteur et y répond soigneusement, mais ne reprend pas, cette fois, son plan. Leibniz estime que la question du mal physique est moins délicate à traiter que celle du mal moral et il se permet donc davantage de remarques méthodologiques entre des arguments moins serrés, avec un style également plus varié, qui passe de la réfutation à l'énumération de textes bibliques. Il consacre en outre très remarquablement la fin de l'ouvrage à la reprise et à la continuation de l'extrait d'un dialogue de Lorenzo Valla (*Dialogus de libero arbitrio* [70])<sup>3</sup>. Dans ce texte, les personnages mythologiques de Jupiter, Apollon et Pallas servent de symboles respectivement pour la puissance, la science de vision et la science de simple intelligence en Dieu. L'expérience de foi vécue par le prêtre Théodore suggère ce qu'aucune démonstration ne peut réaliser : non seulement la croyance ou la conviction, mais la vision que le monde actuel forme le meilleur des mondes possibles.

## 2.2 Essais de théodicée

Leibniz intitule son ouvrage publié de théologie rationnelle *Essais de théodicée*. Dans la perspective d'une logique non strictement nécessaire ou démonstrative<sup>4</sup>, ce terme d'*essais* employé dans le titre a quelque chose de significatif, car il indique présumément le type d'ouvrage que Leibniz estimait réaliser ou avoir réalisé<sup>5</sup>.

### 2.2.1 L'essai dépréciatif

Ainsi intitulé, l'ouvrage semble à première vue demeurer en-deçà de la doctrine définitive, ne pas se risquer dans le domaine stable de l'exposé systématique. En effet, un essai est un ouvrage de style très libre, désignant essentiellement un texte qui n'entend pas épuiser son sujet ou qui est formé de morceaux divers. En suivant cette appellation, on conclurait que l'ouvrage de Leibniz ne se donne pas comme une vision arrêtée de la pensée de l'auteur en matière de théologie, un peu comme si Leibniz souhaitait minimiser l'aspect définitif de l'ouvrage, même une fois publié, et quel que soit le caractère exceptionnel pour cet auteur de la publication d'un texte étendu. À l'appui de ce point de vue qui tend à réduire la portée de la *Théodicée*, on trouve les précisions suivantes. Leibniz appelle

<sup>3</sup>Leibniz écrit dans la *Préface* que cet ouvrage a retenu son attention dans sa jeunesse parce que «les matières de méditations me plaisaient autant que les histoires et les fables» (*ET, Préface* § 32, *GP VI*, 43).

<sup>4</sup>Certes, Leibniz entend bien que la logique du probable sera aussi, dans sa forme achevée, une forme de démonstration (voir section 5.2, pages 219 sq.). Cependant, employé absolument ou au sens le plus strict, le terme *démonstration* désignera ici (comme généralement chez Leibniz, d'ailleurs) le raisonnement aboutissant à une nécessité sans degré ni condition.

<sup>5</sup>Si, lorsqu'il se réfère à son ouvrage dans sa correspondance, il l'appelle généralement «ma Théodicée», Leibniz emploie parfois seulement l'expression «Essais» ou «mes Essais» pour désigner son livre (par exemple : Leibniz à Basnage de Beauval, 1<sup>er</sup> juin 1708 - *GP III*, 145).

explicitement son livre dans la *Préface* : «un échantillon de mes pensées»<sup>6</sup>. Il y a encore quelque atténuatif lorsqu'il l'appelle «petit livre», «*libellum*» ou «*opusculum*»<sup>7</sup>. En outre, on trouve chez Leibniz une conception de l'essai comme un écrit susceptible d'être corrigé, et publié essentiellement pour cette raison<sup>8</sup>.

À constater cette réserve, on pourrait expliquer l'appartenance du texte au type de l'essai par un mouvement de Leibniz qui, à la réflexion et après rédaction, avec une modestie un peu calculée, aurait classé son ouvrage parmi les tentatives, en une sorte de désaveu partiel de son objectif ou de sa réalisation, ou du moins en un désir d'atténuation pour le préserver de critiques trop destructrices. Mais cette voie d'analyse tourne vite court et ne tient compte ni de l'importance que Leibniz accorde à son livre publié, s'y référant fréquemment pour renvoyer ses interlocuteurs à une version valable de ses thèses<sup>9</sup>, ni de la nature propre du genre philosophique de l'essai, qui a plus de profondeur qu'un ouvrage ludique ou simplement porteur d'idées de commande<sup>10</sup>. Dans sa correspondance, Leibniz fait trop souvent allusion aux *Essais de théodicée* comme une référence à un développement essentiel et représentatif de sa pensée sur un point ou sur un autre pour qu'il soit possible de croire à son manque de sérieux ou de conviction<sup>11</sup>. Cependant, cet aspect originellement péjoratif de l'essai le rapproche en quelque manière du probable, lui aussi de caractérisation délicate<sup>12</sup>. Pour toucher au plus près cette dimension d'*essai* appliquée à la *Théodicée*, nous retiendrons ici deux volets négatifs : l'incohésion et l'incomplétude.

### 2.2.1.1 Incohésion

À l'évidence, le qualificatif d'essai s'applique, dans le cas de la *Théodicée*, à un texte formé de morceaux diversement reliés<sup>13</sup>, ce qui produit un résultat qui peut se révéler

<sup>6</sup>ET *Préface* § 33, GP VI, 45.

<sup>7</sup>Par exemple : Leibniz à Des Bosses, 31 juillet 1709 (GP II, 378), 7 novembre 1710 (GP II, 412), 7 septembre 1711 (GP II, 425).

<sup>8</sup>Leibniz écrit ceci à propos de son ouvrage sur la théologie des Chinois : «Voilà à quoi il sert de faire imprimer des petits *essais*, afin qu'ils deviennent en même temps plus grands et meilleurs» (Leibniz à Rémond, 27 mars 1716 ; GP III, 673 ; nos italiques).

<sup>9</sup>On peut aussi penser au fait que la *Monadologie* renvoie régulièrement à des paragraphes des *Essais de théodicée* pour que le lecteur y puisse tirer un complément d'informations.

<sup>10</sup>Il suffit de penser à l'ample *Essay* de Locke, et aux *Nouveaux Essais* de Leibniz.

<sup>11</sup>Cela est si vrai que Gabaude (1973) [153] p. 8 qualifie de «ludique» l'usage par Leibniz du terme *essais* dans le titre de son ouvrage. Il y a cependant peut-être moyen de rendre compte de cet emploi d'une manière plus révélatrice.

<sup>12</sup>Pour la négativité du probable, voir *infra*, section 4.1.2, pages 160 sq.

<sup>13</sup>Le texte suivant, qui confirme cette qualification, est bien connu quant à la caractérisation des *Essais de théodicée* : «La plus grande partie de cet ouvrage avait été faite par lambeaux, quand je me trouvais chez la feuë reine de Prusse. [...] Après la mort de cette grande princesse, j'ai rassemblé ces pièces et augmenté à l'exhortation des amis qui en étaient informés, et j'en ai fait l'ouvrage dont je viens de parler» (Leibniz à Th. Burnett, 30 octobre 1710 ; GP III, 321). À l'évidence, les trois parties centrales ne forment

inachevé - ou redondant. Ce caractère foncièrement composite explique ou provoque une certaine imprécision dans la structure ; celle-ci est de fait relativement lâche dans les *Essais de théodicée*, quoique l'ouvrage soit approximativement divisé en trois parties. La longueur du titre et la diversité du sujet abordé le suggèrent déjà (*Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*) : les problèmes dont Leibniz entend parler constituent déjà une constellation et non un vecteur unique ; pour cette large tranche théorique, on pressent un traitement ample et foisonnant.

Cette impression se confirme devant l'explicite mélange de méthodes convergeant vers ce but bourgeonnant. Témoin, chez Leibniz, les nombreuses citations qui rythment la conduite du plan, souvent bien davantage déterminé par le débat rapporté que par l'enchaînement de la découverte des principes, contrairement à ce qui se passe dans d'autres ouvrages qui ne sont pas qualifiés d'essais. Témoin aussi l'accumulation de références historiques, entrecoupées de définitions strictes, ou entendues au sens de divers auteurs. Témoin encore les digressions fréquentes, parfois menues, parfois claires et avouées, qui visent à donner à la lecture un tour plaisant, mais ne provoquent pas une impression très suivie, par la brèche qu'elles creusent dans les raisonnements<sup>14</sup>. Leibniz multiplie les exemples, les analogies, les références, que l'on peut relier persuasivement à des arguments d'autorité. Ces recours divers bâtissent une ligne argumentative axée sur une certaine plausibilité, plus que sur une démonstration en forme. Pourtant, ces procédés coexistent avec des arguments déductifs évoqués, développés ou rompus au fil des paragraphes, mais jamais mis en échec par les autres arguments avec lesquels, au contraire, Leibniz les fait converger<sup>15</sup>. Quelles que soient les justifications que l'on peut deviner chez lui sur ce point, il reste clair que dans cette optique, on a reproché à Leibniz de laisser reposer son édifice théorique sur des présupposés injustifiés et des principes logiques incohérents<sup>16</sup>. Par rapport à d'autres textes (par exemple la *Causa Dei*, de même époque, sur le même sujet, donc avec laquelle il est facile de la contraster), la *Théodicée* présente une certaine articulation apparente, mais aussi un aspect général peu construit, et non une succession ou un enchaînement de définitions et de conclusions selon un plan progressif et hiérarchisé<sup>17</sup>. On assiste plutôt

pas l'entièreté de l'ouvrage achevé, qui regroupe divers textes de même intention, de composition et de plan différents. Leibniz semble avoir estimé d'une part que le long développement central méritait addition, et d'autre part qu'il différait suffisamment des opuscules ajoutés pour que la publication groupée ne fit pas double ou triple emploi.

<sup>14</sup>Buchenau (1924) [114] p. VIII, qui préface l'ouvrage, écrit que le texte recélait «manche Weitschweifigkeiten und Wiederholungen».

<sup>15</sup>Voir *infra*, section 5.3.2, pages 250.

<sup>16</sup>Voir Russell (1900) [63].

<sup>17</sup>Pour un exemple de cette construction moins apparente dans la *Théodicée*, et de cet éclatement du

à une sorte de classement thématique, par enchaînement d'idées ou d'emprunts, à une juxtaposition de polémiques dont le plan est le plus souvent repris à un autre penseur<sup>18</sup>. Or, cette particularité méthodologique, ancrée dans le statut de l'essai, indique un lien avec la logique du probable car toutes ces avenues constituent des moyens partiels et convergents de remplir les buts d'écriture.

### 2.2.1.2 Incomplétude

De plus, ce texte construit comme une réponse reproduit le schéma argumentatif d'un adversaire et sinue au gré des idées qu'il répète et de celles qu'il omet, car Leibniz a choisi de respecter la formulation de chaque interrogation telle qu'il l'a trouvée chez les divers penseurs qu'il étudie<sup>19</sup>. Les *Essais de théodicée* restent rédactionnellement des essais car l'auteur ne peut prétendre a priori, selon ses principes propres, qu'il a touché l'entièreté de la matière en question<sup>20</sup>. Certes, par l'emprise formatrice du principe de raison, le système du monde selon Leibniz ne souffre pas en lui-même de faille ou de saut véritable, ce qui n'empêche pas qu'une formulation particulière en soit singulièrement fragmentaire, surtout chez ce philosophe du brouillon, du retravail, de la note en marge. En effet, de l'aveu même de Leibniz et malgré sa confiance dans cette approche de son système, les *Essais de théodicée* n'offrent pas un panorama complet<sup>21</sup> de sa théologie et a fortiori de sa philosophie<sup>22</sup>. Si on se place du point de vue de l'essai comme incomplet, on remarquera que de l'avis de Leibniz, ce texte de la *Théodicée* «peut servir d'avant-coureur»<sup>23</sup> à la compréhension de son système.

---

traitement d'une question précise sur l'ensemble de l'ouvrage, voir le cas de la supériorité du nombre de damnés sur le nombre d'élus, *infra*, section 8.3.2, page 542. On notera que la *Causa Dei* aborde ce point, de même que beaucoup d'autres, de manière systématique, en quelques sections qui se suivent.

<sup>18</sup>En outre, comme il s'agit la plupart du temps de Bayle, dont la démarche n'a rien de déductif, Leibniz se trouve contraint de suivre des sentiers qui se suivent par connexion vraisemblable ou association d'idées.

<sup>19</sup>Pour une prise en compte plus précise du rapport à Bayle, voir 8.1, pages 515 sq.

<sup>20</sup>Il en va de même pour les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, qui relatent la conception leibnizienne de l'épistémologie, mais à l'intérieur d'un plan lockien qui oblige l'auteur allemand à des acrobaties, des digressions, des répétitions pour traiter de ce qui l'occupe et forme le cœur de son épistémologie. Ce texte, qui demeure impublié, reste un éternel brouillon à l'inspiration toujours renouvelée. Brunschwig (1990) [49], p. 19 écrit à son propos : «La formule même des *Nouveaux Essais* en faisait d'ailleurs un travail auquel il n'était pas facile d'apposer le point final, puisqu'une nouvelle lecture pouvait toujours susciter de nouvelles remarques». Quoique Leibniz ne se soumette pas de même manière au plan baylien (sauf *ET II*, § 108 à 134 ; *GP VI*, 162 à 188), la *Théodicée* est indiscutablement construite comme une réponse.

<sup>21</sup>«Il est vrai que ma *Théodicée* ne suffit pas pour donner un corps entier de mon système, mais en y joignant ce que j'ai mis en divers journaux, c'est-à-dire, de Leipzig, de Paris, de M. Bayle, et de M. Basnage, il n'en manquera pas beaucoup, au moins quant aux principes» (Leibniz à Rémond, juillet 1714 ; *GP III*, 618).

<sup>22</sup>En effet, il y expose, dit-il, «une partie de [s]es pensées» (Leibniz à Hugony, 30 novembre 1710 ; *GP III*, 680).

<sup>23</sup>Leibniz à Th. Burnett, 30 octobre 1710 (*GP III*, 321).



Et il semble bien par ailleurs qu'en général pour Leibniz, le type de l'essai renvoie à un ouvrage tentatif et incomplet<sup>24</sup>. De façon plus concrète, du point de vue de la complétude, on pourra s'étonner de ne pas trouver dans la *Théodicée* de développement de la conception précise de l'incarnation, de la trinité ou de l'eucharistie, seulement effleurées au fil de la discussion, et pourtant apparemment pertinentes pour le sujet du livre. Il n'est pas non plus question d'unification pratique des Églises chrétiennes, malgré la visée globalement éthique de l'ouvrage et quoique le ton toujours conciliateur ne contredise pas la tendance irénique forte chez Leibniz<sup>25</sup>.

### 2.2.2 Ampleur et liberté

Toutefois, ces désignations minimalisantes et ces caractérisations négatives ne semblent pas spontanément correspondre à l'étendue du texte, pas plus qu'à sa dimension centrale dans la pensée leibnizienne. Au reste, si cette négativité constituait le lien unique du genre de l'essai avec la logique du probable, l'intérêt du parallèle serait médiocre. Que l'on puisse ou non justifier cet aspect par le titre, d'ailleurs présenté au pluriel, comme pour une fracture supplémentaire, les *Essais de théodicée* offrent l'image d'un texte assez enchevêtré, prolixe, composite, traversé de répétitions et de citations diverses, tout en se présentant comme l'aboutissement théorique de la maturité philosophique de Leibniz en éthique, en métaphysique et en théologie. Paradoxal, le statut de l'ouvrage est donc délicat à cerner. À la fois mise en œuvre et théorie de la méthode, les *Essais de théodicée* présentent un exposé doctrinal, un résumé de thèses déjà élaborées, une série d'exemples et plusieurs développements historiques. Apparemment, ce qui pourrait en faire précisément des essais, c'est le caractère hybride, la multiplicité même des approches, source de richesse comme de confusion.

Notons au passage qu'il est bien connu que Leibniz fait fréquemment montre d'une certaine modestie conventionnelle dans la description de ses œuvres et que même dans le cas de textes achevés, il n'accrole pas volontiers à ses travaux des noms qui évoquent la démonstration et l'exhaustivité. Par exemple, quoiqu'il l'utilise au moins une fois pour

<sup>24</sup>C'est ainsi que parlant à Arnauld de ses recherches en cours sur la caractéristique géométrique, Leibniz écrit, indiquant qu'il n'a pas tout terminé : «J'en ai déjà de beaux *essais* [...]. J'en ai même quelques *essais* dans la jurisprudence» (Leibniz à Arnauld, 14 janvier 1688 ; *GP* II, 134 ; nos italiques).

<sup>25</sup>On peut répondre à ceci que Leibniz vise un autre genre de complétude, non pas de l'ordre du panorama systémique complet dans ses ramifications sinon dans ses détails, mais ambitionnant le parfait épuisement des objections effectivement présentées, quitte à laisser de côté d'autres points doctrinaux qui n'entrent pas dans la zone délimitée par ses choix textuels.

désigner la *Théodicée*<sup>26</sup>, l'étiquette de *traité*, *tractatus* ou même *tractatio* est beaucoup plus couramment employée par Leibniz pour désigner les œuvres d'un autre penseur (Malebranche, Spinoza et Lamy, par exemple), que pour renvoyer à ses propres ouvrages<sup>27</sup>. S'il n'y a manifestement pas, pour Leibniz, totale incompatibilité entre l'appartenance au type de l'essai et à celui du traité<sup>28</sup>, il y a tout de même une distance entre l'ouvrage qui *traite*, ce qui implique didactisme et systématisme et celui qui *essaie* ou *s'essaie*, ce qui dénote plus de souplesse et moins de certitude. Le terme d'*essais* semble relever davantage de la catégorie large et foisonnante chez Leibniz des «*specimina*», «échantillons», «projets», «extraits», «remarques» et «notes» laissés par lui sur une multitude de sujets. Cependant, l'essai ou les essais leibniziens ne sont pas des brouillons : témoins, outre la *Théodicée*, ces ouvrages publiés que sont les *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* en 1684 et le *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* en 1695, que Leibniz désigne pourtant ainsi<sup>29</sup>.

Sans entrer dans le détail de ce qu'auraient pu être et ne sont pas les *Essais de théodicée*, on peut constater que l'ouvrage est un essai au moins par opposition à d'autres types de texte, si ce n'est exactement au traité. Il ne s'agit ni d'une *lettre*, quoique Leibniz ait un interlocuteur privilégié, ni globalement d'un *discours*, quoiqu'il en contienne un sur la conformité de la raison et de la foi, et surtout pas d'un *abrégé*, quoique la matière abordée puisse être organisée de la sorte.

Cette dernière opposition n'est pas dépourvue d'intérêt. À l'évidence, les *Essais de théodicée* ne constituent pas un abrégé, puisque Leibniz trouve nécessaire d'en adjoindre un à la fin de son texte pour synthétiser sa pensée. L'abrégé a généralement pour fonction de donner au lecteur une vue rapide, compacte, de ce qui s'étend plus abondamment dans un ouvrage développé<sup>30</sup>. Le plan en est conséquemment serré et le développement réduit parfois à une énumération de points, mais sans l'aspect prospectif ou heuristique d'un document de travail ou d'un texte de réplique. Jusqu'à un certain point, l'abrégé rend

<sup>26</sup> *ET Préface*, § 7, *GP VI*, 29.

<sup>27</sup> On constate encore une sorte de réserve lorsqu'il appelle son texte sur la théologie des Chinois «*quasi un petit traité*» (Leibniz à Rémond, 27 janvier 1716 : *GP III*, 670, nos italiques).

<sup>28</sup> En effet, les *Essais de théodicée* reçoivent les deux appellations. L'étanchéité stricte des genres philosophiques serait d'ailleurs bien éloignée des conceptions leibniziennes axées sur les différences de degré.

<sup>29</sup> Voir *GP IV*, 401 et *NE III iv* § 7 ; *GP V*, 275 pour les *Meditationes* et la *Réponse à Bayle, article Rorarius*, *GP IV*, 554 pour le *Système nouveau*.

<sup>30</sup> Un abrégé philosophique est d'une grande utilité et vise à donner au lecteur une vue d'ensemble, qui lui permet une confrontation optimale entre les difficultés rapprochées par la rapidité de l'exposé. Voir Leibniz à Des Bosses, 2 février 1706 (*GP II*, 294-295) ; 14 février 1706 (*GP II*, 301) ; et surtout 11 mars 1706 (*GP II*, 308) : «in Breviario totius doctrinae conspectus aliquis ob oculos ponitur, qui haberi potest, licet nondum omnes difficultates ad vivum resectae habeantur, cum potius illa ipsa collatione maxime tollantur».

compte d'un travail déjà accompli<sup>31</sup>.

En l'occurrence, pour l'exposé qui suit le corps de la *Théodicée*<sup>32</sup>, un peu comme dans le cas du *Discours de métaphysique* ramassé pour Arnauld sous forme de sommaire, la visée de l'abrégé est plus restreinte et s'applique non pas à une condensation du *système* en ses principes et à quelques conclusions fondamentales, mais à la réduction plus ou moins exhaustive d'un *texte* sous forme syllogistique. Cette réduction s'avère d'ailleurs légèrement décalée : elle est à la fois partielle et supplémentaire par rapport au corps des *Essais*<sup>33</sup>.

Dans la mesure où, par opposition, l'essai ou les essais leibniziens ne s'intitulent pas ainsi par dénomination simplement rhétorique, on s'attend à retrouver dans un tel cadre une plus grande ampleur de traitement et surtout, une plus grande liberté philosophique, éclatant dans la multiplication des approches et des voies réfutatives<sup>34</sup>. Dans le cas de la *Théodicée*, s'il s'agit d'échantillons, ils sont variés et nombreux, et leur l'accumulation peut pallier en quelque manière l'incomplétude de base<sup>35</sup>. Pour pousser la description un peu loin, il est possible de soutenir en quelque manière que les *Essais de théodicée* sont volontairement incomplets sur le plan théorique<sup>36</sup>, afin de poursuivre plus librement et plus amplement un objectif autre, qu'il s'agisse d'édification, de rectification, de réconciliation, ou même de variété dialectique. La logique du probable, elle-même encore à un stade d'essai dans l'histoire de la pensée, peut trouver là une place, ne serait-ce que comme supplément non nécessaire.

<sup>31</sup>Leibniz en a fourni plusieurs autres exemples au cours de sa carrière (du *Discours de métaphysique* aux *Principes de la nature et de la grâce* et à la *Monadologie*), qui ont évidemment en commun la brièveté, la vue d'ensemble qu'ils offrent des théories leibniziennes (quoique à partir de prémisses différentes) et le plan déductivement emboîté. Leibniz donne aussi un « abrégé de son système » à Arnauld (Leibniz à Arnauld, 23 mars 1690 ; GP II, 135). Voir sur cette question Frémont (1981) [152], p. 14 sq. Plus proche des *Essais de théodicée* par l'orientation réfutative et le sujet, la *Causa Dei* peut dans une certaine mesure être considérée comme un abrégé de la défense de la cause de Dieu et de ses perfections.

<sup>32</sup>L'*Abrégé de la controverse, réduite à des arguments en forme* implique une *forme* ou structure distincte de celle de l'ouvrage d'ensemble, en l'occurrence une présentation syllogistique, très évidemment différente du ton dialectique de la *Théodicée*, quoi que dise Leibniz sur la constitution essentiellement démonstrative de sa dialectique.

<sup>33</sup>Cet abrégé, souligne Leibniz, est une occasion « de faire quelques remarques qui n'avaient pas encore été assez touchées dans l'ouvrage » (GP VI, 376).

<sup>34</sup>Pour l'importance de la liberté philosophique en général pour Leibniz, voir Leibniz à des Bosses, 21 juillet 1707 (GP II, 335).

<sup>35</sup>Nous prenons ainsi, dans une large mesure, le contre-pied de l'interprétation russellienne, persuadée de l'absence de toute rigueur structurelle d'un texte tel que les *Essais de théodicée*. Nous soutenons en effet que la multiplicité des approches n'en bloque pas la direction et n'en déracine pas la cohérence.

<sup>36</sup>Sur ce point, voir notre *Introduction*, page 7.

### 2.2.3 Expérience et examen

Il y a plus précis, cependant, pour tracer le lien avec la logique du probable, que cette distinction vague par rapport à une présentation syllogistique stricte. Ce seul contraste serait encore assez superficiel, puisque nous avons montré que la déduction s'inscrivait en relation d'harmonie et de structuration avec la méthode probable, l'une n'étant pas exclusive de l'autre. Mais l'essai est aussi pour Leibniz, comme généralement aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, autre chose qu'un genre littéraire. Le substantif est attribué aux épreuves sensibles, aux expériences qu'on lance, soit par tâtonnement, soit pour vérification encadrée d'une hypothèse. Leibniz emploie fréquemment ce terme en ce sens pratique et concret<sup>37</sup>. On reconnaît ici l'origine du mot *tentamen*, en latin (de *tempto*, toucher, examiner, sonder, essayer). C'est ainsi qu'on fait, en physique, des «essais, expériences et conjectures»<sup>38</sup>, où les essais servent d'indices, de données à accumuler<sup>39</sup>.

On peut ainsi tracer un lien net avec la logique du probable, car l'essai au sens concret fait ainsi partie de l'arsenal de preuve, de probation à la disposition du scientifique, panoplie que Leibniz désire très constamment améliorer, et il figure parmi les données et indices, dans la méthode probable. C'est en ce sens que s'opère la jonction entre la signification de l'essai comme expérience concrète et de l'essai comme écrit : dans les deux cas, il y a tentative et recherche de l'exclusion de l'erreur. L'essai devient à la fois ce qui est rapporté dans l'écrit, et l'expérience provoquée par l'écrit lui-même<sup>40</sup>. Il est sans doute possible de repérer toute une gradation quant au contenu des écrits ainsi dénommés. Au sens le plus primaire, l'essai désigne le rapport de tentatives, souvent contournées, souvent hasardeuses, qui ont conduit la science sur le chemin de la découverte<sup>41</sup>. Important dans une certaine mesure pour le perfectionnement de l'art d'inventer, car il trace une sorte d'historique, ce type de recueil réduit en ambition ne suffit pas pour comprendre les principes et pour inférer des théories et reste inférieur par essence à tout exposé théorique. Ces tâtonnements sont même essentiellement extérieurs à la démonstration, puisque celle-ci généralement «nous

<sup>37</sup>Par exemple, la vérification de l'or se fait par des épreuves expérimentales appelées *essais* en *NE II* xxxix § 4 (*GP V*, 237 ; *A VI*, 256) et *NE III* vi § 17 (*GP V*, 291 ; *A VI*, 312). Voir aussi *NE III* xi § 16 (*GP V*, 334) et *tentamina* au sens d'expériences sensibles, *GP VII*, 319.

<sup>38</sup>Leibniz à Rémond, 17 janvier 1716 (*GP III*, 665).

<sup>39</sup>La *Théodicée* elle-même emploie le terme en ce sens d'exemple ou d'indice, lorsque parlant de la perfection du monde, Leibniz dit que «nous en avons déjà des preuves et des essais devant nos yeux» (*ET II*, § 134 ; *GP VI*, 188).

<sup>40</sup>«Je me hasarde de faire quelques petites remarques sur certains endroits, pour servir d'*essai*, sans vouloir être trop prolixe et sans me vouloir enfoncer dans des matières de discussion» (Leibniz à Hartsoeker, 12 décembre 1706 (*GP III*, 490) ; nos italiques).

<sup>41</sup>Voir *NE IV* vii § 11 (*GP V*, 397 ; *A VI*, 417).

dispense de ces essais»<sup>42</sup>. On pourra en inférer que les écrits qui découlent de ce type de travail ne sont pas systématiques, ou pas tout à fait démonstratifs, même au sens probable du terme.

Certes, il est évident que s'il y a une certaine influence du caractère expérimental de l'essai pratique sur la dénomination comme ouvrage écrit, le domaine de l'essai écrit dépasse cependant ce simple rapport de tentatives. En effet, Leibniz dit avoir «donné les moyens»<sup>43</sup> de régler démonstrativement les questions philosophiques relatives à l'harmonie préétablie dans les *Essais de théodicée*. Sans procéder de manière axiomatique et déductive, un essai tel que la *Théodicée* donne des outils de réflexion précis et suffisants pour la tâche entreprise par l'auteur. Il peut alors s'agir d'un essai, ou d'essais, sans que le texte ait seulement une ambition expérimentale. Ce statut n'oblige donc pas à ce que les conclusions soient rangées selon un ordre que permettrait un sujet moins ancré dans l'histoire, telles la polémique ou la discussion, qui forment proprement le domaine de l'expérimentation en matière d'écrit.

Dans cette direction, on pourrait qualifier la *Théodicée* d'*examen*, au sens d'essai ou de *tentative de réfutation* (ce qui correspond bien, également, à son statut dialectique)<sup>44</sup>, puisque au reste, comme l'écrivait Leibniz à Pellisson, «nous avons tous besoin de quelque examen, autrement la religion serait arbitraire»<sup>45</sup>. Chez Leibniz, l'examen a un sens dialectique très net, en tant que considération des objections ou, plus largement, en tant que tentative de conciliation, dont on connaît l'importance dans le cadre du rapport de Leibniz au christianisme<sup>46</sup>.

Il est intéressant de noter que si l'auteur accorde à l'examen un rôle capital dans la constitution d'une argumentation, dans le cadre de la *Théodicée*, il refuse de conférer à ce procédé suffisamment de poids pour renverser la croyance et laisser l'esprit en doute tant que l'investigation n'a pas abouti, alors qu'une présomption légitime le tenait à l'abri<sup>47</sup>. Autrement dit, le fait qu'il s'agisse d'un examen (et d'un essai, en ce sens) ne confère pas forcément d'incertitude à la connaissance véhiculée, mais la place simplement sur le plan de

<sup>42</sup>NE I i § 23, (GP V, 71 ; A VI, 85) et voir NE IV iii § 20, (GP V, 367 ; A VI, 386).

<sup>43</sup>Leibniz à Th. Burnett, 30 octobre 1710 (GP III, 321).

<sup>44</sup>Sur ce point, voir la lettre de Leibniz à Wolff, 1<sup>er</sup> juillet 1715, LW [33], 172-173) : «Quod appellas probationem, qualis est per abjectionem Novenariam, Germani *eine Probe*, malim latine appellari Examen ; et **potest Examen definiri tentamen refutationis**. Sane etsi tentamen refutationis non succedat, non tamen sequitur id quod examinatur esse verum, nisi quis omnia vel saltem sufficientia tentamina instituerit. Interim utilia sunt examina, si sint facilia et plerosque errores excludant» (nos caractères gras).

<sup>45</sup>Leibniz à Pellisson début août 1690, A I vi 76.

<sup>46</sup>Dans cette mesure, on peut rapprocher les *Essais de théodicée* de l'ouvrage écrit sans doute vers 1686 et connu sous le nom de *Systema theologicum*, mais dont le titre retenu, d'après une note au dos du dernier feuillet, est *Examen religionis Christianæ* (ERC, A VI iv C, 2355-2455).

<sup>47</sup>ET *Discours*, § 26 (GP VI, 65-66).

la réponse, de la réplique concrète. Cette tactique convient particulièrement au traitement d'un domaine tel que celui de la foi. De fait, pour Leibniz comme chrétien, il faut accorder la foi avec les certitudes qui semblent la contredire, sans pour autant la renverser et la dénaturer. Les techniques que la logique du probable dans sa version leibnizienne tâche de récupérer sont à cet égard tout à fait centrales, car ce qu'il s'agit de faire est aussi du domaine de la conviction subjective, qui naît de l'application et de l'attention. Or, ces deux mouvements apparaissent concrètement mis en œuvre dans l'*examen*, dont l'objectif consiste justement dans l'évaluation des données en vue d'un jugement correctement fondé, mais aussi correctement intériorisé<sup>48</sup>. Selon cette direction d'utilisation, le terme *essai* au sens d'écrit dépasse la simple procédure expérimentale, mais reste une entreprise d'épreuve pratique, une tentative appliquée à la réfutation de positions expressément formulées qu'il importe de contrer et de réduire, par une analyse pratique de forme mixte. Advenant l'inconclusivité partielle d'un essai réfutatif donné, il sera toujours temps de se replier sur une position plus sûre et plus démonstrative. On voit ainsi que le procédé même de la réfutation négative a quelque chose de pratique, d'incarné, de probable.

#### 2.2.4 La théodicée comme essai de science

Un autre aspect important ressort encore de la supposition suivante. Un peu à la manière dont Leibniz estimait lancer une nouvelle science sous un vocable neuf lorsqu'il instaurait la *dynamique* en 1689, on peut estimer qu'il considère proposer un champ de connaissances méritant un nom distinct lorsqu'il crée le terme de *théodicée*<sup>49</sup>. Il ne s'agit pas pourtant d'une science au sens tout à fait strict (pour autant que les disciplines du savoir soient vraiment étanches chez ce penseur), comme pourraient l'être, dans une certaine mesure, la théologie ou la métaphysique. Mais de même que la *dynamique* s'enracinait dans une réforme préalable de la mécanique, la *théodicée* se fonde dans une réforme de la théologie et particulièrement de la dialectique et de l'épistémologie théologiques. Et tout comme Leibniz propose *L'Essay de Dynamique*, le *Specimen Dynamicum*, tentatives diverses pour lancer les bases d'une science naissante, il accordera une place d'abord ébauchée à ce type de connaissance théologique qu'il coiffe d'un nom nouveau et qu'il met en évidence dans les *Essais de théodicée*.

<sup>48</sup>Vu sous cet angle, l'essai touche donc la logique du probable tant du point de vue des données que de celui du jugement.

<sup>49</sup>Un passage de la lettre de Leibniz à Des Bosses du 5 février 1712 est ici particulièrement éclairant : «*Titulum tentaminum Theodicææ, nisi aliter judicas, servari posse putem; est enim Theodicæa quasi scientiæ quoddam genus, doctrina scilicet de justiciâ (id est sapientiâ simul et bonitate) Dei*» (*GP II*, 437).

Par conséquent, nous aurions ici affaire à une jeune division de la connaissance, jeune malgré ses volumineux antécédents, dont Leibniz tient d'ailleurs grand compte par son accumulation d'érudition. La discipline reste en quelque manière nouvelle parce que refondée, parce que pourvue de nouveaux principes, parce qu'expurgée de ses scories et faux débats<sup>50</sup>. Cette dimension récente autorise l'ébauche par le flou initial qui résulte de son état enchevêtré. Pour aborder et cerner cette discipline nouvelle, l'auteur, qui procède au déblayage, a choisi de ne pas procéder à une énumération formelle, mais s'est malgré tout inscrit dans le débat contemporain en refusant de se couper de ce qui s'est dit auparavant sur le même sujet. De la sorte, Leibniz en reste d'une certaine façon au stade de la tentative (et on retrouve ici l'examen comme tentative de réfutation). Dans cette mesure, il pouvait peut-être difficilement se permettre un traité achevé au sens le plus formel du terme. Il dut se contenter de risquer une tentative, un fragment de ce que pourra devenir la théodicée comme science lorsque la raison aura préparé le terrain. À cet égard, il sera tentant de rapprocher cette refondation d'une science avec les espérances nourries par l'auteur au sujet de la logique du probable, qui pourrait très bien contribuer à la méthodologie de cette nouvelle manière de pratiquer la théologie. C'est ainsi que par le biais du titre de la *Théodicée*, et aussi de son contenu envisagé dans cette perspective, nous avons pu tracer un lien un peu plus concret, quoique partiellement présomptif, entre les recherches en théologie et la logique du probable.

### 2.3 Œuvre exotérique

Toujours dans le but d'indiquer l'ancrage probabiliste de la méthodologie leibnizienne en matière de théologie, nous soulignerons, quant au statut du texte, la connexion des *Essais de théodicée* avec la sphère de la philosophie exotérique ou populaire. En effet, sous cet angle, il n'y aura pas à s'étonner de rencontrer des arguments vraisemblables et des tournures argumentatives fondées sur la certitude morale, car l'objectif explicite ne serait pas alors uniquement de fournir une probation complète, mais d'indiquer une direction, de provoquer un certain effet de croyance que des arguments probables (sur le plan subjectif<sup>51</sup>) peuvent suffire à désigner. Nous tâcherons de résumer en quoi consiste la dimension exotérique de la philosophie, et déterminer comment le qualificatif s'applique à Leibniz en général, et aux *Essais de théodicée* en particulier.

<sup>50</sup>On touche ici une veine très socratique dans la conception leibnizienne, proche de l'éthique dialectique de l'ἔλεγχος.

<sup>51</sup>Sur la probabilité subjective, voir section 4.1.3.2, pages 165 sq.

### 2.3.1 Statut de l'exotérique

Rappelons d'abord qu'*exotérique* vient du grec ἐξωτερικός, «extérieur», qui désignait, pour les écoles grecques, l'enseignement destiné à tous les publics, notamment à celui situé hors de l'école<sup>52</sup>. *Populaire* signifie littéralement «qui appartient au peuple», ce qui, en matière de philosophie, conduit à l'idée d'adaptation au peuple, à une modulation en fonction de la multitude plutôt que d'un public spécialisé. Il y a donc évident recoupement de sphères entre ces deux dénominations<sup>53</sup>.

Pour notre propos, nous retiendrons la caractérisation suivante : à la fois type d'œuvre et approche philosophique, la dimension exotérique désigne une prise en considération consciente et active des caractéristiques d'un public non strictement spécialisé, ou de tout public, et s'entend par opposition à un enseignement dispensé strictement à l'intention d'interlocuteurs techniquement et scientifiquement bien formés. Cette préoccupation se manifeste dans la rédaction et dans la méthode, et porte des conséquences diverses jusque dans le contenu philosophique - s'il est vrai que l'approche rédactionnelle d'un texte de philosophie constitue elle-même un choix philosophique<sup>54</sup>. Inversement, la voie d'école, ésotérique, acroamatique, pour autant qu'elle se soucie de persuasion<sup>55</sup>, est par principe réservée à un public plus restreint - et se présente avec un souci de clarté rationnelle, sans chercher par des digressions ou des exemples à rejoindre un lectorat que rebute la sécheresse d'exposition, qu'elle fonctionne par syllogismes, par succession d'axiomes et de théorèmes ou par énumération de points rationnellement enchaînés. Autrement dit, dans toute la mesure du possible, la philosophie ésotérique fonctionnera de manière démon-

<sup>52</sup>La notion provient de la classification des œuvres d'Aristote par Andronicos de Rhodes en *exotériques* (pour la plupart perdues : des ouvrages dialogués ou de méthode dialectique, apparemment destinés à un public hors du Lycée) et *ésotériques* ou *acroamatiques* (en partie conservées : des textes en prose et visant un auditoire déjà familier avec l'aristotélisme). La notion d'œuvre ou de discussion exotérique, en fait, se retrouve chez Aristote lui-même, qui ne se montre pas très clair quant à ce qu'il entend par le terme, et qui l'assortit parfois d'un certain mépris. L'expression est d'ailleurs qualifiée par Tricot (1953) [5] (tome II, p. 716-717, n. 8 (*ad Metaph.* M 1, 1076 a 27) de «très obscure». Des différentes positions en place, le commentateur conclut qu'Aristote «a en vue une argumentation qui fait appel au sens commun, à des preuves éloignées du point à examiner». Pour une étude historique et philosophique du terme, avec une discussion de la complexe signification de ce terme chez Aristote, voir Hamelin (1976) [174], p. 52-57. Il semble en tout cas ressortir clairement que le terme est lié au public visé ou à la méthode dialectique employée pour traiter le sujet.

<sup>53</sup>Leibniz lui-même, dans la mesure où il théorise ces notions (ou ces méta-notions philosophiques), ne laisse pas de montrer ces termes comme équivalents : «exotérique, c'est-à-dire populaire» (*NE* II xxix § 12 (*GP* V, 242)).

<sup>54</sup>«Il nous semble [...] qu'il n'est pas besoin de réserver l'*éthos* à quelque *captatio* explicite, mais qu'il constitue une dimension essentielle de toute énonciation, que la philosophie, de par la fonction auto-légitimante qu'elle assume, porte à son paroxysme» (Maingueneau (1996) [204], p. 88).

<sup>55</sup>En effet, il ne faut pas oublier qu'une approche acroamatique est elle-même jusqu'à un certain point conditionnée par la visée d'un auditoire particulier (voir Cossutta (1996b) [123]).



trative, et le plus possible par démonstration nécessaire<sup>56</sup>. Il semble ainsi qu'une même matière puisse être abordée de diverses façons. On considère généralement l'exotérique en lien avec les intentions et les procédés rhétoriques, car parmi ceux-ci, les plus évidents, les plus repérables, les plus conscients aussi de la part de l'auteur, appartiennent à la voie populaire<sup>57</sup>.

Pour cerner les buts de la philosophie exotérique, nous repérons deux versants fondateurs imbriqués :

- *maïeutique* et
- *heuristique*<sup>58</sup>.

Plus précisément, nous dirons qu'il s'agit, en matière de philosophie, d'une recherche de l'accessibilité de la *vérité* pour un *public*, de la détermination d'un certain rapport entre savoir et diffusion, que l'on peut appeler un balancement entre maïeutique et heuristique. La fécondité de l'approche exotérique réside présumément dans la mise en proportion de ces aspects l'un par rapport à l'autre, car ils se limitent l'un l'autre, soudés dans la même problématique. Cette caractérisation permet d'indiquer deux objectifs de la philosophie exotérique :

- *l'objectif pédagogique*, qui concerne le rapport au public,
- *l'objectif heuristique*, qui s'applique à la dimension de vérité.

Ces deux objectifs permettent le recoupement entre un regard sur l'approche exotérique et le sujet qui nous occupe ici. En effet, l'étude de la rencontre entre la vérité et la personne à laquelle elle s'adresse témoigne d'un lien entre la croyance et le processus qui fait croire, entre le contenu cru et le niveau de conviction. On s'intéresse ici à la manière dont il est possible de produire cette croyance, dans le cas particulier où le public entrepris n'est pas

<sup>56</sup>Voir *infra*, section 5.2, pages 219.

<sup>57</sup>Pour une brève caractérisation de la philosophie exotérique, en général et telle que Leibniz peut la concevoir, on peut consulter Holzhey (1989) [182]. Ce commentateur rappelle ce qu'a pu être, au XVIII<sup>e</sup> siècle tardif, une *Popularphilosophie*, opposée à la philosophie d'école. On pense au mouvement qui a suscité les critiques virulentes de Kant (voir Raullet (1995) [228], p. 156). Cette philosophie populaire s'est définie (et a été décrite) comme éclectisme rhapsodique, comme simple rapport d'expériences, comme philosophie superficielle aux visées uniquement empiriques et pratiques. La notion, devenue de la sorte relativement péjorative, ne porte pas chez Leibniz les connotations qui éclateront dans les débats subséquents et il s'agit simplement ici de repérer une tendance qui, sans se subordonner strictement à l'expérience commune, se soumet davantage à des courants rhétoriques (ou dialectiques) que la philosophie d'école.

<sup>58</sup>Cette théorisation s'inspire du travail de Holzhey (1989) [182]. Selon lui, la philosophie exotérique aura trois fonctions ou trois tâches : la *brèveté*, la *maïeutique* et l'*heuristique* (p. 226). Une telle désignation de la philosophie comme *exotérique* dépasse donc une philosophie populaire au sens plus tardif du terme, simplement centrée sur la deuxième caractéristique, maïeutique, et donc constituée par une approche purement pédagogique, au risque de sursimplifier le contenu transmis. Nous reprenons des éléments de cette caractérisation en les adaptant à notre propos. En particulier, nous nous distançons de cette théorisation en ce que nous séparons les moyens et les objectifs. C'est pourquoi nous considérerons la *brèveté* comme une caractéristique technique, alors que les deux autres éléments constituent les finalités propres de l'entreprise.

susceptible de réagir à n'importe quel enchaînement de raisons. Certes, l'essentiel reste - surtout dans une perspective leibnizienne - de présenter un effort vers la vérité, et c'est cette dimension qui porte en elle le plus de persuasion. Il reste qu'en abordant la question sous l'angle de la dimension subjective de la connaissance, en fonction d'un public général, on peut s'apercevoir que certains arguments sont particulièrement parlants et décisifs, parce qu'ils touchent une certaine facilité de croyance pour un esprit humain, par nature limité. Leur emploi n'est pas spécialement sophistique, vu qu'ils sont porteurs de vérité et conformes à l'objectif heuristique, mais leur choix relève d'une préoccupation pour la force argumentative. Dans cette optique, on pourra dire que ces arguments sélectionnés rendent le point de vue véhiculé *plus probable*. On considère ici une probabilité subjective : est ici recherché un degré de conviction, en fonction d'une force argumentative d'où résultera une plausibilité accrue.

Nous verrons que les aspects subjectif et objectif de la probabilité sont en fait inséparables chez Leibniz<sup>59</sup>. Autrement dit, il n'est pas possible de produire correctement une conviction droite autrement qu'en transmettant un contenu vrai et cru tel, grâce à la force de la méthode utilisée. Cependant, il existe, à partir de cette donnée de base, un espace de choix pour l'auteur, en fonction du type de public auquel il choisit de s'adresser, car l'art d'inventer ou de découvrir n'équivaut pas exactement à l'art d'exposer ou d'argumenter. Parmi les diverses présentations possibles d'un contenu, un choix d'exposition peu systématique et analytique, ou très riche en arguments tous azimuts, comme celui des *Essais de théodicée* peut provenir de la visée d'un public large. La forme et la présentation rhétoriques, dans cette mesure, peuvent être considérés comme véhicules de sens. Seuls, ils ne constituent pas des preuves ou des éléments de preuves, mais ils contribuent à l'effet de conviction, au degré de probabilité subjective poursuivi et toute théorie de Leibniz à ce propos concourt en ce sens à la constitution d'une logique de la probabilité. Nous parlerons plus loin<sup>60</sup> de la possibilité d'un *savoir probable du certain* en lien avec le probable, au sens de l'emploi d'une méthodologie seulement susceptible d'un jugement probable, appliquée à un sujet par ailleurs susceptible de certitude, ou de démonstration de nécessité. Ce type de recours est fréquent chez Leibniz, parfois par allusions passagères, parfois de manière plus développée et ce, tout particulièrement dans des contextes que l'on peut qualifier d'exotériques. Si l'appartenance de la *Théodicée* à une telle mouvance peut se préciser dans l'étude

<sup>59</sup>Voir *infra* section 4.1.3.2, pages 165 sq.

<sup>60</sup>Voir section 5.2.2, page 229.

qui suit, le type de texte qu'elle constitue sera mieux cerné, ce qui fournira quelques indices de plus quant à la méthode employée pour conduire son argumentation.

### 2.3.2 Leibniz et la philosophie exotérique

On peut repérer chez Leibniz une méfiance certaine par rapport à la dimension trop populaire de certains concepts ou de certaines méthodes. Ainsi, pour donner immédiatement un exemple concret, dans la *Théodicée* même, l'auteur décide de nuancer une interprétation de la grâce comme irrésistible, dont il prouve qu'elle est fautive si on l'entend à la rigueur, mais qu'elle présente une certaine vérité lorsqu'on tient compte de son ambiguïté. Cette inexactitude, explique-t-il, provient de ce que les expressions qui la désignent «tiennent quelque chose de *populaire*, où les termes sont employés avec beaucoup de latitude»<sup>61</sup>. Ceci rend périlleuse la tâche d'en retrouver le sens propre et naturel<sup>62</sup>. De même, parlant des rapports entre l'âme et le corps, Leibniz fait équivaloir, de façon négative, le «sens populaire» et le fait de parler selon les apparences<sup>63</sup>. Il se dégage donc une certaine opposition entre une manière précise, ordonnée, systématique de s'exprimer, qui semble particulièrement requise en philosophie, et une tendance populaire, au sens péjoratif de données floues abusivement non éclaircies<sup>64</sup>. De la même façon, cette disparité peut toucher certaines manières de philosopher, en général, Leibniz se plaçant en ce sens au moins implicitement du côté acroamatique<sup>65</sup>. Leibniz distingue aussi sa philosophie au sujet d'un abus d'images et de métaphores : «la philosophie vulgaire admet aisément toute sorte de fictions, la mienne

<sup>61</sup>ET III, § 281 (GP VI, 283 ; nos italiques). Semblablement, parlant des *Topiques* d'Aristote dans les *Nouveaux Essais*, Leibniz se plaint de ce qu'au lieu de développer une logique du probable, le Stagirite «s'est contenté de mettre en quelque ordre certaines règles *populaires*, distribuées selon les lieux communs» (NE IV xvi § 9 ; GP V, 448 ; A VI, 466 ; nos italiques). On trouve encore une réticence, voire un mépris semblable face à la conception cartésienne du rapport entre volonté et entendement, dont il fustige l'astucieux clinquant : «ad populum phalerac» (APC, § 31-35, GP IV, 361).

<sup>62</sup>On sait qu'en général, Leibniz préconiserait une langue savante réformée, dont chaque signe aurait une signification déterminée et unique, qui fonctionnerait comme un calcul et qui éviterait imprécisions et controverses : «Les hommes trouveraient par là un juge des controverses véritablement infallible» (Leibniz au duc de Hanovre, (1690) GP VII, 26). Cette perspective n'exclut cependant pas un intérêt pour l'usage des termes.

<sup>63</sup>ET I, § 65 (GP VI, 138). Rappelons que le sens le plus courant d'«apparences» chez Leibniz renvoie à une superficie au moins partiellement trompeuse. Voir *infra*, section 4.2.3, pages 173.

<sup>64</sup>Leibniz met en évidence un contraste de ce type au sujet de la définition du miracle comme chose rare et merveilleuse ou comme ce qui surpasse la force des créatures, (*Éclaircissement sur les difficultés de Bayle*, 1695 ; GP IV, 520).

<sup>65</sup>Il décrie en termes parfois très durs certains de ses contemporains sous l'angle de l'excès de popularité. Par exemple Locke et Le Clerc sont dévalués, en tant qu'ils sont des «philosophes relâchés [...] qui ont des idées fausses et basses de l'homme, de l'âme, de l'entendement et même de la divinité, et qui traitent de chimérique tout ce qui passe leur notions *populaires* et superficielles» (Leibniz à Malebranche, 1711 GP I, 361 ; nos italiques).

est plus sévère»<sup>66</sup>.

Cependant, au sujet de Locke, lors de la rédaction des *Nouveaux Essais*, Leibniz se montre à l'occasion plus mesuré, s'attribuant toujours, par rapport au philosophe anglais, la dimension la moins accessible de la description de l'entendement, mais semblant en quelque sorte regretter cette situation, présentée comme une obligation théorique<sup>67</sup>. Le tableau est ainsi plus complexe qu'il ne semble. En effet, s'il arrive à Leibniz de contraster une manière populaire avec une tournure plus profonde et plus juste, il est tout de même remarquable de constater qu'il ne répugne pas à qualifier lui-même l'ensemble de sa philosophie de «populaire», en vertu de sa connexion avec l'expérience constatable par tous et de sa conformité avec des préceptes courants, dont la pertinence se trouve de la sorte corroborée<sup>68</sup>.

Afin de dénouer quelque peu ce paradoxe d'une philosophie leibnizienne à la fois fondamentalement acroamatique et résolument populaire, nous retiendrons les deux éléments suivants :

- Il faut distinguer entre d'une part la popularité des notions ou de la méthode de recherche et d'autre part celle d'une synthèse possible des principes :  
⇒ Section 2.3.3 : *Notions, méthode et principes populaires chez Leibniz*, pages 81 sq.
- Leibniz accorde très sérieusement une importance à la persuasion dans ses œuvres, dont il tâche toujours de mesurer l'impact et la destination, d'où l'intérêt indiscutable de la possibilité d'une exposition populaire, malgré les dangers réels de l'usage mal réglé de la rhétorique pour l'exactitude philosophique :  
⇒ Section 2.3.4 : *Rhétorique et exotérique chez Leibniz*, pages 84 sq.

<sup>66</sup> 5<sup>e</sup> écrit contre Clarke (mi-août 1716), § 61, R 155 ; GP VII, 406. Cela n'indique pas que tout appel à la fiction soit rédhutoire, car Leibniz y recourt aussi, soit lorsque d'autres arguments se révèlent insuffisants, soit afin d'appuyer une conclusion établie, mais ardue à l'abord. Seulement, l'auteur récuse l'utilisation explicative immédiate de l'imagination au détriment de raisonnements étayés lorsqu'ils sont possibles à mener.

<sup>67</sup> «Il est plus populaire, et moi je suis *forcé* quelquefois d'être un peu plus acroamatique et plus abstrait, ce qui n'est pas un avantage à moi, surtout quand on écrit dans une langue vivante» (*NE Préface*; GP V, 41-42; A VI, 45). Voir aussi : «Ce sentiment nous mène à un autre, où je suis encore *obligé* de quitter l'opinion reçue» (GP VI, 543; nos italiques).

<sup>68</sup> Voir par exemple un passage bien connu de la lettre de Leibniz à Sophie-Charlotte, 8 mai 1704, (GP III, 348), où l'auteur ne cache pas une certaine fierté dans la synthèse qu'il a réussi à tracer brièvement de son système : «Voilà en peu de mots toute ma philosophie, bien *populaire* sans doute, puisque elle ne reçoit rien qui ne réponde à ce que nous expérimentons, et qu'elle est fondée sur deux dictons aussi vulgaires que celui du théâtre italien, que c'est ailleurs "tout comme ici", et cet autre du Tasse : "che per variar natura è bella", qui paraissent se contrarier, mais qu'il faut concilier en entendant l'un du fond des choses, l'autre des manières et apparences» (nos italiques).

### 2.3.3 Notions, méthode et principes populaires chez Leibniz

Une méthode globalement populaire en philosophie se fonderait tout d'abord sur l'expérience, voire uniquement sur l'expérience la plus commune, ce qui risque fort de produire un empirisme épistémologique<sup>69</sup>, position originellement inexacte, selon Leibniz. Cet empirisme, même s'il est habile et astucieux comme celui de Locke, n'en dénote pas moins une base technique et méthodologique fautive, basée sur la plus grande accessibilité spontanée des données d'expérience<sup>70</sup>. Les *Nouveaux Essais* thématisent d'ailleurs les *notions populaires* par opposition aux *notions mathématiques* et *métaphysiques*, montrant que même dans le domaine de l'expérience (Leibniz mentionne la connaissance des antipodes), les premières demeurent insuffisantes, alors que les dernières sont indispensables pour déterminer la certitude de la vie future<sup>71</sup>.

Cependant, si la recherche, si l'art d'inventer, ne doivent en aucune manière se limiter à la dimension populaire ou y sombrer, la situation est quelque peu différente pour les principes qui synthétisent une position philosophique. L'aspect accessible à tous peut être représentation, signe, expression de la vérité d'idées plus difficilement compréhensibles, car l'analogie est un principe heuristique qui permet à juste titre de développer les connaissances. Plus exactement, on sait par principe que l'économie des moyens n'empêche aucunement la richesse et variété des effets, car «la raison veut qu'on évite la multiplicité dans les hypothèses ou principes»<sup>72</sup>. Le système philosophique qui, à l'imitation du monde choisi par Dieu, peut se résumer en peu de mots (utilise peu de moyens), tout en rendant raison de multiples phénomènes (produit de nombreuses fins), pourra être dit particulièrement pertinent et harmonieux. C'est ainsi que ce type de popularité à connotation positive ne concerne que la simplicité des principes, l'admissibilité naturelle des bases, l'intelligibilité architectonique des lois, et non la compréhension du comment et du détail, d'ailleurs largement inaccessible à tout homme<sup>73</sup>, pas plus que la nécessité de plier chaque notion et chaque pas méthodologique à une aune exotérique<sup>74</sup>.

<sup>69</sup>Leibniz, par exemple, associe régulièrement Aristote et sa conception de l'âme comme vierge avant les impressions à un courant qui «s'accorde davantage avec les notions populaires», par opposition à Platon (*DM* § XXVII, *GP* IV, 452).

<sup>70</sup>Leibniz montre régulièrement que les matières les plus difficiles sont celles où l'expérience et les figures ne peuvent aucunement servir de guide. Voir par exemple *De l'usage de la méditation*, *GP* VII, 80.

<sup>71</sup>*NE* II xxi § 70 (*GP* V, 194). Très significatif, ce dernier exemple emprunté à la théologie montre comme il faut se montrer circonspect quant à la catégorisation des *Essais de théodicée* comme œuvre uniquement populaire de méthode et d'objectifs.

<sup>72</sup>*DM* § V (*GP* IV, 431).

<sup>73</sup>Voir *ET Discours* § 56; *GP* VI, 81.

<sup>74</sup>En outre, Leibniz reconnaît qu'il est acceptable, même pour des savants, de recourir à des expressions fallacieuses, mais courantes, lorsqu'ils savent que le sens véhiculé est analogique. Par exemple, même un

Lorsqu'il fait allusion à la dimension populaire ou exotérique de sa philosophie, Leibniz renvoie donc à une image des principes de son système, principes accessibles à tous, du moins dans une formulation abrégée, sans que cette concision provoque par elle-même d'inexactitude par rapport à l'ensemble. La méthode n'est donc pas populaire dans son ensemble, mais localement, dans l'usage cohérent de certaines notions qui en expriment d'autres, de sorte que les plus accessibles rendent plus crédibles, plus probables les plus difficiles. La même matière pourrait certes recevoir une exposition acrobatique, mais il est possible d'amputer les développements ultimes et techniques pour une compréhension globale et confuse, quoique juste, des bases leibniziennes. Ainsi, on pourra entendre la vocation exotérique comme ne désignant qu'une branche des expositions leibniziennes, une version possible. En effet, quoique Leibniz soutienne à Sophie-Charlotte qu'il vient de renfermer « toute [s]a philosophie » en peu de mots, il ne faut pas s'abuser sur les expressions : il ne s'agit pas là d'un exposé technique et complet, mais d'un résumé accessible et relativement séduisant, relatant à larges traits le bon sens visible que l'on peut trouver dans un panorama de ses hypothèses et constructions.

On peut ici retenir comme illustration cette utilisation par Leibniz du dicton d'Arlequin voyageant dans la lune, selon qui « tout est comme ici »<sup>75</sup>. Par cette maxime familière, Leibniz trouve un moyen d'indiquer, de manifester la constance et le petit nombre des principes fondateurs du réel, idée par elle-même difficile, mais qui se trouve simplement *exprimée* par le biais d'une image plus proche des sensations courantes que les énoncés définitionnels et axiomatiques. Idéalement, cette référence à un adage habituel exprime ainsi, sous un certain angle, le cœur du système, à la manière dont les phénomènes expriment les substances. De même, se profilent dans l'exemple de la citation d'Arlequin l'inviolabilité des lois, l'unicité du monde, l'aspect fondateur de l'entendement divin, toutes notions difficiles, et qui se peuvent entendre si on donne à la phrase illustrative une interprétation juste. Plus exactement, Leibniz dit que le dicton résume ce en quoi consiste le « fond des choses », par opposition aux « apparences » qui, elles, se montrent infiniment et superbement variées. Ainsi, l'expressibilité sous cette forme du système de l'harmonie préétablie est un indice de sa popularité possible, et cette popularité est un indice de sa justesse. Il n'est donc pas

---

copernicien peut parler de lever et de coucher du soleil (*DM* § XXVII, *GP* IV, 452). Autrement dit, le sens populaire n'est pas radicalement inutilisable et peut servir au moins d'analogie et d'outil persuasif.

<sup>75</sup>On rencontre cette comparaison dans la Lettre à Sophie-Charlotte déjà citée (voir page 80, note 68 et aussi en *NE* IV xvi § 12, *GP* V, 454.). Elle se retrouve aussi dans d'autres contextes de contact, où l'on supputera sûrement à raison une volonté de convaincre, mais sans doute pas un parti pris d'inexactitude : Leibniz à Hartsoecker (1709?), *GP* III, 497 et 5<sup>e</sup> écrit contre Clarke (mi-août 1716), § 24, *GP* VII, 394.

absurde de prétendre que par cet usage d'arguments fournissant des indices convergents, Leibniz adopte un point de vue qui utilise une logique du probable. On reconnaît en effet dans ce cas une utilisation de la convergence et de l'analogie, notions et techniques qui appartiennent à la logique du probable ou y conduisent et qui contribuent subjectivement à renforcer la crédibilité<sup>76</sup>.

Un autre exemple peut être fourni par l'expression italienne «*Non mi bisogna, e non mi basta*»<sup>77</sup>, employée dans deux contextes différents, mais que l'on peut rapprocher. D'une part, Leibniz désigne ainsi les natures agissantes intermédiaires (archées de Van Helmont ou natures plastiques de Cudworth)<sup>78</sup>, signifiant que contrairement à ce que certaines critiques prétendent, elles ne sont pas requises ou sous-entendues par le système de l'harmonie préétablie, et qu'elles ne suffiraient d'ailleurs pas pour expliquer ce dont elles visent l'éclaircissement. D'autre part, la *Théodicée* emploie exactement la même citation pour désigner les explications superflues des mystères<sup>79</sup>, cherchant à montrer qu'il n'est pas besoin pour soutenir ces mystères d'en rendre raison en en donnant le détail, et qu'ainsi les tentatives supplémentaires ne sont ni requises, ni suffisantes. Elles ne sont pas requises, car même une théologie visant la vérité maximale peut se compléter sans elles, et elles ne suffisent pas, car avec ce qui est humainement accessible, dans le meilleur des cas, elles ne sauraient combler avec justesse l'ensemble des vides laissés par le peu de précision des mystères.

L'expression italienne sur l'insuffisance et la non-nécessité s'adresse dans les deux contextes leibniziens à des auteurs ayant fourni ce que l'on pourrait appeler un effort de bonne volonté pour éclaircir les obscurités du monde, à une réflexion qui va dans la bonne direction, mais qui pèche par naïveté et surabondance. En effet, Leibniz ne se défend pas d'une certaine sympathie pour Cudworth, qui cherche à raison un principe spirituel dans le façonnement des choses, mais qui se précipite un peu trop littéralement vers une cause prochaine. De même, l'auteur allemand approuve généralement que l'on recherche une explication aux mystères de la religion, mais il estime souvent les tentatives concrètes trop affirmatives, soit par excès de rationalisme (comme chez Toland), soit par excès de mysticisme (par exemple chez Gichtel, à lui rapporté par son correspondant Morell, et chez d'autres visionnaires qui soutiennent qu'ils peuvent dépeindre vivement le

<sup>76</sup> Voir section 5.3.2.2, pages 253 sq.

<sup>77</sup> «Elle ne me manque pas et elle ne me suffit pas». La phrase, de facture frappante et populaire, est reprise à Christine de Suède parlant de sa couronne après son abdication.

<sup>78</sup> *Considérations sur les principes de vie et sur les natures plastiques*, GP VI, 544.

<sup>79</sup> *ET Discours*, § 56 ; GP VI, 81.

pourquoi des mystères<sup>80</sup>). D'une manière exotérique, la formule empruntée à Christine de Suède exprime, en condensé, l'idée de non-nécessité et d'insuffisance, mais sans employer les nuances compliquées des niveaux de nécessité selon Leibniz, ou sans risquer de s'enliser dans les méandres des connotations de *suffisance* et de *nécessité*, en outre liées à la grâce, en contexte théologique. Il s'agit une fois encore d'un moyen d'exprimer populairement, de façon vivement compréhensible à ceux s'intéressent aux événements politiques courants et connaissent la citation, des notions, des états de science qui par ailleurs demeurent difficiles.

On constatera que ce qui est cherché dans ces deux cas ressemble bien à une plausibilité, à une *vraisemblance* bien apparente du système, quelles qu'en soient les preuves théoriques disponibles par ailleurs. En fin de compte, dans une certaine mesure, cette popularité visée et possible à obtenir, pour les principes, constitue davantage une sorte d'indice intéressant *a posteriori* quant à la valeur d'intégration d'un système, plus que d'un critère absolument fiable et pouvant résister à la manière d'une démonstration nécessaire. Il y a production d'un indice de *probabilité* supplémentaire pour une série de conclusions métaphysiques bien établies par ailleurs et ce, pour des raisons qui tiennent à des préoccupations apparentées à la rhétorique.

### 2.3.4 Rhétorique et exotérique chez Leibniz

Point n'est besoin de prouver qu'il y a bel et bien chez Leibniz un intérêt pour la force de persuasion contenue dans les textes qu'il compose. On observe chez lui une adaptation très consciente de son style d'exposition et parfois de son contenu à l'interlocuteur visé. Ses hésitations devant toute publication, sa tendance à conserver par-devers lui ce qui ne vise aucunement le public, sa propension à ne pas contredire de front ses auditeurs et à leur servir seulement les arguments qu'il croit être pertinents ou frappants pour eux dénotent des préoccupations d'ordre rhétorique, comme l'indique aussi ce recours à des maximes tirées du théâtre, où l'humour et la poésie contribuent à faire passer auprès d'une dame ou dans un débat ouvert ce que le leibnizianisme peut recéler de sec et désincarné<sup>81</sup>. Cette tendance n'est pas absente de la *Théodicée*.

<sup>80</sup> «J'ai peur, écrit-il à ce propos, que ceux qui disent sentir un je ne sais quoi qu'ils ne sauraient exprimer ne soient éblouis par des fausses lueurs de l'imagination qu'ils prennent pour les lumières du saint Esprit» (Leibniz à Morell, 29 septembre 1698, *Grua* I, 2, 137).

<sup>81</sup> Sur la place de la rhétorique chez Leibniz, voir Ben Guiza (2001) [92], p. 30-31. Certes, dans une opposition entre éloquence et certitude «Leibniz paraît plutôt chercher à convaincre qu'à persuader», mais quoiqu'il insiste d'abord sur l'importance de la logique dans une argumentation, il le fait «sans dénigrer [...] l'importance que revêt la rhétorique en tant qu'art pouvant dépasser la violence physique tout aussi bien que mentale».



Question de politique ou de politesse, certes, cette tendance est également porteuse d'une direction philosophique, ne serait-ce qu'en direction d'une intégration harmonique de tous les efforts vers la vérité. C'est ainsi que l'auteur s'intéresse à la théorie de l'adhésion chez un auditoire donné et qu'il tâche d'en retrouver les critères et les classifications<sup>82</sup>. Naturellement, Leibniz se méfie des pièges de la rhétorique et il ne se targue pas de convaincre essentiellement par des propos fleuris<sup>83</sup>, tout comme il dit préférer les termes modérés et exacts, quoique «les expressions outrées, et pour ainsi dire poétiques, ont plus de force pour toucher et pour persuader que ce qui se dit avec régularité»<sup>84</sup>. Mais cette force est due, sans doute, à ce que «les figures mêmes de rhétorique passent en sophismes lorsqu'elles nous abusent»<sup>85</sup>. Autrement dit, pour reprendre à nouveau une thématique platonicienne : l'usage dévoyé de la rhétorique est souvent pernicieux à la philosophie véritable, quoique l'éducation droite et l'adaptation au public voulu, dans le respect de la logique et de la vérité, soient des objectifs louables et utiles. C'est pourquoi, dans certains contextes, l'emploi de moyens populaires (exemples, expériences, formules frappantes) est acceptable et même précieux. Sur cette question, Leibniz se montre extrêmement précautionneux et ne tranche pas d'un coup :

«Les personnes les plus judicieuses, lorsqu'elles écrivent pour des lecteurs ordinaires, se priveraient de ce qui donne de l'agrément et de la force à leur expressions si elles voulaient s'attacher rigoureusement à des significations fixes des termes. Il faut seulement qu'elles prennent garde que leur variation ne fasse naître aucune erreur ni raisonnement fautif. La distinction des anciens entre la manière d'écrire exotérique, c'est-à-dire populaire, et l'acroamatique, qui est pour ceux qui s'occupent à découvrir la vérité, a lieu ici»<sup>86</sup>.

Simplement, ainsi qu'il a été dit plus haut, la limitation à la seule popularité lors de la *recherche* même est peu souhaitable, car elle borne les sources de connaissance et aveugle devant les problèmes difficiles, ce qui ne signifie pas que la popularité soit nécessairement une tare lorsqu'il s'agit d'*exposition* de la science<sup>87</sup>. Dans cette perspective,

<sup>82</sup> Leibniz s'est intéressé à cette question très tôt dans sa vie philosophique. Dans la *Dissertatio præliminaris* (*Préface à Nizolius*), (*GP* IV, 146, A II, 146), il définit le genre exotérique par opposition à l'acroamatique, en ce qu'il présente des matières sans démonstration, en les illustrant grâce à des exemples et à des comparaisons. Certes, Leibniz ne tend pas à trancher des objectifs bien distincts et des approches séparées dans sa philosophie, qui s'éloigne de l'étalement par le principe de continuité appliqué de façon métaphysique.

<sup>83</sup> «On espère que la vérité [...] l'emportera toute nue sur tous les ornements de l'éloquence et de l'érudition» (*ET Préface* § 26 ; *GP* VI, 38).

<sup>84</sup> *ET Discours* § 9 ; *GP* VI, 55.

<sup>85</sup> *NE* II, ix § 8 : *GP* V, 123.

<sup>86</sup> *NE* II, xxix § 12 ; *GP* V, 242 ; A VI, 260.

<sup>87</sup> Il ne faut donc pas confondre méthode populaire et méthode probable : une méthode probable correcte entremêle l'apport de l'induction avec la nécessité des principes. Seulement, une utilisation d'arguments probables est souvent préconisée par une approche exotérique, qui vise une dimension plus subjective de la connaissance.

l'ouvrage concret que forme la *Théodicée* devient à la fois un exposé d'acquis de longue date et une tentative de mise en route d'avenues rassemblées pour la circonstance. En effet, l'objectif pédagogique d'une philosophie exotérique implique une prise en compte consciente d'un public. L'exigence de *lisibilité* ou facilité<sup>88</sup> de lecture en matière de présentation est à la fois nette et délicate à manier. Il est possible de retracer brièvement les balises que donne Leibniz pour l'obtention de la facilité, dans un contexte philosophique, mais ouvert à un public non académique, c'est-à-dire précisément en visant une philosophie exotérique<sup>89</sup>. Nous retiendrons les trois points suivants, à propos desquels nous dirons quelques mots :

- la langue de rédaction et la publication du texte :
  - ⇒ Section 2.3.4.1 : *Langue vulgaire et publication*, pages 86 sq.,
- l'étendue du discours :
  - ⇒ Section 2.3.4.2 : *Longueur*, pages 87 sq.,
- l'ordre et le type de contenu :
  - ⇒ Section 2.3.4.3 : *Ordre et matière*, pages 90 sq.

#### 2.3.4.1 Langue vulgaire et publication

Le moyen le plus évident de joindre le public est évidemment de laisser l'ouvrage être vu et lu, par la publication et sur ce point, Leibniz se montre tout spécialement prudent. Par exemple, il ne cache pas ses réticences quant à la publication de lettres erratiquement ordonnées<sup>90</sup> et s'insurge lorsque l'on republie, hors temps et hors contexte, des écrits de jeunesse qui le feraient mal juger. Quant aux *Essais de théodicée*, on remarquera la connotation de contrainte à la publication qui se fait jour dans les remarques de la *Préface* à cet égard. En effet, après avoir fait état de ses nombreux écrits précédents sur la liberté, la nécessité et le destin, matières importantes et où les opinions erronées sont particulièrement «capables de faire du tort», «enfin j'ai été *obligé* de ramasser mes pensées sur tous ces sujets liés ensemble, et d'en faire part au public»<sup>91</sup>. Ces efforts présentés comme nécessaires aboutissent à l'ouvrage que le lecteur a sous les yeux.

<sup>88</sup>Le *facile* est d'ailleurs un concept proche du probable.

<sup>89</sup>À cette fin, il est intéressant de se reporter à la critique par Leibniz du *Projet de dictionnaire* de Bayle, inséré par l'éditeur Gehrhardt au début de la *Théodicée*, et où il est question de méthode d'exposition. On y constate *a contrario* que Leibniz dispose d'une série de règles d'écriture lorsqu'il juge qu'un texte s'adresse à un certain public. Sur ce texte, voir Bianchi (1988) [94], qui note qu'après rédaction de ce projet envoyé comme test à l'Europe savante, Bayle modifie l'intention de son dictionnaire, bien qu'il n'ait probablement jamais lu les remarques de Leibniz. Il est intéressant, note Bianchi (p. 79), de constater l'«intérêt attentif» de Leibniz pour la genèse d'une grande œuvre de Bayle.

<sup>90</sup>Leibniz souhaitait expressément ne pas voir publier la correspondance avec Des Bosses, conçue comme un débat personnel (Leibniz à Des Bosses, 1<sup>er</sup> février 1707; *GP* II, 328).

<sup>91</sup>*ET Préface*, § 6; *GP* VI, 29; nos italiques.

En outre, en suivant une préoccupation d'accessibilité rhétorique, il est particulièrement utile de savoir manier une langue populaire, c'est-à-dire autre que le latin ou le grec, qui ne sont susceptibles de remuer que les érudits<sup>92</sup>. Sans que ce critère soit absolu, car l'utilisation du latin est également un moyen de répandre un écrit au-delà des barrières de la diversité des langues vulgaires, en attendant l'avènement d'une véritable langue savante qui éviterait les confusions de vocabulaire, on peut deviner que les *Nouveaux Essais* ont bel et bien été conçus pour publication et que seules les réticences et la mort de Locke ont détourné Leibniz de son premier objectif<sup>93</sup>. En suivant ce type de critère, la *Théodicée* semble bien se rattacher à une mouvance exotérique, de par la langue qu'elle utilise, et de par sa publication. Ces deux observations sont susceptibles de jouer sur le degré de croyance dans la mesure de leur force spécifique qui participe à un niveau matériel et élémentaire à une entreprise de conviction et d'édification.

#### 2.3.4.2 Longueur

Lorsqu'il parle de techniques de présentation, Leibniz préconise fréquemment la brièveté et flétrit les auteurs trop prolixes, qui risquent de sacrifier à leur désir de tout dire la clarté et la précision des informations qu'ils veulent fournir. De ce point de vue, même une exposition déductive peut souffrir d'une présentation enflée et maladroite, manquant alors tout but persuasif<sup>94</sup>. En particulier, Leibniz est coutumier de s'excuser, en fin de lettre, pour une prolixité qu'il semble regretter un peu mécaniquement, mais qui a été rendue nécessaire pour des raisons supérieures. En elle-même, la longueur distille l'ennui et surtout embrouille le propos, lorsqu'elle ne distingue pas les ressorts principaux et essentiels du raisonnement des remarques connexes. Ainsi, «il serait long et ennuyeux d'entrer ici dans les répliques et dupliques qui se font de part et d'autre»<sup>95</sup>, note Leibniz au sujet des futurs contingents. Mal encadrées, les suppléments non nécessaires à l'argumentation

<sup>92</sup>Notons ici, dans le cas des *Essais de théodicée*, la vastitude de la visée qui est celle de Leibniz : le corps essentiel de l'ouvrage est en français, mais il greffe de façon assez extérieure le petit traité de la *Causa Dei*, en préservant l'hiatus de langue, comme pour s'adresser malgré tout aux savants, même si le plus gros de l'ouvrage se présente en langue vulgaire.

<sup>93</sup>L'objectif originel des *Nouveaux Essais* était effectivement de toucher un public assez vaste, bien que Leibniz, ainsi que nous l'avons souligné, estime sa méthode philosophique moins «populaire» que celle de Locke (voir page 80). Ainsi, parlant des *Nouveaux Essais*, Leibniz note : «ces remarques sont en français, je les ai mises en forme de dialogue, l'un des personnages représentant les sentiments de l'auteur, et l'autre les miens, ce qui m'a paru pouvoir être un peu plus au goût d'un lecteur, que la forme sèche des remarques à l'ordinaire» (Leibniz à Jaquelot, 28 avril 1704, *GP III*, 474 ; nos italiques).

<sup>94</sup>«Les syllogismes ne convertissent et même ne convainquent pas toujours ; mais c'est parce que l'abus des distinctions et des termes mal entendus en rend l'usage prolix jusqu'à devenir insupportable, s'il fallait le pousser à bout» (*NE IV*, xvii § 4 ; *GP V*, 464).

<sup>95</sup>*ET I* § 42, *GP VI*, 126.

deviennent fréquemment inutiles, lourds ou monotones. On voit d'ailleurs que le rythme de lecture a son importance, dans les travaux publiés de Leibniz, qui divise ses propos en sections de longueur relativement constante<sup>96</sup>. Leibniz recommande d'ailleurs de remplacer les développements effectifs par des références à d'autres textes, pour contenter les lecteurs plus curieux<sup>97</sup>.

Mais le non-respect de la brièveté peut conduire à un résultat autrement pire que la simple insipidité : plus que fastidieuse, la conclusion qui s'impose à la lecture de propos prolixes orientés dans une direction particulière se révèle parfois complètement erronée. Ainsi, dans les *Essais de théodicée*, Leibniz se laisse aller à ce qui semble un simple mouvement d'humeur à l'égard de la longueur et de la répétitivité de l'argumentation de son interlocuteur : «je ne suis pas encore à la moitié des dix-neuf maximes [de Bayle], et je me lasse déjà de réfuter et de répondre toujours à la même chose». Cependant, pour entendre au plus juste cette exclamation, il faut la rapporter à l'effet qu'obtient Bayle en développant ainsi abondamment le point qu'il défend. Bayle divise et redit tellement le même point argumentatif (du moins est-ce ainsi que Leibniz l'interprète) qu'il le monte en épingle et lui confère une importance exagérée et disproportionnée<sup>98</sup>. Le problème ici n'est pas seulement, n'est pas surtout que «M. Bayle multiplie sans nécessité ses maximes prétendues», c'est qu'il «détache les choses liées ensemble», causant certes la lassitude de son contradicteur, mais aussi un effet de sens faux<sup>99</sup>. La répétition délibérée n'est pas ici seulement une entorse à une brièveté de commande, une sorte d'impolitesse regrettable, mais un procédé rhétorique falsificateur qu'il faut démonter en tant que tel. On voit ici l'effet potentiellement pernicieux - mais potentiellement bénéfique - d'une manœuvre à partir de la longueur.

Évidemment, à voir comme Leibniz se plaît aux développements amples et sans frein, notamment dans la *Théodicée*, mais pas là uniquement, on peut trouver ses critiques et dénégations teintées de naïveté ou de mauvaise foi. Il faut sans doute comprendre que la

<sup>96</sup>Dans les *Essais de théodicée*, il est curieux de remarquer que Leibniz, qui ne se commet pas à un plan très contraignant, tient cependant à produire des paragraphes d'une certaine longueur, parfois plus que d'un certain contenu. En effet, quoiqu'il tende à répondre aux arguments bayliens dans le même paragraphe que la citation rapportée, il lui arrive de séparer citation et réplique, apparemment pour une raison de longueur (par exemple : *ET* II, § 190 & 191 ; *GP* VI, 229-230).

<sup>97</sup>On reconnaît sans doute ici le réflexe de bibliothécaire, de classificateur et de compulseur d'archives qui, en une conception quasi informatique du stockage de connaissances, souhaite pouvoir atteindre commodément tout ce qui se ressemble et s'appelle par des références croisées.

<sup>98</sup>Rappelons qu'il s'agit d'une version de l'argument tendant à montrer la malignité apparente de Dieu, manifestée par l'aisance avec laquelle il aurait pu ne laisser exister que la vertu, alors qu'il a plutôt choisi un monde plein de vices et de punitions.

<sup>99</sup>*ET* II, § 124 ; *GP* VI, 178.

brièveté est un critère ambigu quant à la facilité de lecture et ne suffit pas toute seule à garantir clarté, accessibilité et précision. Plus précisément : elle constitue un objectif louable, s'il n'est pas dépassé par des contraintes d'ordre supérieur concernant le contenu. Il faut donc occasionnellement s'en excuser, en joignant l'explication qui montre quelle a été la visée plus importante : «j'ai été *obligé* de m'étendre, pour détruire une bonne fois les imputations mal fondées»<sup>100</sup>. C'est qu'en regard du profit obtenu par une rédaction brève, sincère et efficace, l'ampleur d'un texte permet une plus grande liberté de ton et une tentative artificielle de réduire la longueur peut s'avérer «plus difficile» et ne pas aller «sans obscurité»<sup>101</sup>. Un texte qui s'autorise la longueur peut inclure des arguments qui le rendent abordables, même d'un point de vue populaire, certes au détriment de la brièveté. Car celle-ci, seule, peut s'avérer abstruse et sèche<sup>102</sup>. D'ailleurs, il faut davantage d'étendue pour régler, ou tout du moins pour exposer exhaustivement une question que pour la lancer simplement, au risque de troubler le lecteur : «car l'on peut entamer beaucoup de difficultés en peu de paroles ; mais pour en faire la discussion, il faut s'étendre»<sup>103</sup>.

En fait, on constate clairement que l'incitation à la brièveté n'est pas absolue, car Leibniz y joint une injonction (et une propension), dans le cadre d'œuvres visant l'édification, à «rapporter le plus souvent les passages des auteurs sur lesquels on s'appuie, et de donner souvent leur propres paroles»<sup>104</sup>. D'où, parfois, chez Leibniz, par exemple dans les *Essais de théodicée*, une certaine profusion, une tendance à l'avalanche de textes cités, au reste en général scrupuleusement rapportés. Et même sur le plan du principe, l'étendue, même évitable, peut n'être pas considérée comme un défaut à blâmer, ainsi que Leibniz l'écrit à Bossuet au sujet d'un livre de Seckendorf, qu'il juge plutôt exact et de bonne foi : l'auteur «pouvait retrancher bien des choses ; mais c'est de quoi je ne me plains jamais, surtout à l'égard des livres qui ne sont pas faits pour le plaisir»<sup>105</sup>. Autrement dit, l'important semble ne pas résider dans la longueur même, quoique certaines bornes ne doivent pas être dépassées, mais dans la transparence des sources et l'aplanissement des difficultés de rapprochements pour le lecteur. Dans la *Théodicée*, il s'agira sans doute du traitement de

<sup>100</sup> 5<sup>e</sup> écrit contre Clarke (mi-août 1716), § 14. *R* 127 ; *GP* VII, 391 ; nos italiques.

<sup>101</sup> Leibniz à Arnauld, septembre/octobre 1687. *GP* II, 127. Dans cette même lettre, Leibniz montre d'ailleurs sa prédilection pour un traitement étendu, s'il doit être placé en parallèle avec une insuffisance de développement : «j'aime mieux d'être prolix que de ne me pas exprimer assez» (Leibniz à Arnauld, septembre/octobre 1687, *GP* II, 115).

<sup>102</sup> Ajoutons d'ailleurs qu'en s'attelant, dans les *Essais de théodicée*, à la réfutation sérieuse d'un auteur bavard, Leibniz se trouve forcément engagé à une certaine étendue argumentative.

<sup>103</sup> *ET* I § 6, *GP* VI, 105.

<sup>104</sup> *GP* VI, 17.

<sup>105</sup> Leibniz à Bossuet, 18 avril 1692 : *FdeC* I, 347.

la matière même, et non de ses aspects artificiellement grossis, l'exactitude ayant plus de poids que la brièveté. Il y a d'ailleurs compatibilité entre une brièveté quant à la structure fine, et une ampleur dans le traitement global<sup>106</sup>. La longueur d'une argumentation, d'un point de vue macro ou micro-structurel, contribue ainsi en quelque façon à sa probabilité, bien qu'en tant que moyen et non comme fin en soi.

### 2.3.4.3 Ordre et matière

Dans une optique d'accessibilité, il est approprié de commencer «par le plus utile», de «garder un certain ordre constant dans chaque titre»<sup>107</sup> et ce, plus encore lorsqu'on vise un public populaire, lorsqu'on ne peut compter sur l'attention soutenue d'un spécialiste qui excuserait davantage le manque de lisibilité. De la sorte, paradoxalement, un ouvrage acroamatique peut s'avérer *moins* ordonné qu'un texte populaire<sup>108</sup>. Cependant, il faut avouer que le critère de l'ordre, en lien avec la facilité d'accès est en fait un concept susceptible de plusieurs versions, qui demande à être évalué en fonction du contenu<sup>109</sup>. Sans entrer dans le détail, mentionnons que l'ordre le plus approprié est celui qui maximise la clarté d'ensemble<sup>110</sup>.

Il peut exister une difficulté d'accès et de compréhension première de certaines matières sur un plan, qui les classe parmi les sujets rebutants pour l'homme non spécialisé. Cependant, cette difficulté partielle pour le profane n'empêche nullement la disponibilité

<sup>106</sup>Ceci pourrait confirmer ce que nous avons souligné à quelques reprises : la méthode probable dans la *Théodicée* ne se remarque nulle part aussi clairement que dans la micro-structure du texte.

<sup>107</sup>*GP VI*, 18.

<sup>108</sup>Cela dépend de ce qu'il faut entendre par *acroamatique* : en effet, une démonstration syllogistique détaillée peut se révéler très indigeste, mais tel est aussi le cas pour des notes ou des bribes de réplique où les arguments supposés connus sont gommés. Ainsi, l'enthymème peut être à la fois un outil de lisibilité et un moyen de rendre une discussion accessible aux seuls spécialistes qui savent par quelles propositions il faut remplacer les prémisses omises.

<sup>109</sup>Ailleurs, l'auteur fait allusion au paradoxe de ces rapports d'ordre dans un texte sur la connaissance par l'homme de Dieu et du corps. Leibniz montre une sorte de paradoxe entre la difficulté de la connaissance du corps et celle de Dieu. Dans le premier cas, le problème découle de la complexité corporelle et de l'inaccessibilité pour nous de la nature distincte du corps (connue seulement confusément, elle échappe à notre intellection, tout en demeurant extrêmement familière sur le plan de l'expérience courante). Dans le cas de Dieu, l'inverse joue : l'existence et les caractéristiques premières de cet être sont disponibles démonstrativement pour la raison, mais il est inaccessible par l'expérience et ne peut être compris dans ses derniers retranchements. D'où : «*Infinituplo facilius est intelligere Deum quam corpus, sed contra infinituplo facilius est comprehendere corpus quam Deum*» (*Facilius intelligere Deum, comprehendere corpus, Grua*, 558).

<sup>110</sup>Sur le concept d'ordre, aussi intéressant que délicat à cerner, voir les analyses de Rauzy (1995) [229], p. 39 : «On sait que les termes absolument simples ne nous sont pas accessibles : mais nous avons toujours le moyen de partir des termes relativement simples ou simples pour nous (*ex terminis simplicioribus*) qui vaudront dès lors comme la commune mesure du degré de simplicité des notions et des propositions et qui permettront par là-même d'assigner à chaque terme sa place dans l'ordre». Le commentateur montre Leibniz tiraillé entre un accent mis sur l'ordre et l'entr'expression (ce qui pose un problème d'individuation), et un accent posé directement sur l'individu (ce qui pose un problème de communauté des substances) (p. 46). Voir aussi *infra*, section 5.3.1.2, pages 247 sq.

potentielle, pour l'homme en général, d'une parfaite distinction sur le plan épistémologique. Les vérités mathématiques sont de cet ordre<sup>111</sup>. De même et inversement, certaines matières plaisent spontanément et se prêtent à des disputes sur la place publique, tout en demandant beaucoup de pénétration pour trouver une issue en vérité<sup>112</sup>. Ainsi, la possibilité de mener une expérience, et le critère qu'elle est susceptible de produire procurent une mesure de la facilité<sup>113</sup>. Le fait de conduire une argumentation en partant de ce qui est, selon un critère ou un autre, plus facile d'atteinte pour l'intelligence humaine, témoigne d'un souci de rendre pour cet esprit limité, la connaissance plus accessible, et donc en quelque manière plus probable. Ici, la caractérisation du probable comme *facile*<sup>114</sup> peut donner un élément-clef, même s'il n'est qu'analogique<sup>115</sup>. Ce qui sera considéré subjectivement comme le plus apparent, le plus probable, serait dans cette optique ce qui se présente plus aisément accessible, en partie grâce à la manière dont le contenu a été ordonné<sup>116</sup>.

### 2.3.5 Rendre la théologie accessible

Nous disposons maintenant de plus d'éléments pour rattacher les *Essais de théodicée* à une approche philosophique exotérique, dans la mesure où ce statut peut contribuer à un rapprochement avec la logique du probable. Les dernières données relevées permettent de remarquer que selon le point de vue duquel on se place, le traitement de la théologie en général sera qualifié d'accessible ou embarrassant. Il faut se garder ici de tracer une distinction trop vive entre les domaines : il n'est pas question chez Leibniz d'une séparation de type pascalien entre *deux* sortes d'approches du monde, esprit de finesse et esprit de

<sup>111</sup>Bien sûr, les développements mathématiques eux-mêmes sont susceptibles de traitements divers en profondeur et en précision : exposé détaillé, simple résumé de conclusions, utilisation comme point d'ancrage analogique dans un domaine autre.

<sup>112</sup>Un exemple particulier se rencontre dans le cas du sophisme paresseux, problème qui en lui-même «est le plus aisé du monde» et qui cependant plonge l'humanité dans le doute, faute de l'application d'une méthode appropriée (*ET I* § 56, *GP VI*, 133).

<sup>113</sup>«Dans les questions de la mathématique appliquée [...] il n'est pas dangereux de faillir, mais la difficulté de bien remonter y commence, quoique les problèmes paraissent assez simples. Dans les questions de la vraie métaphysique et morale, fondée sur des démonstrations claires et sur des révélations avérées, il est de la dernière conséquence de ne pas manquer et extrêmement difficile de bien réussir. C'est pourquoi il faut commencer par les premières, et monter par les secondes aux troisièmes. La raison des degrés de facilité est, que dans les premières l'expérience et imagination peut accompagner le raisonnement de pas en pas, ainsi on ne trouve pas seulement qu'on s'est trompé, mais encore l'endroit où l'on s'est trompé; dans les secondes l'expérience peut servir d'examen, mais non pas de guide, c'est-à-dire elle fait voir qu'on s'est trompé sans montrer où. Dans les troisièmes on ne saurait venir à l'expérience durant le cours de cette vie» (*De l'usage de la méditation*, *GP VII*, 80).

<sup>114</sup>Où comme ce qui demande moins de réquisits : «Facilius autem est cujus minora aut pauciora sunt requisita» (*Praecognita ad Encyclopaediam sive Scientiam universalem GP VII*, 44).

<sup>115</sup>«Probabilius est quod pauciora habet requisita, seu quod est facilius. Principium certitudinis moralis : Omne quod multis indicibus confirmatus, quae vix concurrere possunt nisi in vero, est moraliter certum, seu in incomparabiliter probabilius opposito» (*Introductio ad Encyclopaediam arcanam A VI iv A*, 530).

<sup>116</sup>Pour une prise en compte du probable ou de la raison adoucie en ce sens, voir aussi C. 34.

géométrie. Il y a plusieurs voies de savoir, qui ont malencontreusement tendance à s'ignorer ou à se mépriser les unes les autres<sup>117</sup>. Certes, les diverses matières sont diversement abordées pratiquement par les hommes. Mais Leibniz tient à montrer la valeur du raisonnement nécessairement démonstratif en matière de théologie, à souligner l'évidence indiscutable de certaines conclusions rationnelles, ce qui pousse à un rapprochement avec les mathématiques<sup>118</sup>. Autrement dit : si la théologie naturelle susceptible de démonstration nécessaire était adéquatement traitée, on y pourrait découvrir des résultats aussi indubitables que ce qu'offre la géométrie, et si la théologie naturelle ou révélée capable de certitude morale était abordée avec une logique du probable développée au mieux, on y trouverait aussi certains établissements.

Cependant, à cause de la confusion habituelle et de la négligence courante des hommes en ce domaine, les éléments de base de la théologie apparaissent au milieu d'un désordre délicat à surmonter : ce sont pour cette raison des «vérités difficiles»<sup>119</sup>. Les questions entourant la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal impliquent une vastitude d'intégration métaphysique où l'emploi irréfléchi du moindre faux principe peut conduire à des conclusions pires qu'erronées : scandaleuses. La pointe de vanité que laisse occasionnellement percer Leibniz parmi ses justifications d'écriture<sup>120</sup> indique que la démarche est ardue<sup>121</sup>. De plus, il reste vrai qu'en composant la *Théodicée*, en se lançant dans la controverse théologique, Leibniz ne s'adresse pas à l'homme étranger à la pensée et à la réflexion philosophiques, au véritable «commun des hommes», au «vulgaire», à ce «peuple»<sup>122</sup> prompt à réduire les dogmes en formulaires, à adhérer à une démonstration sophistique, à s'enticher de débats croustillants et légers, à travestir la pensée des sages. Ainsi, la *Théodicée*, malgré une dimension exotérique avérée, ne cherche pas véritablement à se mettre à la portée de *tous*. Les personnes du commun, qui ne consacrent pas de temps à la réflexion, estime Leibniz, feraient mieux de croire sans trop d'examen, pour leur tranquillité

<sup>117</sup> «Les hommes sont partagés ordinairement : ceux qui aiment les belles lettres, la jurisprudence, les histoires ou affaires, ne sauraient presque souffrir qu'on leur parle des sciences réelles ; un physicien ou machiniste se moque des subtilités des géomètres, et les géomètres ordinairement tiennent que les abstractions ne sont que des rêveries. Pour moi, je me trouve forcé d'estimer également toutes les vérités à proportion des conséquences qu'on en peut tirer» (Leibniz à Malebranche, 22 juin 1679, *GP I*, 337.)

<sup>118</sup> Voir l'importante lettre de Leibniz à Th. Burnett, où il sépare deux avenues dans la théologie, entre ce qui relève de la certitude métaphysique et ce qui procure une certitude morale (Leibniz à Th. Burnett, 1/11 février 1697, *GP III*, 193).

<sup>119</sup> *ET Préface* § 36, *GP VI*, 48.

<sup>120</sup> Par exemple *ET Préface* § 26, *GP VI*, 38 et *ET Préface* § 32, *GP VI*, 43.

<sup>121</sup> Voir en ce sens, avec un passage par la notion d'attention, *CMPPE*, A VI iv C, 2252.

<sup>122</sup> *ET Préface* § 1, *GP VI*, 25 ; *ET Discours* § 8, *GP VI*, 54 et *ET II* § 1, *GP VI*, 191.



même<sup>123</sup>.

Pourtant, et le paradoxe que nous retrouvons ici en devient familier, il semble bien que la théodicée comme domaine du savoir constitue aussi un aspect abordable de la connaissance, et susceptible d'un traitement populaire ou exotérique. En effet, en matière de foi et de mœurs, questions éloignées des sens et non susceptibles d'expérience, il est «aisé de disputer»<sup>124</sup>, mais pas d'aboutir, quoique avec de l'attention, la solution des débats et la réponse puissent advenir aisément. La clef se trouve toujours dans les principes qui, s'il sont éloignés de l'expérience et difficiles à conquérir, se trouvent assez facilement compréhensibles moyennant une exposition appropriée, puisqu'ils sont susceptibles d'une exposition économique et intégratrice. C'est ainsi que ces importants principes se trouvent «établis démonstrativement, quoique exposés populairement dans [l]a *Théodicée*»<sup>125</sup>. La plupart des commentateurs, d'ailleurs, qu'ils se montrent critiques ou appréciateurs<sup>126</sup>, rangent les *Essais de théodicée* parmi les œuvres populaires<sup>127</sup>.

Cette matière théologique, à la fois attrayante et périlleuse, semble faire activement l'objet d'un traitement exotérique dans la *Théodicée* : Leibniz y croit nécessaire d'«égayer» une matière rébarbative et de compléter son propos par l'adjonction d'un dialogue qui résume la question de manière «aisée et familière»<sup>128</sup>. Ou plus exactement, précise-t-il à la fin de l'ouvrage, lorsqu'effectivement le dialogue emprunté à Valla et complété par lui est rapporté, cette adjonction est faite «bien moins pour égayer la matière que pour m'expliquer, sur la fin de mon discours, de la manière la plus claire et la plus populaire qui me soit possible»<sup>129</sup>.

Cette recherche d'une facilité d'accès dans la *Théodicée* est ainsi avouée clairement par

<sup>123</sup> «Comme peu de gens [...] sont capables [d'un examen rationnel détaillé], le don céleste d'une foi toute nue qui porte au bien suffit pour le général» (*ET Discours* § 52; *GP* VI, 79). Autrement dit, Leibniz ne vise pas une popularité générale au détriment de la vocation philosophique.

<sup>124</sup> *CMPPE*, A VI iv C, 2257.

<sup>125</sup> 2<sup>e</sup> écrit contre Clarke, *GP* VII, 355.

<sup>126</sup> Voir par exemple Cook (1989) [120], p. 142.

<sup>127</sup> Il n'est pas sans intérêt de mentionner ici la position différente de Mulvaney (1975) [213] sur ce point. Contrairement à de nombreux commentateurs qui classent la *Théodicée* parmi les œuvres populaires, celui-ci estime que le *Discours de métaphysique* est plus accessible que la *Théodicée*. Le propos de ce commentateur consiste à traiter du *Discours de métaphysique*, dont il souligne la dimension théologique forte. Mulvaney désire donc cerner le type de ce texte, en le contrastant avec la *Monadologie* et avec la *Théodicée*. Dans cette optique, l'auteur considère la *Théodicée* comme plus achevée, donc moins aisée que le *Discours de métaphysique*, qu'il décrit carrément comme «a prolegomenon to the major effort of the *Theodicy*» (p. 62), ressemblant donc plus à cet ouvrage publié qu'à la *Monadologie*. Cependant, la remarque ne regarde peut-être que l'étendue de l'ouvrage.

<sup>128</sup> *ET Préface* § 36, *GP* VI, 47 et 48.

<sup>129</sup> *ET* III, § 404, *GP* VI, 357. Cet évident renversement d'intention sur le rôle du dialogue de Valla s'explique peut-être par le fait que le brouillon des *Essais de théodicée* en montre le déplacement du § 377 vers la fin du corps du texte. La *Préface* a subi le contrecoup de ces hésitations et dénote plusieurs couches rédactionnelles. Voir sur cette question Robinet (1982) [234].

l'auteur<sup>130</sup>. En outre, elle trouve aussi témoignage dans de nombreux reproches adressés à la *Théodicée*<sup>131</sup>. En tant qu'identifiés par les mots de son auteur même à une mouvance populaire, les *Essais de théodicée* ont essuyé des attaques de la part des tenants de la philosophie technique, parce que l'accessibilité à un public menace de combattre, voire de remplacer la précision, l'étendue, la vocation d'abord philosophique d'une œuvre, soit en nos termes, de sacrifier la dimension heuristique à la dimension pédagogique. Les efforts de l'auteur, consacrés à la persuasion plus qu'à l'analyse, auraient produit en ce cas un résultat hybride et édulcoré, la philosophie populaire étant perçue comme vulgarisée. Dilution du propos, soumission à des impératifs extérieurs à la philosophie, primauté du désir de plaire, prolifération d'exemples et de fictions, digressions curieuses et analogies frappantes se repèrent au fil du texte en lieu et place des démonstrations et preuves valides<sup>132</sup>. On a ici un indice quant aux arguments qui ont été employés dans une perspective populaire, et le mythe de Sextus emprunté à Valla en est visiblement un exemple<sup>133</sup>. L'accessibilité s'incarne dans la dimension métaphorique et imagée de l'argument : c'est par la comparaison d'un cas difficile à concevoir avec une légende de forme attrayante et familière qui rend la démonstration optimiste plus aisée à aborder, plus *probable* en un sens subjectif et pour un public large, alors même que sa pleine certitude est assurée par ailleurs.

Puisqu'il peut y avoir chez Leibniz une exposition de type populaire d'une matière difficile, mais cruciale, à cause de la rencontre d'objectifs maïeutiques et heuristiques dans l'intention d'écriture, on peut rattacher la rédaction d'un ouvrage comme les *Essais de théodicée* à une veine exotérique<sup>134</sup>. En effet, s'il n'entend pas propager le débat théologique chez ceux qui ne s'y intéressent pas - l'intention pédagogique ne s'étend pas jusqu'à ce point - Leibniz tient visiblement à joindre par ce texte un public assez large<sup>135</sup>. Plus exactement, il veut joindre les non-spécialistes intéressés par la question, en particulier ceux que la

<sup>130</sup> «Je tâche de m'y expliquer un peu familièrement [i.e. : dans la *Théodicée*]» (Leibniz à Hugony, 30 novembre 1710 : GP III, 680).

<sup>131</sup> Tout comme la dimension d'essai, que nous avons rapportée à l'incohésion et à l'incomplétude (voir sections 2.2.1.1, pages 66 sq. et 2.2.1.2, pages 68 sq.), la part exotérique des *Essais de théodicée* a valu des critiques à son auteur. Par exemple, Hegel appelle la *Théodicée* «populaire», en un sens particulièrement péjoratif, puisqu'il permet de récuser la dimension philosophiquement et spéculativement utilisable du texte : «sein berühmtestes Werk, seine *Theodizee*, ist eine populäre Schrift, die er. der Königin Sophie-Charlotte zu Gefallen, gegen Bayle schrieb. [...] Leibniz' *Theodizee* ist ein sehr berühmtes Werk, für uns nicht mehr recht genießbar» (Hegel [24], *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, IV, p. 130).

<sup>132</sup> On reconnaît ici quelques accents de l'opinion de Russell (voir *supra*, notre *Introduction*, page 3, note 12), dont nous reprenons en quelque sorte une partie de la direction, sans en retenir la dimension péjorative.

<sup>133</sup> C'est pourquoi nous y consacrerons une analyse particulière, section 8.5, pages 569 sq.

<sup>134</sup> Nous ne chercherons pas à séparer ces deux objectifs, qui sont en fait poursuivis de conserve.

<sup>135</sup> La rédaction de la *Théodicée* fait suite en outre à au moins une série d'entretiens philosophiques non spécialisés - songeons ici à la cour de la reine Sophie-Charlotte, qui l'aurait fort incité à la divulgation de ses positions : voir notamment *ET, Préface*, GP VI, 39.

célébrité des arguments bayliens a pu troubler dans leur foi. Le désir de diffusion trouve aussi racine dans le fait que le sujet est susceptible de toucher, de troubler et que, s'il s'avère mal traité, il peut même dévoyer le croyant, secoué par les doutes et les interrogations. Le recouvrement de la question philosophique avec celle de la foi, dans les *Essais de théodicée*, et son origine dans l'entourage de la reine de Prusse montre que les notions développées sont susceptibles de joindre même les femmes, catégorie encore considérée comme particulière sur le plan de la compréhension philosophique à l'époque de Leibniz.

### 2.3.6 Philosophie pour femmes

En plus du fait que, rare parmi les œuvres leibniziennes, ce texte ait été publié, la relative popularité de la *Théodicée* s'incarne dans le lien avec la reine de Prusse. Ceci oblige sans doute à faire remarquer très brièvement la connexion de l'analyse de l'exotérique avec celle de la *philosophie pour femmes*, dans toute l'acception jadis peu flatteuse, aujourd'hui plus polémique, que cette notion véhicule<sup>136</sup>. Ce crochet importe en ce que le fait de composer expressément pour une femme peut présument entraîner d'accommodements et de simplifications - il y a donc connexion claire entre philosophie pour femmes et philosophie exotérique. Cette question de la *Damenphilosophie*<sup>137</sup> renvoie plus précisément à celle de la philosophie populaire, notamment car c'est en s'adressant à des femmes, Lady Masham et Sophie-Charlotte, que Leibniz a qualifié sa philosophie entière de *populaire*. En outre, dans les deux cas, la désignation s'entend par opposition à une philosophie d'école car traditionnellement, les femmes, même instruites, ne forment pas un public de spécialistes dévoués à la cause de la science.

Sans qu'il s'agisse d'une optique forcément méprisante, on suppose les femmes moins érudites et moins versées dans l'abstraction ; la philosophie qui cherche expressément à s'adapter à elles doit donc se présenter de façon simple et brève, et recourir à des images, à des formules simples et percutantes, les précisions extrêmes étant considérées comme lourdes et peu raffinées pour une femme de la cour. Les exposés trop techniques, en particulier sur le plan mathématique, ne seront donc pas perçus comme visant les femmes, et

<sup>136</sup>Au sujet des *Essais de théodicée*. Fouillée (1875) [148] (p. 60, note 1 ad ET I § 1) rappelle la critique de L. Feuerbach (*Kritik der Leibnizischen Philosophie*, Leipzig 1848) : «ce livre, écrit pour une femme, qui elle-même n'en fut point satisfaite, ne se rattache par aucun lien réel à l'ensemble du leibnizianisme, dont il contredit les principes et les résultats».

<sup>137</sup>Voir Jauch (1988) [186], p. 389. Cette commentatrice rattache explicitement les *Essais de théodicée* à ce mouvement de philosophie pour femmes. Cette adresse de la *Theodicée* à une femme prend de l'intérêt dans la mesure où, selon les évaluations de Jauch, il n'y aurait par ailleurs que 2% des nombreux correspondants de Leibniz qui soient des femmes.

jamais conçus comme s'adressant à elles en priorité<sup>138</sup>, ou trop visiblement syllogistiques dans la forme. Les problèmes complexes sont résolus avec plus d'exemples et d'analogies que de détails, laissant à d'autres exposés le soin de combler les vides argumentatifs. Si l'ouvrage s'inspire d'une variété de principes, il procèdera brièvement, pour ne pas disperser l'attention. Comme on l'aura constaté, ces critères rencontrent largement ceux de la philosophie exotérique.

Et pour ce qui regarde plus particulièrement la *Théodicée*, il est vrai que cet ouvrage aborde des problèmes qui troublent et concernent tout le monde, donc aussi les femmes. De plus, certains aspects théologiques touchant la bonté de Dieu, d'après Leibniz, peuvent se ranger parmi les matières particulièrement intéressantes pour les femmes, qui sont réputées s'occuper davantage des sujets touchant la sensibilité que des matières abstraites, et vouer naturellement une curiosité singulière pour tout ce qui touche l'amour<sup>139</sup>. Il est au moins clair que dans une perspective pédagogique et édificatrice, Leibniz ne préconise pas l'hébétéude intellectuelle pour les femmes, et que non seulement pour des motifs touchant le salut, mais aussi pour le développement de leur esprit, les explications théologiques peuvent leur être ouvertes.

Quant aux *Essais de théodicée*, il va cependant de soi que le lectorat visé dépasse largement un public féminin et que le propos n'est pas strictement mesuré à cette aune, bien que la question d'une philosophie de *cour*, si ce n'est de *femme de la cour*, conserve une certaine pertinence. En effet, en définitive, le masculin et le féminin n'ont plus grande importance au milieu des discussions théologiques telles que les conduit Leibniz. Certes, les interlocuteurs explicites cités dans les discussions théoriques de l'auteur dans la *Théodicée* ne sont jamais (ou principalement pas) des femmes curieuses, au sens le plus péjoratif comme au sens le plus bienveillant, mais des auteurs, des réformateurs, des penseurs, des philosophes, des scientifiques, des sectateurs - pour l'immense majorité, évidemment, masculins - ce qui n'implique nullement que les femmes soient exclues de l'appréhension de ces questions. Dans la *Théodicée*, Leibniz ne pousse pas la pédagogie jusqu'à ne s'adresser qu'aux femmes, et la postérité, même celle qui lui vaudra des critiques de toutes parts montrera bien que

<sup>138</sup> «Les livres qui entrent dans le détail de physique ou de mathématique ne sont pas de ceux dont la lecture plaît à madame l'Électrice» (Leibniz à Th. Burnett, 27 février 1702, *GP* III, 283).

<sup>139</sup> Au sujet de la querelle du pur amour, qui a divisé Bossuet et Fénelon, Leibniz écrit ceci à l'Électrice Sophie (*GP* VII, 546) qui lui demande son avis sur la question : «de toutes les matières de théologie il n'y en a point dont les dames soient plus en droit de juger, puisqu'il s'agit de la nature de l'amour». Leibniz ajoute au même endroit qu'il estime les caractères féminins capables de pénétration, ou du moins d'observation dans la peinture des mœurs, bien loin de souhaiter que les femmes restent de «dévotes ignorantes» comme madame de Guyon.

des hommes l'ont également lu et compris. Pour le reste, les caractéristiques d'une philosophie que les canons du XVII<sup>e</sup> estimaient pouvoir convenir aux femmes sont évidemment minimalisantes par rapport à une philosophie d'école conçue comme masculine, mais il n'y a pas grande spécificité pour notre propos à espérer du côté de la féminité de la présentation de la théologie dans la *Théodicée*. À cause des recoupements évidents entre les deux approches, nous ne considérerons pas indépendamment la *Damenphilosophie* de la philosophie exotérique.

### 2.3.7 Christianisme, éthique et aspect pédagogique

Pour nous attarder maintenant davantage aux visées philosophiques de la *Théodicée*, nous remarquerons que ce texte, plus que l'exhaustivité théorique, vise expressément l'édification<sup>140</sup>. Cette prise en compte résolue d'un objectif pédagogique se module en fonction du contenu, qui vise d'emblée un certain public, mais qu'il est possible d'adapter encore à lui. Et le christianisme, ainsi que le prônent les diverses confessions, concerne tous les hommes. D'ailleurs, contrairement au problème du continu, épineux pour les seuls savants, la difficulté entourant la liberté et le mal «embarrasse presque tout le genre humain»<sup>141</sup>.

La conciliation entre le mal et la bonté de Dieu, ou même le simple choc sensible du mal contre la constitution humaine touche immédiatement chaque individu et suscite chez de nombreux esprits, même peu familiers des dichotomies philosophiques et théologiques, des questionnements lancinants et captivants. Les cas concrets impliqués par l'importance du salut et de la foi font de la question du mal un domaine proche du sensible courant et quotidien, susceptible de frapper les intelligences, même relativement simples, et les circonstances historiques entourant les querelles chrétiennes accusent encore la dimension brûlante du sujet. En plus, les questions politiques que suscitent les débats sur l'absolutisme et le rapport traçable avec l'omnipotence divine propulse la question même de la théodicée parmi les sujets assez répandus. Les solutions doivent donc être particulièrement mises à portée du plus grand nombre, au moins parmi cette nouvelle catégorie qu'on appelle les «curieux», d'autant plus que les réponses impliquent des conséquences morales, ce qui n'est pas le cas de la résolution de l'autre labyrinthe, qui passe par le calcul infinitésimal.

Le lien est donc clair entre objectif pédagogique et résonance éthique : l'auteur n'a pas seulement comme désir, mais en quelque manière comme devoir de toucher et de réfor-

<sup>140</sup> «J'ai tâché de tout rapporter à l'édification», précise Leibniz d'entrée de jeu (*ET Préface* § 36, *GP VI*, 47).

<sup>141</sup> *ET Préface* § 7, *GP VI*, 29.

mer son public. Il importe beaucoup d'atteindre ce public pour en extirper des ferments d'immoralité, des tendances à une sorte d'athéisme qui s'ignore, des axes faux et naïfs corrompant le christianisme. Tout précisément parce qu'elle touche le salut, parce qu'elle éclaire rationnellement la voie qui y mène, la *Théodicée* doit joindre son lectorat en faisant appel à des arguments appropriés, ceux qui auront pour eux le plus de crédibilité potentielle. Notons que ce public visé est expressément chrétien, mais que Leibniz ne dédaigne pas les raisonnements pouvant s'appliquer à un public athée, en partie justement parce qu'il s'insurge contre une incroyance hypocrite ou qui s'ignore. Devant la vastitude du public théoriquement visé, tout argument pertinent peut avoir son efficacité, ce qui peut donner un nouvel éclairage sur la variété et le mélange des méthodes dans cet ample texte. Le but de l'auteur est alors simultanément de corriger les mœurs en réformant les connaissances, par une connexion assez socratique entre la procédure dialectique et l'amendement moral. S'opère ainsi une sorte de redoublement de la dimension morale dans les *Essais de théodicée*. En effet, comme de nombreux ouvrages portant sur la liberté, la *Théodicée* se donne une double tâche éthique : d'une part celle, philosophique, de donner les fondements de la moralité (ou alors celle, théologique, d'éclairer les assises de la foi) et d'autre part celle, pédagogique, de transmettre ces fondements.

On peut se demander comment, pratiquement, les *Essais de théodicée* comptent parvenir à cette transmission de savoir éthique et dans quelle mesure ces moyens sont théorisés par l'auteur. Les conditions qui influent sur la moralité et les moyens d'acquérir de bonnes habitudes sont multiples, d'après Leibniz<sup>142</sup>. La vocation expressément edificatrice des *Essais de théodicée* laisse présumer que l'ouvrage vise notamment une certaine transmission de données correctes, dans le but d'amender les mœurs<sup>143</sup>. Mais plus précisément, selon Leibniz, il faut joindre «la lumière à l'ardeur», c'est-à-dire la raison à la simple pratique, afin de dépasser les simples bonnes habitudes et pour permettre que «les perfections de

<sup>142</sup>La description en est cependant assez constante. L'auteur mentionne «le bon naturel, l'éducation avantageuse, la fréquentation de personnes pieuses et vertueuses» (*ET Préface* § 6 : *GP VI*, 28). Voir aussi une description semblable en *ET III* § 264 (*GP VI*, 274) : «le naturel, l'éducation, la conversation, et souvent même le hasard» ont de l'influence sur le caractère et en quelque manière le déterminent.

<sup>143</sup>L'éducation éthique est une préoccupation sérieuse pour Leibniz, et non seulement par la composition pratique d'un ouvrage qu'il entend edificateur. Il y consacre d'ailleurs plusieurs descriptions détaillées et enluminées d'exemples. Voir entre bien d'autres, les sept recommandations que l'auteur met dans la bouche de son ermite en *CMPPE (A VI iv C, 2276-2279)* : la présence d'un compagnon d'étude fidèle et sage ; la composition d'un projet de vie détaillé et le plus possible infrangible ; la vérification quotidienne de la poursuite du projet et des progrès accomplis ; la variation des activités entre mouvement et méditation ; la tenue d'un registre, d'un journal, d'un manuel, pour conserver en mémoire les événements et règles importantes, en soulageant la mémoire ; la modération des passions et la culture de l'espérance ; la charité envers autrui, y compris la bonne opinion «autant que la raison le peut permettre».

l'entendement donnent accomplissement à celles de la volonté»<sup>144</sup>. C'est ainsi que l'accès à l'éthique, à la foi, à la joie chrétienne passe d'abord et essentiellement par les «vrais principes»<sup>145</sup>. On peut à bon droit supposer que c'est dans une telle ligne que s'inscrit la *Théodicée*, puisque, de l'aveu même de l'auteur, en général, les lectures appropriées peuvent contribuer à rehausser le niveau de moralité d'un individu donné<sup>146</sup>.

Or, au moins implicitement, Leibniz dispose d'un classement des types d'œuvres selon l'influence éthique qu'elles peuvent porter. Sans proposer quoi que ce soit de tranché et d'absolu, Leibniz classe *grosso modo* les sortes de textes selon trois paliers<sup>147</sup>. En premier lieu, existent des ouvrages nettement ésotériques, techniques et adressés primordialement à un cénacle de savants<sup>148</sup>. D'autres ouvrages - et il s'agit de la catégorie la moins intéressante du point de vue philosophique - sont purement récréatifs et galants<sup>149</sup>. On a affaire alors à une visée populaire au sens si étendu qu'elle est gâtée par rapport à toute vocation pédagogique sérieuse, qui devrait toujours se doubler d'une recherche heuristique : l'auteur cherche alors plus à plaire qu'à former. Un tel ouvrage ne véhicule plus ni aspiration à la vérité, ni visée morale, alors que la littérature même, au delà de sa beauté et du plaisir sensible qu'elle offre, donne, comme le jeu, une occasion à l'esprit théorique de progresser<sup>150</sup>. Il n'est pas question de jeter le haro sur toute forme de divertissement, mais de classer plus ou moins à part les écrits qui n'ont en vue que cette fonction et qui lui subordonnent tout autre apport, au point même, parfois, d'être honteusement «sots et [...] mal faits», voire mensongers<sup>151</sup>. Sans aller si loin, on rencontre tout de même des écrits peu édifiants pour l'esprit :

«Ces discours libres et vagabonds, où les connexions naissent par hasard, comme dans une conversation, sont bons dans quelque petit ouvrage galant, fait plutôt

<sup>144</sup> *ET Préface* § 6 ; *GP VI*, 28.

<sup>145</sup> *ET III*, § 254 ; *GP VI*, 267-268.

<sup>146</sup> *NE II* cxxi § 35 ; *GP V*, 173.

<sup>147</sup> Voir *GP VI*, 18. Le caractère plus indicatif qu'étanche de cette caractérisation reconstruite se perçoit dans ce que l'auteur opère presque exclusivement des bipartitions, des contrastes à deux éléments, qu'il faut replacer dans un schéma au moins ternaire pour le rendre cohérent.

<sup>148</sup> Il s'agit d'une catégorie relativement aisée à cerner sur le plan de caractéristiques techniques : on parle d'ouvrages sans doute rédigés en langue savante, usant de termes techniques et portant sur des points théoriques éloignés de l'expérience courante.

<sup>149</sup> Leibniz en donne un exemple en *ET III* § 252 (*GP VI*, 267) avec le livre de Scioppius, considéré comme «plus que badin». Or, quelle que soit la véritable importance du rôle heuristique du jeu chez Leibniz, il y a tout de même danger lorsque l'esprit se contente de badiner, de se délasser, car il renonce alors à sa force d'attention et à ce qui peut lui donner de la lumière. «La vérité est qu'on aime à s'égarer, et que c'est une espèce de promenade de l'esprit qui ne veut point s'assujettir à l'attention, à l'ordre, aux règles» (*ET I* § 56 ; *GP VI*, 133).

<sup>150</sup> Leibniz estime d'ailleurs que tout comme l'histoire, la poésie doit servir à donner des exemples de vertu (voir *ET II* § 148 ; *GP VI*, 198).

<sup>151</sup> Leibniz à Th. Burnett, 1/11 février 1697 *GP III*, 188.

pour plaire que pour profiter, mais ils ne sont pas bons à éclaircir les choses, dont le bon arrangement tient souvent lieu de commentaire et sert à épargner les paroles»<sup>152</sup>.

L'intérêt de la répartition leibnizienne réside ici dans la délimitation d'une catégorie intermédiaire entre les ouvrages strictement techniques et les livres spécifiquement ludiques. Leibniz vise un type particulier de texte d'édification, échappant à la fois à cet aspect rébarbatif de l'ouvrage technique et charriant plus de contenu véritable que les textes badins. Visiblement, il éprouve une réelle estime pour des ouvrages de cet ordre, au-delà même de sa propension à ne rien mépriser : il classe en effet le futur *Dictionnaire* de Bayle dans cette catégorie<sup>153</sup>, malgré la dimension particulièrement peu classée de l'ouvrage, qui se plaît d'ailleurs à égarer le lecteur, en plaçant les grandes controverses sous des articles où on ne les attend pas<sup>154</sup>. Sans en approuver le fouillis, Leibniz n'en méprise pas du tout le ton exotérique ou la méthode populaire. De plus, Leibniz se prend, dans la *Théodicée*, à réfuter de longs passages de la *Réponse aux questions d'un provincial*, dont Bayle explique qu'il a voulu offrir

«un ouvrage qui tint le milieu entre ceux qui servent aux heures d'étude, et ceux qui servent aux heures de récréation [...] parce qu'il y a des gens qui lors même qu'ils ne lisent que pour délasser leur esprit, souhaitent de rencontrer des choses sérieuses»<sup>155</sup>.

Il est frappant de remarquer que la catégorie délimitée par Bayle correspond à ce que Leibniz a voulu apparemment réaliser lui aussi dans la *Théodicée*. Plus particulièrement, Leibniz réplique surtout à des arguments contenus dans la II<sup>e</sup> partie de la *Réponse*, où Bayle a promis davantage de «matières de raisonnement», en contraste avec les rapports un peu anecdotiques de la première section de l'ouvrage. Toutefois, Bayle promet qu'il allégera son texte des détails et discussions rebattus, «de sorte qu'on peut assurer les lecteurs qui haïssent les longs circuits des disputes, et l'obscurité des subtilités trop abstraites, qu'ils

<sup>152</sup>GP VI, 18.

<sup>153</sup>GP VI, 18.

<sup>154</sup>Bost (1994) [101], parlant de cette œuvre colossale, en décrit finement le type et rejoint dans sa caractérisation l'appréciation leibnizienne : «L'excès d'érudition et de minutie, la masse imposante des renseignements et des données, leur organisation sur le mode le plus aléatoire qui soit - l'ordre alphabétique fait se côtoyer les matières et les personnes d'une manière inattendue - renforcent l'impression qu'a le lecteur d'entrer dans un labyrinthe et la difficulté qu'il éprouve à hiérarchiser l'importance des ouvrages qui lui sont proposés» (p. 75). Ce commentateur parle déjà des *Pensées diverses sur la Comète* de 1682 comme d'un texte où «les idées commandent à la plume, et [où] leur succession est marquée par la division du texte en sections d'inégale importance. L'ensemble est donc constitué d'une suite d'articles, de digressions et de détours que la pensée s'amuse à prendre» (p. 20). Il précise même que l'objectif de ce texte «relève de la vulgarisation» (p. 26), ce qui devient particulièrement intéressant pour notre sujet, surtout dans la mesure où les *Pensées diverses* peuvent être considérées comme «typiques de ce que sera l'écriture baylienne» (p. 20).

<sup>155</sup>RQP Avertissement; OD III, 501.



n'ont rien à craindre ici»<sup>156</sup>. Comme la *Théodicée* est aussi fondamentalement un ouvrage à forte orientation réfutative et dialectique, on devine qu'elle s'inscrira au même niveau d'accessibilité que les textes à qui elle cherche à faire concurrence. Dans cette mesure, et pour les raisons que nous avons pu glaner, il n'est pas vain de rapprocher les *Essais de théodicée* d'une mouvance exotérique. Ce parallèle, par la liberté méthodologique qu'il autorise et par les objectifs propres dont il témoigne, montre dans une nouvelle mesure comment cette œuvre leibnizienne se rattache à la logique du probable et ce même si cette notion n'est pas très baylienne quant à la théorisation<sup>157</sup>.

---

<sup>156</sup>RQP II, *Préface*; OD, 631.

<sup>157</sup>Sur ce point, voir section 8.1.2, page 521.

## Deuxième partie

# Le probable : historique, notions et méthode

## Chapitre 3

# Repères historiques

Nous soutenons que contrairement à une lecture possible, mais que nous estimons partielle de la *Théodicée*, un lien peut être tracé entre une logique du probable et la méthode préconisée et employée par Leibniz en théologie. Afin de pouvoir situer ce que ce rapprochement implique, il convient de lancer quelques repères historiques, pour comprendre par rapport à quel cadre Leibniz prend position lorsqu'il emploie cette notion de *probable* et lorsqu'il l'intègre comme élément crucial de son épistémologie. Naturellement, le rappel d'une histoire complète de la probabilité serait démesuré pour notre propos et nous nous contenterons de brefs tableaux en lien avec les réactions et les inspirations de Leibniz. Il s'agit en effet, comme il est bien connu, d'un auteur d'une érudition remarquable et pour qui l'inscription dans le temps, par rapport aux contemporains comme par rapport aux penseurs des siècles passés, a grande importance. Nous toucherons les auteurs et mouvements suivants :

### **La conception classique du probable -**

- Section 3.1.1 : *Aristote et le probable cautionné*, pages 104 sq.
- Section 3.1.2 : *Le probabilisme et la morale religieuse*, pages 113 sq.

### **Hasard et mathématiques -**

- Section 3.2.1 : *Pascal : hasard et probabilité de la croyance*, pages 119 sq.
- Section 3.2.2 : *L'émergence de la quantification du probable*, pages 123 sq.

### **Mutations méthodologiques -**

- Section 3.3.1 : *Descartes, l'évidence et le probable*, pages 128 sq.
- Section 3.3.2 : *La Logique de Port Royal et la créance probable* (Arnauld et Nicole), pages 132 sq.
- Section 3.3.3 : *Locke et le jugement probable*, pages 138 sq.

## 3.1 La conception classique du probable

### 3.1.1 Aristote et le probable cautionné

En première approche et sous toutes les interprétations qu'on lui donne, la notion de probable a lien avec la sphère sensible, avec une connaissance non nécessaire, non certaine, fondée sur l'observation et l'opinion. Pour la branche idéaliste de la philosophie grecque, qui dévalue le sensible et le savoir qui s'y rapporte comme simple δόξα (opinion), il n'est pas envisageable que ce domaine relève de la science au sens strict. Selon Platon, et pour présenter schématiquement les choses, le sensible n'est que l'ombre d'un simulacre, il est changeant, mouvant, peu fiable, trop individuel pour être répétable et en lui exclusivement se trouve le règne de l'opinion. Dans un tel contexte, le probable, qui n'est que fréquent et jugé tel par une opinion, n'a pas de valeur de vérité intéressante pour la philosophie, ni de place pour le sage qui s'attache à l'immuable.

Chez Aristote, dont nous résumerons la conception plurielle du probable, il n'y a pas dévalorisation radicale de tout sensible et l'αἰσθητόν (sensible) est un objet possible pour la science. Il est à noter qu'Aristote tient à conserver contre ses adversaires mégariques<sup>1</sup> une place pour le potentiel et l'indéterminé dans le monde. D'après lui, sans une part d'inachèvement chez au moins certains êtres de la nature, le possible devra s'assimiler au nécessaire et la puissance à l'acte, ce qui retirerait à l'être la capacité du mouvement et du changement. De cet espace réservé pour le non-nécessaire émerge la notion de *contingent* (ἐνδεχόμενον), qui entre notamment dans la formulation de propositions modales, comme les autres marques du degré de nécessité («il est nécessaire que...», «il est impossible que...», «il est contingent que...»). Cependant, en tant que connaissance de la cause, la science (ἐπιστήμη), fondée sur la démonstration (ἀπόδειξις) ne saurait porter sur les choses tout à fait temporaires et périssables. D'elles, il n'y a savoir que par accident<sup>2</sup>, quoique la science de ce qui est en mouvement soit, elle, possible<sup>3</sup>. Pourtant, la notion de contingent s'entend en deux sens : le *naturel* (πειθυκός), ou «ce qui arrive le plus souvent et manque de nécessité» et l'*indéterminé* (ἀόριστον), ou «ce qui peut être à la fois ainsi et non ainsi [...] ou, d'une manière générale, ce qui arrive par hasard»<sup>4</sup>. Et Aristote admet que sous la

<sup>1</sup>C'est la base du chapitre 3 du livre Θ de la *Métaphysique* [5]. Le livre Θ porte sur la distinction entre acte et puissance qui, bien qu'à peu près absente des textes de l'*Organon* dont nous nous servirons ici en priorité, procède de prises de position générales semblables.

<sup>2</sup>Voir *Seconds analytiques* [12], I 8, 75b24-35.

<sup>3</sup>Il s'agit de la physique, savoir des êtres naturels.

<sup>4</sup>*Premiers Analytiques* [9], I 13 32b15-14. Nous donnons les passages d'Aristote en traduction française. Le nom du traducteur figure en *Bibliographie*.

première des acceptions, il est possible de construire une science, alors que la deuxième ne peut faire l'objet que de discussions et d'enquêtes.

La notion de vraisemblable (εἰκός) appartient à ce deuxième champ lexical et à cet aspect des théories aristotéliennes, que l'auteur aborde particulièrement lorsqu'il traite de la rhétorique :

«Le vraisemblable est ce qui se produit le plus souvent (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γινόμενον), non pas absolument parlant (οὐχ ἀπλῶς δέ), comme certains le définissent ; mais ce qui, dans le domaine des choses pouvant être autrement (περὶ τὰ ἐνδεχόμενα) est, relativement à la chose par rapport à laquelle il est vraisemblable, dans la relation de l'universel au particulier»<sup>5</sup>.

Le vraisemblable est présenté dans ce contexte comme ce qui est le plus propre aux actions et aux décisions humaines. Il se décline dans la relation de l'universel au particulier, au sens où les éléments qu'il véhicule fonctionnent à partir du général connu par l'opinion pour inférer sur l'individuel, toujours de manière non nécessaire et d'après des critères décisionnels de fréquence<sup>6</sup>. De par sa relation aux actions, le vraisemblable est lié à l'opinion, issue de l'habitude, de l'observation qu'un fait se produit souvent d'une certaine manière, quoiqu'il n'y ait pas de nécessité en la matière, ainsi que cela se passe presque toujours dans le cas des actions<sup>7</sup>. Le vraisemblable désigne ce qui arrive le plus souvent, par opposition à la fois à l'éternel et à l'accidentel<sup>8</sup>. La science au sens strict ne s'applique pas à lui, à cause d'une part d'une certaine indétermination liée aux difficultés de la prédictibilité, d'autre part d'une forte dimension subjective.

Pour reprendre ces deux points, nous dirons d'abord que la temporalité, comme support du changement, est un des facteurs constitutifs de ce qui est non nécessaire en général et du vraisemblable en particulier. En effet, le contingent est ce qui est susceptible de se transformer et de varier dans le temps : le vraisemblable est ce qui est non constant, mais fréquent, donc ce dont on prévoit qu'il se produira plausiblement. À cet égard, le temps futur est le lieu par excellence de la contingence et de la non-nécessité ; de même, on peut l'associer avec une notion de vraisemblance, en tant qu'elle a à voir avec la prédiction d'un état de fait, impossible à mener de façon parfaite à cause de l'indétermination inhérente

<sup>5</sup> *Rhétorique* [8] I 2, 1357a34-1357b2.

<sup>6</sup> Voir ci-dessous le contraste avec le signe.

<sup>7</sup> «Le vraisemblable n'est pas le constant, mais le fréquent (τὸ δὲ εἰκὸς οὐ τὸ αἰεὶ ἀλλὰ τὸ ἐπὶ τὸ πολὺ)» *Rhétorique* [8] II 25, 1402b20. On retrouve ici l'importance pour Aristote de la notion de ce qui se produit non toujours, mais le plus souvent (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), qui caractérise le domaine pratique.

<sup>8</sup> On pourrait aussi qualifier la situation de l'εἰκός entre le simple possible (δυνατόν) et le nécessaire (ἀναγκαῖον).

aux êtres naturels<sup>9</sup>. On trouve des éléments explicatifs quant à l'orientation temporelle de la compréhension du contingent à l'occasion de la discussion des futurs contingents dans *De l'interprétation*. En effet, la sphère vraisemblable est reliée à l'incertitude de prédiction qui affecte les événements à venir et c'est précisément dans cette orbite que le tiers exclu ne s'appliquera pas exactement chez le Stagirite. En tant qu'elle décrit un événement à venir, une proposition ne recevra pas son attribution en valeur de vérité comme si elle s'appliquait à un fait passé ou présent<sup>10</sup>. Le fait d'attribuer plus de poids à la vérité d'un côté que de l'autre de la balance des contingents, ne pouvant se fonder sur une expérience du futur, sur une certitude, est souvent une question d'opinion, qui peut être plus ou moins valable (et s'avérer ou non).

Ceci nous permet de toucher le deuxième point mentionné : la dimension subjective. En contexte rhétorique ou dialectique, Aristote montre que des raisonnements d'un type particulier peuvent être construits à partir de prémisses vraisemblables<sup>11</sup>. Ici, on doit distinguer d'une part la démonstration scientifique (ἀποδείξις) fondée sur le syllogisme scientifique et d'autre part la réfutation (ἔλεγχος), de type dialectique ou rhétorique, qui s'enracine dans le vraisemblable, lui-même ancré dans ce que l'on traduit généralement en français par *probable*, et qui se dit ἔνδοξον<sup>12</sup>.

En rhétorique, ce qui correspond au syllogisme démonstratif en science est nommé enthymème (ἐνθύμημα) et ses prémisses sont des propositions vraisemblables ou des signes :

«Le vraisemblable (εἰκός) et le signe (σημεῖον) ne sont pas la même chose. Le vraisemblable est une proposition probable (πρότασις ἔνδοξος) : ce qu'on sait arriver la plupart du temps, ou ne pas arriver, être ou ne pas être, voilà en quoi consiste le vraisemblable [...]. Le signe, au contraire, veut être une proposition démonstrative, soit nécessaire, soit probable (ἀναγκαῖα ἢ ἔνδοξος) : la chose dont l'existence ou la production entraîne l'existence ou la production

<sup>9</sup>Aristote admet la notion de hasard, non comme cause en elle-même, mais comme cause par accident, et reconnaît que certaines rencontres de faits, par ailleurs causés par d'autres enchaînements, soient reconnus comme effets de la fortune (τύχη) ou du hasard (αὐτόματον), pourvu qu'il ne s'agisse pas d'événements se produisant toujours ou fréquemment (voir *Physique* [2] II. 5).

<sup>10</sup>La question a été fort controversée au Moyen Âge. «Il faut alors nécessairement que l'une des deux propositions contraires soit vraie et l'autre fausse, mais ce n'est pas forcément celle-ci plutôt que celle-là : en fait, c'est n'importe laquelle, et, bien que l'une soit vraisemblablement plus vraie que l'autre (μᾶλλον μὲν ἀληθῆ τὴν ἑτέραν), elle n'est pas pour le moment vraie ou fausse» (*De l'interprétation* [10] 9, 19a36 sq.). Le texte grec dit ici que l'une est plutôt vraie de préférence à l'autre, et n'emploie pas à proprement parler la notion d'εἰκός, quoique le cas du vraisemblable soit inclus dans cette analyse, puisqu'elle peut s'appliquer aux actions humaines libres.

<sup>11</sup>La situation est toute différente lorsque la juxtaposition des prémisses est inconclusive et que l'on y greffe une solution non autorisée par les modes reconnus. Alors, la conclusion n'est pas tirée selon les modes autorisés et elle ne saurait avoir même un degré minimal de certitude, quelque solides et nécessaires qu'aient pu être les prémisses. Il est question ici d'un syllogisme complet, conclusif, mais seulement vraisemblable

<sup>12</sup>La traduction précise de ces termes n'a rien de facile, et nous noterons que les traducteurs anglais de la collection *Loeb* (en particulier Hugh Tredennick, voir [3] & [6]) traduisent déjà εἰκός par *probability*.

d'une autre chose, soit antérieure, soit postérieure, c'est là un signe de la production ou de l'existence de l'autre chose»<sup>13</sup>.

Deux éléments importent ici particulièrement :

1. D'abord, il est intéressant de noter la distinction entre l'εἰκός et le σημεῖον, notamment car elle influera sur la postérité. Aristote différencie, à la base d'un raisonnement, la formulation d'une opinion portant sur la vraisemblance et l'énonciation d'un fait indiquant de manière inférentielle la vérité d'une autre chose. Dans le premier cas, on a l'énoncé d'une croyance vraisemblable qui peut être assez générale et grâce à laquelle un fait individuel est considéré comme plausible. Dans l'autre, sont fournis des éléments de preuve qui permettent de conclure à l'existence d'une chose : c'est en quelque manière un raccourci de syllogisme en une seule proposition<sup>14</sup>.
2. Ensuite, la notion de σημεῖον, signe probable, est à contraster avec le τεκμήριον, signe certain ou causal<sup>15</sup>. Le premier indique une relation au sujet du général, à partir du particulier et est pour cette raison réfutable par l'énonciation d'autres cas contraires. Le second n'est pas possible à réfuter car il porte sur une relation causale entre un fait et sa cause<sup>16</sup>, à moins de prouver que le fait rappelé est faux, car si c'est un authentique τεκμήριον, aucune réfutation réelle ne peut être conduite<sup>17</sup>. La réfutation, apparente ou réelle, est en effet tirée de l'instance du contraire de ce qui a été affirmé (et cela vaut encore pour la vraisemblance)<sup>18</sup>. Ces deux types d'indices forment, avec les vraisemblances, les prémisses possibles de l'enthymème, et ancrent ainsi le contingent dans le syllogisme<sup>19</sup>.

Un autre type de preuve rhétorique reconnu par Aristote comme pouvant constituer une prémisses est intéressant pour notre propos, car il ouvre aussi la porte à des apports fictionnels. Il s'agit de l'exemple (παράδειγμα), qui fonctionne par induction. Aristote souligne qu'en l'absence d'enthymèmes formés par les prémisses vues ci-dessus, les exemples

<sup>13</sup> *Premiers Analytiques* [9], II 27, 70a3-9.

<sup>14</sup> Voir *Premiers Analytiques* [9], II 27, 70a24.

<sup>15</sup> Ces deux dénominations nous intéressent ici, dans la mesure où elles formeront pour des penseurs comme Leibniz deux degrés sur une échelle commune.

<sup>16</sup> «Quand on croit qu'il n'est pas possible de réfuter la proposition énoncée, on croit apporter un tekmerion, que l'on tient pour démontré et achevé (δεδειγμένον και πεπερασμένον)» (*Rhétorique* [8] I 2, 1357b7-8); voir aussi I 2, 1357b16.

<sup>17</sup> *Rhétorique* [8] II 26, 1403a9 sq. L'importance de ce type d'apport est considérable chez Aristote ; notons en effet que l'adverbe τεκμηριώδης qualifie pour cet auteur ce qui peut servir de preuve (voir *Rhétorique* [8] II 25, 1403a10).

<sup>18</sup> *Rhétorique* [8] II 25.

<sup>19</sup> «Les tekmeria, les vraisemblances et les indices sont les prémisses de la rhétorique» (*Rhétorique* [8] I 3, 1359a7).

peuvent servir de démonstration, et qu'ils doivent avoir le rôle de témoignages dans le cas où l'orateur dispose d'enthymèmes. Deux types d'exemples sont relevés par l'auteur :

- l'exemple historique
- l'exemple fictif, dont il existe deux sortes :
  - *la parabole*
  - *la fable*<sup>20</sup>.

À la racine de tous ces éléments de preuves rhétoriques, mais aussi dialectiques, se trouve la notion proprement aristotélécienne de probable (ἔνδοξον). En effet, la possibilité de conduire un débat et l'éventuelle conclusivité s'arriment dans une sorte précise de prémisses, qu'il s'agisse de vraisemblance ou de signes : il s'agit d'opinions généralement acceptées. La probabilité dépend en effet de ce qui est jugé fréquent, plausible de façon légitime, de façon correctement appuyée, ce qui se retrouve autant dans les opinions générales de la vraisemblance que dans les liens indiqués par signes. Même les signes causaux sont connus tels par un assentiment irréfutable ou une opinion étayée et dans une certaine mesure, il en va de même pour l'exemple.

Cette fondation vaut aussi en dialectique. Dans un contexte comme celui des *Topiques* ou des *Réfutations sophistiques*, le classement d'un raisonnement comme dialectique provient d'une part du type de syllogisme effectué, d'autre part de la nature des prémisses employées. Et c'est ce qui forme une réfutation en bonne et due forme<sup>21</sup>. Quant au type de syllogisme, le premier point, le lien avec la logique de la démonstration développée dans les *Analytiques* est assez délicat et l'articulation qu'en donne Aristote suppose à la fois conformité entre les deux types de syllogismes et une certaine spécificité du raisonnement dialectique. Il n'est pas toujours aisé de déceler comment la jonction fonctionne<sup>22</sup>. Parmi un entrelacs de critères formels et matériels, les critères logiques de validité propres au syllogisme dialectique, par opposition ou par distinction avec ceux du syllogisme analytique, sont en tout cas plus enracinés dans la technique de persuasion que dans la conclusivité par la forme seule, et cherchent davantage la réfutation particulière que la nécessité absolue<sup>23</sup>.

<sup>20</sup>Voir *Rhétorique* II 20, 1393b8 sq.

<sup>21</sup>Voir les *Réfutations sophistiques* [11] 165b6 sq.

<sup>22</sup>Des théoriciens du XX<sup>e</sup> siècle, (notamment Perelman (1977, 1997) [224], ch. 1, p. 15 sq.), souhaitant un renouveau de la rhétorique, s'appuient volontiers sur l'exemple aristotélécien pour asseoir leurs dires quant à la spécificité du syllogisme dialectique ou rhétorique (puisque les deux disciplines sont sœurs (ἀντίστοιχος), voir *Rhétorique* [8] I, 1354a1). Et il est vrai que quant à l'intégration de prémisses dialectiquement plutôt que scientifiquement fondées, et aussi quant à la systématisation de techniques de discussion et d'influence de l'opinion, la rhétorique contemporaine a fort à puiser chez Aristote. Mais même les théoriciens récents de la rhétorique reconnaissent des arguments qu'ils appellent «quasi logiques» et qui témoignent de l'importance de la logique classique pour l'évaluation de la conclusivité.

<sup>23</sup>Cette question de la singularité du raisonnement dialectique (comme celle de la nature des modales)



Le second point, qui porte sur la nature des prémisses employées, nous intéresse davantage quant au probable. L'auteur explique que les prémisses utilisées doivent consister en un certain type d'opinion, car certaines opinions sont plus autorisées que d'autres. Aristote appelle ces opinions probables *ἔνδοξα* et en détermine ainsi les caractéristiques, proches de celles de la vraisemblance que nous avons rapportées plus haut ce qui n'a rien d'étonnant, puisque l'*ἔνδοξον* forme la base de l'*εἰκός*. Il importe beaucoup pour l'admission d'un syllogisme comme dialectique et non sophistique<sup>24</sup> que les prémisses employées soient correctement dialectiques, c'est-à-dire qu'il s'agisse de principes communs aux diverses sciences, hors du champ propre de la vérité d'un savoir, susceptibles d'opinions contrastées, mais suffisamment accrédités pour n'être pas arbitraires. Plus exactement, on trouve la probabilité endoxale dans

«les opinions partagées par tous les hommes, ou par presque tous, ou par ceux qui représentent l'opinion éclairée, et pour ces derniers par tous, ou par presque tous, ou par les plus connus et les mieux admis comme autorités»<sup>25</sup>.

De cette notion d'opinion autorisée ou accréditée longuement thématifiée par Aristote en contexte dialectique, on remarque qu'elle dénote une revalorisation du concept d'opinion par rapport aux théories platoniciennes. Pourtant, en lui-même, le vraisemblable n'appartient pas comme objet à une science particulière et à sa méthode. Il est même contraire à la nature des domaines traitant du vraisemblable que d'être traités de manière scientifique<sup>26</sup>, ce qui ne contribue pas à rendre le concept d'*εἰκός* très défini. La vraisemblance, issue de l'accréditation de l'opinion, semble découler davantage de la caution qu'on lui donne que de la nature propre des faits et objets en cause, nature qui, elle, peut ressortir à des domaines étudiables et précis du savoir, où la contingence serait traitée d'un point de vue naturel. Notons que ce critère de l'autorisation d'une idée comme base de vraisemblance que nous reverrons chez les probabilistes religieux<sup>27</sup>, se trouve à la clef d'une grande partie des conceptions médiévales du probable. Un fait sera jugé d'autant plus probable que la caution extérieure qui lui est jointe sera jugée plus profonde. Cette dimension d'autorisation est même généralement l'aspect principal, voire le seul élément de la conception aristotélicienne de la vraisemblance qui se trouve généralement retenu par les commentateurs des débouchés sur des controverses qui excèdent les objectifs du présent propos.

<sup>24</sup>La sophistique ou éristique n'étant rien d'autre qu'une déformation ou un mésusage de la dialectique.

<sup>25</sup>*Topiques* I 1, 100b21-23.

<sup>26</sup>Voir *Rhétorique* [8], I 4. 1359b12-15 : «Plus on s'efforcera d'organiser la dialectique ou la rhétorique comme on ferait non pas des disciplines pratiques, mais de véritables sciences, plus l'on en fera, sans s'en apercevoir, disparaître le caractère naturel, et plus, en les transformant ainsi, l'on empiétera sur des sciences (*ἐπιστήμη*) ayant pour matières des objets déterminés et non plus seulement des discours (*λόγος*)».

<sup>27</sup>Voir *infra*, section 3.1.2, page 113.

auteurs ultérieurs.

Il ne faut cependant pas caricaturer la vision aristotélicienne et se laisser leurrer par l'aspect complètement extérieur à la nature des concepts de cette caution d'autorité. En effet, Aristote donne d'une part le critère objectif du nombre pour fonder le crédit d'une opinion, et d'autre part il mentionne l'opinion *éclairée* ou reconnue par ceux qui sont *mieux admis* comme autorités. Autrement dit, il ne s'agit ni d'un appui arbitraire, ni au mieux d'un soutien fondé seulement sur la quantité d'opinants. Aristote reconnaît qu'il y a des opinions meilleures que d'autres, des autorités dont la compétence s'établit dans une solide expérience de l'objet. C'est d'ailleurs ce que confirme le rôle de la dialectique dans les fondements de la métaphysique : par l'agitation dialectique et la discussion en règle des opinions sur les bases de toute science, le philosophe découvre ultimement les premiers principes de l'être. Ainsi, l'une au moins des sources de l'autorité dialectique réside dans la sagesse de l'opinant. D'ailleurs, on voit concrètement et à plusieurs reprises Aristote tirer sa propre théorie d'une discussion serrée des opinions autorisées de ses devanciers<sup>28</sup>. L'attitude aristotélicienne qui se fait jour ici émerge dans une certaine conception du rapport entre les humains et la connaissance : il est profondément *invraisemblable* qu'une opinion partagée par une grande quantité de gens, ou par des gens d'une haute qualité, ne recèle que chimères et sottises. L'autorisation de l'opinion n'est pas directement le fondement de sa vérité ontologique ou naturelle, mais un critère de sa probabilité dialectique, qui permet de l'employer à bon droit dans un débat, que celui-ci soit purement ludique, juridique ou gymnastique, ou qu'il s'agisse de trouver les fondements premiers et réels de la science de l'être.

Pour en venir maintenant à Leibniz, nous noterons l'importance des éléments suivants, développés différemment chez lui, mais qui rappellent des accents aristotéliciens :

- la largeur d'une conception entre incertitude objective et subjective, entre vraisemblable prédit et vraisemblable jugé<sup>29</sup>,
- la rencontre, dans la notion de vraisemblance, d'accents théoriques et pratiques, rayonnant autour de l'aspect contingent,
- l'ébauche d'une théorie des degrés de vraisemblance à l'intérieur du contingent, entre

<sup>28</sup>Par exemple, dans la discussion sur l'infini, en *Physique* [2] III, 203a36, il trouve un « indice » (σημείον) de l'importance de ce concept dans le fait que ses prédécesseurs ont longuement développé le sujet. Ce raisonnement semble bien constituer un enthymème, en ce qu'il porte non sur la constitution de la physique, mais sur ses principes premiers. Un tel procédé ressemble aux manières leibniziennes, notamment en théologie. Le philosophe allemand ne reprend une question déjà connue qu'en se situant par rapport aux philosophes qui se sont déjà prononcés sur le sujet.

<sup>29</sup>On peut appeler ces dimensions les volets objectif et subjectif de la conception aristotélicienne.

- le naturel et l'indéterminé,
- de même, un début de thématization de degrés de vraisemblance à la base de l'enthymème, entre les signes probables et les τεκμήρια causaux,
- la valeur conférée à l'opinion et à la justification de l'autorité, qui sont dans une certaine mesure gages de causalité et de vérité,
- la possibilité de former de véritables raisonnements, assortis de règles formelles, à partir de prémisses non certaines,
- le lien tracé entre dialectique, rhétorique et vraisemblance,
- l'importance de l'exemple réel ou forgé comme appui pour la conviction et pour la persuasion,
- la multiplicité des sources pour des théorisations partielles de ce champ de connaissance.

Nous aurons l'occasion de revenir sur nombre de ces points chez Leibniz, qui cependant ne trace pas le lien avec Aristote, sauf peut-être pour ce qui concerne la dialectique et la rhétorique, qu'il estime d'ailleurs devoir réformer<sup>30</sup>. En revanche, on remarque les différences suivantes, assez flagrantes pour être relevées et parfois rappelées par Leibniz lui-même :

- l'absence de véritable hasard ou indétermination chez Leibniz,
- la non-spécificité du futur en matière de logique propositionnelle,
- la dotation d'une valeur intrinsèque à la vraisemblance de l'objet,
- la réintégration de la vraisemblance à l'intérieur de la science générale, d'une part, et d'autre part l'harmonie expresse avec la logique formalisable,
- la recherche d'une méthode et de critères précis pour l'évaluation du vraisemblable.

La critique leibnizienne de la conception qu'Aristote pourrait se faire d'une logique du probable est d'ailleurs assez vive<sup>31</sup>. En général, les allusions aux ouvrages de la fin de l'*Organon* (*Topiques* et *Réfutations sophistiques*) sont fort négatives. Leibniz y rappelle constamment qu'Aristote n'a opéré là rien moins que l'établissement d'une véritable logique de la vraisemblance, puisqu'il n'a fourni aucun critère épistémologique, aucune systéma-

<sup>30</sup>Leibniz écrit ceci : «L'art de disputer ou de combattre par raisons (où je comprends ici l'allegation des autorités et des exemples) est très grand et très important ; mais par malheur il est fort mal réglé, et c'est aussi pour cela que souvent on ne conclut rien, ou qu'on conclut mal» (*NE IV* vii § 11, *GP V*, 398). On reconnaît ici une critique de la manière aristotélico-scholastique en matière de dispute. La discipline elle-même est reconnue comme légitime, mais ses prétentions et moyens doivent, d'après Leibniz, être modifiés.

<sup>31</sup>Aristote, estime Leibniz, a écrit ses *Topiques* «sans se mettre en peine de nous donner une balance nécessaire pour peser les apparences et pour former là-dessus un jugement solide» (*NE IV* xvi § 9 ; *GP V*, 448).

tisation permettant de peser les types de preuves et qu'il n'a apporté aucune unification dans un domaine où la diversité du vocabulaire provoque erreurs et scepticisme. Aristote ne précise pas les critères d'évaluation des degrés de probabilité, qu'ils soient qualitatifs ou quantifiables<sup>32</sup>. Ou alors, il limite son investigation à l'endoxal, qui ne forme pas l'entièreté de ce que Leibniz entend par *probable*<sup>33</sup>. Il n'y a sans doute pas à s'étonner de ce jugement de la part de Leibniz, car il cherche la détermination d'une place épistémologique nette pour le concept de probable et souhaite l'intégrer au corps de la science, alors qu'Aristote estime crucial de l'en exclure. En faisant du vraisemblable essentiellement un objet du discours et non de la connaissance des êtres, Aristote rejette comme une erreur toute systématisation épistémologique.

En bref, il faut souligner qu'Aristote laisse pendant un problème qui sera diversement traité par les penseurs qui le suivront : le rapport entre le vraisemblable et la vérité. Comme nous l'avons souligné en parlant de Platon, le probable constitue une dimension particulièrement délicate à intégrer à la science, car il touche au contingent. C'est qu'à partir du moment où l'on refuse de considérer tout sensible comme une opinion dévaluée, l'intégration d'une part du sensible à l'intérieur de la science produit un reste qui, sans s'assimiler directement à la science, a quelque prétention à l'expression. Certes, le Stagiritte estime que «le vrai et ce qui lui ressemble relèvent [...] de la même faculté» et que «la rencontre des probabilités (ἔνδοξα) et celle de la vérité supposent [...] semblable *habitus*»<sup>34</sup>. Mais la liberté méthodologique offerte et la place laissée aux débats dialectiques et aux contestations soulignent le résultat de l'absence de critère. Le problème réside en ce que le probable ne s'assimile ni très aisément au vrai, ni très commodément au faux et semble même bâtir un autre ordre de preuves : dans un cas, on accepte comme connaissance ce qui semble issu d'une source peu crédible ; dans l'autre, on rejette hors du savoir accrédité une masse d'informations très utiles pour la pratique. Ce bloc issu du sensible et de l'opinion semble difficile à traiter et pour Leibniz en particulier, le volet méthodologique du domaine vraisemblable ne devra plus se limiter à un ensemble de techniques d'argumentation<sup>35</sup> et au mieux d'outils heuristiques généraux.

<sup>32</sup>Évidemment, chez Aristote, il n'est pas question de comptabilisation expresse de fréquences à une fin prédictive, ou de recension expérimentale encadrée et complétée par une armature principielle hypothétique.

<sup>33</sup>Leibniz écrit ceci en parlant d'Aristote (*NE IV ii § 14: GP V, 353*) : «*Endoxe* lui est ce qui est reçu du plus grand nombre ou des plus autorisés : il a tort d'avoir restreint ses *Topiques* à cela, et cette vue a fait qu'il ne s'y est attaché qu'à des maximes reçues, la plupart vagues, comme si on ne voulait raisonner que par quolibets ou proverbes».

<sup>34</sup>*Rhétorique* [8], I 1, 1355a17.

<sup>35</sup>Ainsi que le théorisent les *Topiques* [4] et *Réfutations sophistiques* [11].

Nous pourrions, en lien avec notre sujet, ajouter une différence supplémentaire entre les deux penseurs. Pour Aristote, un rapport entre théologie et probabilité serait particulièrement incongru, car la science qui traite du premier moteur porte sur l'immuable, et elle n'a aucun fondement dans l'opinion. Il n'y a pas chez Aristote de concept de théologie révélée, donc assise dans la connaissance de l'histoire humaine, pas plus que de tentative de concilier cette association avec la philosophie.

### 3.1.2 Le probabilisme et la morale religieuse

Autant le rapport entre théologie et probabilité est inconcevable en contexte aristotélicien, autant le domaine moral et pratique est chez lui propice à l'emploi du vraisemblable. Mais il est une doctrine beaucoup plus récente qui utilise expressément le probable (*probabilis*) comme critère de décision morale, afin de trancher si une action donnée doit être considérée comme acceptable : il s'agit du probabilisme, dont l'importance a été forte dans les débats théologiques du XVII<sup>e</sup> siècle.

Le probabilisme est une théorie morale qui témoigne de racines anciennes quant à la problématique qu'elle traite. En effet, les difficultés concernant l'ignorance de la loi et la culpabilité de la conscience douteuse ont été traitées au Moyen Âge chrétien, notamment par Thomas d'Aquin<sup>36</sup>. À la période moderne, les tenants de la position classique généralement adoptée se fondent sur la notion de *sûreté*, qui a des racines dans l'*ἐπιεικεία* aristotélicienne<sup>37</sup>, terme qui désigne la vraisemblance, la raison, la conformité à la vérité, interprétée dans la perspective où la conscience doit moralement opter pour ce qu'elle juge le plus conforme. Il est possible que l'individu ignore la loi, et par conséquent qu'il ne pèche pas en la violant. Mais en cas de doute, le seul moyen d'éviter le péché consiste, pour le chrétien, à agir nécessairement au plus sûr (*tutior*), qui ne permet pas de déroger au principe le plus contraignant, même si la conscience hésite à savoir s'il s'applique vraiment. Ces positions dites tutioristes, considérées par certains comme très sévères et rigoureuses malgré un certain rapport avec des théories touchant la vraisemblance, ont posé problème, surtout dans un cadre catholique romain, en particulier dans le cadre de la confession et

<sup>36</sup>ST *Les actes humains* Q. 19, a. 5 et 6. Les conclusions sont complexes, mais en général, le degré de malignité reconnu à la conscience dépend de la dimension sur laquelle porte l'ignorance (s'il s'agit de l'acte même de la volonté, ou d'une circonstance), et de la présence ou non d'une négligence dans la connaissance de la loi morale qui doit guider la raison : «Si igitur conscientia erret errore voluntario, vel directe, vel propter negligentiam, quia est error circa id quod scire tenetur: tunc talis error rationis vel conscientiae sic erranti, sit mala. Si autem sit error qui causet involuntarium, proveniens ex ignorantia alicujus circumstantiae absque omni negligentia: tunc talis error rationis vel conscientiae excusat, ut voluntas concordans rationi erranti non sit mala» ([67], Q. 19, a. 6, p. 84).

<sup>37</sup>On reconnaît la même racine que dans *εἰκός*.

des cas particuliers qu'elle soulève.

Le probabilisme au sens strict, comme tentative de répondre à ces difficultés, a véritablement commencé assez tardivement dans l'histoire du christianisme, car on n'en trouve aucune trace chez les pères de l'Église quant au type de solution développée. Plus exactement, c'est Barthélemy de Medina, à Salamanque (1528-1580) qui en a jeté les bases avec, comme idée fondamentale développée dans son commentaire de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, que «si une opinion est probable, il est permis de la suivre, quand bien même l'opinion contraire serait plus probable»<sup>38</sup>. Ce courant de pensée a été poursuivi par d'autres théologiens jésuites, notamment Gabriel Vazquez, Escobar (1589-1669) et Caramuel (1606-1682). Par la popularité rencontrée par ce nouveau courant de pensée (trionphant jusque dans les années 1660), se produit un «amalgame imprévu»<sup>39</sup> du probabilisme avec les thèses de Molina en théologie dogmatique, produisant le développement de la casuistique, ou «art de juger des cas particuliers (*casus* en latin) à la lumière des règles morales»<sup>40</sup>. La casuistique, du moins dans sa version catholique romaine<sup>41</sup>, emploie largement le probabilisme comme méthode pour juger des cas embarrassés, en fonction de la loi morale, dont elle met en manuels les préceptes les plus pratiques<sup>42</sup>.

Le but d'une telle théorie consiste dans l'assouplissement des maximes morales jugées trop étroites<sup>43</sup>, en augmentant la part de l'ignorance non coupable dans l'exécution d'une action non conforme au principe. Le probabilisme, en fournissant davantage de raisons autorisées d'agir, permet de considérer comme innocents des individus qui se sont fondés pour agir sur une opinion simplement probable, même si elle n'est pas la plus sûre. Il ne s'agit plus d'imposer comme de l'extérieur un comportement jugé souvent difficile, voire impossible à atteindre : le probabilisme comme instrument de la casuistique se centre sur les cas particuliers et tente de retrouver les intentions du sujet, ses propres mérites, et de

<sup>38</sup>Armogathe (1998) [82], p. 690. Le probabilisme est donc la doctrine «qui adme[t] comme règle légitime de conduite une opinion probable connue telle, quand même a cours sur le point débattu une opinion reçue plus probable» (Demau (1936) [131], p. 417).

<sup>39</sup>Armogathe (1998) [82], p. 690.

<sup>40</sup>Biggar (1998) [95], p. 206.

<sup>41</sup>Il y a un usage de la casuistique chez les protestants, notamment chez les luthériens de seconde génération comme Alsted, que Leibniz apprécie d'ailleurs assez. On trouve aussi une casuistique anglicane, qui s'oppose au probabilisme catholique, considéré comme laxiste, mais qui considère elle aussi que «moral teaching drew on probable opinions» (Jonsen & Toulmin (1988) [188], p. 161).

<sup>42</sup>Il n'est pas pertinent pour notre propos de poursuivre l'histoire jusqu'aux condamnations de certaines thèses relâchées par le pape (en 1665, et surtout en 1679), ni de montrer la décadence de la casuistique catholique par la suite, ou sa renaissance, plus forte, plus pondérée, avec l'équiprobabilisme d'Alphonse de Liguori (1748).

<sup>43</sup>Le probabilisme est «un refus du rigorisme moral des théologiens classiques» (Armogathe (1998) [82], p. 690).

considérer non plus s'il se conforme à une loi morale unique, principielle et inadaptable, mais si l'opinion qui le conduit chaque fois peut à juste titre être dite probable.

Cette doctrine, on le constate, porte essentiellement sur la morale et non sur le contenu de la croyance qui, lui, reste immuable et n'est pas concerné. Autrement dit : il n'est pas question de soumettre à la probabilité autre chose que ce qui est censé se situer déjà sur le plan de l'opinion, soient les perspectives morales et pratiques. La légitimité des objets de croyance tirés de la *Bible* ne se trouve pas en cause<sup>44</sup>. En effet, ce ne sont pas des considérations épistémologiques qui ont conduit à l'élaboration de cette doctrine, même s'il est vrai qu'elle peut porter des effets quant au statut de la croyance. La difficulté réside évidemment dans la dérive extrême à laquelle le probabilisme peut conduire, c'est-à-dire au laxisme, qui par le moyen des notions probables, de la direction d'intention, des restrictions mentales et de l'aisance de la dévotion, permettent aux mœurs de se relâcher. On en connaît l'ironique description pascalienne<sup>45</sup> et le concept de probabilisme garde encore aujourd'hui une nuance péjorative de tolérance abusive et d'excessive conciliation, voire d'incitation à la corruption des mœurs<sup>46</sup>.

Mais ce qui intéresse le présent propos est un point plus précis : quelle est la nature de la notion de probable ici dessinée ? Il y a dans le probabilisme une indiscutable influence aristotélicienne, en particulier des fondements subjectifs qu'il donne au vraisemblable<sup>47</sup>. En effet, quoique sur le plan moral, cette théorie diffère de l'éthique aristotélicienne, elle se fonde sur une manière semblable d'évaluer les prémisses afin de les estimer correctement probables. La probabilité est déférée à une opinion essentiellement lorsqu'elle est autorisée, quoique la casuistique reconnaisse deux volets à la probabilité : «la probabilité peut être "intrinsèque" et consister dans la force de l'argument, ou "extrinsèque" et consister dans le prestige de l'autorité qu'on peut invoquer en sa faveur»<sup>48</sup>. Mais dans les deux cas, il

<sup>44</sup>Cela n'est toutefois pas l'avis des détracteurs, qui estiment que l'attitude probabiliste «se porte jusqu'au renversement entier de la loi de Dieu», et que, «comble d'impiété», permettant en quelque sorte que l'amour de Dieu ne soit plus le moteur premier et nécessaire de tout chrétien, elle renverse la valeur de l'incarnation et rend fausse la lumière issue de la révélation (Pascal, X<sup>e</sup> *Provinciale*, [59], p. 146). Il s'agit cependant d'une conséquence supputée et lointaine des bases du probabilisme.

<sup>45</sup>«Une opinion est appelée probable, lorsqu'elle est fondée sur des raisons de quelque considération. D'où il arrive quelquefois qu'un seul docteur fort grave peut rendre une opinion probable» (V<sup>e</sup> *Provinciale*, [59], p. 78).

<sup>46</sup>Nous ne nous intéressons pas ici à l'aspect polémique, politique et social de cette question, mais seulement à la nature des concepts impliqués.

<sup>47</sup>Voir *supra*, page 110, note 29. Il y a aussi une communauté de pensée avec le Moyen Âge, du moins par contraste avec le bouleversement du concept de probabilité au XVII<sup>e</sup> siècle. C'est ce que souligne Hacking (1975, 1978) [171] (pp. 22 sq.), qui mène une analyse semblable de la probabilité médiévale et de la casuistique : «"probability" had to mean [...] approval or acceptability by intelligent people».

<sup>48</sup>Biggar (1998) [95], p. 206.

s'agit d'un appui de l'ordre de la forme rhétorique ou du témoignage, donc d'une preuve de l'ordre du discours, et non d'une prise en compte de la nature de l'objet - sauf dans la mesure, justement, où le probabilisme s'applique de préférence aux cas particuliers.

Cette autorisation de l'opinion probable est un fondement qui se tire essentiellement du fait que l'opinion soit reçue, largement ou de façon restreinte, au moins par une personne bien considérée en matière théologique ou morale. On trouve peut-être là, de manière implicite et du moins dans la version catholique du probabilisme, l'idée que la responsabilité morale de l'individu ressortit en dernier recours à l'autorité qu'il respecte et que le cœur de sa piété réside dans ce respect. Quoi qu'il en soit, cette disposition permet à deux opinions contradictoires, si elles ont fait par exemple l'objet d'un débat connu et de solution incertaine, de conduire toutes deux à des comportements qui ne seront pas classés parmi les péchés, sur la base non de leur *égale* probabilité, mais du simple fait qu'elles sont probables toutes deux. Le probable n'est donc pas ici proportionnellement évalué (et peut-être même pas évaluable) et il s'enracine dans le témoignage. La définition exacte du probable a d'ailleurs moins d'importance pour les théoriciens du probabilisme que son application possible.

S'il n'y pas de filiation, d'influence explicite ou directe de cet usage de la probabilité sur la conception de Leibniz, il est exact que le témoignage est un élément non dépourvu d'intérêt pour la compréhension de sa notion du probable<sup>49</sup>. Ce n'est toutefois pas le seul fondement de la notion et Leibniz reproche explicitement aux casuistes d'en être restés à l'univocité d'un critère partiel<sup>50</sup>. En matière de morale, il faut bien noter la distance entre ce type d'approche et l'éthique leibnizienne. En effet, la soumission à une loi ou à un principe général ne peut en aucune façon être considéré comme abusivement sévère par Leibniz, qui trouve au contraire le fonctionnement par exceptions comme irrationnel et potentiellement injuste. De plus, s'il est admis que le commun des mortels n'est pas obligé d'avoir des opinions complètes et en tout points correctes en matière de religion, il est en revanche dangereux selon Leibniz de répandre des erreurs potentiellement nuisibles au salut, car la caution d'autorité ne suffit pas pour la probabilité et le fait de suivre une opinion connue ne disculpe pas radicalement.

En général, toutefois, devant les positions jésuites, et particulièrement molinistes, Leibniz reste mesuré dans sa critique, du moins dans le contexte de la *Théodicée*<sup>51</sup>. Il souhaite

<sup>49</sup>Voir *infra*, section 4.4.3, pages 197 sq.

<sup>50</sup>Voir *NE* II xxi § 66. *GP* V, 191.

<sup>51</sup>Il approuve par exemple Bellarmin sur la réalité des vertus chez les non-régénérés, à l'encontre de



du moins que les positions envisagées demeurent modérées, car il désapprouve toujours énergiquement les excès, de même que les mises en pratique doctrinaires et répressives : le grand pouvoir temporel des jésuites n'est pas toujours de son goût, mais il n'en est pas un adversaire acharné et il apprécie la correspondance de plusieurs d'entre eux<sup>52</sup>. Néanmoins, on voit Leibniz reprocher à Bayle de recourir à une analogie tirées de «casuistes un peu relâchés»<sup>53</sup> au sujet d'une interprétation de Calvin, parlant de la volonté divine à l'égard du mal. Apparemment, selon Leibniz, c'est à tort que Bayle rappelle que certains casuistes autorisent un fils à souhaiter la mort de son père, non en tant que mal pour celui-ci, mais en tant que bien pour ses héritiers, afin de la mettre en parallèle avec la volonté de Dieu à l'égard du mal, qui serait de cette sorte, mais dans une mesure qui échappe aux hommes<sup>54</sup>. De même, dans la querelle qui oppose les prédéterminateurs (dominicains et augustiniens) et les tenants de la science moyenne (franciscains et jésuites), Leibniz estime qu'il faut traiter avec discernement le rapport de Dieu aux actions libres, d'une part, et à l'enchaînement causal, d'autre part<sup>55</sup>.

Cependant, au sujet de la position de Molina sur la liberté d'indifférence, y compris le fait peu explicite qu'il s'agit du propre de la cause libre, Leibniz ne peut que rejeter cette opinion<sup>56</sup> et estimer qu'elle se situe à un extrême qu'il faut contrer par une position médiane également différente de l'augustinisme le plus strict<sup>57</sup>, quoique cette extrémité soit moins ouvertement blâmée que le nécessitarisme hobbesien ou spinoziste. En somme, Leibniz, trouvera tout à fait recevable une opinion raisonnable si elle vient d'un «moliniste sage»<sup>58</sup>, qui se contenterait de s'opposer à la nécessité stricte. Les positions, jugées excessives par Leibniz et considérées comme relâchées en matière de morale, ne sont pas en l'occurrence qualifiées de probabilisme, et ne l'impliquent pas directement dans le contexte, mais elles s'enracinent dans un courant de pensée parent et qui l'a fait naître.

---

la position augustiniennne : *ET*, Préface § 35, *GP* VI, 46. De même, il est assez proche du point de vue moliniste, même s'il le trouve un peu outré, dans le cas des enfants morts sans baptême (*ET* I § 92-92, *GP* VI, 153-155).

<sup>52</sup> «Les jésuites n'ont pas tant de tort dans le fond, mais ils ont tort dans les manières de s'être érigés en persécuteurs. Je crois que si leurs adversaires étaient les maîtres, ils seraient aussi intraitables qu'eux» (Leibniz à Rémond, 6 décembre 1715, *GP* III, 661).

<sup>53</sup> *ET* II, § 158, *GP* VI, 203.

<sup>54</sup> Rappelons tout de même ici que la tentative baylienne n'est pas exempte d'une certaine provocation, ou d'une certaine ironie, lorsqu'il explique les duretés et obscurités de Calvin, théoricien d'un moralisme austère, par une analogie tirée de la morale la plus critiquée comme relâchée...

<sup>55</sup> «Si je suis pour les molinistes dans le premier point, je suis pour les prédéterminateurs dans le second» (*ET* I § 43, *GP* VI, 126).

<sup>56</sup> Voir par exemple *ET* I § 48, *GP* VI, 129 : «fausse idée» et *ET* III § 330, *GP* VI, 311.

<sup>57</sup> Voir *ET* III § 371, *GP* VI, 335.

<sup>58</sup> *ET* III § 367, *GP* VI, 333.

En fait, le texte qui dénote peut-être la plus grande proximité face aux positions probabilisme est sans doute l'*Examen religionis christianæ*, ce qui n'a pas de quoi surprendre puisque ce texte se veut écrit d'un point de vue catholique, donc potentiellement conforme à ce que ce courant accepte du probabilisme. Notons que Leibniz conserve malgré tout son propre point de vue dans le détail de l'interprétation et les nuances d'exception conférées aux points les plus délicats. Dans ce contexte, l'auteur estime qu'il est *plus sûr* («tutius») de s'abstenir en cas de doute, mais qu'il faut éviter le scrupule<sup>59</sup>, ce qui semble à la fois un aval à la position tutoriste et un désaveu de ses excès. Mais Leibniz, et là se trouve son originalité, tend en fait à fusionner ce que le point de vue probabiliste a de raisonnable avec ce que l'approche tutoriste a de moins rigide. En un amalgame moins évident et moins innocent qu'il ne semble, l'auteur explique qu'il faut suivre le bien commun et la gloire de Dieu, ce qui, dans le doute, est à la fois plus sûr, plus probable et plus utile<sup>60</sup>. Il est plausible qu'ici l'emploi du terme «probabilis» par Leibniz tient de l'usage jésuite, car le texte entend ici montrer dans quelle mesure l'appareil de l'Église catholique est autorisé et digne d'être suivi.

Grâce à ce bref exposé, d'une théorie qui ne semble pas très proche des vues leibniziennes à l'époque et dans le cadre de la *Théodicée*, il est au moins intéressant d'éviter les confusions possibles dues à l'homonymie dans la terminologie, et de distinguer cet usage du terme *probable* en théologie de celui de Leibniz, tout en reconnaissant les proximités lorsqu'elles se présentent. Sous l'aspect épistémologique, il faut retenir pour notre propos l'important lien que cette perspective ose tracer entre probabilité et théologie, même s'il s'agit plus de moralité que de croyance. Certes, l'aspect épistémologique n'est pas le point central de cette doctrine plutôt pratique, mais la casuistique, en accord avec ce qui commence à se dessiner à l'époque moderne, cherche une méthode de résolution de problème pour l'esprit en butte à une connaissance incertaine. L'individu y est perçu comme démuné devant la généralité de la loi. L'intérêt pour la probabilité des opinions est un indice de l'importance croissante de l'évaluation des degrés de probabilité, ou du moins d'un seuil de tolérance probable, à partir duquel une opinion peut être dite reçue - même si les critères jésuites ne sont pas les plus novateurs en cette matière. L'extension des procédés basés sur le probable hors de la dialectique et de la rhétorique judiciaire, jusque dans une morale garantie par

<sup>59</sup>ERC. A VI iv C, 2399.

<sup>60</sup>ERC. A VI iv C, 2379. On constate d'ailleurs par l'apparat critique que «tutissimum» présent dans la première version a été remplacé par «tutius», comme pour l'adoucir et le rendre plus relatif, plus proche du probable.

les principes stricts édictés dans le *Nouveau Testament*, est une étape cruciale pour le sujet qui nous occupe.

## 3.2 Hasard et mathématiques

### 3.2.1 Pascal : hasard et probabilité de la croyance

Au point d'interaction entre le concept de probabilité et celui de croyance religieuse au XVII<sup>e</sup> siècle, se tient la figure importante de Blaise Pascal, qui a contribué à l'émergence de la probabilité calculée, et qui fut aussi un grand penseur religieux et un célèbre polémiste - défendant l'augustinisme dit janséniste sans être vraiment membre de Port-Royal et pourfendant également le probabilisme jésuite dont il vient d'être question. Les points qui le différencient à cet égard de Leibniz permettront de mieux cerner la place de la probabilité dans la conception théologique du philosophe allemand.

Écartons d'emblée ce sur quoi ne porte *pas* l'utilisation du probable par Pascal en matière religieuse : le domaine moral. Cette position va évidemment à l'encontre de ce qui a été théorisé chez les probabilistes<sup>61</sup>, d'ailleurs vigoureusement décriés dans les *Provinciales*. En contexte moral, Pascal se range au point de vue janséniste, qui adhère à la vision tuteuriste, c'est-à-dire à l'éthique du *sûr*, opposé au simple *probable* laxiste. Ce concept de sûreté ne renvoie pas surtout à une certitude épistémologique, mais à une sécurité morale issue d'une attitude prudente. C'est pourquoi les degrés de certitude dont il peut être question importent essentiellement sur le plan pratique, celui du savoir-faire en cas d'application de la loi. Il ne s'agit pas d'une recherche d'évidence pure, d'ailleurs jugée comme illusoire par cet auteur en matière religieuse où la lumière est tout autre. Comme moraliste, Pascal veut circonscrire ce qui chrétiennement n'implique pas de péché, ce qui place l'individu hors du risque moral, hors de tout doute dangereux. Pascal fait contraster la notion de sûreté avec celle de probabilité (au sens probabiliste jésuite), jugée large et tolérante : «Je ne me contente pas du probable. [...] je cherche le sûr»<sup>62</sup>.

Pour Pascal, il ne doit pas être question de simple probabilité lorsque la fin la plus propre du genre humain est en jeu, soit le salut de l'âme. En ce cadre, seules des maximes déterminantes et absolues peuvent rendre compte de la fermeté et de l'urgence véhiculées dans les discours de Jésus que rapportent les *Évangiles*. Puisque le probabilisme ne fait

<sup>61</sup>Voir *supra*, section 3.1.2.

<sup>62</sup>*Lettres écrites à un Provincial* : V<sup>e</sup> lettre, [59], p. 78. Comme nous l'avons évoqué plus haut (page 113), cette notion n'est bien entendu pas propre à la morale pascalienne. Elle se retrouve chez de nombreux théologiens précédents, notamment Thomas d'Aquin.

pas de recommandation fixe, puisqu'il autorise de même dans certains cas particuliers un comportement et son contraire au nom de la probabilité, il ne fournit pas de critère valable pour discerner la vertu - et ne correspond donc pas avec le sûr. L'indulgence qui en résulte est funeste et contradictoire avec les termes de la *Bible* et les recommandations des pères de l'Église, en particulier Augustin. En effet, la voie du salut est un chemin unique et escarpé. C'est ainsi, sans doute, qu'il faut interpréter l'énigmatique remarque de Pascal : «Mais est-il *probable* que la *probabilité* assure ?»<sup>63</sup>. Il s'agit d'une dénonciation de la dissociation entre ce qui est simplement apparent selon des autorités contestables, et ce qui est véritablement permis en matière de morale<sup>64</sup>.

À constater ce rejet du probable au profit du sûr, en moralité, on conclura que ce n'est donc pas tellement sur ce terrain que réside la percée pascalienne quant au rapprochement de la religion et de la probabilité. L'apport propre de cet auteur se situe sur le plan d'une probabilité de croyance, et non à une probabilité d'action - et encore, il ne s'agit pas de rendre la croyance rationnellement probable, mais de poser une analogie entre deux types d'adhésion. Le célèbre *pari de Pascal*<sup>65</sup> trace un lien entre le doute face au hasard du jeu et le doute quant à la croyance chrétienne. L'argument est adressé à des libertins incroyants<sup>66</sup>, à des gens disposés à risquer parfois de lourdes sommes aux caprices d'un jeu de pur hasard, parce qu'ils jugent que ce qu'ils ont quelque chance de gagner dépasse en valeur ce qu'ils risquent de perdre.

Le croyant dit à l'homme qui n'a pas la foi, et qui conséquemment mène une vie contraire aux préceptes de l'Église que, ce faisant, il choisit dans un pari implicite la branche la moins intéressante pour lui. En effet, dans l'hypothèse où nous ne saurions rien de la foi et de la valeur de vérité de la religion<sup>67</sup>, une attitude conforme aux maximes chrétiennes peut, au pire, ne pas empêcher la disparition de l'âme (si, par hypothèse, il n'y avait ni Dieu, ni immortalité, ni jugement dernier). Au mieux, cette soumission procurerait le paradis.

<sup>63</sup> *Pensées*, [60] § 511 ; nos italiques.

<sup>64</sup> Notons d'ailleurs que lorsque, dans d'autres contextes, Pascal cherche des preuves des fondements de la religion, elle-même garante de moralité, il se dirige non vers des preuves probables, ni même vers des démonstrations *a priori*, réputées n'être pas stables pour le faible esprit humain, mais vers des preuves de type sûr, et moral : les prédictions et les miracles. «Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes et si impliquées, qu'elles frappent peu ; et quand cela servirait à quelques-uns, cela ne servirait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration, mais une heure après ils craignent de s'être trompés» (*Pensées*, [60] § 179).

<sup>65</sup> *Pensées*, [60] § 397.

<sup>66</sup> «Mais ceux-là même qui semblent les plus opposés à la gloire de la Religion n'y seront pas inutiles pour les autres» (*Pensées*, [60] § 403).

<sup>67</sup> Cela, naturellement, est inexact pour Pascal, qui a plus d'une corde à son arc argumentatif et qui ne sacrifie pas ses preuves solides au profit d'une supposition.

Inversement, une attitude de défi et d'incroyance, au mieux, permettrait à l'âme de disparaître ainsi qu'elle le croyait, et au pire entraînerait pour elle l'éternelle damnation. Il est selon Pascal aisément constatable que la première option gagne potentiellement une infinité de bienfaits, et ne peut rien faire perdre, alors que la seconde ne peut faire gagner grand-chose, mais comporte un risque infini. Dans la vie ici dramatisée en jeu de hasard, mieux vaut poursuivre le plus *sûr*, qui correspond ici au calcul du plus avantageux, lui-même issu de l'inventaire des cas probables. Mais il ne s'agit plus ici d'un probable cautionné, mais d'un probable proche de la notion de cas possibles, enraciné dans la constitution de l'objet. Il ne s'agit certes pas de suivre le scénario le plus probable (car le pari ne cherche pas à évaluer si la possibilité d'une version des fins dernières est plus plausible que l'autre), mais de se conformer, en fonction d'une prise en considération des probables, de ce qui maximise le gain potentiel et minimise les pertes désastreuses. Selon cette acception précise, l'évaluation de probabilité conduit à la sûreté. Le pari avantageux consiste ici à embrasser la croyance chrétienne.

Il est intéressant de remarquer que la réflexion sur la manière de convertir à la foi se fixe sur la même base que celle qui a conduit l'émergence du calcul des probabilités : le jeu de hasard. Cette passion du jeu, souvent compulsive au XVII<sup>e</sup> siècle, procure un carrefour de réflexions tant au mathématicien qu'au moraliste et sert ici à Pascal d'instrument paradoxal afin de montrer l'incohérence foncière du raisonnement de celui qui ne pense qu'à court terme en fonction d'intérêts minimes - et une fortune terrestre, si colossale soit-elle, établit un intérêt minime au regard du salut éternel de l'âme<sup>68</sup>. Selon Pascal, il semble ici possible de retourner le mode de pensée du joueur invétéré qui se dit esprit fort et rationaliste contre lui-même, de lui montrer que sa vie est absurde, en fonction même des principes d'optimisation du gain autour d'un objectif réputé complètement aléatoire. La mentalité propre du joueur permet d'obtenir le même résultat qu'avec la révélation, et cet effet de surprise et de rencontre argumentative n'est pas en l'occurrence un petit argument à l'appui de la foi chrétienne. Le pari de Pascal est probant dans la mesure où il frappe, où il s'adresse en leurs termes justement à ceux qui semblent le moins disposés à s'y soumettre.

Il y a donc ici utilisation de méthodes de probabilité et d'optimisation *a priori*, d'un implicite calcul d'espérance, appliqué au domaine de la croyance religieuse. Si Pascal est

<sup>68</sup>Un argument fort semblable, mais qui prend en compte la probabilité des événements à venir, se retrouve dans la *Logique de Port Royal*, LPR [13] IV, (15) 16, 353 à 355, où une action morale future est comparée à la possibilité de gagner à un jeu de dés, et où le salut de l'âme est considéré comme un enjeu si immense que «le moindre degré de facilité» ajouté à la probabilité de sauver son âme est présenté comme préférable à tous les biens du monde.

prêt à jouer ici le jeu du certain et de l'incertain, c'est d'une part qu'il possède par ailleurs des arguments autrement plus solides, selon ses vues, et d'autre part parce que la croyance chrétienne ne lui semble pas soutenable par des arguments rationnels métaphysiques<sup>69</sup>.

Autrement dit, sur ce point, la grande différence entre Leibniz et Pascal, c'est que ce dernier recourt à la probabilité la plus incertaine, à l'indifférence d'équilibre théorique pour désigner la croyance chrétienne<sup>70</sup>. En effet, l'hypothèse du pari présente l'éventualité de la vie éternelle de l'âme comme *a priori* aussi probable que le cas contraire. Les preuves de l'existence de Dieu pour Pascal ne sont que des indices fragiles et les preuves véritables sont morales, et probables dans cette mesure seulement. En revanche, Leibniz ne se résout pas à traiter la foi comme une matière de hasard. Quoiqu'il ait beaucoup travaillé sur les jeux de hasard, qu'il estime très propres au développement psychique et scientifique, il ne tente pas de placer la croyance dans l'aléatoire, même pour conduire une hypothèse efficace sur le plan rhétorique. Toutefois, il est clair qu'en matière d'optimisation, il pousse au contraire souvent des arguments en faveur de l'intérêt qu'il y a à croire, tant pour la vie présente que future<sup>71</sup>. Il s'agit cependant plutôt là d'arguments du même ordre que ceux qui récusent le mal et la supposée absurdité des dogmes chrétiens, plutôt qu'un élément autonome visant directement la conversion. Notons d'ailleurs que contrairement au cas du pari de Pascal, la *Théodicée* s'adresse en priorité au croyant, au chrétien, et que les procédés oratoires sont forcément différents. Il faut avouer que Leibniz et Pascal entretiennent des liens beaucoup plus étroits sur la question de l'infini que sur les questions religieuses<sup>72</sup>. Cependant, le rapprochement entre sûreté et probabilité, par l'intermédiaire

<sup>69</sup>Voir *Pensées* [60], § 166 : «[En matière de religion,] ni la contradiction n'est marque de fausseté ni l'incontradiction n'est marque de vérité». Cela ne signifie pas que Pascal encourage la croyance aveugle ou qu'il prise le mystère en tant qu'obscur et pour lui-même, mais qu'il estime la raison humaine trop embrumée et trop faible pour soutenir la foi et la morale par des ratiocinations.

<sup>70</sup>Jusqu'à un certain point, pour Pascal, la croyance chrétienne la plus sublime est tout à fait invraisemblable : «Le péché originel est folie devant les hommes, mais on le donne pour tel. Vous ne me devez donc pas reprocher le défaut de raison en cette doctrine, puisque je la donne pour être sans raison» (*Pensées* [60], § 589) Le terme de «folie» est sans doute repris à Paul (1 Co 1 :23), qui montre l'absurdité apparente de la sagesse de Dieu devant les hommes (particulièrement Grecs et Juifs), passage également cité par Leibniz (notamment en *ET, Discours*, § 29, *GP VI*, 67 et *NE IV* xvii § 23, *GP V*, 478). Mais dans la bouche de Leibniz, il y a toujours réinterprétation de ladite «folie», au fond compatible avec la raison.

<sup>71</sup>Chez Leibniz, on peut dans une certaine mesure faire découler la croyance d'un raisonnement centré sur un intérêt bien approfondi - ainsi qu'en témoigne sa position dans le débat sur le pur amour. Voir par exemple : «Je trouve tous les jours, plus qu'on ne saurait croire, qu'il n'y a rien de si imprudent que l'impiété, et rien de si conforme à nos intérêts encore ici bas, que la piété véritable» (Leibniz à Morell, 1 (11) octobre 1697, *AI*, 14, 550).

<sup>72</sup>Quant à l'avis de Leibniz sur Pascal, il est généralement élogieux, et fait notamment mention du «génie» du penseur français. Toutefois, ce n'est pas en matière d'étude de la vérité de la religion que l'estime s'adresse particulièrement à Pascal : «mes méditations sont le fruit d'une application bien plus grande et bien plus longue que celle que M. Pascal avait donnée à ces matières relevées de théologie, outre qu'il avait l'esprit plein des préjugés du parti de Rome, comme ses pensées posthumes le font connaître,

d'une évaluation de cas possibles, porte une influence profonde sur le penseur allemand, qui soudra étroitement tout ce qu'il croit utilisable dans ces concepts.

### 3.2.2 L'émergence de la quantification du probable

La conception abordée dans la section précédente dénote déjà une mutation du concept de probabilité que l'on dirige hors de la sphère de l'opérable. Pour brosser le tableau à larges traits, l'une des différences les plus frappantes entre la conception d'Aristote de celle des modernes est l'absence chez le Stagirite d'une conception de la probabilité comme calculable<sup>73</sup>. Outre certaines classifications juridiques d'ailleurs connues et louées par Leibniz, il n'y a pas eu beaucoup de tentatives pour évaluer le probable autrement que par l'appui extérieur avant la période moderne. En effet, les médiévaux ainsi que la casuistique - notamment jésuite ont hérité d'Aristote une notion de vraisemblable principalement dérivée de l'autorité, et ultimement de la concordance externe des témoignages. Mais vers la moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, il commence à être question de trouver une valeur intrinsèque et propre à l'objet évalué, non plus par une situation comme croyance attestée, mais comme occurrence mesurable. Quoique ce développement semble s'effectuer sans croiser la théologie, il n'est pas inutile de donner quelques pistes pour saisir le changement intervenu dans la notion de probabilité, car elle influe sur la notion de probable chez Leibniz.

Le cheminement est complexe et il ne faut pas sous-estimer pour cette émergence le rôle de la *Logique de Port Royal*<sup>74</sup>, qui contribue à tourner la probabilité vers une entité potentiellement mesurable, et moins vers une notion de concordance externe. Une détermination totalement nouvelle du probable se dessine dans un contexte de mathématisation possible du probable<sup>75</sup>. En effet, particulièrement en ce qui regarde le traitement prédictif ou statistique des événements futurs, le XVII<sup>e</sup> siècle commence à se donner des outils pour combler ce qu'il a diagnostiqué comme un manque méthodologique. De la sorte, se développent les premières approches chiffrées. Lorsqu'il publie sa *Dissertatio de arte combinatoria* en 1666, Leibniz ne produit pas une œuvre radicalement neuve ou originale, mais il démontre son intérêt pour le dénombrement de tous les cas possibles, proche de la systématisation de la

---

et qu'il n'avait pas étudié l'histoire ni la jurisprudence avec autant de soin que j'ai fait» (*Post scriptum* de Leibniz à Th. Burnett, 1<sup>er</sup> 11 février 1697, *GP* III, 196).

<sup>73</sup>C'est à cette dimension de la probabilité aristotélicienne que s'adresse l'appréciation assez juste, quoiqu'un peu sommaire de Hald (1990) [172], p. 30 : «Aristotle's concept of probability is [...] nonquantitative. His probable events are events that, on the given evidence, happen with a high degree of probability».

<sup>74</sup>*La logique ou l'art de penser* [13], voir *infra*, section 3.3.2, pages 132 sq.

<sup>75</sup>Les historiens des sciences lancent de nombreuses hypothèses concurrentes pour expliquer l'apparition assez brusque et tout à fait novatrice du calcul des probabilités, dans la décennie entourant 1660. Voir par exemple Hacking (1975, 1978) [171], p. 11 sq.

probabilité objective. Il participe ainsi d'un vaste mouvement d'émergence du calcul des probabilités qui, à cette époque, semble avoir influencé la mathématique combinatoire ou en avoir subi l'influence<sup>76</sup>. Quoique la question soit très délicate, il est possible de démêler une origine relativement unifiée et certains précurseurs à cette apparition rapide. L'examen attentif de la préhistoire de la probabilité mathématique conduit à certaines figures de la Renaissance, particulièrement à Cardan<sup>77</sup>, dont le *Liber de Ludo Aleae* (1565) ne sera publié qu'un siècle plus tard. Cependant, un peu comme dans le cas du calcul infinitésimal qui survient presque simultanément chez Newton et Leibniz, on trouve difficilement des sources complètement assignables aux travaux qui surviennent, soudainement florissants, à cette époque.

L'impulsion provient classiquement, à partir de 1654, des réflexions sur les jeux de hasard, à l'époque très en vogue, et qui ont suscité de toutes part une grande ébullition intellectuelle. De nombreux penseurs les emploient pour tisser des analogies, pour frapper l'esprit, pour étayer une réflexion morale, et aussi pour perfectionner les sciences<sup>78</sup>. Ils seront aussi considérés comme posant un problème rationnel mathématique important. Quant au calcul des probabilités, il trouve ses bases dans le rapport entre Pascal et Fermat<sup>79</sup>, dont les solutions au problème du chevalier de Méré se rejoignent par des chemins extrêmement différents. Leibniz, réjoui par cette possibilité nouvelle offerte au développement des sciences et très au courant de ce qui se pratiquait à son époque, fait allusion à ces pionniers du calcul des probabilités en ces termes :

«Les mathématiciens de notre temps ont commencé à estimer les hasards à l'occasion des jeux. Le chevalier de Méré, [...], homme d'un esprit pénétrant et qui était joueur et philosophe, y donna occasion en formant des questions sur les partis, pour savoir combien vaudrait le jeu s'il était interrompu dans un tel ou tel état. Par là il engagea M. Pascal, son ami, à examiner un peu ces choses. La question éclata et donna occasion à M. Huygens de faire son traité *De Alea*. D'autres savants hommes y entrèrent»<sup>80</sup>.

Cette question permet notamment à Pascal de développer l'analyse de son célèbre triangle arithmétique. À cette suite, mais parallèlement, Huygens produit en 1657 le *De*

<sup>76</sup>Voir Daston (1988) [128], p. 9-10.

<sup>77</sup>Voir notamment Hacking (1975,1978) [171], p. 54-56 et Hald (1990) [172], ch. 4. Pour sa part, Leibniz mentionne d'ailleurs Cardan en *NE IV xvii* § 6. (*GP V*, 466).

<sup>78</sup>Leibniz ne cesse de souligner à quel point l'étude de toutes sortes de jeux, et particulièrement des jeux de hasard, est extrêmement profitable au progrès de l'esprit humain et au développement de l'art d'inventer. Leibniz écrit notamment à Des Billettes (4/14 décembre 1696. *GP VII*, 451) que «la plupart des jeux pourraient donner occasion à des pensées solides», avant de faire une allusion à Huygens.

<sup>79</sup>Voir Hald (1990) [172], p. 42 sq.

<sup>80</sup>*NE*, IV xvi § 9. (*GP V*, 447).



*Ratiociniis in Ludo Aleae*<sup>81</sup>, premier ouvrage publié portant directement sur le calcul des probabilités et promis à un succès considérable<sup>82</sup>.

Le probable désigne un certain incertain cernable par calcul et que l'on vient à considérer plus généralement qu'on chacune de ses réalisations. La probabilité la plus étudiée dans ce contexte est celle qui regarde les événements à venir, tant ceux que l'on tâche de systématiser *a priori*, comme les jeux de dés ou partis, les paris de hasard, que ceux qui se fondent sur des observations empiriques, comme les rentes viagères et les prévisions économiques basées sur les héritages. Dans un cadre européen où les mauvais calculs de rentes créaient des trous dans le budget de l'État, Leibniz a consacré à cette question plusieurs écrits vers 1680. Comme la plupart de ses contemporains qui se sont intéressés à la question, il tend à ramener la description *a posteriori* d'une mortalité aléatoire à l'hypothèse *a priori* d'une mortalité uniforme<sup>83</sup>. Cependant, en plus des résonances juridiques déjà présentes dans ces circonstances, même les mathématiciens (tel Bernoulli) visent aussi des objectifs moraux avec les méthodes mathématiques qu'ils prônent et espèrent simplifier le jugement opinatif en lui conférant des règles de conduite rationnelles<sup>84</sup>.

Recevant cette influence moderne en même temps que celle de la tradition qu'il maîtrise, Leibniz prend connaissance de ces ouvrages et s'engoue pour cet essor de l'évaluation du probable, sans doute à partir de son séjour à Paris (1672-1676), où le contact avec Huygens amorce le développement de ses habiletés mathématiques. Cependant, si généreuse que puisse être une analyse de la contribution leibnizienne effective au calcul des probabilités, si enthousiastes qu'apparaissent certains commentateurs pour souligner toute l'importance de ce concours, il ne semble pas que Leibniz constitue personnellement un pilier pour la naissance mathématique du calcul des probabilités. Toutefois, la connaissance qu'il avait des développements en cours et la confiance presque visionnaire qu'il plaçait en eux pour le progrès des sciences, notamment la médecine, lui confèrent un statut privilégié à cet égard. Il est d'ailleurs significatif que la plupart des interprètes et historiens des probabilités,

<sup>81</sup>Le *Traité du triangle arithmétique* date de 1654, mais circulera à partir de 1665.

<sup>82</sup>Voir Hald (1990) [172], p. 67 sq.

<sup>83</sup>Voir Hald (1990) [172], p. 247. Toutefois, en ce domaine «les ébauches de Leibniz demeurent très en retrait» (Parmentier (1995) [54], p. 287) des avancées les plus significatives de l'époque. Leibniz n'a pas négligé, par exemple, l'essai de certaines fantaisies économiques, telle cette *Compagnie du bonheur* (voir p. 431-432), dont l'élaboration précise des statuts, lois de fonctionnement et de répartition des lots importe bien plus à l'auteur que la manière de produire effectivement de l'argent grâce à elle. On retrouve ici un engouement pour les lois et définitions et l'ingérence de l'*a priori* dans le domaine économique, conçu comme fixe et programmable.

<sup>84</sup>Leibniz lui-même en croit l'application possible aux matières pratiques : «il y a une espèce de mathématique dans l'estime des raisons» (Leibniz à Burnett, 1, 11 février 1697, *GP* III, 190), écrit-il en faisant allusion à un écrit à lui de 1669 sur l'élection du roi de Pologne.

sans forcément accorder à Leibniz le rôle considérable que lui décerne Hacking<sup>85</sup>, le citent et y font allusion tout au long de leur compte rendu historique<sup>86</sup>. C'est ainsi que les développements souhaités et parfois amorcés par Leibniz ne demeurent pas extérieurs aux acteurs principaux de ce qui s'est énormément développé au siècle des Lumières, comme en témoigne sa correspondance avec Jakob Bernoulli<sup>87</sup> et le rapport à Rémond de Montmort<sup>88</sup>, qui lui vouait une grande admiration. D'ailleurs, seule contribution effective personnelle, Leibniz porte à son actif la résolution, concurrente avec celle de Bernoulli, d'un problème de dés par le recours à des séries infinies<sup>89</sup>.

Le rapport entre ces développements mathématiques et la théologie ne semble pas direct. Et il est vrai que les textes qui traitent de probabilité calculée ne sont pas les mêmes que ceux qui s'intéressent à la théologie, en tout cas chez Leibniz<sup>90</sup>. Toutefois, retenons que le leibnizianisme tend à l'intégration harmonieuse de tous les aspects du probable ou du moins vise une telle harmonie, et que cette nouvelle version du probable non opinatif, mais dépendant de la constitution des objets porte un effet profond jusque dans sa conception de la crédibilité subjective. En effet, tout comme la confiance du joueur formé aux nouvelles mathématiques dans ses gains dépendra des chances calculables de la réalisation de la combinaison qui le favorise, de même, la croyance dans le plus probable (croyance qui peut être religieuse) prend en compte la nature et la méthode d'obtention de ses données et se proportionne à elles. De plus, la perspective juridique était loin d'être absente de l'analyse classique - et leibnizienne - des jeux de hasard, ce qui rapproche singulièrement les voies du salut et le calcul des risques et chances<sup>91</sup>. Les acceptations du probable étaient pour Leibniz et

<sup>85</sup>Déjà en 1971 [169] et de même dans la plus grande partie de l'ouvrage de 1975 (*The Emergence of Probability* [171]). «Leibniz is used as a witness» (p. ii) ; il sert de prisme à la vision de cette époque de l'histoire des probabilités, dimension un peu excessive aux yeux de certains (notamment Hald (1990) [172]).

<sup>86</sup>«Leibniz did not make any direct contribution to probability theory, but in his unpublished manuscripts and his correspondence with other scientists, he had considerable influence on the philosophy of probability and the scope of its applications» (Hald (1990) [172], p. 189). «Still, Leibniz's ideas are of some independent interest, for they suggest the extent to which degrees of certainty were a theme in late seventeenth-century philosophy» (Daston (1988) [128], p. 44). Parmentier (1995) [54] lui-même, qui consacre ses analyses aux textes même de Leibniz en ce domaine, note que par rapport aux espoirs immenses de Leibniz dans le développement du calcul probable, en pratique «on tomberait de haut si on cherchait dans les manuscrits leibniziens des techniques opératoires à la mesure de cette ambition» (p. 40).

<sup>87</sup>Une intéressante polémique, résumée par Daston (1988) [128]pp. 237-241, oppose les deux penseurs au sujet d'une analogie entre la répartition des décès et maladies et le tirage de billes dans un vase. Dans la critique de Leibniz (qualifiée sans doute à juste titre d'«oversimplification» p. 238), on retrouve l'infinité contenue dans les vérités de fait et leur irréductibilité à un calcul *a priori* déterminable.

<sup>88</sup>Cf. Hald (1990) [172], ch. 18, p. 286.

<sup>89</sup>Voir Hald (1990) [172], p. 184-185 pour l'exposé du problème et le détail des équations, ainsi que Parmentier (1995) [54], p. 7 et Annexe IV.

<sup>90</sup>Cependant, même concernant la probabilité calculée, il est normal de devoir aussi la chercher dans des textes où elle n'apparaît pas sous son nom, et qui pourtant la conditionnent ou l'influencent (voir Daston (1988) [128], p. 13).

<sup>91</sup>Sur la question du rapport méthodologique entre jurisprudence et théologie, voir section 5.6, pa-

ses contemporains beaucoup moins étanches qu'il le semble de nos jours et il ne leur paraît pas du tout absurde d'imaginer l'avènement d'un calcul moral de ce qui rend une action plus souhaitable selon tel principe<sup>92</sup>. La probabilité doit être pesée par l'homme à l'aide d'une méthode d'évaluation limitée, mais régulée, de manière le plus possible analogue au calcul des possibles par Dieu. Comme la logique combinatoire *a priori* contribue à la conception leibnizienne de création à partir des compossibles, le calcul de l'attitude la plus rationnelle à tenir dans un jeu d'argent contribue à une morale qui cherche moyen d'évaluer le plus sûr. C'est ainsi que certains éléments théologiques reçoivent l'influence d'une conception mathématisée ou conçue comme mathématisable de la probabilité ou de la possibilité.

Certes, Leibniz n'admet le hasard que comme hypothèse méthodologique pour le calcul *a priori* d'événements équiprobables. Il est à noter pourtant qu'à l'appui de l'innocence et de la justice de Dieu, les *Essais de théodicée* mettent tout de même en scène des fictions qui emploient une notion de hasard au sens faible. Celle-ci ressemble à un décompte de probabilités et à une implicite évaluation des chances<sup>93</sup>. Ces utilisations sont significatives et elles se rattachent un tant soit peu à ce que nous avons évoqué ici, car elles s'éloignent tout à fait de la notion de probable comme seul fruit de la caution et du témoignage, quoiqu'elles cherchent à emporter l'opinion et la créance. Au reste, on ne trouve pas ici de véritable calcul, ou de prise en compte du hasard au sens strict. En effet, pour ce qui regarde le véritable hasard, tant en physique qu'en théologie métaphysique, comme il en sera question plus tard, il est clair que Leibniz le considère seulement comme «une chose apparente»<sup>94</sup> et chimérique. Le contexte métaphysique à l'œuvre ici ne requiert à peu près pas de simplification mathématique, de modèle fictionnel qui exclurait pour les besoins du calcul le principe de raison, puisque au contraire la *Théodicée* passe le plus clair de son temps à défendre le détail de ce principe.

ges 331 sq.

<sup>92</sup> «Almost from the inception of mathematical probability, the classical probabilists had hoped that their calculus would mathematize what were then called the moral sciences : jurisprudence, political economy, and other studies of social relationships» (Daston (1988) [128], p. 296). Ce mouvement s'est précisé (à défaut de se concrétiser vraiment) au XVIII<sup>e</sup> siècle à partir de Jakob Bernoulli, puis chez Poisson, Laplace, Condorcet, mais à nouveau, peut-être y a-t-il moyen de désigner Leibniz comme précurseur ou comme vecteur d'idées et d'élan. Quant au brouillage courant au XVII<sup>e</sup> siècle entre les diverses acceptions du probable (probabilité objective et subjective) et le rapport entre le calcul et la théologie, voir aussi section 4.1.3.1, pages 164 sq.

<sup>93</sup> Voir par exemple le «jeu extraordinaire du hasard» dans la fiction juridique en *ET*, *Discours* § 36, *GP* VI, 70-71 et le «si petit hasard» de la fiction sociale en *ET* I § 36, *GP* VI, 159.

<sup>94</sup> *ET* III § 303, *GP* VI, 297.

### 3.3 Mutations épistémologiques

Le cheminement qui conduit à la mutation du concept de *probable* est complexe et ne se limite pas à l'histoire du développement de la probabilité mathématique, au reste postérieur, pour l'essentiel, à la période qui nous occupe. Pour nous approcher un peu davantage du domaine qui nous regarde ici, il convient de nous pencher sur l'aspect épistémologique de ce changement, ce qui permettra de saisir plus clairement où se situent les innovations et reprises de Leibniz.

#### 3.3.1 Descartes, l'évidence et le probable

Sous diverses impulsions croisées et simultanées, les modernes se prennent à chercher une certitude en toutes sciences, certitude venue d'une observation ou d'une théorisation de l'objet étudié. Dans cette perspective, la considération essentiellement extérieure de la caution comme gage principal de recevabilité, ou de probabilité, pour une connaissance donnée semble souvent éloignée ou déconnectée de la nature de l'objet et particulièrement vulnérable aux débats. De fait, car les autorités divergent et leurs poids respectifs ne peuvent seuls trancher les oppositions. Ainsi, le débat devient-il lui-même un symptôme, une marque de méthodologie médiocre, ou une preuve de la non-scientificité de telle ou telle portion du savoir. La *disputatio* médiévale a perdu de son prestige absolu et le seul fait de débattre entre savants n'est plus gage de recherche correcte. Encore faut-il des conclusions<sup>95</sup>.

Ce qui est de plus en plus jugé comme désordre, comme manque d'ordre, donc, donne généralement discrédit à tout savoir dont l'objet est difficile à encadrer et à mesurer par observation quantifiée. Le danger des disputes interminables, outre le fait qu'elles ne permettent pas de régler les questions abordées, est qu'elles laissent croire que la vérité et l'erreur sont «également probables»<sup>96</sup>. Cela ouvre la porte au dilettantisme intellectuel, voire au scepticisme, qui mine la force de toute la connaissance humaine. On ne compte pas les remarques des philosophes de l'époque, qui déplorent l'état de la morale, de la jurisprudence, de la médecine. Mais on ne décrie pas seulement ces matières fondées sur des données sensibles, voire sur des opinions et des cas particuliers, donc traditionnellement

<sup>95</sup>Leibniz aime bien rappeler en ce sens l'anecdote de Casaubon, à qui l'on montre une salle de la Sorbonne où l'on a disputé pendant trois cents ans, et qui a simplement commenté en demandant «Qu'y a-t-on conclu?» (Voir *ET* III, § 353, *GP* VI, 325; *NE* IV vii § 11, *GP* V, 398; Leibniz à Burnett, 1/11 février 1697, *GP* III, 192).

<sup>96</sup>Voir *LPR* [13] III 20a, 270; nos italiques.

éloignées de la certitude. On se prend même à suspecter les savoirs plus nobles, mais objets de nombreuses controverses confuses et insolubles. C'est ainsi que l'on retrouve des associations très dures et ironiques de la théologie et de la métaphysique avec la probabilité - entendue dans un sens particulièrement péjoratif. Descartes, une des figures les plus importantes de la réforme méthodologique du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>97</sup> est l'un des penseurs enclins à la méfiance à l'égard des disputes passées, notamment dans le domaine théologique, malgré son désir de ne pas heurter de front les autorités religieuses<sup>98</sup>.

Si le but n'est pas de sombrer dans le pyrrhonisme<sup>99</sup>, ce constat de délabrement doit conduire à un renouvellement méthodologique. En effet, la menace sceptique est toujours cruciale pour la philosophie qui se réclame d'un rapport à la vérité, que le critère fondamental soit la raison pure ou la confirmation sensible<sup>100</sup>. Chez Descartes, la lumière cherchée pour la connaissance est de l'ordre de l'évidence et cette attention donnée à la certitude dénote une préoccupation - sinon un intérêt - à l'égard du probable comme enjeu épistémologique.

Dans la mesure où le savoir manque de méthode, une des idées les plus simples consiste à exclure en tant que telles toutes les affirmations simplement probables ou vraisemblables, c'est-à-dire celles qui ne sont pas illuminées par l'évidence. C'est l'attitude initiale conduisant à l'élaboration de la méthode cartésienne<sup>101</sup> et elle se fonde sur la prégnance du tiers exclu. Sur cette base d'une assimilation rapide et commode du vraisemblable au faux, se constitue une méthode basée sur une série de règles, dont la première place l'évidence comme critère unique de certitude et de savoir. Le fait de «presque» réputer pour faux le vraisemblable a pour effet de retirer le respect aux autorités indues et de n'accorder confiance qu'à ce qui a établi sa véracité sur des preuves évidentes.

Dans les *Meditationes de prima philosophia* (1641), la première étape du cheminement

<sup>97</sup>Cette réforme constitue évidemment l'un des buts essentiels du *Discours de la méthode* publié en 1637.

<sup>98</sup>Par exemple, on lit chez lui une association entre philosophie traditionnelle et probabilité, lorsqu'il évoque avec une note persifleuse des connaissances dispensées dans les écoles et reçues dans sa jeunesse : «la Philosophie donne moyen de parler *vraisemblablement* de toutes choses et se faire admirer des moins savants» (*Discours de la méthode* I, AT VI, 6 : nos italiques).

<sup>99</sup>Pour beaucoup de philosophes attachés à la raison et qui voient se développer une liberté d'esprit et de mœurs souvent fatale à la connaissance et à la foi, le danger sceptique est réel et préoccupant. Il est cependant intéressant de constater que pour Arnauld et Nicole, par exemple, ce qui sauve la connaissance humaine du scepticisme, c'est précisément l'existence d'une *vraisemblance* plus grande présente aux yeux de tous en certaines opinions plutôt qu'en d'autres - ne serait-ce, pour un pyrrhonien, que de soutenir qu'il est plus *vraisemblable* qu'il n'y ait rien de certain plutôt que quelque chose (*LPR* [13], *Discours* I, 18).

<sup>100</sup>Pour une réforme méthodologique basée sur ce deuxième critère, voir *infra*, section 3.3.3, pages 138 sq., sur Locke.

<sup>101</sup>«Considérant combien il peut y avoir de diverses opinions, touchant une même matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il y en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie, je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que *vraisemblable*» (*Discours de la méthode* I, AT VI, 8) ; nos italiques.

avance l'idée qu'outre le *cogito*, l'assurance générale d'incertitude pourrait demeurer comme le seul établissement surnageant à l'inondation d'ignorance issue de l'artifice du malin génie<sup>102</sup>. Quoique chez lui le doute forme un artifice et un aboutissement, le doute croissant déracine de même sans en examiner le contenu toutes les opinions douteuses, à quelque degré qu'elles le soient, car avant l'emploi d'une approche correcte, le faux et le vrai s'entremêlent inextricablement «en ma créance»<sup>103</sup>. L'obtention toute provisoire de la table rase épistémologique ne manifeste pas un intérêt pour l'incertitude, ou pour la probabilité. Si dans cet état, même les conclusions mathématiques sont attaquables par le doute hyperbolique, *a fortiori*, les présomptions sensibles et les données simplement probables le seront-elles. Par un retournement qui rapatrie paradoxalement la vision cartésienne parmi les théories anciennes de la vraisemblance, les éléments seulement vraisemblables, ou du moins sensibles et démontables par le doute simple, se retrouvent par la suite réintégrés par Descartes dans l'orbe de la connaissance grâce la caution venue de Dieu, caution qu'il faut bien qualifier d'*extérieure*, dans ce contexte où ce qui importe est la véracité de Dieu comme garant. En effet, c'est en tant que Dieu est par essence non trompeur, et non par une valeur observée de la nature de l'objet vraisemblable que celui-ci peut s'insérer dans le savoir. Il y a donc ici collaboration de critères : à la clarté et à la distinction du contact rationnel (critère interne subjectif) se greffe la caution de l'autorité divine (critère externe objectif), ce qui situe Descartes en quelque sorte au carrefour du changement de paradigme.

On le constate clairement : Descartes est penseur de la certitude et non des degrés de certitude. Il récuse généralement la valeur de la soumission à l'autorité, cite au reste peu volontiers les sources possibles de ce qu'il avance et tient généralement la rhétorique en piètre estime<sup>104</sup>. Volontairement, pour éviter l'erreur et l'embrouillement caractéristiques de la connaissance qui meuble ordinairement l'esprit, le probable est par Descartes ramené au faux, d'abord, ensuite au vrai, globalement, sans considération de son poids propre<sup>105</sup>.

<sup>102</sup> «Quid igitur erit verum? Fortassis hoc unum, nihil esse certi» (*Meditationes* II, AT VII, 24).

<sup>103</sup> *MM*, AT IX, 13. Ainsi s'exprime la traduction française, et ce terme de «créance» a son poids, comme nous le verrons plus loin (page 134). Le texte latin dit simplement que des choses fausses ont été admises à la place des vraies («falsa pro veris admiserim»; *MM*, AT VII, 17).

<sup>104</sup> Sur ce dernier point, la dureté du jugement d'un théoricien de la rhétorique comme Perelman (1977) [224] (164 sq.) sur Descartes et son regrettable bannissement du vraisemblable est significative. Pour des points de vues plus divers et plus documentés sur la question, voir les textes rassemblés par Cossutta (1996a) [122].

<sup>105</sup> Il faut évidemment nuancer ce propos : en matière de morale, Descartes estime très précieux et important de se fier aux opinions courantes et probables du pays où l'on réside. En particulier, il enjoint à se rallier aux idées les moins extrêmes, qui sont «vraisemblablement les meilleures» (*Discours de la méthode* III, AT VI, 23). L'attitude argumentative cartésienne diffère en effet dans le *Traité des passions* et les textes fondateurs de la science, car l'auteur doit s'adapter à un sujet où l'évidence ne peut s'appliquer pleinement, et à une interlocutrice qui a ses propres exigences (sur ce point, voir Giolito (1996) [160], 205).

Au chapitre de la théologie, Descartes se montre plus prudent, car il lui faut bien rendre compte, en quelque manière, de la notion d'autorité. L'attitude initiale du *Discours de la méthode*, indiquant dans le résumé autobiographique une image de sa conception des choses avant l'élaboration de sa méthode, est sur ce point particulièrement réservée et ne se prononce pas sur les sources de la croyance<sup>106</sup>. Dans les *4<sup>e</sup> Réponses* (à Arnauld), Descartes tente une conciliation entre sa théorie métaphysique et l'eucharistie dans sa version catholique<sup>107</sup>, ce qui montre que l'accord avec les théologiens et leur approbation lui sont importants, même si la place de ce critère est peu thématifiée sur le plan méthodologique. Descartes soutient même pour terminer qu'il se soumettra de bon gré au jugement et à la censure des théologiens bons et orthodoxes. Cette soumission doit cependant être regardée à la lumière de ce qu'il vient d'écrire au sujet de la théorie des accidents réels, généralement acceptée par les catholiques, mais que Descartes estime fausse et qu'il désire remplacer par la sienne. En effet, dit le texte latin, il est préjudiciable pour l'autorité de l'Église que les impies puissent arguer, afin de reverser la vérité, que le recours à la *Bible* et aux vérités de foi, effectué sans montrer les raisons, remplace chez les chrétiens les réfutations rationnelles<sup>108</sup>, ce qui ressemble fort à certaines protestations leibniziennes. Or, c'est ce qui se produit lorsque l'on s'obstine et que l'on reste persuadé d'avance que sa position est plus vraie et meilleure. Ici, Descartes sous-entend que l'autorité légitime est précieuse, mais que sa légitimité doit être issue de la vérité de la position défendue<sup>109</sup>. Il y a donc effort ici pour ancrer la crédibilité dans l'évidence originelle et d'attester l'autorité par la vérité. Une telle attitude ressemble à celle des auteurs de la *Logique ou art de penser*, qui ont davantage poussé l'exploration de cette question précise et ont laissé une influence sur Leibniz. Cependant, le mouvement lancé par Descartes et l'attitude de semi-soumission à un choix d'autorités chrétiennes trouve des échos chez le penseur allemand.

<sup>106</sup> «Les vérités révélées qui [...] conduisent [au ciel], sont au-dessus de notre intelligence, je n'eusse osé les soumettre à la faiblesse de mes raisonnements, et je pensais que, pour entreprendre de les examiner et y réussir, il était besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel» (AT VI, 8).

<sup>107</sup> Voir notre *Introduction*, 16.

<sup>108</sup> AT VII, 256.

<sup>109</sup> C'est du moins ce qui ressort du texte latin. La version française est plus tranchée, plus virulente (les éditeurs Adam et Tannery remarquent d'ailleurs l'écart notable par rapport à l'original latin). Descartes s'exprime contre ceux qui «ne pouvant souffrir qu'on propose aucune opinion différente des leurs, qui soit estimée vraie et importante, ont coutume de dire qu'elle répugne aux vérités de la foi, et tâchent d'abolir par autorité ce qu'ils ne peuvent réfuter par raison», AT IX, 197.

### 3.3.2 La *Logique de Port Royal* et la créance probable

L'attitude générale de Descartes, que nous avons ici résumée à grands traits, ne correspond évidemment pas celle de Leibniz, mais celui-ci n'est ni le seul, ni le premier, à considérer le probable sous un angle différent. Cet angle revient à affirmer que le probable n'est pas le simple résultat d'une caution d'autorité, et pas non plus une caractéristique immédiatement réductible en tant que telle au vrai ou au faux. L'usage du terme *probabilité* pour renvoyer à une entité mesurable tire son origine de la *La logique ou l'art de penser* d'Antoine Arnauld et Pierre Nicole (1662)<sup>110</sup>, infléchissement très significatif par rapport à l'acception précédente du probable en matière de logique.

Tout d'abord, il y a affirmation de non-recouvrement exact de la classe du probable avec celle de la vérité et de la fausseté. À propos de la division dans les sciences, censée soulager l'esprit, les auteurs remarquent ceci :

«On ne doit pas aussi diviser les opinions en vraies, fausses et probables, parce que toute opinion probable est vraie ou fausse. Mais on peut les diviser premièrement en vraies et en fausses ; et puis diviser les unes et les autres en certaines et en probables»<sup>111</sup>.

La probabilité est conçue d'emblée et radicalement comme un qualificatif de la connaissance, qui s'applique sur un plan légèrement distinct de la vérité, et le même que la certitude. Toute proposition est par soi vraie ou fausse, mais la méthode qui permet de déterminer cette catégorisation dépend de ce que le savoir est susceptible ou non de certitude. Un peu à l'instar de ce qui se passe chez Descartes<sup>112</sup>, mais de façon plus discriminante en fonction des degrés, le bon sens et la raison servent à la distinction et à la classification des sources du savoir<sup>113</sup>. Plus précisément, il faut distinguer deux sortes de vérités : celles qui ne regardent que l'essence et la nature des choses, pour lesquelles la possibilité est la seule marque de la vérité, et celles qui concernent l'existence, les faits humains et contingents<sup>114</sup>.

<sup>110</sup>LPR [13]. Voir Hacking (1975, 1978) [171], p. 73 sq. Notons qu'ici, pour les besoins de notre cause, nous citons la cinquième édition (1683-1685) de cette *Logique de Port Royal*, comme elle a été appelée. Cette édition est augmentée de plusieurs chapitres, dont certains s'avèrent fort pertinents pour notre propos (en particulier le chapitre 4 de la I<sup>re</sup> partie). Nous n'avons bien sûr pas l'intention ici de résumer toute la théorie de la connaissance qui se développe dans cet ouvrage, mais, comme dans le cas de Descartes, uniquement certains éléments concernant le probable et la foi.

<sup>111</sup>LPR [13] II (11) 15, 163.

<sup>112</sup>Chez lui, la raison est présentée comme la puissance de bien juger, comme la capacité de distinguer le vrai du faux (*Discours de la méthode* I. AT VI, 2).

<sup>113</sup>«La vraie raison place toutes choses dans le rang qui leur convient : elle fait douter de celles qui sont douteuses, rejeter celles qui sont fausses, et reconnaître de bonne foi celles qui sont évidentes» (LPR [13]. *Discours* I 11, 18). Notons au passage l'intérêt d'une formulation stylistique dont il ne faut pas exagérer l'importance, mais où la raison fait tout de même reconnaître l'évidence «de bonne foi». Pour le bon sens, voir LPR [13], IV (12) 13, 338 sq.

<sup>114</sup>LPR [13], IV (12) 13, 339. Cette distinction est assez classique et se retrouve à peu de chose près chez



Quant à la méthode, il y a reprise de certaines idées d'Aristote, mais avec une prise en compte plus explicite de l'intériorité spécifique de l'objet probable<sup>115</sup>. Sur les traces de la division entre τεκμήρια et σημεῖα (signes probables et causaux), les auteurs thématisent une sorte particulière de signe, qu'ils appellent *naturel*<sup>116</sup>. La *Logique de Port Royal* désigne dans leur confusion la cause d'erreur la plus fréquente, ce qui fait de leur examen un critère méthodologique utilisable<sup>117</sup>. La difficulté cognitive vient conséquemment non plus de la nature du probable, mais de son mésusage. Une approche correcte consiste à se fier à «la nature particulière du signe»<sup>118</sup>. Autrement dit, une insistance est portée sur la manière par laquelle la probabilité a été associée à un signe, à la connexion entre l'identification et la conclusion. Il y a une significative évolution depuis le recours premier à l'autorité, et différence par rapport à la simple recherche de certitude qui répudie l'erreur en repoussant toute donnée susceptible d'en recéler. Ici, on commence à discerner des moyens de débusquer l'erreur en trouvant des raisons légitimes de faire confiance au probable.

Il est particulièrement intéressant pour notre propos de constater que la *Logique de Port Royal* consacre une partie de ses analyses à la foi, du point de vue du type de connaissance qu'elle peut constituer. L'absence de classification particulière pour ce qui concerne la foi chez Descartes constitue d'ailleurs un des points d'objection soulevés par Arnauld en matière de conflits possibles du cartésianisme avec la théologie<sup>119</sup>. Dans la théorisation offerte par la *Logique*, on observe une intégration assez composite des développements sur le probable et des sources concernant l'autorité<sup>120</sup>. Le propre de la foi réside précisément en ce qu'elle est tirée de l'autorité. Cela ne la rend pas de soi «moins certaine ni moins

d'autres auteurs, notamment Leibniz, voir *infra*, section 4.3.2, pages 180 sq.

<sup>115</sup>Cette insistance est intéressante en contexte religieux, car il semble que les signes chrétiens présentent particulièrement cette caractéristique d'être intérieurs à la chose, et non séparés. Du premier cas, les auteurs disent ceci : «il est très possible qu'une même chose cache et découvre une autre chose en même temps [...] car la même chose pouvant être en même temps chose et signe, peut cacher comme chose, ce qu'elle découvre comme signe» (*LPR* [13], I 4, 54). En ce sens, ils donnent notamment l'exemple des symboles eucharistiques, qui cachent le corps de Jésus comme chose et le découvrent comme symbole. Inversement, il est intéressant que l'exemple de signe extérieur à la chose soit emprunté à l'*Ancien Testament* : il s'agit des sacrifices de l'ancienne loi.

<sup>116</sup>*LPR* [13], I 4, 54.

<sup>117</sup>«La plupart des jugements téméraires viennent de ce que l'on confond ces deux espèces de signes, et que l'on attribue un effet à une certaine cause, quoiqu'il puisse aussi naître d'autres causes, et qu'ainsi il ne soit qu'un signe probable de cette cause» (*LPR* [13] I 4, 53).

<sup>118</sup>*LPR* [13] I 4, 53.

<sup>119</sup>*AT* VII, *MM*, 4<sup>e</sup> *Objections*, 216 : «dum asserit nulli nos rei assentiri debere, nisi quam clare et distincte noverimus, de iis tantum rebus agere, quae ad disciplinas spectant et sub intelligentiam cadunt, non vero de iis quae ad fidem pertinent, et ad vitam agendam». Notons que la traduction française parle de «donner notre créance», formulation que nous soulignons à nouveau pour sa fécondité épistémologique.

<sup>120</sup>Toujours contrairement à Descartes, les auteurs de la *Logique* se réfèrent expressément à d'autres auteurs pour appuyer leurs dires, en particulier à Augustin, comme on peut s'y attendre de la part de jansénistes.

évidente en sa manière»<sup>121</sup> que les connaissances de science, c'est-à-dire celles qui sont issues d'une reconnaissance et d'une recherche de la vérité menées personnellement par les sens ou la raison. La foi appartient à une autre voie qui permet d'atteindre à la vérité : l'«autorité des personnes dignes de créance»<sup>122</sup>.

Il peut sembler à première vue que la précision donnée ici a quelque chose de circulaire. En effet, on pourrait reformuler ce qui vient d'être dit de la sorte : la foi (ou créance) se fonde sur l'autorité de ceux qui sont dignes de créance (ou de foi), ce qui ne semble beaucoup faire avancer la question. Cependant, il faut sans doute plutôt envisager les choses de la façon suivante. Le fait de croire forme la nature de la créance, et la créance constitue à la fois la capacité de s'adonner à l'adhésion et le réceptacle des objets auxquels on a donné son aval. Ce qui intéresse les auteurs de la *Logique* réside dans l'existence d'un fondement à cette croyance, dans la mesure où il ne suffit pas de constater simplement *que* l'opinion soit défendue et par conséquent probable, mais *pourquoi et comment* elle est défendue, *par quelle* autorité, et *dans quelle mesure*. L'autorité est certes le fondement de la foi et la distingue ainsi d'autres formes de connaissance. Cependant, elle n'est plus tout à fait une donnée de base ; elle peut être analysée, décortiquée, interrogée, même si en définitive, la créance en dépend et s'y soumet. Le fait même pour une autorité d'être «digne de créance» dépend de facteurs que les auteurs tiennent à souligner.

Ainsi, on distinguera deux sortes d'autorité (d'où : deux sortes de foi), l'une, *divine*, est infaillible dans les deux directions ; l'autre, *humaine*, est sujette à l'erreur, mais se trouve pourtant susceptible de fiabilité. Dans la mesure où on a, pour certaines données crues, une «relation constante de [beaucoup] de personnes», il devient «moralement impossible» que prévale le mensonge sur la vérité<sup>123</sup>. Ce qui vient d'être effectué ici, de manière implicite et non directement thématifiée, consiste en une réintroduction de la raison (ou du jugement) à l'intérieur d'une sphère qui en avait été distinguée, puisque la source de la foi avait été attribuée à l'autorité *par contraste* avec la raison. Le tableau est pourtant plus complexe. S'il est certain que la foi suppose toujours quelque raison<sup>124</sup> et s'il est crucial de ne pas croire «aveuglément et déraisonnablement»<sup>125</sup>, la foi cependant doit «captiver» l'entendement et le soumettre à l'autorité, une fois la légitimité de celle-ci reconnue. Là

<sup>121</sup> LPR [13] IV (11) 12. 335.

<sup>122</sup> LPR [13] IV (11) 12. 335.

<sup>123</sup> LPR [13] IV (11) 12. 336.

<sup>124</sup> LPR [13] IV (11) 12. 337.

<sup>125</sup> LPR [13] IV (11) 12, 337. Ces deux adverbes joints ne sont pas utilisés au hasard. Ils supposent clairement l'usage du jugement sensible, afin de n'être pas aveugle, et de la raison, pour éviter le déraisonnable.

réside la profonde différence qui motive la distinction entre la foi et la connaissance : la foi, elle, exige deux étapes, l'une de jugement (sur la base de «preuves suffisantes»<sup>126</sup>), l'autre de retrait du jugement, sur la base de la confiance en l'autorité établie. Dans le cas où l'autorité alléguée est humaine, il faut examiner sa sincérité, que l'on évaluera en fonction des raisons qu'il pourrait exister de mentir, et de la réputation de la personne examinée<sup>127</sup>. Lorsque l'autorité fondatrice est divine, il ne peut y avoir aucun doute sur sa légitimité et il est prescrit d'y soumettre la raison, d'autant plus que tout ce qu'enseigne la foi divine est forcément non opposé à ce que procure la raison, et même «le fidèle rapport des sens»<sup>128</sup>.

La question semble donc réglée pour ce qui regarde la révélation chrétienne : la source étant expressément divine, l'autorité est inattaquable, même par la raison, puisque c'est au contraire la raison elle-même qui par l'établissement de l'existence de Dieu, prouve sa véracité et la rectitude de l'autorité qu'il incarne<sup>129</sup>. Seulement, cet accord avec la raison n'est pas la seule source de l'autorité de la révélation biblique. Comme chez Pascal, pour Arnauld et Nicole, la catégorie de preuves la plus importante concernant la provenance divine de la révélation réside dans les miracles «et autres événements prodigieux»<sup>130</sup>. Il se produit chez Leibniz à cet égard au moins une différenciation d'accent.

Mais la croyance en ces miracles demande elle-même des règles, qui sont d'autant plus importantes que les auteurs ont établi la base de l'autorité du christianisme sur eux<sup>131</sup>. Et c'est ici que le lien se dessine entre religion et probabilité, car c'est à cette étape que se greffe une évaluation de témoignages faillibles, puisqu'il s'agit d'autorités humaines, dont la sincérité peut être interrogée. Pour établir raisonnablement la vérité d'événements humains passés ou futurs, notamment les miracles, il faut prendre en considération les circonstances de leur apparition ainsi que la fidélité des témoins qui les rapportent<sup>132</sup>. En ce type de vérités contingentes, le mieux qu'il soit possible d'obtenir consiste en une «certitude morale» «qui se doit même contenter en plusieurs rencontres de la plus grande probabilité»<sup>133</sup>. Les auteurs nomment ces moyens de parvenir à une croyance étayée des événements des «motifs

<sup>126</sup>LPR [13] IV (11) 12, 337.

<sup>127</sup>Voir les arguments développés en LPR [13] IV (13) 14, 346 sur Augustin., considéré comme une autorité particulièrement fiable. Le penseur ancien se voit alors appliquer ses propres critères, ceux qu'il a lui-même thématés et pronés, ce qui en renforce encore la valeur.

<sup>128</sup>LPR [13] IV (11) 12, 337.

<sup>129</sup>LPR [13] IV (11) 12, 337 : «La vraie raison nous apprend que Dieu [est] la vérité même».

<sup>130</sup>Il s'agit sans doute ici de l'accomplissement des prédictions de l'*Ancien testament*.

<sup>131</sup>Le rapprochement reste cursif et beaucoup moins développé que ce que l'on rencontre chez Pascal, mais il est cependant indiscutable.

<sup>132</sup>LPR [13] IV (13) 14, 345 sq.

<sup>133</sup>LPR [13] IV (12) 13, 340.

de crédibilité» ou (pour reprendre le vocabulaire de la 5<sup>e</sup> édition de la *Logique*) «motifs de créance»<sup>134</sup>. Ceux-ci permettent d'édifier une croyance, sinon certaine, du moins très probable. Nous avons vu que ce terme de *créance* est important quant à l'épistémologie de la foi. L'expression *motifs de crédibilité* est davantage calquée sur le latin *motiva credibilitatis*<sup>135</sup> et trace un lien plus net avec la possibilité ou la capacité de croyance. Le *motif* correspond ce qui met en mouvement, ce qui entraîne, et se rapproche donc d'une notion de cause, mais selon une perspective épistémologique. Le motif de crédibilité est ce qui met la créance, ce qui, dans la mesure de sa force propre, est susceptible de la conduire à la certitude dont elle est capable.

Arnauld et Nicole estiment bien que la certitude est accessible en matière de croyance. Ils nomment cet état «certitude morale» et n'estiment pas qu'il arrive tout à fait jusqu'au niveau de la certitude métaphysique. En son absence et dans l'incapacité de se la procurer, le jugement rationnel veut que l'esprit se range au plus probable<sup>136</sup>. On trouve ici une intéressante constellation de concepts entre *probable*, *vraisemblable* et *apparences*<sup>137</sup>. Il semble que le *vraisemblable* s'avère moins délimité, moins fort méthodologiquement que le probable, mais en revanche plus près du simple possible et de la nature des choses<sup>138</sup>. Les *apparences* se situent davantage du côté de ce qui survient devant les sens, ce qui est observable. Perçues par une première appréhension, elles peuvent montrer des contradictions avec ce qui est par ailleurs reconnu comme vrai<sup>139</sup>. Inversement, correctement saisies par une méthode en phase avec le fonctionnement de l'esprit, les apparences se joignent à la probabilité<sup>140</sup>.

Quant au *probable*, la *Logique* lui réserve une place particulière qui ne se fonde plus cette fois dans l'autorité, mais au contraire dans les nouvelles conceptions issues des mathématiques. Le probable est ce qui a de fortes présomptions de se produire dans l'avenir, étant donné ce que l'on sait des causes ordinaires d'un effet donné, et ce que l'on sait des circonstances présentes<sup>141</sup>. Le concept a également une application morale, mais fort

<sup>134</sup>LPR [13] IV (14) 15. 348.

<sup>135</sup>Il est peut-être pertinent de rappeler ici le terme latin *credibilis*, qui signifie «croyable, vraisemblable».

<sup>136</sup>LPR [13] IV (14) 15. 348.

<sup>137</sup>Sur cette question chez Leibniz, voir aussi sections 4.2.2 et 4.2.3, pages 170 sq. et 173 sq.

<sup>138</sup>Voir LPR [13] IV (12) 13, 341 : en l'absence de certitude morale, «on se doit contenter de la possibilité et de la vraisemblance».

<sup>139</sup>Voir LPR [13] IV (12) 13, 341, où on parle d'«inconvenients et [de] contrariétés apparentes», visiblement au sens de détails qu'un bon jugement laissera de côté.

<sup>140</sup>Voir LPR [13] IV (15) 16. 352 : afin de s'appliquer à la connexion du passé au futur, il faut considérer «l'apparence et la probabilité».

<sup>141</sup>LPR [13] IV (15) 16, 351-352 : «Comme l'on doit croire probablement qu'un fait est arrivé, lorsque les circonstances certaines que l'on connaît sont ordinairement jointes avec ce fait ; on doit croire aussi

différente, évidemment, de celle qui se retrouve chez les jésuites probabilistes : le jugement sur la probabilité d'une action sert à déterminer pratiquement si une action doit être tentée, selon ses chances de réussite et les risques qu'elle comporte<sup>142</sup>. Ici, une situation tirée des jeux de hasard est donnée en exemple, un peu comme dans le cas du pari de Pascal. De la sorte, soutiennent les auteurs, en se fondant sur la probabilité justement mesurée, l'esprit peut décider des actions non en fonction de craintes ou d'espoirs que l'émotivité irrationnelle rend immodérés, mais par la considération de la proportion que les dangers et les avantages ont entre eux, le plus moral étant le plus rationnel et le plus profitable<sup>143</sup>.

Les liens à tracer avec Leibniz sont importants et profonds, car l'auteur allemand reprend la notion de *motifs de crédibilité*, issue des milieux théologiques catholiques, comme un élément déterminant de son épistémologie religieuse. En effet, en particulier dans le *Discours préliminaire* de la *Théodicée*, ces motifs ne constituent pas moins que des «preuves de la vérité de la religion»<sup>144</sup> et servent à confirmer la légitimité des témoins des miracles, la foi fonctionnant à peu près sur le modèle de l'expérience<sup>145</sup>. On trouve déjà une semblable prise en compte dans l'*Examen religionis christianæ*<sup>146</sup>, où la raison est chargée d'établir l'autorité de la révélation et doit trouver un fondement à la croyance aux miracles. De plus, la considération du probable comme guide du comportement rejoint des espoirs leibniziens.

Cependant, des nuances non négligeables s'appliquent ici. D'abord, Leibniz ajoute à cette conception épistémologique de la foi, plus proche du catholicisme, une importante composante de grâce et de volonté<sup>147</sup>, qui sont cruciales quant à la conception leibnizienne du salut. La foi comporte ainsi un aspect également volontaire et la notion de la foi divine développée par Leibniz est passablement différente. De plus, il accorde moins d'importance au miracle dans la constitution des motifs de crédibilité et surtout, il procède directement dans l'ouvrage qui nous intéresse à une mise en pratique de ces théories épistémologiques et argumentatives : il conduit sur place des preuves probables de l'ordre des motifs de crédibilité. Il faut aussi remarquer l'accent plus épistémologique de ses recommandations quant

---

*probablement* qu'il arrivera, lorsque les circonstances présentes sont telles qu'elles sont ordinairement suivies d'un tel effet» (nos italiques).

<sup>142</sup>LPR [13] IV (15) 16, 353 : «Pour juger de ce que l'on doit faire pour obtenir un bien, ou pour éviter un mal, il ne faut pas seulement considérer le bien et le mal en soi, mais aussi la *probabilité* qu'il arrive ou n'arrive pas; et regarder géométriquement la proportion que toutes ces choses ont ensemble» (nos italiques).

<sup>143</sup>LPR [13] IV (15) 16, 354.

<sup>144</sup>ET *Discours*, § 5, GP VI, 52.

<sup>145</sup>ET *Discours*, § 1, GP VI, 50.

<sup>146</sup>Voir ERC, A VI iv C. 2361-2362.

<sup>147</sup>Voir notre chapitre 7, pages 472 sq., et particulièrement la section 7.2.2.2, pages 480 sq.

au comportement conseillé. On peut expliquer la richesse (ou l'ambiguïté) de la théorie leibnizienne de la religion, par une reprise d'éléments catholiques de diverses tendances et protestants de plusieurs allégeances, intégrés dans une direction qui lui est propre. En outre, quant aux différences par rapport à la vision développée dans la *Logique ou art de penser*, il faut sans doute remarquer la plus grande systémativité et la plus grande intégration méthodologique qui se révèle chez Leibniz, du moins à son propre avis et bien que son ouvrage soit peu théorique. Notons en effet que selon la *Théodicée*, les auteurs de l'*Art de penser* n'ont pas réussi à «marquer les vrais moyens propres à aider cette faculté qui nous doit faire peser les apparences du vrai et du faux»<sup>148</sup>.

### 3.3.3 Locke et le jugement probable

L'Anglais John Locke forme un maillon capital de l'histoire de l'épistémologie et sa conception de la probabilité et de la foi, par contraste avec celle de la connaissance (*knowledge*), présente des ressemblances et des différences intéressantes à observer avec la théorie de Leibniz. Rappelons en effet que Locke est l'interlocuteur privilégié des *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, principal écrit de Leibniz en théorie de la connaissance et dont la rédaction précède d'à peine quelques années les *Essais de théodicée*. Le plan de l'*Essay concerning human understanding* y est conservé, ainsi que l'essentiel du texte, placé en alternance avec une critique et une position leibniziennes. Chez l'auteur anglais comme chez plusieurs philosophes de son temps, s'engage une tentative de réforme méthodologique. Locke déplore l'usage souvent erroné, inutile et vaniteux de l'esprit humain, ainsi que la funeste diversité des opinions dans les domaines clefs de la vie humaine<sup>149</sup>, mais son entreprise germe d'abord dans une description du fonctionnement de l'esprit et dans l'identification de ce qui fait son mode d'accès au réel<sup>150</sup>. Par la conception lockienne, émerge une identification différente quant au paradigme de sûreté de ce qui est su : le sensible, loin de constituer l'entité à réduire ou exclure, la marque de l'incertitude, donne le critère

<sup>148</sup>*ET Discours*, § 31, *GP VI*, 68.

<sup>149</sup>Il récuse aussi le scepticisme (voir *ECHU* n. I, 703, *ad IV* iii § 6) et désire le développement des sciences et des connaissances (voir *ECHU IV* xii).

<sup>150</sup>Locke ne tient pas à passer pour novateur en tant que prescripteur de méthode, mais soutient implicitement que la description correcte du fonctionnement de l'esprit humain sur ce point n'a sans doute jamais été produite auparavant. Il se défend en ces mots auprès de son contradicteur Edward Stillingfleet qui lui reproche de bousculer les acquis de la foi en présentant une «nouvelle» méthode d'atteinte de la certitude : «Knowledge ever since there has been any in the world, has consisted in one particular action of the mind ; and so, I conceive, will continue to do to the end of it : and to *start new methods of knowledge or certainty* [...] is what I think nobody could blame» (Locke sous-entend ici qu'aucune méthode n'avait été décrite et que celle qu'il décrit est ou bien correcte, car fidèle à ce qui a toujours atteint la vérité, ou bien pernicieuse, car plaçant la certitude là où elle ne se trouve pas). (*ECHU* n. H, 692-693, *ad IV* i § 2).

par excellence de la clarté du connu. La perception (interne ou externe) devient le procédé typique de l'esprit et sert à la sélection des connaissances.

Selon Locke, le rapport de l'esprit avec le savoir s'effectue forcément par les idées. Leur réalité provient de la concordance avec les choses<sup>151</sup> et leur vérité de l'accord des signes entre eux, en conformité avec l'état des choses<sup>152</sup>. La *connaissance* proprement dite (*knowledge*) est porteuse de *certitude* (*certainty*)<sup>153</sup> : elle consiste dans la perception de l'accord ou du désaccord d'idées portées dans l'esprit<sup>154</sup> et porte sur leur *identité ou diversité*, leurs *relations*, leur *co-existence* ou leur *existence réelle*<sup>155</sup>. Quoiqu'elle constitue sous toutes ses formes la plus haute possibilité du savoir, la connaissance est susceptible de différents paliers. Ainsi, pour Locke, la connaissance peut être *actuelle* (*actual knowledge* : présente à l'esprit) ou *habituelle* (*habitual knowledge*), auquel cas elle sera *intuitive* (*intuitive knowledge* : mémorisée et dont la connexion est perçue dès qu'elle se présente à l'esprit) ou *démonstrative* (*demonstrative knowledge* : mémorisée dans sa conclusion, mais pas dans le détail de ses preuves un jour perçues)<sup>156</sup>. Chez cet auteur, qui fait de la perception actuelle de l'individuel le plus simple le paradigme de l'évidence et de la clarté, il va de soi que tout éloignement par rapport à une connaissance actuelle, ou intuitive, dénote une imperfection, non dans la vérité et la certitude, mais dans la luminosité de l'expérience cognitive, qui doit alors passer par le raisonnement<sup>157</sup>.

Cependant, dans de nombreux cas où il s'agit de conduire sa vie, l'esprit humain ne peut accéder à un savoir que l'on peut qualifier de «connaissance». En particulier, il n'a de notions que très imparfaites des corps et des esprits, car pour le détail de tout ce qui existe, il doit se fier, au mieux, à sa propre sensation, qui ne sait apercevoir le lien entre les qualités secondes et les qualités premières, constitutives de la nature. Afin de pallier les manques de la faculté qui procure une connaissance certaine, l'esprit se sert du *jugement* (*judgement*), qui présume de l'accord entre les idées<sup>158</sup>, sur la base de la probabilité (*probability*) de cet accord. Nous intéressons ici particulièrement la définition lockienne de cette probabilité. Locke la décrit de la façon suivante :

<sup>151</sup> ECHU IV iv, § 3, 499.

<sup>152</sup> ECHU IV v, § 2, 508 sq.

<sup>153</sup> Voir ECHU n. H, 694, ad IV i § 2.

<sup>154</sup> ECHU IV i, § 2, 467.

<sup>155</sup> ECHU IV i § 3 - 7, 467-469.

<sup>156</sup> ECHU IV i § 8 - 9, 469-471.

<sup>157</sup> Voir ECHU IV ii § 2, 473.

<sup>158</sup> ECHU IV xiv § 4, 577 : «their certain agreement or disagreement is not perceived, but *presumed to be so*».

«Apparence d'un [accord entre deux idées] ou de leur désaccord, par l'intervention de preuves dont la connexion n'est pas constante et immuable, ou du moins n'est pas perçue comme étant telle. Mais elle est ou apparaît pour la plus grande part être ainsi, et cela suffit à incliner l'esprit vers le *jugement* que la proposition est vraie ou fausse, plutôt que le contraire»<sup>159</sup>.

Il qualifie encore la probabilité de *semblance de vérité* («*likeliness to be true*») <sup>160</sup>, ce qui permet de reconnaître au passage la thématique de la vraisemblance. Le jugement probable donne un savoir imparfait<sup>161</sup>, car il se fonde sur des apparences, et ne peut se prétendre empreint d'évidence. Du point de vue de l'esprit, ce qui est produit en lui par l'acte du jugement s'appelle *croissance* (*belief*), *assentiment* (*assent*) ou *opinion* (*opinion*)<sup>162</sup>. Le fondement de la probabilité réside soit dans la conformité avec la connaissance déjà acquise, soit dans le témoignage d'autrui<sup>163</sup>. De cette répartition, on reconnaît l'esquisse de deux méthodes que Locke indique respectivement pour les deux sources de la probabilité : l'analogie et une série de critères de fiabilité des témoins. En effet, la probabilité peut porter sur deux types d'objets<sup>164</sup> : les *questions de fait* (*matters of fact*), en lesquelles le témoignage humain est possible, et pour lesquelles il faut s'enquérir de la proximité et de la fiabilité des rapports<sup>165</sup>, et les *spéculations*, où aucune expérience directe n'est possible, et où prévaut la méthode de l'analogie<sup>166</sup>.

On ajoutera que chez Locke, le jugement découle de la raison, dont les opérations propres sont la *sagacité* et l'*illation*<sup>167</sup>. Seulement, contrairement à ce qui se passe dans le cas de la connaissance rationnelle au sens strict, la connexion entre les éléments enchaînés n'est pas intuitive, mais simplement probable. C'est ainsi que Locke déclare que :

«La véritable excellence et l'utilité du jugement consiste à observer correctement, à prendre une estimation vraie de la force et du poids de chaque probabilité, et ensuite, les ayant toutes additionnées, à choisir le côté vers lequel

<sup>159</sup>*ECHU* IV xv § 1, 577-578 (nous traduisons). Notons que sur ces points, le *Christianity not mysterious* de Toland (1696) adopte un vocabulaire assez proche de celui de Locke, et vraisemblablement à lui emprunté - à vrai dire, les précisions de Toland sur ces points s'avèrent à la fois plus embrouillées, plus catégoriques et plus naïves : «*now since PROBABILITY is not KNOWLEDGE I banish all HYPOTHESES from my PHILOSOPHY*» (*CNM* II, 15).

<sup>160</sup>*ECHU* IV xv § 3, 578.

<sup>161</sup>Par comparaison avec la lumière étincelante de la connaissance, Locke qualifie la probabilité de «*twilight*» (*ECHU* IV xiv § 2, 576).

<sup>162</sup>*ECHU* IV xiv § 3, 579.

<sup>163</sup>*ECHU* IV xiv § 4, 579.

<sup>164</sup>*ECHU* IV xvi, § 5, 584.

<sup>165</sup>«*No probability can arise higher than its first original*» (*ECHU* IV xvi § 11, 587).

<sup>166</sup>*ECHU* IV xvi § 12, 588.

<sup>167</sup>La sagacité trouve les idées intermédiaires et l'illation (ou inférence) les ordonne (*ECHU* IV xvii § 2, 590). Les étapes correctes du raisonnement sont les suivantes : découverte des preuves ; leur disposition méthodique et régulière ; la perception de leur connexion ; la position d'une conclusion juste (*ECHU* IV xvii § 3, 591).



penche la balance»<sup>168</sup>.

L'exercice du jugement est celui d'une faculté naturelle dont le résultat dépend de la force des preuves employées. Une grande part des difficultés et disputes autour du savoir humain naît cependant de l'évaluation erronée de cette force et de la surestimation d'une position que le seul temps (et non le raisonnement) a rendue ferme et habituelle. Par contraste avec les tentatives modernes de trouver une probabilité objective dans la nature des choses, la singularité de Locke est ici de s'intéresser tout particulièrement à la dimension subjective de la probabilité qui découle du jugement, tout en s'éloignant de la caution d'autorité. Ce qu'il faut à ses yeux corriger, c'est la fausse crédibilité que l'on accorde à des acquisitions qui ne sont pas de véritables connaissances<sup>169</sup>. Si une grande importance est de la sorte conférée aux degrés de conviction, qui doivent impérativement être proportionnels à la qualité des preuves découvertes, il n'y a pas, en revanche, une insistance très systématique portée sur la méthode ou sur les critères méthodologiques<sup>170</sup>. Il faut rappeler d'ailleurs que Locke nourrit une grande méfiance à l'égard de la stérilité, de la lourdeur et de la superfluité de la syllogistique et de la *disputatio* scolastiques<sup>171</sup> et il est clair qu'il craint une réduction du jugement à des critères désincarnés et étroits. Dans l'optique qu'il se donne de la priorité de l'individuel et de l'actuel quant à la connaissance des existants, et de la productivité de la raison seule dans le cas des vérités universelles, il était peu vraisemblable que l'auteur développât en remplacement un arsenal hiérarchisé de préceptes généraux qu'il aurait vu comme indigestes. Quant à l'éventualité d'une logique formalisée du probable, l'idée n'en est pas envisagée et d'après le peu de cas que l'auteur fait de l'usage de la syllogistique en probabilités<sup>172</sup>, il semble clair que ses recherches ne se dirigent pas en ce sens.

Ces quelques remarques dessinent étrangement une sorte de pessimisme épistémologique chez Locke : alors qu'une large part de ce qui est absolument assuré est frivole (les axiomes identiques, par exemple, dépourvus à la fois d'intérêt et d'emploi), une bonne partie de l'utile et du nécessaire reste fort incertaine. L'intérêt proprement méthodologique de Locke semble se porter davantage sur les fondements de la croyance (probabilité subjec-

<sup>168</sup> *ECHU* IV xvii § 16, 604 (nous traduisons).

<sup>169</sup> D'entrée de jeu, dans son livre portant sur la connaissance, Locke montre que lorsqu'on ne sait pas, «we may fancy, guess, or believe, yet we always come short of knowledge» (*ECHU* IV i, § 2, 467).

<sup>170</sup> Au sujet de la probabilité expérimentable, Locke annonce que «'tis impossible to reduce to precise rules» (*ECHU* IV xvi § 9, 586), car les degrés divers sont trop nombreux et les ramifications incalculables.

<sup>171</sup> Sur les syllogismes, voir *ECHU* IV xvii, § 4, 591-599. Au sujet des maximes et de la méthode de raisonnement scolastique dans le cadre des disputes réglées, voir *ECHU* IV vii, § 11, 529-531 et *ECHU* n. H, 695, ad IV i § 2 : «the laws of disputing allow bare denial as a sufficient answer to sayings, without any offer of a proof».

<sup>172</sup> «It is of far less, or no use at all in probabilities» (*ECHU* IV xvii, § 5, 599).

tive) que de la vraisemblance objective<sup>173</sup>. Dans cette mesure, les injonctions qu'il produit concernent surtout la description de la faiblesse de l'esprit humain : notre mémoire est faillible, nos facultés limitées, nos idées insuffisantes, notre degré de perfection rationnelle fort bas. Cet état se justifie par le fait que l'esprit humain n'a pas qu'une fonction théorique et spéculative, mais qu'il doit surtout servir pour la conduite correcte de la vie. Par ailleurs, l'irréductible différence de nature entre connaissance et opinion éloigne l'auteur anglais d'une éventuelle mathématisation du probable. De ce point de vue, et à cause de l'enracinement de la probabilité dans le témoignage, Locke montre une vision proche par certains aspects de la conception classique de la probabilité comme attestée par la valeur du locuteur<sup>174</sup>. Ce qui l'en éloigne concerne la dévaluation de l'opinion : en matière de transmission de probabilité, il n'accorde de crédit qu'à l'expérience<sup>175</sup>.

Le contexte de l'*Essay* permet de préciser ce que peut être le savoir dans le domaine religieux, expressément chrétien, selon Locke, ainsi que ses liens éventuels avec le domaine de la probabilité. Le rapport entre le savoir naturel (connaissance et probabilité) et la foi est chez Locke complexe et il est intéressant de pouvoir le contraster avec la théorie des motifs de crédibilité tirée de la *Logique de Port-Royal*. L'auteur anglais cherche expressément à éviter le caractère péremptoire de celui qui refuse de prouver ses dires sous prétexte qu'ils découlent de la doctrine, et aussi les extravagances non moins pernicieuses des enthousiastes<sup>176</sup>. Il faut dire qu'en ces matières, les penseurs tendent à se payer simplement de mots<sup>177</sup>. Il s'agit de baliser le domaine du rapport entre foi et raison en s'abstenant du recours hors d'ordre à l'ignorance.

Lorsqu'on les contraste l'une avec l'autre, la *raison* désigne la découverte de vérités par l'exercice des facultés naturelles de l'esprit<sup>178</sup> et la *foi* l'assentiment basé sur le crédit du locuteur, en tant que cette vérité vient de Dieu et se trouve révélée de façon extraor-

<sup>173</sup>Pour une description de cette question, voir section 4.1.3.2, pages 165 sq. Locke, remarquons-le, opère une sorte d'ébauche de distinction entre probabilité objective et subjective en *ECHU* IV xv § 2, 578 : il y a, dit-il, des degrés dans le savoir, depuis les abords de la certitude jusqu'à l'impossibilité, en passant par l'improbabilité et l'invraisemblance. De même, on trouve des degrés dans l'assentiment, de l'assurance et de la confiance jusqu'au doute et à la méfiance, en passant par la conjecture.

<sup>174</sup>Il faut examiner la «wonted veracity of the speaker in other cases, or his supposed veracity in this» (*ECHU* IV xv § 1, 578).

<sup>175</sup>*ECHU* IV xv § 6, 580.

<sup>176</sup>Sur l'enthousiasme, voir *ECHU* IV xix. Locke se méfie en raison du fait que les controverses en matière de religion ont fait beaucoup de mal (voir *ECHU* n. I, 706 et 710, ad IV iii § 6).

<sup>177</sup>«Many who talk very much of religion and conscience, of church and faith, of power and right, [...] would, perhaps, have little left in their thoughts and meditations, if one should desire them to think only of the things themselves, and lay by those words» (*ECHU* IV v § 4, 509).

<sup>178</sup>«The discovery of the certainty or probability of such propositions or truths, which the mind arrives at by deduction made from such ideas, which it has got by the use of its natural faculties, viz. by sensation or reflection» (*ECHU* IV xviii § 2, 608).

dinaire<sup>179</sup>. En cela, il s'éloigne un peu des auteurs de l'*Art de penser* : il se distingue en ajoutant que cette révélation, lorsqu'elle parvient à l'esprit, peut être *originelle*, c'est-à-dire descendre directement d'un contact avec Dieu, ou *traditionnelle*, et tirer sa force d'un texte transmis<sup>180</sup>. Il faut ici soigneusement distinguer deux étapes d'adhésion :

1. la croyance en la divinité de la révélation,
2. la croyance dans le contenu de la révélation établie comme divine.

La première étape, tant dans le cas de la révélation originelle que traditionnelle, réclame l'emploi de la raison. Pour la révélation originelle, il s'agit d'éviter l'enthousiasme, pour la révélation traditionnelle, il importe de ne pas reconnaître n'importe quel témoignage comme étant celui de Dieu. La deuxième étape, elle, n'a plus rien à voir avec les certitudes et surtout avec les probabilités de la raison. Il convient de détailler ce rôle épistémologique de la raison dans le cas des vérités révélées. La première contrainte et la plus simple est que «la foi ne peut jamais nous convaincre de quoi que ce soit qui contredise notre connaissance»<sup>181</sup>, pourvu qu'on entende celle-ci au sens de la pure certitude. En effet, le crédit conféré à la tradition ne saurait égaler en évidence une perception distincte. Il s'agit donc d'établir d'une part l'origine véritablement divine de la révélation, et d'autre part de s'assurer qu'elle a été correctement comprise par l'esprit.

Outre le fait que selon Locke, l'existence d'un Dieu onniscient et tout-puissant est démontrable par un enchaînement de raisons<sup>182</sup>, l'un des seuls critères fournis par Locke en ce domaine concerne le pouvoir de pratiquer d'authentiques miracles<sup>183</sup> ou la capacité de reconnaître un fait véritablement surnaturel. Dans ce cas précis, l'improbabilité de l'événement cautionne plus qu'elle n'infirme et il se produit une sorte d'auto-génération de crédibilité par l'origine évidemment divine du miracle éclatant : «bien attestés, [les miracles] ne se contentent pas de trouver eux-mêmes crédit, mais en donnent à d'autres vérités qui ont besoin d'une telle confirmation»<sup>184</sup>. Le miracle semble bien constituer une

<sup>179</sup> «The assent to any proposition, not thus made out by the deductions of reason, by upon the credit of the proposer, as coming from God, in some extraordinary way of communication» (*ECHU* IV xviii § 2, 608).

<sup>180</sup> *ECHU* IV xviii § 3, 609.

<sup>181</sup> *ECHU* IV xviii § 5, 611 (nous traduisons). Ce que nous avons pu découvrir comme vérité par la connaissance et la contemplation de nos propres idées «will always be certainer to us, than those which are conveyed to us by traditional revelation» (*ECHU* IV xviii § 4, 609).

<sup>182</sup> Voir *ECHU* IV x § 7, 550 : «all religion and genuine morality depend thereon».

<sup>183</sup> Lorsqu'il évoque des moyens de réfuter l'enthousiasme, Locke parle aussi de conformité aux principes de la raison, ce qui sous-entend sans doute l'idée que la révélation ne peut être contraire à la connaissance, et l'accord avec le «word of God» (*ECHU* IV xix § 15, 621). Cependant, cette méthode ne semble pas pouvoir servir à l'établissement de la vérité de la révélation biblique traditionnelle.

<sup>184</sup> *ECHU* IV xvi § 13, 589 (nous traduisons).

véritable preuve rationnelle de la révélation un témoignage sensible recevable<sup>185</sup>. Locke montre que les prophètes de l'*Ancien testament* sont crédibles de par le pouvoir qui leur est visiblement conféré<sup>186</sup>. En définitive, les miracles attestent rationnellement la crédibilité de Dieu. Celle-ci est par ailleurs démontrée par la nature de l'être créateur nécessité par l'existence du monde. Toutefois, cette dimension qu'il faut regarder comme un usage de la raison en matière de révélation ne doit cependant pas être exagéré :

«Je ne dis pas que nous devons consulter la raison et examiner si une proposition révélée par Dieu peut être établie à partir de principes naturels, et que sinon, nous sommes en droit de la rejeter. Mais nous devons la consulter, et examiner par son moyen, si une révélation provient ou non de Dieu»<sup>187</sup>.

Car s'il est des domaines proches de celui dont nous parlons où la raison devrait être davantage mise à contribution (la morale, selon Locke, pourrait être rendue démonstrative), il y a en contrepartie des pans importants qui échappent à la raison humaine<sup>188</sup>. C'est ainsi que Locke reconnaît la distinction entre ce qui est au-dessus de la raison et ce qui est contraire à elle<sup>189</sup>. De fait, pour certains sujets qui dépassent les possibilités de découverte de la raison, les notions de l'esprit ne peuvent s'avérer qu'imparfaites. Ce sont proprement des *matières de foi* (*matters of faith*)<sup>190</sup>, où Dieu peut choisir de donner la lumière de la révélation. Sur ces questions, l'esprit peut conjecturer et lancer des jugements probables, mais ceux-ci doivent céder devant la révélation divine établie si celle-ci leur est contraire : «une révélation évidente devrait déterminer notre assentiment, même contre la probabilité»<sup>191</sup>. Il existe certes un lien entre foi et probabilité<sup>192</sup>, au sens où le résultat cognitif dans les deux cas peut s'appeler «croyance» (*belief*) et appartient à un ordre autre que celui de la certitude, devant lequel il doit céder. Pourtant, Locke tient à arracher la religion à la sphère de la simple opinion. C'est pourquoi l'assurance qui découle de la croyance religieuse, sur la base de la force de la véracité divine, peut à bon droit être beaucoup plus grande que celle qui s'attache à la simple probabilité<sup>193</sup>.

<sup>185</sup>L'auteur écrit ceci : «the veracity of God is a demonstration of the truth of what he has revealed» (*ECHU* n. I, 713, ad IV iii § 6).

<sup>186</sup>*ECHU* IV xvi § 15-16, 622.

<sup>187</sup>*ECHU* IV xix § 14, 621 (nous traduisons).

<sup>188</sup>Nous pouvons, écrit Locke, être dit ignorants et privés de connaissance lorsque nous manquons d'idées, de preuves, d'idées spécifiques claires et déterminées, et nous n'avons même pas l'éclairage de la probabilité lorsqu'en l'absence de connaissance propre, nous n'avons pas de témoignages pour nous appuyer (*ECHU* IV xviii § 1, 608).

<sup>189</sup>*ECHU* IV xvii § 23, 606.

<sup>190</sup>*ECHU* IV xviii § 7, 612.

<sup>191</sup>*ECHU* IV xviii § 9, 613 (nous traduisons).

<sup>192</sup>«We must, in many things, content ourselves with faith and probability» (*ECHU*, IV iii, § 6, 481).

<sup>193</sup>«I readily believe whatever God has declared, though my reason find difficulties in it, which it cannot master» (*ECHU* n. I, 725, ad IV iii § 6).

Dans cette perspective, la révélation divine sert donc à combler certains manques de la raison naturelle<sup>191</sup>. Il s'agit d'une complémentarité et non d'une parenté ou d'une vraie proximité entre raison et foi, contrairement à ce qui peut ressortir de certaines formules remarquables de l'*Essay*<sup>195</sup>. En effet, on trouvera un éclairage plus tranché par la polémique avec Edward Stillingfleet, évêque de Worcester<sup>196</sup>, contre qui Locke a dû se justifier notamment d'accusations d'anti-trinitarisme. Dans ce contexte, on trouve des remarques comme celle-ci :

«La *certitude de la foi* [...] n'a rien à voir avec la *certitude de la connaissance*. [...] Leurs fondements sont si loin d'être les mêmes ou d'avoir quoi que ce soit en commun, que lorsqu'elle est haussée au niveau de la *certitude*, la *foi* est détruite, car il s'agit alors de connaissance, et non plus de foi»<sup>197</sup>.

Il ne faut donc pas assimiler trop strictement la révélation à une sorte de raison naturelle<sup>198</sup>. Dans le contexte du débat avec Stillingfleet, Locke cherche ici à se dégager du soupçon de miner l'assurance de la religion chrétienne par le fait qu'il estime, dans l'état actuel du savoir humain, l'immortalité de l'âme non démontrable par le biais de son immatériabilité. Cette indémonstrabilité découle de ce que d'après Locke, il n'est pas possible de dénier au créateur la possibilité d'octroyer la pensée à une substance par ailleurs matérielle, même sans adjoindre de connexion visible avec les caractéristiques d'extension déjà présentes<sup>199</sup>. Quoique cette immatériabilité soit extrêmement probable<sup>200</sup> et quoiqu'il soit indiscutable qu'une parfaite certitude en ce domaine serait fort profitable à la morale comme à la religion, l'auteur soutient qu'elle n'est pas démontrée par la connaissance. Seule la révélation divine assure qu'il y a en chaque humain une âme immortelle. Stillingfleet objecte ici que cette conception de la matière et de l'âme affaiblit la crédibilité de la révélation et la justification du point en litige comme article de foi, car la théorie de Locke lui retire un appui en connaissance<sup>201</sup>. Locke s'insurge : les limites qu'il assigne à la démonstration rationnelle et certaine n'ont aucun impact sur la fermeté de la révélation, car ce qui est

<sup>191</sup> ECHU IV xviii § 9, 613.

<sup>195</sup> «Reason is natural revelation [...] : revelation is natural reason enlarged by a new set of discoveries communicated by God immediately» (ECHU IV xix § 4, 616).

<sup>196</sup> Voir le *Discourse in Vindication of the Doctrine of the Trinity* de (1696), les trois lettres de Locke qui y répliquent (deux en 1697, une en 1699), ainsi que les deux réponses de Stillingfleet (1697 et 1698). Nous citons ici les notes ajoutées à la 5<sup>e</sup> édition de l'*Essay*.

<sup>197</sup> ECHU n. H. 695, ad IV i § 2 (nous traduisons).

<sup>198</sup> ECHU n. I. 718, ad IV iii § 6.

<sup>199</sup> Voir ECHU n. I, 701 et 705, ad IV iii § 6.

<sup>200</sup> La conception lockienne de la matière «will prove it in the highest degree probable, that the thinking substance in us is immaterial» (ECHU n. I, 697, ad IV iii § 6).

<sup>201</sup> Selon Stillingfleet, la révélation perd son évidence si elle ne dépend plus que du seul bon plaisir de Dieu (ECHU n. I, 713, ad IV iii § 6).

selon lui à juste titre retiré des prétentions de la certitude ne peut être reproché à la foi. Locke désire montrer que la foi bénéficie de fondements qui lui sont propres, qui ont justification à rester fermes même si la raison prouve sa faiblesse et ne peut, elle, établir de crédibilité absolue pour un point donné. Il faut renverser les termes de présentation, car Locke conduit son argumentation essentiellement sur un ton ironique, mais la position qui s'en dégage n'en est pas moins claire : c'est faire injure à Dieu comme garant de la révélation que d'estimer que la perte du soutien rationnel (facultatif en l'occurrence) diminue la crédibilité de ce qui est cru<sup>202</sup>.

On s'étonnera peut-être de la nette coupure ainsi observée entre les moyens de la connaissance et les moyens de la croyance, alors que Locke a soutenu que si on retire la raison pour laisser place à la seule révélation, on supprime du même élan les deux sources de lumière<sup>203</sup>. Cette proximité occasionnellement proclamée semble contredire ce qui est affirmé de la foi qui n'est pas censée tenir en fonction de la connaissance et tomber avec elle<sup>204</sup> et cette incohérence apparente pourrait indiquer une variation de doctrine produite par le climat polémique et le danger des attaques de Stillingfleet. Il faut sans doute plutôt comprendre que l'étanchéité ne concerne pas tellement l'usage de la raison en matière de foi, car il est important et même indispensable pour éviter l'enthousiasme. Ce qui est bien tranché, ce sont les deux étapes indiquées plus haut<sup>205</sup>. La première, où la légitimité de la révélation doit être établie, requiert la raison comme seul outil valable ; la deuxième, qui porte sur le contenu de la croyance, a le devoir de s'en remettre uniquement à la véracité divine et n'a que faire de la raison.

Le rapport de la foi à la probabilité est dès lors plus aisé à repérer. Locke s'inquiète de ce que si son adversaire avait raison, alors tout mystère de la foi pourrait être menacé dans la mesure où sa constitution échapperait à l'appréhension de l'esprit. Si ces mystères sont par ailleurs véritablement révélés, leur incompréhensibilité doit-elle les rendre moins crédibles<sup>206</sup> ? En ce qui regarde la probabilité, la difficulté serait la suivante :

«Si le simple manque de démonstration peut *diminuer la crédibilité* de toute proposition révélée par Dieu, le manque de probabilité, ou l'existence d'une probabilité contraire issue de la raison naturelle ne devraient-ils pas supprimer

<sup>202</sup>La conception qui se profilerait selon Locke à travers les objections de Stillingfleet conduirait à ceci : «the veracity of God is not a firm and sure foundation to rely upon, without the concurrent testimony of reason ; i.e. with reverence be it spoken, God is not to be believed on his own word, unless what he reveals be in itself credible, and might be believed without him» (*ECHU* n. I, 712, ad IV iii § 6).

<sup>203</sup>*ECHU* IV xix § 4, 616.

<sup>204</sup>*ECHU* n. H, 695, ad IV i § 2.

<sup>205</sup>Voir *supra*, page 143.

<sup>206</sup>*ECHU* n. I, 717, ad IV iii § 6.

tout à fait cette *crédibilité* ?»<sup>207</sup>.

Un tel cas démolirait toute admissibilité de mystères, même attestés par la *Bible*, c'est-à-dire par Jésus, qui est Dieu lui-même<sup>208</sup>. Cela est non seulement dangereux, mais déraisonnable, puisqu'il est déjà de nombreuses choses dans l'ordre naturel sur lesquelles l'esprit humain en est réduit aux conjectures les plus évasives, car il ne perçoit pas le détail des parties les plus fines<sup>209</sup>. Locke respecte ainsi les deux étapes de la méthode qu'il s'est donnée : circonscription des mystères, puis adhésion à ce qu'ils indiquent. Il est intéressant de remarquer cet écart de la religion par rapport à la probabilité chez un penseur qui pourtant a particulièrement théorisé une probabilité subjective que l'on aurait pu appeler *crédibilité*. Cependant, ce que d'autres nomment *motifs de crédibilité* n'a pas de valeur épistémologique pour lui.

Dans ce cadre, nous soulignerons au passage le type de relation qu'entretient le texte de l'*Essay* avec la *Bible*. Les allusions ou citations sont assez peu fréquentes<sup>210</sup>, mais il n'est pas vain de remarquer qu'elles sont toujours évoquées en guise d'illustration, de rappel, de confirmation pour le propos, et jamais en guise d'exemple curieux ou à expliquer.

Enfin, pour ce qui regarde le rapport à la probabilité, il est intéressant de rappeler, comme nous y avons fait allusion plus haut, le fait que le champ de la morale n'est aucunement pour Locke le règne autorisé de l'opinion et de la confusion. La raison pure peut établir des connaissances générales à partir de ses idées car elle ne se préoccupe pas de l'existence des objets sur lesquels elle porte. Elle a un champ d'application bien reconnu et tout désigné dans les mathématiques. Mais Locke estime que la morale pourrait tout aussi bien bénéficier de ce type de certitude démonstrative<sup>211</sup>, et ainsi s'affranchir du désordre qui l'empêche de progresser. Il va sans dire qu'une telle position ne laisse pas de place à une morale probabiliste ou influencée par ce mouvement. S'il doit être selon Locke possible de perfectionner la morale, il faut à cette fin l'extraire de la sphère opinative et probable, qui n'est guère susceptible de progrès.

Nous terminerons cette section sur Locke en contrastant brièvement sa position sur le sujet qui nous intéresse avec celle de Leibniz. Il n'est naturellement pas pertinent de

<sup>207</sup> *ECHU* n. I, 717, ad IV iii § 6 (nous traduisons).

<sup>208</sup> Or, Locke montre que l'évidence naturelle et la probabilité n'ont rien à voir avec la solidité de ce témoignage divin. Voir *ECHU* n. I, 717 et 723, ad IV iii § 6.

<sup>209</sup> Bref, «there is something in matter that we do not understand» (*ECHU* n. I, 704, ad IV iii § 6).

<sup>210</sup> On trouve des allusions à Paul en *ECHU* IV xviii § 3, 608 et xix § 12, 620. Il est question de la connaissance du déluge, (*Gn* 6-9), en *ECHU* IV xviii § 4, 609 et de l'âne de Balaam (*Nb* 22 : 21-35) en *ECHU* n. I, 708, ad IV iii § 6.

<sup>211</sup> Voir *ECHU* IV iii § 18, 487 ; iv § 7, 501 & xii § 8, 568.

rappeler ici le détail des réticences de Leibniz quant à l'épistémologie lockienne, que spécifient pas à pas les *Nouveaux Essais*<sup>212</sup>. À l'évidence, le fondement de la conception de la raison et des idées diffère chez les deux penseurs, Locke pouvant être qualifié d'empiriste et Leibniz de rationaliste<sup>213</sup>. En matière de méthodologie, il va aussi de soi que Leibniz n'entretient pas du tout le mépris lockien pour la syllogistique classique et qu'en somme, son épistémologie est beaucoup moins pessimiste que celle de Locke.

Quant à la conception du probable, il semble bien que la distinction entre connaissance et probabilité soit assez proche des vues leibniziennes, quoique Leibniz utilise volontiers des expressions telles que *connaissance probable*, amalgame insignifiant et confus pour Locke. Il faut entendre ici que la distinction leibnizienne s'opère davantage en continu et surtout que la méthode préconisée est fort différente<sup>214</sup>. Il suffira ici de signaler que Leibniz compte sur un perfectionnement propre à la méthode du probable, grâce à l'apport des mathématiques, mais aussi de plusieurs sciences humaines, qu'il s'intéresse plus que Locke à la dimension objective de la probabilité et qu'il accorde une valeur non exclusive au témoignage<sup>215</sup>. Notons au passage, car cela pourra tracer le lien avec la conception de la foi, que l'un des reproches les plus graves lancés par Leibniz au sujet de la fondation de la connaissance chez Locke ressemble étrangement aux attaques de Locke à l'égard des enthousiastes, ce qui corrode le principe même de l'épistémologie lockienne :

«Vouloir appuyer les vérités importantes sur ses expériences particulières prétendues, c'est faire à peu près comme ceux qui se fondent sur le témoignage intérieur des inspirations, qu'ils disent être certaines par elles-mêmes, sans autre preuve ou marque»<sup>216</sup>.

Pour ce qui regarde l'épistémologie de la foi, il faut notamment compter avec la critique de la preuve lockienne de l'existence de Dieu. Cette critique leibnizienne est double :

1. Leibniz estime que la preuve de type cosmologique avancée par Locke est incomplète

<sup>212</sup>Quant à la controverse de Locke avec Stillingfleet, dont Leibniz avait pris connaissance, il est aussi possible de consulter une lettre de Leibniz à Th. Burnett, *GP* III 219-242.

<sup>213</sup>Ou, comme le précise Leibniz, Locke ayant plus d'affinités avec Aristote et Leibniz avec Platon (*NE Préface*, *GP* V, 41). Outre sur la conception des idées simples, du rapport entre aperçu et inaperçu, de l'innéité et de l'immédiateté, les deux penseurs s'opposent frontalement sur des questions comme l'âme des animaux et l'activité de la substance. Une phrase telle que «action is not necessary to the being of any substance that God does create» (*ECHU* n. I, 704, *ad IV* iii § 6) est évidemment profondément distante des principes leibniziens.

<sup>214</sup>Voir *infra* chapitre 4, pages 158 sq. pour plus de précisions sur la théorie leibnizienne.

<sup>215</sup>En fait, pour Leibniz, la confiance dans le témoignage n'est pas de nature si différente de la confiance en l'autorité, quoique Locke puisse penser de la question.

<sup>216</sup>Leibniz à Th. Burnett, *GP* III, 224-225. Comparer à ce que Locke reproche aux enthousiastes : «they are sure, because they are sure» (*ECHU* IV xix § 9, 617). Et il n'est pas faux que la description par Locke des raisons pour lesquelles l'esprit peut se laisser aller à l'enthousiasme utilise des métaphores lumineuses qui ressemblent beaucoup à sa propre description de l'évidence sensible.



et vulnérable<sup>217</sup>.

2. Leibniz déplore que Locke, et Stillingfleet avec lui, ne tiennent pas compte de la preuve ontologique anselmienne<sup>218</sup>.

La position de Leibniz se distingue aussi quant au fondement de la foi<sup>219</sup>. Leibniz s'accorde certes avec Locke quant à l'importance de la raison pour l'établissement de la religion et il ne se fie pas lui non plus spontanément à l'enthousiasme, quoique ses doutes prennent des accents un peu différents de ceux de Locke. Le point crucial, selon Leibniz, est que la supposée illumination interne n'apporte la plupart du temps aucune connaissance réelle<sup>220</sup>. C'est que selon lui, l'essentiel de la conviction doit «dépendre d'une connaissance des circonstances qui nous assurent du fait»<sup>221</sup>. La grande différence entre les deux penseurs réside en ce que les deux étapes d'adhésion à la croyance que nous avons relevées chez Locke ne sont pas tout à fait aussi distinctes chez Leibniz<sup>222</sup>. Ou encore, pour être ici plus précis : la deuxième étape comporte encore des références à la raison, notamment du point de vue de la vraisemblance. Certes, il y a chez Leibniz reconnaissance du mystère comme donnée de foi devant laquelle la raison doit s'incliner lorsqu'elle «sacrifie toutes ses vraisemblances»<sup>223</sup> à l'autorité de la *Bible*. Mais la notion de *motifs de crédibilité* ne lui semble pas, comme à Locke, une offense à l'éclatante véracité de Jésus et on trouve chez Leibniz un intérêt pour des preuves tirées de l'histoire, de la nature, de la probabilité alors même que le doute face à Dieu n'est pas en question<sup>224</sup>. Autrement dit, par la traduction du message révélé en termes raisonnables, Leibniz ne croit pas inutile d'aller au-delà de la fondation de l'autorité de la révélation, mais de l'étayer encore, une fois même qu'on y a adhéré. Locke et Leibniz se rencontrent toutefois pour juger qu'une connaissance correcte ne peut qu'être profitable à la vraie foi. Comme nous l'avons noté pourtant, les deux penseurs diffèrent quant à leur conception du mystère, mais aussi dans leur rapport au texte de la *Bible* :

<sup>217</sup> «Il ne s'ensuit point, en vertu de ce que vous avez avancé jusqu'ici, que s'il y a toujours eu quelque chose, il y a toujours eu une certaine chose, c'est-à-dire, qu'il y a un Être éternel» (*NE IV x § 6, GP V, 417*). La preuve forme bel et bien le début correct d'une preuve utilisable, mais à l'instar de la preuve ontologique cartésienne, elle doit être complétée par l'exigence d'une raison dernière des choses (que l'on peut ramener au principe de raison suffisante). Voir la suggestion d'un raisonnement semblable à celui de Locke, et complété par Leibniz, dans *De rerum originatione radicali, GP VII, 302*.

<sup>218</sup> Contrairement à Locke, Leibniz croit qu'on peut prouver au moins une existence par les seules idées : celle de Dieu (Leibniz à Th. Burnett, *GP III, 226*).

<sup>219</sup> Sur cette question de la foi, voir chapitre 7, pages 472 sq.

<sup>220</sup> «Pourquoi appeller *lumière* ce qui ne fait rien voir ?» (*NE IV xix § 16, GP V, 487*).

<sup>221</sup> Leibniz à Th. Burnett, *GP III, 226*.

<sup>222</sup> Voir *supra* notre *Introduction*, page 28.

<sup>223</sup> *ET Discours § 29, GP VI, 67*.

<sup>224</sup> «On cherche tous les jours des preuves des sentiments dont on ne doute nullement» (*Préceptes pour avancer les sciences, GP VII, 164*).

Leibniz se permet d'y voir des questions, des passages curieux et à interpréter, et reconnaît davantage le rôle de la critique historique pour conduire cette recherche et l'établissement même du texte<sup>225</sup>.

Les deux philosophes semblent aussi véhiculer une conception de la grâce assez différente - pour autant que Locke se prononce sur la question<sup>226</sup>. Quoiqu'il en soit, il n'est pas inintéressant de noter que plusieurs remarques des *Nouveaux Essais* font intervenir la notion de grâce<sup>227</sup>, qui se trouve invoquée comme un recours de Dieu dans les cas qui nous échappent, mais qui intervient aussi comme une composante importante de la foi et du monde. Il faut d'ailleurs avouer que la notion de grâce n'intervient pas dans la description lockienne de la foi et que le terme ne figure pas dans l'index qu'il a constitué de sa 5<sup>e</sup> édition de l'*Essay*. Pour terminer, notons encore une grande différence quant à la conception du miracle. À l'égard de Locke, Leibniz réagit comme il le fait vis-à-vis d'autres penseurs qu'il voudrait plus systématiques quant à la conception du naturel : il déplore que leur conception introduise trop de miracles dans le cours du monde. En particulier, au sujet de la possibilité de la matérialité de la substance pensante en l'homme (hors données révélées), Leibniz s'insurge quant au fait que cela puisse être naturel et que l'immortalité soit chaque fois conférée par grâce<sup>228</sup>. Certes, le miracle est possible selon Leibniz, mais il n'y a pas de raison suffisante à accorder sans preuve un surplus de miracle. Cette position prend comme base l'exact inverse de la méfiance lockienne, ce qui ne peut mieux contraster les positions antipodales des deux auteurs. De plus, comme appui à la foi, le miracle a moins d'importance chez Leibniz.

### 3.4 Rapport méthodologique entre théologie et probabilité

### 3.5 Questions et tendances

À la suite du rappel de ces différentes étapes de la constitution du probable jusqu'à Leibniz, nous rassemblerons quelques remarques plus générales. C'est que le rapprochement de la notion de probabilité et de la matière religieuse, en plus de pouvoir susciter des

<sup>225</sup>Au sujet des techniques tirées de la critique historique, voir section 5.5, pages 299 sq.

<sup>226</sup>Locke craint les abus insignifiants de ce terme, comme de la *gloire* (*glory*) et de la *sagesse* (*wisdom*) : *ECHU* III x § 3, 438.

<sup>227</sup>Voir par exemple *NE* IV xvi § 14, *GP* V, 456.

<sup>228</sup>C'est, dit-il, un «sentiment que j'aimerais mieux de pouvoir éviter» (Leibniz à Th. Burnett, *GP* III, 227). Il est intéressant de souligner que Leibniz a noté sur cette question un revirement chez Locke, qui a en effet durci sa position après sa controverse avec Stillingfleet, pour la publication de la 5<sup>e</sup> édition de l'*Essay*.

dénégations et objections lorsqu'on désire l'appliquer en contexte leibnizien<sup>229</sup>, présente certains dangers que les quelques précisions précédentes permettent de souligner. Certaines de ces difficultés sont générales, d'autres proprement chrétiennes.

On a vu avec Aristote comment les concepts probables et issus de la caution ne peuvent se commettre avec la science de l'être suprême. Cette association tient, chez Aristote, de l'absurde épistémologique, et pourrait conduire à des conséquences morales répréhensibles, dans la mesure où le premier moteur meut à titre de modèle et d'objet de désir. Par la suite, le tournant chrétien, qui donne à la théologie un arrimage historique ainsi qu'une structure ecclésiastique temporelle, réintroduit dans ce domaine l'importance de l'autorité, en faisant de Dieu un créateur, un monarque et un juge. Cette autorité au fondement de la foi chrétienne est d'abord celle de Dieu lui-même, puis celle du texte révélé qui en provient, celle enfin de l'Église à qui la direction de l'humanité a été remise des mains du fils, par l'intermédiaire de Pierre. Quoique la notion d'autorité puisse originellement receler de lien avec le probable, cette nature plus historique et plus humaine de la théologie chrétienne n'empêche pas, surtout à partir de Thomas d'Aquin, un ancrage dans les théories aristotéliennes du premier moteur. Si on y ajoute les diverses preuves de l'existence de Dieu (quoique celle d'Anselme de Canterbury ne soit pas généralement reconnue dans un contexte thomasien), une jonction peut se développer entre le Dieu absolu et le Dieu incarné, l'un donnant un tel crédit à l'autre que le doute s'assimile au blasphème et à la révolte sacrilège, en même temps qu'à l'absurdité rationnelle. L'affirmation de la simple *probabilité* de la théologie, à cause des fondements d'autorité sur lesquels elle repose nécessairement, peut être considérée comme une dénégation de la souveraineté divine, un déracinement du texte ou une rébellion politique à l'égard de l'Église et des institutions sanctionnées par elle.

L'éclatement du christianisme d'Occident par la Réforme au XVI<sup>e</sup> siècle confère malgré tout une certaine relativité à l'interprétation centrée sur le pouvoir de Rome, car les protestants rejettent l'autorité du pape. Cela ne signifie pourtant pas qu'ils répudient radicalement une religion fondée sur l'autorité, quoique celle-ci ne soit pas considérée comme l'unique critère. Dieu comme autorité n'est pas contesté, et quant à la transmission humaine de cette autorité, les protestants, en général, préfèrent la soumission au texte de la *Bible*, plutôt que de se plier à une institution ecclésiastique humaine, jugée plus faillible et plus susceptible d'avoir dévié depuis la pure origine. Le texte originel est ressenti comme

<sup>229</sup>Voir *supra*, chapitre 1, pages 32 sq.

une dictée d'un Dieu par nature infaillible, donc plus proche de l'autorité initiale, plus purement empreint de la volonté de Dieu à l'égard des hommes, moins corrompu par les péchés et par les pratiques et interprétations déformées. Pour durcir un peu les traits, nous dirons que chez les protestants, l'instance d'autorité est donc déferée d'abord à la *Bible*, ensuite, au contact direct à la divinité, enfin, à la raison<sup>230</sup>, alors que les catholiques romains conservent lien avec la tête temporelle de l'Église ainsi qu'avec l'interprétation de l'écriture sainte transmise par les pères, les conciles et les dogmes. La relation avec l'autorité est ainsi vécue de façon différenciée dans les diverses branches du christianisme, la référence suprême demeurant toujours Dieu, dont restent quelque peu disputés les modes de transmission de son message et de son absoluité<sup>231</sup>. Dans ce contexte, n'est cependant pas contestée la dimension légitimement divine et révélée de la *Bible*, et son rôle authentiquement fondateur pour la foi.

Malgré l'importance des contestations et rapports à l'autorité pour la fondation de la foi chrétienne, le lien entre christianisme et probabilité tarde à être explicitement thématiqué. L'association explicite du christianisme avec la probabilité commence, nous l'avons évoqué, dans le domaine moral, par les tentatives du probabilisme jésuite. Les accusations de laxisme moral essuyées par ce mouvement témoignent du danger que comporte cette association lorsqu'on applique la fluctuation possible des opinions humaines à un domaine dogmatiquement dirigé par la parole de Dieu. Par ailleurs, surtout du côté protestant, on développe des techniques herméneutiques, des méthodes d'analyse de texte afin de savoir tirer une interprétation fine et correcte de la révélation écrite. Ces travaux esquissent une méthodologie d'analyse et d'interprétation du contenu humain de la révélation de source divine. De plus, peu à peu, au XVII<sup>e</sup> siècle, des historiens, hébraïstes et interprètes se mettent à travailler la *Bible* d'un point de vue historique, se penchant sur l'authenticité, la cohérence, la confirmation des événements relatés, soulevant des difficultés de traduction, de situation par rapport au contexte<sup>232</sup>.

Ces mouvements s'ajoutent à l'état de fait déjà souligné quant à la nature de l'origine du christianisme, ancrée dans l'histoire humaine. Pour autant qu'elle s'affirme de façon impérative et incontestable, la foi chrétienne prête aisément le flanc à des critiques sceptiques

<sup>230</sup>Sur ce dernier point, il faut noter malgré tout une grande méfiance de la part de beaucoup de protestants et notamment de Luther à l'égard de la raison. Voir notre *Introduction*, page 26, note 88.

<sup>231</sup>Quant à la différence entre protestants et catholiques sur cette question, voir le point de vue du jeune Leibniz sur la question dans le *CJC* (1669-1671). A VI i. 548. § 3 & 4.

<sup>232</sup>Soulignons aussi l'importance des débuts du développement de théories nouvelles en philosophie politique.

ou rationalistes. Certes, les attaques contre la religion, les interrogations et les perplexités ne datent pas de la période moderne. La théorie du rapport entre raison et foi, entre croyance et savoir remonte au moins à Augustin et la querelle de la double vérité est médiévale. Les hérésies et la menace de l'athéisme ont toujours conduit les théoriciens du christianisme à valoriser l'argumentation, sans dédaigner les arguments de type rationnel, seuls capables d'ébranler l'incrédule radical. Mais les mutations modernes du savoir et de la croyance en Europe ravivent les vieilles querelles et en soulèvent de nouvelles, devant le développement accéléré des sciences expérimentales et historiques, le développement des missions catholiques évangélisatrices et cet éclatement encore assez récent du christianisme en branches qui prônent le ralliement à des autorités et à des critères différents.

C'est pourquoi du côté des théologiens, on craint de placer la parole de Dieu sur le même plan que la science des hommes. En effet, cela vaut autant du point de vue catholique, où on se méfie des attaques contre le noyau de croyances cristallisées par la tradition et l'autorité personnelle du pape, que du point de vue protestant, où la raison n'a pas toujours bonne presse. La naturalisation des sciences à partir du XVII<sup>e</sup> siècle rend même un certain éloignement presque nécessaire, pour conserver justement une dimension *sur* naturelle à la révélation. L'idée de raccorder la matière révélée avec des concepts issus des mathématiques et de la jurisprudence semble risquer une compromission de la dignité de la théologie avec les variations et les doutes, voire une soumission de la foi à la raison.

Chez beaucoup de théologiens et de croyants, il est ressenti qu'ultimement, l'utilisation de concepts probables en théologie donnerait trop de crédit au faible raisonnement humain, minerait la certitude de l'autorité des *Évangiles* (et de l'Église, dans une perspective catholique). Par le biais des nouvelles techniques issues des mathématiques, on pourrait en venir à évaluer, à peser le type de certitude que peut obtenir l'esprit en matière de religion, ce qui contribuerait à en affaiblir la luminosité manifeste. L'introduction de la conception probable dans cette optique peut sembler faire la partie belle à des esprits forts et libertins. Car, peut-on croire, une fois les principes les plus divins ramenés à une simple évaluation par pesée de leur valeur en tant qu'objet probable, une fois ébranlées les bases textuelles du christianisme par déconsidération de l'absoluité de l'autorité biblique, il ne faudra plus grande évolution pour saper la morale et la solidité des comportements prescrits par les confessions chrétiennes. La révélation probabilisée menace de basculer dans l'aléatoire.

Parallèlement à ces deux dangers, épistémologique et moral, on constate que la relation entre théologie et probabilité inquiète par une mise en question (même si elle n'est

pas forcément une contestation) de l'autorité, qu'il s'agisse de celle du texte ou de celle de la personne du chef. À partir du moment où l'affirmation d'autorité ne suffit plus, à partir du moment où la transmission du texte censé incarner la parole de Dieu pose difficulté ou réclame des critères issus de savoir très humains, les preuves les plus décisives de l'existence de Dieu ne peuvent plus servir directement à cautionner le contenu révélé et la probabilité de la croyance devient un problème qui se pose par la difficulté de jonction pratique entre Dieu et les hommes. Des philosophes et des théologiens se mettent à se demander si l'ébranlement ressenti dans la foi ne pourrait trouver un refuge au lieu d'une incertitude supplémentaire du côté de l'étude de la probabilité. Du point de vue croyant, la volonté épistémologique qui s'accroît conduit à mettre en théorie des concepts religieux pour montrer que les sciences ne les ébranlent pas, qu'ils gardent leur justesse et leur pouvoir.

Pour atteindre les nouveaux chrétiens potentiels, que les missions lointaines catholiques tentent de gagner, et conforter les anciens, souvent ébranlés par les bouleversements récents, pour convertir et affermir, de toutes parts les arguments affluent, depuis l'exaltation de la *Bible* au sens littéral ou historique, jusqu'à la revalorisation des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu. Parmi toutes ces voies, on retrouve aussi d'une part une floraison d'arguments en faveur du mysticisme et de l'explicite expérience d'une foi vive<sup>233</sup>, et d'autre part le développement d'un soutien probabiliste à la foi.

### 3.5.1 Position de Leibniz face à une théologie probable

Une telle intuition du recours à la probabilité figure parmi les idées de Leibniz sur la question, quoiqu'il ait reçu en cette matière l'influence d'autres penseurs ou qu'il se trouve à les rencontrer sur cette voie. On remarquera aussi que sans jamais verser dans le mysticisme ou l'enthousiasme, Leibniz tient à conserver une part de grâce à la foi qu'il thématise, et que cette grâce devient même pour lui une part cruciale de toute sa conception du monde. Cette connexion lui permet aussi de profiter d'arguments connus et anciens, nouvellement intégrés dans une structure argumentative cohérente.

Sans pouvoir être considérée comme probable de part en part, la théologie peut présenter des parties probables, d'autant plus que l'adhésion de foi présente une composante subjective, relative à des esprits limités qui ne peuvent intégrer les preuves globales basées

<sup>233</sup>Songons à la querelle du pur amour, autour de Fénelon, qui défend le quietisme et la passivité de l'âme lorsqu'elle est saisie par la volonté divine. Comme il est bien connu, Leibniz prendra position de façon un peu extérieure, avec un point de vue modéré et personnel, dans ce débat.

sur une infinité de données. De plus, l'essentiel des objets théologiques appartient à l'ordre des existants, qu'il s'agisse de Dieu lui-même, de la vision du monde expérimentable ou des êtres et événements dont la connaissance découle de la révélation. L'approche probable, qui ne procède pas à partir de la raison pure, mais de l'observation, se trouve donc pertinente. Quant à la dimension morale et prescriptive, elle dépend certes d'une législation indépendante des existants, mais doit s'appliquer à des cas concrets, selon un jugement limité par le temps et les circonstances, ce qui, pour les esprits limités, l'éloigne du pur *a priori*<sup>231</sup>. On sait que le rapport cognitif de l'esprit humain aux existants ne peut se fonder sur l'analyse infinie qui en épuiserait la nature, et que Dieu seul peut mener. Pour atteindre ce que l'on pourrait appeler les existants théologiques, l'homme doit se rabattre sur un accostage partiel, imparfait, qui ne lui livrera qu'un segment du connaissable en cette matière. Cela vaut autant pour la connaissance qu'il peut espérer en avoir que pour le comportement qu'il adoptera en ce sens, c'est-à-dire tant pour la dimension théorique que pratique de la théologie. Pour schématiser un peu rapidement une situation délicate, nous proposerions le tableau suivant, pour donner une idée de la manière dont s'organise la théologie selon Leibniz :

<b>théologie</b>	<b>naturelle</b>	<b>révélée</b>
<b>théorique</b>	partie de la métaphysique qui traite de Dieu et du monde, et que les capacités humaines seules peuvent découvrir	partie de la révélation qui exprime la nature de Dieu et du monde
<b>pratique</b>	dimension morale de la théologie rationnelle	partie prescriptive et morale de la révélation

TAB. 3.1 – Divisions de la théologie chez Leibniz

Évidemment, il faut reconnaître que les cases définissent des sections qui se recoupent partiellement. Les recouvrements sont les suivants : la théologie révélée rencontre la théologie naturelle dans tous les points qu'elles expriment toutes deux (unicité et perfection de Dieu, création du monde...), puisque deux vérités ne sauraient se contredire, et que la connaissance d'un même objet particulier, si elle est exacte, offrira le même visage, même si la voie d'accès diffère. Mais certains points sont découverts par la raison et absents

<sup>231</sup>Dans la mesure où elle relève de la découverte des principes, la morale peut être démonstrative, mais en tant que science applicative et destinée à juger de cas concrets, elle comporte des éléments dont l'évaluation doit être estimée. En matière de morale, Leibniz croit comme Locke aux démonstrations, mais il ne tient pas à arracher complètement la morale à la sphère probable, notamment parce qu'il croit possibles, ainsi que nous le verrons plus loin (section 5.2, pages 219 sq.), des démonstrations au sein même du probable.

de l'écriture sainte, alors que d'autres ne peuvent être établis par la seule raison et se trouvent dans la *Bible*. Par exemple, la preuve de l'existence de Dieu en fonction de sa toute-perfection et de sa nécessité est conforme au texte biblique, mais ne s'y trouve pas, alors que la *Bible* précise notamment que Dieu s'est incarné en un homme, ce qui d'après Leibniz n'est pas contraire à la raison, mais n'aurait jamais pu venir à la connaissance sans révélation<sup>235</sup>. De même, de nombreuses prescriptions morales sont communes entre les lois naturelles et les lois positives (amour du prochain, vie éternelle...), quoiqu'il se trouve que la *Bible* ne contient pas tout ce que peut développer en ce sens la raison, et que la raison ne puisse découvrir seule tout ce que révèle le texte. La raison, par exemple, permet l'élaboration de définitions très précises dans le domaine moral, définitions que la *Bible* ne viole pas, mais ne formule pas, tandis que le texte révélé apporte des renseignements notamment sur la damnation et la prière, qui dépassent l'atteinte de la seule raison pure. Quant au rapport à la méthode probable, il est multiple et peut se greffer à tous les niveaux identifiés ici. En effet, toute théologie révélée exige un rapport au probable de par la dimension concrète du rapport au texte, qui demande un passage par l'histoire et l'herméneutique. De plus, toute théologie pratique comporte un volet d'application et de jugement où est nécessaire un rapport à l'expérience et une méthode non entièrement *a priori*<sup>236</sup>. Ajoutons que toute forme de rapport à la théologie implique une conviction subjective et que ce rapport à la croyance demande une recherche de persuasion et une compréhension locale d'exemples concrets soulevés par les doutes d'un esprit limité et donc concerné par la matière. À ce niveau, l'utilisation d'exemples et de procédés probables fonctionne un peu à la manière de la mise en lumière dans l'âme des vérités nécessaires et rationnelles, notamment dans le domaine théologique, à l'occasion de l'expérience, ou *par son épreuve*<sup>237</sup>. Par le croisement que nous venons d'opérer, nous devinons que le point qui tient le moins de lien avec la méthode probable reste la théologie naturelle théorique. Certes, le rôle du probable y est plus réduit, mais certains raisonnements de théologie naturelle doivent prendre racine dans l'expérience, et donc faire contribuer une approche

<sup>235</sup>Ces deux avenues se complètent donc l'une l'autre : «La théologie chrétienne, qui est la vraie médecine des âmes, est fondée sur la révélation, qui répond à l'expérience : mais pour en faire un corps accompli, il y faut joindre la théologie naturelle, qui est tirée des axiomes de la raison éternelle» (*NE IV* vii § 11, *GP V*, 396).

<sup>236</sup>Pour le rapport à la théologie pratique, voir en particulier section 5.6.2, pages 343 sq.

<sup>237</sup>Au sujet de ces vérités nécessaires, «c'est assez qu'on les peut découvrir en nous à force d'attention, à quoi les occasions sont fournies par les sens, et le succès des expériences sert encore de confirmation à la raison, à peu près comme les épreuves servent dans l'arithmétique pour mieux éviter l'erreur du calcul quand le raisonnement est long» (*NE Préface*, *GP V*, 43).



*a posteriori*<sup>238</sup>. En effet, encore faut-il que les techniques employées soient appropriées à l'objet visé et qu'elles soient reconnues pour ce qu'elles sont. Il faut aussi qu'un texte chargé de convaincre en matière de religion soit apte à rendre croyable le contenu à croire, qu'il puisse reformuler les mystères en termes rationnellement assimilables. Comme une telle traduction ne peut signifier une démonstration complète et *a priori*, elle empruntera un chemin moins indubitable et utilisera des termes probables. Ainsi, le probable se retrouvera comme argument dans une attitude argumentative qui vise la persuasion.

C'est ainsi que très tôt, selon Leibniz, le juge ultime des controverses, celui qui possède vraiment la compétence et le mandat pour trancher une question, reste la raison. Elle seule peut identifier les critères permettant de se confier sans danger excessif à une autorité sur un point pratique. Cependant, comme la théologie traite aussi des données dont la source n'est pas démonstrative, des techniques issues du développement encore larvaire de la logique du probable peuvent s'y appliquer avec profit. L'usage de la raison en cette matière se doit d'être précisé et encadré, afin de conforter l'autorité qu'il explique, au lieu de l'ébranler et de requérir une croyance vide. Nous tenterons de donner un aperçu de cette mise en théorie dans le chapitre suivant. L'optique leibnizienne se démarque très consciemment d'un point de vue qui annexe directement à un scepticisme pessimiste une croyance simple dans une autorité chrétienne que l'on refuse de savoir justifier<sup>239</sup>.

---

<sup>238</sup>Voir *supra* section 1.1, et particulièrement la division 1.1.2.2.

<sup>239</sup>Outre dans la *Théodicée*, ce point de vue apparaît de façon très dynamique dans plusieurs dialogues de jeunesse mettant en scène un sage théologien et un croyant blasé, souvent riche (voir A VI iv C, 2219-2283). Pour la considération d'une argumentation de ce type, voir nos remarques sur la position de Bayle section 8.1, pages 515 sq.

## Chapitre 4

# Leibniz et les concepts du probable

### 4.1 Cadre d'apparition

#### 4.1.1 Probable, hasard et raison

Grâce aux quelques bases historiques fournies par le chapitre précédent, qui donnent l'idée d'un lien possible entre théologie et probabilité, il semble peut-être moins paradoxal de vouloir traiter une semblable question chez Leibniz, quoique le rapprochement implique de concilier rationalisme et théorie des probabilités. Nous avons vu que la signification du terme de probable a évolué au fil des siècles et des tendances neuves. Certaines de ces significations semblent mal se concilier avec le leibnizianisme. L'une des jonctions les plus délicates à réaliser concerne le rapport entre le système de Leibniz et un concept de probable en tant qu'il appartient à la thématique du hasard et des chances d'apparition, thématique qui découle en partie de la nouvelle utilisation mathématique de cette notion. Si, en revanche, on retient que le terme *probable* est issu de la caution, sa valeur par soi n'est pas précisée et paraît varier au gré des usages opinatifs et dialectiques qui en sont faits. On devine déjà que Leibniz tâche de dépasser cette dichotomie par une conception qui cherche à concilier et dépasser tout à la fois les conceptions antérieures. Cependant, un regard rapide sur la situation peut donner à penser qu'une dose de fortuit semble devoir s'introduire dans la connaissance et l'acceptation du concept de probabilité implique apparemment l'inexplicable, sinon toujours l'imprévisible<sup>1</sup>.

Ces conséquences ne vont pas dans le sens d'un penseur qui sélectionne la raison comme juge des controverses - tout particulièrement en contexte théologique. En effet, sans même remonter jusqu'au décret de préordination de l'harmonie préétablie, étrangère à l'indifférence d'équilibre, il n'est pas difficile d'affirmer que le hasard au sens fort n'est pas un

---

<sup>1</sup>La mathématisation du concept semble justement constituer une tentative de formaliser l'imprévisible et de trouver moyen de contourner cette caractéristique par une méthode arrêtée.

concept leibnizien. En effet, dans le détail du monde existant, l'enchaînement causal recouvre si strictement la série des événements, au point que l'avenir est préexistant dans le passé, que le miracle lui-même, sans être nié, est inféodé à une structure causale surplombante et que la liberté (pour évoquer une discussion également kantienne), loin d'être contrariée par l'ordre naturel, est justifiée par lui, en fonction du principe de raison suffisante<sup>2</sup>. L'insertion du hasard dans ce schéma pratiquerait une brèche inexplicable dans le système du monde. Il faut entendre ici une dissonance implacable : un événement qui surgit sans cause n'est pas plus repérable dans la progression réglée des phénomènes qu'une plage sans mouvement dans le déroulement du temps. Lorsqu'on coupe un événement du schéma causal, on introduit un élément étranger, non seulement choquant pour le principe du meilleur, mais surtout proprement incompréhensible, indétectable, impossible à intégrer au champ du connaissable<sup>3</sup>.

En contexte théologique, le hasard n'a de place ni dans la description d'un Dieu par essence nécessaire, ni dans celle du monde contingent qui procède de lui selon les données de la théologie naturelle. Il n'y a pas non plus de hasard dans le message révélé et exigé par la rédemption, pas plus que dans la force des articles de foi qui en résultent d'après la théologie révélée. L'utilisation du simple bon vouloir arbitraire de Dieu comme critère de choix ou la subordination en lui de l'entendement à la volonté sont des positions résolument étrangères au leibnizianisme de toutes les époques<sup>4</sup>.

Puisque malgré cela, le probable est un élément thématique par Leibniz et que nous estimons en outre qu'il a sa place en théologie, il faut déterminer dans quelle mesure le probable peut se passer du hasard pour se définir. En effet, s'il ne se trouve pas de *hasard* chez cet auteur, il existe cependant du *contingent*, sur lequel se fondera la connaissance probable. Ou alors, ce qui revient pratiquement au même, il faudra cerner une notion de hasard en un sens plus faible : moins métaphysiquement fortuit que phénoménalement aléatoire, moins radicalement inexplicable qu'inanalysable par un esprit fini, moins stricte-

<sup>2</sup>C'est ainsi que la *Préface* de la *Théodicée*, tout comme auparavant la *Confessio philosophi*, réfutent le fameux sophisme paresseux par l'enchaînement des causes et des effets.

<sup>3</sup>Nous verrons (*infra*, section 6.4.1.3, pages 415 sq.) que le miracle tel que le conçoit Leibniz n'est rien moins qu'un phénomène de cette sorte ou complètement indétectable selon les lois du monde, ce qu'il appelle une «exception originale» (*ET* III, § 337, *GP* VI, 315).

<sup>4</sup>Chez le jeune Leibniz, par exemple dans la *Confessio philosophi* (voir *CP* [45], p. 42-43), la notion de puissance en Dieu n'est pas clairement distinguée de la volonté et de l'entendement (celui-ci semble rapproché de ce qui s'appellera plus tard la puissance par l'intermédiaire de la notion de nature). La tripartition des facultés en Dieu se précisera par la suite, mais dès l'époque de la jeunesse, il n'est pas question de soumettre l'entendement à la volonté, même si la conception de la puissance aura l'occasion de se modifier par la suite, notamment sous l'impulsion des développements de la dynamique et du concept de force.

ment absurde que fruit d'un choix dicté par la bonté de Dieu. Il sera en outre imprévisible seulement parce que le calcul divin de la valeur des possibles demeure inaccessible à l'esprit créé et fini de l'homme, et il n'est jamais plus irréductible que lorsque l'esprit se fie aux apparences et se trouve privé de méthode. Il peut encore être méthodologiquement productif de le projeter comme vraiment hasardeux, afin de conduire un calcul mathématique basé sur l'équiprobabilité.

Il faut surtout retenir que quels que soient les engouements modernes de Leibniz lorsqu'il espère le développement de la logique du probable, il y a chez lui rencontre entre la vision classique lointainement inspirée d'Aristote et les nouveaux développements quantifiables, et aussi rencontre entre des développements catholiques et protestants. D'Aristote, Leibniz retient le lien non hasardeux entre popularité ou autorisation d'une croyance et vérité possible, ainsi que la valeur unique du témoignage (qui se retrouve également chez Locke). Des nouvelles avancées, l'auteur conserve la capacité nouvelle de formaliser le contact avec l'incertain par des hypothèses simplifiées *a priori*, ainsi que la considération de la nature de l'objet. Des catholiques, Leibniz accepte la valeur épistémologique conférée à la foi ; des protestants la dimension volontaire et gracieuse de la foi comme action et élection. Au carrefour de nombreuses influences, le probable dans la théologie leibnizienne a tout à voir à la fois avec le crédible et avec le prouvable.

#### 4.1.2 La négativité du probable

Une idée ressort de la plupart des observations faites sur les prédécesseurs et les contemporains de Leibniz, et s'avère également centrale chez lui : il y a quelque chose de négatif, sous de nombreux aspects, dans la notion de probabilité. Cette négativité procède d'une comparaison entre ce qui possède sans conteste le statut de connaissance, par exemple les mathématiques, et ce qui semble bien éloigné de cet état de connaissance et qui dans une certaine mesure cherche à le conquérir, soient toutes les disciplines qui se rattachent au probable. Les développements mathématiques ont la double force de s'appuyer sur des principes *a priori* et de servir d'outil pratique pour l'encadrement de la nouvelle physique. Résulte de cette situation une relative absence de disputes et un progrès notable des sciences mathématiques, de telle sorte que même les profanes en remarquent les avancées et apprécient l'état de consensus. Cette comparaison du probable encore balbutiant avec les hautes avancées mathématiques en fait ressortir toute la négativité. Celle-ci s'entend à deux niveaux complémentaires et distincts : le probable manque à la science et il est un

qualificatif péjoratif.

En effet, le probable est d'abord négatif parce qu'il est vu comme absent de la science, non thématiqué, en attente de caractérisation philosophique, de méthode et d'espace épistémologique. Les intellectuels font bouillonner l'Europe savante autour de cette notion, tout précisément parce qu'elle semble greffée de biais par rapport à la logique, que la mathématique peine encore à l'intégrer, que ses applications éthiques et jurisprudentielles paraissent instables. Entre ceux qui placent un espoir dans cette notion et ceux qui lui refusent toute confiance, il semble aller de soi que les théorisations précédentes ne cernent qu'incomplètement le probable et que s'il doit contribuer à la science nouvelle, il ne pourra se contenter des critères indéfinis qui l'accompagnent encore.

En lien avec ce manque d'effectivité, mais sous un angle différent, le probable est encore négatif pour l'époque de Leibniz à cause de la dimension péjorative qu'il véhicule. À cause de son lien avec des matières controversées, les appellations de *vraisemblable* et même de *probable* sont souvent utilisées de manière péjorative, comme des qualificatifs accolés aux simples opinions, ou aux pseudo-connaissances subjectives et sujettes à débats. Il est intéressant de recueillir la position de Leibniz sur ces points.

Globalement, de l'avis de Leibniz, il est tout à fait exact que la manière de conduire correctement les données issues du probable manque à la science et à la logique de son époque. La découverte d'une telle méthode constitue même à ses yeux un domaine de recherches urgent et quasi vierge. Il est très significatif que Leibniz ait depuis longtemps souhaité l'extension et le développement de la logique, à partir de la base déjà fournie par les techniques démonstratives héritées d'Aristote et grâce aux exemples fournis par des axiomatiques de type euclidien. En effet, pour Leibniz, l'approche classiquement démonstrative est loin de se trouver démentie par la méthodologie scientifique moderne. Cet accord présumé suppose d'une part une harmonie entre un point de vue scolastique considéré par d'autres penseurs comme inutilisable et démodé, et une voie renouvelée par des succès récents. D'autre part, cet accord envisage aussi que la différence de présentation entre la grille syllogistique rigide prônée par les tenants de la scolastique est compatible avec les démonstrations modernes, et même que l'une est traduisible dans l'autre<sup>5</sup>. La syllogistique doit s'intégrer à l'axiomatique, et les usages définitionnels raffinés par la hiérarchisation des degrés de certitude doit

<sup>5</sup>La thématique de la traductibilité de données ou d'approche se retrouve aussi dans le domaine théologique que nous traitons ici. Tel est en effet, selon notre analyse, l'un des buts de Leibniz en la matière : trouver moyen de traduire en termes philosophiques les notions religieuses qui semblent inconciliables avec la raison. Voir *supra*, *Introduction*, pages 25 sq. et *infra*, section 6.5, pages 445 sq.

conduire à une version unifiée des connaissances de raison pure.

Mais la logique souhaitée vise la réalisation d'une harmonie plus vaste que cette réconciliation. Leibniz cherche à franchir la barrière du simple constat d'incertitude du savoir non démonstratif, qui reste tel parce qu'il n'est pas connaissable *a priori* et que son usage demeure non réglé. Le désir de créer une *caractéristique générale*, qui permettrait de répandre le calcul dans toutes les branches de la connaissance, rencontre notamment la nécessité de recouvrir aussi le domaine probable, donc de lui consacrer une méthode appropriée, sans mépris pour son caractère encore fragmentaire. Un extrait célèbre d'une lettre à Arnauld donne un exemple des nombreux passages convergeant en ce sens :

«Si on poursuivait cette méthode [la Caractéristique générale], il y aurait moyen de finir bien des controverses et disputes, en se disant : comptons. On en pourrait encore donner des essais en morale, et j'en ai dans la jurisprudence. [...] Dans les matières conjecturales on pourra au moins déterminer ce qui doit être jugé le plus probable et le plus sûr *ex datis*»<sup>6</sup>.

Dans ce cadre, Leibniz exprime à de nombreuses reprises et jusqu'à la fin de sa vie son espérance de voir le probable parvenir pleinement à la dignité de savoir et la *δόξα* qui le fonde accéder à l'évaluation rationnelle, voire au calcul. Leibniz tient particulièrement à rattacher l'évaluation probable à des données (*data*), à des faits pesables. Il est donc question de combiner le probable et sa méthode embryonnaire avec l'édifice logique. On comptera que la divergence partielle des critères méthodologiques et la variété du type de conclusions récoltées ne gêne pas la cohérence globale de la logique élargie. C'est que le probable tel que le conçoit Leibniz est porteur d'informations importantes et se trouve au cœur de dé mêlés cruciaux. Le type de vérité impliqué, même s'il ne s'agit que d'une approche, d'une semblance de vérité (ou *vraisemblance*) a tout profit à recevoir une méthode et des critères.

La définition classique du probable appuyée sur des arguments d'autorité, est perçue comme insuffisante et manque même de critères pour exploiter ce qu'elle détermine. De même, «les plus excellents philosophes de notre temps» [Arnauld et Nicole, Malebranche et Locke]<sup>7</sup>, ne sont pas parvenus à trouver les critères qui pèsent des apparences. Or, ce que Leibniz constate de l'état des connaissances ne permet pas un tel calcul et ne fournit pas aisément une réponse *sûre* selon les données. On constate que Leibniz joint à l'impératif de la probabilité celui de la sûreté : c'est la recherche moderne de l'analyse des *data* qui permettra cette jonction de préoccupations épistémologiques et morales, car la certitude de

<sup>6</sup>Leibniz à Arnauld, 14 janvier 1688 (*GP* II, 134; *Leroy* XXVII, 197).

<sup>7</sup>*ET Discours* § 31, *GP*, 68.

la connaissance a de la parenté avec la sûreté de la morale - car Leibniz ne désire pas une probabilité flottante et opinative, mais un probable qui soit en même temps *sûr*. L'aspect encore manquant de la logique générale, ce trou dans le domaine du probable provoque chez Leibniz des tentatives, des développements fragmentaires<sup>8</sup>, des annonces, des allusions brèves et également l'usage pratique et semi-théorisé de certaines directions et de certains préceptes. Le probable, c'est donc en premier lieu pour Leibniz, de façon négative, cette branche prometteuse tout à fait manquante à la connaissance<sup>9</sup>.

Par ailleurs, au XVII<sup>e</sup> siècle, alors que la confiance dans les techniques de la *disputatio* s'est usée, l'ordre du probable tend à se délimiter plus négativement qu'expressément, soit comme ce qui n'est *pas* strictement nécessaire, comme ce qui doit procéder d'une *autre* manière pour parvenir à une connaissance - forcément moins solide. Ce vaste domaine est passablement mouvant et récolte le mépris dû à l'élément le plus problématique de la science et de la connaissance, sans parler des difficultés et instabilités morales. On pourrait même dire que le constat d'appartenance d'un domaine à la dimension probable est fondement de critique, de désir de réforme ou au moins de nécessité de porter plus loin la recherche<sup>10</sup>. Le probable, et le vraisemblable plus encore, forment l'écueil et l'entrave à réduire. Ces concepts se relèvent mal de l'association avec des débats jugés comme d'inutiles assauts d'arguments d'autorité et d'empilements de citations. Que le nouveau critère soit la raison ou l'expérience, l'autorité en comparaison se révèle impuissante et insuffisante<sup>11</sup>.

On l'a déjà constaté : Leibniz déplore ce regrettable état d'incertitude et il le relève, qu'il parle en son propre nom ou qu'il se donne la réplique par des arguments sceptiques. Pour retenir un passage qui advient en contexte théologique, voici ce qu'il met, par exemple, dans la bouche de l'interlocuteur de son porte-parole, au sujet de l'incertitude des sciences humaines et d'observation : «nous ne [savons] presque rien [...], la médecine [est] mal

<sup>8</sup>Souvent, Leibniz glisse une allusion dans un contexte où il ne souhaite pas développer la question. Ainsi en *NE IV iii § 19, GP V, 366* : «ce n'est pas le lieu ici [...] de proposer les vrais moyens d'étendre l'art de démontrer au-delà de ses anciennes limites, qui ont été presque les mêmes jusqu'ici que ceux du pays mathématique. J'espère, si Dieu me donne le temps qu'il faut pour cela, d'en faire voir quelque essai un jour, en mettant ces moyens en usage effectivement, sans me borner aux préceptes». Cette volonté, semble-t-il, n'a jamais été portée à son dernier terme.

<sup>9</sup>La *Théodicée* ne fait pas exception à cet égard et quoique le texte estime que le développement espéré n'est pas pertinent pour le contexte, l'appel au développement d'«une bonne Logique des vraisemblances» (*ET Discours § 36, GP, 71*) est très net : «l'art de juger des raisons vraisemblables n'est pas encore bien établi, de sorte que notre Logique à cet égard est encore très imparfaite, et que nous n'en avons presque jusqu'ici que l'art de juger des démonstrations» (*ET Discours § 28, GP VI, 67*).

<sup>10</sup>Nous pourrions citer ici Toland, particulièrement direct et radical sur ce plan : «where I have only *probability*, there I suspend my judgement, or, if it be worth the pains, I search after certainty» (*CNM II, 15*). L'attitude contraire, à son avis, conduit à l'erreur, quoiqu'il faille parfois se contenter du probable - visiblement conçu par lui comme le résultat d'une caution d'autorité.

<sup>11</sup>Sur ce point, voir *supra*, section 3.3, pages 128 sq.

assurée, la morale pleine d'imagination, la théologie sujette à des controverses difficiles»<sup>12</sup>. Ce «désordre»<sup>13</sup> qui règne notamment en morale et en métaphysique (ainsi qu'en médecine) peut être blâmable dans la mesure où il découle du mauvais usage des termes, c'est-à-dire d'une méthodologie et d'un mode de définition fautifs et flous. Ces domaines ont rapport avec le probable justement en ce qu'ils ont d'incertain et ainsi, en plus d'être manquant, le probable est aussi négatif parce qu'il s'oriente vers une nature qui en ferait une marque d'indétermination. Pour Leibniz, cependant, le «découragement» en ce domaine est le plus mauvais conseiller et l'aspect péjoratif du probable ne résistera pas à un développement judicieux de l'art de peser les vraisemblances<sup>14</sup>.

### 4.1.3 Quelques ambiguïtés

Remarquons qu'en plus de recéler des connotations négatives, la connaissance probable est traversée par plus d'une ambiguïté. Ces équivoques touchent le sens même de la notion et il vaut sans doute mieux les débusquer à défaut de pouvoir les régler, avant de donner plus de détails sur la conception leibnizienne.

#### 4.1.3.1 Savoir du probable et savoir probable

D'abord, l'objet d'une connaissance peut être dit probable de par son appartenance à une sphère d'être particulière. Ainsi, la connaissance est dite probable parce qu'il y a contact de l'esprit avec un objet probable, parce qu'il y a *savoir du probable*, savoir d'un objet identifié comme probable. Ou alors, la connaissance elle-même peut être qualifiée de probable, à cause de la démarche qui est sienne, des processus mentaux propres qu'elle suppose, d'un point de vue méthodologique ou cognitif. De la sorte, la connaissance est probable parce qu'elle constitue un *savoir probable*.

Évidemment, ces deux approches ne sont pas aisées à séparer et cette ambiguïté est rarement dégagée à l'intérieur d'une position. En effet, le XVII<sup>e</sup> siècle est encore à l'orée du probable mathématisé et sépare malaisément les différentes acceptions quantitatives. Les penseurs de cette époque n'ont pas encore toutes les raisons de les distinguer absolument des avenues qualitatives. Ceci rend les limites de la connaissance probable difficiles à cerner,

<sup>12</sup> *CMPPE*, A VI iv C, 2246-2247.

<sup>13</sup> *NE* IV iii § 28. *GPV*, 371-372.

<sup>14</sup> Cependant, il faut tout de même noter, avec l'importance de la *Logique de Port-Royal* dans ce chapitre de l'histoire des idées, que Leibniz n'est ni le seul, ni le premier à mettre sa confiance dans une notion de probable fondée en raison quant à la conduite des jugements : «le mieux que nous puissions faire quand nous sommes engagés à prendre parti, est d'embrasser le plus probable, puisque ce serait un renversement de la raison d'embrasser le moins probable» (*LPR* [13], IV (14) 15, 3-8).



car le domaine n'est pas exactement le même selon le critère prédominant. Si l'attribution dépend de l'objet de la connaissance, alors, quelle que soit la méthode employée pour l'étudier, le domaine et la connaissance ainsi circonscrits sont d'emblée et irréductiblement probables. Si au contraire c'est la méthode ou l'approche qui constitue la base première du caractère de probabilité, alors, quel que soit l'objet auquel elle s'applique, elle déterminera un savoir probable.

En pratique, ces deux critères se recoupent non seulement parce que la conception moderne du probable n'est qu'ébauchée, mais aussi parce qu'ils sont causalement liés : selon la conception épistémologique préconisée, l'objet est déterminé par la méthode, ou la méthode conditionnée par l'objet. Ou encore il y a codétermination. On retrouve ce brouillage ou cette pluralité dans les reproches adressés à certains domaines, tels l'éthique ou la jurisprudence, voire la théologie, qui ne *devraient* pas être probables, mais *se trouvent* à l'être. Lorsqu'elles sont perçues comme appartenant au probable, ce sera parfois une description de leur objet, que l'on peut juger par soi indéterminable, et parfois une critique de leur méthode, qui peut être perçue comme une suite d'interminables discussions et d'infertiles tâtonnements.

Un autre achoppement empêche une division nette : la situation est d'autant plus complexe que la méthode n'est pas aisément repérable dans sa pureté - et que le propre de la méthode probable réside justement souvent dans la fluidité possible des critères et la difficulté de les délimiter de façon absolue. Il y a si souvent mixité de procédés qu'on pourrait aller jusqu'à dire que l'essence de la méthodologie probable est d'être mixte, c'est-à-dire qu'elle semble couvrir le champ étendu entre la démonstration pure et l'inconnaissance radicale due à l'absence de méthode. C'est pourquoi il y a communauté de direction entre une *logique probable* et une *logique du probable*, et qu'il n'est pas envisageable d'en séparer les nuances. Retenons simplement qu'en contexte théologique, la dimension méthodologique est celle qui nous retient le plus.

#### 4.1.3.2 Probabilité subjective et probabilité objective

La difficulté propre à la délimitation du domaine probable peut se développer sous la forme d'une autre équivoque, qui sert d'aliment à plusieurs réflexions contemporaines<sup>15</sup>. C'est qu'à l'instar de la plupart de ses contemporains, Leibniz associe les diverses sortes de probabilités en un seul domaine délicat et multiforme, se trouvant à rapprocher ce qui

<sup>15</sup>Voir Parmentier (1995) [54], p. 9, n. 7.

est aujourd'hui connu comme *probabilité subjective* et *probabilité objective*<sup>16</sup>. Autrement dit, la théorie leibnizienne tend à toucher d'une part le probable comme aléatoire d'un événement phénoménal que l'on cherche à prédire (probabilité objective ou aléatoire), comme le témoigne son intérêt pour les jeux de hasard. En même temps et d'autre part, le probable touche ce qui, épistémologiquement, est évalué selon divers degrés de certitude (probabilité subjective ou épistémique), ainsi que l'attestent l'intérêt de Leibniz pour l'art de l'argumentation<sup>17</sup>. Lorraine Daston divise en fait la probabilité en quatre :

- deux aspects objectifs :
  - *le résultat de la constitution physique d'un objet,*
  - *la fréquence.*
- deux aspects subjectifs :
  - *force argumentative,*
  - *degré de croyance*<sup>18</sup>.

Mais les probabilistes du temps classique - et Leibniz, malgré ses originalités marquées, n'échappe pas à la règle - tendaient à intégrer tous ces prolongements aujourd'hui distingués<sup>19</sup>. Et effectivement, on remarque très clairement une telle union de perspectives chez la plupart des auteurs que nous avons abordés au chapitre 3, quoique la plupart s'intéressent implicitement plus à une direction qu'à l'autre, faisant dépendre un critère de l'autre. Ainsi Locke, nous l'avons souligné, est plus enclin à définir un probable subjectif et Pascal un probable objectif. Leibniz se situe davantage au croisement de ces avenues.

On constate bien le recoupement partiel de cette division avec la question de *savoir probable* et *savoir du probable* que nous venons de souligner : le domaine probable tel que le conçoit Leibniz opère un amalgame entre ce qui découle du hasard (un événement ou un objet probable) et ce que l'esprit humain ne parvient pas à préciser (un savoir probable), autrement dit entre une version de la probabilité objective et une version de la probabilité subjective. Il faut sans doute rappeler ici l'importance pour le probable du lien à l'avenir et à la prédictibilité, qui se trouve présent déjà chez Aristote<sup>20</sup>. Le calcul des fréquences, qu'il s'agisse de cas calculables *a priori*, comme un jet de dé, ou *a posteriori*, comme les

<sup>16</sup>On trouve déjà une trace d'un étonnement assez parallèle dans l'équivocation des vérités contingentes soulignée par M. Wilson (1966) [277], p. 412, entre celles qui parlent d'états de choses du monde physique et celles relatives aux choix des êtres rationnels.

<sup>17</sup>On peut consulter les définitions très nettes de Hald (1990) [172] p. 28.

<sup>18</sup>Daston (1988) [128], p. 188-189.

<sup>19</sup>Les classiques «slid from one interpretation to another with an ease that bewilders latter day commentators acutely aware of the conceptual gap that separates each from the others». Daston (1988) [128], p. 188.

<sup>20</sup>Voir *supra*, section 3.1.1, pages 104 sq.

évaluations de mortalité, est souvent censé fournir un outil de prédictibilité parmi des occurrences dont la réalisation n'est pas certaine. Ce recours est nécessaire d'un point de vue humain, justement parce que la réalisation incertaine dépend de facteurs que l'esprit ne maîtrise pas, ce qui lui donne plus ou moins de confiance, d'assurance subjective dans leur manifestation, leur actualisation ou leur réalité. La probabilité épistémique se trouve d'ailleurs à la base de nombreux actes moraux, qui ont aussi leur rapport avec un jugement quant à l'avenir.

En matière de théologie, le rapport entre ces deux versions de la probabilité est là aussi particulièrement important lorsqu'on parle du rapport du sujet à l'avenir. L'objet futur le plus crucial se situe dans l'avenir à long terme de l'âme du croyant, celui qui met en balance à la fois chacune de ses pensées et actions et l'entièreté de sa vie : le salut éternel. On a pu voir avec Pascal, et aussi avec les auteurs de l'*Art de penser*<sup>21</sup> que des techniques tirées de la probabilité objective pouvaient s'employer comme expériences de pensée pour représenter le cas de conscience que pose l'incertitude face au salut de l'âme. Le cas relève pourtant aussi de la probabilité subjective, puisque la croyance et la persuasion sont en cause : c'est l'évaluation d'une haute probabilité (ou d'un profit élevé calculé par les probabilités) qui contribue ici à produire la conviction et l'adhésion à la morale chrétienne.

À l'évidence, la niche principale du rapport entre théologie et probabilité se situe cependant principalement sur le plan de la probabilité subjective, du moins quant à la perspective qui nous intéresse ici. En effet, la théologie ne peut être considérée que dans un sens extrêmement dérivé comme un savoir du probable, pour la simple raison que son objet premier, Dieu, est nécessaire, absolu et non incertain. Il est pourtant des cadres d'expérience de pensée ou d'analogie qui, comme nous venons de le montrer, permettent une telle association, où la probabilité objective a un rôle à jouer. En effet, Leibniz tire toujours ses évaluations de la nature des choses et il enracine toute croyance correcte dans un degré de probabilité objectif<sup>22</sup>. Pour le reste, la dimension probable de la théologie tient beaucoup à son aspect subjectif, pour tous les auteurs qui reconnaissent l'aspect non démonstratif de l'adhésion à la révélation divine, qu'ils la fassent découler strictement de l'autorité ou qu'ils reconnaissent la valeur de motifs de crédibilité rationnels, mais non démonstratifs. La probabilité conçue comme force argumentative et degré de croyance se situe au cœur

<sup>21</sup>Voir *supra*, pages 120 et 137.

<sup>22</sup>D'ailleurs, chez lui, même la probabilité d'inspiration juridique a une assise objective (voir Parmentier (1995) [54], p. 11), et il n'est pas de connaissance probable purement subjective ou parfaitement relative à ses yeux.

de ce que nous tâchons de repérer chez Leibniz. Les doutes de la croyance (ou ses improbabilités) mettent en jeu le salut, et cette ignorance partielle des créatures humaines tient à l'impossibilité pour eux de conduire comme Dieu le calcul des possibles. Cependant, la connaissance du principe *a priori* de la combinatoire, quoiqu'il ne soit pas applicable sur une vaste échelle par l'homme, permet d'inférer le mode de constitution du monde, où ce qui survient réellement est fonction de ce qui convient le mieux, ce qui explique par l'origine le rapport entre probabilités objective et subjective.

#### 4.1.3.3 Probable observé et probable supposé

Il faut aussi tenir compte d'une autre équivoque aussi délicate que féconde pour le développement de la probabilité. Il s'agit de l'ambiguïté de direction entre une probabilité inférée *a posteriori* à partir de données et une probabilité plaquée *a priori* à partir d'une construction théorique. Le probable tel que Leibniz le conçoit ressemble à une rencontre entre ces thèmes, en ce qu'il joint l'importance d'une analyse de toutes les données disponibles à la recommandation de tenir compte d'hypothèses finalistes justifiées. Autrement dit, pour la prédiction et l'évaluation probable, il y aura collaboration entre une démarche qui conclut à partir des réalisations passées, extrapole ou interpole à partir d'elles - et produit un probable observationnel - et un processus qui projette le probable dans le plus facile et plus économique - ce qui fabrique un probable supposé<sup>23</sup>.

En fait, les deux avenues s'entremêlent, car l'hypothèse vient combler les vides de l'analyse des données, et devient à son tour une donnée pertinente si elle s'avère particulièrement éclairante. Retenons surtout que dans le domaine théologique, où existent déjà bon nombre de preuves démonstratives, les recherches probables qui se greffent partent dans les deux directions et munies d'acquis nombreux. Cette fusion de perspectives n'a évidemment rien d'accidentel : le monde existant, celui qui fournit des données et permet des calculs de fréquences et des inférences, a été construit tel par des causes également finales. En bout de ligne, le probable observé infiniment recoupe exactement le probable facile dont on comprendrait *a priori* la justification comme loi. On retrouve des exigences qui ressemblent à celles de l'entendement divin face au calcul du monde : le probable est ce qui a la plus grande efficace en supposant au minimum<sup>24</sup>. À l'échelle humaine, l'appréhension

<sup>23</sup>Celui-ci se devine par ce qui est connu des procédés divins : «les voies de Dieu sont les plus simples et les plus uniformes : c'est qu'il choisit des règles qui se limitent le moins les unes les autres. Elles sont aussi les plus fécondes par rapport à la simplicité des voies» (ET II § 208, GP VI, 24).

<sup>24</sup>«Imo id non tantum possibile sed et credibile seu probabile est, nam natura solet quam maxima efficere quam paucissimis assumtis, id est operari simplicissimo modo» (*De organo sive Arte Magna cogitandi* (1679?)

sion reste fragmentaire et il faut procéder avec ce qui se présente, avec le fonctionnement optimisé, mais limité, de notre raison. La pluralité des utilisations n'autorise pas à repérer une incohérence ou une mollesse philosophique chez Leibniz, mais plutôt un exemple de la largeur d'application du concept d'harmonie<sup>25</sup>.

## 4.2 Les bornes du probable

Après l'évocation de ces quelques caractéristiques qui donnent idée du cadre d'apparition du probable chez Leibniz, nous tâcherons ici de décrire des éléments qui permettront de cerner plus exactement cette notion, d'en tirer sinon une parfaite définition, du moins une caractérisation plus précise dans la perspective leibnizienne. Pour ce faire, il nous faut relever les raccords, les ressemblances, synonymies et contrastes avec des termes qui semblent proches du concept de *probabilité*. C'est dans cette optique que nous aborderons les notions de *possible*, de *vraisemblance* et d'*apparences*.

### 4.2.1 Le possible

Tout d'abord, il faut situer le terme *probable* par rapport à la notion de *possible*. Il peut sembler en effet que *probable* et *possible* entretiennent une relation étroite<sup>26</sup>, à la limite de mathématisé à mathématisable ou de quantitatif à qualitatif. On se souvient aussi que chez Aristote, c'est l'admission de la notion de possibilité qui ouvre le regard sur le monde contingent et observationnel, domaine qui est aussi celui de probable<sup>27</sup>. Cependant, outre que ces notions ne proviennent pas historiquement de la même source, si on excepte le glissement langagier qui s'opère parfois, elles adoptent en particulier chez Leibniz des sens techniques passablement différents.

Rappelons que la notion de *possible* est très délicate en contexte leibnizien, car si elle ne désigne pas une substance véritable, si elle ne possède pas de réelle puissance, elle recèle quand même une certaine efficacité et une certaine sorte d'existence, mais de l'ordre des vérités éternelles de raison<sup>28</sup>. C'est d'ailleurs cette sorte d'existence qui permet l'utilisation

A VI iv A, 158).

<sup>25</sup>À ce sujet, voir aussi section 5.3.2.1, page 251.

<sup>26</sup>Voir à ce propos Hacking (1971) [169]. L'auteur explique cette connexion en théorie de la probabilité comme un vice dérivé de la pratique de la langue et la voit à l'œuvre dans plusieurs glissements théoriques, surtout dans la facette continentale du développement de la question.

<sup>27</sup>Voir section 3.1.1, page 104.

<sup>28</sup>«Neque essentias istas, neque aeternas de ipsis veritates quas vocant, esse fictitias, sed existere *in quadam ut sic dicam* regione idearum, nempe in ipso Deo, essentiae omnis existentiaeque caeterorum fonte» (*DRO*; *GP* VII, 305 : nos italiques).

des possibles comme élément pour compléter la preuve *a priori* de l'existence de Dieu<sup>29</sup>. Les possibles simples se trouvent, dans l'entendement divin, dans une sorte de préexistence par rapport à la création du monde concret. Leur agencement en fonction du principe du meilleur permet l'apparition de compossibles, puis d'existants ou de coexistants. La juxtaposition des possibles produit des mondes possibles, dont un seul sera choisi par un calcul exact de son degré de perfection<sup>30</sup>.

Or les probables n'interviennent en ligne de compte que dans la sphère des existants. Ils représentent une étape supplémentaire (selon un critère de plus, le principe du meilleur, par rapport au seul principe de non-contradiction) dans la précision du monde. Pour les hommes, l'accès aux probables passe essentiellement par l'expérience malgré des apports théoriques et hypothétiques, et ils ne ressortissent plus, comme les possibles, à la seule intellection raisonnable. Et même si Leibniz peut déjà envisager un vaste réseau de calcul des probabilités, celui-ci demeure incommensurable avec le calcul divin des possibles<sup>31</sup>. Entre possibles et probables<sup>32</sup> s'étire la barrière du réalisable au réalisé et la connaissance englobante, *a priori*, du créé, qui ne gomme pas, même du point de vue du créateur, la distinction entre le fait et la raison, n'appartient qu'à Dieu.

En fait, sauf pour ce qui regarde le calcul *a priori* des possibilités de réalisation d'événements équiprobables, fondé sur l'usage de la combinatoire, donc sur un calcul apparenté à ce qui se produit dans l'entendement divin, l'art de l'estimation des probables chez Leibniz passe par des approximations inutiles pour une intelligence infinie. S'il y a donc un certain rapprochement spontané entre contingence et possibilité, à cause des racines modales aristotéliennes, on trouve pourtant une césure ferme chez Leibniz.

#### 4.2.2 La vraisemblance

Lorsqu'il déplore le manque du probable, Leibniz fait fréquemment référence à la notion-clé de *vraisemblance*, quasi-synonyme de celle de probabilité, mais à laquelle elle confère une dimension à la fois plus proche de la vérité et plus ancrée dans l'opinion et l'autorité.

<sup>29</sup>Voir *supra*, section 1.1.2.2, page 42.

<sup>30</sup>«Et ut possibilitas est principium Essentiae, ita perfectio seu Essentiae gradus (per quem plurima sunt compossibilia) principium existentiae» (*DRO*; *GP* VII, 304). Ce passage bien connu montre la succession de paliers qui creuse et dessine précisément la distance entre *possible* et *contingent* (ou entre *possible* et *probable*) : le possible conditionne l'essence (les vérités de raison) qui à son tour détermine l'existence (les vérités de fait).

<sup>31</sup>De même, comme nous en avons déjà fait mention, lorsque Leibniz, parlant de sa conception de la définition réelle conformément à ce qu'il avançait dans les *Meditationes*, affirme : «ces définitions peuvent faire connaître en même temps les idées et leur possibilité» (*NE* IV viii § 12, *GP* V, 413), il ne se réfère pas, bien entendu, à leur caractère plus ou moins probable!

<sup>32</sup>*ET* II § 119, *GP* VI, 169-170.

La résultante est une tentative de rendre ce nuage de concepts si possible un peu moins péjoratif :

«Et quant à la grandeur de la conséquence et les degrés de probabilité, nous manquons encore de *cette partie de la logique* qui les doit faire estimer, et la plupart des casuistes qui ont écrit sur la *probabilité* n'en ont pas compris la nature, la fondant sur l'autorité d'Aristote, au lieu de la fonder sur la *vraisemblance* comme ils devraient»<sup>33</sup>.

Cette notion de vraisemblance est tout à fait cruciale chez Leibniz, et aussi difficile à fixer que la probabilité qu'elle est censée fonder<sup>34</sup>. L'origine des termes eux-mêmes peut contribuer à éclairer un peu la question. Le mot français *probable* vient du latin *probabilis*, qui dérive du verbe *probare*, «faire l'essai, éprouver, vérifier, reconnaître, prouver»<sup>35</sup>. Parallèlement, *vraisemblable* découle de *verisimilis*, *veri similis*, c'est-à-dire «semblable au vrai, que l'on peut considérer comme vrai». Les deux termes sont extrêmement proches en signification, et il ne faut pas attendre de la part de Leibniz une grande constance dans la séparation technique de leurs usages, qui doivent d'ailleurs être réformés. Il reste pourtant possible de tracer une nuance entre le plus semblable à la vérité et le plus prouvable. La vérisimilitude, la ressemblance avec la vérité a une coloration plus ontologique, plus constitutive, mais en même temps plus fragile, car elle peut dériver vers une proximité simplement apparente. La possibilité de preuve a une résonance plus méthodologique : il s'agit d'une épreuve, de la capacité de mettre en évidence les fondements d'une connaissance, dans la mesure des résultats accessibles. Mais une telle scission opère une distinction lexicale plus tranchée que ce que distingue l'emploi de ces termes au XVIII<sup>e</sup> siècle en général, et par Leibniz en particulier<sup>36</sup>.

Relevons en tout cas que la notion de vraisemblance, dans les œuvres leibniziennes tardives, adopte deux directions quelque peu différentes. L'une, en contexte épistémologique, dénote un rapport de ressemblance intrinsèque avec la vérité. Dans cette mesure, la vraisemblance est le facteur fondateur que les méthodes probabilistes cherchent à évaluer. C'est par ce procédé, qui déclare possible la découverte de critères identifiables en cette matière, que Leibniz se permet la réappropriation de la *δόξα* au sein de la science :

«L'*opinion*, fondée dans le vraisemblable, mérite peut-être aussi le nom de connaissance [...]. Je tiens que la *recherche des degrés de probabilité* serait très

<sup>33</sup>NE II xxii § 66. GP V, 191.

<sup>34</sup>Voir *infra*, note 39, page 172.

<sup>35</sup>On aura remarqué la notion d'«essai» en cette matière, qui montre étymologiquement une connexion que nous avons cherché à préciser (voir section 2.2, pages 65 sq.).

<sup>36</sup>L'auteur écrit ceci : «le probable ou le vraisemblable est plus étendu [que la réduction à l'autorité] : il faut le tirer de la nature des choses», (NE IV ii § 14 ; GP V, 353).

importante et nous manque encore, et c'est un grand défaut de nos logiques»<sup>37</sup>.

Dans la mesure où il n'est pas un parfait synonyme du terme *probable*, le *vraisemblable* désigne en ce contexte l'objet d'un certain type de connaissance que Leibniz appelle opinion en lui conservant une certaine valeur subjective (le savoir est ainsi un *savoir du probable*). C'est la dimension réelle ou ontologique que l'estime cherche à cerner ; c'est l'idéal que peut atteindre un esprit humain en matière de connaissance incertaine. C'est en quelque manière une probabilité objective enracinée dans la constitution du réel. Parallèlement, le *probable* renvoie à au résultat de la méthode qui conduirait à cette vraisemblance visée et indique ainsi la possibilité d'un *savoir probable*, ou alors une probabilité subjective correcte par sa conformité à la droite vraisemblance.

La vraisemblance, toujours selon cette première acception, se constitue par des critères tirés de la chose elle-même ou extérieurs à cette chose. L'essentiel pour Leibniz se trouve dans les critères internes, dans la possibilité de retracer une ressemblance, ne serait-ce qu'analogique, avec une vérité : une vérisimilitude. Il est certain que s'il y a réappropriation de la  $\delta\acute{o}\zeta\alpha$  par Leibniz, l' $\epsilon\nu\delta\omicron\zeta\omicron\nu$  ne forme ni la base de la conceptualisation leibnizienne du probable, ni sa condition d'apparition. Essentiellement, un fait vrai reste vraisemblable même s'il n'est pas accrédité<sup>38</sup>, quoiqu'il y ait peu de chances que l'unanimité se réunisse contre lui<sup>39</sup>.

Seulement, le terme *vraisemblable* est passablement confondant. En effet, malgré l'attestation de l'acception précédente, surtout dans les *Nouveaux Essais*, il y a pourtant des contextes où l'usage du terme *vraisemblance* tend davantage vers une conformité avec les apparences au sens trompeur et péjoratif du terme. C'est le cas en contexte théologique, par exemple dans le *Discours de la conformité de la foi avec la raison*, où la vraisemblance est présentée comme d'emblée restrictive, sans doute parce qu'elle désigne de préférence la force de l'argumentation adverse<sup>40</sup>.

Mais il ne faut pas se laisser leurrer par le contexte, car c'est précisément l'examen de tels passages confrontés aux développements par ailleurs existants qui montrent l'impor-

<sup>37</sup> NE IV ii § 14, GP V, 353.

<sup>38</sup> NE IV ii § 14, GP V, 353 : «Et lorsque Copernic était presque seul de son opinion, elle était toujours incomparablement plus vraisemblable que celle de tout le reste du genre humain».

<sup>39</sup> «[La probabilité] est fondée dans la vraisemblance ou dans la conformité avec la vérité : et le témoignage d'autrui est encore une chose que le vrai a coutume d'avoir pour lui à l'égard des faits qui sont à portée» (NE IV xv § 4, GP V, 439). Notons cependant que le cours *ordinaire* des choses n'est pas suffisamment absolu pour permettre de s'y fier automatiquement. Il faut donc procéder avec méthode.

<sup>40</sup> L'objection «ne peut former qu'un argument vraisemblable» (ET, *Discours* § 3 (GP VI, 51)); les objections «n'aboutissent qu'à la vraisemblance» (ET, *Discours* § 28, GP VI, 67; nos italiques dans tous les cas).



tance de la probabilité pour la théologie. Présument peu plausible que Leibniz récuse d'un revers de rhétorique dans le *Discours préliminaire* à la *Théodicée* la valeur intrinsèque de la vraisemblance clairement développée par ailleurs, on comprendra qu'il s'agit ici d'un rejet de la vraisemblance dévoyée, enflée, privée de méthode, celle qui s'arroge à tort le droit de combattre et de renverser la démonstration. Elle désigne ici ce que l'on croit semblable au vrai, par habitude et observation non systématique du cours ordinaire des choses. Mais une attitude qui ne se fonderait que sur cette vraisemblance réduite et crue rationnelle se contraindrait au doute par rapport à tout ce qui excède ce cadre habituel, y compris à l'ébranlement de mystères bel et bien admis, qu'ils soient naturels ou religieux. À nouveau, le flou décisionnel risque la controverse et appelle une méthodologie plus stable, qui développerait une notion correcte du vraisemblable. En effet, à l'inverse de ce qui vient d'être dit et comme nous tâcherons de le montrer plus loin, la vraisemblance correctement entendue, celle qui résulte d'une bonne méthodologie probable, ne peut que s'accorder avec la démonstration en matière de foi<sup>11</sup> et n'est pas éliminée par elle. Seulement, ce type d'avancée, que Leibniz se plaît à poser lorsqu'il s'adresse à un public scientifique ou versé dans l'épistémologie, ne se retrouvera qu'en filigrane d'un ouvrage conçu pour un public plus vaste comme la *Théodicée*, ou du moins porté davantage sur l'érudition que sur la spéculation concernant la nature de la connaissance.

### 4.2.3 Les apparences

Il convient pourtant de préciser ce sens péjoratif du vraisemblable en développant le concept d'*apparences*. La distinction entre la *vraisemblance* et les *apparences* se dessine dans la même mesure où l'on sépare la connaissance la plus confuse d'un savoir qui commence à être distinct, et a donc quelque chose d'une différence de degré. Ce qui apparaît, c'est ce qui se présente, ce qui est au premier abord aperceptible par l'expérience pour un esprit limité et non pourvu d'une méthode adéquate. Naturellement, les apparences sont susceptibles de divers degrés de précision selon la méthodologie employée<sup>12</sup> et peuvent recevoir une pesée qui mette en valeur leur poids propre de vérité. Mais on notera qu'en général, le caractère de ce contact avec la vérité indique un manque ou une appréhension

<sup>11</sup>Pour la simple et bonne raison qu'elle lui sert de fondement.

<sup>12</sup>Ce qui fait croire à une contradiction entre raison et foi, par exemple, est simple apparence : «on confond l'apparent avec le véritable; l'apparent [...] non pas absolument tel qu'il résulterait d'une discussion exacte des faits, mais tel qu'il a été tiré de la petite étendue de nos expériences», ce qui signifie «des apparences [bien] imparfaites» (*ET* II, § 221 (*GP* VI, 250)). On sous-entend donc qu'à un niveau plus subtil, on pourrait découvrir des apparences *plus* véritables, *plus vraisemblables*.

fautive ou partielle. En particulier, l'usage de ce terme en théologie est fréquent pour désigner la dimension fallacieuse du conflit entre raison et foi<sup>13</sup>, les œillères qui font croire à la mauvaiseté de la création<sup>14</sup> ou l'obscurité qui empêche de reconnaître le bien réel<sup>15</sup>. En matière de métaphysique, les apparences peuvent même laisser conclure à quelque chose de complètement faux, par exemple le constat du rapport entre l'âme et le corps donne «la même apparence» que s'il y avait dépendance par influence physique de l'un sur l'autre<sup>16</sup>. Il n'empêche que «même dans les choses naturelles nous sommes bien souvent désabusés des apparences par l'expérience ou par des raisons supérieures»<sup>17</sup>.

Comme on peut s'y attendre, les mystères de la croyance sont caractérisés par Leibniz notamment par le «peu d'apparence»<sup>18</sup>, c'est-à-dire qu'ils sont difficiles à croire, à cause du peu de données qui semblent concourir à leur appui<sup>19</sup>. Mais outre même ces mystères, «il y a [...] des choses contraires aux apparences, que nous admettons, lorsqu'elles sont bien vérifiées»<sup>50</sup>.

Toutefois, il ne faut pas, si l'on peut dire, se fier aux apparences : il n'y a pas déconsidération radicale des apparences chez Leibniz, puisque en elles-mêmes, elles désignent simplement les phénomènes sensibles. Autrement dit : les apparences ou apparitions aux sens externes ne sont pas par soi trompeuses<sup>51</sup> ; seulement, il ne faut pas en inférer plus que ce qu'elles offrent :

«Les *sens extérieurs*, à proprement parler, ne nous trompent point. C'est notre *sens interne* qui nous fait aller trop vite [...]. Or, lorsque l'entendement emploie et suit la fausse détermination du sens interne [...], il se trompe par le jugement qu'il fait de l'effet des apparences, et il en infère plus qu'elles ne portent. Car les apparences des sens ne nous promettent pas absolument la vérité des choses [...]. C'est que nous nous laissons abuser par des arguments probables, et que nous sommes portés à croire que les phénomènes que nous avons trouvés liés le sont toujours»<sup>52</sup>.

Ce passage est particulièrement instructif, à cause de la connotation péjorative accolée

<sup>13</sup>Leibniz critique ici une «prétendue raison, corrompue et abusée par de fausses apparences» (*ET, Discours* § 4 (*GP VI*, 51)).

<sup>14</sup>«Ce qui paraît injuste du côté de Dieu et folie du côté de la foi, le paraît seulement» (*ET, Discours* § 50 (*GP VI*, 78)).

<sup>15</sup>Leibniz parle du «mal vrai ou apparent» (Leibniz à Jaquelot, 4 septembre 1704, *GP VI*, 560).

<sup>16</sup>*ET I*, § 66 (*GP VI*, 139). Cela est évidemment inexact selon Leibniz, voir le *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*.

<sup>17</sup>*ET, Discours* § 38 ; *GP VI*, 72.

<sup>18</sup>*ET, Discours* § 41 ; *GP VI*, 74.

<sup>19</sup>Nous développons davantage cette question au chapitre 6.

<sup>50</sup>*ET, Discours* § 42 ; *GP VI*, 74.

<sup>51</sup>Et ce, malgré les mots parfois très virulents que Leibniz peut décliner contre les errements qui en proviennent : «c'est corruption, c'est erreur ou préjugé, c'est ténèbres» (*ET, Discours*, § 61 ; *GP VI*, 84).

<sup>52</sup>*ET, Discours* § 65 (*GP VI*, 87). La terminologie utilisée en ce contexte par Leibniz, une fois de plus, est bien loin d'être neuve, mais elle s'adapte à ses propres avancées.

au qualificatif même de *probable*. On comprend bien ici l'importance d'une méthode correcte : si les apparences trompent, c'est qu'un jugement interne fallacieux a lié absolument par leur témoignage ce qui n'était ni causal ni établi. Cependant, on devine aussi que la probabilité ou la vraisemblance juste ne peut se passer des apparences. Selon Leibniz, le but de la démarche prônée consiste justement à savoir «peser les apparences»<sup>53</sup>, et non les supprimer ou les remplacer par autre chose qui ne peut exister dans le domaine sensible propre à la probabilité. C'est ainsi que les apparences appartiennent aux données, aux *data* qu'une bonne procédure saura pondérer et dont elle saura tirer une estimation appropriée. Il est d'ailleurs clair pour Leibniz que le sens interne n'est pas non plus en lui-même systématiquement fautif : au contraire, c'est de lui que proviennent les conceptions mathématiques, lorsque ses réflexions sont justes et qu'elles font appel aux principes universels de la raison, ceci mettant même à part les objets purement intelligibles, qui n'appartiennent pas du tout au domaine des sens, quels qu'ils soient<sup>54</sup>.

On pourrait résumer les quelques précisions précédentes en disant que la vraisemblance correctement saisie découle d'une perception des apparences selon le poids de vérité qu'elles contiennent d'après les critères pour nous disponibles, jaugées par un art d'estimation que Leibniz appelle la logique du probable. Toutefois, avant d'examiner un peu davantage cette méthode annoncée, il convient de développer certains aspects du probable que nous avons commencé à cerner pour montrer son appartenance à l'épistémologie leibnizienne générale.

Comme nous l'avons présenté en section 4.1.2, le probable peut se classer comme négatif en deux manières, que l'on peut appeler *épistémologique* (manque effectif dans la science) et *évaluative* (dépréciation comme péjoratif). On peut rapprocher cette remarque de ce qui a été expliqué au sujet de la probabilité objective et subjective : il est intéressant de repérer, chez Leibniz, d'une part ce qui constitue l'objet probable, d'autre part le rapport cognitif avec lui. Ces aspects peuvent s'articuler selon deux critères pour caractériser le probable, que nous aborderons successivement :

– la dimension empirique :

⇒ Section 4.3 : *Le probable empirique et contingent*, pages 176 sq.

– la dimension subjective :

<sup>53</sup>Cette expression revient notamment en *NE IV* xvi § 9. *GP V* 447 : la logique projetée devrait «nous donner une balance nécessaire pour peser les apparences et pour former là dessus un jugement solide». Voir aussi *ET Discours* § 31 ; *GP VI*, 68 : afin de se bien servir de son entendement, il faut découvrir les «vrais moyens propres à aider cette faculté qui nous doit faire peser les apparences du vrai et du faux».

<sup>54</sup>«Il faut bien qu'il y ait un sens commun et interne, où les perceptions de ces différents sens externes se trouvent réunies. Et ces idées sont les objets des sciences mathématiques pures et abstraites» (Leibniz à Sophie-Charlotte. *GP VI*, 493).

⇒ Section 4.4 : *Le probable attesté*, pages 186 sq.

### 4.3 Le probable empirique et contingent

#### 4.3.1 Probabilité et connaissance empirique

En première approche, il faut relier chez Leibniz la notion de *probable* à celle de connaissance sensible, à l'instar de ce qui se produit chez tous les penseurs précédents, quelle que soit leur allégeance philosophique<sup>55</sup>. C'est dans la sphère sensible que l'on retrouve l'incertitude fondamentale et l'absence de nécessité stricte, car la matière des sens est changeante, parfois illusoire, toujours singulière, *a posteriori*. Depuis les Grecs, les exemples que l'on fournit des illusions et tromperies de l'appareil cognitif humain ressortissent le plus volontiers au domaine des sens. Cependant, le XVII<sup>e</sup> siècle est une période charnière et à l'aube d'un siècle des Lumières de plus en plus empiriste, il y a des raisons de mieux en mieux étayées pour ne pas classer d'emblée tout sensible parmi les *δόξαι* déconsidérées, incertaines et irrécupérables pour le corps de la science. Pour Leibniz même, malgré le profond platonisme décelable dans sa conception de l'immortalité de l'âme, et même de prééminence de l'intelligible<sup>56</sup>, il n'est évidemment pas question d'exclure la connaissance empirique de l'édifice du savoir.

Cette tension vers l'appropriation du sensible par la science porte naturellement un effet sur la conception du probable, réputé appartenir à ce champ. La connotation péjorative du probable en est ébranlée, reléguée ou maintenue dans un domaine plus restreint. En fait, selon les divers courants qui l'agitent, cette époque intègre le probable à la connaissance et à la science (chiffrée ou non) ou le limite au reste extra-scientifique. Leibniz lui-même procède surtout de la première manière, car il cherche à ne reléguer aucune source éventuelle de connaissance, y compris là où beaucoup ne décèlent aucun savoir théorique<sup>57</sup>. Cette intégration s'opère toutefois souvent par le souhait plus que dans la pratique, mais l'auteur est particulièrement éveillé aux difficultés de certains domaines du savoir à se laisser encadrer par des systèmes de prédiction. Mais quoique le sensible délimite le milieu réservé au probable, il ne peut bien sûr pas s'agir simplement de faire correspondre le sensible au probable, comme des synonymes, et de montrer qu'ils croissent ensemble en intelligibilité

<sup>55</sup>Même un empiriste comme Locke, qui place la connaissance intuitive, la plus certaine, dans le sensible, y situe *aussi* l'objet du jugement probable.

<sup>56</sup>Voir notamment *NE Préface*, GP V, 41.

<sup>57</sup>«Toutes les vérités sont des propositions, soit que ce soient des expériences des sens ou des vues de l'esprit, on en trouvera toujours bon nombre d'incontestables et d'assez considérables dans l'expérience et dans les discours des habiles gens» (*Préceptes pour avancer les sciences*, GP VII, 157).

démonstrative. Le *probable* est seulement *un* qualificatif de *certain*s raisonnements issus du sensible, l'un des plus difficilement maniables, et qui tend même à excéder ce cadre à mesure que se perfectionne la méthode hypothético-déductive et que la physique quitte le règne de l'opinion. Pourtant, il importe de rapporter la manière dont Leibniz intègre le sensible à son système puisque c'est sous cette étiquette que le probable s'y range.

Au XVII<sup>e</sup> siècle, sous l'impulsion du développement conjoint des sciences mathématiques et expérimentales, la dimension flottante et subjective de la physique s'amenuise. Sans que pour Leibniz la véracité de l'expérience constitue la base unique de la science, il y a moyen d'encadrer l'observation par des lois, de mathématiser la physique, de découvrir déductivement des principes régissant le monde phénoménal (par exemple quant à la conservation de la force vive). On voit croître la tentative de systématisation des lois naturelles et l'inclusion d'un certain nombre de phénomènes dans un cadre de prédiction<sup>58</sup>. Pour le cas du probable, cela signifie une quantification possible de cas jusque là douteux, ou explicités par des concepts qui demeurent à éclaircir à cause de leur désuétude, tels les forces et les qualités.

La physique leibnizienne, qui vise à la fois justesse observationnelle et subsumption cohérente à des principes métaphysiques absolus, reçoit son statut de science de la régularité croisée des suppositions et observations sur la nature. En effet, le simple amas d'expériences désordonnées est beaucoup moins précieux pour l'avancement des sciences que des observations assorties d'efforts de systématisation<sup>59</sup>. Partie pour des raisons métaphysiques, partie sur la base de constats observationnels, Leibniz présume immuables les lois de la nature, et croit leur appréhension possible dans une large mesure du point de

<sup>58</sup>Dans une perspective leibnizienne, ce cadre est charpenté par une armature théorique, par exemple dans la description des corps en cas de choc. Cet exemple illustre bien la variation qui peut survenir chez les penseurs, entre ceux qui cherchent une application de principes rationnels cohérents, et ceux qui visent une description exacte des phénomènes empiriques. Ainsi, chez Descartes, l'avantage de la théorisation des principes du choc réside - d'un point de vue rationaliste - dans l'expression d'une quantité absolue de conservation avant et après le concours (quantité de mouvement) (*Principiorum Philosophiæ*, XLV à LII, AT VIII, 67-70). Seulement, ces lois ne concordent pas avec l'expérience («il arrive souvent que l'expérience peut sembler d'abord répugner aux règles que je viens d'expliquer», car les corps ne sont ni parfaitement dégagés des autres, ni parfaitement durs, (*Principes* 53, AT IX, 93). Le principal défaut de cette théorie, cependant, aux yeux de Leibniz, est de suivre en outre un schéma aberrant du point de vue de la continuité («*delineatio monstrosa*», GP IV, 380). À l'inverse, les travaux de Huygens, Wallis et Wren, qui donnent des résultats empiriquement exacts, n'ont rien d'explicitivement abstrait et sont tout empiriques, ce qui est pour Leibniz aussi un défaut important. Surtout, ils n'offrent que la conservation de qualités relatives (vitesse respective et progrès commun, voir GM VI, 227), alors que Leibniz attend une conservation absolue, un principe métaphysique compréhensible et qui rende compte en même temps de l'observation.

<sup>59</sup>Mentionnant Galilée, Kepler, Huygens, Archimède ou même Descartes par contraste avec d'autres chercheurs moins utiles, Leibniz écrit : «je fais une différence infinie entre ceux qui ne donnent que des expériences et ceux qui en déchiffrent les raisons secrètes, et qui sont pour ainsi dire du conseil de Dieu» (Leibniz à Basnage de Beauval, 3/13 janvier 1696, GP III, 121).

vue humain<sup>60</sup>. Les lois mécaniques formant l'armature stricte du domaine phénoménal (ce que ne récuse aucunement les exigences des principes de la grâce), Leibniz trouve ainsi dans le sensible une preuve interne de cohésion par l'enchaînement régulier perçu entre les événements qui le composent<sup>61</sup>. Par une construction et une rencontre d'hypothèses, de principes et d'observations<sup>62</sup>, la philosophie leibnizienne offre des aménagements pour intégrer la connaissance sensible et, singulièrement, la connaissance probable.

La position de Leibniz s'entend ici sur deux niveaux, ontologique et phénoménal, et elle ne rejette pas le phénoménal dans la sphère de l'illusion, puisqu'il y a entre les deux couches de réalité un rapport de représentation et d'expression<sup>63</sup>. On reconnaît un schéma susceptible de s'appliquer au probable<sup>64</sup>, où le calcul se greffe ou peut se greffer tant par observations répétées que par systématisation théorique, ce qui n'empêche pas la probabilité de conserver des ressemblances avec ses racines anciennes irriguées par la force de l'autorité<sup>65</sup>. C'est ainsi que pour Leibniz, l'ordre des phénomènes sensibles, quoique subordonné aux principes métaphysiques, demeure accessible selon une démarche propre. Plus précisément, le recours direct aux puissances primitives ou (pire) au décret divin pour rendre compte d'un événement singulier ressemble à l'explication par qualités occultes<sup>66</sup>. La subordination est effectivement technique et hiérarchisée, par des recours à diverses

<sup>60</sup>Il faut bien sur voir au-delà d'une caricature de rationalisme étroit plaquée sur l'auteur : qu'il n'y ait pas de contact réel entre substances ne récuse évidemment pas la valeur d'apprentissage de l'observation pour l'histoire individuelle et générale. Dans tous les cas où le contact avec l'objet doit se faire *a posteriori*, seule l'expérience peut donner à l'esprit une preuve d'existence ou de conformation sous tel aspect.

<sup>61</sup>Voir notamment *NE*, IV ii § 14, *GP V*, 355 et IV 11 14, *GP V*, 429.

<sup>62</sup>On en trouve un exemple dans le cas de la perception du continu.

<sup>63</sup>En cela, de manière peut-être paradoxale, Leibniz s'oppose à Locke : c'est pour le rationaliste Leibniz que les qualités sensibles sont considérées comme non arbitraires et corrélées d'une certaine façon avec l'ordre du monde qu'elles manifestent (voir *NE* IV, iii § 28, *GP V*, 370 : il y a « parfaite *correspondance*, quoique ce ne soit pas toujours une ressemblance entière » entre ce qui apparaît aux sens et les affections mécaniques des corps). Locke, au contraire, ne cesse de clamer qu'il nous est impossible de nous assurer que ce que nous percevons correspond à la réalité de ce qui constitue la substance, dont la nature ne peut nous demeurer plus inconnue malgré la clarté de nos sensations actuelles.

<sup>64</sup>Voir section 4.1.3.3, pages 168 sq.

<sup>65</sup>Il se produit ici un mouvement semblable à ce qui se retrouve dans la physique leibnizienne dès la première version de la réforme de la mécanique en 1678, surtout à partir de 1689-1690 et jusqu'à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. La conception de la probabilité présente un mélange fécond et audacieux de mathématisation neuve, de reprise d'idées anciennes et d'élaborations épistémologiques visant une cohérence globale, et non la segmentation d'un domaine isolé. En effet, analogiquement, la cohabitation entre une version phénoménale mathématisée de la force et un étage métaphysique où sont réhabilitées les formes substantielles médiévales d'origine aristotélicienne témoigne d'un semblable traitement en deux niveaux et d'une jonction entre des techniques modernes chiffrées et de principes qualitatifs réactualisés.

<sup>66</sup>Voir Duchesneau (1993) [132], ch. IV. Leibniz « distingue deux niveaux de l'explication mécaniste » (p. 281) et ne plaque pas directement des âmes sur les phénomènes, fonctionnant plutôt par hypothèses où le principe de finalité tient le rôle de « pont » (p. 277) entre vérités métaphysiques et contingentes. Certes, le décret divin n'entre pas en contradiction avec le singulier, puisqu'il le fonde, mais l'explication vague et globale que seule il peut fournir n'est pas pertinente (car les raisons détaillées et complètes, celles qui vont au comment, demeurent humainement inconnaisables).

incarnations du principe de raison. Cette subordination implique une intégration des principes métaphysiques avec les événements concrets, mais elle ne permet pas la réintroduction massive des formes substantielles ou du doigt divin à tout propos dans l'ordre phénoménal. Une pareille interférence, généralisée comme dans les théories occasionnalistes (du moins est-ce l'interprétation qu'en donne Leibniz), évacue l'analyse de type strictement physique et offre une vision «trop pauvre en raisons déterminantes subalternes intégrées»<sup>67</sup>.

Mais même les événements sensibles encadrés par la science nouvelle demeurent de l'ordre phénoménal, ce qui implique une incertitude d'un point de vue surplombant, puisqu'ils ne recèlent pas la distinction des idées issues de la raison pure. Sans avoir subi la même dévaluation traditionnelle que le probable, le sensible a largement pâti de reproches quant à son inexactitude foncière, à l'impossibilité de le soumettre à des définitions réelles, à son irréductibilité à des notions déduites. L'induction souffre de l'absence de développement répandu d'un strict calcul de l'incertain, par estimation pesée ou par statistiques, et elle garde chez de nombreux scientifiques un statut indéterminé. Il y a dégradation de la qualité des connaissances acquises par l'observation, cela est indiscutable, si on les compare aux raisonnements issus d'un usage pur de la raison *a priori*.

Quant à Leibniz, il distingue toujours les conclusions *a posteriori*, d'origine confuse, de celles qui découlent de l'usage de la raison pure, et reconnaît qu'il y a beaucoup plus de celles-là que de celles-ci<sup>68</sup>. Même traitée à l'aide des mathématiques, même encadrée par des lois calculables, la connaissance du sensible ne relève pas du nécessaire au sens strict et ne suffit pas pour expliquer le monde au métaphysicien en quête de parfaite certitude. Chez Descartes, par exemple, la connaissance sensible se laisse en elle-même démontrer par l'artifice du rêve et requiert pour sa caution et sa reconstruction la véracité divine, sorte de caution d'autorité pour ce qui demeure par soi douteux<sup>69</sup>. Privée de la solidité de son assise, la connaissance probable chez Descartes ne joue pas le même rôle méthodologique et épistémologique que chez Leibniz.

Soulignons donc qu'il y a mouvance dans le recouvrement entre sensible et probable, dans la mesure où ce qui est devenu aisément calculable, quasi démontrable *a priori*, ne se range pas pour Leibniz dans la sphère probable, malgré les débats qui ont pu agiter la métaphysique, mais où il reste toujours une part d'incertitude accolée à toute forme de connaissance sensible. Pour autant qu'il soit isolable comme notion en ce contexte,

<sup>67</sup>Duchesneau (1993) [132], p. 280.

<sup>68</sup>Voir *De Synthesi et Analysisi universalis seu Arte inveniendi et judicandi*, GP VII, 295-296.

<sup>69</sup>Au sujet de cette forme de probabilisation du sensible en général, voir *supra*, section 3.3.1, pages 128 sq.

le probable se retrouve plutôt là où la systématisation scientifique fait encore défaut, ne sait pas produire de loi certaine et tout au plus un encadrement de l'incertain. Car de nombreuses disciplines pourtant fondées sur des faits ne bénéficient pas de cette réduction de l'impondérable que nous avons déjà évoquée, de la médecine à la jurisprudence. Quant à la théologie, c'est effectivement lorsqu'elle a affaire au domaine sensible que surgissent ses difficultés les plus graves : c'est une évaluation du monde sensible dans son ensemble qui sert d'objection centrale à abattre dans les *Essais de théodicée*.

### 4.3.2 Nécessité, vérités et contingence

La relation étroite existant entre connaissance sensible et probabilité chez Leibniz oblige à situer quelques éléments en contexte épistémologique, en particulier la notion de *nécessité*, à cause du lien problématique entre probable et hasard, du point de vue des chances d'apparition, et du lien entre probable et incertitude, du point de vue du degré de conviction (pour reprendre en quelque manière ce que nous avons évoqué sur les aspects objectif et subjectif de la probabilité). Dans cet ordre d'idées, il importe aussi de préciser la notion de types de *vérités*, car le probable doit se rattacher à une sorte de connaissance. Cette constellation de concepts s'entend essentiellement dans l'optique leibnizienne de la *contingence*, dont le développement métaphysique et épistémologique sous-tend toute la théorie du sensible, donc aussi du probable.

Contre l'image que Leibniz se forge de nécessitaristes extrêmes tels que Hobbes, Spinoza, Abélard ou Wyclif<sup>70</sup>, contre ceux qui, en réaction à ses théories, pourraient estimer que tout est préordonné au même titre au sein de l'harmonie préétablie, l'auteur distingue deux types de nécessités. La nécessité au sens le plus strict gouverne même l'acte de création, car sa contradictoire est impossible, tandis que la nécessité au sens large, ou simple certitude, est conceptuellement susceptible de contrariété<sup>71</sup>.

Plus précisément, dans le premier cas, il s'agit d'une contrainte absolue et constitutive de la nature des choses, fondée dans l'observance immanquable du principe de non-

<sup>70</sup>Dans le contexte de la *Théodicée*, ces auteurs sont souvent cités de conserve, deux ou trois à la fois, comme représentant la même tendance et ses ramifications diversement dangereuses (voir par exemple *ET* I, § 67. *GP* VI, 139 ; II, § 172-173. *GP* VI, 216 ; II, § 235, *GP* VI, 257).

<sup>71</sup>«Les conséquences géométriques et métaphysiques nécessitent, mais les conséquences physiques et morales inclinent sans nécessiter ; le physique même ayant quelque chose de moral et de volontaire par rapport à Dieu, puisque les lois du mouvement n'ont point d'autre nécessité que celle du meilleur» (*NE* II xxi § 13. *GP* V, 164). «On peut dire que la *nécessité physique* est fondée sur la *nécessité morale*, c'est-à-dire sur le choix du sage digne de sa sagesse [...]. Cette nécessité physique est ce qui fait l'ordre de la nature, et consiste dans les règles du mouvement et dans quelques autres lois générales qu'il a plu à Dieu de donner aux choses en leur donnant l'être» (*ET Discours*, § 2, *GP* VI, 50)



contradiction. Ses utilisations les plus reconnues se retrouvent dans les syllogismes déductifs, les preuves de l'existence de Dieu, l'axiomatique euclidienne et les démonstrations mathématiques, d'où ses désignations comme *logique*, *métaphysique* et *géométrique*. Quant à l'autre type de nécessité, elle s'enracine dans la raison qui doit motiver l'existence de toute chose, s'exprime dans les emboitements de causalité qui déterminent le monde créé et découle du choix par Dieu du meilleur parmi les mondes possibles. Aussi s'appelle-t-elle *physique* et *morale*. Ce type d'enchaînement est pourtant dit *nécessaire*, car il marque un déroulement entièrement prédéterminé du monde, mais le fait qu'il tire sa cause d'un choix sage le rend compatible avec la liberté des créatures rationnelles. Ainsi, dans les deux cas, la nécessité est le caractère d'une loi et produit avec certitude son effet.

Aucun type de nécessité ne sera violé par Dieu et les règles nécessaires ne souffrent jamais d'exception. La nécessité métaphysique est respectée parce qu'un amendement serait absurde et contradictoire : les nécessités physiques le sont aussi, parce que le choix du meilleur par Dieu est définitif et que son omnipotence omnisciente n'a pu commettre d'erreur, qu'une modification ultérieure devrait rectifier. Malgré ces points communs, Leibniz tient à garder une cassure ontologique et épistémologique entre les deux types de nécessités, car l'uniformité pourrait faire basculer le système soit vers un contrôle de la puissance de Dieu sur les possibles<sup>72</sup>, soit vers une absolutisation de toute certitude qui supprimerait la liberté<sup>73</sup>, soit vers une tyrannie du bon plaisir de Dieu, éventualité immorale et irrationnelle.

En cette matière, Leibniz distingue de même très constamment et un peu sur le même modèle que Locke (quoique avec des implications différentes) *vérités de raison* et *vérités de fait*<sup>74</sup>. La nécessité stricte dépend des vérités de raison qui, épistémologiquement, se conçoivent de même pour Dieu, les anges et les autres créatures rationnelles. Il s'agit des vérités éternelles et des simples possibles. Les esprits limités, créés, ont une raison bornée, mais elle ne peut être par elle-même génératrice de fausseté, ce qui rendrait la parcelle de lumière rationnelle humaine contradictoire avec celle de Dieu, ou la partie contradictoire avec le tout<sup>75</sup>. Mais même pour les esprits limités, les vérités de raison sont accessibles *a priori*.

<sup>72</sup>Ce que l'on retrouve dans la version cartésienne de la création des vérités éternelles.

<sup>73</sup>Résultat nécessitariste.

<sup>74</sup>Sur ce point et sur la distinction des vérités, voir *GP VII*, 199-200.

<sup>75</sup>Il y a unification et continuité quant au pouvoir de la raison selon Leibniz. En cela, il se distingue en quelque manière de Bayle, qui voit tant de faiblesses dans la raison humaine (*in concreto*) qu'il ne la croit plus conforme à la raison générale (*in abstracto*). Voir *ET Discours* § 63, *GP VI*, 85 et notre *Introduction*, page 9.

La nécessité physique des vérités de fait provient du choix du meilleur opéré par Dieu et c'est à ce domaine qu'appartient la notion de contingence. À son tour, la notion de contingence peut recevoir un sens étroit (les événements singuliers prévisibles uniquement par Dieu) ou large (l'ensemble des vérités de fait, y compris les lois stables de la nature prévisibles dans leur généralité par une physique mathématisée). Plus exactement, au sein de la nécessité morale, qui nous intéresse davantage ici pour ce qu'elle détermine aussi la notion de probable, on peut délimiter certains degrés. Par exemple, entre l'accidentel et l'essentiel s'intercale le naturel («ce qui n'appartient pas à la chose nécessairement, mais qui cependant lui convient de soi, si rien ne l'empêche»<sup>76</sup>). Alors que les vérités de raison consistent dans des vérités immuables identiques ou dérivées par démonstration de l'identité, donc, comme leur nom l'indique, accessibles par la seule raison pure, les vérités de fait se rapportent aux existants, aux créés, aux concrets, aux perceptibles (sinon toujours aux aperceptibles) et se découvrent *a posteriori*<sup>77</sup>. Notons que les dénominations ne doivent pas ici abuser : même dans le cas de vérités qui ne sont pas strictement *de raison*, la raison sert toujours d'outil pour les déterminer. Simplement, elle est secondée par l'expérience et produit alors des conclusions *a posteriori*.

La distinction entre les deux types de nécessités et de vérités est importante d'un point de vue éthique, car la contingence, issue des vérités de fait, constitue l'assise principale de la liberté selon Leibniz<sup>78</sup>. Sur cette assise, d'ailleurs, est construite une bonne part des discussions de la *Théodicée*<sup>79</sup>. De plus, l'irréductibilité de la contingence à la nécessité éternelle comporte une dimension heuristique qui rend compte de la spécificité de la connaissance

<sup>76</sup>NE IV ix § 1, GP V, 414. En ce contexte, il faut entendre ici par «nécessairement» une nécessité au sens strict ou métaphysique.

<sup>77</sup>Soulignons ici, au passage car nous ne nous attarderons pas sur le détail de ce sujet qui ne concerne notre propos que comme préliminaires, une intéressante remarque d'Abraham (1969) [74], p. 271 : «Leibniz's contrast between *a priori* and *a posteriori* truths does not coincide with the distinction between necessary and contingent truths. The former contrast is purely psychological and the latter wholly logical». Dans cette différence entre ce qui est tel en soi et ce qui est tel pour l'esprit humain, on retrouve quelque chose de la différence entre probabilité subjective et objective.

<sup>78</sup>Les trois racines de la liberté sont l'intelligence, la spontanéité et la contingence (ET III, § 288, GP VI, 288).

<sup>79</sup>Certes, en ET I § 67 sq, GP VI, 139 sq., Leibniz se permet une fiction par laquelle il estime la liberté (ou plutôt une certaine liberté minimale) soutenable même dans un monde où tout fonctionnerait par nécessité métaphysique. Notons toutefois que les arguments fortement juridiques employés alors le sont dans un cadre de supposition purement fictive dans le contexte et tranchent avec les discussions précédentes. Sans supposer qu'il s'agit d'un argument auquel Leibniz n'accorde aucun crédit, il faut bien reconnaître qu'il ne rend pas compte de la position classique de l'auteur sur ce point et que cette avancée ressemble plus à un renfort *a fortiori*, à un exploit réfutatif, qu'à une véritable section d'une théorie stable. Cette liberté semble en outre supprimer la possibilité d'une justice divine autre que purement vindicative et se fonde uniquement sur la spontanéité de la substance. Or, la justice vindicative, quoique admise dans une certaine mesure par Leibniz (ET I § 73, GP VI, 143), est fort controversée. Et la spontanéité de la substance n'est pas la base unique de la liberté selon lui. En effet, la liberté doit se fonder aussi sur la délibération, qu'empêche la nécessité métaphysique (*Causa Dei* § 20, GP VI, 441).

humaine<sup>80</sup>. Toutefois, le tracé d'une différence de nature entre vérités de raison et vérités de fait doit tenir compte de leur origine globale commune et de leur dépendance aux mêmes principes.

Les vérités de raison et les vérités de fait se subordonnent toutes deux au principe de l'inhérence des prédicats dans le sujet<sup>81</sup>. À partir de ce caractère définitionnel commun, deux critères principaux forment la distinction.

1. D'abord, les vérités de fait ne peuvent être analysées complètement par un entendement fini. Certes, tout ce qui est vrai d'une substance existante est contenu dans sa notion complète, pour reprendre la terminologie du *Discours de Métaphysique*, et en dépend conformément au principe de raison suffisante, en vertu d'une cause interne. Mais la raison de cette appartenance n'apparaît pas directement, car les vérités de fait nous parviennent par l'expérience, qui fournit pour commencer des données confuses<sup>82</sup>. Il faut la répétition et l'intervention de principes introduits par les vérités de raison, sous forme d'hypothèses ou de prémisses dans des syllogismes conditionnels pour obtenir une connaissance en ce domaine. En effet, le développement exhaustif des attributions d'une substance donnée se révèle hors de portée d'une intelligence qui ne peut non plus calculer un monde à partir de possibles<sup>83</sup>. Chaque substance concrète contient une infinité de déterminations toutes cohérentes et ultimement rattachées au principe du meilleur, mais dans un ordre de connaissance inaccessible à l'homme.

Ce critère de différenciation entre vérités de fait et de raison est à la rigueur compatible avec une perception de la distinction entre contingence et nécessité comme une sorte de différence de degré, qui suppose possible une semblable gradation continue dans le domaine de la méthode et de la connaissance<sup>84</sup>. On envisage une échelle du fini à l'infini, avec possibilité de trouver la raison finie de certaines séries infinies. Cette

<sup>80</sup>En effet, l'épistémologie leibnizienne développe l'apparition dans l'esprit humain des principes rationnels qui gouvernent son mode de connaissance, précisément à l'occasion du contact avec le sensible et les vérités de fait, malgré tout premières dans l'ordre chronologique de l'apprentissage si elles ne le sont pas ontologiquement.

<sup>81</sup>Sur cette question complexe, voir Duchesneau (1993) [132], chapitre 2.

<sup>82</sup>Voir notamment *NE IV iii § 6*, *GP V*, 362 : «nos perceptions confuses, qui tiennent même de l'infini» ; voir aussi Leibniz à Des Bosses, 14 février 1706, *GP II*, 300 : «Ideo singularia a mente creata perfecte explicari aut capi non possunt, quia infinitum involvunt».

<sup>83</sup>«La résolution en raisons particulières pourrait aller à un détail sans bornes, à cause de la variété immense des choses de la Nature et de la division des corps à l'infini» (*Monadologie*, § 36 ; *GP VI*, 612-613). Ainsi, «la résolution analytique de ces vérités se poursuivrait à l'infini, si on leur appliquait le mode de la démonstration par substitution d'équivalents» (Duchesneau (1993) [132], p. 117).

<sup>84</sup>Ceci vaut dans la mesure où la différence entre fini et infini peut être dite «de degré». En fait, le passage à la limite provoque un changement radical.

remarque est correcte dans la mesure où l'on se rappelle que dans son ensemble, la totalité des attributions d'une substance est, si l'on peut dire, infiniment infinie<sup>85</sup>, donc radicalement incompressible aux bornes d'une raison finie.

2. Le deuxième critère principal de différenciation permet du même élan de préciser la nature des vérités de raison. Celles-ci sont telles que leur opposé est impossible, en vertu du principe de non-contradiction<sup>86</sup>. À l'inverse, la contradictoire d'une proposition exprimant une vérité de fait est, par définition, toujours possible.

Pour notre propos, il importe surtout de remarquer que ce second hiatus semble confirmer une différence de nature entre vérités de fait et de raison. À cause de la césure qu'introduit l'événement créationnel, ce dernier critère tend à placer la distinction des vérités sur un plan de niveau d'être, du type de la dichotomie entre essence et existence. Cette distinction provoque une différence dans la conduite de la preuve, c'est-à-dire de l'usage méthodologique de la raison dans les deux cas.

On peut obtenir idéalement une définition réelle d'une notion lorsque sa réduction aux identiques démontre que son opposé est impossible : on a ainsi montré sa possibilité<sup>87</sup>. La plupart du temps, au mieux pour une connaissance humaine, il s'agira d'une adéquation symbolique, comme en algèbre. Or évidemment, une pareille opération ne saurait aboutir dans le cas des vérités contingentes, qui commandent donc l'emploi d'une méthodologie propre. Plus simplement, dans le domaine contingent, la preuve de possibilité passe par une monstration d'existence, qui consiste en une expérience sensible. Celle-ci témoigne de la réalité, donc de la possibilité de l'objet.

Leibniz subdivise cette bipartition de vérités selon un doublet supplémentaire d'attri-

<sup>85</sup>Voir *NE IV* iii § 6. *GP V*, 357-358.

<sup>86</sup>Les simples possibles ne sont pas créés et l'utilisation du seul principe de non-contradiction entre eux aboutit seulement à l'élaboration d'une *pluralité* de mondes possibles, obtenus en combinant les possibles compatibles. Pour obtenir un réel créé unique, il faut encore l'intervention d'un second principe, celui du meilleur ou de la raison suffisante. Cette binarité balancée des principes de sélection explique par l'origine la dualité des nécessités et des vérités - ainsi que la tripartition des facultés en Dieu. Selon Leibniz, l'application de ce second principe est suffisamment progressive ou feuilletée en étapes pour que la notion de volonté moyenne placée entre la volonté antécédente et la volonté conséquente (ou finale, ou décisive) ne soit pas considérée comme absurde (voir *ET II* § 119, *GP VI*, 169-170).

<sup>87</sup>Voir *NE IV* ix § 12. *GP V*, 413. Sur cette question, voir aussi les *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, *MC*, *GP IV*, 425 : «Possibilitatem autem rei vel a priori cognoscimus, vel a posteriori. Et quidem a priori, cum notionem resolvimus in sua requisita, seu in alias notionem cognitae possibilitatis, nihilque in illis incompatible esse scimus».

buts : primitif et dérivé<sup>88</sup>, *primitif* signifiant *immédiat*<sup>89</sup>. Les *vérités primitives de raison* se ramènent toutes aux axiomes identiques, qu'elles soient affirmatives, négatives, hypothétiques, copulatives ou disjonctives. Par *vérités dérivatives de raison*, Leibniz désigne les connaissances que l'on atteint médiatement par la démonstration. Celle-ci consiste en un enchaînement de définitions, par l'intermédiaire du principe des identiques<sup>90</sup>. Quant aux *vérités primitives de fait*, elles sont toutes, sous une forme ou une autre, expérimentées grâce au *cogito*, selon ses deux versants déterminés par Leibniz : *je suis une chose qui pense* ou *je pense des choses*<sup>91</sup>. Toutefois, l'immédiateté de cette expérience évidente ne lui confère pas le statut d'axiome au sens strict, car la raison de la connexion entre *moi* et *l'existence* demeure masquée, de même d'ailleurs que le détail infiniment replié dans ma propre notion. Puisqu'il s'agit bel et bien d'une expérience, elle en porte la confusion propre. Les *vérités dérivatives de fait* sont innombrables et plurielles ; elles découlent de toutes les autres expériences. Leur confusion originelle est susceptible de plus de distinction, selon les critères méthodologiques utilisés pour les connaître, mais jamais de l'adéquation, même symbolique, des concepts strictement issus de la raison.

Afin de mieux cerner les résonances théologiques de cette conception épistémologique, il convient de rapporter une distinction employée dans la *Théodicée* et qui «s'accorde assez»<sup>92</sup> avec la bipartition des nécessités et des vérités que nous venons d'évoquer. Il s'agit de la distinction entre ce qui est contre la raison et ce qui est au-dessus d'elle<sup>93</sup>. Il suffira de dire ici que la séparation sert à désigner les vérités mystérieuses admises par la foi, alors que la raison ne peut en expliquer le détail, mais ne les contredit pas non plus, par oppositions aux faussetés franchement anti-rationnelles. Leibniz, bien sûr, n'est pas le créateur de cette distinction, pas plus d'ailleurs que de la répartition des vérités entre raison

<sup>88</sup>Il s'agit d'un schéma complexe par croisement de caractères préalablement distingués et non (par exemple) d'une dichotomie réitérée par embranchements hiérarchiques. L'ordre de distinction semble ici importer moins que le résultat divisé (voir ci-dessous, note 89). L'auteur semble féru de ce type de schéma, surtout lorsqu'il s'agit de décrire l'articulation du domaine phénoménal au domaine métaphysique. En effet, la quadripartition qui résulte de ses définitions ne va pas sans rappeler la caractérisation de la puissance, distinguée en forces actives et passives, d'une part, et d'autre part en forces primitive et dérivatives.

<sup>89</sup>Dans les *Nouveaux Essais*, la distinction s'effectue de manière inverse : les vérités de fait et de raison se présentent comme une division des vérités primitives et dérivatives. Voir *NE IV ii § 1, GP V, 343*.

<sup>90</sup>Cette distinction de deux sortes de connaissances rationnelles ne s'éloigne pas tant de la vision de Locke, qui énumère connaissance intuitive et démonstrative, de manière assez parallèle (*ECHU IV 2 § 1-2, [56], 471-473*), quoique les critères de certitude soient tout différents (voir *supra*, section 3.3.3, page 139). En fait, on en retrouve déjà un embryon dans la distinction platonicienne entre *νόησις* et *διάνοια*.

<sup>91</sup>Même si Leibniz annonce que le principe cartésien «n'est pas le seul de son espèce» (*NE IV ii § 1, GP V, 348*), cela ne signifie pas qu'entrerait dans l'expérience un autre principe plus certain que celui de l'affirmation d'un divers pensé. Cette assertion constitue l'innovation importante par rapport à la version cartésienne du *cogito* (*APC I § 7, GP IV, 357*). Voir Duchesneau (1993) [132], p. 110-111.

<sup>92</sup>*ET, Discours § 23 (GP VI, 64)*.

<sup>93</sup>Voir notre *Introduction*, page 10 et *infra*, section 6.4.1, page 410.

et fait, mais l'originalité de sa reprise réside dans la parfaite harmonisation qu'elle montre avec sa théorie épistémologique, ce qui montre qu'elle ne surgit pas uniquement pour les besoins de la cause. Grâce à cette distinction, Leibniz conserve l'unicité de l'être et de la raison chez tous ceux qui en sont pourvus, tout en indiquant le clivage dans la possibilité d'intellection pour les esprits finis. Il suffit de classer comme contraire à la raison tout le contradictoire, tout ce qui, donc, s'oppose aux vérités éternelles, et comme au-dessus de la raison tout ce qui ne contrarie que les expériences, les faits courants, les habitudes ordinaires et dont nous ne savons percevoir *a priori* le mystère. Leibniz tente ici de mettre dans une sorte d'équivalence le mystère religieux et le mystère de toute expérience en lui conférant une niche épistémologique semblable<sup>94</sup>, encore que le cas du mystère religieux soit plus complexe car il implique aussi l'autorité.

Pour le présent propos, il importe particulièrement de noter que c'est dans la dernière forme de vérité mentionnée, les vérités dérivatives de fait que réside le domaine propre de la connaissance probable. En reprenant la distinction tentée plus haut, nous dirons que l'objet de cette connaissance est *probable* par son appartenance à l'espèce du *contingent*. Telle est son domaine de rattachement en tant que *savoir du probable*, en tant que connaissance de l'existant, du non-éternel, du non-nécessaire. Parallèlement, cette connaissance elle-même est *probable* en ce que le processus et la méthode qui y conduisent sont distincts de la logique du démontrable et n'aboutissent en fin de compte qu'à un *savoir probable*.

#### 4.4 Le probable attesté

La caractérisation du probable doit aller au-delà de la reconnaissance de son appartenance au domaine sensible et contingent. En effet, tout comme nous avons identifié deux caractères négatifs affectant la notion de probabilité, de même il importe de mettre en relief l'aspect non seulement physiquement incertain du probable, mais sa dimension subjectivement dépendante, celle qui le rattache à la probabilité subjective et dans une certaine mesure au *savoir probable*. Si on se place du point de vue de la crédibilité du probable, c'est en effet le contraste avec l'assurance que confère la certitude qui délimite le mieux le domaine probable<sup>95</sup>, par opposition avec l'indubitabilité de ce qui provient de la raison *a priori*<sup>96</sup>. Le probable est particulièrement vulnérable à l'instabilité et aux controverses,

<sup>94</sup>Nous reviendrons sur cette question à la section 6.2, pages 364 sq.

<sup>95</sup>«Probabilitas autem non est aliquid absolutum, ex datis quibusdam notitiis certis» (*Praecognita ad Encyclopaediam sive Scientiam universalem GP VII*, 44).

<sup>96</sup>Chez Locke, la non-certitude du probable en est même quasiment la définition.

car l'esprit est négligent et parfois plus âpre à la victoire qu'à l'amant de la vérité. Par défaut d'attention, il tend à abuser de la prétendue force de preuves qui souvent ne résisteraient pas à l'examen. Quoique Leibniz accorde plus que Locke d'importance à la vraisemblance constitutive de la probabilité et à la nature physique des preuves qui la composent, il y a chez lui une véritable théorisation du contact subjectif avec le savoir probable.

Afin de trouver un guide dans les repères historiques glanés au chapitre 3, nous tenterons de repérer chez Leibniz l'impact de notions relevées dans le cadre d'autres courants philosophiques et théologiques pour caractériser le probable, telles que l'*opinion*, l'*autorité*, le *témoignage*, la *présomption* et la *sûreté*. On remarquera la tournure parcelleire, juxtaposée voire éclatée de l'accumulation des concepts en question, quoiqu'ils forment en fait un réseau de signification. Cependant, Leibniz n'a pas ordonné définitivement et nettement les points essentiels de ce réseau et son mode de présentation oblige lui-même à un tel aspect.

- Section 4.4.1 : *Constitution de l'opinion*, pages 187 sq.
- Section 4.4.2 : *Autorité*, pages 192 sq.
- Section 4.4.3 : *Témoignage*, pages 197 sq.
- Section 4.4.4 : *Présomption*, pages 200 sq.
- Section 4.4.5 : *Le probable et l'assuré*, pages 210 sq.

#### 4.4.1 Constitution de l'opinion

Malgré le succès espéré des réformes méthodologiques, il reste pour les facultés cognitives humaines de l'incertain, du subjectif, du conjectural. Et c'est à cette dimension qu'on pourrait être tenté de réduire le concept de probable : justement à ce qui ressemble à de l'impondérable au sens radical, à ce qui semble rester de la  $\delta\acute{o}\zeta\alpha$  antique, à ce qui ne se laisse pas assimiler au cadre scientifique. Or, Leibniz n'accepte pas l'exclusion intégrale d'un pan entier du savoir hors de la science, pas plus qu'il ne peut admettre son incohérence ou son indépendance par rapport à ce qui est établi. Quel que soit le rôle pratique de la caution et de l'autorité dans l'accès concret de l'esprit au probable, la clef de la conception théorique leibnizienne de la probabilité tient dans à la base dans le lien entre *probable* et *prouvable*, entre *vraisemblable* et *vrai*, c'est-à-dire dans la recherche d'une méthodologie d'évaluation et d'estimation à la fois adaptée et cohérente<sup>97</sup>.

Une des portions les plus délicates à saisir se trouve dans le lien du probable avec l'opinion, et il est important de repérer ce qui pour Leibniz constitue une opinion et comment

<sup>97</sup>Pour une description de la méthode, voir le chapitre 5, pages 215 sq.

elle peut se former. À cause de la mauvaise presse qui affecte le fait même d'opiner<sup>98</sup>, mais aussi le choc des opinions, à travers les controverses et disputes au XVII<sup>e</sup> siècle, il ne va pas tout à fait de soi de retrouver autre chose qu'une connotation péjorative à la notion de δόξα, d'espérer quelque caractéristique qui en expliquerait la genèse et la nature. Mais Leibniz ne récuse pas la valeur de l'*opinion* et ne répugne pas à en faire une composante de la cognition humaine. Tout porte même à croire que l'opinion figure parmi les degrés ou les sortes de connaissance, et non au seul titre de déviation du savoir droit ou de balbutiement entièrement obscur<sup>99</sup>. Toutefois, l'auteur ne semble pas très enclin à catégoriser la notion d'opinion et à la définir spécifiquement, si ce n'est en réaction à ce qu'en dit l'*Essay* de Locke, qui prend l'opinion pour l'expression même du jugement probable.

L'usage le plus courant du terme chez Leibniz réside dans la désignation d'une position, généralement en métaphysique, en religion ou en philosophie naturelle, souvent associée à un penseur ou à un courant<sup>100</sup> qui y adhèrent spontanément ou après examen, pour des raisons bonnes ou mauvaises. L'essentiel évidemment est l'identification à un contenu cru<sup>101</sup>. Il est en tout cas certain que malgré cet usage un peu détaché ou relâché, le terme n'est pas strictement péjoratif, quoiqu'il serve souvent en contexte critique, puisque Leibniz l'utilise aussi (peut-être par modestie rhétorique, mais sans doute simplement par commodité) pour parler de ses propres avis et notamment de l'adhésion à des principes régulateurs de la connaissance et à des présupposés scientifiques<sup>102</sup>.

Par recouplement de ces utilisations leibniziennes du terme, nous pouvons dégager la caractérisation suivante, bien qu'elle émerge de l'emploi plus que de la définition expresse du concept par l'auteur. L'opinion est une conviction d'un esprit fini, formée naturellement et en de nombreuses circonstances à partir de ce qui apparaît, étayée par des motifs parfois bien considérés, à laquelle l'esprit accorde un certain crédit et s'accroche au moins par

<sup>98</sup>Cette déconsidération de l'opinion a d'anciennes racines chez Platon, mais aussi chez Augustin, pour qui le fait d'opiner correspond à l'attachement à un préjugé néfaste. «Opinari autem, duas ob res turpissimum est» (UC II xi 25, 266), d'abord parce qu'on est ainsi faussement persuadé de savoir, et ensuite parce que cela rend présomptueux. Il y a ici nette distinction de source et de résultat entre l'intellection rationnelle, la croyance confiante en l'autorité, et l'opinion infatuée, potentiellement dangereuse et immorale : «nullus qui opinatur intelligit» (UC II xi 25, 268).

<sup>99</sup>Pour la reconnaissance de la valeur de l'opinion dans l'édification de la connaissance, voir Hacking (1973) [170], p. 178.

<sup>100</sup>Leibniz parle volontiers de l'opinion commune ou vulgaire, ou alors de celle d'Aristote, ou des Cartésiens... On remarquera que le terme revient très fréquemment dans les nombreux comptes rendus historiques et polémiques de la *Théodicée*.

<sup>101</sup>Il peut être question de l'opinion selon laquelle les bêtes ont du sentiment, ou de celle qui fait adopter la doctrine d'un esprit universel unique.

<sup>102</sup>Par exemple, Leibniz explique au début du *Système nouveau* qu'il souhaite présenter au public des «opinions bien examinées» (SN, GP IV, 471 et 477), ajoutant que «selon [son] opinion, tout se fait mécaniquement dans la nature» (SN, GP IV, 471).



provision. Mais Leibniz se montre plus précis. L'opinion, ainsi que nous l'avons rappelé au sujet de la vraisemblance, «mérite peut-être aussi le nom de connaissance», du moins lorsqu'elle est «fondée dans le vraisemblable»<sup>103</sup>. Cela indique l'importance pour Leibniz de l'adoption d'une méthodologie appropriée pour l'examen de ce à quoi l'on croit. Plus précisément, l'opinion se forme par la mise en clarté de liaisons entre des données. Certes, les hommes se montrent souvent aussi peu rationnels que les animaux, «dans les cas où ils sont empiriques seulement», mais lorsqu'ils se servent de la raison et qu'ils perçoivent ainsi les «liaisons des vérités», produisant elles-mêmes d'autres vérités, Leibniz souligne que «ces liaisons sont même nécessaires quand elles ne produisent qu'une opinion»<sup>104</sup>, pour peu que les probabilités aient été exactement évaluées. L'intention de Leibniz est ici prospective et correctrice : l'auteur ne vise pas seulement la description d'un mécanisme mental, mais aussi son usage correct qui passe par la récupération de ce qui fonctionne bien en lui. Cette volonté de prescription tend à situer la notion d'opinion à la lisière entre les domaines épistémologique et moral. En effet, la direction correcte de l'opinion, quoique de nature épistémologique, porte des conséquences morales et relève d'un désir éthique de vie bonne<sup>105</sup>. Il est donc intéressant de noter dans quelle mesure pour Leibniz l'opinion peut être dite dépendante de la volonté :

«Nous ne croyons jamais ce que NOUS VOULONS, mais bien ce que **nous voyons le plus apparent** : et [...] néanmoins NOUS POUVONS NOUS FAIRE CROIRE INDIRECTEMENT CE QUE NOUS VOULONS, en DÉTOURNANT L'ATTENTION d'un objet désagréable pour NOUS APPLIQUER à un autre qui nous plaît ; ce qui fait qu'**en envisageant** davantage les raisons d'un parti favori nous le croyons enfin le plus vraisemblable. Quant aux opinions, où nous ne prenons guère d'intérêt, et que nous recevons sur des raisons légères, cela se fait parce que ne **remarquant** presque rien qui s'y oppose, nous **trouvons** que l'opinion qu'on nous fait **envisager** favorablement, surpasse autant et plus le sentiment opposé, qui n'a rien pour lui **dans notre perception**, que s'il y avait eu beaucoup de raisons de part et d'autre [...], sans penser à l'EXAMEN qui serait encore nécessaire pour juger, mais où rien ne nous convie»<sup>106</sup>.

Il découle de ces précisions que l'opinion, qui originellement est de l'ordre de la perception<sup>107</sup> dépend médiatement de la volonté et de l'action<sup>108</sup>. En effet, «les opinions ne sont

<sup>103</sup> NE IV ii § 14, GP V, 352. Voir section 4.2.2, page 171.

<sup>104</sup> NE IV xvii § 3, GP V, 457. Il s'agit sans doute ici d'une nécessité au sens élargi.

<sup>105</sup> Il y a souvent correspondance entre des motifs épistémologiques et moraux chez Leibniz, qui considère que les biens en chaque domaine se rencontrent. Sur cette question de la convergence ultime des diverses sortes de biens, voir les analyses de Brown (1988) [107] et voir ci-dessous, page 534, note 80. Sur la dimension partiellement morale de la notion de motif, voir section 7.2.2.1, pages 478 sq.

<sup>106</sup> NE IV xx § 16, GP V, 499 ; nos petites majuscules et nos caractères gras.

<sup>107</sup> Voir les termes que nous avons mis en caractère gras dans la citation précédente : les verbes «voir», «envisager» (deux fois), «remarquer», «trouver», ainsi que les termes «apparent» et «perception». Notons que la métaphore perceptuelle qui guide la description de l'opinion est essentiellement visuelle, ce qui n'a rien que de classique.

<sup>108</sup> Voir les termes que nous avons placés en petites majuscules dans la citation ci-dessus : les verbes

volontaires que d'une manière indirecte»<sup>109</sup>. Nous préciserons ici que malgré une grande proximité et une relation de dépendance, l'opinion n'est pas directement analogue à la perception, car ce serait une confusion entre le *voir* et le *croire* incohérente avec d'autres métaphores ou mises en correspondance de la part de Leibniz<sup>110</sup>. Il semble simplement que l'adhésion à l'opinion procède immédiatement de la perception et tire d'elle une certaine passivité. Les opinions sont ainsi en elles-mêmes non contrôlables par des lois, car l'esprit, originellement, ne les dirige pas plus que ce qui l'affecte<sup>111</sup>. Cependant, par le biais de la direction de l'attention et de l'habitude, qui peuvent guider l'intérêt et se soumettre à une méthode et à une intention droites<sup>112</sup>, il est possible selon Leibniz d'agir sur l'opinion, qui devient louable ou blâmable seulement pour autant qu'elle relève d'une action libre et spontanée. En fait, l'opinion est volontaire exactement dans la même mesure que la connaissance, à cela près que certaines opinions sont si peu réfléchies qu'elles n'ont jamais fait l'objet d'un examen, ce qui n'arrive pas dans le cas d'une connaissance explicite. Comme le processus mental qui conduit à fabriquer des opinions est constant et incontrôlable en lui-même, l'esprit ne peut s'empêcher de se lancer au devant d'opinions qu'il n'a pas le temps et l'occasion de rendre authentiquement vraisemblables. La sincérité en matière d'opinion, fortement louée par Leibniz, présente aussi cette dualité entre épistémologie et morale : elle demande à la fois un lien avec la vérité et avec la justice, ce qui indique la dimension potentiellement edificatrice de la réforme des opinions<sup>113</sup>. Toutefois, cette connexion avec la morale ne doit pas abuser : l'opinion est bel et bien une sorte de connaissance, et Leibniz tient à se distinguer de la vision stoïcienne, et aussi de la conception lockienne qui tendent trop à confondre opinions et sentiments<sup>114</sup>. Il est cependant vrai que les passions peuvent découler partiellement des opinions<sup>115</sup>. Au reste, les convictions morales des individus (sinon les principes moraux rationnels<sup>116</sup>) appartiennent à l'ordre des

---

«vouloir» (deux fois), «pouvoir», «faire croire», «détourner», «s'appliquer», que précisent les mots «indirectement», «attention» et «examen».

<sup>109</sup>NE IV xiii § 2. GP V, 438.

<sup>110</sup>Voir *ET Discours* § 44. GP VI, 75.

<sup>111</sup>«Il n'y a point de serment au monde ni de défense, qui puisse forcer un homme à demeurer dans la même opinion, car les sentiments sont involontaires en eux-mêmes» (NE IV xx § 17. GP V, 502).

<sup>112</sup>Sur la direction de l'attention, voir section 5.3.3, pages 260 sq.

<sup>113</sup>De l'opinion vraie peut naître la joie durable que constitue la félicité : «*Felicitas* est status laetitiae durabilis. *Laetitia* est Affectus animi ortus ex opinione alicujus perfectionis, quae opinio si vera est, laetitia nascitur durabilis» (*Praecognita ad Encyclopaediam sive Scientiam universalem* GP VII, 43).

<sup>114</sup>«On ne prend point la vertu et le vice pour quelque chose qui dépende de l'opinion» (NE II xxviii § 7, GP V, 232).

<sup>115</sup>«Les passions ne sont ni des contentements ou déplaisirs, ni des opinions, mais des tendances ou plutôt des modifications de la tendance, qui viennent de l'opinion ou du sentiment, et qui sont accompagnées de plaisir ou de déplaisir» (NE II xx § 9. GP V, 154).

<sup>116</sup>Les controverses et les erreurs dans le domaine moral ne prouvent pas qu'il soit en lui-même dépendant

opinions, tout comme l'adhésion aux positions philosophiques (sinon les principes logiques fondamentaux).

Il va de soi qu'à cause des limites des capacités cognitives humaines et aussi parce que les hommes ont des passions qui les poussent à croire pour de mauvais motifs, les opinions sont parfois fautives, mais ces erreurs et errements ne sont répréhensibles que dans la mesure où ils proviennent d'un mésusage pouvant être corrigé. De plus, sauf au cas où l'opinion véhiculée est véritablement dangereuse, l'excès dans la critique doit être banni<sup>117</sup>. Leibniz admet même la tolérance pour l'erreur lorsque les conséquences de la répression apporteraient plus de tort que des opinions incorrectes, mais innocentes<sup>118</sup>. Il faut rappeler que Leibniz considère toujours de manière différente les savants et le commun des mortels sur le plan de la connaissance et beaucoup de positions implicites, acceptables chez ceux-ci, sont blâmables chez ceux-là. Quant à la réprobation possible, Leibniz se souvient toujours que le mécanisme opinatif n'est influençable qu'à long terme, que les opinions sont forgées à partir des apparences et que si l'homme savait juger correctement les preuves tirées de ces apparences, il ne se tromperait qu'exactement dans la mesure où l'esprit humain est véritablement limité. C'est ainsi que :

«Bien des opinions passent pour des vérités, qui ne sont que des effets de la coutume et de la crédulité. [mais] il y en a bien aussi, que certains philosophes voudraient faire passer pour des préjugés, [et] qui sont pourtant fondées dans la droite raison et dans la nature»<sup>119</sup>.

Cela montre qu'il faut se montrer prudent lorsqu'on désire modifier les opinions reçues, puisqu'elles ne sont, en bloc, ni toutes valables, ni toutes détestables, quoique l'ancienneté soit souvent un signe de bonne vraisemblance, car il est peu fréquent qu'une grande quantité de penseurs passés aient tous erré en tout<sup>120</sup>. Elles sont même souvent utiles et très tôt, Leibniz se sert de la corroboration par les significations courantes des termes comme d'un indice que l'on pourrait dire *probable* de la justesse de certaines de ses positions<sup>121</sup>.

et tributaire de l'opinion.

<sup>117</sup> «Ce n'est pas qu'il n'y ait véritablement du sujet bien souvent de censurer les opinions des autres, mais il faut le faire avec un esprit d'équité, et compatir avec la faiblesse humaine» (NE IV xvi § 4, GP V, 443)

<sup>118</sup> Même en matière de foi, il y a des opinions fausses qu'il vaut mieux tolérer (Leibniz au Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels, 30 avril 1687, GP II, 103).

<sup>119</sup> NE II ii § 22, GP V, 92.

<sup>120</sup> «Je trouve ordinairement que les opinions les plus anciennes et les plus reçues sont les meilleures» (Leibniz au Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels, 12 avril 1686, GP II, 20-21).

<sup>121</sup> Par exemple, la *Confessio philosophi* se sert aussi de l'opinion générale pour rejeter la position selon laquelle tout pourrait être dit nécessaire, car cela irait «contra usum loquendi, à toto genere humano receptum». Il ne faut pas accorder n'importe quelle idée «contra usum vocabulorum» (CP B, 50). Cela ne forme évidemment pas l'unique preuve du texte, mais contribue à l'argumentation générale, sans priver

Son attitude est cependant toujours très nuancée, et son respect envers les significations acquises du langage naturel (également fort utiles pour comprendre l'histoire) se tempère nettement d'une volonté de réforme, de clarification, de purification définitionnelle. C'est ainsi que le rapport à l'opinion répandue (ἔνδοξον), avec toutes les subtilités que cette notion peut recéler, peut former un des rapports avec la preuve probable, dans la mesure où la dimension attestée ne constitue pas tout ce qui en fait la vraisemblance<sup>122</sup>. Le probable trouve chez Leibniz un dépôt cognitif dans l'opinion, et la réforme de la logique probable entraine celle du règne de l'opinion, qu'il ne distinguera pas principiellement des notions d'autorité et de témoignage<sup>123</sup>, ce qui permet ultimement de relier tout ce complexe lexical au domaine théologique, originellement distingué du probable et de l'opinion, jugés instables et improductifs. Au contraire, selon Leibniz, même dans le domaine des opinions, «il n'est point permis de rien changer sans raison»<sup>124</sup>.

#### 4.4.2 Autorité

Pour durcir un peu les traits, selon la conception aristotélicienne et casuistique, la probabilité est fonction de l'*autorité* qui l'appuie. Si une opinion a été soutenue par une grande quantité de gens, ou par des esprits particulièrement qualifiés, elle peut à bon droit être dite probable. Tout à l'opposé, des auteurs comme Locke se méfient tout particulièrement ce type de référence : l'antiquité d'une opinion n'en prouve pas la valeur. Aussi, l'attitude cognitive de celui qui s'en remet, même à une démonstration, sur la seule caution de l'autorité de la personne qui la propose court-circuite le bon mécanisme de l'entendement. Locke préfère fonder la caution probable non dans l'autorité, mais dans le *témoignage* factuel (et surtout pas opinatif) lorsqu'il s'agit de domaines où les sens peuvent intervenir, et dans l'*analogie* là où seule la spéculation peut guider l'entendement.

Leibniz tend ici à retenir ce qu'il considère être le meilleur de ces deux attitudes extrêmes. Afin de mieux entendre sa position, il n'est pas mauvais de préciser en quoi constitue l'autorité. En matière épistémologique<sup>125</sup>, il s'agit de l'ascendant que confère le prestige, la

---

Leibniz, par ailleurs, de souhaiter réformer les mots courants qui sont porteurs de confusion (tels *nécessité*, *possibilité*, *impossibilité*).

<sup>122</sup>Au sujet de sa notion de miracle, pour laquelle il évoque (malgré la réforme qu'il lui accole) également comme un bon indice une conformité partielle avec l'opinion commune, Leibniz essuie sur ce point une critique peu amène de Clarke : «This is appealing from *reason* to vulgar *opinion*, which *philosophers* should not do, because it is not the *rule of truth*» (4<sup>e</sup> réponse de Clarke, mi-juin 1716, § 42, R. 115 ; GP VII. 388).

<sup>123</sup>Au contraire, quant à l'opinion d'autrui, selon Locke, «there cannot be a more dangerous thing to rely on, nor more likely to mislead one» (ECHU IV xv § 6, 580), alors que ce penseur thématise l'importance du témoignage.

<sup>124</sup>NE IV xx § 17. GP V, 500.

<sup>125</sup>En effet, il ne s'agit pas ici directement de politique, quoique le sujet ne soit pas très éloigné et que

notoriété, le mérite ou la science, et qui influence la créance, comme si le porteur d'autorité était en lui-même une règle ou un critère<sup>126</sup>. Il s'agit d'un pouvoir persuasif, qui peut échoir tant à un homme qu'à un groupe (particulièrement influent ou particulièrement nombreux), ou même à un livre (on pense au rôle d'Aristote à la période médiévale, mais surtout à celui des livres sacrés pour les divers croyants). Ce qui rend le concept délicat à définir concerne le fait que les origines de l'autorité peuvent être multiples et que sa légitimité dépend dans une large mesure de cette provenance. L'autre point embarrassant regarde la dimension surtout opératoire de l'autorité : c'est une force qui vise, qui sert, qui dirige, mais qui est difficile à délimiter par sa nature et non par sa fonction.

En matière d'autorité, Leibniz ne se montre ni systématiquement soumis, ni d'emblée iconoclaste. Il ne nie pas l'utilité et la force de l'argument d'autorité et mentionne même sur ce point le *De Utilitate credendi* d'Augustin, qui, dit-il, «mérite d'être lu sur ce sujet»<sup>127</sup>. Notons au passage que cette référence a quelque chose d'un peu décalé dans la pratique. En effet, la valeur de l'autorité selon Augustin est celle du fondement de la foi, et non de la probabilité. Or, la foi est certaine à sa manière et c'est l'opinion, radicalement déconsidérée par lui, qui serait probable. Mais Leibniz ramène toutes ces nuances sur une même échelle et confère à l'autorité une valeur sur le même plan que l'opinion. Cependant, il n'accepte évidemment pas que l'autorité s'arroge le rôle de juge premier et unique dans les matières relevant de l'entendement. En effet, quant à l'autorité issue de l'opinion de gens connus, Leibniz adopte un point de vue mitigé :

«L'opinion des personnes dont l'autorité est de poids, est une des choses qui peuvent contribuer à rendre une opinion vraisemblable, mais ce n'est pas ce qui achève toute la vérisimilitude»<sup>128</sup>.

L'autorité en matière de vérité est donc réellement un indice, mais pas en elle-même une pierre de touche ; elle n'est pas parfaitement fiable si on l'emploie seule, et Leibniz s'accorde avec Locke sur le diagnostic que dans ce cas, des erreurs et débats graves peuvent s'ensuivre. Seulement, on se demandera à quelles conditions dans un cadre leibnizien peut-on (et même, parfois, doit-on) reconnaître la force de l'autorité ? En première approche, la

l'on puisse y déceler des résonances communes.

<sup>126</sup>Voir le lien entre loi et autorité, sous l'ascendant de Jésus : *ET, Préface* § 3, *GP VI*, 26.

<sup>127</sup>«Il faut [...] avouer qu'on ne saurait éviter en bien des rencontres de se rendre à l'autorité» (*NE IV* xx § 17, *GP V*, 500). En outre, dans certaines matières pratiques relevant des agissements publics, de la guerre et de la paix, il est juste que les questions soient tranchées par une autorité politique - mais il ne s'agit pas là de vérité (*CJC, A VI* i, § 39, 554). Pourtant, Leibniz souligne que dans une république bien gouvernée, l'autorité s'exercera sans passion, caractéristique applicable avec profit dans le domaine de la connaissance.

<sup>128</sup>*NE IV* ii § 14, *GP V*, 353.

réponse est simple : l'autorité est épistémologiquement valable dans l'exacte mesure où elle est étayée par la raison. En effet, c'est la raison qui confère à l'homme une dignité cognitive, qui le rend, du point de vue de l'entendement, semblable à Dieu en quelque manière, qui lui donne le droit et le véritable pouvoir de trancher une question difficile. C'est pourquoi selon Leibniz et contre Bayle, il n'y a pas plus mauvais ménage qu'une soumission brutale à l'autorité, greffée sur un quasi-scepticisme par rapport à la raison. Les difficultés et défaites occasionnelles de la raison ne prouvent rien en faveur de l'autorité nue, fût-elle celle de la foi. On se demandera cependant à quoi sert dans ce cas spécifiquement l'autorité, si elle n'est constituée que de preuves rationnelles, et en quoi elle diffère d'autres modes d'accès à la connaissance.

C'est que le rôle de la raison, en l'occurrence, consiste dans l'établissement de l'autorité, et non dans la confirmation du détail de ce qu'elle soutient. L'autorité est d'un grand secours à ceux qui n'ont pas le temps d'approfondir les sciences, ou à ceux qui n'ont pas l'occasion de retenir précisément le détail de toutes les preuves par ailleurs à leur portée. L'autorité est encore précieuse dans les cas où des preuves entières ne sont pas disponibles. Plus précisément, l'autorité peut à bon droit servir de raccourci pour résumer le crédit par ailleurs bien étayé qu'un esprit accorde à une direction de pensée, à un auteur<sup>129</sup>. Le recours à l'autorité soulage la mémoire, condense rapidement une position à tenir et sert à conduire l'action dans des domaines complexes et embrouillés, saturés de définitions contradictoires, traversés de doutes et de débats sédimentés par les essais des siècles passés. Bref, l'autorité peut servir tout précisément dans les matières probables, surtout celles qui comprennent des applications pratiques. Dans le labyrinthe du probable, l'autorité bien entendue et bien arrimée est un fil que même la raison ne peut dédaigner. Certes, la soumission initiale de l'autorité à l'examen empêche qu'elle ne remplace la raison, la valeur conférée à l'autorité peut éventuellement permettre, par le biais du témoignage, d'obtenir des conclusions que la raison pure n'aurait pu atteindre ou produire.

Sans toujours parvenir à ce point, l'autorité peut prendre appui sur certains critères qui lui sont propres, tels le nombre, l'ancienneté et la nouveauté, ces deux mentions constituant les deux tranchants d'un même argument. Mais rien n'a autant de crédibilité que la valeur scientifique ou (selon le cas) le mérite moral du locuteur. Il y a conséquemment des degrés dans l'autorité : il est peu sage de contester celle du plus grand nombre, peu recommandé

<sup>129</sup>Il y a là presque quelque chose de semblable à ce qui se produit en algèbre, où la définition des variables n'intervient plus dans la résolution du problème.

de bafouer celle des scientifiques, philosophes ou théologiens, criminel de douter de celle du monarque, blasphématoire de mettre en cause celle de Dieu. De la sorte, la sphère de l'autorité recoupe elle aussi celle de la morale. Le cas le plus simple concerne les opinions reçues :

«Elles ont pour elles quelque chose d'approchant à ce qui donne ce qu'on appelle présomption chez les juriconsultes : et quoiqu'on ne soit point obligé de les suivre toujours sans preuves, on n'est pas autorisé non plus à les détruire dans l'esprit d'autrui sans avoir des preuves contraires»<sup>130</sup>.

Sans faire profession de ne pas se forger de position et sans non plus se monter excessivement influençable ou crédule, le chercheur a grand profit à retrouver l'or sous les scories, à pénétrer les diverses opinions, même si elles extravaguent parfois, non parce qu'elles sont toutes également probables, mais parce qu'elles peuvent toutes détenir un précieux fragment de vérité. De ce point de vue, elles portent toutes une certaine prétention d'autorité, et ont droit à un examen de la part de l'entendement. À un niveau plus élevé, les opinions répandues ont pour elles l'argument du nombre ou de la diffusion et pour cette raison méritent une attention particulière, dans la même mesure où la présomption peut guider le juriste<sup>131</sup>.

Cette dernière remarque nous permet de nous pencher plus précisément à ce qui peut toucher l'établissement de la foi, d'autant plus qu'il est traditionnellement identifié au domaine propre de l'autorité<sup>132</sup>. L'autorité de la *Bible* ou des différentes Églises n'est pas supposée provenir essentiellement du degré de popularité, de l'ancienneté ou du crédit moral de ceux qui véhiculent actuellement la croyance. Le fondement ultime des religions chrétiennes est sensé se situer en Dieu, monarque suprême et source de toute certitude. Considérée comme écriture sainte, la *Bible* a autorité en tant qu'elle est la parole même de Dieu, ou la parole directement inspirée par Dieu<sup>133</sup>. L'autorité de l'Église provient d'une passation de pouvoirs originaire de Jésus, mais qui porte davantage à questionnements,

<sup>130</sup>NE IV xx § 17. GP V, 500.

<sup>131</sup>Voir section 4.4.4, pages 200 sq.

<sup>132</sup>L'autorité, montre Augustin, suivi en cela par de nombreux théologiens, notamment les auteurs de l'*Art de penser*, est l'instrument de la fondation de la foi : «quod intelligimus igitur, debemus rationi : quod credimus, auctoritati : quod opinamur, errori». Sont louables ceux qui ont trouvé la vérité, ainsi que ceux qui, la cherchant sincèrement, croient la juste autorité qui la leur dispense : sont blâmables ceux qui refusent recherche, savoir et autorité, et préfèrent se cantonner dans une erreur de leur propre chef. Notons au passage que ce texte d'Augustin comporte une variante («scimus», au lieu d'«intelligimus», ce qui peut être considéré comme significatif du point de vue épistémologique) et que c'est sous cette seconde version que le passage se trouve cité en LPR [13] IV, (11) 12, 335. Sur la conception augustinienne du rapport entre foi et autorité, voir *infra*, section 6.5.2, page 457.

<sup>133</sup>Pour la manière dont s'établit la crédibilité de la *Bible*, en termes probables, voir sections 5.5 et 7.2.

du moins du point de vue protestant<sup>134</sup>. Mais même dans le cas de la foi, Leibniz estime que l'autorité de l'Église et du livre saint doit d'abord s'arrimer dans la raison. Seulement, après cet établissement, la raison cède complètement devant l'autorité, car elle-même l'a reconnue comme absolue, ce qui n'est pas normalement le cas avec les autorités limitées et humaines<sup>135</sup>. C'est ainsi que la raison, ayant cédé, ne doit plus mettre en doute l'autorité de la foi<sup>136</sup>. C'est ainsi que Leibniz est à moitié d'accord avec l'aphorisme d'Augustin, car s'il est vrai que le quotidien de la foi se constitue dans un respect de l'autorité, la raison y détient pourtant initialement un rôle et continue à le jouer même une fois l'établissement entériné, ce qui donne au probable une place constante en ce domaine.

Nous observerons que l'autorité est susceptible de divers degrés qui expliquent pourquoi l'attitude de Leibniz fluctue face à elle. Selon le fondement qu'elle procure, elle peut servir d'indice dans un débat ou de caution absolue en matière de religion<sup>137</sup>. En matière d'argument d'autorité, on voit couramment Leibniz user d'érudition pour appuyer ses dires, montrer que le témoignage de penseurs anciens ou réputés concorde avec ce qu'il soutient. Il utilise ce type d'indice de façon très variée, car il a tendance à choisir ses sources de comparaison en fonction de l'interlocuteur auquel il s'adresse et de ce qui a des chances de le toucher davantage. L'autorité (qu'il faut bien appeler ainsi, puisqu'il s'agit d'un usage dérivé de l'*argument d'autorité*) constitue bien ici une sorte de preuve probable. En revanche, Leibniz s'attèle aussi très fréquemment à la critique ou à la rectification<sup>138</sup> d'une position ancienne, qu'il ne craint pas de tourner en tous sens, et même de malmenier, ce qui montre bien que l'autorité envisagée sous cet angle n'est qu'un indice possible parmi d'autres. Mais cette valeur relative de l'autorité n'est pas tout à fait celle que l'on retrouve

<sup>134</sup>C'est ainsi que certains chrétiens hésitent devant des dogmes pronés par l'Église catholique, qui n'ont pas leur source dans la seule *Bible*, mais dans des décisions conciliaires. Leibniz présente cette position (en la relativisant) dans son *Systema theologicum* pourtant rédigé d'un point de vue catholique (*ERC, A VI iv C, 2406*).

<sup>135</sup>Leibniz fournit, certes, un cas fictionnel où la *notoriété* de l'inculpé arrête toute poursuite contre lui, afin d'illustrer comment doivent fonctionner nos certitudes à l'égard de Dieu (*ET Discours* § 36, *GP VI, 70*). Mais dans la mouvance beaucoup plus grise du probable courant, ce type de cas est rare.

<sup>136</sup>«Proinde necesse est rectam rationem tanquam interpretem Dei naturalem judicare posse de autoritate aliorum Dei interpretum, antequam admittantur, ubi vero illi semel personae suae legitima fides ut ita dicam fecerunt, jam ratio ipsa obsequium fidei subire debet» (*ERC, A VI iv C, 2362*). Leibniz donne ensuite une métaphore politique d'un nouveau chef envoyé par le prince et qui présente des lettres de créance qui doivent être soigneusement examinées. Mais une fois crues, les lettres érigent une autorité que rien ne doit contester et qui doit inspirer l'obéissance. La même métaphore figure en *ET Discours* § 29, *GP VI, 67*.

<sup>137</sup>Si on se fie au *Demonstrationum catholicarum conspectus* (1668-1669), *A VI i, 500*, l'autorité ecclésiastique a quelque chose de la présomption (sur la présomption, voir *infra*, section 4.1.4, pages 200).

<sup>138</sup>Nous appelons ainsi ce que Leibniz présente souvent comme une simple clarification de concepts oubliés ou décriés, et qui consiste en fait en une correction et reformulation (ou en un détournement) pour faire pénétrer la notion dans son système. Un bon exemple se trouve dans la reprise de la notion d'entéléchie, dont il estime que sa version pourtant tout à fait originale éclaire ce qu'Aristote lui-même avait dû vouloir dire.



à la base de la foi, car le fondement n'est plus là un auteur humain, faillible, dont en outre l'expression a pu être corrompue par le temps, mais la parole même de Dieu<sup>139</sup>. Dans les deux cas cependant, le rôle de la raison est crucial et contribue à l'établissement et à la reprise des arguments ainsi confortés.

#### 4.4.3 Témoignage

En guise de confirmation du probable subjectif, le témoignage forme un autre îlot explicatif, mais que Leibniz ne contraste pas autant que Locke avec l'autorité, du moins pas de façon aussi principielle. En effet, le témoignage, du moins au sens premier, est toujours, comme l'autorité, une confirmation extérieure à l'objet et issue d'autrui et se situe sur la même échelle de preuve. Il fournit donc un certain type de preuve, mais ce n'est pas non plus sur sa base unique que se constituera le probable selon Leibniz.

Originellement, le témoignage<sup>140</sup> est un terme juridique et s'applique à l'attestation d'un témoin<sup>141</sup>, c'est-à-dire à la déclaration que fera une personne, en présence de qui s'est produit un fait qui intéresse le juriste ou le chercheur. Cette déposition exprime ce qui a été perçu par le témoin et sert de preuve pour établir la vérité du fait en cause<sup>142</sup>. Du point de vue premier et juridique, Leibniz accorde une valeur certaine, quoique non absolue à ce type de preuve<sup>143</sup> et il en va de même selon une perspective épistémologique. Certes, il concède à Locke que «le témoignage des hommes est sans doute de plus de poids que leurs opinions»<sup>144</sup>, du moins quant à l'établissement des faits accessibles aux sens. Mais même dans ce contexte juridique, Leibniz souligne qu'il arrive que l'on demande à juste titre aux témoins ce qu'ils jugent. Cela montre que ce qui excède le témoignage factuel n'est pas pour Leibniz dépourvu de valeur. Toujours sous cet aspect juridique, on observe la grande importance du témoignage, quant à la reconstitution de l'identité personnelle et

<sup>139</sup>L'autorité ici définie est plus proche de l'autorité politique, monarchique ou de celle, juridique, qui commande un respect absolu. Ce rapport juridique à l'autorité implique en effet la nécessité d'une soumission : la *Nova methodus* montre qu'une autorité à laquelle le respect est dû ne peut être soumise au jugement («Cuicumque debetur reverentia, ille non est in jus vocandus» : *NM* (1667), A VI i. II<sup>e</sup> partie, § 25, 311). Certes, la position est quelque peu différente dans la beaucoup plus tardive *Theodicee*, qui constitue au contraire une sorte de tribunal pour Dieu, mais l'absoluité de l'autorité dirigeante n'en est pas moins remarquable.

<sup>140</sup>En latin : *testimonium* ; en anglais : *testimony*.

<sup>141</sup>En latin : *testis* ; en anglais : *witness*.

<sup>142</sup>Au XVII<sup>e</sup> siècle, on emploie en outre en français le verbe «témoigner» pour désigner l'action de dire, manifester, montrer, parlant d'une personne au sujet d'une information ou d'une relation. Leibniz l'emploie largement ainsi dans sa correspondance.

<sup>143</sup>Leibniz écrit par exemple que les lois anglaises «seraient excellentes [...] si on avait un peu moins égard aux témoins» (Leibniz à Th. Burnett, 17/27 juillet 1696, *GP* III, 183).

<sup>144</sup>*NE* IV xv § 6 ; *GP* V, 440.

même quant à la responsabilité légale pour des actes oubliés<sup>145</sup>.

Il y a cependant d'autres utilisations classiques du témoignage. La valeur du témoignage au sens premier s'exprime aussi très fortement en histoire<sup>146</sup>, pour Leibniz, qui voit dans la critique historique l'un des piliers, l'une des inspirations les plus importantes pour la future logique du probable, car elle permet de donner une certaine mesure des apparences<sup>147</sup>. Dans cette optique, même des objets peuvent selon Leibniz former des témoignages<sup>148</sup>. On constate par là que le témoignage dans sa version leibnizienne a tendance à se généraliser par rapport au sens lockien très étroit de ce qui est non certain (car non acquis directement), mais accessible aux sens humains par l'intermédiaire des dires d'autrui.

En ce sens, nous soulignerons une utilisation figurative ou étendue du terme, très fréquente, et qui en permet la généralisation : le témoignage des sens (*sensuum testimonium*)<sup>149</sup>. Sous cette acception, sont considérés comme témoignages non plus seulement des preuves venues de l'extérieur, du rapport d'autrui, mais également ce qui procède de l'expérience. Là se situe la profonde différence avec Locke : pour Leibniz, il n'existe en fin de compte qu'une différence de degré entre la probabilité issue de l'expérience directe et personnelle, et celle qui parvient au savoir par l'intermédiaire d'un tiers. Au sens le plus large, on peut qualifier tout ce qui découle de l'expérience de «témoignage», car l'appareil perceptuel ne fournit de toute façon jamais autre chose que des données confuses et contingentes, d'ordre probable, donc incompréhensible pour le détail. Certes, dans l'ordre de dignité du témoignage, l'apport des sens est non négligeable, mais il est lui-même de valeur variable, selon la répétition, les circonstances, la netteté et surtout la vérification. Et seuls les principes de la raison pure peuvent régler l'ensemble des expériences, qui sont toutes, à des degrés divers, témoignages probables, mais qui peuvent dépasser en sûreté le stade de la seule probabilité chancelante, justement par l'intervention des principes.

<sup>145</sup> «Si une maladie avait fait une interruption de la continuité de la liaison de conscienciosité [...], le témoignage des autres pourrait remplir le vide de ma réminiscence. On me pourrait même punir sur ce témoignage, si je venais de faire quelque mal de propos délibéré dans un intervalle, que j'eusse oublié un peu après par cette maladie» (*NE II xxvii § 9*; *GP V*, 219).

<sup>146</sup> «Les critiques en matière d'histoire ont grand égard aux témoins contemporains des choses. [...] Au reste on ne méprise pas toujours les auteurs postérieurs au temps dont ils parlent, quand ce qu'ils rapportent est apparent d'ailleurs» (*NE IV xvi § 10*; *GP V*, 448 et 450).

<sup>147</sup> «Huc facit magna vis autoritatis et testimonii publici, cum plures ad fallendum conspirare credibile non est [...]. Constituta jam et sensuum et aliorum testium autoritate condenda est Historia phaenomenorum, quibus si jungantur, veritates abstractae ab experimentis, hinc scientiae mixtae formantur» (*De Synthesi et Analysisi universali seu Arte inveniendi et judicandi*, *GP VII*, 295-296).

<sup>148</sup> Par exemple, des médailles, des inscriptions, des monuments (*NE IV xvi § 11*; *GP V*, 452), sans même parler de l'observation d'objets naturels, qui servent de témoins pour les sciences de la nature.

<sup>149</sup> «Nous sommes persuadés par une espèce de foi, que nous devons aux témoignages des sens, que ces qualités sensibles sont fondées dans la nature des choses, et que ce ne sont pas des illusions» (*ET Discours § 41*, *GP VI*, 74). Voir aussi *MC GP IV*, 422.

Considérons encore que la force et la crédibilité des divers témoignages est variable selon le crédit du locuteur, les circonstances et aussi le type de sujet dont il est question<sup>150</sup>. Il faut de plus noter que le témoignage s'efface devant une preuve plus forte, ou devant une crédibilité établie comme supérieure<sup>151</sup>.

Au sens le plus positif, le témoignage désigne tout ce qui sert à établir la vérité d'un fait (réel et passé), tout ce qui peut en fonder la croyance, même s'il s'agit de la croyance en une donnée naturelle : au sens le plus restrictif, il ne s'agit qu'un d'un apport, d'un critère possible parmi tout ce qui peut guider la logique du probable. Faisant appel à une distinction issue de l'art d'argumenter, Leibniz précise de la sorte le lien entre le témoignage et les types d'arguments probables :

«La similitude du probable avec le vrai est prise ou de la chose même, ou de quelque chose étrangère. Les rhétoriciens mettent deux sortes d'arguments : les *artificiels* qui sont tirés des choses par le raisonnement, et les *inartificiels* qui ne se fondent que dans le témoignage exprès ou de l'homme ou peut-être encore de la chose même. Mais il y en a de mêlés encore, car le témoignage peut fournir lui-même un fait, qui sert à former un argument artificiel»<sup>152</sup>.

Se confirme ici que «la chose même» peut fournir un témoignage, et que la méthode probable permet de boucler les preuves les unes sur les autres, et en tout cas ne permet pas de cloisonnement parfaitement étanche, puisque l'action que constitue le témoignage forme elle-même un fait susceptible d'entraîner perception et témoignage.

Nous ajouterons un mot au sujet de la foi, car la révélation constitue par excellence un exemple de témoignage très digne puisqu'il s'agit du rapport même de Dieu ou de ceux qui sont inspirés par lui. Ici, la force persuasive est renforcée par la cohérence interne du message, et aussi par la concordance avec les conclusions rationnelles obtenues par ailleurs. Ajoutée à la crédibilité issue de l'histoire, cette force indique selon Leibniz que ce témoignage est entre tous fiable. Inversement, dans le cas des divers enthousiastes illuminés par leur propre orgueil et en constante rivalité, «leur prétendu *témoignage interne* n'est point divin. [...] Leur dissensions font paraître au moins que leur témoignage interne a besoin d'une vérification externe pour être cru»<sup>153</sup>.

<sup>150</sup> Ainsi, en histoire, un témoin même contemporain est peu crédible lorsqu'il se mêle de commenter les ressorts cachés, les secrets ou les détails croustillants de la vie privée des protagonistes.

<sup>151</sup> Devant un cas de *notoriété*, même «s'il y avait je ne sais combien de témoins, ou je ne sais quelles apparences» (*ET Discours* § 37, *GP VI*, 71) contraires à ce cas, ils ne vaudraient rien, épistémologiquement et juridiquement. Sur la notoriété, voir *supra* page 196, note 135.

<sup>152</sup> *NE IV* xv § 4; *GP V*, 439.

<sup>153</sup> *NE IV* xix § 16, *GP V*, 489. Voir aussi dans le même sens Leibniz à Th. Burnett, *GP III*, 224.

#### 4.4.4 Présomption

La *présomption* (du latin *praesumptio*, de *praesumo*, «prendre avant, se représenter d'avance»), est un terme juridique désignant une attitude du juge qui accepte comme probable et attesté un fait qui par là se dispense initialement de preuve. Au premier abord, il semble que ce concept est voisin de celui de *préjugé* (de *praedudicium*, de *praedudico*, «juger préalablement»), et qui signifie une opinion préconçue, ou du moins un indice permettant d'incliner vers une croyance, et que le rapport avec le *jugement* rapproche d'un cadre juridique.

Toutefois, le préjugé a un sens assez négatif, au XVII<sup>e</sup> siècle en général<sup>154</sup>, et chez Leibniz en particulier, pour qui le préjugé représente souvent ce qui entrave, obscurcit et détourne le raisonnement correct<sup>155</sup>. L'entendement qui se laisse gagner par les préjugés cède à des acquis liés à l'origine, à la secte, à une appartenance molle et non délibérée ; il abdique ainsi l'activité première qui fait sa dignité. Ainsi, l'injonction liminaire de l'art de raisonner consiste à «éviter les préjugés»<sup>156</sup>, car nombre de ceux-ci «viennent des sens mal entendus et de la coutume mal réglée»<sup>157</sup> ; ils constituent des opinions dérivées trop rapidement à partir des apparences. Dans le cadre des *Nouveaux Essais*, sans s'accorder le plus souvent avec Locke quant à l'identification des préjugés (car Locke dénigre sous ce nom toute supposition d'innéité), Leibniz est la plupart du temps enclin à flétrir en tant que tel le préjugé, version la plus péjorative de l'opinion hâtive. C'est que, comme son nom l'indique, le *préjugé* semble impliquer un jugement *avant* la preuve, un parti pris sans étai, une acceptation qui court-circuite donc tous les critères de la démonstration logique.

On s'étonnera peut-être, dans ce contexte, de l'importance épistémologique du concept de *présomption* chez Leibniz, d'autant plus que ce terme comporte lui aussi une connotation négative, qui n'est pas ignorée par l'auteur<sup>158</sup>. Pourtant, il a déjà été question ici d'un certain usage positif de la présomption à la section 1.1.2.2<sup>159</sup>, en l'occurrence appliquée à la preuve de l'existence de Dieu, qui ne peut certainement pas être qualifiée par Leibniz de parti pris irrationnel ou d'opinion vulgaire. Cette possibilité d'un emploi positif ne dépend

<sup>154</sup>On pensera en particulier aux propos de Descartes, qui pointe du doigt les préjugés comme causes d'erreur (*Principia philosophiæ* I § 71-72, *AT* VIII, 35-36).

<sup>155</sup>«La droite raison est un enchaînement de vérités, la raison corrompue est mêlée de préjugés et de passions» (*ET Discours* § 62, *GP* VI, 84).

<sup>156</sup>*De la sagesse*, *GP* VII, 82.

<sup>157</sup>Leibniz à Jaquelot, 4 septembre 1704, *GP* VI, 560.

<sup>158</sup>Il s'agit de la présomption de celui qui est *præsumptuosus*, c'est-à-dire de celui qui surestime ses capacités, le prétentieux, l'immodeste. Le terme est souvent employé en ce sens par Pascal. Leibniz l'applique occasionnellement à Descartes.

<sup>159</sup>Voir *supra*, pages 41 sq.

pas seulement, pas surtout, d'une différence de signification entre *préjugé* et *présomption* chez Leibniz, bien qu'il soit exact que la plus grande part du sens péjoratif se trouve dans le premier des deux termes, et que les remarques explicitant les usages positifs s'appliquent généralement au second. En fait, l'utilisation positive provient de ce qu'il existe une niche méthodologique appropriée à la fois à la présomption et au préjugé, où ils déploient à juste titre une efficacité sur la connaissance, mais hors de laquelle ils sont fautifs et vecteurs d'erreur et de jugement tronqué. C'est à ses travaux de juriste que Leibniz doit son intérêt pour ces notions et leur analyse<sup>160</sup>.

Mais à l'intérieur des limites épistémologiques correctes, même le préjugé peut être considéré comme approprié. Leibniz parle même de la possibilité de «*préjugés légitimes*» en matière de religion, «tant du côté de l'Église romaine que de celui des protestants»<sup>161</sup>. Pour une discussion plus exacte de ces termes, et de la nuance entre préjugé et présomption, il faut s'intéresser à l'échange épistolaire avec Pellisson, dont le livre *Sur les différends de la religion*, écrit du point de vue d'un nouveau catholique récemment converti, a suscité l'intérêt et les commentaires de Leibniz<sup>162</sup>. La question des préjugés légitimes se rattache à la notion de *prescription* (*praescriptio*). En contexte religieux, Leibniz recourt parfois à cette notion de prescription, empruntée à Tertullien «parlant en jurisconsulte»<sup>163</sup>. À l'époque de Leibniz, le terme désigne un droit (ou une libération) acquis par une longue possession ou le passage d'une longue période de temps, mais il était de signification plus large chez Tertullien, touchant «plusieurs sortes d'exceptions ou allégations étrangères et prévenantes»<sup>164</sup>.

Plus exactement, les prescriptions ou préjugés entendus dans ce sens désignent les raisons *générales* de se rallier à une opinion ou croyance, en lien avec un droit acquis ou une croyance déjà établie. Quant à la religion, le point le plus discuté en ce sens est l'argument du *grand nombre*, soutenu par les catholiques (notamment Arnauld) et contesté par les protestants<sup>165</sup>. Leibniz en souligne toutefois un autre, négatif cette fois : la question de la *nouveauté*, que l'on peut à son avis reprocher aussi bien aux uns qu'aux autres (au sujet de l'ordination dans le cas des protestants, et de la source textuelle des croyances, dans celui

<sup>160</sup>Quant à l'importance méthodologique de la jurisprudence chez Leibniz, voir aussi *infra*, section 5.6 pages 331 sq.

<sup>161</sup>NE IV xv § 6; GP V, 441.

<sup>162</sup>Pour une allusion à cet échange, voir ET I § 96, GP VI, 156.

<sup>163</sup>Leibniz à Pellisson-Fontanier, début août 1690, A I vi, 77.

<sup>164</sup>NE IV xv § 6, GP V, 440-441. Outre le passage auquel nous nous référons de la correspondance avec Pellisson, voir Frémont (1994) [52] p. 29, n. 3, qui cite à l'appui NM (1667), A VI i, II<sup>e</sup> partie, § 5, 295.

<sup>165</sup>Cette dimension recoupe les conclusions de l'usage de l'autorité (voir page 194), ce qui montre que l'autorité correctement assise a pouvoir d'établir une présomption légitime.

des catholiques), comme le montre la correspondance avec Bossuet<sup>166</sup>. Il s'agit de raisons générales en ce qu'elles n'entrent pas dans le cœur du débat, mais qu'elles cherchent à l'incliner par avance. Notons cependant qu'elles s'appliquent, dans le cadre de controverses effectives rapportées par Leibniz, à des cas particuliers, où il est question de choisir entre des versions du christianisme, pour lesquelles il y aurait une sorte d'avantage premier. Du point de vue leibnizien qui est clairement celui du rapprochement et de l'harmonie des tendances, il faudrait plutôt considérer les prescriptions au sens positif comme s'appliquant à l'ensemble de la religion chrétienne, par rapport à l'incroyance, et sans doute en regard des autres religions.

Ces raisons générales, prescriptions, préjugés, également qualifiés de *présomption* dans le contexte<sup>167</sup> peuvent se distinguer des raisons particulières que Leibniz appelle *discussion*. La véritable discussion, que l'on peut sans doute rapprocher de la notion d'*examen*<sup>168</sup>, consiste dans la recherche et le développement de preuves qui entrent bel et bien dans la connaissance disponible de la question, et qui permettent de poser un jugement sur le détail du fait accessible. Comme procédé méthodologique, on reconnaît ici la lignée probable, dont la présomption semble former ici comme une étape liminaire autorisée, mais provisoire. Quoiqu'elle semble couper court à la recherche de la vérité, l'utilisation de la présomption doit sans doute se lire sans contradiction avec la logique du probable, d'abord à cause des raisons qui en motivent l'emploi : le recours aux préjugés ou aux présomptions est autorisé, dans la mesure où pour les situations juridiques humaines, l'accès à la vérité pure et absolue s'avère limité. En outre, si l'emploi de la présomption s'effectue de manière marquée et annoncée, il ne clôt pas absolument le débat, n'impose aucun décret général contre la recherche et peut même servir de base de départ pour d'autres discussions, un peu à la manière de certains raccourcis ou de certains symboles mathématiques. Certes, lorsque l'on décide de conduire un raisonnement complet dans la mesure du possible, il faut bannir les préjugés au sens négatif du terme, mais quant aux présomptions, il s'agit surtout de les expliciter, afin de leur laisser jouer leur rôle propre, important sans être définitif, dans la balance de la décision.

Quant au lien avec le probable, les textes se montrent plus explicites. En effet, en l'absence de données complètes, en matière jurisprudentielle, par exemple, «on est souvent

<sup>166</sup> Ainsi, «la nouveauté, quoiqu'elle donne quelque soupçon d'erreur en ces matières, n'en est pas une preuve certaine» *NE IV xv § 6. GP V*, 441.

<sup>167</sup> Leibniz à Pellisson-Fontanier, début août 1690, *A I vi*, 77.

<sup>168</sup> Voir *supra*, section 2.2.3, pages 72 sq.

obligé de se régler sur les indices et sur les *vraisemblances*, et surtout sur les *présomptions* ou *préjugés*»<sup>169</sup>. On peut deviner, par cette présence conjointe de la vraisemblance et de la présomption dans la même énumération, que ces termes appartiennent à la même approche méthodologique, ou peuvent y appartenir. Car la nature et l'utilisation de la présomption ne contredisent pas la constitution du probable, au contraire : la présomption en constitue une étape, ou une version, et se loge parmi les arguments avec lesquels peut se bâtir la discussion. En l'occurrence, le recours aux fragments de preuves, qui appelle l'importance d'une méthode probable, intervient s'il est impossible de produire une pleine assurance, une décomposition complète de tous les éléments en jeu, si surtout il manque des éléments de départ pour s'appuyer. C'est donc dans les cas d'ignorance au moins partielle que l'on a recours à la présomption<sup>170</sup>. Dans un contexte où la certitude pleine n'est pas accessible, ou pas atteinte, et où une évaluation probable complète prendrait trop de temps ou dépasserait les capacités d'un individu peu éduqué, il est des croyances, par exemples ces opinions reçues qui forment une bonne part des préjugés, qui peuvent être provisoirement admises, jusqu'à preuve du contraire<sup>171</sup>. On appelle un tel appui sur l'opinion une présomption. En cadre religieux, ce type d'appui permet de retenir une croyance sans avoir conduit l'ensemble de la discussion à son sujet.

Leibniz, cependant, donne des précisions supplémentaires. Dans une optique méthodologique, la présomption constitue «une preuve provisionnelle»<sup>172</sup>, ou plus exactement «ce qui doit passer pour vérité par provision, en cas que le contraire ne se prouve point»<sup>173</sup>. Et encore :

«Quant à la *présomption*, [...] c'est quelque chose [...] qui doit passer pour vérité provisionnellement, jusqu'à ce qu'il y ait preuve du contraire [...]. C'est ainsi, que celui qui avoue d'avoir emprunté de l'argent d'un autre, est *présumé* de le devoir payer, à moins qu'il ne fasse voir qu'il l'a fait déjà, ou que la dette cesse par quelque autre principe. *Présumer* n'est donc pas dans ce sens *prendre avant la preuve*, ce qui n'est point permis, mais *prendre par avance* mais avec fondement, en attendant une preuve contraire»<sup>174</sup>.

Ici, l'étymologie est réconciliée avec l'usage méthodologique. On constate que la présomption ne supprime pas la possibilité de conduire la preuve, mais permet simplement de conclure temporairement en passant outre. On voit déjà dans cette continuité possible

<sup>169</sup> *ET Discours* § 32, *GP VI*, 69.

<sup>170</sup> «L'argument *ad ignorantiam* est bon dans les cas à présomption, où il est raisonnable de se tenir à une opinion jusqu'à ce que le contraire se prouve» (*NE IV xvii* § 22; *GP V*, 474).

<sup>171</sup> Voir *supra*, la citation sur l'opinion, page 195.

<sup>172</sup> *NE III vi* § 23; *GP V*, 294.

<sup>173</sup> *ET Discours* § 33, *GP VI*, 69.

<sup>174</sup> *NE IV xiv* § 4; *GP V*, 438-439.

des preuves une distinction avec les penseurs qui isolent totalement la foi chrétienne dans un abri intouchable une fois son autorité attestée. Chez Leibniz, qui ne craint nullement l'intervention de la raison, la discussion subséquente subséquente est toujours possible et toujours profitable. Cependant, pour Leibniz, l'usage correct de la présomption est strictement conditionné par le fait qu'elle soit prise «avec fondement», qu'elle «résulte nécessairement de vérités manifestes», pour reprendre la caractérisation plus technique du *De legum interpretatione*, bien plus tôt dans sa carrière philosophique (1670)<sup>175</sup>. Autrement dit, la présomption ne réside pas dans une opinion confuse ou dans n'importe quelle position admise au départ, admise au hasard. Dans l'exemple juridique de la dette, donné ci-dessus, la présomption est conséquence d'une règle préexistante, formellement admise et non supposée (la dimension exécutoire d'une reconnaissance de dette), quoique les faits précis entourant le cas donné ne soient pas connus. En l'absence de la connaissance de tous les faits, l'évaluateur a droit de lancer une hypothèse conforme avec la loi reconnue par tous. Grâce à cette force du fondement légal, la présomption «tient ordinairement lieu de vérité dans les choses humaines», ce qui n'empêche pas qu'elle soit occasionnellement contredite, puisque la «discussion exacte du fait»<sup>176</sup> peut très bien en lever l'effet. On reconnaît ici les termes déterminés plus haut : la discussion peut contester, fixer, remplacer des présomptions, car au lieu de fonctionner au niveau général d'acceptation, elle travaille sur les données particulières. La présomption ou les préjugés, en effet,

«peuvent être effacés par une preuve contraire, et tant qu'ils ne donnent qu'une grande apparence, il se peut que la discussion particulière fournisse des raisons ou apparences contraires plus fortes»<sup>177</sup>.

Seulement, puisque l'utilisation de la présomption intervient précisément là où des éléments manquent à la compréhension, il advient qu'une preuve tout à fait décisive dans un sens ou dans l'autre ne puisse être conduite. Leibniz fournit cependant un critère qui permet d'appliquer à presque tous les cas une inflexion dans la décision : une chose doit être présumée possible en l'absence de preuve du contraire.

«Tout être doit être jugé possible, *donec probetur contrarium*, jusqu'à ce qu'on fasse voir qu'il ne l'est point. C'est ce qu'on appelle présomption, qui est bien plus incomparablement qu'une simple supposition, puisque la plupart des suppositions ne doivent être admises qu'on ne les prouve : mais tout ce qui a la présomption pour soi doit passer pour vrai jusqu'à ce qu'on le réfute. [...] Or la possibilité est toujours présumée et doit être tenue pour véritable jusqu'à ce

<sup>175</sup> *De legum interpretatione* [54], p. 68 (traduction Parmentier). Il peut y avoir présomption à condition que l'énoncé n'exige rien d'autre «que des réquisits négatifs», c'est-à-dire «que rien n'y fasse obstacle».

<sup>176</sup> *ET Discours* § 33, *GP VI*, 69.

<sup>177</sup> Leibniz à Pellisson-Fontanier, début août 1690, *A I vi*, 77.



qu'on prouve l'impossibilité. Ainsi cet argument a la force de transférer *onus probandi in adversarium*, ou de charger l'adversaire de la preuve<sup>178</sup>.

Cette question du transfert du fardeau de la preuve au vis-à-vis est très importante quant au fonctionnement de la présomption en matière religieuse, où elle contribue aux motifs de crédibilité<sup>179</sup> et aussi quant à son utilisation dialectique<sup>180</sup>. On reconnaît que c'est par ce biais de la présomption de possibilité, qui déséquilibre l'équivalence logique préalable, que peut être achevée d'une certaine manière la preuve *a priori* de l'existence de Dieu, à laquelle Leibniz estime qu'il manque, dans sa version cartésienne, une probation de la possibilité du concept d'être parfait<sup>181</sup>. Par la présomption, qui en l'occurrence ne sera jamais démentie puisque d'autres preuves montrent bien que le concept est non seulement possible, mais nécessaire<sup>182</sup>, on obtient un achèvement de l'argument<sup>183</sup>. Dans le vocabulaire semi-lockien qu'emploient les *Nouveaux Essais*, Leibniz range ce type de propositions parmi les générales qui ne le sont pas absolument, ou propositions vraisemblables<sup>184</sup>. On a ici un élargissement considérable du concept sur le plan logique, car il n'est plus question d'un arrimage dans l'opinion. Mais outre l'application juridique classique et cet emploi bien connu en théologie naturelle, la présomption se rapporte à d'autres situations épistémologiques et philosophiques, et déploie une efficacité mesurable en cadre probable. Nous dirions même que l'intérêt de ce concept de «statut gnoscologique ambigu»<sup>185</sup> réside aussi

<sup>178</sup>Leibniz à Jaquelot, 20 novembre 1702, *GP* III, 444.

<sup>179</sup>Voir *infra*, section 7.2.

<sup>180</sup>En ce sens, voir la définition proposée par Dascal (2001) [126], qui résume fort clairement plusieurs des grands axes que nous avons relevés et qui adopte une optique très dialectique. Les présomptions sont des «procedural rules that distribute asymmetrically the *onus probandi* [...]. A presumption explicitly favors a certain conclusion, but only insofar as no stronger reasons against such a conclusion are produced. The "default" conclusion, therefore, is not logically entailed, since it can be overruled» (p. 276). Adams (1988) [75], p. 21, rappelle aussi cet aspect important.

<sup>181</sup>Voir aussi : «Car toujours il y a présomption du côté de la possibilité ; c'est-à-dire toute chose est tenue possible jusqu'à ce qu'on en prouve l'impossibilité. Il y a donc présomption aussi que Dieu est possible, c'est-à-dire qu'il existe, puisqu'en lui l'existence est une suite de la possibilité» (*GP* IV, 294).

<sup>182</sup>Rappelons que «c'est un abus de vouloir employer les idées confuses, quelque claires qu'elles soient, à prouver que quelque chose ne peut être» (Leibniz à Arnauld, septembre 1687 ; *GP* II, 121).

<sup>183</sup>Dans ce contexte, Adams (1988) [75], p. 20, définit l'acte de présumer de la façon suivante : «accepting something as true in the absence of proof, and on the basis of a general rule». Avec beaucoup de finesse, il critique l'usage de la présomption dans ce contexte de théologie naturelle, estimant que le présupposé en devrait être un non de possibilité, mais d'existence ou de contingence (sans quoi on ne saurait identifier ce qui constitue l'affirmation positive qui mérite présomption et la négation qui mérite présomption inverse). Or, même alors, selon Adams, la preuve de l'existence de Dieu ne peut se baser sur la présomption de façon parfaitement convaincante et devrait s'assigner «broader theoretical considerations» (p. 29). De façon plus générale, le seul fait de ne pas repérer une possibilité pourrait très bien, d'après Adams, servir aussi de présomption, mais cette fois en faveur de l'impossibilité ou de l'inexistence («our inability to see any [...] possibility is a reason for thinking there is none», p. 29).

<sup>184</sup>*NE* IV xi § 14 ; *GP* V, 428.

<sup>185</sup>Olaso (1975) [219], p. 219 : «d'une part, c'est un savoir démonstratif ; de l'autre, elle ne l'est pas. C'est un mode de connaissance mais elle est aussi un degré de certitude». Sur le concept de présomption, voir aussi Grua (1953) [165].

dans la largeur d'application que lui confère Leibniz. Un regard sur trois autres de ces mises en pratique, fictionnelles ou réelles, confirmées ou révélées incorrectes, procurera une meilleure lumière sur ce concept.

Dans le domaine de la science naturelle biologique, Leibniz oppose aux très grandes réserves lockiennes en ce domaine<sup>186</sup> un recours justifié à la présomption. L'auteur de l'*Essay* reprend très souvent le cas de l'«innocent» («*changeling*»)<sup>187</sup>, que seul un préjugé vulgaire fondé sur les indices fort incertains de la forme et de la naissance<sup>188</sup> range parmi les membres de l'espèce humaine, puisque sa vraie nature est imperceptible et que tout ce qu'il témoigne et indique de manière observable est bestial et non rationnel<sup>189</sup>. Leibniz décide quant à lui de présenter la filiation non comme un recours imaginaire, mais comme une véritable et sérieuse présomption<sup>190</sup>. Il est impossible de savoir à coup parfaitement sûr si elle est juste, mais elle offre au moins un critère établi pour des motifs que Leibniz estime rationnels, et qui permet de régler un comportement qui implique à l'évidence un choix moral. Ainsi, «la génération ou race donne au moins une forte présomption», quoiqu'elle soit «démentie quelquefois par la figure»<sup>191</sup>. Autrement dit, la présomption constitue un outil commode et autorisé, mais qui doit être mis en échec par la découverte de preuves plus fortes et plus évidentes si elles lui sont contraires - en l'occurrence, le préjugé issu de la filiation sera réfuté si l'aspect du rejeton est par trop anormal<sup>192</sup>. Notons que la première présomption est ici simplement remplacée par une autre que l'on croit mieux fondée, mais qui pourrait être elle-même démontée par l'apport d'une preuve nouvelle (par exemple, le

<sup>186</sup>En l'absence d'observation possible sur la substance réelle des choses, Locke considère que le seul raisonnement admissible en science naturelle se trouve dans l'analogie.

<sup>187</sup>Nous reprenons ici la traduction de Coste, mais il est intéressant de remarquer que le terme anglais choisi par Locke, qui indique effectivement un être mentalement retardé, suggère à l'origine un enfant *échangé*. Selon la légende qui parle d'enfants enlevés par les fées et remplacés par des monstres, le *changeling* renvoie potentiellement à un petit d'origine véritablement non humaine, comme si Locke, sans le montrer, mais en conformité avec l'intuition de la transmission biologique (et aussi dans une certaine mesure avec la tradition révélée), répugnait lui aussi à briser la lignée de la rationalité essentielle à ceux qui sont enfants d'humains.

<sup>188</sup>Locke les qualifie d'«imagination» et dit qu'ils sont «both false» *ECHU IV iv § 15*, 505.

<sup>189</sup>Voir notamment *ECHU IV iv § 13 sq.*, 504 sq.

<sup>190</sup>Il n'y a pas à s'en étonner : quoique le contexte ne prête pas ici à des spéculations détaillées en matière de biologie, le lecteur familier avec le système leibnizien sait que la préformation séminale figure parmi les théories qu'il défend. La filiation est donc plus qu'un simple indice d'usage courant : elle dénote la transmission d'un animalcule préformé, de source humaine. La *présomption* dont il est question ici est donc particulièrement étayée.

<sup>191</sup>*NE III vi § 23* ; *GP V*, 294. Voir encore : «La naissance et la figure donnent des présomptions de ce qui est caché. Mais la présomption de la naissance est effacée (*eliditur*) par une figure extrêmement différente de l'humaine» (*NE IV iv § 16* ; *GP V*, 376).

<sup>192</sup>Leibniz ne fournit pas de critères quant à l'évaluation de cet excès d'inhumanité, de cette déviance face aux attentes ordinaires et ne répond donc pas exactement aux interrogations sarcastiques de Locke : «Where now (I ask) shall be the just measure; which the utmost bounds of that shape, that carries with it a rational soul?» *ECHU IV iv § 16*, 507.

soudain développement d'un comportement rationnel chez le *changeling*). Il convient de mentionner aussi que selon Leibniz, l'indice fourni par la filiation peut être appuyé dans d'autres cas par une présomption de type légal, où le mariage des parents fait office de preuve, dans l'impossibilité de montrer la genèse réelle du descendant<sup>193</sup>. C'est ainsi que la loi positive peut elle aussi fournir une confirmation autorisant à conclure par avance.

Une autre situation requiert régulièrement pour Leibniz l'appel à la présomption. Il s'agit de la situation de l'homme qui connaît les préceptes de la loi divine, mais qui ignore précisément ce qui résultera des actions qu'il tentera. Dans l'impossibilité de se régler, comme Dieu lui-même, sur un calcul *a priori* des résultats de chaque combinaison d'actes possibles, l'homme moral choisira de se conformer à la volonté *présomptive* de Dieu comme législateur et monarque des esprits rationnels<sup>194</sup>. Autrement dit, cet homme doit suivre les injonctions d'amour et d'activité impliquées par la révélation et la morale rationnelle, malgré son inconnissance face au déroulement de l'avenir contingent. Dans ce contexte, «il faut tâcher de rendre l'avenir, autant qu'il dépend de nous, conforme à la volonté de Dieu présomptive ou à ses commandements»<sup>195</sup>.

Signalons encore un cas qui, pour avoir une base juridique, n'en diffère pas moins légèrement de la situation présentée plus haut, pour ce qu'il constitue une mise en scène fictive et analogique<sup>196</sup>. Dans le *Discours préliminaire* aux *Essais de théodicée*, Leibniz tache de répondre à Bayle qui soutient que les arguments assemblés par la raison au sujet de la responsabilité de Dieu quant au mal dans le monde ne peuvent conclure autre chose qu'à la culpabilité du créateur et monarque suprême. D'après Bayle, la révélation et la foi qui s'y joint sont nécessaires pour faire cesser la terrible et implacable imputation. Mais Leibniz n'approuve pas cette mise en évidence d'une tension entre foi et raison, et cherche donc à manifester la non-absoluité de la conclusion baylienne. Cependant, il reconnaît que quelque propension incline l'esprit à voir les choses dans le sens de son interlocuteur, et

<sup>193</sup> «Cette substitution de l'*instituitif* à la place du *naturel* n'est que *présomption* quelquefois, c'est-à-dire jugement qui fait passer pour vrai ce qui peut-être ne l'est pas, tant qu'on n'en prouve point la fausseté» (*NE* II xxviii § 3: *GP* V, 231).

<sup>194</sup> Le contexte particulièrement optimiste et favorable aux humains du *Discours de métaphysique* montre implicitement que même quant au cours existant des choses, on ne peut jamais trop présumer de la bonté divine. Elle est d'intention toujours parfaitement englobante et la meilleure possible à l'égard des hommes (*DM* § 19, *GP* IV, 445).

<sup>195</sup> Cette phrase figure déjà dans l'abrégé envoyé d'Italie à Arnauld (23 mars 1690, *GP* II, 136) et témoigne de l'enracinement profond et assez ancien de cette théorie chez Leibniz. Cet usage de la présomption est encore reconnu à la période qui nous intéresse ici : voir par exemple *ET* I, § 58. *GP* VI, 134.

<sup>196</sup> Au sujet de l'importance de tels procédés dans la logique du probable chez Leibniz, voir section 5.3.2.2, pages 253 sq. et voir section 8.4, pages 561 sq. pour un aperçu de leur mise en œuvre.

crédite donc sa position de *présomption*<sup>197</sup>. En l'occurrence, la présomption en faveur de Bayle est fortement appuyée et non simplement acquise sur la base d'opinions reçues. La position résultante, cependant, n'est que présomptive - et d'après Leibniz, également fautive - parce qu'elle a conclu en l'absence d'une preuve entière et sans nécessité démonstrative.

On peut identifier une lacune cognitive dans les quatre cas mentionnés nécessitant une utilisation concrète de la présomption leibnizienne. Dans le cas de l'existence de Dieu, il manque certitude démonstrative *a priori* de la possibilité du concept d'être nécessaire. Dans celui de l'attribution du caractère d'humanité à un être ambigu, fait défaut la connaissance de la nature profonde de la créature observée. Le cas de la moralité d'un acte fondé sur la volonté présomptive de Dieu implique l'ignorance de sa volonté réelle et exécutoire dans l'ordre du monde. Quant au jugement de culpabilité sur base de preuves apparentes, il affiche une ignorance forcée du détail des faits concernant l'accusé (en l'occurrence, Dieu). En même temps, dans toutes ces situations, la présomption fait figure de preuve, ou remplace par avance une preuve non conduite, tant qu'une infirmation de nature plus décisive n'a pas été fournie. Dans ce contexte de prise en considération des limitations de l'esprit humain, Leibniz désire délimiter la présomption en lui conférant un statut supérieur à celui de la supposition et de la conjecture. Plus techniquement, parmi les degrés de probabilité encore mal définis par la logique, mais déjà esquissés par les juristes, la présomption s'avère plus faible que la notoriété<sup>198</sup>, la preuve entière, la preuve plus que pleine et la preuve pleine. Elle est théoriquement supérieure à la preuve plus que demi-pleine, moins que demi-pleine, ainsi qu'aux divers degrés de conjectures et d'indices<sup>199</sup>. La présomption ne constitue donc pas un court-circuit pour la méthode probable, puisqu'elle porte une valeur de vraisemblance pré-identifiée. Elle n'équivaut donc pas à une simple supposition, lancée comme la simple expression d'un agencement non contradictoire. Il n'est cependant pas très aisé de repérer le rapport qu'elle entretient avec les preuves de niveau inférieur, car il semble occasionnellement possible d'étayer une présomption sur des indices, des conjectures et des raisonnements, dont elle semble provenir. Il apparaît donc que pour se distinguer nettement de ces procédés qui la constituent partiellement, la présomption requiert un mouvement

<sup>197</sup> «Il faut considérer que lorsqu'on a prévu le mal, qu'on ne l'a point empêché, quoiqu'il paraisse qu'on ait pu le faire aisément, et qu'on a même fait des choses qui l'ont facilité, il ne s'ensuit point pour cela nécessairement qu'on en soit le complice; ce n'est qu'une **présomption** très forte» (*ET Discours* § 33. *GP VI*, 69; italiques de l'auteur, nos caractères gras).

<sup>198</sup> C'est pourquoi la forte présomption de culpabilité est effacée dans le cas de Dieu : la notoriété est une preuve plus forte que la présomption.

<sup>199</sup> Voir *NE*, IV xvi § 9. *GP V*, 446-447. Notons que la présomption s'introduit curieusement entre la preuve pleine et la preuve plus que demi-pleine, qui semblaient devoir se suivre comme sur la même échelle. Pour cette hiérarchie des preuves, voir page 337.

particulier de l'esprit qui décide de conclure provisionnellement, alors que les autres ne constituent que des éléments et des étapes transitoires<sup>200</sup>. La présomption consitue donc non seulement une sorte particulière de preuve, mais un mode d'accès particulier à la preuve<sup>201</sup>. Mais la méthodologie précise pour expliquer l'emboîtement des types de preuve n'est pas développée par Leibniz, qui en déplore vivement l'inexistence<sup>202</sup>.

Dans cet état d'indétermination, comme l'indique la vastitude du champ d'application de ce que Leibniz appelle *présomption*, il semble qu'au sens le plus large, toute preuve probable étant incomplète, mais partiellement fondée, elle peut être qualifiée de *présomptive*. Il semble que le domaine de la nécessité physique et de la décision liée au futur soit le lieu propre de la présomption<sup>203</sup>, lorsque la probabilité n'est pas calculable et assignable *a priori*. Cependant, soulignons que ce portrait découlant de la théorisation leibnizienne, et qui campe la présomption à la fois comme preuve probable et comme résultat d'une norme, a été critiqué comme assimilation spéceieuse par Boucher (2001) [102]. Selon ce commentateur, la présomption comme induction de fondement variable<sup>204</sup> et celle qui suppose à bon droit en fonction d'une règle<sup>205</sup> sont deux entités qui diffèrent en nature, et que Leibniz a tort d'identifier par confusion<sup>206</sup>. Cette dualité que met en évidence l'analyse très fine, et d'optique très juridique de Boucher pourrait expliquer le rôle curieux de la présomption au sein de la logique, à la fois preuve et règle, à la fois partie prenante au débat, insérée parmi les sortes d'arguments, et considérée comme dominante et d'elle-même conclusive.

Il n'est cependant pas de notre ressort de déterminer si l'ambiguïté du concept chez Leibniz relève d'une subreption fautive selon ses principes, si elle recouvre une hétérogénéité véritable dans l'optique même de Leibniz, ou si elle témoigne d'une intégration harmonieuse, d'un équilibre périlleux, mais tenable, au milieu de cette tension. Nous noterons

<sup>200</sup> «Un *indice*, une *conjecture* doit être pesé souvent contre une autre conjecture» (*NE IV* xiv § 4; *GP V*, 438).

<sup>201</sup> Parmi les degrés de probabilité, Leibniz mentionne d'abord la certitude morale, puis ce qu'on appelle proprement la probabilité. «Et ex his sunt aliqua quae non tantum probabilia habentur, sed et vera praesumuntur, donec contrarium ostensum est, ubi scilicet mutationem aliquam factam ostendi opus est, ut vera credantur» (*Praecognita ad Encyclopaediam sive Scientiam universalem*, *GP VII*, 45).

<sup>202</sup> «Il est vrai que cette partie de la Logique utile ne se trouve encore nulle part, mais elle serait d'un merveilleux usage dans la pratique, lorsqu'il s'agit des présomptions, des indices et des conjectures, pour connaître les degrés de la probabilité, quand il y a quantité de raisons apparentes de part et d'autre dans quelque délibération d'importance» (*Préceptes pour avancer les sciences*, *GP VII*, 167).

<sup>203</sup> *NE IV* xviii § 9; *GP V*, 482.

<sup>204</sup> Parmi les exemples que nous donnons, la présomption de filiation humaine biologique pourrait être dite de ce type, ainsi que celle qui croit *a posteriori* Dieu coupable.

<sup>205</sup> Dans les cas que nous offrons, serait de ce type la présomption de possibilité et la présomption en faveur de la volonté bonne de Dieu.

<sup>206</sup> Leibniz «passe insensiblement [...] de l'examen du probable à celui du meilleur et des faits à la norme» (Boucher (2001) [102], p. 129).

simplement que l'on associait régulièrement, à l'époque, des acceptions de la probabilité qu'on sépare aujourd'hui, sans que cela signifie forcément que les liens entre les diverses sortes de probabilité soient usurpés et mensongers<sup>207</sup>. Cette assimilation leibnizienne - et apparemment courante, selon Boucher - entre deux aspects de la présomption pourrait encore s'expliquer du fait que les présomptions juridiquement les plus communes et établies étaient à l'époque inductives, comme celle de la dette dont nous avons parlé. À l'inverse, de nos jours, la présomption la plus spontanément citée est celle de l'innocence, qui appartient au domaine légal et normatif<sup>208</sup>. Retenons simplement, pour rester en contexte leibnizien, que la présomption qui fait le pont entre probable et normatif a une valeur à la fois crédible et légale<sup>209</sup>, ce qui dessine un pont possible depuis la méthode probable vers d'autres types de démonstrations.

#### 4.4.5 Le probable et l'assuré

La dimension subjective de la connaissance émerge dans le sentiment d'*assurance*, de conviction plus ou moins grande qui affecte l'esprit face au savoir. Dans le cas de la connaissance probable, cette assurance, cette sûreté, cette sécurité<sup>210</sup> sont limitées, ce qui ne signifie pas qu'il n'y ait aucun moyen d'apaiser la conscience troublée, ou que toutes les opinions dans les matières instables soient pareillement acceptables, ouvrant le champ au semi-scepticisme. L'assurance cognitive semble impliquer quelque idée éthique, comme l'indique l'usage tuteuriste du concept de *sûr* en morale<sup>211</sup>. Le *sûr* peut désigner le *certain* (quoique non exclusivement), mais d'une manière qui implique une garantie, une fiabilité, une constance, toutes notions ancrées dans la confiance et l'autorisation morale, plus que dans la simple certitude<sup>212</sup>. La sûreté semble donc bien camper un concept à la charnière de l'épistémologie et de la morale, puisqu'elle combine à la fois certitude et sécurité, établissement et confiance<sup>213</sup>. Cependant, à cause du contraste entre les conceptions tuteuriste

<sup>207</sup>Il y aurait même moyen, au contraire, de soutenir que la conception actuelle du probable a perdu cette faculté d'intégration qui permettait de soutenir théoriquement des liens que notre intuition perçoit toujours, mais dont les systèmes ont plus de mal à rendre compte.

<sup>208</sup>C'est elle que cite Adams (1988) [75] (p. 21) en guise d'explication.

<sup>209</sup>Adams (1988) [75] (p. 21) remarque avec surprise en ce sens que la présomption selon Leibniz «should govern individual belief as well as public behavior».

<sup>210</sup>Tous ces termes français viennent du latin *securus* (voir ci-dessous, note 211).

<sup>211</sup>Le latin du XVII<sup>e</sup> emploie en ce sens *tutus* («protégé, prudent», qui s'emploie beaucoup dans des constructions infinitives), mais *sûr* vient de *securus*, «exempt de soucis, de danger, en sécurité».

<sup>212</sup>*Certain* et *certus* ont une résonance plus directement, plus strictement épistémologique.

<sup>213</sup>Cette nuance semble avoir été courante au XVII<sup>e</sup> siècle. On pense par exemple à la fable de La Fontaine *Le petit poisson et le pêcheur*, 1668 (*Fables*, V iii, La Pléiade, p. 182; nos italiques), qui porte qu'il vaut mieux ne pas lâcher le petit poisson en attendant qu'il grandisse «car de le rattrapper il n'est pas trop *certain*» (incertitude principalement physique). Dans la même fable, la morale ajoute qu'un tien vaut

et probabiliste de la morale, il semble que le probable et le sûr se placent initialement sur des échelles différentes et ne se rencontrent pas. Il est intéressant de chercher à repérer ce que cet héritage de notions produit chez Leibniz.

À la base, il paraît clair que chez Leibniz même, la notion de sûreté désigne une stabilité physique ou morale, alors que la certitude renvoie à une évidence épistémologique<sup>214</sup>. Nous constatons cependant que malgré cette divergence, les deux horizons se croisent partiellement. En effet, pour employer la métaphore maritime, on peut dire à bon droit qu'il est plus sûr de suivre une route certaine, et qu'en ce sens, la certitude est une source possible de la sûreté. On reconnaît ici la similitude de sentiment que crée la conviction de la sécurité et la conviction de la vérité : il s'agit de l'assurance, qui s'explique par le fait que la vérité est elle-même sûre. Seulement, il faut aussi savoir trouver la sûreté là où manque la pure certitude, et c'est là que l'évaluation probable prend son importance. Nous nous intéresserons particulièrement à cette jonction qui montre la possible découverte d'une sûreté en matière épistémologique, sans perdre de vue la signification originelle des termes. D'abord, il convient de mettre en évidence le lien étroit et assez prévisible entre assurance et démonstration.

Il est intéressant en effet de relever que cette assurance de l'esprit ne peut trouver meilleurs fondements que la connaissance droite issue de raisonnements corrects. Plusieurs textes leibniziens en témoignent. En effet, en «étant assurés par des démonstrations de la bonté et de la justice de Dieu»<sup>215</sup>, l'homme peut parvenir à un sincère contentement optimiste face au monde, malgré l'iniquité et la laideur occasionnelle et apparente de la structure du réel. C'est d'ailleurs, psychologiquement, le «souvenir d'avoir usé d'une parfaite rigueur» dans la méthode qui peut le plus justement constituer le sentiment de sûreté.

«Et cette rigueur consiste dans un règlement dont l'observation sur chaque partie soit une assurance à l'égard du tout ; comme dans l'examen de la chaîne par anneaux, où visitant chacun pour voir s'il est ferme, et prenant des mesures avec la main, pour n'en sauter aucun, on est assuré de la bonté de la chaîne»<sup>216</sup>.

La mémoire est un intermédiaire entre la certitude et l'habitude d'assurance, qui accorde (ou devrait accorder, car trop souvent, l'esprit avance dans un regrettable désordre) la

---

mieux que deux tu l'auras : «l'un est sûr, l'autre ne l'est pas», et l'incertitude évoquée est ici, visiblement, également un conseil de prudence, un proverbe de portée morale.

<sup>214</sup>Il est intéressant à ce propos de jeter un œil sur l'explication du remplacement de «*tutus*» par «*certus*» dans des vers en l'honneur de Huygens dans une lettre à Basnage de Beauval (8-18 septembre 1696, *GP* III, 129) : «car les longitudes qu'on peut connaître en quelque façon par les pendules ne garantissent point le vaisseau des dangers de toute sorte [d'où l'inadéquation de *tutus*], mais le rendent au moins plus certain de sa route» (notre ajout entre crochets droits).

<sup>215</sup>*ET, Discours* § 82, *GP* VI, 98 ; nos italiques.

<sup>216</sup>*NE* IV i § 9, *GP* V, 342.

conviction subjective et les critères techniques. Cette métaphore de la chaîne dont on teste les anneaux un à un évoque le lien entre sécurité physique et certitude. La même image est cependant aussi employée dans un texte portant sur l'art de raisonner, et où Leibniz montre le rôle de la probabilité par rapport à l'assurance : il ne faut désigner comme vrai que l'indubitable, mais lorsque celui-ci ne se trouve pas, il est nécessaire de se rabattre sur la probabilité. Seulement, chaque éloignement par rapport à la certitude démonstrative doit retirer un degré dans la conviction acquise par le raisonnement. Autrement dit, l'assurance doit être exactement proportionnelle à la qualité des preuves recueillies<sup>217</sup>. Il faut bien se rendre compte ici que le sentiment de sûreté produit dans l'esprit va bien au-delà d'une simple assurance méthodologique. Leibniz prévoit une véritable efficacité morale à l'emploi de la méthode appropriée. En effet, pour l'âme qui ne *médite* pas, qui n'a pas examiné les principes et les objectifs qui la dirigent, «les pensées seront confuses et mal assurées»<sup>218</sup> et pétries d'apparences et de craintes inavouées. Cependant, s'adonner aux démonstrations peut fournir une vraie occasion de réforme interne, car la lumière de compréhension qui inonde l'entendement nouvellement admis à la certitude a réellement le pouvoir de lui faire désirer voir aussi clair en toutes choses<sup>219</sup>. Ce cheminement idéal, qui connecte connaissance et illumination morale, ne peut être naturellement le lot de chacun, mais le mouvement décrit n'en est pas moins plausible. On retrouve des descriptions semblables dans plusieurs dialogues où Leibniz met en scène la sagesse d'un ermite ou d'un théologien<sup>220</sup>. Dans ce genre de contexte, le fait d'être rationnellement convaincu sur un point théorique détermine soudain une activité et une bonne volonté nouvelles, et appelle à un changement de vie qui réclame méthode et application. Cependant, cette garantie psychologique fournie par la méthode, même en la considérant aussi comme un authentique ferment de conversion, ne rend pas compte de l'entièreté de ce que place Leibniz dans la notion de *sûr* et n'épuise pas ce que l'on peut en dire, surtout en matière de théologie. Quelques exemples tirés des

<sup>217</sup> «Lorsqu'il ne paraît pas moyen de parvenir à cette assurance, il faut se contenter de la probabilité en attendant une plus grande lumière. Mais il faut distinguer des degrés dans les probabilités, et il faut se souvenir que tout ce que nous tirons d'un principe qui n'est que probable se doit ressentir de l'imperfection de sa source, surtout quand il faut supposer plusieurs probabilités pour arriver à cette conclusion, car elle en devient encore moins assurée que chaque probabilité qui lui sert de fondement, n'était» (*De la sagesse*, GP VII, 82). Le mécanisme précis de cette méthode est difficile à détailler et nous y reviendrons dans le chapitre suivant.

<sup>218</sup> *De l'usage de la méditation*, GP VII, 78.

<sup>219</sup> «Il se verra métamorphosé en un instant, et il remarquera lui-même la différence entre ses jugements passés et présents. Ses sentiments ne seront plus chancelants, les inquiétudes se changeront dans un vrai repos, et le moment qu'il aura commencé à prendre goût aux vérités solides, sera celui de sa conversion» (*De l'usage de la méditation*, GP VII, 79).

<sup>220</sup> Notamment la *CMPPE*, A VI iv C, 2245-2283.



textes leibniziens peuvent ici nous guider.

En accord avec la connotation plus morale du terme *sûr* (au sens latin de *tutus*), nous remarquons qu'en somme, son usage, plus que celui d'*assurance*, apparaît principalement en contexte théologique, pour désigner un comportement ou une croyance conforme aux dogmes établis. Ceux-ci peuvent poser difficulté à certains égards, mais Leibniz estime dans ces contextes *plus sûr* de se ranger à la position conforme à la *Bible* et à la raison, dans les cas de doute (sinon de scrupule), plutôt que de se hasarder dans une voie nouvelle<sup>221</sup>. Un tel emploi se rencontre dans la *Causa Dei*, au sujet de la différence dans le sort éternel d'hommes tous également pécheurs, ce qui peut susciter une indignation. Leibniz préfère trouver une formulation, une conception qui respecte ce que la raison humaine peut saisir du juste, formulation qu'il estime *plus sûre*<sup>222</sup>. De plus, Leibniz écrit qu'il est «plus sûr» d'enseigner que la «connaissance de Jésus-Christ selon la chair est absolument nécessaire au salut»<sup>223</sup>, ce qui l'amène à estimer très envisageable une intervention miraculeuse de Dieu, par exemple à l'article de la mort, dans les cas où l'humain a toute sa vie manqué d'informations et de lumières au sujet de la religion<sup>224</sup>. De même, concernant la présence réelle lors de l'eucharistie, il est plus sûr («*tutius*») de s'en tenir aux paroles de Jésus rapportées dans l'*Évangile*, et qui établissent une équivalence véritable entre le pain et son corps, plutôt que de supposer une expression symbolique plus complexe<sup>225</sup>.

Ce qui frappe dans tous ces cas, c'est une connexion toute particulière entre morale et méthode de connaissance, où l'invention, l'indignation, l'interprétation sont bridées par le devoir de conformité à un principe de comportement. Il est moralement plus sûr de ne pas risquer une erreur par audace, car un écart signifie plus qu'une inexactitude, mais entraîne un péché possible. L'état d'esprit d'*assurance* est évidemment celui qui désigne le mieux le choix de celui qui s'est rallié au plus sûr, mais cette sûreté, dans les cas dernièrement relevés, n'est plus strictement celle de la certitude et de la démonstration. En effet, il n'y a aucune nécessité logique à ce que les interprétations préconisées et qualifiées de sûres soient absolument vraies. Jouent ici un faisceau de présomptions raisonnables, certaine forme de vraisemblance fondée sur l'autorité du texte sacré. Cette attitude récuse le danger de querelles religieuses préjudiciables à l'avancement des âmes (et à la stabilité de

<sup>221</sup> «*Tutius sit abstinere*» (*ERC A VI iv C*, 2399).

<sup>222</sup> «*Tutissimum autem est statuere omnes homines, cum sint spiritualiter mortui, aequaliter esse, at non similiter malos*» (*CD* § 138, *GP VI*, 459).

<sup>223</sup> *ET I*, § 98 ; *GP VI*, 157.

<sup>224</sup> Sur cette question particulière, voir *infra*, section 8.3, pages 536 sq.

<sup>225</sup> *ERC A VI iv C*, 2419.

l'Europe) et contre les dangers d'apparences dont l'anti-rationalité se montre trop criante, trop inconfortable moralement pour l'entendement. Nous ne soutenons pas que le sûr ne se base plus ici sur une méthode, mais nous entendons que celle-ci n'est pas uniquement une suite de démonstrations nécessaires. En matière de théologie, le probable semble rejoindre le sûr dont les critiques tutoristes l'avaient exclu, et dont il forme ici une clef.

C'est ainsi que peut émerger, comme en marge de la conception épistémologique leibnizienne centrale, l'idée d'une sorte de *probabilité* de la croyance, qui affirme en même temps la spécificité de la théologie face à tout autre domaine du savoir et inversement la communauté de méthode qui la relie au reste. Le rapprochement de la théologie et de la probabilité par Leibniz témoigne de bien autre chose que de la dépréciation d'une science essoufflée par un concept éculé : le soutien d'une discipline qui se renfloue sur des bases neuves en plein développement scientifique. Il n'y a apparemment pas chez lui d'obstacle à intégrer parmi les arguments démonstratifs des avancées fondées sur le témoignage, l'autorité, la présomption, la sûreté morale, qui forgent une plausibilité subjective<sup>226</sup>. Tous ces moyens convergent avec la démonstration, avec ce que nous avons pu appeler plus précisément la *démonstration optimiste*, pour rendre concevable la réalité du monde comme meilleur parmi les possibles. On ne peut affirmer que ces arguments qui composent un discours qui ne s'appelle pas encore l'apologétique soient tous particulièrement neufs, mais ils prennent sens par leur rapport avec les autres arguments qui les entourent et deviennent originaux par l'effort d'intégration systématique et méthodologique de l'auteur. Surtout, leur statut se modifie en fonction de la situation nouvelle de la connaissance probable. Naturellement, on ne saurait prétendre que la théologie leibnizienne en général soit simplement probable. Mais la probabilité s'avère cruciale tant pour l'argumentation anti-baylienne que pour la constitution de la foi. Cette composante de controverse explique l'importance des arts de l'argumentation dans la constitution de la méthode leibnizienne du probable<sup>227</sup>.

<sup>226</sup>Nous aurons plus loin l'occasion de revenir sur la fiction et l'analogie, voir *infra*, sections 5.3.2.2, pages 253 sq. et 8.4, pages 561 sq.

<sup>227</sup>Voir la section 5.4.

## Chapitre 5

# Leibniz et la méthode probable

### 5.1 Le probable comme concept méthodologique

Notre but, dans le présent travail, consiste dans la compréhension du rôle épistémologique du probable pour la constitution de la connaissance en matière de religion, en particulier dans la façon dont cet accès se dessine dans les *Essais de théodicée*, publiés en 1710. À cette fin, il importe que nous nous intéressions non plus uniquement à des concepts détachés, comme dans le chapitre précédent, mais à ce qui forme chez Leibniz une méthodologie probable, une logique du probable. Plus exactement encore, il importe de repérer comment certains types d'arguments qui semblent mal s'intégrer, ou qui ne sont pas encore intégrés dans une logique classique peuvent faire partie d'une méthode cohérente, la méthode constituant un processus heuristique et explicatif<sup>1</sup>. Cette identification de la méthode peut servir tant à saisir l'aspect théorique des explications concernant l'épistémologie de la foi que la dimension effective des preuves conduites par Leibniz dans ce contexte<sup>2</sup>. En effet, le lecteur peut repérer à l'analyse de la *Théodicée* un usage de preuves très diverses pour la conduite de l'argumentation<sup>3</sup> et il est important de repérer dans quelle optique elles se rattachent au probable. Certes, le détail des élaborations leibniziennes en cette matière probable, en toutes leurs ramifications n'est pas pertinent pour notre propos, aussi nous contenterons-nous de ce qui peut regarder notre sujet : essentiellement des marques méthodologiques concernant la genèse de la croyance, et la conduite d'une argumentation pouvant servir en matière de foi. Nous parlons ici d'un terrain où Leibniz n'a pas développé pleinement ses intuitions, et où il faut confronter des bribes, des essais, des projets expri-

<sup>1</sup>La méthode «représente réflexivement et prospectivement la forme d'une argumentation complexe, qui sert à découvrir et à expliquer» (Duchesneau (1993) [132], p. 381).

<sup>2</sup>Ce point de vue sera plus précisément abordé dans la III<sup>e</sup> partie (pages 351 sq.).

<sup>3</sup>Certains commentateurs, tels Cook (1989) [120] (p. 144) estiment comme nous que la méthode en théologie est particulière : Leibniz «realized that somewhat different methods must be found to "demonstrate" such certainty in areas such as history and theology».

més sur le plan théorique, avec des morceaux de réalisation pratique, notamment certains passages de la vaste *Théodicée*, dont l'angle épistémologique n'est pas toujours aisément repérable. Nous estimons que la logique à l'œuvre en théologie présente un aspect probable, au moins de par la dimension pratique de la théologie<sup>4</sup>, car elle fait intervenir des concepts qui tiennent du vraisemblable. De plus, la théologie emploie des arguments dont la conclusion n'est pas nécessaire au sens strictement démonstratif. Le présent chapitre a pour objectif de cerner chez Leibniz une méthode probable en montrant qu'elle est applicable à un tel contexte. Afin de nous recentrer, donc, sur le réseau méthodologique tissé par les concepts que nous avons observés, il n'est pas mauvais de nous reporter à une citation déjà rapportée auparavant plus en détails :

«Lorsque l'entendement emploie [...] la fausse détermination du sens interne [...], il se trompe par le jugement qu'il fait de l'effet des apparences [...]. C'est que nous nous laissons abuser par des *arguments probables*»<sup>5</sup>.

Ce passage fait intervenir dans le contexte des *Essais de théodicée* le concept d'*arguments probables*, ici présenté de manière nettement péjorative comme une occasion d'erreur, et même comme l'explication d'une erreur commise. Sans doute le terme *probable* hérite-t-il de la même nature riche et ambiguë que le vraisemblable qui lui sert de fondement et s'applique-t-il au même vaste domaine, des apparences les moins examinées à la plausibilité la mieux encadrée<sup>6</sup>. Il peut donc recouvrir un sens également péjoratif car conçu comme fallacieux. Son acception s'avère cependant plus vaste et malgré cette synonymie pratique avec la notion de *vraisemblable*<sup>7</sup>, le terme dispose d'une signification propre qui, dans la mesure où on peut l'isoler, pointe en direction de la méthode, même lorsque le contexte le désigne péjorativement : il s'agit ici de manière d'argumenter. Cela n'a rien d'étonnant : du *probable* au *prouvable*, et du *prouvable* à la méthode de *preuves*, il n'y a pas grande distance<sup>8</sup>. Leibniz parle d'ailleurs volontiers de *logique du probable*, qui servirait à peser les *apparences* afin de découvrir correctement la *vraisemblance*.

Comme il est bien connu, Leibniz accorde une forte importance à la méthode lorsqu'il s'agit de classer la connaissance<sup>9</sup>. En effet, la division des sciences ne peut s'opérer de

<sup>4</sup>Sur ce point précis, voir Adams (1994a) [77], p. 198.

<sup>5</sup>*ET, Discours* § 65, *GP VI*, 87 ; nos italiques. Voir *supra*, page 174.

<sup>6</sup>Voir *supra*, section 4.2.2, pages 170 sq.

<sup>7</sup>Elle est soulignée par Krüger (1981) [194], p. 59, n. 12.

<sup>8</sup>Pour la dimension plus méthodologique du probable, et plus ontologique du vraisemblable, voir *supra*, section 4.2.2, page 171.

<sup>9</sup>Et ses recherches méthodologiques sont multiples et anciennes. Voir, dans le domaine de la jurisprudence : «Methodus vero nova incredibilia commoda afferet, si accurata erit» (*NM* (1667), A VI i, II § 11, 299).

manière stable par rapport à l'objet<sup>10</sup>. Et dans le cadre des *Nouveaux Essais*, les seuls critères encyclopédiques relativement fiables, ceux qui ne produisent pas un englobement de toute la science dans une seule de ses sections, sont méthodologiques. Un classement possible est synthétique et théorique, basé sur l'ordre des preuves, l'autre est analytique et pratique, remontant aux moyens à partir des fins. Ces deux méthodes sont théoriquement complétées par un répertoire, pour en permettre la consultation aisée<sup>11</sup>. On trouve une tripartition partiellement semblable dans ce que Leibniz théorise ailleurs sous l'appellation *art de raisonner ou de juger* (qui fonctionne par preuves et comprend l'art de l'application des principes aux occurrences), d'*art d'inventer* (qui comporte la «vraie analyse»<sup>12</sup> parmi ses étapes), et *art de se souvenir* (qui, comme le répertoire, renferme plusieurs préceptes techniques)<sup>13</sup>. Les deux faisceaux de distinctions ne se recouvrent en fait pas parfaitement, mais l'important en ce qui nous occupe est de remarquer d'une part que la considération de la méthode est cruciale pour Leibniz et qu'elle seule peut permettre de ranger le savoir. D'autre part, il faut noter que le rapport au probable s'effectue à l'intérieur de chaque branche : dans le calcul des preuves et la pesée du probable (*art de raisonner*), dans la considération des réquisits et la situation par rapport à l'accessibilité des connaissances (*art d'inventer*), dans la recherche d'habitudes mnémotechniques et persuasives, dont fait partie l'analogie (*art de se souvenir*). Le probable, comme objet (*savoir du probable*) semble pouvoir s'intégrer à toutes ces approches ; comme méthode sorte de science (*savoir probable*), à toutes ces constructions. En effet, le probable couvre un champ très vaste et la méthode qui s'applique à lui peut le faire intervenir comme preuve ou comme but, comme ce que l'on peut calculer ou ce à l'aide de quoi on peut trouver autre chose ; on peut chercher à juger par son biais ou à déterminer par lui un comportement approprié à une circonstance ; il peut impliquer ou non une préoccupation morale, et se rapporter ou non à un avenir que

<sup>10</sup> «Il se trouve ordinairement qu'une même vérité peut être placée en différents endroits, selon les termes qu'elle contient, et même selon les termes moyens ou causes dont elle dépend, et selon les suites et les effets qu'elle peut avoir» (*NE IV* cxxi § 1, *GP V*, 505).

<sup>11</sup> On voit donc nettement qu'advenant un progrès de la science, advenant la découverte d'une avenue nouvelle, un point particulier de connaissance pourrait changer de place au sein d'un classement. En effet, quoique basé sur la force contraignante d'une réalité et sur la véritable primauté de principes indéradicables que n'admettrait pas un véritable nominaliste, le classement selon Leibniz est mental et destiné à l'enseignement et à la commodité des hommes.

<sup>12</sup> Au sujet de l'*analyse*, Leibniz l'identifie aussi à cette faculté de trouver les idées moyennes ou intermédiaires que Locke attribue à la *sagacité* (voir *ECHU* [56] *IV* xvii § 2, 590) et à l'art de répondre à des questions théoriques ou pratiques. «Or il est bon de considérer ici qu'il s'agit tantôt de trouver la vérité ou la fausseté d'une proposition donnée, ce qui n'est autre chose que de répondre à la question *an?*, c'est-à-dire, si cela est ou n'est pas : tantôt il s'agit de répondre à une question plus difficile (*cæteris paribus*), où l'on demande par exemple par *qui et comment?* et où il y a plus à suppléer» (*NE IV* ii, § 7, *GP V*, 348-349).

<sup>13</sup> Voir *De la sagesse GP VII*, 82-83.

L'on rabat sur le présent. Le probable ne constitue pas une case fixe, un chapitre stable du savoir, mais il se distingue et s'intègre tout à la fois grâce à sa méthode dans cet océan dont les limites sont en partie conventionnelles.

L'étude de la méthode est un biais pertinent pour la question qui nous occupe ici : il est manifeste que l'objet de la théologie ne relève pas entièrement du probable, puisqu'il n'est pas entièrement contingent. Le mode d'accès à cet objet peut cependant comporter des parties probables<sup>14</sup>. Mais pour en revenir à la citation rappelée ci-dessus (page 216), lorsque Leibniz parle d'*arguments probables* au sujet d'une connexion mal assurée entre sens externes et interne, il les qualifie ainsi parce qu'ils constituent une inférence non nécessairement démonstrative, une subreption qui a fait passer trop rapidement de l'habituel au certain. En l'occurrence, dans l'exemple que Leibniz explique à partir de Bayle, il s'agit d'une perception visuelle qui donne à penser qu'un objet a une certaine forme, alors que son véritable aspect est autre. Bayle parle d'une tour ronde qui paraît carrée, et Leibniz rajoute un exemple en contexte scientifique : celui de Galilée qui a jugé que la planète Saturne, en réalité pourvue d'un anneau, avait deux anses. Le jugement issu de l'observation était *probable*, car dans les cas évoqués, seule une liaison de cet ordre pouvait survenir, puisque la base du raisonnement provenait des apparences de la vision sensible. Ce jugement, prenant appui sur l'habituelle connexion entre ce qui apparaît aux yeux et ce qui se révèle exact (avec, en arrière-fond, un tissu d'expériences passées, d'opinions acquises, de connaissance plus ou moins sourde des lois physiques), a conclu à faux. En l'occurrence, le jugement correct n'aurait pas résidé dans une transcendance du caractère de simple probabilité - dépassement impossible à cause de l'objet : une démonstration complète et *a priori* s'avère inconcevable et non pertinente. Non, l'évitement de l'erreur aurait pu découler de la reconnaissance du statut et des limites du jugement impliqué, et surtout de l'emploi d'une méthode correcte, certes non parfaitement garantie, mais tout de même préférable au comportement habituel et non réglé. Il ne s'agit donc pas, de la part de Leibniz et dans le contexte des *Essais de théodicée*, d'une condamnation de la force de toute argumentation probable, mais d'une exhortation à l'attention et au développement d'une approche rationnelle.

Cette recommandation nous intéresse ici principalement d'un point de vue subjectif : une méthode correcte aurait été celle qui méritait confiance, contrairement aux apparences sensibles qui, écrit Leibniz en une curieuse prosopopée, «ne nous *promettent* pas absolument

<sup>14</sup>Voir *supra*, section 3.5.1, pages 154 sq.

la vérité des choses»<sup>15</sup>. Tout se passe comme s'il fallait trouver une sorte d'instance quasi personnelle en qui placer confiance et crédit, une instance qui sache en quelque sorte *promettre* davantage et tenir ses promesses. Et l'homme ne serait autorisé à trouver cette instance que dans la raison, et non dans les apparitions irrémédiablement confuses des sens. Certes, la hâte rend «pardonnable» une telle erreur, mais il y a tout de même quelque chose de légèrement immoral (parce qu'irrationnel) à refuser de se soucier de la méthode<sup>16</sup>. Autrement dit : il faut se garder de l'usurpation de la démonstrativité. La probabilité devient forcément une caractéristique péjorative lorsqu'elle se dresse avec arrogance contre un argument plus solide qui devrait la déraciner. Inversement, si on en reconnaît la nature, elle peut et doit garder droit de cité, même en théologie<sup>17</sup>.

Il est très délicat de cerner le processus que cherche à lancer Leibniz quant à la logique du probable, car l'auteur nous offre plus de souhaits que de réalisations, plus d'échantillons que de traités, plus de tâtonnements que de constructions. Cette logique dont il souhaite l'apparition, Leibniz ne prétend nullement l'avoir pleinement instaurée, et encore moins achevée. Cependant, ses constats d'ébauches, ses suggestions, sa compilation et sa récupération de méthodes disponibles fournissent des pistes de ce qu'il envisage pour l'avenir. Et dans cette mesure, il est possible de retracer un certain cadre qui nous guidera dans l'application observée à la théologie<sup>18</sup>. Ce cadre est intimement lié à la démonstration et c'est en elle qu'il faut trouver les premières balises du probable en théologie.

## 5.2 La démonstration et le probable

### 5.2.1 Démonstration de probabilité

Bien que toutes les vérités, même contingentes, aient chez Leibniz leur fondement en raison, il semble clair que si les matières de pure raison sont susceptibles de démonstration de nécessité, tel n'est pas le cas pour tout ce qui provient aux humains par les voies

<sup>15</sup> *ET, Discours* § 65. *GP VI*, 87.

<sup>16</sup> Dans bien d'autres contextes, Leibniz revient sur l'importance de cette préoccupation : «il dépend [...] de l'âme de se précautionner contre les surprises des apparences par une ferme volonté de faire des réflexions, et de ne point agir ni juger en certaines rencontres qu'après avoir bien mûrement délibéré» (*DM* § 30, *GP IV*, 454).

<sup>17</sup> C'est à dessein que nous avons examiné ici un passage des *Essais de theodicee*, passage qui vise en l'occurrence à montrer qu'il n'y a rien de vrai qui soit véritablement contraire à la raison humaine.

<sup>18</sup> C'est pourquoi notre propos ne concernera pas ici le détail des techniques mathématisées, puisque elles ne sont pas employées en théologie, et de moins en moins vers la fin de la carrière de Leibniz. En outre, même considérés en eux-mêmes, «les résultats mathématiques [...] sont minces, inachevés, aporétiques», note Parmentier ((1995) [54], p. 17), qui a rassemblé des essais mathématiques sur les jeux de hasard, les travaux économiques et juridiques. Les propensions de Leibniz au calcul diminuant à mesure que se développe son système métaphysique, l'auteur en vient à privilégier les autres aspects de cette recherche, sans pourtant leur consacrer des œuvres complètes et explicites vers la fin de sa vie.

de l'a *posteriori* - donc aussi pour le probable<sup>19</sup>. Au sens strict, la démonstration par substitution d'identiques n'est pas possible à compléter dans le domaine contingent où les développements de notions sont potentiellement infinis et il va de soi que ce sens étroit de la démonstration ne saurait s'utiliser en contexte probabiliste<sup>20</sup>. Le cas idéal de la conduction à son terme de l'analyse se rencontre déjà difficilement, mais cette complétude seule marque une connaissance adéquate, c'est-à-dire au dernier degré de la distinction, ce qui ne se trouve - et encore - que dans l'arithmétique ou la géométrie, qui portent sur des notions abstraites<sup>21</sup>. Ce que d'autres contextes appellent *connaissance parfaite* renferme un programme bien plus ambitieux que la simple clarté et distinction critiquées chez Descartes : le propre d'un tel rapport au savoir est de renfermer une conception causale, qui permet tant la défense contre les objections que la sûreté du comportement<sup>22</sup>. Tel est l'objectif ultime, mais la manière d'y tendre, plus ou moins directement selon la nature du sujet, ne passe pas toujours par le sens étroit de la démonstration.

En effet, la méthode humainement appropriée au domaine contingent ne semble pas pouvoir déboucher sur une connaissance parfaitement sûre, même en «poussant l'analyse tant qu'il vous plaira», car les vérités contingentes tirent leur «origine d'une raison prévalante qui *incline sans nécessiter*»<sup>23</sup>. Certes, cette inclination peut être qualifiée de nécessaire, au sens moral ou physique du terme, et débouche effectivement, du point de vue divin, sur une prédiction sans faille. On peut donc soutenir que la connaissance que Dieu en a est *parfaite*, ce qui n'empêche pas qu'il s'agisse d'une variété spécifique : l'ordre du contingent ne s'accroche pas uniquement au principe de non-contradiction et pour les humains, réclame pour la connaissance un passage par l'expérience<sup>24</sup>. Cependant, quoiqu'il arrive à Leibniz de remettre le jugement directement aux sens, par une sorte d'enthymème, dans certain cas concrets<sup>25</sup>, il semble bien que dans les années de maturité, l'expérience

<sup>19</sup>Le *Discours de métaphysique* se montre sur ce point tout à fait clair : «toutes les propositions contingentes ont des raisons pour être plutôt ainsi qu'autrement, ou bien (ce qui est la même chose) [...] elles ont des preuves *a priori* de leur vérité qui les rendent certaines [...] mais qu'elles n'ont pas des démonstrations de nécessité» (*DM* § 13, *GP* IV, 438).

<sup>20</sup>«*Demonstrare propositionem est, resolutione terminorum in aequipollentes manifestum facere, quod praedicatum aut consequens in antecedente aut subiecto contineatur*» (*Praecognita ad Encyclopaediam sive Scientiam universalem*, *GP* VII, 44).

<sup>21</sup>«Cum vero id omne quod notitiam distinctam ingreditur, rursus distincte cognitum est, seu cum analysis ad finem usque producta habetur, cognitio est *adacquata*, cujus exemplum perfectum nescio an homines dare possint; valde tamen ad eam accedit notitia numerorum» (*MC*, *GP* IV, 423).

<sup>22</sup>«La marque d'une connaissance parfaite est, lorsqu'il ne s'offre rien de la chose dont il s'agit, dont on ne puisse rendre raison, et qu'il n'y a point de rencontre dont on ne puisse prédire l'événement par avance» (*De la sagesse*, *GP* VII, 83).

<sup>23</sup>*Remarques sur le livre 'De l'origine du mal'*, *GP* VI, 414.

<sup>24</sup>Voir section 2, page 184.

<sup>25</sup>*CJC*, A VI i, § 57, 556.



seule ne suffise pas à former une connaissance solide. Même dans la mesure où l'appel à l'expérience constitue le propre du domaine contingent, il est clair que la simple collection d'expériences, la perception d'une tendance générale uniquement à partir de cas particuliers, n'a pas pour Leibniz la valeur générale qu'elle peut acquérir chez Locke<sup>26</sup>. En effet, «les inductions ne donnent jamais une parfaite certitude» pour Leibniz, quoique l'expérience fournisse occasion aux principes de se manifester. Cependant, ce n'est pas tant le domaine d'application que le procédé lui-même, qui demeure insuffisant, comme le montre l'exemple suivant. Il est significatif, en ce sens que l'auteur choisisse l'arithmétique comme discipline d'emploi, car il s'agit d'un domaine que nous avons par ailleurs présenté comme susceptible de découvertes par principes *a priori*. Leibniz y projette une méthode de mesure inductive et qualifiée de *probable* :

«L'expérience fait croire que les nombres impairs ajoutés ensemble continuellement par ordre produisent par ordre les nombres carrés [...]. Cependant quand on l'aurait expérimenté cent mille fois, en continuant le calcul bien loin, on peut bien juger très *probablement* et gager même tout ce qu'il vous plaira, que cela réussira toujours. Mais on n'en a point pour cela de certitude absolue à moins qu'on n'en apprenne la raison démonstrative que les mathématiciens ont trouvée»<sup>27</sup>.

Tel semble être le fonctionnement de la base probable de la méthode appliquée au contingent (sinon le fonctionnement de base de la méthode probable) : une induction plus ou moins bien étayée, des observations répétées, couronnées même par une espèce de pari. Car déjà, l'induction constitue un niveau supérieur de compréhension par rapport à une expérience singulière<sup>28</sup>, et a plus de fondement pour ancrer subjectivement une connaissance ou à tout le moins une opinion. Il s'agit donc déjà d'une forme embryonnaire de méthode, qui mérite intérêt et perfectionnements. Il reste qu'à ce stade, on est bien loin des formes les plus distinctes de rapport à la vérité. Cela paraît bien concorder avec le fait que l'évaluation probable ne saît jamais procurer de vraie certitude, malgré l'assurance que peut conférer une pratique répétée sans heurt, qui procurera finalement une croyance<sup>29</sup>. Cette incertitude foncière donnerait envie de conclure que la sphère probable n'est radicalement pas accessible à la démonstration. Du point de vue subjectif, cela correspondrait

<sup>26</sup>En effet, en l'absence de traitement par les principes innés et assurés, «des *qualités sensibles* sont en effet des *qualités occultes*» qui, malgré leur familiarité, demeurent au fond incompréhensibles et irréductibles en définitions complètes, même nominales (Leibniz à Sophie-Charlotte, *GP VI*, 492).

<sup>27</sup>Leibniz à Sophie-Charlotte, *GP VI*, 495 ; nos italiques.

<sup>28</sup>Au sujet de reproches que lui adresse Clarke, à cause d'un excès de recours à des hypothèses superflues, Leibniz précise sa position : «je ne préfère point ces hypothèses aux arguments tirés de l'induction des expériences» (Leibniz à Conti, 9 avril 1716, *R*, 64).

<sup>29</sup>Comme le montre la citation ci-dessus, l'expérience «fait croire».

aux prescriptions de Leibniz selon lesquelles la confiance épistémique jetée dans les résultats purement expérimentaux ne doit pas rejoindre la certitude pleine et entière : en effet, en se souvenant des critères notés plus haut au sujet de la connaissance parfaite, on remarque qu'au mieux, l'induction permet une prédiction correcte fondée sur une forme d'assurance de parieur, mais qu'elle n'assure pas de genèse d'une connaissance causale. Or seule une connaissance par la cause, peut permettre une prévision des enchaînements causaux, et seule une analyse progressant même imparfaitement dans cette direction peut rendre raison de ce qu'elle avance.

Ce perfectionnement de l'attitude de base, en accord avec l'épistémologie des principes, est déjà en marche, déjà partiellement atteint lorsqu'il est question de physique, selon Leibniz, grâce à des découvertes de lois naturelles concrètement vérifiées. Et les résultats obtenus dans ce domaine ne sont pas à verser au compte d'une éventuelle logique du probable toute à venir et non développée. En effet, l'expérience est susceptible d'un encadrement beaucoup plus strict que la lâche induction, un encadrement que l'on peut qualifier de démonstratif, quoique son armature théorique passe par un recours à l'hypothèse<sup>30</sup>. On a là une structure où l'expérience supplée au défaut de la déduction, où l'hypothèse théorique informe la diversité de l'expérience, et où le regard *a posteriori* confirme (ou n'infirme pas à répétition) la construction théorique tirée des principes. Ceci propose déjà un certain rapport avec des acceptions du probable, car les hypothèses ne sont jamais entièrement déduites et ne peuvent l'être, et que la matière de base est expérimentale. La probabilité joue ici autant sur le plan de la plausibilité d'une répétition fréquemment observée que sur le plan de la plus grande facilité, économie et simplicité d'hypothèse<sup>31</sup>. Nous nous accordons ici avec Duchesneau, qui montre que les principes architectoniques directeurs (identité des indiscernables, finalité...) se tiennent par rapport à la certitude dans une situation de probabilité extrême ; ils jouissent « d'une présomption de certitude maximale dans l'ordre des vérités contingentes »<sup>32</sup>.

Cet usage implicite de la présomption trace le lien avec le domaine du probable<sup>33</sup> et on

<sup>30</sup>Le tableau composé ici est donc plus nuancé que ce qu'on pourrait conclure d'une attribution sommaire de méthodes à chacun des principes gouvernant la raison, assignant la raison suffisante (inaccessible) à l'induction, et la contradiction à la démonstration. Il faut dépasser les formules parfois lapidaires de certains écrits peu techniques ou de jeunesse : « *Inductio infert improbabilitatem, Demonstratio impossibilitatem* » (*CJC, A VI i, § 33, 553*).

<sup>31</sup>Sur cette équivoque, voir section 4.1.3.3, pages 168 sq.

<sup>32</sup>Duchesneau (1993) [132], p. 261. Voir aussi : « Les preuves interviennent de l'intérieur même de l'argumentation hypothétique s'il est fait adéquatement usage des hypothèses : la probabilité de l'hypothèse [...] repose sur la simplicité de l'*explicans* jointe à l'ampleur de sa conformité aux faits » (p. 190).

<sup>33</sup>Il s'agit en effet d'un élément-clef de la constitution d'une preuve probable. Voir notamment *supra*,

retrouve cet usage de la probabilité de supputation dans le domaine métaphysique même : l'harmonie préétablie, comme hypothèse, est «au moins possible», mais s'avère en plus être «la plus *probable*, étant la plus simple et la plus intelligible»<sup>34</sup>. Pourtant, cette probabilité extrême ne recouvre pas exactement nos préoccupations actuelles, ni quant à la logique du probable espérée par Leibniz, ni directement quant à l'application théologique tout en fournissant un exemple de son degré ultime. Il faut sans aucun doute envisager le développement de la logique du probable en continuité avec ce type de démonstration scientifique : à son meilleur, bardée d'hypothèses finalistes, systématisée en lois mathématiquement formalisées, la connaissance du contingent peut devenir quasi causale sur certains points, et permettre une bonne puissance de prédiction<sup>35</sup>. Du point de vue des hypothèses, le probable désigne ce qui se rapproche le plus présumément des principes d'organisation du monde. Pour l'extension de la connaissance hors des domaines où le succès est éclatant, il faut garder en mémoire que les raisons et techniques rationnelles qui poussent ici à considérer comme certain, par exemple, le principe de continuité, sont du même ordre que celles qui permettraient d'admettre comme croyable une conclusion peut-être moins étayée, ou du moins différemment étayée, et sur des principes autres. Autrement dit : les présomptions qui formeront les preuves probables dans le domaine peuvent avoir des fondements plus faibles, proposer une structure moins économique ou fournir un potentiel explicatif plus restreint, mais la manière de poser et d'adhérer aux présomptions reste inchangée, même si le cadre hypothético-déductif n'est pas toujours aussi solide.

Cependant, hors du cadre dessiné par ces procédés appliqués à la physique, consolidé par des principes dont la certitude rejoint presque toute la nécessité physique connaissable, on peut croire qu'il se trouve encore peu de démonstrations dans le domaine contingent. Il est cependant souhaitable, d'atteindre un degré d'assurance supérieur à l'ordre du pari sensible dans d'autres disciplines que la physique. Malgré les implications à première vue essentiellement déductives du procédé<sup>36</sup>, il n'y aura peut-être guère à s'étonner, dès lors,

section 4.1.4, pages 200.

<sup>34</sup>Leibniz à Arnauld, 30 avril 1687, *GP* II, 95 ; nos italiques. Se situant ici sur le plan de la probabilité pour affirmer la solidité de l'hypothèse de l'harmonie préétablie, Leibniz présente à l'appui de sa position l'argument suivant, qui montre l'importance de la raison probable lors du jugement : «aussi avons nous toujours trouvé [...] que nos jugements, quand ils ont été donnés suivant cette lumière naturelle, pour ainsi dire, n'ont jamais été démentis par l'événement» (Leibniz à Lady Masham, 30 juin 1704 (*GP* III, 353)). L'auteur montre ainsi que la méthode probable peut aussi devenir un outil prédictif.

<sup>35</sup>«Aussi a-t-on toujours reconnu dans l'astronomie et dans la physique que les hypothèses les plus intelligibles se sont trouvées véritables enfin» (Leibniz à Lady Masham, 30 juin 1704 (*GP* III, 353)).

<sup>36</sup>Voir par exemple les affirmations de Dascal (2001) [126], p. 278 : «contingent truths cannot be known via demonstrations, requiring instead observation, experience, approximation, hypothetical generalization, probability, and other "weak" forms of reasoning».

que Leibniz, et déjà le jeune Leibniz, soutienne que les matières irréductiblement probables sont au contraire susceptibles de démonstration. Il n'est question ici ni d'une démonstration physique quasi pleinement sûre quant au résultat, ni d'une simple récurrence expérimentale ou strictement inductive, mais d'un établissement de probabilité de degré de certitude variable et encadré par les principes même de la logique classique. Il semble s'agir d'un échelon supplémentaire dans le développement des savoirs. Le ressort particulier est celui-ci : dans ce contexte humain et limité, il ne s'agit pas de *démonstration de nécessité*, mais de *démonstration de probabilité*. L'établissement d'une loi juridique est très tôt chez Leibniz l'objet d'une telle démarche :

«Bien que la plupart [des propositions utilisées en jurisprudence] soient des énoncés sans nécessité absolue mais se trouvant la plupart du temps être vrais, les lois n'en sont pas moins l'objet de preuves exactes, infaillibles, c'est-à-dire de *démonstrations*, pourvu qu'on cherche à prouver non la vérité absolue d'un tel énoncé mais précisément sa probabilité. Il est en effet souvent possible de *démontrer* une probabilité»<sup>37</sup>.

La démonstration réside ici dans le recueillement de preuves probables qui convergent vers le maximum de certitude disponible dans la matière visée. Ultimement, on vise ici la certitude morale, l'infailibilité pratique que Leibniz fait correspondre à une probabilité infinie de l'ordre de ce qu'obtient la science physique<sup>38</sup>. Plus tard, la démonstration de probabilité semble s'appliquer à toute matière probable, et non seulement au cas bien assuré de la loi :

«Toute vérité nécessaire, dont on comprend la nécessité, peut être réduite en *démonstration*, et si elle n'est que vraisemblable, il est bon de démontrer cela même ; et d'estimer en quelque façon le degré de l'apparence»<sup>39</sup>.

Ce qui est affirmé ici diffère légèrement du cas juridique dont cependant la conception semble dériver<sup>40</sup>. Leibniz soutient que l'on peut, à tout le moins, démontrer le fait qu'une vérité est probable, quoique le processus d'estimation subséquent n'appartienne peut-être pas à la même démarche. La démonstration semble pouvoir fournir un critère permettant de classer les vérités et vraisemblances, et d'estimer dans quelle mesure et par quelles preuves on peut les dire à bon droit apparentes. Certes, «nous sommes obligés d'admettre bien des choses dont la connaissance n'est pas assez claire et distincte»<sup>41</sup>, mais autant

<sup>37</sup> *De legum interpretatione* (1670), [5-1], p. 63 (traduction Parmentier ; nos italiques). Sur ce texte, voir Kalinowski (1977) [189], p. 183.

<sup>38</sup> Voir *Demonstrationum catholicarum conspectus* (1668-1669), A VI i. 494.

<sup>39</sup> *De la philosophie cartésienne* (1683-1684/5), A VI iv A, 1483 ; nos italiques.

<sup>40</sup> Pour quelques détails supplémentaires sur les emprunts de la méthode probable à la sphère juridique, dans une perspective de théologie, voir section 5.6, pages 331 sq.

<sup>41</sup> Leibniz à Arnauld, 28 novembre - 8 décembre 1686 ; GP II. 77.

que faire se peut. Leibniz incite la science (et aussi la croyance religieuse) à recourir à des moyens d'évaluer cette confusion et même cette obscurité partielle. En effet, il semble, d'une manière intuitive, qu'il n'y a qu'une vague différence de degré, inévaluée, entre probable et improbable. Afin de combler le vide méthodologique qui empêche d'évaluer le degré de la probabilité, on peut espérer ainsi un mécanisme démonstratif, c'est-à-dire tendant vers l'identification d'une causalité et visant une prédiction correcte, pouvant s'appliquer à de nombreux domaines traditionnellement exclus de l'évidence<sup>42</sup>. Et les techniques visées ne sont pas toutes mathématiques et ne convergent pas toutes vers une élaboration de la probabilité conçue comme une fraction entre 0 et 1, plus ou moins élevée selon la plus grande chance que l'événement se produise<sup>43</sup>. Surtout lorsqu'il s'agit d'un domaine pratique, comme il s'agit de vraisemblances, de contingence, d'éléments restés incomplets, la démonstration probable est souvent plus faible, plus souple et plus multiple dans ses sources et conclusions que sa cousine nécessaire.

En fait, serait-on tenté de dire en reprenant la caractérisation leibnizienne de la nécessité physique et des raisons contingentes, les démonstrations probables seraient celles qui inclinent sans nécessiter, celles qui conduisent sans contraindre, qui indiquent et ne tranchent pas en faveur d'une validité ou d'une vérité absolue. Et il y a quelque chose de cette aspiration à rejoindre la contingence à sa source même dans les espoirs leibniziens en direction du probable. Il faudrait cependant joindre à cette formulation la considération de la dimension *subjective* de la démonstration. En effet, il n'y a pas que la probabilité qui présente une dimension subjective et objective (ou épistémique et objective)<sup>44</sup> : potentiellement, toute forme de connaissance porte ces deux aspects, surtout chez Leibniz qui les interrelie causalement par le biais de la méthode. On pourrait très bien présenter la démonstration sous l'angle suivant : est démontré ce qui permet une assurance intérieure quant au résultat obtenu, cette assurance passant par une démonstration de causalité. À mesure que se développe cette conception, nous pouvons constater que cette dimension d'*assurance* de la démonstration probable vaut peut-être plus encore du point de vue de la sûreté morale et comportementale que de celui de l'épistémologie. En effet, la démonstration ainsi bâtie ne garantit pas une certitude principielle que la matière n'est pas susceptible de fournir, quoiqu'elle puisse dans les meilleurs des cas atteindre une très appréciable certitude morale.

<sup>42</sup>Même en théologie, la démonstration est présentée par Leibniz comme le procédé qui permet de rendre raison. Voir *CP B* 84.

<sup>43</sup>Sur l'évaluation des degrés de probabilité, voir *Praecognita*, *GP VII*, 44-45.

<sup>44</sup>Voir *supra*, section 4.1.3.2, pages 165 sq.

mais permet de programmer une action pratiquement judicieuse :

«Lorsque après une exacte recherche la prévalence de la probabilité, autant qu'on en peut juger, peut être démontrée, [...] il y a *démonstration* alors, non pas de la vérité de la chose, mais du parti que la prudence veut qu'on prenne»<sup>45</sup>.

De cette façon, la méthode prônée permet de régler efficacement le comportement sans tomber dans le laxisme probabiliste, puisque l'opinion probable tire sa force de la nature des preuves vraisemblables. Cet usage s'explique par un élargissement de la conception de la démonstration à partir des normes de la substitution d'identiques. Les matières de pratique ne sont pas propices à la formulation d'une vérité établie entièrement *a priori*, mais elles peuvent cependant, à leur manière propre, recéler de véritables raisonnements. Quoique la résolution des termes ne soit pas complète, on peut dire que la démonstration probable procède, dans la mesure des moyens à sa portée, de la même façon que la démonstration nécessaire. Les deux acceptations du probable (observationnel et supposé) fondent en outre l'appel à la présomption dans le domaine démonstratif de l'expérience. Simplement, la démonstration probable ne peut analyser jusque dans leurs derniers retranchements les termes auxquels elle s'applique. Autrement dit, la pratique permet la formulation de définitions fécondes, mais qui n'épuisent pas le détail contenu dans les notions contingentes. On ne pourra démontrer que jusqu'à un certain point et cet arrêt même de la possibilité de démontrer indiquera que la matière n'est susceptible que de vraisemblance. L'appellation de *démonstration* s'explique en ce que même dans le cas de la logique du probable, les conclusions sont produites par un usage systématique de la raison, et que les consécutives sont bel et bien des enchaînements de vérités<sup>46</sup> - ou de vraisemblances, déterminées au meilleur de la connaissance accessible. Elles mettent en jeu des définitions et éclaircissements (parfois seulement analogiques, mais parfois plus expressifs), et jettent une lumière partielle sur les consécutives causales. Surtout, la démonstration probable aboutit subjectivement à une assurance comportementale qui peut évoluer, mais qui procure provisionnellement une grande stabilité à la morale, et permet d'établir une jurisprudence respectable. Selon cette perspective, on verra la logique du probable comme parallèle à la démonstration nécessaire, mais amputée de la complétude d'analyse qui lui aurait permis d'obtenir des notions simples ou de partir d'elles. Sous cet angle très encadré, son usage en théologie n'en devient que plus plausible.

<sup>45</sup> NE IV' xvii § 3, GP V, 457.

<sup>46</sup> ET. Discours § 1, GP VI, 49.

### 5.2.2 Harmonisation et disparité entre les sortes de démonstrations

Il y a plus précis, cependant, car le rapport entre les deux arts de démontrer<sup>17</sup> n'est pas celui d'une simple identité formelle. On observe là une vraie disparité de but et d'objet, et l'intégration obligée, dans le domaine probable, des procédés propres à l'induction et à l'expérimentation, qu'il est impossible de remplacer ou de court-circuiter. C'est ainsi que l'on peut trouver la formulation suivante, dans sa paradoxale clarté :

«La logique des probables a d'autres conséquences que la logique des vérités nécessaires. Mais la probabilité même de ces conséquences doit être démontrée par les conséquences de la logique des nécessaires»<sup>18</sup>.

Par rapport à la démonstration de nécessité, celle du probable occupe chez Leibniz une place diversement décrite, diversement abordée, ce qui n'indique pas de contradiction dans le système, mais un inachèvement quant à la logique projetée, que l'auteur reconnaît occasionnellement<sup>19</sup>. Cependant, il est au moins évident que la logique démonstrative au sens classique qui est, elle, pleinement utilisable, bien que perfectionnable, en tant qu'outil par excellence de la raison pure, informe, chapeaute, pénètre et harmonise les tendances encore mal définies et parfois divergentes de la logique probabiliste. Il est difficile d'établir si les deux tendances sont réellement distinctes et complémentaires, ou si elles forment un continuum à l'image de l'océan des objets du savoir. Par exemple : faut-il considérer les hypothèses les plus ancrées dans les principes comme l'équivalent (au degré près) des conjectures probables ?

Néanmoins, il est certain que Leibniz les conçoit comme se complétant dans une collaboration étroite, dans ces «sciences conjecturales» où les vérités intelligibles seules permettent de «déterminer démonstrativement le degré de la probabilité sur certaines suppositions données, pour choisir raisonnablement entre les apparences opposées, celle qui est la plus grande»<sup>50</sup>. Il est notamment possible d'étendre l'usage des axiomes<sup>51</sup> et des enchaînements définitionnels à des domaines qui relevaient du sensible. De même, toute démonstration

<sup>17</sup>Pour simplifier la présentation, nous montrons ici comme deux pôles méthodologiques ce qui constitue à l'évidence une échelle ou un éventail. Mais pour en admettre la continuité, encore faut-il en débusquer les particularités, ce qu'une telle formulation tranchée peut faciliter.

<sup>18</sup>NE IV xvii § 6, GP V, 466.

<sup>19</sup>Encore dans les années de sa correspondance avec Arnauld, et autour de l'avènement de la dynamique, Leibniz semblait espérer qu'il mènerait à bien plus de pans de sa logique du probable qu'il ne le soutient plus tardivement, où il s'aperçoit que d'autres tâches l'ont éloigné de son dessein.

<sup>50</sup>Leibniz à Sophie-Charlotte, GP VI, 499. En effet, «la vérité des sciences démonstratives est exempte de ces doutes, et doit servir même à juger de la vérité des choses sensibles» (Leibniz à Sophie-Charlotte, GP VI, 502).

<sup>51</sup>En ce sens, voir Leibniz à Sophie-Charlotte, GP VI 503-504.

est fondée sur la formulation de définitions justes, même si dans le cas des concepts probables, chaque élément ne peut être ultimement décortiqué et défini<sup>52</sup>, ce qui vaut jusqu'en théologie<sup>53</sup>. Cet usage, étendu aux matières où l'analyse ne peut être portée jusqu'à son terme, est un héritage de la logique nécessairement démontrable, que les connaissances de ce qui ne s'appelle pas encore les sciences humaines ont tout profit à employer. Il y a cependant plus encore que cette collaboration de notions et de principes généraux : les méthodes s'interpénètrent concrètement et Leibniz, surtout à partir de son séjour à Paris, puis de manière décroissante dans les dernières années de sa vie, peut parler de *calcul* du probable, au sens où il cherche à faire pénétrer les raisonnements probables dans la science universelle.

La computation du probable comme section du futur calcul général, dont la caractéristique universelle serait le langage, est l'un des moyens que prend Leibniz pour l'intégrer au domaine de la démonstration : «cette méthode servirait comme dans les mathématiques, à approcher autant qu'on le peut sur le donné et à déterminer exactement ce qui est le plus probable»<sup>54</sup>. Ici, on n'a plus seulement une simple détermination du caractère de probabilité, mais un jaugeage démonstratif du degré de cette probabilité. On assiste à une insertion de l'estimation parmi des procédés calculatoires exacts, qui permet soit l'atteinte de bornes exactes pour un résultat encadré, mais non décidé, soit celle d'un résultat unique, mais approché<sup>55</sup>. En effet, bien que la caractéristique universelle prenne aux yeux de certains commentateurs une allure de «projet superrationaliste, de raisonnements purement *a priori* jusqu'à des conclusions basées sur les seules analyse conceptuelle et logique déductive»<sup>56</sup>, elle se trouve en pratique, et même dans sa réalisation idéale, incomparable avec l'analyse infinie des vérités contingentes. C'est pourquoi elle doit intégrer une section probable<sup>57</sup>. La combinaison de méthodes peut aussi s'effectuer sous la forme de syllogismes condi-

<sup>52</sup>«Les définitions ne sont qu'une expression distincte de l'idée de la chose» (Leibniz au duc de Hanovre, (1690) *GP* VII, 27). Leibniz se targue dans ce contexte de les avoir utilisées avec profit hors des mathématiques, en particulier en histoire, en théologie naturelle, en jurisprudence et en philosophie.

<sup>53</sup>Les distinctions et définitions correctes restent au centre de tout raisonnement, en particulier en matière religieuse. La *Conversation sur la liberté et le destin* de 1703 indique bien qu'«il importe de bien éclaircir les termes, et de faire des oppositions justes» (en l'occurrence, entre la nécessité et la contingence, entre la détermination et l'indifférence, entre la spontanéité et l'impulsion, entre le volontaire et l'indélibéré, entre la liberté et l'esclavage) (*Grua*, II, 478).

<sup>54</sup>Leibniz au duc de Hanovre (1690), *GP* VII, 26.

<sup>55</sup>De ce dernier cas, on peut donner le célèbre exemple des trois bandes d'estimateurs évaluant une propriété (*NE* IV xvi § 9, *GP* V, 447), où l'expression juste d'une valeur économique provient d'un calcul exact survenant après évaluation subjective. Voir sur ce point Parmentier (1995) [54], p. 34-35.

<sup>56</sup>Adams (1994a) [77], p. 200 (nous traduisons).

<sup>57</sup>Voir Hacking (1973) [170], p. 178 : la caractéristique universelle «is a vehicle that cheerfully carries finite proofs and calculations of probability, and yet is a coarse and inadequate mirror of the very nature of truth, the infinite proof».



tionnels, mixtes ou complexes, dont la structure ressortit à la science démonstrative et la matière à la probabilité. Déjà, au sein même du probable, nous l'avons évoqué plus haut, les constructions hypothétiques et l'utilisation de principes *a priori* permettent de compléter et d'asseoir les données expérimentales, ce qui a rangé l'étude physique de la nature parmi les sciences<sup>58</sup>. À cet égard, on voit déjà que collaborent des constructions théoriques et des conjectures supputées. Déjà, il n'y a pas pour Leibniz d'obstacle à ce que plusieurs voies convergent dans le calcul et l'atteinte du savoir, tout comme «plusieurs effets de la nature se peuvent démontrer doublement» (par la cause finale ou par la cause efficiente)<sup>59</sup>. L'acceptation de cette multiplicité implique l'admission (voire la théorisation) de plusieurs manières correctes de conduire une preuve, parfois même sur le même sujet. Ici, il s'agit de trouver les moyens de connaître au meilleur du possible dans des circonstances où il manque toujours de l'information, et aussi de décider optimalement en fonction de ce qui est disponible.

Dans cette optique, nous pourrions vouloir reprendre la catégorisation entre *savoir probable* et *savoir du probable* et la contraster avec la même dichotomie au sujet du savoir de certitude. Pour autant que cette quadripartition ait du sens pour désigner une situation complexe et dont les objets se désignent malaisément par des catégories tranchées, puisqu'il s'agit de degrés sur une échelle, nous obtiendrions de la sorte<sup>60</sup> :

**savoir certain du certain** : des connaissances issues de démonstrations de nécessité qui sont accessibles à l'homme, et portant sur un objet non contingent (par exemple : des établissements en arithmétique et géométrie),

**savoir certain du probable** : des connaissances portant sur un objet contingent, mais issu au rang de certitude grâce à la supplétion de principes et à la corroboration fidèle de l'expérience (par exemple : ce que procure une physique encadrée par des principes),

**savoir probable du certain** : les connaissances habituelles, analogiques, opinatives, issues d'arguments d'autorité ou acquises d'une autre manière probable, et portant sur une matière par ailleurs susceptible pour les hommes d'un développement certain, ou touchant des éléments dont la seule globalité de certitude est acquise et auxquels le

<sup>58</sup>Il est donc à la fois juste et partiel en ce sens de soutenir que «physics can yield only probabilities because it is humanly impossible to refer all experimental laws to the simplest forms» (Wiener (1939) [27], p. 574).

<sup>59</sup>DM § 21. GP IV, 447.

<sup>60</sup>Nous situons ici tous ces degrés du point de vue humain : selon la perspective divine, sans que soit gommée la différence fondamentale entre vérités nécessaires et contingentes, tout relève du savoir certain.

savoir probable adjoint une explication,

**savoir probable du probable** : les connaissances peu assurées des domaines traditionnellement ou par nature peu susceptibles de certitude, mais où la nouvelle logique du probable pourrait hisser l'assurance un peu plus hors des doutes et controverses.

Ce qui nous intéresse dans la présente étude se situe au niveau des deux dernières variétés de savoir. Quant à l'avant-dernière, il est en effet intéressant de voir comment (et pourquoi) des preuves d'un ordre autre que celui du certain peuvent contribuer à des connaissances établies et les confirmer, comme c'est le cas dans la soutenance et l'explication de certains points de foi bien certains. Par exemple : comment (et pourquoi) Leibniz complète-t-il dans les *Essais de théodicée* la démonstration optimiste donnant la certitude que le monde existant est le meilleur des mondes possibles par des éléments de preuves moins certains, mais convergents<sup>61</sup> ? Pour la quatrième sorte de savoir, il est de même important de repérer comment (et dans quelle mesure) des arguments probables se trouvent à contribuer à l'établissement de connaissances difficiles à établir, tels les mystères de la foi, qui sont même si peu probables qu'on voudrait les dire invraisemblables. Il importe de remarquer ici que les avenues supplémentaires de confirmation ne sont pas considérées comme inutiles par Leibniz, ne serait-ce que pour assurer la validité d'une technique d'inférence probable lorsqu'elle s'appliquera à des cas non confirmés par ailleurs. L'emploi d'une logique probabiliste, là même où l'on aurait pu procéder autrement, peut s'expliquer par des raisons contextuelles, rhétoriques, ou même par une volontaire économie de moyens méthodologiques en fonction de l'importance de la fin poursuivie.

Malgré l'apparent désordre des multiples esquisses dont nous venons de donner un exemple dans le domaine théologique, malgré ce nœud d'avenues croisées dans le domaine de l'épistémologie humaine, dans l'esprit de Leibniz, toutes concourent à une même logique du probable et de droit, les approches s'harmonisent, quoiqu'il ne soit pas aisé de repérer précisément comment s'effectue la jonction<sup>62</sup>. Si en cette matière il existe peu de résultats encore, la diversité peut illusionner (comme pour les perles de Slusius<sup>63</sup>) et on doit imaginer

<sup>61</sup>Voir notamment notre *Introduction*, page 21. Nous examinons quelques exemples de preuves probables appliquées à une argumentation par ailleurs susceptible de certitude en sections 8.2, pages 525 sq., 8.3, pages 536 sq., 8.4, pages 561 sq. et 8.5, pages 569 sq.

<sup>62</sup>Parlant du concept de preuve, Cataldi Madonna (1988) [118] dit des deux méthodes basées sur les deux types de nécessités ou de preuve : «es ist nicht klar, wie sie aufeinander bezogen sind» (p. 151).

<sup>63</sup>Voir *NE* III x § 21, *GP* V, 328 & IV vii § 2, *GP* V, 389. Leibniz fait ici allusion à des figures géométriques crues d'espèce particulière, nommées «perles» et analysées séparément par le géomètre flamand Slusius, alors qu'elles ne constituaient après étude approfondie «qu'un composé de certaines paraboloides cubiques». «Si cela peut arriver en géométrie», dit Leibniz (*NE* III x § 21, *GP* V, 328), combien plus vraisemblable apparaîtra ce genre d'erreur dans un domaine où le détail des éléments est moins discernable.

un progrès de cette discipline par lequel se rencontreront les chemins détournés quoique, à vrai dire, Leibniz lui-même ne procède pas à la réunification du système, qu'il se contente de supposer parfaitement cohérent au nom de l'accord rationnel de toutes les vérités entre elles. On ne s'étonnera pas, dans cet esprit d'harmonisation du domaine connaissable, que les vérités de raison participent de droit à la constitution de la connaissance probable, tant l'édifice de la connaissance selon Leibniz montre le plus possible l'imbrication et la continuité des méthodes et des éléments entre eux. Aussi bien, le principe du continu gère architectoniquement l'ensemble du réel au point de constituer un principe d'exclusion épistémologique pour les théories qui le violent<sup>64</sup>. En parallèle, la toile de la connaissance tend de même manière vers une unification, une harmonie de méthodes complémentaires, même si l'objet visé, lui, ne sera jamais ainsi connu dans l'entièreté de son développement et qu'on ne peut espérer une absorption de l'ensemble des connaissances dans un *savoir certain du certain*.

Les considérations sur l'harmonie espérée des deux méthodes n'empêchent pas qu'elles entrent parfois en tension, dans leurs procédés et applications, tension qui a été soulignée, contestée, rappelée, outrée, niée par de très nombreux interprètes de Leibniz. Cette polémique de l'unicité ou de la dualité de la logique trouve des racines dans une série de réactions aux affirmations très tranchées de Couturat<sup>65</sup> en faveur d'un panlogisme univoque et même exclusif de l'induction. Nous nous contenterons sur ce point de quelques balises qui jetteront la lumière suffisante pour ce qui nous concerne. Il est certain que les exigences du jeune Leibniz à l'égard de toutes les sciences sont immenses et que dans cette mesure, il faut soutenir avec Belaval l'unicité en droit des méthodes, jurisprudence ou théologie comprises<sup>66</sup>. Seulement, il faut aussi tenir compte d'une part de la disparité entre des avenues méthodologiques empiriques et d'autres qui fonctionnent *a priori*, même si l'harmonie les rend cohérentes, même si elles parviennent parfois au même résultat<sup>67</sup>. D'autre part, le Leibniz de la maturité, à mesure que son intérêt «repassé du calcul des probabilités

<sup>64</sup>C'est bien sûr le cas de la théorisation cartésienne des lois du mouvement, critiqué dans les *Animadversiones* (GP, IV, 354 sq.).

<sup>65</sup>Voir Couturat (1902) [111] : le calcul des probabilités appartient à l'art d'inventer, ce qui montre que la méthode mathématique déductive est applicable à toute science.

<sup>66</sup>Belaval 1973 [90] (p. 90) : «Quant aux applications, la méthode juridique de Leibniz ne peut être, sous sa forme achevée, que logico-mathématique». Voir aussi Wiener (1939) [274], p. 581 : «Leibniz' aim was to find a common logical basis for algebraic, geometric, and theological reasonings». Mais selon Wiener, il ne semble pas qu'il s'agisse uniformément d'une méthode définitionnelle par substitution d'identiques. Il parle de techniques de vérification de la compatibilité de postulats par la découverte d'hypothèses qui le confirment. Sur toute cette question, voir Duchesneau (1993) [132], chapitre IV.

<sup>67</sup>Krüger (1981) [194] (p. 56) : en effet, radicalement, «experience does not reveal the degree of essence».

à la logique du probable»<sup>68</sup>, paraît de moins en moins persuadé que soit réalisable une démonstrativité parfaite et calculatoire pour tout domaine de savoir.

C'est à ce niveau qu'intervient Dascal<sup>69</sup>, qui souligne la valeur de la formule *blandior ratio* (*raison plus attrayante*), tirée de la *Conscribenda methodo inventoria*<sup>70</sup>. Leibniz y rappelle l'importance des mathématiques comme modèle de certitude<sup>71</sup>, mais admet l'intérêt de l'exemple d'autres matières, qui ne traitent pas la raison avec l'«apreté» mathématique. Dascal estime que se fait jour chez Leibniz une «conception qui reconnaît aussi le besoin et la légitimité de formes de raisonnement non conclusives»<sup>72</sup>, sans qu'elles soient entièrement subordonnées à la logique déductive. Le commentateur donne de nombreux exemples d'application de cette forme allégée de raison, de la jurisprudence à l'histoire, de la politique à l'épistémologie, en passant par la théologie, dont le cas nous intéresse bien sur tout particulièrement. Selon Dascal, en cette matière, Leibniz change de cap après ses rêves de démonstration religieuse complète dans des textes tels que les *Demonstrationes catholicae*, et ce parce qu'autrement, il lui aurait fallu admettre comme praticable l'explicitation entière des propositions exprimant les mystères de la foi<sup>73</sup>. Les *Essais de théodicée* formeraient à cet égard un très bon exemple de cet adoucissement de la raison<sup>74</sup>, en ce qu'ils ne cherchent plus qu'une possibilité de défendre les mystères, et non leur pleine compréhension<sup>75</sup>. Cela laisse entendre un point de vue fort parent du nôtre, qui montre comme possible l'emploi en théologie, et particulièrement dans la *Théodicée*, d'une méthode spécifique et non strictement déductive. Notons que Dascal ne l'appelle pas directement *logique du probable* et qu'il ne l'associe pas uniquement à ce mouvement. Notre position se distingue pourtant sur deux points de détail :

1. Nous mettrons un peu davantage l'accent sur l'harmonie anticipée des deux formes de

<sup>68</sup>Parmentier (1995) [54], p. 18.

<sup>69</sup>Dascal (2001) [126], p. 276.

<sup>70</sup>C, 34. Nous reproduisons ici entièrement ce passage très intéressant : «Haec lux etiam in Mathematicis desideratur, itaque quemadmodum aliae scientiae exemplo mathematicarum ad certitudinem eniti debent, ita vicissim mathematicarum asperitas blandiore quadam tractandi ratione caeterum exemplo mitiganda est : ut simul et voluntati fidem extorqueamus, et animo causarum avido clare satisfaciamus».

<sup>71</sup>Nous signalerons que le texte présente une version particulièrement subjective de la certitude, fondée sur le désir de savoir et de croire à bon escient.

<sup>72</sup>Dascal (2001) [126], p. 276 (nous traduisons). Voir aussi : p. 278 : Leibniz cherche «reasons that are not conclusive and nevertheless are sufficient to incline the balance of reason towards one pan or the other».

<sup>73</sup>Dascal a montré ailleurs (1987) [125], que cette position serait incompatible avec la notion de mystère. Voir notre commentaire de la question en section 6.4.2.1, pages 437 sq.

<sup>74</sup>«Instead of demonstrability as the sole hallmark of rational support for a position, Leibniz suggests that defensibility is also good enough, at least in those cases where demonstration is not attainable» (Dascal (2001) [126], p. 277).

<sup>75</sup>Goldenbaum (1999) [161] parle aussi dans le cas de la *Théodicée* de défense uniquement négative des mystères.

raison ou des deux aspects de la méthode, ainsi que sur leur collaboration nécessaire.

2. Dans le cadre de la *Théodicée*, Leibniz annonce bel et bien que seule la simple logique vulgaire, c'est-à-dire directement démontrable, lui sera nécessaire pour conclure en son sens. La *défense* des mystères est certes négative, et c'est ce en quoi elle diffère aux yeux de Dascal par rapport à la preuve complète. Nous souhaitons cependant considérer que pour cet ouvrage théologique, la logique du probable s'enracine dans quelque chose d'autre, dans quelque chose de plus que cette simple négativité. En effet, si telle en était la seule assise, on pourrait la dire entièrement déterminée par un volet de la logique nécessairement démonstrative, et sur la base des affirmations de Leibniz lui-même<sup>76</sup>. Nous estimons que les *Essais de théodicée* offrent plus qu'un tel adoucissement par la négativité démonstrative, en matière d'argumentation probable, et qu'on y retrouve à plusieurs reprises une sorte de preuve différente (à l'image de ce que Dascal reconnaît en matière de jurisprudence, lorsqu'il parle de présomptions et d'herméneutique<sup>77</sup>), et même des indices de théorisation de ce type de preuve. Nous avons fait allusion plus haut au genre de preuve dont nous parlons : celles qui se dressent de façon supplémentaire en face de la démonstration optimiste et celles qui, tout en étant positives, ne se révèlent que probables<sup>78</sup>.

À notre avis, le fait de reconnaître la présence chez Leibniz d'approches inductives, probabilistes, fondées sur la présomption, ne suppose pas de séparation face à la logique classique, bien qu'un regard par trop harmonisateur tende à gommer les spécificités et difficultés.

### 5.2.3 Logique probable et logique formelle

À partir de ces deux points critiques, nous tâcherons de repérer plus exactement le lien entre les méthodes dans le cadre de la *Théodicée*. Nous remarquerons que les raisonnements *adoucis* par rapport à la sèche déductivité ne sont pas exactement, pas strictement *non conclusifs*<sup>79</sup>, dans une perspective leibnizienne, mais conclusifs à partir de données par-

<sup>76</sup>Il s'agit certes d'un volet faible, mais seulement au sens où l'auteur qui le choisit ne s'avance guère, au sens où il se montre extrêmement réservé dans les prémisses qu'il s'octroie. Ce volet ne ressortit donc pas à une logique véritablement *adoucie* ou *non conclusive*.

<sup>77</sup>Dascal (2001) [126], p. 276.

<sup>78</sup>Voir *infra*, chapitre 8, pages 511 sq.

<sup>79</sup>Nous reprenons ici le terme de Dascal, mais on trouve aussi une semblable expression chez Hacking (1973) [170], p. 178, qui parle d'«inconclusive evidence». L'idée véhiculée par ces auteurs n'est pas, bien sûr, qu'aucune conclusion, d'aucune sorte, n'est possible à tirer. Ils indiquent par cette expression l'impossibilité de conclure par la seule vertu de la forme logique démonstrative classique. C'est cette dimension qui nous intéresse ici.

tielles, conclusifs à la suite d'une estimation. Il convient pour mettre cette idée en perspective de considérer l'attitude du Leibniz des *Nouveaux Essais*, ouvrage de date rédactionnelle proche de la *Théodicée*, face à l'utilisation explicite des axiomes ou de la syllogistique. Dans le cas des axiomes, même s'il est bon d'en démontrer un maximum, Leibniz reconnaît aussi important, pour éviter «la prolixité des démonstrations et les répétitions sans fin», ainsi qu'«une confusion horrible», de ne pas «toujours recommencer *ab ovo*»<sup>80</sup> et d'aller plus loin, en supposant certaines propositions moyennes déjà démontrées. Ainsi, tout texte qui omet un certain nombre d'axiomes n'est pas nécessairement inconclusif ou rhétorique (car de l'ordre du raisonnement tronqué), car il est permis de supposer et de fixer un départ au raisonnement, à partir duquel l'on prouve, mais en se fondant sur un acquis démontré, présumé ou estimé, voire observé. On produit ainsi une vraie démonstration, mais de force variable en fonction de la sûreté des assises. Cette possibilité de conduire une démonstration partielle rencontre l'impossibilité de tout résoudre et analyser dans le domaine contingent ou dans les matières qui impliquent des mystères.

Quant à la syllogistique, Leibniz estime qu'elle constitue effectivement une approche correctement formalisée et une épreuve sans faille pour évaluer la démonstrativité d'un raisonnement : «un art d'infailibilité y est contenu»<sup>81</sup>. Cependant, devant Locke qui en fustige la large inutilité, il reconnaît que la manière scolastique de l'employer conduit à d'excessives longueurs<sup>82</sup> et n'a en fait rien d'obligatoire. En effet, il est inutile de procéder dans l'ordre figé qu'enseignaient les scolastiques et qui ne permet que difficilement l'accumulation des raisonnements, procédure pourtant correcte selon Leibniz. Il est également vain, comme dans le cas susmentionné des axiomes, de garder explicite chacune des étapes déjà prouvées : omettre un point déjà démontré n'équivaut pas à un enthymème. Leibniz entend donc par *sylogisme* «tout raisonnement qui conclut par la force de la forme, et où l'on n'a besoin de suppléer aucun article»<sup>83</sup>. De la sorte, un tissu de syllogismes, un compte budgétaire correctement tenu, un calcul algébrique, une analyse infinitésimale, et même une démonstration euclidienne, peuvent à bon droit passer pour des arguments en forme, car leur mode de raisonnement est prédémontré. Ces formes de raisonnement appartiennent toutes à la démonstration nécessaire classique, à la raison la plus stricte et la plus déductive, et il semble que Leibniz n'ait pas à ce niveau-ci de l'examen renfermé

<sup>80</sup> *NE IV* vii § 11, *GP V*, 395.

<sup>81</sup> *NE IV* xvii § 4, *GP V*, 460.

<sup>82</sup> «C'est comme compter aux doigts» (*NE IV* xvii § 4, *GP V*, 464).

<sup>83</sup> *NE IV* xvii § 4, *GP V*, 460-461.

d'arguments probables ou de possibilité de les intégrer.

Mais l'auteur ajoute encore qu'«il y a des conséquences asylogistiques bonnes»<sup>81</sup>, telles les inférences du droit à l'oblique, ou les inversions de relations<sup>85</sup>. Leibniz joint encore les syllogismes hypothétiques, et autorise non seulement les catégoriques simples, mais les composés de toutes sortes, notamment les sorites, et les copulatifs. Surtout, Leibniz reconnaît, et toujours au cours de cette mise en valeur de la généralité de la logique formelle, que l'on peut joindre à ces raisonnements «non seulement de[s] syllogismes pleins, mais encore des enthymèmes où les propositions qu'on croit évidentes sont supprimées»<sup>86</sup>. Cette mention est de grande conséquence. En effet, l'*enthymème* est aussi le nom du syllogisme rhétorique chez Aristote<sup>87</sup> et il a dans ce contexte pour prémisses des propositions probables et vraisemblables. Certes, Leibniz ne reprend pas à son compte le fondement aristotélicien du vraisemblable, qu'il critique au contraire avec constance, mais c'est justement ce désir de réforme et d'intégration de toute forme pertinente de raisonnement à la *même* sorte de déductivité qui distingue le philosophe allemand du Stagirite. On pourrait objecter qu'au reste, l'enthymème au sens où l'entend Leibniz désigne surtout un raisonnement tronqué, privé localement de certaines de ses prémisses, généralement remplaçables par des définitions appropriées, et qu'il n'entretient donc pas de lien particulier avec le vraisemblable et le probable<sup>88</sup>. Toutefois, la suppression n'est pas ici forcément le fait d'une démonstration nécessaire antérieure entièrement menée sur le plan analytique. Leibniz parle ici l'omission de propositions que le locuteur a «cru évidentes», ce qui est un critère subjectif, et qui peut indiquer un autre type de croyance, selon d'autres critères de jugement que ceux du syllogisme nécessaire. En particulier, il peut sans doute s'agir de certitude morale, ou de conviction probable, pourvu qu'elles soient explicitables et reconnues telles<sup>89</sup>. Nous

<sup>81</sup>NE IV xvii § 4, GP V, 461.

<sup>85</sup>Au passage, nous noterons que les deux exemples de conséquences asylogistiques fournis ici par Leibniz sont religieux ou bibliques : il s'agit de l'identification de la mère de Dieu et de la relation entre David et Salomon. Ce choix indique une fois de plus l'usage possible de la logique et de la raison dans le domaine même de la foi révélée : il est dans une certaine mesure permis d'inférer logiquement à partir des données textuelles, donc de suivre le sens du texte, expliqué et compris, plutôt que sa lettre, même s'il s'agit ici de bien timides extrapolations.

<sup>86</sup>NE IV xvii § 4, GP V, 462.

<sup>87</sup>Voir *supra*, section 3.1.1, page 106.

<sup>88</sup>Un peu plus tôt dans le même passage, Leibniz désigne Euclide comme un auteur employant les enthymèmes. Or, cet emploi est visiblement considéré comme pouvant appartenir à la syllogistique ordinaire : «ces inversions, compositions et divisions des raisons, dont il [*scil.* Euclide] 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» (NE IV xvii § 4, GP V, 461).

<sup>89</sup>Lorsque Leibniz reprend plus loin l'argument lockien sur Dieu et la punition de l'homme (ECHU IV xvii § 4, 594 ; NE IV xvii § 4, GP V, 465), il supplée toutes les propositions non incluses explicitement par l'auteur et conclut que l'argument est valide. Pourtant, la phrase liminaire n'est aucunement prouvée et demeure présentée comme «un fait supposé». De plus, deux enthymèmes subséquents ne sont pas identifiés

avons d'ailleurs déjà souligné que les définitions selon Leibniz peuvent être incomplètement analysées et rester partiellement confuses<sup>90</sup>. Que l'usage du vraisemblable dans de tels enthymèmes soit en ce strict contexte impliqué ou non, que l'on puisse qualifier tous les fondements rationnels à la même aune ou qu'il soit nécessaire d'envisager des coupures dans l'échelle, cette ouverture indique la connexion possible et même courante entre logique nécessaire et logique probable, sans préjuger de leur unité forcée ou réelle.

Quoi qu'il en soit, c'est ainsi que toute argumentation d'orateur pourra être réduite à un squelette formel, non strictement syllogistique, mais dépouillé des ornements, car «les lois de la logique [...] ne sont autres que celles du bon sens, mises en ordre et par écrit»<sup>91</sup>. Cependant, Leibniz poursuit, montrant plus expressément encore le lien avec la logique du probable : il présente le recours aux exemples comme un moyen ordinairement employé pour appuyer les conséquences. Clairement, on retrouve à nouveau un thème rhétorique aristotélicien<sup>92</sup> : on se souviendra que l'exemple sert à un locuteur *en l'absence d'enthymème conclusif*. Ici, Leibniz adopte une position mitoyenne entre l'exclusion théorique sans appel et l'intégration sans heurt ni tension : le recours à l'exemple «n'est pas toujours assez sûr, quoiqu'il y ait un art de choisir des exemples qui ne se trouveraient point vrais, si la conséquence n'était bonne»<sup>93</sup>. L'auteur estime en outre de mauvaise foi ceux qui nient pareille manifestation au nom de la conclusivité formelle. Mais c'est le passage suivant qui déploie le tournant décisif :

«Il n'est que trop vrai que dans les plus importantes délibérations qui regardent la vie, l'État, le salut, les hommes se laissent éblouir souvent par le poids de l'autorité, par la lueur de l'éloquence, par des exemples mal appliqués, par des enthymèmes qui supposent faussement l'évidence de ce qu'ils suppriment, et même par des conséquences fautives : de sorte qu'une logique sévère [...] ne leur serait que trop nécessaire, entre autres pour déterminer, *de quel côté est la plus grande apparence*»<sup>94</sup>.

Malgré une méfiance justifiée à l'égard des procédés probables lorsqu'ils se trouvent mal employés, dans la dernière partie de la phrase, on peut reconnaître la détermination de la plus grande apparence, ou l'évaluation probable propre à la logique du même nom, d'ailleurs expressément comme devant être complétés par une évidente *définition* («celui qui est coupable a pu faire autrement» et «qui a pu faire autrement a été libre»). Pourtant, «ce raisonnement est un tissu de syllogismes entièrement conformes à la logique», quoique sur le plan matériel, Leibniz ait à redire, sans doute au sujet de quelques définitions.

<sup>90</sup>Le jeune Leibniz semble déjà reconnaître le droit de s'arrêter méthodologiquement dans la résolution analytique de certaines notions, notamment théologiques (*CP B*, 52-54).

<sup>91</sup>*NE IV* xvii § 4, *GP V*, 463.

<sup>92</sup>Voir *supra*, section 3.1.1, page 107.

<sup>93</sup>*NE IV* xvii § 4, *GP V*, 464.

<sup>94</sup>*NE IV* xvii § 4, *GP V*, 464 ; nos italiques.



nécessité par la dimension pratique des matières mentionnées par Leibniz, parmi lesquelles figure la question religieuse du salut, mentionnée dans le contexte pour la profusion de controverses dont elle a fait l'objet. Il n'empêche que même dans ce domaine complexe, le raisonnement théologique de base peut se conformer à la simple logique classique<sup>95</sup>. quoique sa formulation ne suive pas forcément la séparation technique des prémisses et, dirons-nous, quoiqu'elle se complète en pratique de nombreux apports argumentatifs mettant en évidence la probabilité. Plus exactement, sans doute les raisonnements respectent-ils la logique classique, mais tirent aussi un apport positif d'autres manières de conclure. Cette assurance ancrée dans la solidité du raisonnement et dans le fondement de la preuve se décline plus précisément chez Leibniz, et depuis une période qui remonte au moins à ses critiques du cartésianisme. Il est établi depuis ce temps, pour Leibniz, que tout bon raisonnement se base sur une forme et une matière correcte<sup>96</sup>. Du point de vue formel, il s'agit de respecter les règles de l'inférence. La base de ces règles s'inspire de la logique démonstrative aristotélicienne et la théorie des syllogismes en apporte une illustration, sinon une vision panoramique. Toute forme prédémontrée et qui conclut par la force de sa structure est garantie, lorsqu'elle est appliquée, fournir une validité formelle. Cette ouverture dans la présentation autorise ainsi l'élargissement des formes prédémontrées, au bénéfice de la logique vraisemblable non encore développée<sup>97</sup>.

Du côté de la matière, un bon raisonnement est celui dont le contenu est analysable ou analysé, et dont chaque élément reçoit appui. La force du raisonnement est proportionnelle au plus faible de ces appuis et c'est une faute contre la matière que de tirer des conclusions de bases non principielles ou non arrimées et déduites de principes<sup>98</sup>. Ce sont ces fondements du raisonnement que l'on peut appeler des *preuves* ou des *marques* qui ne soient pas que des caractères vides, puisqu'il ne suffit pas à Leibniz qu'une idée soit par supposition claire et distincte pour qu'elle ait droit d'être considérée telle. Encore en faut-il

<sup>95</sup> Leibniz le présente de la sorte dans le *Discours préliminaire* à la *Theodicée* : «on n'a qu'à procéder par ordre, n'admettre aucune thèse sans preuve, et n'admettre aucune preuve qui ne soit en bonne forme selon les règles les plus vulgaires de la logique» (*ET Discours* § 62, *GP VI*, 84-85).

<sup>96</sup> «Comment peut-on connaître la certitude des démonstrations, qu'en examinant l'argument en détail, la forme et la matière? Afin de voir si la forme est bonne, et puis si chaque prémisses est ou reconnue ou prouvée par un autre argument de pareille force, jusqu'à ce qu'on n'ait besoin que de prémisses reconnues» (*ET Discours* § 25, *GP VI*, 65). Voir aussi : raisonner justement, signifie «pleinement quant à la matière et clairement quant à l'ordre et à la force des conséquences, soit évidentes par elles-mêmes, soit prédémontrées» (*NE IV xvii* § 4, *GP V*, 465).

<sup>97</sup> Voir le lien tracé par Leibniz lui-même entre la forme logique et le manque de l'évaluation de la structure probable en *APC I*, § 43-45-46, *GP IV*, 363.

<sup>98</sup> «Materiae autem vitium est, si quicquam praeter principia, aut rursus ex principiis legitimo argumento probata assumatur» (*APC* § 43-45-46, *GP IV*, 363).

des marques, qui diffèrent selon qu'il est possible ou non de conduire une démonstration et une analyse complète de la notion en cause. C'est ainsi qu'une véritable preuve, qui puisse servir de marque à une connaissance distincte, implique une définition réelle ou une expérience supplétive<sup>99</sup>.

Ainsi, même si la matière est probable, il est tout à fait possible que la forme soit prédémontrée, que le raisonnement soit conclusif dans cette mesure, et que la logique du probable soit formelle sans porter des conséquences entièrement absolues. Car les confirmations venues des sens, quoique procurant des idées irrémédiablement confuses, constituent bel et bien des assises pour la connaissance<sup>100</sup>. Ce point de vue se confirme en examinant la réaction de Leibniz à Locke, qui soutient<sup>101</sup> que les règles syllogistiques ou de logique formelle ne s'appliquent radicalement pas au probable<sup>102</sup>. Leibniz parle alors, au contraire, de la réciprocité nécessaire des méthodes d'analyse et de synthèse, si on veut pouvoir «prendre ce qu'on demande et [...] en tirer des conséquences jusqu'à ce qu'on vienne à quelque chose de donné ou de connu»<sup>103</sup>. En effet, pour remonter aux données et à l'origine du raisonnement, il faut que la même certitude affecte la démonstration synthétique et l'analyse qui suit la démarche inverse. Seulement, et c'est là que le bât blesse quant à l'utilisation de la démonstration en probabilité, cette inversion n'est pas praticable dans le domaine contingent propre aux matières probables, car on ne connaît par l'expérience que les conséquences découlant des causes, auxquelles il est impossible de remonter par l'analyse avec une certitude parfaite. Leibniz présente cette difficulté bien connue sur le plan logique de la façon suivante :

«Il est bon cependant de remarquer ici que dans les hypothèses astronomiques ou physiques, le retour n'a point lieu ; mais aussi le succès ne démontre pas la vérité de l'hypothèse. Il est vrai qu'il la rend *probable*, mais comme cette *probabilité* paraît pécher contre la règle de logique qui enseigne que le vrai peut être tiré du faux, on dira que les règles logiques n'auront point lieu entièrement dans les questions probables. Je répons qu'il est possible que le vrai soit conclu du faux, *mais il n'est pas toujours probable*, surtout lorsqu'une simple hypothèse rend raison de beaucoup de vérités, ce qui est rare et se rencontre

<sup>99</sup>Voir une lettre de Leibniz à Arnauld, juin-juillet 1686 (GP II, 63) : «Je tiens que la marque d'une idée véritable est qu'on en puisse prouver la possibilité, soit *a priori* en concevant sa cause ou raison, soit *a posteriori*, lorsque l'expérience fait connaître qu'elle se trouve effectivement dans la nature».

<sup>100</sup>Voir Leibniz à Sophie-Charlotte, GP VI 503-504 : «des sens sont bien nécessaires pour avoir certaines idées des choses sensibles, et les expériences sont nécessaires pour établir certains faits, et même utiles pour vérifier les raisonnements comme par une manière d'épreuve».

<sup>101</sup>ECHU IV xvii § 5, 599.

<sup>102</sup>Voir page 141, note 172. Leibniz répond au contraire que : «la connaissance qui n'est pas évidente par elle-même s'acquiert par des conséquences, lesquelles ne sont bonnes que lorsqu'elles ont leur forme due» (NE IV xvii § 5, GP V, 466).

<sup>103</sup>NE IV xvii § 5, GP V, 466.

difficilement»<sup>104</sup>.

Ce qui se produit ici ressemble à un glissement dans la définition du probable, où le probable supposé, économique (celui qui se définit par la facilité et le petit nombre de réquisits) vient au secours du probable expérimenté en suppléant une probabilité finale à la probabilité observée. Le «rare» observé rencontre le «difficile» théorisé et les coïncidences absentes deviennent ainsi à bon droit des marques de non-probabilité. Il faut cependant se garder d'interpréter cette largeur de signification directement à une subreption : un peu à la manière du concept de force, riche (ou ambigu) par une acception à la fois physique et ontologique, le probable est ainsi conçu par Leibniz dès la base, où les deux volets s'appuient l'un l'autre. On retrouve dans la citation donnée ci-dessus le cas de la démonstration possible en physique, pour peu que l'on accepte une présomption de principes et un apport expérimental pour achever la connaissance. Méthodologiquement et dans le progrès normal de l'histoire des sciences et des idées, il n'est en effet pas blâmable selon Leibniz de procéder à des conjectures, à poser des principes subalternes, à procéder par degrés dans la recherche des causes. En effet, en quelque manière, ce recours procède de la tentative de ramener le plus composé au plus simple, ou les résultats variés à leurs lois programmatrices, dans la mesure où l'esprit humain peut les appréhender. Toutefois, le procédé est valable pourvu que l'on ne pose que des principes eux-mêmes potentiellement explicables, qui ne projettent pas sur la nature un saut miraculeux, qui autorisent le plus possible le progrès dans l'explication de la causalité<sup>105</sup>.

Afin de bien projeter ces conjectures le plus possible à bon escient, il faut posséder suffisamment de connaissances observationnelles pour trouver une règle qui rende compte le plus complètement des cas possibles et ainsi s'autorise, dans le détail des correspondances, le passage du probable observé au probable final. Plus cette règle s'avérera englobante et productive, plus elle pourra être dite probable. On peut de la sorte hisser la probabilité poussée à l'extrême jusqu'à la certitude pratique<sup>106</sup>, grâce à la finalité des conclusions.

<sup>104</sup>NE IV xvii § 5, GP V, 466 ; nos italiques.

<sup>105</sup>Voir *Antibarbarus physicus*, (1702-1704) GP VII, 338 et 341, où Leibniz parle en effet de *conjecturae*.

<sup>106</sup>Par exemple, la conclusion selon laquelle il existe des choses hors de moi, fondée sur le fonctionnement de l'expérience et infiniment confirmée à chaque instant, rend la croyance dans la réalité des phénomènes particulièrement forte. Voir *De modo distinguendi Phaenomena realia ab imaginariis* (1683-1685-6), A VI iv A, 1501 : «validissimum autem utique indicium est consensus cum tota serie vitae, maxime si idem suis quoque phaenomenis congruere alii plurimi affirmant ; nam alias substantias nobis similes existere non tantum probabile, sed et certum est, ut mox dicam» (nos italiques). La lettre de Leibniz à Des Bosses du 19 août 1715 (GP II, 502), présente aussi l'existence des choses hors de moi comme pouvant être jugée «maxima verisimilitudine». Voir aussi, pour l'importance du principe de raison suffisante, Leibniz à Des Bosses, 29 mai 1716, GP II, 516.

qui concordent avec le principe de raison suffisante ou le laissent présumer. La logique du probable dans ses prolongements les plus formels semble bien ressembler à une théorie des cas les plus favorables, ceux qui approchent ou atteignent la certitude pratique, quoique elle soit aussi obligée, dans d'autres circonstances, de recourir à des présomptions moins conclusives que de simples instances de ce principe<sup>107</sup>. Ainsi, un regard sur l'axiomatique et la syllogistique selon Leibniz apprend que le probable et la logique qui s'y rapporte ne sont pas bannis du domaine formel, mais qu'à certains égards, ils s'y greffent de biais, à rebrousse-poil de certaines lois de conclusivité. Dans l'explication tirée des *Nouveaux Essais*, on constate que la considération de l'économie des moyens en vue des fins, qui est un appel à la cause finale, sert d'indice pour probabiliser une conclusion incertaine. Le glissement vers un autre type de probabilité en est aussi un de la forme vers le fond, ou plus exactement (si on garde le point de vue de Leibniz), un appel à des principes d'un autre ordre. Sans qu'il s'agisse, nous l'avons dit, de subreption, c'est là que réside le plus grand danger de dérapage, car l'évaluation de la pertinence ou de l'invalidité d'une hypothèse, jugée par exemple peu conforme au naturel, dépend de critères qui ne relèvent plus exclusivement de la forme. Par exemple, le jugement selon lequel la terre est immobile a pu sembler aussi naturel, aussi raisonnable, aussi probable que celui qui admettait que les autres créatures existaient. Seulement, le premier s'est révélé faux (ou radicalement improbable) à la lumière des nouvelles données astronomiques et des débats qui ont entouré leur explication<sup>108</sup>.

Nous ne trancherons pas ici quant à l'unité ou à la dualité par soi des raisons et logiques chez Leibniz. Il suffit de remarquer que Leibniz souhaite combler le gouffre entre la syllogistique démonstrative aristotélicienne, bien nette dans ce qu'elle autorise, et la rhétorique du même Aristote, qui permet et encourage même des pratiques sophistiques sans les catégoriser par degré de probabilité. Certes, l'intégration du probable à la science générale avec toutes les ambiguïtés définitionnelles repérables pour un lecteur de notre époque, n'est pas achevée, et le rêve de calcul universel s'estompe d'ailleurs de plus en plus sous cette forme chez le Leibniz de la maturité, mais ce qui reste bien vivant, c'est la conviction que la raison, le bon sens, même dans leurs bornes humaines étroites, présentent une unité de nature avec l'entendement divin et que tout raisonnement juste mérite une place dans une logique reconnue et au moins partiellement formalisable. Il n'y a d'ailleurs sans doute pas

<sup>107</sup>Une méthode développée permettrait d'ailleurs d'obtenir une évaluation non seulement du degré de la preuve, mais de celui du fondement de l'hypothèse. Certains arguments, de l'ordre de la fiction, se contentent ainsi de relever un cas possible, et d'autres n'offrent qu'une explication par analogie.

<sup>108</sup>Voir Leibniz à Des Bosses, 29 avril 1715, *GP II*, 496 : «non igitur ex necessitate, sed ex sapientia Dei fit, ut judicia ex maxime verisimilibus post plenam discussionem formata sint vera».

de coupure entre les méthodes qualitatives valables et les techniques calculatoires développées, car toute la méthode probable cherche à affiner l'empirisme vulgaire et spontané, ainsi que la production d'opinions mal fondées, ce qui peut tout aussi bien passer par une évaluation rationnelle qualitative<sup>109</sup>.

Dans le domaine théologique, une œuvre de jeunesse telle que la *Confessio philosophi*, Leibniz s'avance jusqu'à dire que le raisonnement correct est une sorte de calcul<sup>110</sup>, ce qui s'adoucira plus tard jusqu'à intégrer tout ce qui dépend d'une forme prédominée. Il faut comprendre ici l'intégration de la logique probable dans le calcul universel de l'art d'inventer, celui-là même qui, appliqué au domaine religieux «serait de grande importance pour la propagation de la foi, et pour l'instruction des peuples éloignés»<sup>111</sup> parce qu'il réduirait les controverses et qu'il bâtirait une théologie démonstrative. C'est une telle science dont Leibniz discute avec son correspondant Burnett, sans laisser de côté la dimension pratique qui oblige à intégrer la démonstration - ou la future démonstration - de probabilité. Adams<sup>112</sup> qualifie en cette direction de «particulièrement intéressante» la lettre de février 1697 à Burnett<sup>113</sup>, que nous avons également citée à diverses reprises, et qui semble assigner à la sphère pratique les raisonnements probables. Le commentateur remarque qu'aucun texte ne procède systématiquement à l'unification de cette conception du savoir, mais que cette prise en compte est cohérente avec ce qui est présenté ailleurs, notamment avec les nombreuses listes de définitions développées dans des domaines pratiques, par exemple en jurisprudence. En attendant le plein avènement de la logique du probable, que celle-ci puisse ou non mériter (et au sens large) le nom de *calcul*, peut-être ne peut-on pas ranger parmi les démonstrations tout recours à une preuve de type probable. En effet, l'ensemble des définitions permettant la déduction n'est pas encore disponible et reconnu, ce qui oblige Leibniz à approcher les domaines pratiques - et notamment la matière religieuse, de manière souvent non calculatoire quoique définitionnelle<sup>114</sup>. Dans

<sup>109</sup>Voir Parmentier (1995) [54], p. 36 : «L'originalité de Leibniz est bien de faire de la probabilité l'objet d'une *estime* plutôt que d'un calcul. Rien n'éclaire mieux la nature qu'il confère à la probabilité». Les techniques mathématiques peuvent très bien se joindre à cette esquisse, tant pour l'enregistrement quantitatif de fréquences que pour des indices fournis sur les chances d'apparition (les deux tendant à évaluer le type et la provenance des prémisses), tant pour la séparation combinatoire des cas possibles (dans les preuves *a contrario*) que pour l'élaboration des hypothèses supplétives. De la sorte, selon la technique employée, on obtiendra une valeur de prédiction chiffrée basée sur l'évaluation des chances d'apparition, ou une gradation des preuves fondée sur la mise en niveaux repérables d'une échelle présument continue.

<sup>110</sup>«Quid autem aliud ratiocinatio quam notionum additio et subtractio est?» (*CP B 46*).

<sup>111</sup>Leibniz au duc de Hanovre, (1690) *GP VII*, 26.

<sup>112</sup>Adams (1994a) [77], p. 198-199; nous traduisons.

<sup>113</sup>*GP III*, 193 sq.

<sup>114</sup>Voir note 53, page 228.

une perspective exotérique comme celle des *Essais de théodicée*, cet usage de la logique du probable est fortement présent, car la probabilité est aussi de nature subjective.

Bref, en l'absence de conclusivité nécessaire, en l'absence même de toutes les analyses possibles à mener, on peut dans une certaine mesure pallier le manque de données en recourant à des accumulations de fréquences, qui permettront de mesurer une certaine forme de rareté, à laquelle pourra s'ajouter une conjecture finaliste. De cette manière, peut se dessiner une probabilité par convergence de preuves et analogie, qu'une attention correcte et une vérification appropriée rendront formellement aussi fine et précise que possible. Toutefois, comme la méthode probable selon Leibniz n'est pas achevée, il ne peut s'agir d'une description complète et exhaustive de la question, mais seulement de *sentiers* épistémologiques le long desquels Leibniz nous fournit des éléments de sa méthode. Dans les sections suivantes, nous reprendrons ces fragments méthodologiques tour à tour, en ce qu'ils forment les fondements de la méthode par preuves probables, et dans la mesure où il s'applique à la *Théodicée* :

- Section 5.3.1 : *Analyse des données*, pages 242 sq.
- Section 5.3.2 : *Concordance, convergence et analogies*, pages 250 sq.
- Section 5.3.3 : *Attention et vérification*, pages 260 sq.

## 5.3 Sentiers pour la méthode

### 5.3.1 Analyse des données

#### 5.3.1.1 Nature et accumulation de données

Devant un problème requérant le raisonnement, la première étape consiste dans une analyse minutieuse des données en présence. Il s'agit d'établir quels types de preuves sont susceptibles de fournir ces données disponibles - ou éventuellement quelle profondeur de conjecture elles permettent de bâtir. En bref, si l'examen montre que la quantité et la qualité des informations que ces données véhiculent suffisent pour tirer certaines conclusions assurées par la logique classique, ce recours doit être le premier. Pour esquisser schématiquement la méthode, si la pesée de la force conclusive des données ne manifeste pas la possibilité de conclure absolument, il faut faire l'inventaire de tous les éléments de part et d'autre, évaluer leurs poids respectifs comme à l'aide d'une balance, pondérer d'après l'apport des diverses présomptions formulables, et conclure du côté où s'amassent le plus de preuves partielles, et où les règles hypothétiques sont le plus naturellement formulables en fonction d'une probabilité finale. À l'instar d'une balance juste qui indique de quel côté

pèse la masse la plus lourde, l'outil de jugement que constituerait la méthodologie probable permettrait d'accorder un poids précis (ou au moins relatif) aux différents éléments de preuve, ou aux diverses données. En effet, toutes les données n'ont pas la même valeur et cet art nouveau doit fournir les moyens d'opérer une discrimination correcte. En l'absence de l'évidence ou de la pleine sûreté des bases, il faut trouver des moyens d'évaluer la fiabilité des connaissances en remontant à leurs prémisses, surtout dans les matières pratiques.

Dans les matières pratiques, où les données issues de la raison pure, les vérités simples car seulement non contradictoires ne viennent jamais seules. Les matières requérant la logique du probable ne peuvent édifier leurs conclusions uniquement par la démonstrativité nécessaire, mais peuvent espérer mieux que des fluctuations opinatives inconstantes et incommunicables. Ayant mis à plat tous les éléments accessibles, toutes les données du raisonnement, la conclusion s'ensuivra non de façon parfaitement indubitable et irréfragable, mais pas non plus de manière arbitraire et dépendante des sentiments et préjugés inavoués de l'évaluateur. Si la méthode a été correctement appliquée, avec explicitation de chaque manque et de chaque supposition, il n'y a pas de raison pour que naissent des conflits insolubles ou des divergences interprétatives irréductibles. C'est bien de la sorte que le jugement ou l'inférence qui résultent peuvent à bon droit recevoir ce nom de *démonstration de probabilité*<sup>115</sup>.

Ce terme d'*analyse des données*, emprunté à l'usage statistique, convient si bien à ce que Leibniz estime d'effectuer en première approche de sa méthode probable que nous y avons recouru en guise de titre pour la présente section. L'étude du probable se fonde en effet tout d'abord sur des *données* (*data*), dont l'identification constitue la première étape du cheminement évoqué ci-dessus dans ses rapports avec la démonstration nécessaire. Cette pensée est assez ancienne chez Leibniz, qui montre que le recours au probable est conditionné par la rencontre d'une insuffisance dans les données en présence pour un raisonnement particulier. Dans une formulation de 1677, le rôle des données est présenté de la manière suivante :

«Ce n'est pas que les raisonnements probables se puissent changer en démonstratifs, lorsqu'il n'y a pas *data sufficientia*, mais on pourra en ce cas estimer les degrés de la probabilité, et mettre les avantages et désavantages donnés en

<sup>115</sup>Cependant, ainsi que nous l'avons souligné, il arrive sans doute que l'usage leibnizien des preuves vraisemblables ne puisse se ranger dans cette catégorie idéale, quoique de nombreuses directions soient déjà acquises pour l'auteur. Les tentatives leibniziennes en cette direction fournissent au moins des bornes ou des approximations dans la construction d'une estime de la vérité pratique.

ligne de compte et raisonner au moins sûrement *ex datis*»<sup>116</sup>.

Mais que sont ces données? Deux pistes guident la réponse, en contexte leibnizien. D'abord, on peut s'inspirer du donné au sens de ce qui est *donné par Dieu*. Tout ce qui est compris, perçu, emmagasiné, appréhendé est donné, donné aux sens et à l'entendement, en quelque sorte même donné originellement, puisque le véritable contact avec l'extérieur est absurde lorsqu'on conçoit métaphysiquement la monade. Leibniz emploie très souvent des expressions marquant que telle ou telle faculté, tel ou tel principe viennent de Dieu, en recourant au terme *donné*. Une autre avenue permet aussi de mieux cerner l'usage du terme dans le cas plus particulier de la logique du probable : cette avenue émerge de l'emploi mathématique des *données*, pour désigner le point de départ explicite, ce qui est déterminé par l'énoncé d'un problème, et qui sert à découvrir la solution inconnue. Le «nombre donné»<sup>117</sup>, c'est celui que fournit la formulation de la question posée, mais qui peut ne pas être singulièrement offert si le problème est posé de façon générale. Ainsi, semblablement, en sciences, les données forment les éléments de base à partir desquels le raisonnement peut conclure. Il s'agit donc encore, pour joindre les deux approches de définition, de ce qui, offert en quelque manière par Dieu, permet de résoudre les problèmes que les recherches et l'existence courante posent à l'entendement. Ces problèmes courants sont au reste beaucoup moins délimités et circonscrits que ceux des mathématiques, mais ils doivent être eux aussi résolus à partir du donné, c'est-à-dire de ce qui est connu au départ, même si ce *connu*<sup>118</sup> ne l'est que partiellement. On comprendra que les données forment en fait le matériau propre de toute connaissance, et non seulement du savoir probable. Un texte plus tardif offre ici des précisions sur ce qui appartient proprement au domaine des données :

«J'approuve fort la méthode de tirer des phénomènes ce qu'on en peut tirer sans rien supposer, quand même ce ne serait quelquefois que tirer des conséquences conjecturales, cependant que les *data*, ne suffisent point il est permis (comme on fait quelquefois en déchiffrant) d'imaginer des hypothèses, et si elles sont heureuses, on s'y tient provisionnellement en attendant, que des nouvelles expériences nous apportent *nova data*»<sup>119</sup>.

Au sens étroit, les données désignent ce qui n'est pas suppléé par des suppositions, ce qui est issu directement de l'expérience et forme le terreau brut des spéculations ultérieures<sup>120</sup>,

<sup>116</sup>Leibniz à Berthet (1677), *A* II i. 384.

<sup>117</sup>*NE* IV vii § 6, *GP* V, 390.

<sup>118</sup>Les *data* sont «ce qui est donné ou connu» (Leibniz au duc de Hanovre, (1690), *GP* VII, 26).

<sup>119</sup>Leibniz à Conti, 6 décembre 1715, *R*, 42.

<sup>120</sup>Voir l'approbation de Leibniz à l'égard de l'expérience menée dans le cadre d'une méthodologie correcte, même si parfois les conjectures tombent prématurément juste : «quoiqu'il soit permis et même très louable



qui auront demandé théorie et hypothèses pour obtenir une connaissance générale et formalisée. On voit bien ici, comme dans la citation précédente de la lettre à Berthet, que le savoir probable ou conjectural est spécifiquement celui où il manque des données, celui où il faut déchiffrer et se contenter de provisionnel, celui où «des connaissances données ne suffisent pas à résoudre la question proposée». La méthode probable est ainsi celle qui sert «à approcher autant qu'on le peut sur le donné»<sup>121</sup> afin de découvrir, autant qu'elle est accessible, la vérité<sup>122</sup>.

À la rigueur, on peut cependant entendre les *données* dans un sens plus large, qui touche non plus seulement le donné expérimental, mais pour les hommes, potentiellement, toutes les «connaissances qui leur sont déjà données»<sup>123</sup>, tout ce qui peut servir de prémisse et d'assise à un jugement. Cela comprendrait aussi ce qui est connu *a priori*, puisque Leibniz reconnaît contre Locke l'apport de principes innés pour la constitution de la connaissance en général, et pour celle du probable en particulier. Du double principe d'identité et de contradiction, allié à la constitution des définitions déjà acquises ou construites dans leur sillage, on tire de nombreuses données rationnelles. On peut aussi en inférer à partir du principe de raison suffisante, dont le rôle heuristique a été valorisé par des découvertes variées, notamment en optique<sup>124</sup>. Cette considération plus large des données permet en quelque manière d'ajouter un probable final au probable seulement observé. Il est aisé de voir que toutes ces données n'ont pas la même valeur et que celle-ci doit être identifiée et suivie à la trace, comme dans une démonstration en forme où l'on distingue axiomes, définitions, théorèmes, corollaires, problèmes et conclusions. Ici, il convient de distinguer conjecture, présomption, inférence, expérience, fiction, habitude, analogie... La méthode correcte profitera d'une réduction non entière, mais maximale, de ces données en éléments plus simples, ainsi que la distinction des éléments obscurs en définitions commodes et précises. Une fois encore, la similitude avec la démonstration nécessaire fournit un modèle : Leibniz y croit praticable la résolution de tous les axiomes dans le principe de non-contradiction, et en

---

de prévenir les expériences par les conjectures et que celui qui aura le plus approché de la vérité, en aura cet honneur auprès de la postérité d'avoir deviné par avance ce qu'on apprendra un jour par des observations jointes à une analyse plus parfaite que la nôtre : il serait néanmoins à souhaiter que nous puissions déjà jouir de cet avantage [...]. Et je tiens qu'on pourrait faire en dix ans par méthode plus qu'on ne fera en cent, en allant à l'aventure» (Leibniz à Hartsocker, 12 décembre 1706, *GP* III, 489).

<sup>121</sup>Leibniz au duc de Hanovre, (1690), *GP* VII, 26.

<sup>122</sup>«Lors même qu'il ne s'agit que de probabilités, on peut toujours déterminer ce qui est le plus vraisemblable *ex datis*. [...] Ainsi lorsqu'on n'a pas assez de conditions données pour démontrer la certitude, la matière n'étant que probable, on peut toujours donner au moins des démonstrations touchant la probabilité même» (*Préceptes GP* VII, 167).

<sup>123</sup>Leibniz au duc de Hanovre, (1690), *GP* VII, 26.

<sup>124</sup>Voir le *Tentamen anagogicum* (1697), *GP* VII, 270-279.

présente lui-même quelques tentatives. Dans cette même optique, il cherche à y rapporter les opérations arithmétiques les plus élémentaires. Tous ces essais sont considérés par lui comme féconds et louables<sup>125</sup>, mais pas toujours indispensables à chaque pas de chaque recherche. Dans tous les cas, il faut indiquer à partir de quel principe, sur la base de quelles définitions on a considéré les conclusions comme données, et quels en sont les points les plus faibles et les moins confirmés, ceux qui partent d'éléments moins analysés, définis à un seul niveau d'emboîtement, dont les parties ne sont pas toutes résolues. Tous ces procédés sont semblables et pertinents dans la conduite d'un raisonnement probable, mais naturellement, dans ce cas, ces données *a priori* ne viennent jamais seules.

Les données les plus importantes et les plus nombreuses, celles qui d'ailleurs conviennent au sens strict du mot *données*, celles qui à la base excluent toute hypothèse, proviennent de l'expérience. Depuis la certitude primitive du *cogito* et celle du divers pensé, jusqu'aux quasi-illusions, perceptions embrouillées, rêves et demi-évanouissements, l'expérience fournit toute une variété de données utilisables à des niveaux disparates, de forces et de fiabilité diverses. Plusieurs outils permettent d'évaluer ces données expérimentales, que l'on peut toutes, jusqu'à un certain point, ranger parmi les *témoignages*<sup>126</sup>. En effet, qu'il s'agisse de témoignages au sens personnel et oral, d'écrits, d'expériences ou même d'éventualités, il est toujours question d'une certaine forme de contact avec un phénomène qui se dit dans une confusion première, d'un indice, d'un élément qui se place comme appui à une version des faits tel, dans un procès, un témoin à charge ou à décharge. L'intérêt d'une telle terminologie réside en ce qu'elle se trouve au carrefour de la probabilité subjective et objective, de la caution d'autorité, d'une part, et d'autre part de la compilation de fréquences.

Afin de pouvoir en fin de compte mener un jugement correct (puisque le jugement ou inférence constituent l'étape ultime visée par la méthode), il faut évidemment avoir une idée de la nature et de la provenance des données en place, et d'abord quant à leur dimension pure ou empirique. Ce regard sur la provenance signifie un intérêt épistémologique pour la genèse, pour l'origine, pour la manière dont les données ont affecté les sens ou l'entendement. Les raisons vraisemblables n'ayant aucun poids contre les démonstrations nécessaires, même une profusion de données probables en apparence contraires à une démonstration nécessaire seront de poids relatif nul (si ce n'est, rhétoriquement, sur des es-

<sup>125</sup>Leibniz approuve en soi la réduction du nombre d'axiomes, comme en témoigne sa position vis-à-vis de Roberval («je croyais que c'était toujours autant de gagné, que d'avoir diminué le nombre des axiomes» *NE IV* vii § 1, *GP V*, 388).

<sup>126</sup>Voir *supra*, section 4.4.3, page 198.

prits peu formés à la stricte rationalité)<sup>127</sup>. Ici se croisent, selon le cas en jeu, des critères de vraisemblance propre et des critères externes d'attestation. Cependant, les critères internes doivent être originellement préférés, s'il sont disponibles, et les critères externes n'ont de valeur que dans la mesure où ils sont, la plupart du temps, indices de vraisemblance naturelle. Un témoignage sensible (comme juridique d'ailleurs) sera plus fort s'il est direct, net, répété. Il sera de même plus crédible si celui qui le formule a bonne réputation dans la discipline requise (en science, ou par les mœurs), s'il n'a pas d'intérêt décelable à mentir, ou s'il n'en a pas l'occasion matérielle. Les critères d'examen et d'analyse rencontrent sans les exclure les modes d'évaluation issus des conceptions classiques de la probabilité, tout en leur adjoignant un arrimage dans la nature métaphysique de l'objet évalué, considérée comme seule cause droite admissible. Pour une méthode correcte, le degré de la probabilité objective fonde directement la force persuasive non sophistique ainsi que le degré de croyance approprié (dont le degré ultime est l'assurance et la certitude morale). Il est d'ailleurs frappant qu'entre le témoignage des sens et l'opinion d'autrui, Leibniz ne semble poser qu'une différence de degré, alors que selon une perspective lockienne, le premier doit être dit direct, et uniquement fiable, et la deuxième indirecte, et sans solidité pour la connaissance. C'est ainsi que les données peuvent devenir des éléments de preuve, afin de pouvoir repérer au mieux «la nature des choses à proportion de ce qu'on en connaît»<sup>128</sup>. Ce n'est plus ici uniquement le manque de données qui fait de la base du futur jugement un savoir probable, mais aussi le type même des données recueillies et la manière de les évaluer. Quoique cette évaluation s'effectue toujours par la lumière naturelle et à l'aide de la démonstration nécessaire, lorsqu'elle comporte des données empiriques et partielles, elle conduira au mieux à une démonstration probable et à une certitude morale.

### 5.3.1.2 Ordre et traduction

Ces quelques remarques sur la nature et la provenance permettent de comprendre que ce qui est recherché par l'analyse des données consiste dans un *ordre* qui vise l'intégration possible des éléments dans des prémisses, et des futures prémisses dans un raisonnement ou inférence<sup>129</sup>. Dans les *Préceptes pour avancer les sciences*, qui ont un but constructif et méthodologique, la notion d'ordre revient en leitmotiv de la tâche à accomplir face au

<sup>127</sup> Leibniz estime que tel est le cas des considérations empiriques concernant la haute perfection du monde, qui ne peuvent théoriquement rien contre la démonstration optimiste, parfaitement établie sur le plan démonstratif.

<sup>128</sup> *Préceptes GP VII*, 167.

<sup>129</sup> Pour une analyse de cette notion d'ordre, voir Rauzy (1995) [229].

chaos de données non traitées et incomprises<sup>130</sup>. Leibniz montre ainsi que ce qui manque le plus au contact humain avec la connaissance, c'est le fait de n'avoir «ni chef, ni ordre». Il faudrait au contraire «marcher de concert et avec ordre»<sup>131</sup> et «régler avec ordre»<sup>132</sup> les travaux joints et partagés, de sorte que «si le principal dont tout le reste dépend, se voyait amassé avec ordre»<sup>133</sup>, de très vastes progrès pourraient être dessinés dans le savoir. L'auteur s'exprime avec plus de précision encore, s'intéressant particulièrement aux connaissances issues des matières mal éclaircies et émergeant de données empiriques ou discursives :

«Toutes les vérités sont des propositions, soit que ce soient des expériences des sens ou des vues d'esprit, on en trouvera toujours bon nombre d'incontestables et d'assez considérables [...]. On n'aurait donc qu'à les dépouiller des vains ornements, et les énoncer d'une manière nette et simple comme les géomètres ont coutume de faire, et puis de les ranger selon l'ordre de leur dépendance et des sujets. Leur liaison y paraîtrait d'elle-même bientôt, et l'une se démontrerait par l'autre, pourvu qu'on se gardât de faire des sauts. Insensiblement on formerait des éléments de toutes les connaissances que les hommes ont déjà acquises»<sup>134</sup>.

Devant les vérités amassées ou données éparses, il faut donc d'abord procéder à une sorte de traduction en termes plus clairs, selon une formulation plus dépouillée et plus rationnelle<sup>135</sup>. Cette traduction concerne d'ailleurs aussi bien les enchaînements rationnels que l'explication et la définition des termes en jeu. L'énonciation «nette et simple» participe de ces deux volets et semble devoir tenir lieu, dans la sphère de la connaissance sensible, d'analyse préliminaire, quitte à pouvoir repérer de la sorte où se situent les manques et les «sauts», en eux-mêmes contraires à toute vraie compréhension de la nature. La reconnaissance des liaisons entre les données, de même que l'élaboration d'hypothèses et de conjectures s'insère dans une sujétion à un principe d'ordre qui présume architectoniquement toutes les vérités liées et cohérentes, et qui autorise par le rapprochement des liaisons la conduite de véritables démonstrations (probables), ce qui permet encore de compléter la probabilité des données par celle de la finalité. C'est par cette acceptation du principe d'ordre, antérieure à toute autre présomption plus fragile, c'est par cette adhésion à une loi de fonctionnement cognitif qui constitue une figure du principe du continu (donc du

<sup>130</sup>Pour l'importance de la notion d'ordre en ce qui concerne la persuasion et la dimension exotérique, voir *supra*, section 2.3.4.3, pages 90 sq.

<sup>131</sup>*Préceptes GP VII*, 157.

<sup>132</sup>*Préceptes GP VII*, 158.

<sup>133</sup>*Préceptes GP VII*, 159.

<sup>134</sup>*Préceptes GP VII*, 158 : nos italiques.

<sup>135</sup>Nous verrons plus loin que ce procédé devient particulièrement significatif, en même temps que spécialement délicat, lorsqu'il s'agit de données issues de la révélation chrétienne. Voir *infra*, section 6.5, pages 445 sq.

principe de raison suffisante). que l'esprit humain peut espérer progresser à l'intérieur des limites qui lui sont imparties, sans confondre les bornes de l'entendement avec d'irréductibles illusions constitutives :

«C'est pourquoi ce principe [i.e. d'ordre] me sert souvent de preuve ou examen pour faire voir d'abord et par dehors le défaut d'une opinion mal concertée avant même que de venir à une discussion intérieure»<sup>136</sup>.

En effet, souligne Leibniz au même endroit, «*datis ordinatis etiam quaesita sunt ordinata*» : c'est par les données déjà ordonnées que sont ordonnées celles qui sont encore recherchées. Il convient ainsi de partir de ce qui est déjà établi, et qui peut au moins servir de présomption, afin de bâtir un édifice le plus solide possible, et le plus apparemment tel pour ceux à qui on tâche de le transmettre et qui y fonderont leurs habitudes<sup>137</sup>. Quant à la manière technique d'évaluer le probable à partir des données, on constate bien que Leibniz ne se montre pas très disert, en particulier lorsqu'il s'intéresse de moins près aux questions mathématiques. Cette réserve ou cet inachèvement s'expliquent en partie par le fait qu'essentiellement, le probable est quelque chose de non absolu en fonction des données, et que la détermination de la direction où penchera la balance est délicate à prédémontrer formellement<sup>138</sup>. En outre, il n'est pas aisé de trouver une solution unique à un concept aussi polycéphale. Le plus probable, explique Leibniz dans ses écrits les plus techniques (généralement assez antérieurs à la période qui nous occupe, mais sans contradiction avec elle), sera ce qui est le plus facile en fonction des données ou ce qui demande le moins de réquisits<sup>139</sup>. Ces deux versants sont joints et complémentaires chez Leibniz et déterminent encore le probable subjectif. L'auteur admet toujours l'existence de *degrés de probabilité*, qu'il s'agisse de réalisations d'événements mathématiquement anticipées ou de la prise de décision dans un cas pratique. Au reste, la conception du probable en résultat de la *facilité* éclaire aussi le problème de la croyance. En effet, du côté de la crédibilité méthodologiquement acquise, on doit comprendre que les données sont ce que doit rencontrer la conclusion tirée, et les hypothèses et suppositions une sorte de dépense théorique qu'une bonne méthode doit économiser et raffiner.

<sup>136</sup> *Lettre de M. Leibniz sur un principe général utile à l'explication des lois de la nature* (réponse à Malebranche), GP III, 52.

<sup>137</sup> En effet, comme il en sera question en section 5.3.3, pages 260 sq., l'habitude est d'une importance non négligeable pour la constitution de l'assurance, ou versant subjectif de la certitude, car elle forme presque le seul moyen d'agir sur l'opinion et de la modifier.

<sup>138</sup> «*Probabilitas autem non est aliquid absolutum, ex datis quibusdam notitiis certis, quae licet non sufficiant ad solvendum problema, efficiunt tamen ut recte judicemus, utrum oppositorum sit facilius, ex datis circumstantiis nobis notis*» (*Praecognita ad Encyclopaediam sive Scientiam universalem* GP VII, 44).

<sup>139</sup> Voir notamment *Praecognita ad Encyclopaediam sive Scientiam universalem* GP VII, 44 et *Introductio ad Encyclopaediam arcanam*, A VI iv A, 530.

### 5.3.2 Concordance, convergence et analogies

#### 5.3.2.1 Concordance, finalité, harmonie

On a pu constater que l'analyse des données, lorsqu'elle aboutit à un ordre fécond, met en évidence certaines liaisons, certaines continuités qui forment les premiers jalons de la reconnaissance du paysage de la connaissance. La recherche des liens qui unissent les données s'avère donc cruciale comme étape dans la méthode, et particulièrement lorsqu'il est question de méthode appliquée à des données probables. Ainsi, la possibilité de lier entre eux des données ou témoignages les renforce, de même que leur accord avec des conclusions de raisonnements nécessairement démonstratifs. C'est ainsi que s'il y a récurrence de données concordantes, même si chacune d'elle est de poids relativement faible, on obtient une preuve totale augmentée<sup>140</sup>. Ensuite, s'il y a des analogies traçables entre des données et d'autres connaissances déjà établies, cette possibilité de les considérer sous un angle analogique leur confère un poids accru, en proportion de la clarté et de la pertinence de l'analogie, en proportion aussi de la force de ce avec quoi l'analogie est tracée<sup>141</sup>. Enfin, si on peut trouver des hypothèses économiques et élégantes pour combler le manque de certaines données, le côté où intervient cette supplétion unifiante en reçoit du bénéfice, en cas d'insuffisance de données. Dans tous ces cas (liaison, analogie, hypothèse), une certaine forme de concordance ou de convergence est aperçue et relevée. On obtient par ce type de procédé une valeur de vraisemblance accolée à des éléments de preuve, et non la découverte d'une certitude absolue, quoiqu'une convergence très importante puisse produire une certitude morale peu susceptible d'être renversée, et digne de guider la croyance et le comportement. Inversement, des données détachées et partiellement opposées entre elles, différentes à tous égards des connaissances acquises, et non complétées par des hypothèses intéressantes, sont évidemment considérées comme faiblement probantes, ou probantes dans des directions contraires qui s'affaiblissent l'une l'autre.

Il faut donc reconnaître la valeur de la concordance comme une technique méthodologique valable, et non comme une simple coïncidence, ou un usage rhétorique d'une rencontre hasardeuse de preuves ou de données. Et cette rencontre vaut au moins à deux niveaux : celui des données, rendues plus sûres si elles concordent, et celui des approches méthodo-

<sup>140</sup>Cette conception connecte encore le probable observé et le probable supposé : la question de la concordance touche à la fois la répétition ou la répétabilité effective et pratique, d'une part, et d'autre part la convergence et la cohérence ultimes et universelles.

<sup>141</sup>Il y a plus de certitude dans une analogie avec un raisonnement nécessaire qu'avec un raisonnement lui-même habituel ou probable.

logiques, qui se renforcent en se croisant. Certes, Leibniz admet que des preuves peuvent converger fortuitement, mais comme il a été vu, une simultanéité aléatoire de nombreuses données et raisonnements, complétées par des hypothèses riches en résultats «est rare et se rencontre difficilement»<sup>142</sup>. En sciences, on peut donner cet exemple de la conservation de la force vive, qui se trouve utile à la fois pour débrouiller des impasses en mécanique, en mathématiques et en métaphysique<sup>143</sup>. Cette multiplicité d'applications, qui correspond à une convergence explicative, devient elle-même une sorte de nouvelle donnée, un nouvel élément de preuve qui ajoute de la force à l'explication édifiée. La convergence seule ne forme pas une démonstration, mais participe de l'ordre conféré aux données et fournit un élément de preuve. Le constat peut atteindre le niveau de la présomption, et d'une présomption quasi certaine, car elle se base sur l'harmonie connue entre les deux règnes (de la nature et de la grâce) dans le monde créé, sur l'accord entre l'ordre des causes efficaces et finales<sup>144</sup>.

On comprendra par ce dernier exemple que la concordance a chez Leibniz un rôle expressif et une force tirée de la constitution du système métaphysique de l'auteur. Les rencontres observées et vues ainsi comme probables renvoient aussi *probablement* à un autre ordre d'accord. Tel est le raisonnement au niveau le plus essentiel, où l'accord entre les perceptions des monades témoigne non d'une grossière et impossible influence physique des substances les unes sur les autres, mais de la préprogrammation, de la préordination de l'ensemble du créé par Dieu. De la sorte, par l'hypothèse des accords, par la cohérence avec les faits de l'harmonie préétablie, Leibniz obtient une sorte de preuve de l'existence de Dieu, obtenue par le constat de conspiration des perceptions, qui s'expriment les unes les autres, malgré leur absence d'identité parfaite. En se fondant sur cette source métaphysique, on dira qu'au sens le plus large, toute convergence tire son origine d'un principe englobant, d'une présomption d'ordre confirmée *a priori*, et dans la supposition que les règles finalistes qui structurent le réel sont accessibles à une formalisation humaine. En effet, l'harmonie est liée à la perfection<sup>145</sup> et se retrouve à coup sûr à son niveau maximal dans le monde, quoique sa reconnaissance dans tel cas particulier ne puisse s'effectuer, elle, à coup parfaitement sûr<sup>146</sup>. L'harmonie, qu'au niveau de la perception humaine on

<sup>142</sup>NE IV xvii § 5, GP V, 466; voir *supra*, page 238.

<sup>143</sup>DM § 18, GP IV, 444.

<sup>144</sup>DM § 22, GP IV, 447-448.

<sup>145</sup>Voir Brown (1987) [106], p. 202 : «Leibniz identified perfection, harmony, and identity in variety (or simplicity of hypotheses together with richness of phenomena)».

<sup>146</sup>C'est ainsi que l'«harmonie présumée» (Duchesneau (1993) [132], p. 275) des hypothèses est un des piliers de la méthode *a posteriori* telle que la développe Leibniz.

peut désigner sous le nom de concordance, est une marque de l'ordre<sup>147</sup>, qu'il est toujours au moins permis de conjecturer dans le réel sur la base des observations. Certes, il faut se montrer précautionneux avec les avancées en ce domaine, puisqu'elles rebroussent le sens de la démonstration nécessaire et qu'elles concluent en quelque manière vers l'hypothétique, vers une certaine forme d'incertitude encadrée. Mais cette incertitude n'est pas toujours de même degré, et la fréquence et l'importance des convergences, au niveau des données, au niveau des preuves, au niveau des fictions, des analogies, des textes anciens ou modernes, contribuent à apprécier le degré de probabilité qu'il faut attribuer aux éléments considérés. En même temps qu'un échange constant entre l'observationnel et le final, on assiste ici à une nouvelle jonction entre probabilité objective et subjective : c'est par une sorte de compilation qualitative de fréquences (dimension objective) que l'esprit batit sa croyance et son assurance dans ce qu'il regarde comme une vraisemblance, comme une ressemblance à la vérité (dimension subjective).

Cette attitude ne se dément pas en contexte religieux, qui utilise très ouvertement ce procédé de la logique probable, notamment lorsqu'on pense à la question de la réunification des Églises, cherchée et prônée par Leibniz, qui présente également des liens avec cette thématique. De fait, en plus de permettre plus de vérité au sein de la foi chrétienne, avec une réunion des points de vue les plus droits et les plus consensuels, une Église unie présenterait face aux non-chrétiens une force persuasive beaucoup plus considérable<sup>148</sup>. La présomption de convergence a une valeur qui peut grimper jusqu'à la certitude morale et elle joue en faveur de toute liaison ou répétition entre les données, dont elle exprime en quelque manière la structure d'ordre, telle qu'elle peut tâcher d'apparaître à un esprit limité<sup>149</sup>.

En outre, sur un plan plus théorique, Leibniz affirme que la vérité a des manières innombrables de trouver confirmation<sup>150</sup>. Un des points les plus importants en ce domaine concerne les preuves de l'existence de Dieu :

«Je crois d'ailleurs, que presque tous les moyens qu'on a employés pour prouver l'existence de Dieu sont bons et pourraient servir, si on les perfectionnait, et

<sup>147</sup>Brown (1988) [107], p. 577 : «Harmony is the same as perfection, which is itself that particular kind of order which is displayed by a set of phenomena whose richness greatly exceeds the complexity of the (least complex) set of laws required to describe it». Voir aussi Rauzy (1995) [229].

<sup>148</sup>Même localement, au sein d'une argumentation donnée, le fait de relever des propositions concordantes chez divers théologiens éclaire et aide la compréhension. Voir Leibniz à Des Bosses, 16 juin 1712, (GP II, 450) : «Id enim tum ad confirmandum tum ad intelligendum plurimum valet».

<sup>149</sup>Pour l'importance de la concordance dans toute l'entreprise leibnizienne et notamment la prise en compte de l'irénisme, voir Ben Guiza (2001) [92].

<sup>150</sup>«Innumeris enim modis ipsa sese confirmat veritas» (ERC, A VI iv C, 2363).



je ne suis nullement d'avis qu'on doive négliger celui qui se tire de l'ordre des choses»<sup>151</sup>.

De même, on a l'assurance que ce qui est établi avec certitude par les effets doit converger avec ce que l'esprit pourra comprendre par les causes, une fois ouvertes à lui les portes de la gloire. En effet, en tant qu'expression de la vérité issue de Dieu, la foi concorde avec la raison<sup>152</sup>, au point de permettre de réinterpréter certains dogmes irrécyclables directement, telle la damnation des non-éclairés<sup>153</sup>. Cette conformité de la foi avec la raison ne doit pas être entendue uniquement, dans le cadre du *Discours préliminaire* aux *Essais de théodicée*, comme un *a priori*, comme le résultat nécessaire de la vérité de ces deux sources de lumière. En ce contexte, la conformité constatée à la suite de l'argumentation, la convergence concrètement observée sert aussi d'argument de confirmation afin de convaincre ceux qui sont persuadés de la valeur de l'une, pour qu'ils l'étendent à l'autre. La convergence est à la fois supputée et constatée, se trouve ainsi servir d'aliment à une démonstration probable et contribue à rendre plus crédible, plus plausible la position leibnizienne tant aux théologiens qu'aux philosophes.

### 5.3.2.2 Rencontres analogiques

Parmi les techniques les plus employées en ce sens dans le contexte des *Essais de théodicée*, il faut compter l'*analogie*, dont l'apparente fragilité argumentative s'enracine en fait dans l'importance si souvent non hasardeuse des échos, correspondances, échanges et confirmations dans l'économie du système leibnizien<sup>154</sup>.

Mais la thématique de l'analogie mérite quelques explications supplémentaires pour en dégager le principe. Du grec *ἀναλογία*, elle désigne une sorte de conformité multiple, ou plus précisément (pour reprendre l'origine mathématique de l'expression) une proportionnalité, un rapport de rapports qui permet plus généralement de conclure d'une ressemblance à une autre ressemblance. En outre, elle présente chez Aristote une importante fonction rhétorique et persuasive, dont l'auteur semble attribuer la source à la pratique de la philosophie<sup>155</sup>. Au Moyen Âge, en particulier chez Thomas d'Aquin, elle constitue

<sup>151</sup> *NE IV* x § 8. *GP V*, 420; *A VI*, 438.

<sup>152</sup> Voir notamment *ET Discours*, § 44, *GP VI*, 75.

<sup>153</sup> Voir section 8.3, pages 536 sq.

<sup>154</sup> Pour un regard sur certaines analogies concrètement utilisées par Leibniz pour confirmer une argumentation que le contexte baylien tire vers le sensible et la pratique, voir section 8.4, pages 561 sq.

<sup>155</sup> Au sujet de l'élaboration par l'esprit d'exemples forgés, de fables et de paraboles, Aristote dit ceci : «Il ne faut les inventer [...] que si l'on a la faculté de voir les analogies, tâche que facilite la philosophie» (*Rhétorique* 20, 1394a). On se souviendra que le recours aux exemples chez Aristote forme l'un des outils de la constitution de la vraisemblance (voir *supra*, section 3.1.1, page 107 et aussi section 5.2.3, page 236).

un important outil de compréhension métaphysique et théologique, servant tant à décoder les significations de l'être selon Aristote qu'à donner une idée du rapport entre Dieu et la créature. L'argument par analogie fonctionne par inférence d'identité structurelle et permet d'achever un certain portrait du réel par la connaissance.

Tant par son origine mathématique, mesurable que par son sens plus étendu désignant une simple ressemblance structurelle, l'analogie peut devenir un outil important de la science du probable. Leibniz semble assez proche de l'utilisation du terme dans une perspective d'expression de la polysémie, comme chez Thomas d'Aquin : ainsi l'emploie-t-il dans la désignation des sens de la nécessité<sup>156</sup>. Plus près de l'angle qui nous occupe, l'analogie est également proche de la thématique de la vraisemblance, ne serait-ce qu'à cause de l'usage du terme «analogique», qui signifie parfois «approchant», «semblable» chez Leibniz<sup>157</sup> et converge alors avec le domaine du «vraisemblable», c'est-à-dire de l'«approchant» ou du «semblable» à la vérité<sup>158</sup>. L'analogie avec quelque vérité établie devient strictement selon les termes un élément vrai-semblable.

Quant à ce rapport de l'analogie avec le probable, il faut en outre mentionner le point de vue lockien, où le penseur anglais estime que dans le domaine de la *spéculation probable* (par opposition aux questions de faits), aucune expérience ne peut être conduite. Là, seule l'analogie comme apport rationnel peut servir de guide bien pauvre et partiel pour la connaissance humaine<sup>159</sup>. Dans la perspective suivant la rédaction des *Nouveaux Essais*, Leibniz peut ainsi placer l'analogie parmi les méthodes relevant du probable, s'accordant avec son interlocuteur sur ce point<sup>160</sup>, quoiqu'il ne le suive pas dans tous ses accents. En effet, Leibniz ne suit pas la réserve un peu pessimiste de Locke, qui voit dans l'analogie un palliatif de la faiblesse des capacités humaines d'observation, palliatif utile, car seul de sa sorte, mais en somme peu sûr, car non basé sur la stricte factualité de la connaissance sensible. Leibniz, s'éloigne ici de Locke sur deux points qui semblent inverses l'un de l'autre.

<sup>156</sup>Comme il en a été déjà ici question, il existe selon Leibniz une nécessité métaphysique absolue, mais aussi une nécessité simplement physique. «Mais cette manière de nécessité, qui ne détruit point la possibilité du contraire, *n'a ce nom que par analogie*» (*ET Abrégé*. GP VI. 386 ; nos italiques).

<sup>157</sup>Pour un échantillon de passages où Leibniz emploie «analogique» dans un sens peu précisé, pouvant aller jusqu'à une sorte de je-ne-sais-quoi de vague, mais en quelque manière semblable, voir parmi bien d'autres textes une lettre de Leibniz à Lady Masham, 30 juin 1704. GP III, 357, ou NE III iv § 24, GP V, 297.

<sup>158</sup>Comme exemple d'un tel usage des termes, voir une *Remarque sur Hartsoecker* du 4 octobre 1706 (GP III, 491. 2), où Leibniz critique une version du comportement de l'éther qui présenté de la sorte «ne parait point vraisemblable ni analogique à ce que nous éprouvons ici».

<sup>159</sup>Voir section 3.3.3, pages 140 sq.

<sup>160</sup>En commentaire du passage où Locke promeut l'importance de l'analogie, Leibniz note de manière tout à fait sincère : «au reste j'approuve fort la recherche des analogies» (*NE IV xvi § 12*, GP V, 455).

**Relativisation de la portée méthodologique de l'analogie -**

D'une part, Leibniz n'estime pas que l'analogie soit l'unique méthode disponible dans les matières de spéculation probable, car contrairement à Locke, il octroie une place aux principes et aux connaissances purement rationnelles.

**Élargissement de l'assise épistémologique de l'analogie -**

D'autre part, Leibniz confère une généralité plus profonde au domaine de l'analogie, en en arrimant la pertinence dans l'harmonie universelle de toutes choses.

En ce sens, soulignons que Leibniz est très tôt conscient de l'implication mathématique de la notion d'analogie, fondement qui permet de rendre compte métaphysiquement de la mesure dans laquelle la découverte de l'existence d'analogies entre un cas établi et un cas recherché fournit à juste titre un argument pour la probabilité du second. C'est que loin de dépendre de décrets divins ponctuels, les proportions et analogies s'inscrivent dans la nature et la substance des choses<sup>161</sup>. Il est ainsi permis de lui conférer un important rôle heuristique<sup>162</sup> et méthodologique, car l'analogie peut servir et sert fréquemment chez Leibniz à extrapoler à partir du connu pour donner une idée, un ordre, une lumière sur des éléments épars et obscurs. Il s'agit donc d'une ébauche de critère quant à l'élaboration d'hypothèses judicieuses. Mais les utilisations locales tirent leur origine et leur justification de l'analogie générale au sens d'harmonie ou d'expressivité, du fait de l'«universalité des règles» et de «l'uniformité que je crois observée dans toute la nature». Ainsi,

«Partout ailleurs, en tous temps et en tous lieux on pourrait dire que *c'est tout comme ici*, aux degrés de grandeur et de perfection près; et qu'ainsi les choses les plus éloignées et les plus cachées s'expliquent parfaitement par l'analogie de ce qui est visible et près de nous»<sup>163</sup>.

On retrouve une utilisation quasi mathématique de l'analogie, qui tient compte des variations de degrés entre les éléments comparés, ce qui n'empêche pas l'identité structurelle. De la sorte, l'adage «c'est tout comme ici» peut servir de manière exotérique à expliquer l'usage de l'analogie et donne un guide exotérique à la lecture de la philosophie leibnizienne<sup>164</sup>. Plus précisément, au sujet des «matières générales», c'est-à-dire à propos de la présence universelle et de la durée des monades, la connexion corporelle des âmes, les

<sup>161</sup> «Omnis enim ratio, proportio, analogia, proportionalitas, non à voluntate sed natura Dei, vel quod idem est ab idea rerum proficiscitur» (CP, B 45).

<sup>162</sup> Quant à la mention de l'importance heuristique de l'analogie, voir Hoenigswald (1990) [179], p. 121.

<sup>163</sup> *Considérations sur les principes de vie et sur les natures plastiques*, GP VI, 546.

<sup>164</sup> Pour la prise en compte de ce principe comme argument probable, dans une perspective exotérique, voir section 2.3.3, pages 82 sq.

petites perceptions, la communication entre l'âme et le corps par préordination, Leibniz souligne avec confiance que :

«Tous ces sentiments sont tout à fait *conformes à l'analogie des choses que nous remarquons* et que j'étends seulement au-delà de nos observations, sans les borner à certaines portions de la matière, ou à certaines espèces d'actions, et qu'il n'y a de la différence que du grand au petit, du sensible à l'insensible»<sup>165</sup>.

Défendable sur un plan général, l'emploi de l'analogie sert aussi de façon heuristique dans des cas particuliers qui ne mentionnent pas toujours l'arrimage ontologique de la notion dans la continuité du rapport entre Dieu et le monde. Par exemple, dans les recherches biologiques dont Leibniz souhaite le développement, la description et la compréhension du fonctionnement des corps ont beaucoup à bénéficier de comparaisons systématiquement menées entre la composition des vivants<sup>166</sup>. Ainsi, par l'analogie entre les individus, on infère l'espèce, et par les analogies interspécifiques, on découvre des fonctions communes. De la sorte, on introduit un principe d'ordre qui informe l'observation et dirige par la raison l'utilisation de l'empirique hors de l'empirisme.

Un autre exemple d'utilisation heuristique de l'analogie dans un cas particulier se trouve dans une tentative d'explication à Clarke de l'idéalité commune du temps et de l'espace<sup>167</sup>. Ce cas présente ceci de particulier que le recours à l'analogie vaut essentiellement dans un contexte argumentatif donné, pour une tentative particulière de convaincre par ce moyen. Autrement dit : Leibniz possède d'autres moyens que celui-là pour soutenir l'idéalité de l'espace, mais cette preuve par analogie vient compléter un échafaudage de preuves dont certaines, il le prévoit, ne seraient pas acceptées par l'adversaire<sup>168</sup>. On trouve ici une sorte de cas de surrogation probable par rapport à une argumentation qui repose aussi sur des bases systématiques<sup>169</sup>. L'analogie telle qu'on peut l'observer dans ces utilisations concrètes porte une valeur persuasive, par la dimension sensible et imaginative qu'elle implique et sert ainsi à rendre plus probable toute argumentation, même étayée par ailleurs par des

<sup>165</sup> *NE IV* xvi § 12, *GP V*, 455-456 ; nos italiques.

<sup>166</sup> «Les plantes, les insectes et l'anatomie comparative des animaux [...] fourniront de plus en plus [les analogies], surtout quand on continuera à se servir du microscope encore plus qu'on ne fait» (*NE IV* xvi § 12, *GP V*, 455).

<sup>167</sup> «Quiconque considérera ces observations, comprendra bien que le temps ne saurait être qu'une chose idéale. Et l'analogie du temps et de l'espace fera bien juger, que l'un est aussi idéal que l'autre» (5<sup>e</sup> écrit contre Clarke, 10, *GP VII*, 402-403 ; nos italiques).

<sup>168</sup> Pour une autre évocation de combinaison d'arguments divers, et notamment analogiques, voir une lettre de Leibniz à Arnauld, septembre 1687 (*GP II*, 124) : «Il ne faut donc pas s'arrêter aux notions que le vulgaire peut avoir de la mort ou de la vie, lorsqu'on a et des analogies et qui plus est, des arguments solides, qui prouvent le contraire». La faiblesse de la seule analogie est ici également suggérée.

<sup>169</sup> Dans le même sens, voir *CP*, B 44, où Leibniz appelle «digressum» l'usage en ce contexte de l'analogie. Sur la notion de surrogation argumentative, voir *infra*, section 5.4.2, pages 285 sq.

arguments par soi plus fort. C'est à cause de cette dimension productrice de crédibilité que l'accoutumance à l'analogie forme l'un des préceptes de l'art de se souvenir<sup>170</sup>. En effet, tant chez un interlocuteur externe que dans le rapport de l'esprit à soi-même, l'utilisation habituelle de l'analogie stimule les liens entre les données et conserve le souvenir des détails en faisant ressortir leur dimension logique et ordonnée. De la sorte, la conclusion qui comprend les analogies développées devient plus probable. Leibniz dit en ce sens que grâce à «la grande analogie qu'il y a entre les plantes et les animaux», il a «*du penchant à croire* qu'il y a quelque perception et appétition encore dans les plantes»<sup>171</sup>. Ce *penchant à croire* vient de l'élan propre de l'analogie, qui se montre ici comme un facteur de croyance, une sorte de *motif de crédibilité*<sup>172</sup> par ce qu'il enseigne de semblance à la vérité. Il est donc possible de considérer les mises en évidence de concordances analogiques comme des arguments à l'appui d'une probabilité subjective.

Pour la matière qui nous intéresse, l'importance de l'analogie passe effectivement par cette création d'une crédibilité, mais aussi par l'entreprise de réduction du mystère qui survient de la sorte. En effet, comme l'indique son utilisation heuristique, l'analogie est un outil de recherche là où règne la confusion, l'obscurité - et le mystère, pour employer un terme de résonance religieuse. Car l'analogie, malgré son arrimage mathématique, malgré sa généralité foncière, est une preuve qui au niveau humain, est toujours plus faible qu'une déduction véritable, qu'une démonstration de nécessité en bonne et due forme. Cette faiblesse relative tient à ce que la ressemblance analogique est toujours supputée à partir de constats *a posteriori*, par les effets et n'intervient pas lorsqu'on connaît *a priori* par les causes. C'est pourquoi cette méthode sert dans les cas difficiles, en particulier ceux où il faut rechercher une vraisemblance, un fil conducteur quelconque<sup>173</sup>. L'atteinte du détail du mystérieux sur le plan épistémologique s'avérant impossible, Leibniz recourt à des analogies. Il donne de cette façon dans le texte publié du *Système nouveau*, où l'idée de convaincre le public est bien présente comme motivation d'écriture, une idée de la nature de la force des substances comme «quelque chose d'analogique au sentiment et à l'appétit». Cette analogie permet au philosophe d'affirmer qu'il faut concevoir ces substances, «à

<sup>170</sup> *De la sagesse*, GP VII, 85.

<sup>171</sup> NE II ix § 11. GP V, 126; nos italiques.

<sup>172</sup> Pour cette notion, voir *infra*, section 7.2.2, pages 478 sq.

<sup>173</sup> «Sed plurimi tamen supersunt effectus sensibiles, quos ad causas sensibiles reducere non licuit, ut operationes magnetis, ut vires peculiare simplicium, quarum nulla vestigia sunt in partibus quae ex illis per Analysin chymicam eliciuntur, uti in plantis venenosis et medicamentosis apparet. Hinc interdum recurrimus ad Analogiam, nec male res succedit, si exemplo et similitudine paucorum plurima explicare possimus» (*Antibarbarus physicus*, GP VII, 341).

l'imitation de la notion que nous avons des âmes»<sup>174</sup>. La nature détaillée de la substance demeure voilée, repliée, intelligible à Dieu seul, mais une piste d'explication par le biais offert par l'analogie avec un élément déjà connu permet de rendre le système métaphysique plus vraisemblable.

Il s'agit ici d'un mystère épistémologique, d'une ignorance générale à l'égard de la nature et qu'entame partiellement le recours à l'analogie et au vraisemblable. Sans que le fondement du réel devienne tout accessible et transperçable par l'entendement humain, par l'utilisation de l'analogie, on a rendu crédible une structure peu adaptée à l'imagination courante et pourtant réelle. Le mouvement est le même lorsqu'il s'agit de mystères au sens plus étroit, c'est-à-dire de mystères religieux, au sens où les entend la *Théodicée* : l'analogie est un outil pour donner une lueur d'intelligibilité à une question qu'il ne faut pas espérer débrouiller complètement.

«Il suffit que nous ayons quelque INTELLIGENCE ANALOGIQUE d'un mystère, tel que la trinité et que l'incarnation, afin qu'en les recevant nous ne prononcions pas des paroles entièrement dépourvues de sens : mais il n'est point nécessaire que l'explication aille aussi loin qu'il serait à souhaiter, c'est-à-dire qu'elle aille jusqu'à la compréhension et au *comment*»<sup>175</sup>.

L'*intelligence analogique*<sup>176</sup> désigne une sorte de compréhension fragmentaire et fondée sur la comparaison. Ce résultat exclut plus nettement, plus visiblement la contradiction et l'absurdité radicales hors de la sphère du mystère et repousse aussi en quelque manière la frontière d'inconnaissance qu'impose la nature du mystère. Malgré l'importance de la soumission de l'âme à l'immensité divine du mystère, il convient que les mots qui le désignent ne s'inscrivent pas dans une totale obscurité, qui n'indiquerait même pas l'objet à croire, et qui risquerait de faire glisser la croyance vers une idolâtrie superstitieuse. À l'évidence, le mystère désigne quelque difficulté épistémologique, mais si celle-ci est absolue et totale, il ne reste plus de lui que négativité, ou à la rigueur contemplation mystique, sans qu'une philosophie rationnelle y trouve sa place<sup>177</sup>.

Leibniz tâche d'élaborer une religion pénétrée de raison, une religion convenant au

<sup>174</sup> *SN*, GP IV, 479. Sur ce fait que les machines naturelles ont des âmes, ou quelque chose d'analogique, voir aussi notamment *NE* IV x § 9, GP V, 421. De la même façon, sur une question plus hypothétique et pour laquelle ses conclusions sont moins établies que sur la nature de la forme substantielle, voir lettre de Leibniz à Arnauld, 28 novembre / 8 décembre 1686 (GP II, 76-77) : «je ne saurais dire précisément s'il y a d'autres substances corporelles véritables que celles qui sont animées, mais au moins les âmes servent à nous donner quelque connaissance des autres par analogie» (nos italiques).

<sup>175</sup> *ET Discours* § 54, GP VI, 80 (nos petites majuscules ; italiques de l'auteur).

<sup>176</sup> Voir ci-dessus, note 174, Leibniz à Arnauld, 28 novembre / 8 décembre 1686 (GP II, 77) : l'analogie procure «quelque connaissance» de substances autres que celles que nous théorisons.

<sup>177</sup> Voir sections 6.4.2.1 et 6.5.1.1, pages 437 et 445.

philosophe (celle qui lui permettrait de faire une profession de foi, comme la *Confessio philosophi*)<sup>178</sup>. Et dans cette perspective, c'est l'analogie qui constitue potentiellement et aussi en pratique chez Leibniz l'outil de mise en compréhension, de mise en crédibilité du mystère. Nous avons déjà parlé d'analogies avec la tripartition des facultés de l'âme pour expliquer la trinité, mais il y a d'autres cas chez l'auteur. Leibniz rapproche par exemple la difficulté de l'union entre l'âme et le corps de celle de la présence réelle<sup>179</sup> et aussi l'opération physique immédiate de la même présence réelle<sup>180</sup>. Par ailleurs, Leibniz utilise parfois des analogies empruntées au monde même de la religion pour expliquer d'autres éléments plus difficiles, plus contestés ou plus douteux. Ainsi, il emploie l'image d'un prêtre dont l'attention n'est pas parfaitement fixée lorsqu'il baptise ou lorsqu'il procède à la consécration de l'hostie pour signifier la continuité virtuelle de l'intention de bien faire. La comparaison vaut pour expliquer la perpétuation du péché originel<sup>181</sup> ou la réalité formelle, mais non pieuse de la vertu des païens<sup>182</sup>. Certes, l'usage de l'analogie pour expliquer le mystère ne va pas sans quelques tensions :

- *D'une part*, comme nous l'avons souligné, certains peuvent reprocher à toute explication d'un mystère chrétien soit d'aller trop loin rationnellement et de le déflorer, soit au contraire de respecter une si grande obscurité qu'elle le laisse intact - et incroyable.
- *D'autre part*, il faut noter que l'analogie peut s'effectuer entre le mystère et un élément bien connu, établi par ailleurs grâce à la déduction, à l'hypothèse et à l'expérience. Elle peut très bien cependant se placer entre un point mystérieux et une donnée seulement probable, voire entre un point mystérieux et une fiction apparemment crédible<sup>183</sup>. Il ne faut d'ailleurs pas oublier, lors des recours à la fiction, que dans les cas où il y a présomption de vérité du côté que l'on soutient, la simple instance d'une possibilité rationnellement concevable suffit pour fournir une base à l'argument.

Pour ces raisons, le recours à l'analogie est délicat en application et variable en force.

<sup>178</sup> Ainsi, sa perspective «does not throw out the mysteries of faith but rather tries to provide a satisfactory explanation for them» (p. 96).

<sup>179</sup> Voir *Remarque de l'auteur du système de l'harmonie préétablie sur un endroit des Mémoires de Trevoux (mars 1704)* (1706-1708), *GP VI*, 596.

<sup>180</sup> Voir *ET Discours* § 19, *GP VI*, 61.

<sup>181</sup> Le péché n'est pas constant actuellement chez tous, mais il y a toujours «aliquid analogum virtuali intentioni peccandi» (*ERC*, A VI iv C. 2377).

<sup>182</sup> Leibniz à Des Bosses, 2 octobre 1708, *GP II*, 362.

<sup>183</sup> Le domaine des fictions est même très proche de celui de l'analogie, avec lequel il porte des résonances communes notamment sur le plan juridique (voir *infra*, 8.4.2, pages 568 sq.). Comme exemple de l'utilité heuristique d'une fiction dans un cadre analogique, voir Leibniz à Des Bosses, 16 juin 1712, (*GP II*, 451). Leibniz explique que lorsqu'on parle de monades dans l'espace, «est quibusdam fictionibus animi nostri uti, dum imaginari libenter vellemus, quae tantum intelligi possunt».

On constate qu'il appartient bien à la sphère probable, qui demande et conduit l'évaluation des degrés de vraisemblance - et ce même si les mystères ont été présentés originellement par Leibniz comme des points non probables.

### 5.3.3 Attention et vérification

#### 5.3.3.1 *Attentio et animadversio*

La notion d'attention, qui n'a pas fait l'objet de beaucoup d'intérêt dans les études leibniziennes, est cependant d'une profonde importance méthodologique, dans le repérage auquel nous nous livrons, car elle fournit une des délicates charnières entre la volonté et l'entendement. Ce rapport est capital, car de l'utilisation judicieuse de ces deux facultés peut naître ou non une croyance appropriée - qui en contexte chrétien peut signifier l'atteinte ou l'abandon du salut de l'âme. Comme nous nous intéressons ici non seulement à la description d'une méthode d'analyse de la probabilité en contexte religieux, mais aussi à sa mise en pratique, et surtout à son apport dans la constitution d'une croyance dans l'esprit humain, la simple énumération des étapes techniques de conduite de la méthode ne suffisent pas. Nous devons nous pencher sur ce qui forme et porte la connaissance d'un point de vue subjectif.

Dans la mesure assez étroite et assez complexe où le contact avec la connaissance entretient un rapport avec la volonté<sup>184</sup>, l'attention sert de pivot. La dimension contrôlable de la connaissance n'est, bien sûr, que partielle, car la croyance et la connaissance ressortissent proprement à l'entendement, et non à la volonté. De plus, l'appréhension de l'entendement tient plus de la perception que de la décision. D'ailleurs, la volonté elle-même ne se trouve pas d'après Leibniz au pouvoir direct de l'individu, au sens où il n'a pas la capacité de la faire se diriger sans raison vers un objet, ou alors de changer d'objet brutalement et sans délai réflexif<sup>185</sup>. Comme la croyance, la volonté se fonde dans des motifs. C'est pourquoi, le contrôle sur la volonté ne saurait être immédiat, puisque pour le temps présent, chaque choix est déterminé par un faisceau de causes «sans faire tort à notre spontanéité ni à notre liberté»<sup>186</sup>. Leibniz cherche à éviter la régression à l'infini du *vouloir vouloir* et reporte très

<sup>184</sup>Il a été fait mention de cette dimension médiatement volontaire au sujet de l'opinion : voir *supra*, 4.4.1, page 189 et l'analyse de *NE IV xx § 16*, *GP V*, 499 : «nous ne croyons jamais ce que nous voulons, mais bien ce que nous voyons le plus apparent».

<sup>185</sup>Notons que cette nature accordée à la volonté ne dépend pas de la limitation des esprits créés : même la monade divine est incapable de se gouverner sans raison, et cet enracinement dans la causalité est même le plus sûr fondement de la liberté. Pour une présentation de l'usage de la raison suffisante et de la recherche de la causalité comme comportement essentiel et comme conduite naturelle de l'esprit humain, voir *CP*, 34.

<sup>186</sup>*ET III § 298*, *GP VI*, 293.



constamment la volonté sur l'action comme objet (car c'est bien la volonté, en Dieu comme chez les monades, qui «fait les changements ou productions»<sup>187</sup>), et non sur elle-même<sup>188</sup>.

Le désir logique d'échapper une volonté de volonté, ajouté à la conviction de la fondation causale intime de toute action tendrait à faire reculer de niveau en niveau toute possibilité de maîtrise. L'entendement échapperait pleinement à toute direction, car la volonté ne peut le prendre comme objet et voilà que la volonté même se présenterait quasi comme incontrôlable, car elle ne s'applique pas à elle-même, alors même qu'elle constitue le siège de la liberté et son expression directe<sup>189</sup>. Le choix volontaire n'est pas absolu chez Leibniz et doit survenir à la suite d'un enchaînement pas toujours rationnel, mais toujours causal<sup>190</sup>. Cette apparente incapacité de contrôle est brisée par certains concepts dont l'analyse permet de mieux situer la genèse de toute croyance, en particulier dans le contexte tardif, persuasif et souvent non technique des *Essais de théodicée*. Il faut ici tenir compte, dans le cas de la volonté, d'une distance de temps qui permet en définitive de reboucler cette faculté sur elle-même, au risque de produire un court-circuit paralogue, sans quoi le volontaire s'éloignerait du libre. Leibniz indique que l'empire sur la volonté passe par la conscience, par l'intelligence de la spontanéité, donc par un rapport avec l'entendement.

«Nos actions et nos volontés dépendent entièrement de nous. Il est vrai que nous ne sommes pas les maîtres de notre volonté directement, quoique nous en soyons la cause ; car nous ne choisissons pas les volontés, comme nous choisissons nos actions par nos volontés. Cependant nous avons un certain pouvoir encore sur notre volonté, parce que nous pouvons contribuer indirectement à vouloir une autre fois ce que nous voudrions vouloir présentement»<sup>191</sup>.

Dans ce texte qui peut certes paraître jouer sur plusieurs tableaux, Leibniz va jusqu'à accepter un «nous voudrions vouloir», dangereusement parente du «vouloir vouloir», mais expression nécessaire pour rendre compte du pouvoir libre et de l'influence de soi sur soi, en passant par les représentations de l'entendement, que l'appétition cherche à rendre toujours plus distinctes. Le rapport entre conscience et contrôle se précise : l'esprit qui veut exerce sa spontanéité, mais il ne peut vouloir vouloir (donc maîtriser sa volonté) que de façon médiate, selon une opération qui demande du temps et un passage par l'intelligence.

<sup>187</sup> *Mon* § 48, *GP* VI, 615.

<sup>188</sup> «C'est abuser des termes en un sens que de dire ici : on peut vouloir, on veut vouloir. La puissance se rapporte ici aux actions que l'on veut» (*ET* II § 234, *GP* VI, 257). Voir aussi *ET* III § 287, *GP* VI, 287.

<sup>189</sup> «Quaerere, utrum in nostra voluntate sit libertas, idem est ac quaerere utrum in nostra voluntate sit voluntas. Liberum et voluntarium idem significant» (*APC* I § 39, *GP* IV, 362).

<sup>190</sup> «Dans les [...] substances intelligentes [limitées], les passions souvent tiendront lieu de raison, et on pourra toujours dire à l'égard de la volonté en général que *le choix suit la plus grande inclination*, sous laquelle je comprends tant passions que raisons vraies ou apparentes» (Leibniz à Coste, 19 décembre 1707, *GP* III, 401).

<sup>191</sup> *ET* III § 301, *GP* VI, 296.

L'esprit est *cause* de la volonté en tant que siège de la puissance<sup>192</sup>, mais afin de saisir le moment où la spontanéité s'exerce, à défaut de pouvoir en démontrer le mécanisme exact, en particulier dans le domaine cognitif qui nous occupe, il nous faut nous pencher sur la notion d'*attention*. Selon les expressions de Leibniz dans les *Nouveaux Essais*,

«Nous pouvons nous faire croire indirectement ce que nous voulons, *en détournant l'attention* d'un objet désagréable pour nous appliquer à un autre qui nous plaît, ce qui fait qu'en envisageant d'avantage les raisons d'un parti favori nous le croyons enfin le plus vraisemblable»<sup>193</sup>.

On retrouve le contact médiat et indirect de la volonté à elle-même, et l'action éventuelle sur la croyance, par le biais de l'attention. En effet, le contact indirect en est un de l'effort attentif sur le cru et cette influence de la volonté sur la vraisemblance témoigne de la possibilité d'un progrès sur soi à partir de croyances faibles, comme aussi de la création artificielle d'une conviction entêtée dans le domaine du savoir. Autrement dit, l'attention se situe à la source du contact à la vérité et avec la génération de l'erreur. La connexion entre entendement et volonté est d'autant plus nécessaire à thématiser théoriquement et à maîtriser pratiquement que la vertu selon Leibniz comporte une grande part de sagesse cognitive<sup>194</sup>. On trouve dans cette notion un nouveau témoignage de la dimension quasi morale aux préceptes qui s'adressent à celui qui cherche à bien user de son entendement, procédé particulièrement difficile dans le domaine probable et particulièrement périlleux en matière religieuse<sup>195</sup>.

À présent que le lien avec l'utilisation possible d'une méthode encadrant le jugement et la croyance est dessiné par le rapport entre entendement et volonté, il s'agit de repérer en quoi consiste ce processus de l'*attention* selon Leibniz, tâche délicate, car si ce concept sert fréquemment à caractériser d'autres points importants<sup>196</sup>, il reçoit peu souvent de

<sup>192</sup>La puissance est force, et constitue la nature même de la substance selon Leibniz depuis la réforme de la mécanique en 1678. D'ailleurs, elle est clairement présentée comme analogue à un sujet ou à une base en *Mon* § 48, *GP* VI, 615 (voir sur cette question Guillermit (1988) [167]).

<sup>193</sup>*NE* IV xx § 16, *GP* V, 499; nos italiques. Nous reprenons à nouveau un passage de cette importante citation. Voir *supra*, pages 189 et 260.

<sup>194</sup>Pour un exemple de ce lien, passant par l'attention, sans quoi le discours est inutile, voir *De la vie heureuse*. *GP* VII, 81.

<sup>195</sup>Le cadre de la correspondance avec Arnauld offre ici une bonne idée de la situation subtile de Leibniz comme chrétien, face à l'usage de la recherche et de l'entendement. Arnauld dresse une opposition entre matières abstraites et intérêt accordé au salut, estimant le premier divertissant, difficile et dangereux et absolument soumis en importance pratique au second. Leibniz tâche de renverser cette dichotomie, plaçant l'intérêt pour le salut à la clef des méditations détachées des sens et dévalorisant les activités simplement pratiques comme ligotées aux contingences de cette vie. Parallèlement, la métaphysique, qui demande pour sa rigueur théorique même une concentration et une sorte d'ascèse, rend plus parfait, contrairement aux autres disciplines qui ne changent rien à la perfection de notre âme. Donc pour Leibniz, en pratiquant la métaphysique, on s'attèle au salut.

<sup>196</sup>Outre tous les cas où elle contribue à délimiter le rôle de la volonté, l'attention participe souvent à l'explicitation de la conception des petites perceptions.

traitement pour lui-même. L'attention semble procéder d'un effort de l'esprit de l'ordre de la concentration, lié à la capacité de tendre vers une plus grande distinction dans la perception. Il y a bel et bien une connotation active au terme, car Leibniz rapproche dans ses *Remarques sur Descartes* le sens du substantif latin *attentio*<sup>197</sup> de verbes plutôt que d'autres substantifs : l'allemand *sich begreifen* et le français *s'aviser*<sup>198</sup>. Ces termes évoquent tous deux les injonctions que l'on s'adresse à soi-même, donc effectivement une relation entre l'entendement et les principes, par le biais de la volonté. Les *Nouveaux Essais*, réagissant à certaines définitions lockiennes que l'auteur allemand n'estime pas utilisables sans aménagements, expliquent que « nous avons de l'*attention* aux objets que nous distinguons et préférons aux autres » et souligne que cette opération de l'esprit peut continuer avec ou sans la présence d'un objet externe, et qu'elle peut viser ou non l'action, ou l'apprentissage (auquel cas, elle est désignée comme « *étude* »<sup>199</sup>). Il s'agit donc d'un concept large, dont l'*objet* peut relever ou non de la pratique. Dans le même sens, Leibniz définit la réflexion, concept important pour Locke et que l'auteur allemand intègre, mais ne prend pas tout à fait dans le même sens. Il ne s'agit chez Leibniz de rien d'autre « qu'une attention à ce qui est en nous »<sup>200</sup>. Cela illustre le fait que l'attention peut être purement intime et s'adresser aux seuls raisonnements et croyances. L'attention désigne dans tous ces cas une application particulière de l'âme, qui fait pencher l'aperception, en ce qu'elle fixe et focalise le centre d'intérêt conscient.

Ainsi, c'est parmi les objets de l'attention que la volonté peut exercer ses choix libres, car c'est cet état qui lui fournit une fenêtre sur la perception et la mémoire. L'esprit attentif est imprégné par un objet que lui présente l'entendement et il s'y focalise de cette manière plus distinctement, en direct et actuellement, dans toute la mesure autorisée par sa perfection<sup>201</sup>. À la fois connexe et autonome par rapport aux objets externes, l'attention dépend en quelque manière de cette sphère non volontaire que constitue la perception et qu'elle dirige vers l'aperception. En effet, s'il y a effet de l'attention sur la perception, qu'elle contribue à rendre plus distincte sous le regard de l'esprit, il y a aussi délimitation

<sup>197</sup> De *ad-tendo*, «tendre vers, prêter attention».

<sup>198</sup> APC I § 31-35, GP IV, 362.

<sup>199</sup> NE II xix § 1, GP V, 147.

<sup>200</sup> NE Préface, GP V, 45. Chez Leibniz, le concept de réflexion est à rapprocher de la part active de l'attention, de l'admonestation, de l'*animadversio* (voir *infra*, page 267).

<sup>201</sup> «Pour le présent, il ne dépend pas de nous de changer de volonté; il ne laisse pas d'être vrai que nous avons un grand pouvoir sur nos volontés futures, en choisissant certains objets de notre attention et en nous accoutumant à certaines manières de penser; et par ce moyen, nous pouvons nous accoutumer à mieux résister aux impressions, et à mieux faire agir la raison, enfin nous pouvons contribuer à nous faire vouloir ce qu'il faut» (Leibniz à Coste, 19 décembre 1707, GP III, 403; nos italiques).

de l'attention par la perception, car les objets qui ressortent naturellement le plus dans la perception portent un impact sur ce dont l'esprit est conscient, sur ce à quoi il porte attention<sup>202</sup>.

C'est cette seconde dimension, la moins volontaire, qui ressort du *Discours de métaphysique* de 1686 ; ce texte insiste sur l'efficace des perceptions, sur la puissance du déroulement des événements affectants sur la concentration et l'application. Dans ce contexte, Leibniz montre que si des perceptions contrariées s'entremêlent, si elles se révèlent « également capables de déterminer l'attention de l'âme »<sup>203</sup>, elles apparaîtront confusément à la conscience, visiblement parce que l'attention n'aura pas alors possédé la force de les ordonner et de les distinguer. Dans les *Nouveaux Essais*, la constellation de concepts qui entourent l'attention garde cette connotation et témoigne aussi des limites intrinsèques d'une attention qui ne peut tout appréhender<sup>204</sup>. Tout ce que l'esprit peut virtuellement avoir sous le regard ne s'y situe pas constamment : par rapport à toutes les données en puissance qui frappent constamment les sens et déterminent la perception, l'attention représente l'intelligence en acte. Toujours dans le sens d'une dépendance de l'attention à l'égard de la perception qui en forme le matériau, Leibniz décrit un cas où, l'« attention [étant] bandée à d'autres objets », un élément autre « devien[t] assez fort pour l'attirer à soi en redoublant son action ou par quelque autre raison »<sup>205</sup>. L'élément déclencheur se trouve alors du côté perceptuel (le plus près de ce qui peut se qualifier d'extérieur et de non spontané, chez Leibniz), et non dans une volonté active : dans un tel cas, c'est en grande partie l'intensité du perçu qui détermine la direction d'attention de l'esprit.

Leibniz tient encore une position semblable lorsqu'il réplique à William King (*Remarques sur le livre 'De l'origine du mal'*). Dans ce texte, Leibniz insiste sur le fait qu'il ne faut pas attribuer « à notre puissance élective » ce qui se produit « parce que l'application et l'attention à l'objet et la coutume changent notre disposition, et par conséquent

<sup>202</sup> « Car toute attention demande de la mémoire, et souvent quand nous ne sommes point admonestés pour ainsi dire et avertis de prendre garde à quelques-unes de nos propres perceptions présentes, nous les laissons passer sans réflexion et même sans être remarquées ; mais si quelqu'un nous en avertit incontinent après et nous fait remarquer par exemple quelque bruit qu'on vient d'entendre, nous nous en souvenons et nous nous apercevons d'en avoir eu tantôt quelque sentiment » (*NE Préface*, GP V, 47).

<sup>203</sup> *DM* § 33, GP IV, 459 ; nos italiques.

<sup>204</sup> « Nous pensons à quantité de choses à la fois, mais nous ne prenons garde qu'aux pensées qui sont les plus distinguées : et la chose ne saurait aller autrement, car si nous prenions garde à tout, il faudrait *penser avec attention* à une infinité de choses en même temps, que nous sentons toutes et qui font impression sur nos sens » (*NE* II i § 11, GP V, 103 ; nos italiques).

<sup>205</sup> *NE* II i § 14, GP V, 105 ; nos italiques. L'attention se trouve du côté qui « frapp[e] le plus » l'esprit (Leibniz à Coste, 19 décembre 1707, GP III, 402).

nos appétits naturels»<sup>206</sup>. Autrement dit : il est clair que la volonté n'a pas d'emprise directe sur la perception, la connaissance, la disposition. Mieux, une partie du contrôle de l'attention échappe à la volonté<sup>207</sup>, en tant que cette attention, du fait de la limitation de l'esprit créé, est conditionnée par la force de l'objet. De surcroît, même dans la mesure où l'attention pourrait ressortir à la volonté, la faiblesse et la paresse de l'esprit l'entraînent loin des contraintes méthodiques et morales que cet effort impose<sup>208</sup>. À travers l'attention, on constate que l'esprit atteint un stade plus concentré, plus actif, donc plus *parfait*, à cause de la plus grande distinction des perceptions. Seulement, cette activité plus intense reste entravée en quelque manière par l'imperfection originelle, qui s'exprime dans une passivité de perception, où un élément doit ressortir pour que s'excite un attention distincte, mais non voulue. En outre, le contrôle de soi et la concentration exigés par l'arrachement de l'attention à une perception intense pour la tourner vers un objet choisi exige une puissance éventuellement facilitée par l'habitude. Les fluctuations passives de l'attention témoignent donc de la limitation de l'esprit humain :

«Les pensées confuses marquent notre imperfection [et] passions [...], au lieu que la perfection, force, empire, liberté et action de l'âme consistent principalement dans nos pensées distinctes. Cependant [...], les pensées confuses ne sont autre chose qu'une multitude de pensées qui sont en elles-mêmes comme les distinctes, mais qui sont si petites que chacune à part *n'excite pas notre attention et ne se fait point distinguer*»<sup>209</sup>.

Cet accent particulièrement peu subjectif, cependant, peut se modifier légèrement selon le contexte, ou se nuancer de quelques éléments supplémentaires. L'attention semble parfois passer davantage du côté de ce que l'esprit peut contrôler, davantage du côté de l'activité, dont l'aperception résulte, et qu'elle ne commande pas complètement : «l'aperception de ce qui est en nous *dépend d'une attention* et d'un ordre»<sup>210</sup>. En effet, il ne faut pas surestimer l'inertie de l'âme en face de la perception, alors que toute substance est foncièrement active, et que l'appétition appartient aussi aux tendances de la monade, dans la mesure de la perfection impartie. Si l'attention peut se voir le jouet de sollicitations externes lorsque l'âme affiche son imperfection, elle peut aussi prémunir la substance contre la distraction, dans la mesure de la puissance de l'esprit. Contre Locke qui défend la passivité

<sup>206</sup> *Remarques sur le livre 'De l'origine du mal'*, § 23 GP VI, 428.

<sup>207</sup> Il serait tentant de rapprocher ces mises au point en recul les unes par rapport aux autres des critiques de Leibniz à l'égard de la conception de l'interaction physique de l'âme et du corps chez Descartes, niant que l'âme puisse même fixer la direction prise par les mouvements du corps, puisque la quantité de direction se trouve elle-même conservée dans tout mouvement physique.

<sup>208</sup> «L'esprit [...] ne veut point s'assujettir à l'attention, à l'ordre, aux règles» (ET I, § 56, GP VI, 133).

<sup>209</sup> *Addition à l'explication du système nouveau*, GP IV, 574; nos italiques.

<sup>210</sup> NE I i § 25, GP V, 72; nos italiques.

absolue de l'esprit face aux idées simples. Leibniz soutient même que l'esprit est actif à leur égard, tout comme dans le cas de la combinaison d'idées. Cette activité s'observe dans les opérations d'isolement d'idées, «ce qui est volontaire [...], soit qu'il [l]e fasse pour *donner attention* à une idée composée qui en résulte, soit qu'il ait dessein de les comprendre sous le nom donné à la combinaison»<sup>211</sup>. On constate que l'attention n'est peut-être pas exactement qualifiée de volontaire, mais qu'elle résulte d'opérations de la raison, d'activités sélectionnées par l'esprit, et qu'elle peut être visée comme un objectif à atteindre à cause du profit cognitif qu'elle peut procurer en retour. Leibniz parle aussi de ses répercussions physiques, notamment du fait que «l'attention [...] bande les fibres du cerveau»<sup>212</sup>.

Pourtant, Leibniz s'avance parfois encore davantage au sujet du rôle de l'attention. L'un des textes les plus intéressants dans cette optique reste les *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum* de 1692, où Leibniz cherche à réfuter le point de vue cartésien sur la nature de l'erreur, causée selon Descartes par un débordement de l'usage du jugement volontaire par rapport aux idées vraiment claires et distinctes présentées à l'entendement. Dans ce contexte où, par rapport à Descartes, Leibniz limite déjà le rôle de la volonté (puisque il ne lui accorde aucun pouvoir direct sur le jugement), l'auteur allemand se montre malgré tout plus généreux que dans bien d'autres textes, mais surtout plus précis vis-à-vis de la dimension volontaire de l'attention. Ainsi il reconnaît expressément à la volonté le pouvoir de commander (*imperare*) à l'attention et à l'intérêt, ce qui influe indirectement sur le jugement : ce jeu sur l'attention est même considéré comme la seule possibilité d'influence épistémologique de la volonté, quoique cette influence reste *oblique*, un peu à l'instar de certaines conclusions asylogistiques, conclusives dans être directes<sup>213</sup>. Cette influence se traduit exactement comme précédemment, par un rapprochement entre connaissance et perception (auxquelles il faut ajouter la mémoire), à l'écart de ce qui est directement volontaire et libre<sup>214</sup>. Afin d'éviter l'erreur, le recours de l'esprit réside dans une admonestation à la perspicacité et à la présence, à la précaution et à la vérification.

En particulier, et l'on retrouve ici la notion qui nous occupe, il est capital de «porter

<sup>211</sup> *NE* II xxx § 3, *GP* V, 245 ; nos italiques.

<sup>212</sup> *Addition à l'Explication du système nouveau GP IV*, 574.

<sup>213</sup> Voir *supra*, page 235. «Unum hoc penes voluntatem esse agnoscimus, ut attentionem et studium imperet, atque ita etsi sententiam in nobis non faciat, potest tamen ad eam oblique conferre» (*APC* I § 6, *GP* IV, 356-357).

<sup>214</sup> «Credere vera vel falsa, quorum illud cognoscere, hoc errare est, nihil aliud quam conscientia aut memoria est quaedam perceptionum aut rationum, itaque non pendet a voluntate, nisi quatenus obliqua arte tandem efficitur etiam aliquando nobis ignaris, ut quae volumus nobis videre videamur» (*APC* I § 31-35, *GP* IV, 361). Notons qu'il y a ici une considération particulièrement subjective de la croyance, et qu'elle l'inscrit directement au sein de la connaissance.

attention» (*attendere*) à la matière et à la forme des raisonnements que l'on effectue<sup>215</sup>. Cependant, là même, la présence à soi, le fait de s'aviser n'appartient pas à «notre puissance, ni à l'arbitre de la volonté», car avant d'être voulue, l'action a d'abord dû se présenter à l'entendement, et le comportement résultant dépend du degré présent de perfection<sup>216</sup>. De fait, comme il a été dit, tout ce qui est du ressort de la mémoire et du savoir ne se range pas au pouvoir de la volonté. En revanche, la *réflexion critique* (*animadversio*)<sup>217</sup> semble bien, elle, relever de l'action volontaire. Or, Leibniz souligne que c'est grâce à ce tour d'esprit que l'on peut, dans la mesure des moyens humains limités, combattre les manques de l'attention<sup>218</sup> par une préparation de l'esprit, qui lui rendra plus spontané l'usage de la méthode et de l'ordre.

Le contrôle volontaire possible sur l'attention semble exactement proportionnel au degré d'activité ou de perfection de l'esprit au moment où il s'adonne à la connaissance. L'action de soi sur soi se révèle aussi une question de temps et d'habitude<sup>219</sup>, ce qui explique la profusion d'admonestations de type presque moral qui jalonnent ces développements sur la vérité et l'erreur. Nous dirons que si la volonté commande (*imperat*) à l'attention, sans doute ne la dirige-t-elle (*dirigere*) pas entièrement. Une comparaison peut ici guider l'analyse<sup>220</sup> : l'attention sera qualifiée de volontaire dans la même mesure que l'éveil, la sortie physique du sommeil peuvent être dits tels. D'un côté, il s'agit de l'état privilégié où peuvent s'exercer les actions véritablement libres et spontanées, car l'éveil maximise la présence à soi, l'aperception de l'activité en cours. De l'autre côté, il faut reconnaître que le fait physique de s'éveiller est partiellement, mais pas entièrement contrôlable, et qu'il est fonction de données extérieures<sup>221</sup>. L'attention fonctionne un peu de même : il s'agit davantage d'un état que d'une action, plus comparable au fait d'être éveillé, qu'au processus qui éveille. Elle constituerait donc le résultat d'une action accomplie d'ailleurs, qui se

<sup>215</sup>Ceci touche une considération méthodologique dont nous avons déjà traité sur le plan technique (voir page 237). Il s'agit ici de montrer ce que cette exigence logique et méthodique commande à l'intelligence concrète.

<sup>216</sup>APC I § 31-35, GP IV, 362 (traduction Schrecker).

<sup>217</sup>Nous reprenons la traduction de Schrecker (1978) [47], p. 29, mais il faut bien noter que le sens d'*animadversio* est très proche de celui d'*attentio*, car elle désigne une application de l'esprit (*animus advertere* : tourner l'esprit), dont la précision et l'intensité permet la critique.

<sup>218</sup>«Sufficit ea animadversionis species, qua pugnamus in defectum attentionis» (APC I § 31-35, GP IV, 362).

<sup>219</sup>Voir *supra*, page 261.

<sup>220</sup>Cette comparaison a une assise textuelle chez Leibniz : voir NE II i § 14, GP V, 105.

<sup>221</sup>Pour un rapport entre état d'éveil et attention, voir aussi APC I § 5, GP IV, 356, où il est question de l'attention, qui est le meilleur moyen de contrer l'artifice cartésien du doute quant à l'état de veille. Leibniz montre aussi que la fatigue diminue l'attention (et s'accorde avec Descartes sur ce point particulier) en APC I § 71-74, GP IV, 366.

trouve forcément soumise à des contingences incontrôlables. En ce domaine, ce qui relève de la puissance de l'individu, et aussi de sa volonté, ce qui correspondrait analogiquement au processus du réveil se trouverait du côté de l'*animadversio*, qui constituerait le volet véritablement actif de l'attention, celui qui peut s'identifier non plus à un état, mais à une action. Les fluctuations lexicales s'expliquent ici par ce qu'il semble que le terme français *attention* se trouve forcé de couvrir tout le champ de l'*animadversio attentio*. La volonté qui ne peut influencer que sur une action jouerait sur l'*animadversio* (qui serait insuffisante en cas de précipitation ou de distraction), ce qui obtiendrait un état d'attention plus ou moins prononcé et précis. Cet état provient de l'entendement en ce que seuls les représentations qui en sont issues ont pu guider la volonté, mais il le pilote aussi, car une confusion de l'âme bouche la connaissance<sup>222</sup>.

L'état où l'esprit est frappé correspond à l'attention, que celle-ci ait résulté d'une réflexion correcte, ou qu'elle ait suivi un penchant passionnel. Outre l'exercice direct de l'action sur soi, le levier que peut faire jouer l'esprit se trouve dans la possibilité de s'accoutumer, possibilité d'habitude qui doit passer par l'adoption interne et subjective de la méthode, par une sorte de conversion qui fait adhérer l'âme<sup>223</sup>. Le rapport de l'individu à ses possibilités d'attention dépend donc du temps, qui ouvre à la possibilité de l'usage d'une bonne méthode : c'est par l'emploi réfléchi et répété de bonnes règles de conduite de l'esprit que les habitudes utiles peuvent se développer - et l'inverse vaut pour les habitudes pernicieuses.

Pour ce qui nous intéresse ici, l'attention importe surtout en ce qu'elle forme de cette façon un jalon méthodologique reconnu par Leibniz : elle est nécessaire pour découvrir dans l'esprit, avec l'aide de l'expérience, les principes et lois de la raison qui y sont renfermés<sup>224</sup>. En effet,

«l'esprit s'appuie sur [les principes généraux] à tous moments, mais il ne vient pas si aisément à les dé mêler et à se les représenter distinctement et séparément, parce que cela demande une grande attention à ce qu'il fait»<sup>225</sup>.

<sup>222</sup>La *Causa Dei* offre ici un passage éclairant : «sic defectu attentionis saepe errabit intellectus, defectu alacritatis saepe refringetur voluntas; quoties mens, cum ad Deum usque seu ad summum Bonum tendere debeat, per inertiam creaturis adhaerescit» (*CD*, § 73, *GP VI*, 450).

<sup>223</sup>«L'instinct [...] [est] pour ainsi dire une passion durable et née avec nous, et la passion [est] comme un instinct passager et survenu; à quoi on pourrait joindre l'accoutumance, qui tient le milieu entre ces deux sortes d'inclinations, étant plus durable que la passion, mais non pas née avec nous comme l'instinct» (*Addition à l'Explication du système nouveau*, *GP IV*, 576-577).

<sup>224</sup>*NE Préface*, *GP V*, 43. Voir aussi : «des maximes innées ne paraissent que par l'attention qu'on leur donne» (*NE I i* § 27, *GP V*, 80).

<sup>225</sup>*NE I i* § 20, *GP V*, 69-70.



L'attention permet ainsi d'éviter le piège des procédés empiriques en matière de méthode<sup>226</sup>, puisqu'elle peut placer l'esprit dans cette disposition méditative qui lui fera découvrir les véritables principes. De la sorte, le fait de «raisonner avec tant soit peu d'attention»<sup>227</sup> s'ajoute dans la *Théodicée* à l'injonction d'employer les règles de la logique. Cette expression met en valeur la place exceptionnelle de l'attention quant à l'utilisation de la raison, qu'elle est capable de contenir sur la piste, ce qui permet de régler les disputes stériles<sup>228</sup>.

Cependant, comme l'attention désigne simplement un état d'éveil, et non forcément d'éveil correct aux objets les meilleurs, il reste délicat de situer tout uniment cet état comme une étape de la méthode à instaurer. Au contraire, il faudrait estimer que la méthode s'applique à elle, qu'elle doit l'informer, et que lorsque Leibniz parle de l'attention dans les citations ci-dessus, il s'agit d'une ellipse pour l'attention *bien dirigée* et structurée par la doctrine. D'ailleurs, la perfection de l'état attentif semble fort variable et l'attention porte fréquemment une sorte d'erreur d'appréciation par son fonctionnement naturel même. Un exemple se rencontre dans le fait que les sens sont effectivement nécessaires pour donner à l'entendement l'occasion et l'attention à l'égard des notions innées en lui<sup>229</sup>. Cela dénote une certaine dépendance de l'esprit à l'égard d'une échelle de facilité qui ne correspond pas à l'ordre en soi, dans l'accès au savoir. Cette dépendance à l'égard de la matière se révèle aussi dans l'importance de l'accoutumance temporelle, dimension pénible et laborieuse qui marque l'imperfection. On observe que pour Leibniz, la tendance naturelle de l'esprit à ne pas se laisser astreindre peut conduire sans qu'on le remarque à des conclusions tout à fait fausses à l'égard du réel, en particulier quant à la structure de l'entendement.

Un autre cas va dans le même sens et s'inscrit d'ailleurs dans le domaine religieux. Leibniz montre que le mal, plus rare et plus susceptible de provoquer un sursaut de l'esprit, attire spontanément à lui une attention excessive par rapport au bien. Plus exactement, «ce n'est que le défaut d'attention qui diminue nos biens, et il faut que cette attention nous soit donnée par quelque mélange de maux». Il faut donc «supplé[er] [...] par notre réflexion à

<sup>226</sup>Un empirisme tel que celui de Locke présente les vérités particulières comme les premières et les plus certaines pour nous. Nous avons mentionné le fait que cet attitude a quelque chose de spontané et de populaire, au sens péjoratif du terme (voir section 2.3.3, pages 81 sq.).

<sup>227</sup>*ET Discours*, § 30, *GP VI*, 68.

<sup>228</sup>Un autre exemple se rencontre au cœur même des mathématiques élémentaires. Sans admettre que les calculs arithmétiques impliquant de grands nombres constituent vraiment des vérités principiellement plus difficiles que les additions simples, Leibniz concède que plus d'attention est nécessaire dans ces cas (*NE I i* § 11, *GP V*, 78).

<sup>229</sup>*NE I i* § 5, *GP V*, 76.

ce qui manque à notre perception»<sup>230</sup>, ou corriger l'état d'*attentio* défectueuse par l'action d'une *animadversio* appropriée. Cette ingratitude que ressentent de nombreux pessimistes vis-à-vis des maux du monde disparaîtrait probablement si la maladie devenait vraiment ordinaire, mais il valait apparemment mieux pour l'ordinaire du monde choisi par Dieu limiter la vigilance par la douleur et risquer une mauvaise perception de l'optimalité de la création, que de rendre rares la joie et la bonne santé. On situera donc dans cette mesure l'action de l'esprit sur soi, la réflexion attentive, parmi les ingrédients d'une bonne méthode. En l'occurrence, la perception du malheur et de la souffrance n'est pas possible à modifier, mais elle doit être compensée par des conclusions de nature épistémologiquement plus forte, que l'on n'obtiendra que par le biais d'une attention aux raisonnements accessibles sur le monde. Il est possible de comprendre dans cette optique comment l'attention a du rapport avec la vraisemblance : c'est par l'influence de l'esprit sur son éveil qu'il peut en venir à se faire une opinion et une croyance dans une direction qu'il s'applique à évaluer avec précision.

### 5.3.3.2 Vérification et impact de la méthode sur l'attention

Un encadrement méthodologique s'avère donc requis. En effet, c'est la méthode, assortie d'une étape de vérification qui la complète, qui jalonnera le mieux l'état attentif, quoiqu'il soit impossible d'éradiquer toute erreur et toute source d'erreur, dans le cas même d'un raisonnement exact et bien prouvé<sup>231</sup>. L'indubitabilité absolue est inaccessible, même dans les domaines susceptibles de découvertes et d'établissements (comme la théologie naturelle), justement à cause des défauts de l'attention dus à l'imperfection de l'activité. Cette limitation vaut même, à la rigueur, en mathématiques, et le recours le plus ferme se trouve encore du côté de la méthode correcte (respect de la forme et de la matière au cours de la preuve), de la vérification, de la répétition des raisonnements et de la confirmation auprès d'autres chercheurs<sup>232</sup>. La situation est évidemment plus difficile encore s'il s'agit de matières où la démonstration nécessaire ne peut s'offrir à l'entendement, là où on ne dispose pas de la «méthode parfaite» comme en mathématiques<sup>233</sup>. Dans ces cas, comme il en a été question plus haut, les expériences doivent servir de réservoir de données qui, bien pesées, deviendront des preuves, et dans les matières où ni expérimentation, ni figures

<sup>230</sup> *ET I*, § 13, *GP VI*, 109. Voir aussi *CD*, § 52, *GP VI*, 446.

<sup>231</sup> «Hæc mentis humanae imbecillitas orta ex defectu attentionis et memoriae perfecte tolli non potest» (*APC I* § 5, *GP IV*, 356).

<sup>232</sup> *APC I* § 5, *GP IV*, 356.

<sup>233</sup> *APC I* § 13, *GP IV*, 358.

ne peuvent baliser les opérations de l'entendement, seule «la rigueur du raisonnement» restera capable de «fixer l'attention, et rendre les méditations liées»<sup>231</sup>. On constate donc l'importance de l'attention subjective lorsque la matière est probable.

Dans les domaines délicats, il convient de mener des vérifications partielles de chaque preuve particulière<sup>235</sup> afin de conforter le jugement<sup>236</sup>. Les vérifications se déclinent en de nombreuses techniques, qui suivent l'éveil à soi et l'usage de la raison, et qui sont d'autant plus déterminées que la délibération est soumise à la grille du calcul, mais d'autant plus importantes que les résultats de ce calcul sont plus probables que nécessaires. Dans la mesure où l'esprit d'un seul peut faillir, l'emploi de procédés confirmatoires standardisés, d'épreuves répétables et d'examens balisés permet la vérification par autrui et la généralité de la méthode. À ce niveau intervient encore l'usage de termes précis et correctement définis. Sans placer comme Locke la vérité dans les propositions, Leibniz approuve que les signes du langage deviennent en effet des appels à l'éveil de l'esprit par rapport à certaines notions<sup>237</sup>, en attendant l'avènement d'une langue sans équivoque qui rendrait attention et vérification plus aisées.

Plus concrètement encore, Leibniz se plaît à suggérer des trucs pour comptabiliser sans peine ni surcharge pour la mémoire, et avec le moyen de tout recompter aisément. Malgré l'apparente futilité philosophique des recours mnémotechniques, il faut bien observer que le soin apporté à la méthode et aux raisonnements ne procure pas seulement une connaissance objectivement valide, valide parce que basée sur une forme prédémontrée et de preuves solides. L'attention et la facilité de vérification importe aussi en particulier par le souvenir subjectif qu'ils créent chez l'individu, qui seul peut, avec l'habitude, offrir l'assurance - d'où l'importance, pour la constitution de la science générale, de l'art de se souvenir, qui demande la possibilité de l'accoutumance et la possibilité d'inventorier l'acquis<sup>238</sup>. Ainsi, Leibniz développe des moyens très concrets de vérifier les calculs et les raisonnements, car la rigueur souhaitée est toujours fissurée par les failles constitutives d'une attention humaine et limitée<sup>239</sup>. C'est pourquoi, de même, en matière de morale, Leibniz recommande

<sup>234</sup> *Remarques sur le livre 'De l'origine du mal'*, § 1, GP VI, 400.

<sup>235</sup> APC I § 31-35, GP IV, 361.

<sup>236</sup> Voir APC I § 13, GP IV, 358.

<sup>237</sup> «J'accorde que le nom sert à donner de l'attention aux choses, et à en conserver la mémoire et la connaissance actuelle» (NE III v § 10, GP V, 282).

<sup>238</sup> Voir *De la sagesse* GP VII, 83.

<sup>239</sup> «Cependant, plus on y apporte de soin, plus on se peut fier aux raisonnements passés. J'ai projeté une manière d'écrire les comptes, en sorte que celui qui ramasse les sommes des colonnes, laisse sur le papier les traces des progrès de son raisonnement, de telle manière qu'il ne fait point de pas inutilement. Il le peut toujours revoir et corriger les dernières fautes, sans qu'elles influent sur les premières : la révision aussi,

les résumés, les aide-mémoire, la discipline personnelle simple et rapide. Parmi les plus importants préceptes mis en valeur, on retrouve le *dic cur hic*<sup>240</sup>, ce sursaut interrogatif de l'esprit qui s'oblige à l'attention, qui peut prendre diverses formes de rappel, et qui porte une grande valeur de conversion.

Il n'est peut-être pas banal de constater que les axiomes identiques eux-mêmes peuvent porter une valeur mnémotechnique et servir à s'aviser en suscitant l'attention, ou à vérifier ce qui a été établi, et dans un domaine moral plutôt dévolu à la logique du probable, preuve que les diverses manières de démontrer collaborent et ne se contentent pas de rester parallèles. Un exemple d'usage de prémisses ou de principes *a priori* dans le domaine probable réside dans l'emploi d'axiomes identiques, qui peuvent offrir un point de départ, une amorce, une occasion de réflexion même hors de la pure démonstration. Leibniz mentionne le cas de ce qu'il nomme les «identiques à demi»<sup>241</sup>, évoquées pour prouver contre une position lockienne la non-frivolité des axiomes identiques. Curieusement, Leibniz ne se contente pas de montrer la valeur des identiques à la source de la méthode analytique, qui permet de remplacer un terme par sa définition, et leur fécondité effective en logique et en mathématique. Il tient visiblement à montrer encore un autre usage, peut-être plus susceptible de frapper un penseur enclin à l'empirisme, et plutôt mal disposé à l'égard de la logique formelle d'inspiration aristotélicienne.

Quoi qu'il en soit, Leibniz choisit un moyen plus concret de contrer Locke, en fournissant un exemple tiré de la morale. L'expression «un homme sage est un homme» appartient par sa forme aux vérités de raison, dans la mesure où sa contradictoire est impossible et où elle exprime une version du principe d'identité. Mais en même temps qu'elle appartient aux vérités de raison, cette proposition rapporte une vérité de fait qui l'exemplifie concrètement, et qui porte *parfois* son utilité, dans les cas où l'esprit n'a pas, distinctes devant le regard, toutes les caractéristiques qu'il connaît implicitement d'une notion, telle l'humanité. La mention effective de cette identité, formellement juste et complètement indiscutable pour cette raison, sert donc à vivifier l'attention, puisque, pour reprendre les expressions que

---

qu'un autre en veut faire, ne compte presque point de peine de cette manière, parce qu'il peut examiner les mêmes traces à vue d'œil. [...] Mais sans se souvenir d'avoir usé d'une parfaite rigueur, on ne saurait avoir cette certitude dans l'esprit. Et cette rigueur consiste dans un règlement dont l'observation sur chaque partie soit une assurance à l'égard du tout. [...] Et par ce moyen on a toute la certitude dont les choses humaines sont capables» (*NE IV* i § 9. *GP V*, 341-342). Pour un regard sur la notion d'assurance et de sûreté, qui sont historiquement des marques concurrentes du probable, mais que Leibniz fait converger avec cette notion qu'il théorise, voir *supra*, section 4.4.5, pages 210 sq.

<sup>240</sup> Voir *APCI* § 31-35, *GP IV*, 361 et *ET III*, § 298, *GP VI*, 293. Ce «dis pourquoi tu es ici» porte d'ailleurs un rapport implicite au langage, puisque l'attention provient d'un *dire* (voir ci-dessus, page 271, note 237).

<sup>241</sup> *NE IV* viii § 4. *GP V*, 410.

Leibniz emploie alors, elle «donne à connaître» et «fait penser», bien qu'elle «n'apprenne rien» de tout nouveau. Telles sont les vérités en matière de morale : elles sont complexes et abruptes à retenir dans leurs détails. De là l'importance de l'attention face à la mémoire, afin de faire passer à la pensée actuelle une idée possédée trop virtuellement pour servir<sup>242</sup>. Par cette ébauche d'analyse, l'apparent conflit de notions se résout, ce qui prouve que les éléments toujours valables de la méthode analytique peuvent s'employer hors d'une démonstration de nécessité, et en guise d'admonestation convergente avec d'autres preuves (en l'occurrence, des observations sur le caractère humain, des déductions morales quant aux devoirs...). Les précisions disponibles de la définition (même partielle<sup>243</sup>) de l'homme peuvent s'occulter devant des circonstances où la sagesse d'un individu devient par supposition si remarquable qu'elle semble éclipser sa finitude<sup>244</sup>. Une remise en mémoire précise du cas, par exemple grâce aux axiomes, n'a alors rien de futile. Malgré cet usage direct d'une forme d'axiome, cet exemple touche à la connaissance probable, parce qu'il ressortit à la morale, matière traditionnellement sujette à différends et où s'infiltré de l'observationnel et que cette morale se présente ici sous son jour le moins démonstratif, quoique fondée en raison. Un autre fondement de ce rattachement tient à ce que l'usage des axiomes est conditionnel, relatif à des circonstances<sup>245</sup>.

On pourra rapprocher avec profit ces identiques à demi de ce qui est appelé ailleurs «identiques par diminution»<sup>246</sup> et on trouvera aussi un parallèle entre les identiques à demi et la conversion de l'universelle affirmative en particulière affirmative<sup>247</sup>, également fondée

<sup>242</sup>Néanmoins, peut-être y a-t-il lieu de s'interroger dans ce cas précis sur l'identité de signification du terme *homme* dans les deux membres de la phrase. Devant le peu de développement offert ici par l'auteur, on pourrait s'enquérir : s'agit-il réellement d'une simple analyse de ce que le concept complet d'homme contient, dans toute sa richesse, ou a-t-on affaire à un cas d'équivocation de significations, potentiellement porteur de malentendus ? Leibniz rejette implicitement la seconde hypothèse.

<sup>243</sup>Ce que Descartes appelait une question «difficil[e] et embarrassé[e]» (AT IX, 20).

<sup>244</sup>Nous ne pouvons nous dispenser de nous souvenir ici des passages des *Essais de theodicée* où Leibniz recourt à une fiction de sagesse extrêmement étendue chez un être humain (monarque, homme de bonne renommée, tuteur, père...) pour illustrer et justifier a *fortiori* celle de Dieu. L'auteur produit un cas de preuve probable par notoriété dans un cadre fictionnel et analogique (voir notamment *infra*, section 5.6.1, page 340).

<sup>245</sup>Ainsi, les vérités de raison, qui seules ne suffisent pas à rendre compte du choix de Dieu et donc des existants, demeurent par nature toujours conditionnelles, c'est-à-dire telles que si un objet X existe, il suivra ces principes précis et sera ainsi conformé. D'où une certaine parenté entre les vérités de raison et une législation ou un principe d'éthique, eux-mêmes toujours conditionnels selon que le cas de leur application se présente ou non.

<sup>246</sup>NE IV ii § 1, GP V, 343). Par exemple : *Un rectangle équilatéral est un rectangle*. Cette sorte d'identique est intéressante, parce qu'elle tient compte dans la même proposition de deux caractères du même sujet. En découlent deux dérivations possibles (dans l'exemple donné, on peut également obtenir : *Un rectangle équilatéral est une figure équilatérale*). Dans la mesure où cette forme est reconnue comme figure de l'identité et où elle est applicable aux propositions de fait, on y trouve une voie d'analyse privilégiée qui, sans épuiser l'interminable source des prédicats contingents, considère leur appartenance au sujet comme directement essentielle et identique.

<sup>247</sup>*Tout A est B, donc Quelque B est A*. La démonstration de cette inférence figure en NE IV ii § 1, GP V.

sur la possibilité de diminution, qui n'entache pas la certitude de départ et qui permet en outre de compléter l'énumération des modes syllogistiques valides. Leibniz offre d'ailleurs aussi une utilisation morale de la conversion des universelles et des affirmatives<sup>248</sup>, autour de propositions impliquant le vice, la sagesse, la respectabilité, la richesse, la justice et la charité<sup>249</sup>. Mais surtout, Leibniz donne des motifs *moraux*, et non *logiques* à l'impossibilité de retourner la particulière négative :

«On peut dire qu'il y a des charitables qui ne sont point justes, ce qui arrive quand la charité n'est pas trop bien réglée ; mais on n'en peut point inférer qu'il y a des justes qui ne sont point charitables. Car dans la justice est comprise en même temps la charité et la règle de la raison»<sup>250</sup>.

Nous croyons qu'il ne s'agit pas simplement d'une manière d'édulcorer le propos, pour faire passer une notion de formalisme logique auprès d'une femme, grâce à l'emploi d'une constatation d'ordre quotidien et moral. Au contraire : le contexte vise la reconnaissance de la lumière naturelle et du principe de non-contradiction, avec insistance sur le fait que la seule expérience n'a pas le pouvoir d'infirmier les définitions et les principes. Leibniz cherche à mettre en correspondance des définitions de termes moraux (justice, charité) et l'utilisation de la syllogistique, et à montrer qu'elles sont cohérentes et ainsi renforcées l'une par l'autre. Le raisonnement est le suivant : si la définition est droite, et si les règles de conversion des propositions sont correctement appliquées, il y aura une explication ou du moins une case définitionnelle pour chaque cas concret rencontré et même pour chaque cas possible. L'absence observationnelle de juste non charitable est une confirmation de la justesse de la définition autant que, d'un point de vue déductif, une possibilité autorisée par le non-retournement de la particulière négative<sup>251</sup>. Pourtant, étant donnée la difficulté d'observer réellement ce type de cas, ce que Leibniz cherche surtout à provoquer, c'est une cohérence attentive dans l'utilisation des raisons, qui tend à conclure trop vite et à croire qu'une idée non empêchée par une autre est effectivement supposée ou impliquée par elle. À tous niveaux, les principes *a priori* peuvent servir de balises, de fondation, de

346. Notons que dans le contexte encore hâtif de la *Confessio philosophi*, l'exemple des syllogismes *Darapti* et *Felapton*, qui offrent une conclusion particulière à partir de prémisses universelles, donne une idée de la possibilité pour un Dieu nécessaire d'avoir produit un monde contingent (*CP*, B, 54).

<sup>248</sup>Il faut au moins une de ces caractéristiques pour pouvoir renverser, au moins partiellement, la proposition. C'est pourquoi la particulière négative ne peut se retourner.

<sup>249</sup>Leibniz à Sophie-Charlotte, *GP* VI, 494-495. *Nul sage [n]est vicieux* implique *nul vicieux [n]est sage* ; *tout sage est louable* implique *quelque louable est sage* ; *quelque sage est riche* implique *quelque riche est sage*.

<sup>250</sup>Leibniz à Sophie-Charlotte, *GP* VI, 494-495.

<sup>251</sup>Selon une stricte perspective logique et sans tenir compte des définitions des termes, il serait possible que se rencontrent des justes non charitables. Mais leur existence ne serait pas impliquée par la proposition d'abord concédée, mais seulement non infirmée.

confirmation ou de vérification, outre leur valeur rectrice sur le plan théorique.

On peut voir désormais que l'attention ne forme pas en elle-même une étape de la méthode, mais un état d'esprit nécessaire et propice au raisonnement. Elle ne garantit pas absolument l'évitement de l'erreur, mais elle procure une assurance psychologique accrue, la seule qui d'ailleurs nous soit disponible. On comprend dès lors que l'attention et plus encore sa version active d'*animadversio*, forment la clef de la connaissance subjective, et particulièrement du savoir probable, et ce non seulement parce que toute croyance actuelle dans l'esprit implique une attention qui la soutienne. Le lien avec le probable réside surtout en ce que le travail sur l'attention est seul capable d'influer sur la croyance, sur ce que l'on juge vraisemblable. C'est à ce niveau seulement, là où la volonté rencontre le domaine connaissable, qu'un essai de persuasion, voire de conversion (sur soi ou sur autrui) est possible. Leibniz le confirme : «il y a une infinité d'exemples des petites circonstances qui servent à convertir ou à pervertir». Il en donne un à la fois simple et significatif lorsqu'il mentionne le célèbre «*tolle, lege*» («prends et lis») entendu fortuitement par Augustin alors qu'il réfléchissait à son adhésion au christianisme : «ce qui le porta à ouvrir au hasard le livre des divines Écritures qu'il avait devant lui, et d'y lire ce qui tomba sous ses yeux ; et ce furent des paroles, qui achevèrent de le déterminer à quitter le manichéisme»<sup>252</sup>. Autrement dit, même la constitution de la base de la foi peut provenir d'un sursaut de l'attention commandé par les circonstances, pourvu que l'on profite de la pente offerte pour se diriger vers un choix qui accroît vraiment les possibilités de connaissance<sup>253</sup>.

À nous pencher comme nous le faisons sur ce que constitue la foi et les motifs de créance, nous tombons nécessairement sur cette notion d'attention et sur les moyens susceptibles de la développer. Nous avons vu que les *Essais de théodicée* se veulent une œuvre persuasive, édificatrice, exotérique en matière de foi<sup>254</sup>. Dans cette optique, on a vu que les arguments développés là par l'auteur visent un éveil de l'attention à l'égard de la matière religieuse. De façon concertée, les arguments leibniziens accumulés dans ce contexte ne suivent pas uniquement le chemin tracé par l'argument pourtant probant de ce que nous avons voulu nommer la démonstration optimiste. La raison en est attribuable à un espoir d'arracher de manières les plus variées possibles l'esprit à son inattention ensommeillée, de recourir aux expériences, aux images, aux quasi-dialogues, tous recours qui le peuvent toucher fortement

<sup>252</sup> *ET I* § 100, *GP VI*, 158.

<sup>253</sup> Il n'est en effet nullement recommandable d'attendre les rencontres fortuites, la chute providentielle de la grâce, alors qu'il y a des moyens plus sûrs de gagner quelques lumières en matière de religion (sur cette question, voir section 7.4.1, pages 497 sq.).

<sup>254</sup> Voir section 2.3, pages 75 sq.

et éveiller son attention. Les arguments développés seront méthodologiquement liés à la sphère probable, en ce qu'ils témoignent d'une raison démonstrative non nécessaire, en ce qu'ils contribuent à la preuve par convergence et répétition, en ce qu'ils visent une conviction subjective et l'acquisition d'un sentiment de croyance sûr, plus qu'un irréprochable échafaudage rationnel. Ainsi, en théologie :

«On a besoin de travail et d'application, pour donner aux hommes l'attention nécessaire aux notions les plus simples, et on n'en vient guère à bout qu'en les rappelant de leur dissipation à eux-mêmes. C'est aussi pour cela que les théologiens, qui ont fait des ouvrages sur l'éternité, ont eu besoin de beaucoup de discours, de comparaisons et d'exemples, pour la bien faire connaître, quoiqu'il n'y ait rien de plus simple que la notion de l'éternité. Mais c'est que *tout dépend de l'attention, en de telles matières*»<sup>255</sup>.

Ajoutons brièvement (car nous y reviendrons plus tard<sup>256</sup>) que l'attention s'inscrit encore plus intimement dans le domaine de la foi, car elle touche le nœud convictionnel, et pour cette raison se place en parallèle avec la grâce divine dont elle forme une sorte de traduction en langage épistémologique.

Nous avons jeté un regard sur la constitution technique, puis subjective, de l'usage de la méthode probable en théologie, ancrée dans l'importance de l'analyse des données, de la définition, de l'évaluation, de l'inférence, de l'examen des concordances, de l'attention et de la vérification. Il convient à présent de nous tourner vers des domaines du savoir qui offrent à Leibniz des exemples ou des modèles d'emploi intéressant de la méthode probable, même si celle-ci mérite amélioration, même s'il doit accuser certains traits pour que la pratique puisse être considérée comme respectant la théorie. Nous nous pencherons sur la dialectique, l'histoire et l'interprétation des textes, ainsi que sur la jurisprudence :

- Section 5.4 : *Méthode probable et réforme de la dialectique*, pages 276 sq.
- Section 5.5 : *Apports méthodologiques de l'histoire et de l'interprétation des textes*, pages 299 sq.
- Section 5.6 : *Contribution de la jurisprudence*, pages 331 sq.

## 5.4 Méthode probable et réforme de la dialectique

Dans la perspective d'une lecture des *Essais de théodicée* comme exotériques, il n'est sans doute pas étonnant que la logique qui s'y profile passe largement par la dialectique, dimension particulièrement identifiée par Dascal comme ressortissant à la *blaudior ratio*,

<sup>255</sup>Leibniz à Rémond § 6, 4 novembre 1715; *GP* III, 658; nos italiques.

<sup>256</sup>Voir section 7.4.2, pages 505 sq.



tout justement en matière de théologie<sup>257</sup>. Sans que cette tournure de la raison doive forcément apparaître comme éloignée de la logique ou parallèle à elle sans intégration, il est certainement important d'en repérer les axes propres, car la dialectique touche de nombreuses notions classiquement associées au probable, et que Leibniz a réintégré en les courbant aux mesures de ses propres avancées dans le domaine de la philosophie pratique. En effet,

«la philosophie pratique est fondée sur la véritable topique ou dialectique, c'est-à-dire sur l'art d'estimer les degrés des probations, qui ne se trouve pas encore dans les auteurs logiciens»<sup>258</sup>.

Au sens le plus englobant, la logique du probable peut être *identifiée* à la dialectique, au sens de ce que devrait constituer la dialectique, logique au fondement de la philosophie appliquée. Selon cette acception, la dialectique édicterait des principes recteurs pour le raisonnement pratique (morale, politique, histoire, théologie, jurisprudence...) et permettrait d'encadrer le jugement. Seulement, cette perspective idéale «ne se trouve pas encore», ce qui oblige, pour cerner la voie qu'indique Leibniz, à comprendre aussi la dialectique telle qu'elle peut se dégager des pratiques et des mises en théorie déjà existantes. En ce sens plus étroit, la connexion entre philosophie pratique et dialectique s'explique par la connotation souvent controversée du probable, et aussi de ses assises dans l'attestation (opinion, autorité, présomption<sup>259</sup>). Ces notions essentiellement dialectiques, aussi très ancrées dans le probable, expliquent la place privilégiée des arts de l'argumentation dans la constitution de la connaissance probable chez Leibniz. Avec l'emploi de l'art de la discussion, dans une perspective de direction morale et épistémologique, l'auteur peut parvenir à rendre la vérité plus plausible, plus *probable*, au sens subjectif du terme :

«Pour moi, j'aime [...] rendre [la vérité] plus recevable, en donnant un bon sens aux opinions reçues, autant qu'elles en sont capables. En quoi j'ai plus en vue l'édification et l'utilité publique que la gloire»<sup>260</sup>.

#### 5.4.1 Critique leibnizienne et réforme de la dialectique

En visant une cohérence globale pour tout raisonnement valable, c'est-à-dire pour tout travail correct de la raison, l'utilité des arts du langage, et particulièrement de la dialectique

<sup>257</sup>Dascal (2001) [126], p. 277 : dans son application théologique, la raison adopte une tournure moins absolue, et les règles qu'elle se donne «are, strictly speaking, not "logical" but "dialectical", insofar as other dialogical or dialectical games might well adopt quite different rules».

<sup>258</sup>Leibniz à Th. Burnett, 1/11 février 1697 *GP* III, 193.

<sup>259</sup>Voir *supra*, section 4.4, pages 186 sq.

<sup>260</sup>*Éclaircissement sur les natures plastiques* § 7, *GP* VI, 552.

(*ars disputandi*), est patente pour tout domaine touchant l'éducation morale et portant à différends. En ce sens, la matière théologique, que l'apparence controversée a rendue très sensible aux critiques, y est particulièrement propice.

De la part de Leibniz, il y a ébauche de réforme en ce domaine. Certes, il a été souligné que d'après Leibniz, les *Topiques* d'Aristote se montrent décevantes quant à l'élaboration précise d'une logique du probable. De même, Leibniz n'adhère pas inconditionnellement à la conception médiévale de la *disputatio* et n'estime pas que la victoire publique peut déterminer directement la vérité comme une preuve. De cette *disputatio* inspirée des *Topiques*, nous avons souligné<sup>261</sup> que l'époque moderne pensait généralement peu de bien, qu'elle ne s'y fiait plus absolument, quand elle ne la vilipendait pas vertement. Certains passages de Locke sont particulièrement caustiques à cet égard<sup>262</sup>. Bien que plus mesuré, Leibniz laisse percer des critiques très nettes, tout en ne souhaitant pas dédaigner ce qui est précieux, et jeter l'utile avec le périmé, car les règles des débats portent avec elles des éléments rationnels<sup>263</sup>. La scolastique telle qu'elle est connue présente ainsi «par malheur» de nombreux défauts, qui ne sont pas toutefois les mêmes aux yeux de Leibniz qu'à ceux de Locke dans l'*Essay* :

«Au lieu d'établir des axiomes généraux, on fait tout ce qu'on peut pour les affaiblir par des distinctions vaines et peu entendues, et l'on se plaint à employer certaines règles philosophiques, dont il y a de grands livres tout pleins, mais qui sont peu sûres et peu déterminées, et qu'on a le plaisir d'écluser en les distinguant. Ce n'est pas le moyen de terminer les disputes, mais de les rendre infinies et de lasser enfin l'adversaire»<sup>264</sup>.

Le principal défaut ici constaté est le suivant : la méthode telle qu'elle se pratique ordinairement s'éloigne du véritable probable, celui que Leibniz fait converger avec le *sûr*<sup>265</sup>. Dans la dispute académique, l'abus de distinctions qui aboutissent à des exceptions sans nombre, débouche sur une profusion de règles confuses, contestées, et pour ces raisons inutilisables<sup>266</sup>. Le fonctionnement par principes créés *ad hoc* et par exceptions foisonnantes

<sup>261</sup>Voir section 3.3.1, page 128. Notons que la vision qu'en entretiennent les auteurs modernes s'avère également très caricaturale.

<sup>262</sup>Dans l'une de ses charges contre cette procédure dont les principes sont frivoles et les résultats douteux, l'auteur la qualifie ironiquement de «strange way to attain truth and knowledge» (*ECHU* IV vii § 11, [56], 532).

<sup>263</sup>Quant à l'art de disputer médiéval, «ce ne sont que disputes, que distinctions, que jeux de paroles, mais il y a des veines d'or dans ces rochers stériles» (Leibniz au Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels, novembre 1686. *GP* II, 82).

<sup>264</sup>*NE* IV vii § 11, *GP* V, 400. Selon Locke, au contraire, le défaut des disputes de type scolastique réside dans l'abus des axiomes, dont on surestime le pouvoir heuristique.

<sup>265</sup>Voir *supra*, section 4.4.5, pages 210 sq.

<sup>266</sup>«On tourne toujours en rond, et [...] on traite toujours les mêmes questions d'une manière problématique et sujette à mille exceptions. [...] Nous pourrions bien établir la vérité de la religion, et terminer

n'est pas signe d'une bonne philosophie, qui devrait au contraire tendre vers l'économie des principes et préceptes. Une méthode sera jugée par Leibniz d'autant meilleure et plus performante qu'elle emploie des règles dépourvues d'exceptions superflues et non explicitées<sup>267</sup>. Cette méfiance envers les exceptions se retrouve même hors de ce domaine d'un point de vue divin, il ne doit pas exister d'«exceptions originales»<sup>268</sup> aux décrets promulgués sur l'ordre de la création. Ainsi, les miracles eux-mêmes sont rapatriés sous l'égide des lois physiques générales. Cette conception, qui donc a des racines très générales et principielles, s'explique selon une perspective théorique et définitionnelle : la notion même d'exception devient contradictoire à celle de loi si elle s'érige en principe. Prétendre qu'aucune règle n'est sans exception constitue bel et bien la formulation d'une règle, qui devra donc porter son exception, ce qui provoque un cercle logique absurde analogue au paradoxe du menteur. L'exception absolue détruit la loi<sup>269</sup>.

Pourtant, ce qui vaut sur le plan de l'analyse parfaite et divine ne peut toujours avoir cours dans les affaires humaines, particulièrement dans les matières où interviennent le probable et le contingent, là où la connaissance ne peut être adéquate parce qu'elle est soumise à l'ordre subjectif et discursif. Plus exactement, les exceptions sont forcément acceptables d'un point de vue humain, car les principes qui guident les décisions et les débats jurisprudentiels limités n'ont pas la généralité parfaitement englobante des décrets divins. Cependant, même à ce niveau humain qui les admet, il faut que ces exceptions fassent l'objet d'une stricte comptabilisation, afin que loin de conduire à une incertitude et à un conflit de règles emboîtées sans ordre, loin d'ouvrir vers des démêlés interminables, elles forment un cadre fiable et qui facilite la décision<sup>270</sup>.

Ce reproche ne forme pas la seule critique leibnizienne à l'égard de l'art de disputer classique. S'ajoute à ces défauts, dit Leibniz, et du moins chez Aristote, une propension à situer l'essentiel de la base d'un débat dans la dimension endoxale des prémisses. Celle-ci,

---

bien des controverses [...] si nous voulions méditer avec ordre et procéder comme il faut» (Leibniz à Th. Burnett, 1/11 février 1697. *GP* III, 192).

<sup>267</sup> *ET* III § 353. *GP* VII, 324.

<sup>268</sup> L'expression se retrouve en *ET* III § 337. *GP* VI, 315.

<sup>269</sup> Cette conviction est acquise de longue date par Leibniz au temps des *Essais de théodicée* : voir *NM* (1667), A VI i, II § 24. 309 («Quod si regulae habent exceptiones, frustratae sunt, quia fidi illis non potest»).

<sup>270</sup> «Il est vrai qu'il y a des règles qui ont des exceptions, surtout dans les questions où il entre beaucoup de circonstances, comme dans la jurisprudence. Mais pour en rendre l'usage sûr, il faut que ces exceptions soient déterminées en nombre et en sens, autant qu'il est possible : et alors il peut arriver que l'exception ait elle-même ses sous-exceptions, c'est-à-dire ses répliques, et que la réplique ait des duplications etc. Mais au bout du compte, il faut que toutes ces exceptions et sous-exceptions, bien déterminées, jointes avec la règle, achèvent l'universalité» (*NE* IV vii § 11, *GP* V, 400 : nos italiques).

certes, d'après Leibniz, peut contribuer à en établir la vraisemblance, mais ne la compose pas entièrement<sup>271</sup>. L'assise dans la seule autorité risque fort elle aussi de prolonger les débats, au gré de la variation des appartenances philosophiques, sans que l'on puisse s'extraire des renvois inépuisables d'arguments d'autorité en arguments d'autorité contradictoires et aussi bien étayés en apparence les uns que les autres. La difficulté de base pourrait se résumer en ce qu'il n'est pas suffisamment question de vérité dans les rencontres dialectiques académiques, mais surtout de victoire sur un homme et dans des circonstances précises<sup>272</sup>. Le prestige et l'ambition tendent à remplacer la véritable recherche, au risque de laisser primer la simple nouveauté, la seule provocation sur la véracité des objectifs.

De plus, quoiqu'il ne soit pas un partisan frénétique de la modernité, au sens où il ne se plait pas à démolir tout souvenir de la *disputatio*, Leibniz ne vénère pas non plus la dispute pour le plaisir de la dispute et surtout pas pour le triomphe de l'«esprit de dispute»<sup>273</sup>. En effet, comme il est bien connu, la conciliation, l'harmonisation sont au centre des visées leibniziennes, quels que soient les résultats effectifs de ses efforts dans ce domaine et malgré la lassitude que sa ténacité provoquait parfois chez ses correspondants. Il reste vrai que cet auteur s'insurge toujours vigoureusement devant tout côté désobligeant et aigre dans les débats d'idées, contre toute mauvaise querelle, contre tout embrasement agonistique tournant à vide et poursuivant un débat pour la seule griserie de la victoire. La communauté savante n'est pas censée prêcher des appartenances claniques<sup>274</sup> et la même chose vaut pour les théologiens et les penseurs visant le soutien de la foi<sup>275</sup>. Tous devraient au contraire viser le progrès commun, qui ne pourrait qu'accroître le bonheur de tous les humains rationnels.

Plus généralement, comme beaucoup d'auteurs de l'époque recherchant la certitude, Leibniz a plutôt pour objectif de «finir les disputes»<sup>276</sup> en trouvant moyen d'y trancher sans s'y enliser. On reconnaît l'idée d'une vaste réforme de la logique, pour laquelle Leibniz a l'intention de chercher la certitude optimale, mais sans transgresser les bornes de l'appareil

<sup>271</sup>Voir *supra*, pages 172 et 193.

<sup>272</sup>NE IV vii § 11. GP V, 398.

<sup>273</sup>ET Discours § 80, GP VI, 97.

<sup>274</sup>On pense ici bien sûr à certaines déceptions et amertumes causées par la dispute avec Clarke. Leibniz montre son dégoût devant la pugnacité de ses adversaires en ces termes : «ils ont fait entrer la philosophie dans la dispute» (Leibniz à la Princesse de Galles, 12 mai 1716, R, 75).

<sup>275</sup>Leibniz réprovoque des partisans catholiques qui «ont outré la dispute contre les protestants jusqu'à s'abandonner à la chicane» (ET Discours § 62, GP VI, 85), au risque de rendre leur propre position absurde, parce qu'irrationnelle et sceptique.

<sup>276</sup>Nous faisons ici allusion notamment au titre du *Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer pour finir les disputes et pour faire en peu de temps des grands progrès*; GP VII, 174. Voir aussi l'objectif de «terminer les disputes» en ET Discours § 30, GP VI, 68.

cognitif limité des hommes (ou sans négliger l'apport particulier du probable). Le probable est ici clairement à l'horizon puisque le reproche adressé aux *Topiques* réside précisément dans le manquement à l'élaboration d'une méthode qui aurait pu l'évaluer. Dans cette perspective de réforme, les techniques existantes seront un réservoir partiel de procédés à conserver, car le plus grand reproche que l'on peut faire aux utilisateurs de la *disputatio* reste encore le non-respect de leurs propres préceptes, souvent judicieux. On s'aperçoit donc que Leibniz puise tout de même autre chose dans l'idée des disputes que le souhait de les voir terminées : il voit dans les principes développés pour constituer la base de l'argumentation de véritables axiomes pour la connaissance - car il est loin de les trouver, à l'instar de Locke, frivoles et improductifs. La dispute doit être terminée, mais sur une découverte de vérité plus que sur un succès ronflant.

Seulement, Leibniz reconnaît que l'optique des *Topiques*, des *Réfutations sophistiques* et de l'art de disputer classique en général ne réside pas uniquement dans la multiplication des exceptions et dans la place accordée à l'opinion endoxale, points qui suscitent sa désapprobation. Selon les dires d'Aristote, les buts de la dialectique se trouvent dans «l'entraînement intellectuel, les contacts avec autrui, les connaissances de caractère philosophique»<sup>277</sup>, ce qui, à la base, n'est pas rejeté par Leibniz et demeure même au fondement de sa dialectique. Plus concrètement, d'abord, l'art d'«amplifier le discours et de lui donner apparence»<sup>278</sup>, tel que l'a développé Aristote, est occasionnellement utile, bien qu'il ne suffise pas, au détriment de la capacité de soupeser correctement ces apparences et d'en tirer un jugement approprié. Il y a cependant bien sûr plus qu'une simple reprise d'Aristote : Leibniz souhaite non pas seulement, non pas surtout une réhabilitation de l'art de disputer, mais une réforme théorique et pratique de ses procédés. Il désire tout à la fois son intégration à la science, sa jonction avec les techniques les plus modernes et les plus accréditées en matière de jugement probable et une amélioration de son utilité pratique par le développement des critères qui le rendent accessible, utilisable et performant. La dialectique peut servir cet art, quoique «mal réglé» (surtout quant à ses applications pratiques) est qualifié de «très grand et très important»<sup>279</sup>. En effet, l'intérêt de l'art de disputer réside dans le contact qu'il crée entre deux points de vue, entre deux penseurs qui réagissent l'un à l'autre, quel que soit le cadre (public, épistolaire, oral, écrit<sup>280</sup>) et par

<sup>277</sup> *Topiques* [7] I 2, 101a26-28.

<sup>278</sup> *NE IV* xvi § 9. *GP V*, 448.

<sup>279</sup> *NE IV* vii § 11. *GP V*, 398. Même la rhétorique bien réglée pourrait être utile.

<sup>280</sup> «Car pourvu que le raisonnement soit bon, il n'importe qu'on le fasse tacitement dans son cabinet, ou qu'on l'étale publiquement en chaire» (*NE IV* vii § 11. *GP V*, 400).

le climat propice au développement de la vérité que crée la confrontation, pourvu qu'elle soit sincère. Certes, elle peut sembler ne pas différer des procédés de la logique classique dans sa recherche de contradiction de la conclusion, mais il y a plus. La structure de la réfutation, par contact constant avec le texte adverse, implique comme la démonstration une importance capitale déférée aux définitions des termes et à la puissance rectrice des principes, mais elle implique aussi une adaptation aux exigences de la position visée.

Leibniz va jusqu'à concéder la valeur du frottement des idées, du débat en lui-même comme puissance heuristique, car certaines vérités inclinant dans un sens peuvent en masquer d'autres, tout aussi importantes : «il y a des vérités auxquelles il faut opposer d'autres vérités pour se former une juste idée des choses»<sup>281</sup>. Même les objections plus habiles que justes portent potentiellement une grande utilité :

«Outre que cela peut servir à tirer les gens de leur erreur, il peut arriver que nous en profitons nous-mêmes, car les paralogismes spécieux renferment souvent quelque ouverture utile, et donnent lieu à résoudre quelques difficultés considérables. C'est pourquoi j'ai toujours aimé des objections ingénieuses contre mes propres sentiments, et je ne les ai jamais examinées sans fruit»<sup>282</sup>.

L'abondance de la correspondance leibnizienne indique d'ailleurs que cette reconnaissance de principe se complète d'une pratique consciencieuse, et que l'auteur croit concrètement à l'échange des idées, non seulement pour diffuser la connaissance, mais pour en préciser les détails sous des lumières croisées<sup>283</sup>. La forme même du dialogue, courante au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>284</sup>, relève visiblement d'une exposition féconde selon Leibniz, qui s'y attèle fréquemment<sup>285</sup>. D'ailleurs, même dans les ouvrages qui ne sont pas des dialogues (tels les *Essais de théodicée*), Leibniz trouve utile de fonctionner par réfutation directe, en rédigeant ses remarques entre les lignes du texte qu'il commente<sup>286</sup> et en utilisant abondamment un

<sup>281</sup> *Dialogue entre un habile politique et un ecclésiastique d'une piété reconnue* (A VI iv C. 2242).

<sup>282</sup> *ET Discours* § 26, GP VI, 66. Outre Bayle, Leibniz mentionne ici Arnauld, Foucher et le père Lamy.

<sup>283</sup> Voir par exemple : «je serai ravi que M. Bayle voie mes animadversions, mais je souhaiterais que vous le priassiez d'avoir la bonté de marquer les endroits dont il n'est point content et d'en donner la raison en peu de mots, s'il le trouve à propos. Non pas pour entrer là-dessus en dispute avec lui, mais pour voir si cela ne m'obligerait pas d'y joindre quelques éclaircissements» (Leibniz à Basnage de Beauval (16 26 octobre 1692), GP III, 90).

<sup>284</sup> «Le genre est alors à la mode» (Belaval (1970) [45], p. 19).

<sup>285</sup> L'objectif, clairement, y est épistémologique, car du point de vue théâtral, Leibniz, dont le style n'est cependant pas morne, n'est pas un metteur en scène digne de Platon, ou même de Lorenzo Valla, qui dans son *De libero arbitrio* allie très finement l'intention philosophique et le costume littéraire. Toutefois, ce peu de propension stylistique pour la densification des personnages forgés ne signifie pas que la structure dialectique, par son alternance de thèse et d'antithèse, ne définit pas intimement le fonctionnement de nombre de ses textes.

<sup>286</sup> Il en va même ainsi pour de très nombreux autres textes, commentaires et notes de lecture : par exemple, le *Dialogue sur la nature des trois vertus divines* (FEC, A VI iv C. 2517-2529), de Spee, que Leibniz traduit en commentant les affirmations qu'il souhaite compléter, nuancer ou rectifier. Voir aussi *infra*, page 516, note 18.

vocabulaire relevant de la réfutation<sup>287</sup>. Cette attitude lui réserve, en même temps qu'une position de répondant, un rôle d'arbitre. Ainsi, à la fin du *Discours préliminaire*, où il a longuement confronté les écrits bayliens, Leibniz estime «qu'après avoir disputé longtemps contre M. Bayle [...] nous trouverons au bout du compte que ses sentiments n'étaient pas dans le fond aussi éloignés des nôtres que ses expressions [...] l'ont pu faire croire»<sup>288</sup>. De la sorte, un consensus plus lumineux a pu être élaboré, fruit du choc des expressions des deux penseurs, qui a permis «de trouver de nouvelles ouvertures ou de faire mieux valoir les anciennes»<sup>289</sup>.

Par ces quelques aperçus, on a bien saisi dans quelles circonstances deviendrait valable l'art de disputer : il vaudrait la peine s'il visait la vérité et si les critères qui le délimitent visaient la clarté du jugement, en fonction d'une logique générale<sup>290</sup>. L'important serait le «désir ardent de rechercher et de démêler la vérité»<sup>291</sup>. L'art de disputer doit donc être réformé, car il s'avère capital et même irremplaçable dans certains domaines «où le discours même est un effet et quelquefois le seul effet et chef-d'œuvre»<sup>292</sup>. Les disciplines relevées par Leibniz dans le contexte de cette affirmation sont la métaphysique et la politique, ainsi que la religion, puisque suit immédiatement un exemple concernant les controverses théologiques. Ces domaines, où l'objet exige un jugement humain basé sur des données pratiques et limitées, relèvent en quelque façon du probable et attendent une refonte méthodologique qui améliorerait les possibilités de progrès. Pour ce qui regarde plus précisément la théologie, effectivement, cette logique de la dispute importe en particulier pour la défense des vérités au-dessus de la raison, qu'on ne peut comprendre ni démontrer nécessairement, mais dont il doit demeurer impossible de prouver le contraire<sup>293</sup>. Dans le cadre d'une controverse effective, cas fréquent dans le domaine religieux, il faudrait pouvoir disposer d'une méthode fiable, dont Leibniz jette quelques bases tout en souhaitant le développement plus systématique.

Quelles exigences s'appliqueront à ce nouvel art de disputer ? Il va tout d'abord de soi

<sup>287</sup>On ne trouve pas ce procédé que dans ce contexte : le *Commentatiuncula* fonctionne ainsi de la sorte, divisé en courts paragraphes ponctués de «dices» et de «respondeo» (*CJC*, A VI i, 548-559).

<sup>288</sup>*ET Discours* § 84, *GP VI*, 98-99.

<sup>289</sup>*ET Discours* § 39, *GP VI*, 73. Plus loin dans les *Essais de théodicée*, après avoir fait valoir les grandes qualités de Bayle comme disputant, Leibniz note que toutefois : «il ne faut point douter pour douter, il faut que les doutes nous servent de planche pour parvenir à la vérité» (*ET III* § 353, *GP VI*, 325).

<sup>290</sup>Hélas, souvent, dans la pratique, les disputants «s'embrouillent dans des expressions obliques et ambiguës», «de sorte qu'il semble qu'ils n'ont point d'envie de voir la vérité toute nue, peut-être parce qu'ils craignent qu'elle ne soit plus désagréable que l'erreur» (*ET Discours* § 30, *GP VI*, 68).

<sup>291</sup>*NE IV* vii § 11, *GP V*, 398.

<sup>292</sup>*NE IV* vii § 11, *GP V*, 398.

<sup>293</sup>Voir *ET*, notamment *Discours* § 5 et § 75, *GP VI*, 52 et 93-94.

que, comme tout appendice de la logique du probable que nous avons pu relever jusqu'à présent, il doit s'accorder avec la logique démonstrative classique et s'inspirer d'elle, loin de former un îlot exceptionnel et non transférable. Au-delà de toute spécificité de l'art de débattre, l'une des principales difficultés rencontrées dans les disputes pratiques concerne d'ailleurs le respect de la logique la plus simple et la mieux établie. Dans ces cas, un recours à la formalisation expressément syllogistique peut quelquefois se révéler précieux pour débrouiller un débat enlisé, même lorsque les interlocuteurs sont de bonne foi<sup>294</sup>. Dans toute la mesure du possible, il convient, en effet, que les «vérités contestées» puissent se réduire en «vérités évidentes et incontestables», ce qui ne peut s'établir que «d'une manière démonstrative», «et qui peut douter que ces principes qui finiraient les disputes en établissant la vérité ne seraient en même temps les sources des connaissances?»<sup>295</sup>.

Cependant, cette démonstration n'est peut-être pas forcément une démonstration de pure nécessité, même si l'aspect réfutatif et négatif de la méthode dialectique fonctionne avec les mêmes règles que la syllogistique. Au reste, la dialectique présente aussi des spécificités par rapport à la logique démonstrative, à cause du climat pratique d'échange auquel elle se trouve astreinte, et qui oblige à une codification, à une théâtralisation. Nous pouvons supputer que cet art de disputer réformé, cohérent, mais spécifique, forme une branche importante de la logique du probable. Notons qu'ici, le lien avec le probable n'est pas seulement inféré par la cohérence du système, mais renforcé par un passage des *Nouveaux Essais*. En effet, dans un contexte où il appelle à une réforme de la topique<sup>296</sup>, Leibniz prône sans transition l'étude des jeux de hasard et les nouvelles techniques mathématisées. Le rapprochement entre art de disputer et logique du probable, et en particulier avec le probable mathématisé inspiré de la combinatoire, est donc clair par un rapprochement contextuel, d'où on pourra conclure que les techniques élaborées par l'une appartiendront aussi à l'autre<sup>297</sup>.

<sup>294</sup>Leibniz confesse qu'il a expérimenté ce genre de rencontre en *NE IV xvii § 4*, *GP V*, 464 : «on trouvera plus souvent qu'on ne pense (en examinant les paralogismes des auteurs) qu'ils ont péché contre les règles de la logique». Dans un cas pratique, on trouve d'ailleurs une telle suggestion adressée à Jaquelot, dont la manière argumentative «sautillant[e]» porte, de l'avis de Leibniz, à malentendu : «pour conférer [...] avec quelque espérance du fruit, je ne vois point de meilleur moyen, que celui de revenir à la logique d'Aristote, de choisir quelque thèse prise de ma lettre ou de mes écrits, et de la combattre par quelque argument en bonne forme. Cela retranche les airs choquants, les diversions, les répétitions, la confusion» (Leibniz à Jaquelot, *GP III*, 461-462).

<sup>295</sup>*NE IV vii § 11*, *GP V*, 399-400.

<sup>296</sup>*NE IV xvi § 9*, *GP V*, 448.

<sup>297</sup>Dans cette direction, on peut considérer une tentative telle que la *Methodus disputandi usque ad exhaustionem materiae* ((1683-1686) *A VI iv A*, 576), qui lance une comptabilisation des arguments, exceptions, répliques et dupliques afin d'épuiser sans crainte d'erreur ou d'oubli un sujet abordé entre deux adversaires. Par ailleurs, mais toujours dans le même sens, la commentatrice Mora-Charles (1983) [209] travaille



Mais l'idée de calculer qui a raison ne suffit pas, car il faut éviter que le débat ne devienne une joute où l'éthique de la vérité cède devant la capacité à produire de nombreux arguments. Il s'agit de mettre entre les mains de ceux qui débattent avec amour de la vérité les moyens de contrer les puissants tours rhétoriques qui paraissent vraisemblables, mais ne construisent rien d'assuré. Malheureusement, «l'autorité ou l'éloquence l'emportent ordinairement quand elles sont bandées contre la vérité»<sup>298</sup>, en partie tout simplement parce que le plus souvent, l'autorité forme à bon droit un indice de vérité lorsque rien de plus déterminant ne la renverse<sup>299</sup>. Beaucoup ont donc tendance à lui reconnaître une force excessive, face à d'autres marques plus sûres de la vraisemblance, à cause des lacunes méthodologiques qui affectent la plupart des esprits, incapables de sérier la valeur des indices probables. Le constat de la force de l'éloquence qui plaide le faux s'explique en partie aussi par ce que les discussions strictes demandent souvent beaucoup d'attention et de rigueur, et que le public préfère généralement une présentation plus attrayante, plus frappante, dont la force persuasive relève plus du jeu verbal apparent que de la vraisemblance correcte<sup>300</sup>.

#### 5.4.2 Rôles dialectiques, présomption et surérogation

Classiquement, la dialectique n'est pas une entreprise tout à fait symétrique et la théatralisation qu'elle implique donne aux participants des rôles précis, qui correspondent à la formulation des étapes logiques du raisonnement. Dans le débat concret traditionnel, le répondant annonce une thèse et le questionneur, à force de demandes, doit lui faire admettre une position incompatible avec cette thèse, et si possible une contradictoire. Plus précisément, le travail du questionneur consiste à construire une argumentation dont la conclusion contre la thèse initiale, et dont chaque prémisse a été admise par le répondant en réaction à une question posée. La conclusion tirée en fin de compte, si elle constitue une contradictoire stricte de la thèse de départ, confond le répondant par une réfutation en règle, mais elle peut prendre certaines autres formes, tel l'acculement au psittacisme ou au paradoxe. Quoi que puisse penser Leibniz de la matière de la dialectique aristotélicienne (à

---

sur une hypothèse semblable de la part de Leibniz dans le règlement des discussions juridiques, posant une méthode de calcul des arguments successifs par comptage de valeurs, pouvant même valoir lorsqu'une discussion est ajournée. Ainsi, elle suppose que «la théorie des jeux de hasard et en particulier le problème des partis est le modèle sur lequel Leibniz tente d'élaborer le calcul pour la dialectique» (p. 511). L'idée, séduisante, a peu à voir avec la dimension qui nous a intéressée dans le probable, et en outre ne se retrouve pas du tout dans la *Théodicée*.

<sup>298</sup> *NE IV* vii § 11. *GP V*, 399.

<sup>299</sup> Nous l'avons établi *supra*, en section 4.4.2, pages 192 sq.

<sup>300</sup> «J'avoue [...] que souvent les expressions outrées, et pour ainsi dire poétiques, ont plus de force pour toucher et pour persuader que ce qui se dit avec régularité» (*ET Discours* § 9, *GP VI*, 55).

son avis abusivement fondée sur le lieu commun), les assises formelles de cet art de disputer sont logiques<sup>301</sup>.

Ce cadre balancé entre les rôles figés du questionneur et du répondant est selon Leibniz à la fois trompeur et pertinent. Pour illustrer le point de vue que cet auteur adopte en matière d'utilisation de techniques dialectiques réformées, nous gardons l'exemple des *Essais de théodicée*. Leibniz y développe sa position sur «la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal», mais pas à la manière d'un traité<sup>302</sup> : il s'agit plutôt d'une grande entreprise réfutative et inscrite dans une foulée dialectique<sup>303</sup>. Ce grand ouvrage est nettement inscrit dans un contexte dialectique et répond d'ailleurs à une demande personnelle de la part de la reine Sophie-Charlotte, dont la mort de change pas la perspective dialogique originelle du texte<sup>304</sup>.

D'une part, sans doute parce qu'il tient à harmoniser sa dialectique avec la logique générale, Leibniz suppose réversibles par principe les positions véhiculées et les types d'arguments. Sous cet angle, Leibniz cherche à redonner cohérence et symétrie théorique aux éléments logiques en jeu, ce qui conduit au principe d'une interchangeabilité dans la distribution des rôles dialectiques, car l'important réside toujours dans la vérité ou dans l'authentique vraisemblance charriées par le discours, et non dans l'étiquette appliquée sur la position<sup>305</sup>. Il procède ainsi en insistant sur l'unité de définition dans les preuves avancées de part et d'autre<sup>306</sup>. La solidité des assises doit être la même, quelle que soit la base affirmée. De même, il ne doit pas exister de préjugé en faveur de certaines appellations d'arguments, qui pourraient se retrouver dans un rôle inverse, si le point de vue changeait.

<sup>301</sup>Sur cette nature essentiellement logique et non morale de la déduction et de la réfutation (ἐλεγχος) chez Aristote, voir *Réfutations sophistiques* [11] 1. 164b30-165a3 et 5. 167a23-26.

<sup>302</sup>Voir *supra*, section 2.2, pages 65 sq.

<sup>303</sup>La théorie de cette réfutation se trouve particulièrement dans le *Discours préliminaire*, dont Olaso (1975) [219] a pu dire qu'il était tout entier «une discussion sur l'ars disputandi» (p. 221). En effet, ce texte ne se contente pas de pratiquer une dialectique utile aux besoins de la cause leibnizienne : il en dresse des principes et s'attache à la constituer comme méthode. Voir aussi Dascal (2001) [126], p. 277.

<sup>304</sup>*ET Préface*, GP VI, 39. En guise d'exemple d'utilisation d'une telle perspective, on consultera particulièrement le début de la I<sup>re</sup> partie de l'ouvrage. Le contexte, quoique pas uniquement dirigé contre Bayle, abonde en allusions suggérant une mise en scène dialoguée avec des adversaires absents. Le climat résultant est particulièrement dialectique. Voir aussi section 8.1, pages 515 sq.

<sup>305</sup>Leibniz montre que cela vaut pour la pratique : «j'ai trouvé qu'ordinairement, dans les combats entre des gens d'un mérite insigne [...], la raison est de part et d'autre, mais en différents points» (*ET Préface*, GP VI, 46).

<sup>306</sup>Effectivement, le recours à une définition commune peut servir à trouver ce qui devrait être le fin mot d'une dispute. Comme exemple concret, on rencontre la question de la querelle du pur amour. Leibniz écrit : «j'ai trouvé que pour décider de telles questions, il faut avoir des bonnes définitions [... ici, Leibniz donne sa définition de l'amour...]. La définition termine la dispute en peu de mots et c'est ce que j'aime» (Leibniz à Th. Burnett, 8 mai 1697, GP III, 207). Sur ce point, voir aussi CP, B, 32 : l'art de disputer fonctionne vraiment par définitions et par reprise de notions admises qui sont retravaillées en commun dans la perspective d'une recherche de la vérité.

Le terme d'*objection* reçoit ainsi une description purement logique : «un argument dont la conclusion contredit à notre thèse». À bon droit, lorsqu'il est invincible, un tel argument recevra le nom de démonstration, dont la vérification passe régulièrement, selon une méthode intégrée aux autres procédés prônés par Leibniz, par l'examen de la forme et de la matière «afin de voir si la forme est bonne, et puis si chaque prémisse est ou reconnue ou prouvée par un autre argument de pareille force, jusqu'à ce qu'on n'ait besoin que de prémisses reconnues». Avec une sorte d'honnêteté intellectuelle qui provient en fait des dénominations logiques, il faut donc reconnaître qu'il ne peut exister d'objection invincible contre une vérité, et que si une thèse reçoit une attaque de cet ordre, même si cette thèse est nôtre, elle devra être considérée comme réfutée, donc fausse et démontrée telle. En effet,

«Il faut toujours céder aux démonstrations, soit qu'elles soient proposées pour affirmer, soit qu'on les avance EN FORME D'OBJECTION. Et il est injuste et inutile de vouloir affaiblir les preuves des adversaires, sous prétexte que ce ne sont que des objections ; puisque l'adversaire a le même droit, et peut renverser les dénominations, en honorant ses arguments du nom de *preuves*, et abaissant les nôtres par le nom flétrissant d'*objections*»<sup>307</sup>.

De la sorte, la «forme d'objection» ne change rien à la nature d'une thèse et elle exige exactement le même type d'assise, de quelque côté dialectique qu'elle provienne. Telle est la base logique de la dialectique leibnizienne, celle qui lui permet de soutenir que la seule logique vulgaire suffit à récuser les objections des opposants aux mystères dans les *Essais de théodicée*. Cette position permet aussi à Leibniz de prendre une certaine distance par rapport à tout débat concret sur les questions qui l'occupent et de conjurer le risque d'une position uniquement développée en fonction des objections pratiques, sans assise et sans continuité sous-jacente<sup>308</sup>. La méthode dialectique n'est de la sorte pas uniquement pratique.

Toutefois, cette dimension reste fort générale et demeure quasi uniquement négative. En outre, le contexte théologique implique que certaines vérités sont établies, ou du moins *présument*<sup>309</sup>. Lorsqu'on traite une telle matière, le renversement possible des rôles, selon le point de vue où on se place (la preuve peut être qualifiée d'objection, et l'objection de preuve) n'implique pas une symétrie pratique parfaite des rôles dialectiques dans l'exercice du débat philosophique. Tel serait aussi le cas dans toute matière de sciences

<sup>307</sup> *ET Discours*, § 25. *GP VI*, 65, nos petites majuscules, italiques de l'auteur.

<sup>308</sup> Sans accuser Augustin de n'avoir aucune systématisme, Leibniz lui reproche cependant cette dimension trop concrètement enfoncée dans les dissensions, et qui provoque ça et là des tensions et des lacunes : «comme [Augustin] n'a travaillé à son système que par reprises, et à mesure que ses adversaires lui en donnaient l'occasion, il n'a pas pu le rendre assez uni» (Leibniz à Rémond, 10 janvier 1714. *GP III*, 606).

<sup>309</sup> Pour le rôle de la présomption dans la logique du probable, voir *supra*, section 4.4.4, pages 200 sq.

humaines - pour reprendre une dénomination légèrement anachronique - où certaines positions jouissent d'une reconnaissance ancrée dans des acquis antérieurement démontrés, et à partir desquels, malgré les disputes, certaines constructions intellectuelles sont bâties. Ces démonstrations préalables sont certes généralement souvent probables, et pourraient être renversées par des preuves plus fortes, si d'aventure on en découvrait. Cependant, en leur absence expresse, la position qui se situe du côté le plus construit bénéficie d'une présomption et mérite d'être située dans le rôle traditionnellement et pratiquement plus avantageux du répondant.

Pour en revenir aux *Essais de théodicée*, on voit que cette œuvre n'est pas neutre sur le plan argumentatif et qu'elle tient quelque chose du jeu dialectique typé selon le schéma du questionneur et du répondant, de manière partiellement asymétrique et irréductible. Le cadre dialectique ainsi tracé porte des ressemblances avec les préoccupations logiques et techniques d'Aristote. Leibniz reconnaît une différenciation codifiée des actions argumentatives. Le questionneur (ou opposant) tient une position d'attaque et doit avancer des arguments valides, complets et pertinents afin de détrôner le répondant (ou soutenant) du camp qu'il cherche à défendre. Seulement, dans la perspective moderne, la discussion n'est pas théâtralisée par avance et par un choix arbitraire, mais les rôles s'appliquent, dans les situations pratiques, selon la teneur des positions affrontées, qui dicte l'attitude de leurs tenants. En l'occurrence, le rôle du répondant revient naturellement, comme nous l'avons mentionné, au partisan de la position *présumée* la plus forte, et non à celui qui conventionnellement ou par hasard se trouve en position d'assiégé. Quoiqu'il soit question de philosophie dialoguée, donc de tradition platonicienne, on est ici fort loin de la possibilité même de l'ignorance socratique de la part du questionneur, où celui qui questionne avouerait ne pas posséder lui-même de savoir. Au contraire, pour Leibniz, le questionneur est celui qui fournit des arguments complets et détaillés. À l'inverse, mise à part, naturellement, la maîtrise des principes de la logique (qui permettent de reconnaître la nature des prémisses et la validité d'une inférence), ainsi que le strict contenu de la position qu'il soutient, le répondant peut se permettre une certaine forme de non-savoir : «le soutenant n'a point besoin d'évidence, et il ne la cherche pas; mais c'est à l'opposant d'en trouver contre lui»<sup>310</sup>.

Lorsque Leibniz écrit la *Théodicée*, où la position chrétienne rationaliste bénéficie selon

<sup>310</sup> ET, *Discours* § 75, GP VI, 93-94.

lui d'une présomption attestée et valide<sup>311</sup>, il n'adopte donc pas un balancement anticipé dans la répartition des tâches, une possibilité d'échanger les rôles, mais au contraire, la position unique de répondant. Certes, ce rôle de répondant était traditionnellement décrié dans l'Antiquité<sup>312</sup>, mais il avait retrouvé ses titres de noblesse dans les disputes scolastiques, à cause de la convention qui le faisait parler le dernier : «et le champ de bataille lui demeur[ait] presque toujours par une coutume établie»<sup>313</sup>. En l'occurrence, le privilège octroyé par Leibniz au répondant ne tient pas tellement au fait qu'on lui attribue conventionnellement la victoire, mais à l'absence d'obligation pour lui de fournir des preuves complètes et à la possibilité pour lui de se contenter de désarticuler un détail ou l'autre des raisons avancées par l'adversaire<sup>314</sup>. Ainsi, la raison «est plutôt pour les défenses que pour les attaques, quoique la malignité naturelle du cœur humain rende ordinairement les attaques plus agréables au lecteur que les défenses»<sup>315</sup>. C'est en effet de cette façon que fonctionne le mécanisme de la présomption : elle peut être prise pour vraie et restera valable en l'absence de preuve contraire. Certes, on reconnaît ici en outre le peu de goût de l'auteur pour l'agressivité, la destruction intellectuelle, la virulence et l'attaque aveugle, mais on peut trouver ici une assise philosophique à cette prise de position, qui dépasse la simple composition d'attitude.

Toujours est-il que dans le cadre de la *Théodicée*, alors même qu'il semble fréquemment se poser en critique actif des textes les plus divers, Leibniz soutient qu'il opte volontairement pour le rôle du répondant. Il s'agit de la position dialectique de celui qui, fort d'une thèse qu'il n'a pas besoin d'exposer ni d'explicitier d'avance, a pour tâche de répondre rationnellement aux objections<sup>316</sup>. C'est par le biais de ces réponses que passe l'exposition de ses théories qui s'expriment, dans ce contexte, par une réitération de la thèse de

<sup>311</sup>Nous verrons plus loin que cette présomption se décline selon ce que Leibniz appelle des *motifs de crédibilité* : voir *infra*, section 7.2, pages 476 sq. Cette présomption englobe non seulement les conclusions de raisonnements nécessaires ou probables, mais aussi les *mystères* qui en dépendent et y sont doctrinalement associés.

<sup>312</sup>On se souviendra que Socrate, dans les dialogues de Platon, interroge toujours et ne répond jamais et que même lorsque, dans les dialogues de la maturité (et non plus les dialogues aporétiques de jeunesse) il expose lui-même une position, ce n'est jamais en se plaçant dans le rôle de celui qui répond. De même, lorsque Aristote expose des techniques dialectiques dans les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques*, il s'agit presque toujours de techniques d'interrogation et fort peu de conseils s'adressent à celui qui répond. Aussi bien en ce contexte, il semble toujours qu'un interlocuteur éristique ne peut être que questionneur et que ce sont ces techniques qu'il s'agit pour Aristote de maîtriser et de savoir vaincre.

<sup>313</sup>NE IV vii § 11. GP V, 399.

<sup>314</sup>Telle est du moins la justification théorique la plus généreuse qu'il soit possible de trouver : autrement, il faudrait taxer Leibniz de manœuvre et de mauvaise foi.

<sup>315</sup>ET Préface, GP VI, 46.

<sup>316</sup>Quoique le terme d'*objection*, conçu comme péjoratif, soit redoré par Leibniz (voir *supra*, page 287), celui-ci préfère attribuer le rôle agressif et destructeur à l'adversaire.

base que les divers antagonistes-questionneurs n'ont pas réussi à déboulonner - au lieu de considérer son rapport aux textes et aux problèmes comme une interrogation, il conçoit son travail comme une réponse aux questions sous-jacentes du texte qu'il commente. Cela explique l'aspect répétitif ou cyclique des *Essais de théodicée*, qui en reviennent toujours à la position fondamentale de la démonstration optimiste, toujours intacte, et pourtant peu développée sous forme déductive. En effet, cette démonstration optimiste (qui soutient que le monde créé est connu *a priori* comme le meilleur des mondes possibles) constitue la réponse de base à toute position de révolte contre la bonté et la justice divines. Ce lien entre présomption et position du répondant importe aussi car spontanément, pour le lecteur, il ne va pas sans quelque étrangeté de voir Leibniz dans ce contexte comme en bien d'autres non pas admettre qu'il attaque les positions adverses, mais considérer son texte comme rétroactivement attaqué par les théories qu'il démonte<sup>317</sup>.

C'est par la différence effectuée entre divers actes de la raison : rendre raison, comprendre, prouver, répondre aux objections<sup>318</sup> que Leibniz feuillette les rôles de répondant et de questionneur. Le fait de rendre raison désigne l'explication en raison d'une position adoptée : celui qui rend raison montre en quoi ses affirmations sont rationnellement justifiées et se trouve contraint à des procédures de preuve<sup>319</sup>. Ces preuves peuvent être partielles, probables, convergentes, mais elles doivent être d'une nature plus forte que les preuves inverses si celui qui rend raison cherche à contrer une position présumée juste. Les preuves sont des assises qui, formellement correctes et combinées selon leur force, peuvent achever une nécessité ou une vraisemblance propositionnelles. Elles visent l'identification de causes. En ce sens, la compréhension est un état du sujet, dans son rapport à la connaissance, qui indique une saisie des causes d'un problème. Selon la profondeur des causes appréhendées, selon leur nature aussi (causes efficientes ou finales, causes immédiates ou ultimes), cet état est susceptible de divers degrés et de divers emboitements. Leibniz soutient que tous ces procédés, à leur degré le plus poussé, n'appartiennent par forcément au travail du répondant, qui a pour mission essentielle, comme son nom l'indique, de répondre aux objections expresses qui lui sont offertes<sup>320</sup>. Cette opération n'implique ni le fait de

<sup>317</sup>Pour l'étude d'un aspect de la mise en œuvre de cette théorie dialectique à l'égard de Pierre Bayle dans les *Essais de théodicée*, voir 8.1, page 515.

<sup>318</sup>Sur cette distinction, voir section 6.5.3.1, pages 462 sq.

<sup>319</sup>Sur l'importance du fait de rendre raison, voir *Confessio naturae contra atheistas* I, A VI i, 489 sq. C'est un procédé lié à la question *pourquoi* (*cur*). Cependant, dans les *Essais de théodicée*, Leibniz estime que la réponse à ce type de question ne peut être entièrement obtenu, à cause du caractère mystérieux de l'objet ; la nécessité de rendre raison n'est donc pas requise (voir *infra*, section 6.4.1.1, pages 410 sq.).

<sup>320</sup>«Un soutenant (*respondens*) n'est point obligé de rendre raison de sa thèse, mais il est obligé de

rendre parfaitement raison de béances mystérieuses dans une théorie à bon droit présumée acceptable, ni une conduite de preuves nécessairement démonstratives, et encore moins la production d'une compréhension complète révélant les détails et le *comment*.

Les notions trouvent ainsi connexion, car pour Leibniz, c'est le questionneur qui doit porter le fardeau de la preuve, puisque le répondant jouit de la présomption. Plus exactement,

«c'est à l'objection d'entamer la matière et il suffit à celui qui répond de dire oui ou non : d'autant qu'au lieu de distinguer, il lui suffit à la rigueur de nier l'universalité de quelque proposition de l'objection, ou d'en critiquer la forme»<sup>321</sup>.

Dans le cadre des *Essais de théodicée*, où les objections anticipées se dirigent contre des mystères<sup>322</sup>, le répondant a pour garantie l'autorisation de la théologie révélée généralement reçue en Occident, mais aussi l'appui de la théologie naturelle et particulièrement de la démonstration optimiste. Fort de ces bases, il peut se permettre de défendre du même souffle tout mystère impliqué par ce réseau signifiant, tant que l'objecteur n'avance pas contre le mystère une argumentation au moins plus solide que les défenses derrière lesquelles le répondant se retranche. C'est pourquoi ce dernier peut se permettre d'ébranler la preuve du vis-à-vis sans se trouver obligé de prouver à son tour en bonne et due forme le mystère compris dans sa thèse. Il doit montrer ou bien que l'objection n'est pas conclusive, ou bien qu'elle comporte des morceaux indistincts, ou bien qu'elle ne s'applique pas à la thèse qu'il défend<sup>323</sup>. Telle est, au sens le plus strict, la fonction du répondant, à laquelle il peut toujours se tenir sans se mettre en tort ou en défaut.

Cependant, ces bornes délimitent non ce qu'il peut tenter, et qu'il ne doit jamais excéder et enfreindre, mais au contraire le minimum requis pour que son travail soit accompli correctement. C'est pourquoi le répondant peut se permettre d'en faire un peu plus, afin notamment de situer le lecteur et de ne pas provoquer une confusion due à la brièveté et à la stricte négativité de son intervention. Leibniz reconnaît ici tout particulièrement le rôle des distinctions (à rapprocher des définitions), dont l'émission ne relève pas obligatoirement du répondant qui normalement «n'a pas besoin de se mettre en frais» et peut se contenter de demander à l'opposant de lever l'ambiguïté par une définition, «en niant

---

satisfaire aux instances d'un opposant. Un défendeur en justice n'est point obligé (pour l'ordinaire) de prouver son droit, ou de mettre en avant le titre de sa possession : mais il est obligé de répondre aux raisons du demandeur» (*ET Discours* § 58, *GP VI*, 82).

<sup>321</sup>*ET Discours* § 72, *GP VI*, 91-92. Voir aussi : «ce n'est pas au soutenant à alléguer des raisons, il lui suffit de répondre à celles de son adversaire» (*ET Discours* § 78, *GP VI*, 96).

<sup>322</sup>C'est ce que juge le *Discours préliminaire*, qui théorise les principes de la future argumentation du texte.

<sup>323</sup>*ET Discours* § 74, *GP VI*, 93.

ou quelque prémisse, ou quelque conséquence». Cependant, le recours à des distinctions peut utilement être opéré par le répondant «par quelque complaisance, ou pour abrégé, ou parce qu'il se sent assez fort»<sup>324</sup>. On ne s'étonnera pas que dans la pratique, Leibniz, qui vise certainement ces trois objectifs (complaisance, brièveté et monstration de la force de sa position<sup>325</sup>), recoure fréquemment à des tactiques qui dépassent ce qu'il a lui-même établi comme la tâche suffisante dévolue à sa position.

Un autre exemple de travail non nécessaire, mais possible et souvent précieux pour la vérité de la part du répondant réside dans l'évocation d'exemples, afin de montrer qu'une affirmation de l'adversaire n'est pas aussi universelle qu'il le prétend. Certes, la preuve de cette universalité devrait constituer le cœur même de la tâche du questionneur, dont la position n'est solide que dans la mesure où ses prémisses valent ce qu'il prétend qu'elles valent. Il arrive cependant que pour soutenir un mystère, ce soit le répondant lui-même qui mette en évidence la non-universalité des objections par un exemple, au lieu de se contenter de la nier en demandant au vis-à-vis d'en produire la preuve :

«Quand l'objection n'est fondée que sur des apparences [...] et que celui qui la fait en veut tirer une conclusion universelle et certaine, celui qui soutient le mystère peut répondre par l'instance d'une simple possibilité [...]. Celui qui soutient le mystère n'aurait même pas besoin d'alléguer une telle instance, et s'il le fait, on peut dire que c'est une œuvre de surérogation, ou que c'est un moyen de mieux confondre l'adversaire»<sup>326</sup>.

Remarquons au passage que l'instance dont il est ici question concerne précisément le sujet de l'objection à rejeter, et qu'elle ne constitue pas un appel à d'autres points délicats situés hors de la généralité qu'il faut briser, sous peine de confiner à l'évasion et à la dérobade<sup>327</sup>. La surérogation évoquée par Leibniz indique non pas que cette action est superflue, mais qu'elle n'est pas exigée, pas obligatoire pour celui à qui est échu le rôle négatif du répondant. Sans doute ne faut-il pas voir dans ces recours (distinction et instance), de la part de Leibniz, une variation dans le rôle qu'il adopte, un refus de se conformer aux limites de la position de répondant, mais un supplément argumentatif visant à montrer la profondeur et la cohérence de ses dires. Il développe en ce sens une métaphore guerrière sur l'assiégeant et l'assiégé, qui illustre bien l'asymétrie des positions,

<sup>324</sup> *ET Discours* § 73, *GP VI*, 93.

<sup>325</sup> En effet, nous avons dit que Leibniz recherchait une dispute harmonieuse et dépourvue de l'esprit de dispute (voir *supra*, page 280). Nous avons vu également quel attachement il voue à la brièveté (voir *supra*, section 2.3.4.2, pages 87 sq.). Quant à la mise en valeur de la force de la position qu'il véhicule, il va de soi qu'elle importe dans un contexte dialectique, édicateur et persuasif.

<sup>326</sup> *ET Discours* § 79, *GP VI*, 96-97.

<sup>327</sup> Leibniz dit ainsi : «j'aime mieux satisfaire aux difficultés que de les excuser par l'exemple de quelques autres difficultés semblables» (*DM* § 13, *GP IV*, 437).



ainsi que le renversement occasionnel malgré tout permis :

«Le soutenant est comme un commandant assiégé, couvert par ses ouvrages, et c'est à l'attaquant de les ruiner. Le soutenant n'a point besoin ici d'évidence, et il ne la cherche pas : mais c'est à l'opposant d'en trouver contre lui, et de faire jour par ses batteries, afin que le soutenant ne soit plus à couvert. [...] Le soutenant n'est point vaincu, tant qu'il demeure à couvert de ses retranchements, et s'il hasarde quelque sortie au-delà du besoin, il lui est permis de se retirer dans son fort, sans qu'on l'en puisse blâmer»<sup>328</sup>.

Les recours surrogatoires sont donnés comme équivalents à une sortie hors des retranchements, visant à décourager l'assiégeant par le surcroît de puissance de l'assiégé. Ces «sorties» appartiennent généralement au domaine du probable et peuvent à bon droit y appartenir, car elles témoignent d'un supplément par rapport au cadre de la logique admise par les deux parties, la seule forcément démonstrative<sup>329</sup>. S'il suffit de la logique démonstrative pour nier une prémisse de force ou de portée exagérée, s'il suffit aussi de cette logique pour pointer du doigt une faute dans la forme, celle-ci se trouve davantage prise de court lorsqu'il s'agit de produire des arguments positifs, tels que la production de distinctions et définitions, et plus encore la recherche d'exemples. De telles élaborations se fondent sur des hypothèses, des observations et peuvent très bien ne pas découler de démonstrations nécessaires et qui en plus arrivent en surnombre face à une présomption préexistante. Toutefois, leur faiblesse relative importe peu face à des arguments eux-mêmes non démonstratifs (ou présumés tels face aux mystères). Ils servent en l'occurrence à «mieux confondre l'adversaire» en rendant plus plausible, plus probable la position par ailleurs peut-être démontrée. Ce redoublement de preuves, qui cherche à faciliter l'accès à des conclusions établies d'ailleurs, provient du cadre dialectique, qui montre ainsi plus concrètement en quoi il se connecte à la logique du probable. Nous noterons au passage que ce qui est classé en tant que superflu par Leibniz forme en fait une des voix les plus

<sup>328</sup>*ET Discours* § 75 et 76, *GP VI*, 94-95. Leibniz se sert ici de la métaphore militaire pour répondre à la conception baylienne de la dispute en matière de religion. Bayle recourt d'ailleurs à une métaphore semblable qui est chez lui assez fréquente. Pensons par exemple à sa critique de saint Basile qui à son avis «dispute mal», parce qu'il ne songe pas à «se retirer dans son fort» (*DHC* [15] XI, *Pauliciens*, p. 483), fort constitué en l'occurrence d'arguments sur la perfection de Dieu. Tout en reconnaissant les appellations de *questionneur* et de *répondant*, dans ce passage du *Dictionnaire* que cite Leibniz (dans l'édition que nous utilisons, la référence devient la suivante : *DHC XV*, *Éclaircissement sur les Manichéens*, p. 280-281). Bayle confère à la dialectique un cadre logique beaucoup plus réversible que celui que bâtit Leibniz. En effet, selon Bayle, la victoire va au questionneur, s'il parvient à réduire le répondant à l'absurde, et au répondant, s'il montre que l'argumentation menée contre lui ne respecte pas les règles de la logique. À partir de ce point, toutefois, les exigences sont les mêmes pour les deux parties, qui visent de la même façon l'évidence, peuvent semblablement être réduites à des énonciations inintelligibles et devront être déclarées perdantes si l'on peut juger qu'elles ne parlent pas clairement. Leibniz s'inscrit en faux contre cette conception trop symétrique de la dialectique dans les *Essais de théodicée*.

<sup>329</sup>Cette logique est en tout cas considérée comme tacitement admise par Leibniz, mais on pourrait lui objecter que nul accord en ce sens n'a été donné par Bayle, par exemple, et qu'il n'est pas dit que les corrections apportées ligne par ligne à son texte auraient été approuvées.

présentes, les plus originales et les plus fortes d'un texte comme la *Théodicée*. Sans doute une argumentation purement négative se serait-elle avérée sèche, répétitive et rébarbative. Il aurait certainement semblé peu digne d'un auteur capable de théoriser que de se contenter de relever les points faibles des constructions auxquelles il n'adhère pas<sup>330</sup>. L'habileté de l'auteur consiste ici à présenter comme un surcroît de force ce qui constitue souvent des arguments incomplets, semi-conclusifs, fictifs, analogiques, ou alors repris de théories qu'il ne présente que partiellement. La stricte tâche du répondant aurait peut-être été quasi intenable, ce qui indique combien la réalisation du texte de la *Théodicée* peut différer des annonces de Leibniz à cet égard.

Concrètement, dans les *Essais de théodicée*, l'auteur adopte le rôle de répondant en vue de la défense de divers mystères, qui découlent diversement du christianisme rationnel à la base de l'ouvrage. Il est frappant de constater que dans presque chaque cas, Leibniz se prend à excéder son rôle négatif et critique, avançant des arguments de forces variables, quitte à se replier sur la position de départ lorsque la preuve ne peut être complétée. En guise d'illustration, nous ferons allusion aux trois exemples cités en *Introduction*<sup>331</sup> : la trinité, la question du mal et les miracles physiques. Pour ce qui regarde la trinité, il arrive à Leibniz de la défendre contre une objection qui conduirait à la nier sur la base de son incompatibilité avec le principe de transitivité (donc avec le principe de non-contradiction dont il forme «une suite immédiate»<sup>332</sup>). Pour ce faire, il formule une distinction entre deux significations du mot *Dieu*, renvoyant tantôt à une personne, tantôt à l'ensemble de la divinité. Certes, on n'obtient pas de la sorte une démonstration nécessaire de l'existence d'un Dieu en trois personnes, pas plus qu'une explication détaillée de la nature de cette divinité. Mais la faiblesse de cette monstration est compensée par ce qu'elle n'est pas obligatoire : Leibniz aurait sans doute pu se contenter de réclamer négativement une preuve de ce que

<sup>330</sup>À l'origine, l'intention du *Dictionnaire* de Bayle était semblable : il comptait pointer du doigt les erreurs commises par Morerius. En définitive, l'angle d'approche retenu est plus commode et pour le rédacteur et pour le lecteur. Leibniz note d'ailleurs à propos de la première intention de Bayle que les lecteurs «ne se soucient pas de savoir combien souvent Moreri a failli» et qu'ils «se rebuteront de la lecture des contestations dont ils n'ont que faire» (*GP VI*, 16). Conséquemment, il vaut mieux s'attacher au fait lui-même et ne pas sombrer dans un dénombrement fastidieux et inutile.

<sup>331</sup>Voir *supra*, pages 9 et 19 : voir aussi section 1.2.1, pages 46 sq.

<sup>332</sup>*ET Discours* § 22, *GP VI*, 63. En vérité, l'objection ne conduit pas toujours à cette conclusion, dans la bouche de l'auteur qui la formule. Certains théologiens soutiennent cette tension afin de souligner la profondeur et l'incompréhensibilité des mystères. Seulement, pour Leibniz, un aveu de cette ampleur, c'est-à-dire qui sacrifie une vérité éternelle pour la reconnaissance d'un mystère, ouvre en fait la possibilité à une contestation justifiée de la religion, qui pourrait conduire à une position dangereuse, parente du socinianisme, qui rejette la trinité. Du point de vue de Leibniz, la reconnaissance d'une telle nature pour la trinité divine équivaut conséquemment à une objection contre elle puisque ce mystère poussé à l'extrême devient un coin enfoncé dans le fondement de toute raison.

le mot «Dieu» signifie effectivement la même substance d'un bout à l'autre de l'expression incriminée. La distinction reste encore un procédé relativement peu compromettant pour le répondant, et Leibniz s'avance davantage sur cette question lorsqu'il cherche des analogies pour donner une idée de la nature de la trinité, car les analogies forment des arguments de type probable. Pourtant, cette seule mention suffit à mettre en évidence le rôle de la logique du probable en contexte dialectique, comme supplément à la tâche négative-démonstrative dévolue initialement au répondant selon Leibniz.

Quant à la question du mal, il s'agit du sujet principal des *Essais de théodicée*, ce qui exclut la possibilité de rendre compte de l'ensemble de l'argumentation leibnizienne sur ce point. Nous nous contenterons de la mention d'un passage parmi d'autres, où la réaction de Leibniz à Bayle se fonde sur la négation de l'absoluité des prétentions de son contradicteur, mais aussi sur l'évocation d'une instance permettant de montrer que la conclusion prétendue universelle ne s'applique pas au cas. Bayle joint divers éléments pour accuser Dieu selon les critères de la raison : défense positive au premier couple de manger le fruit défendu, absence d'aide et de grâce en cette circonstance, omnipotence du législateur qui est aussi créateur, transmission de la tâche originelle, punition terrifiante lancée contre tous ceux qui cèdent et qui ne sont pas sauvés, alors que leur nature les pousse à agir mal. Leibniz cherche à ébranler tour à tour la force et la généralité de chacun de ces éléments, et y ajoute de nombreuses explications. Par exemple, concernant le péché originel, Leibniz voudrait montrer qu'«il n'est point nécessaire de se figurer que Dieu justement irrité a mis une corruption tout exprès dans l'âme et dans le corps de l'homme, par une action extraordinaire, pour le punir»<sup>333</sup>. En effet, si l'attitude de Dieu est considérée comme une suite naturelle de l'action posée par les premiers hommes, elle n'a plus un caractère d'arbitraire, de caprice, de vindicte. Cette mise en cause constitue une simple négation de l'argument baylien, mais Leibniz renchérit en parlant de la possibilité que le fruit ait été un poison, idée développée par Robert Fludd. Ce qui nous intéresse ici, c'est que Leibniz n'a pas l'intention d'adhérer à l'opinion de Fludd ou de développer une série de supputations interprétatives sur l'épisode de la *Genèse*<sup>334</sup>. Mais l'évocation de cette simple instance démontre que la maxime qui sous-tend l'opinion baylienne n'est pas universelle, et en plus constitue un supplément par rapport à la tâche originelle que Leibniz s'était assignée en tant que répondant. Notons que Leibniz fournit aussi, en ce sens, plusieurs

<sup>333</sup>ET II § 112, GP VI, 164.

<sup>334</sup>Il se contente de remarquer que «nous ne pouvons pas entrer dans ce détail» (ET II § 112, GP VI, 164).

analogies destinées à mieux faire entendre la possibilité d'une punition aussi grave, sans que le législateur soit coupable de sévérité excessive. Notamment, il est question d'une comparaison avec l'interdiction que les adultes font aux enfants de jouer avec des couteaux (sous-entendu : s'ils jouent quand même, la blessure qui s'ensuit n'est pas décrétée et imposée par les adultes, mais causée par la nature tranchante de l'objet défendu). Leibniz fournit au même endroit un exemple fictif d'ivrognerie héréditaire comme semblable à l'inclination au péché<sup>335</sup>. Tout comme les analogies visant l'explication de la trinité, ces mentions sont encore supplémentaires par rapport à la tâche négative du répondant. Nous reviendrons un peu plus loin sur l'utilisation concrète d'analogies et de fictions à l'appui de tels arguments et de positions leibniziennes parfois moins démonstratives<sup>336</sup>.

L'attitude de Leibniz face aux miracles passe aussi par une redéfinition du concept<sup>337</sup>, ce qui participe de la même mouvance que le recours à la distinction. Toutefois, le développement en ce sens demeure assez limité dans le cadre des *Essais de théodicée*, et le traitement du miracle s'effectue surtout de manière négative, ce qui correspond presque à la tâche du répondant dans son acception la plus stricte, réserve dont il souhaite qu'elle ne puisse lui être imputée à charge. Il faut dire qu'il est rare que Leibniz face front à une objection directe contre un miracle physique particulier dans ce contexte. Au sujet de la possibilité des miracles en général, on trouve cependant le passage suivant, de forme très nettement dialectique :

«On dira aussi que si tout est réglé, Dieu ne saurait donc faire des miracles. Mais il faut savoir que les miracles qui arrivent dans le monde étaient aussi enveloppés et représentés comme possibles dans ce même monde, considéré dans l'état de pure possibilité»<sup>338</sup>.

L'explicitation de la nature du miracle sert d'appui au rejet de la nécessité de l'objection qui aurait valu contre le préétablisement de toutes choses. L'objection était de la forme suivante : le miracle doit exister, or il est interdit par la conception selon laquelle tout est préordonné, donc soit tout n'est pas préordonné, soit nous ne pouvons rien comprendre du tout à l'ordre du monde. Ces deux conséquences sont considérées comme inacceptables par Leibniz, qui en tant que répondant, a le droit de demander que l'adversaire prouve que tout miracle s'inscrit hors de la structure prévue, s'il veut tirer sa conclusion. Mais cette preuve ne pouvant être conduite, le terrain reste au répondant, quoiqu'il n'ait pu déterminer la

<sup>335</sup>ET II § 112, GP VI, 164.

<sup>336</sup>Voir section 8.4, pages 561 sq. Quant à la fonction de l'analogie, voir section 5.3.2.2, pages 253 sq.

<sup>337</sup>Outre ce que l'on peut retrouver dans d'autres textes, on trouve une définition en *ET Discours* § 3, GP VI, 50 (pour plus de développements sur ce point, voir *infra*, section 6.3.2, pages 372 sq.).

<sup>338</sup>ET I § 54, GP VI, 132.

nature et les raisons profondes et exactes de tout miracle.

### 5.4.3 Réfutation et édification

Nous devons encore signaler une autre dimension de la dialectique chez Leibniz, qui se retrouve dans les *Essais de théodicée*, dans la mesure où la matière y est spécifiquement morale et le but correcteur. Ce texte vise un déracinement d'opinions incorrectes concernant Dieu et le monde, ce qui rapproche aussi leur but d'une dialectique peut-être plus socratique qu'aristotélicienne, au sens où ses visées sont plus morales que gymnastiques, et que l'auteur ne reconnaît la valeur de l'art dialectique qu'à condition de le voir réformé<sup>339</sup>. Les argumentations dialectiques leibniziennes s'orientent en quelque manière vers une purification de ce type par la réfutation, vers un *ἔλεγχος* éthique, et il y a chez lui un rôle moral non négligeable de la vérité logique. La mise en présence d'une erreur évidente a un pouvoir subjectif de conversion. Cependant, les accents propres de cet *ἔλεγχος* sont leibniziens et non socratiques. On rencontre ainsi dans ses dialogues plusieurs cas de persuasion morale mise en scène à la suite d'une argumentation, qui est vécue par le réfuté comme une véritable *expérience*.

La persuasion présente un axe subjectif et consitue en effet aussi une œuvre morale. On trouve un exemple d'un tel cas dans la *Confessio philosophi*, où le philosophe catéchumène, confondu par un argument de son vis-à-vis, se plonge dans une méditation dont il émerge, joyeux et changé, porteur aussi d'une nouvelle argumentation. Leibniz présente ce tournant expressément sous l'aspect d'une *expérience* par laquelle s'ouvre une voie neuve<sup>340</sup>. Dans les *Essais de théodicée*, l'exemple le plus frappant réside dans le mythe final, complété par Leibniz à partir du cadre fourni par le *Dialogus de libero arbitrio* de Lorenzo Valla. Ayant créé le personnage du prêtre Théodore, joint à l'histoire originelle de Sextus, Leibniz le montre respectueux, mais non tout à fait convaincu de la bonté du créateur. Autrement dit, sa compréhension bute sur le mystère. Pour achever sa persuasion déjà bien entamée (et

<sup>339</sup>La dialectique de la maturité de Platon, qui conserve la dimension moralisatrice qui se profile dans les œuvres de jeunesse, n'a plus grand'chose de dialogique. Par ailleurs, d'après le témoignage des œuvres de jeunesse de Platon, il semble que la dialectique socratique s'organisait comme une séance de test critique où un participant subissait l'assaut interrogatif de l'autre, et où en pratique, Socrate tenait toujours le rôle du questionneur. L'entreprise visait peut-être moins une conclusion positive - les dialogues dits socratiques sont tous aporétiques - qu'un déracinement des fausses croyances de l'interlocuteur qui prétend savoir, alors qu'il se montre incapable de rendre raison de sa connaissance affirmée, déracinement qui s'exprime et se théorise comme une purification morale. La réfutation à la manière Socrate vise la persuasion d'un interlocuteur particulier et par là même (car la honte devant l'ignorance produit le retournement de l'âme), sa réforme morale. Voir les explications de Dorion (1995) [11].

<sup>340</sup>«Nam si unquam ego hodierno certè experimento sensi, si quis ad Deum convertat, vel quod idem est à sensibus avocet, et in se reducat mentem, si sicero affectu conetur ad veritatem; findi tenebras velut ictu quoda improvisae lucis, mediâque in nocte per desam caliginem viam ostendi» (*CP, B. 40*).

produire une confiance analogue sinon semblable chez le lecteur de la *Théodicée*), Leibniz le fait conduire par Pallas jusqu'à l'*expérience* de la pyramide des mondes, où Théodore a le privilège de recevoir la révélation de l'optimalité du monde, non plus comme la conclusion d'un raisonnement qui ne révèle pas le détail, mais comme une évidence de type aussi net que si elle était lumineuse. D'où la métaphore de l'expérience sensible, ici montrée non principalement comme confuse, mais comme immédiate et claire<sup>341</sup>. Il faut rapprocher cette vision de ce que dit Leibniz sur les lumières surnaturelles qui ne nous sont pas accordées dans l'état présent du monde<sup>342</sup>, où le recours rationnel à la démonstration optimiste doit être complété par la confiance et par la foi. Il y a d'ailleurs une connexion analogique entre vision et vue, entre entendement et ouïe, et c'est cette compréhension intellectuelle (non confuse), mais aussi naturelle que si elle était sensible, qui est ici signifiée. Cependant, nous remarquons ici en outre que cette persuasion d'un interlocuteur donné s'effectue en cadre leibnizien à la manière d'un *ἔλεγχος* dialectique de type moral.

On comprend mieux, dès lors, que malgré l'attachement de Leibniz à la collision des idées et au cadre dialectique, l'auteur montre quelque réserve quant à l'examen obligé de toutes objections lorsqu'elles surviennent. Étant donnée la valeur subjective de la persuasion, qui passe par un établissement intérieur de la vérité conçue comme *sûre*, il est préjudiciable au fonctionnement de l'entendement de mettre en cause les démonstrations (nécessaires ou probables) lorsqu'elles sont bien acquises, «autrement, on ne viendrait jamais à la certitude, et notre conclusion serait toujours provisionnelle»<sup>343</sup>. Ainsi, Leibniz écrit paradoxalement dans sa grande œuvre publiée consacrée à la réfutation, que «lorsqu'on est assuré d'une vérité, on n'a pas même besoin d'écouter les objections»<sup>344</sup>. Il s'agit peut-être ici d'une manière de renforcer encore la position qu'il s'assigne dans l'ouvrage, souhaitant laisser entendre que la thèse défendue est si forte que l'*ensemble* de l'examen des objections bayliennes, c'est-à-dire presque toute la *Théodicée*, constitue une surrogation par rapport à ce qui serait strictement nécessaire. Cette œuvre se classe peut-être au rang d'outil pour séparer, comme en mathématiques «*certum ab incerto, inventum ab inveniendo*», non pour «flatter les oreilles par des beaux discours, qui font un mélange agréable du certain et de l'incertain, pour faire recevoir l'un à la faveur de l'autre», mais une ten-

<sup>341</sup>En effet, après avoir été «ravi en extase», Théodore demeure «pénétré de ce qu'il a vu et entendu» (*ET* III § 416 et 417, *GP* VI, 364 et 365 ; nos italiques).

<sup>342</sup>«Si nous étions capables d'entendre l'harmonie universelle, nous verrions que ce que nous sommes tentés de blâmer est lié avec le plan le plus digne d'être choisi ; en un mot nous verrions, et ne croirions pas seulement, que ce que Dieu a fait est le meilleur» (*ET Discours* § 44, *GP* VI, 75).

<sup>343</sup>*ET Discours* § 26, *GP* VI, 66.

<sup>344</sup>*ET Discours* § 40, *GP* VI, 73.

tative de circonscrire ce qui peut être déjà considéré comme *établi* dans cette matière si contestée<sup>345</sup>.

On aperçoit ici une sorte d'ambivalence quant au rôle de la dialectique chez Leibniz : est dialectique une réfutation en bonne et due forme avec contradiction valide de la conclusion. Est dialectique aussi un débat entre deux interlocuteurs concrets, détenant des positions contraires et adoptant des rôles distincts dans le cadre de la discussion qui a pour but de convaincre<sup>346</sup>. L'ancrage dialectique très fort, très évident de la *Théodicée* lui confère cette double appartenance. Leibniz a beau jeu de présenter la logique de la démonstration comme le seul outil dont il a besoin pour réfuter Bayle, il n'échappe pas, même à l'intérieur des règles dialectiques qu'il a lancées, à une sorte de concrétude du débat imposé, ce qui tend à autoriser du même souffle, presque subrepticement, un retour à une argumentation plus souple, plus vaste, ou dépendante de critères plus larges que ce qu'il annonce dans son *Discours* pour définir sa conduite argumentative.

## 5.5 Apports méthodologiques de l'histoire et de l'interprétation des textes

Afin de compléter cet aperçu de la nature de la logique du probable et de son application possible à la théologie chez Leibniz, nous nous pencherons à présent sur deux disciplines où Leibniz voit des modèles que pourrait suivre la méthode qu'il prône. Il s'agira de l'*histoire* et de la *jurisprudence*, car «l'une et l'autre est requise pour établir certaines vérités de la religion chrétienne»<sup>347</sup>. Certes, d'autres sciences ont aussi servi d'inspiration à Leibniz quant à l'élaboration de la future logique du probable, par exemple la mathématique et l'économie, mais il se trouve que ces domaines du savoir se rapportent de beaucoup plus loin à la théologie et qu'ils ne se retrouvent pas explicitement dans les *Essais de théodicée*<sup>348</sup>. La présente section se penchera sur l'histoire et la suivante (5.6, pages 331 sq.) sur la jurisprudence, en rapport avec la méthode en théologie.

<sup>345</sup> «J'appelle *établissement* lorsqu'on détermine et achève au moins certains points, et met certaines thèses hors de dispute, pour gagner [du] terrain et pour avoir des fondements, sur lesquels on puisse bâtir» (Leibniz à Th. Burnett, 1 / 11 février 1697, *GP* III, 192).

<sup>346</sup> Cette ambivalence est très claire chez Aristote, qui présente le mauvais dialecticien ou le dialecticien de mauvaise intention (éristique) concurrentement comme un piètre logicien qui ne conduit pas de syllogismes valides et comme un homme manquant de sincérité et procédant par des méthodes malhonnêtes. Chez le penseur grec, il y a d'ailleurs parenté entre dialectique et rhétorique.

<sup>347</sup> Leibniz à Th. Burnett, 1 / 11 février 1697, *GP* III, 196.

<sup>348</sup> Au reste, l'espace nous manquerait ici s'il fallait traiter l'ensemble des tentatives leibniziennes et des influences tirées de sciences existantes sur la théorie du domaine probable.

### 5.5.1 Méthode historique et factualité

Sans doute n'est-il pas indifférent pour sa conception de l'apport des différents savoirs que Leibniz se soit attelé pratiquement à un travail d'historien pour retracer la chronique de la maison de Brunswick. Par cette connaissance concrète, laborieuse, de la recherche des sources et des inévitables manques à combler par la conjecture, cet auteur sait apprécier la dimension parfois peu gratifiante d'une science attachée aux détails et aux conclusions fréquemment enfouies dans une masse de documents dont l'intérêt n'apparaît pas immédiatement. Malgré l'ingratitude de la tâche, Leibniz ne manque pas de reconnaître une valeur aux importantes vérités que la discipline historique peut fournir - en particulier quant à la confirmation de la foi. «Ainsi j'ai appris de ne point négliger la connaissance des faits»<sup>349</sup>, écrit-il à ce propos, montrant que ce qu'il a débusqué sur l'histoire allemande lui a fait découvrir des observations qui s'inscrivent dans l'histoire universelle. Hoenigswald remarque cette propension leibnizienne à traiter résolument l'histoire comme une science pratique et concrète, propension lourde de sens sur le plan de la conception épistémologique<sup>350</sup>. Plus profondément, d'un point de vue métaphysique, Leibniz estime que «l'existence réelle des êtres qui ne sont point nécessaires, est un point de fait ou d'histoire»<sup>351</sup> et il utilise fréquemment des exemples historiques<sup>352</sup> pour illustrer les événements contingents qui marquent la substance. Ainsi, l'histoire sert d'étiquette théorique globale aux éléments factuels, qui logiquement deviennent accessibles par une méthode historique, puisque l'esprit humain n'a pas accès à l'analyse infinie que Dieu intègre dans son calcul. Dans cette optique, le contact à l'histoire prend une grande importance, car cette discipline touche virtuellement, pour l'homme, tout événement concret, pourvu qu'il ait trait au passé humain. C'est pourquoi la *foi historique* (*fides historica*) «mériterait une plus exacte recherche»<sup>353</sup>, où critères et modalités seraient précisés : tant la manière de colliger l'histoire que le type de connaissance ainsi produite. L'utilisation du terme *foi* rapproche d'ailleurs le contact avec l'histoire du contact avec la religion : la connaissance historique devient potentiellement du même ordre que la foi humaine.

Ce contact privilégié de l'histoire avec le contingent indique un lien avec la logique du

<sup>349</sup>Leibniz à Bayle, *GP* III, 61.

<sup>350</sup>Hoenigswald (1990) [179], p. 120 : Leibniz «wants history to be concrete, contingent, and specific, rather than speculative and somehow predictable from the first principles». Cette dimension concrète et particulière «may have been his most potent legacy» (p. 122).

<sup>351</sup>*NE* III v § 3, *GP* V, 280.

<sup>352</sup>On trouve cet usage notamment dans le *Discours de métaphysique*.

<sup>353</sup>*NE* IV xvi § 11, *GP* V, 451.



probable ; en effet, Leibniz note dans les *Nouveaux Essais* que l'opinion doit être susceptible de connaissance, d'où l'importance de la recherche de degrés de probabilité, «autrement presque toute connaissance historique [...] tombe[ra]»<sup>354</sup>. Nous ferons remarquer que selon Leibniz, lorsque les recherches sont correctement menées, il n'est pas rare d'établir hors de doute des vérités en histoire, quoiqu'elles demeurent d'ordre contingent. Il ne semble pas, en effet, que l'histoire constitue la part la plus manquante ou la plus malade de la logique du probable : bien au contraire, les bons résultats acquis en ce domaine doivent servir de guide et d'espoir pour la méthode de traitement du probable qu'il faut généraliser, bien que le traitement de l'histoire appelle lui-même à des réformes<sup>355</sup>. En matière de théologie révélée, l'histoire constitue même le noyau le moins contestable, le plus sûr, le plus admis, celui qui donne le plus d'espoir de clarté et d'objectivité. En effet, pour cette partie de la théologie, les arguments déductifs ne suffisent pas et ne peuvent rendre compte du détail de ce qui doit être cru<sup>356</sup>. Dans un siècle où l'autorité de la religion reçoit des coups de boutoir et commence à s'effriter comme tendance philosophique autant que populaire, le point de vue croyant doit chercher une nouvelle assise, qui se trouverait cette fois en accord avec le développement de la science nouvelle. Pour soutenir la théologie chrétienne menacée, Leibniz estime qu'il convient de se raccrocher à l'histoire, dont les conclusions sont suffisamment dégagées de soupçons sectaires et partisans pour pouvoir servir de critère solide - sinon unique. Ainsi, la défense de la religion constitue ce que Leibniz «souhaiterai[t] le plus»<sup>357</sup> de la part des historiens. Cet auteur défend à la fois la vérité historique et l'authenticité de la *Bible*<sup>358</sup>.

Le rapport au texte est fondateur dans le cas de la croyance en la révélation chrétienne qui, quant à sa source fondamentale et incontestée de tous les chrétiens, a passé par un texte qui lui-même constitue une source historique - ou une série de sources historiques<sup>359</sup>.

<sup>354</sup> *NE IV* ii § 14, *GP V*, 353.

<sup>355</sup> Cook (1989) [120], p. 144 trace un lien évident entre la recherche de la logique du probable et les techniques propres aux travaux historiques, particulièrement dans le domaine biblique. Dans la perspective de l'espoir leibnizien d'une science démonstrative recouvrant toute la connaissance, l'auteur «realized that somewhat different methods must be found to "demonstrate" such certainty in areas such as history and theology». Cook estime que le souhait de développer une logique des degrés de probabilité a été largement conduit par «his desire to defend historical knowledge».

<sup>356</sup> Après un passage déplorant la dimension regrettablement controversée de la théologie, Leibniz ajoute ceci : «Il ne faut point négliger aussi la théologie révélée, dont la preuve se sert de l'histoire et des langues» (Leibniz à Th. Burnett, juillet 1701, *GP III*, 280).

<sup>357</sup> Leibniz à Th. Burnett, 17/27 juillet 1696, *GP III*, 183.

<sup>358</sup> Cook (1989) [120], p. 143, souligne l'importance de la correspondance de Leibniz sur ce point : l'auteur allemand s'informe dans les domaines les plus divers, dont les apports, justes, ne peuvent que s'avérer concordants. Il développe ainsi un contact avec les langues anciennes, le comparatisme, la linguistique et la paléontologie.

<sup>359</sup> C'est ainsi que la connaissance des faits anciens est considérée comme centrale pour l'affirmation de

Du point de vue du théologien croyant, il faut savoir lire correctement ce faisceau de sources pour éviter l'athéisme et l'hérésie. La cohérence entre les annonces de la *Bible* et les établissements de l'histoire est de l'ordre de celle qui doit exister entre la théorisation des lois de la physique et l'expérimentation, où une divergence trop importante indique une mauvaise systématisation hypothétique ou une erreur d'observation. Sans prendre le pas sur la religion, tout comme l'expérimentation n'a pas la haute main sur la théorie physique, l'aspect concret peut cependant jouer un rôle de balise. Encore faut-il dans tous ces cas que l'histoire ait été correctement mise à contribution : son prestige en grande partie mérité provient essentiellement de l'usage correct d'une méthode.

Il importe donc de préciser davantage en quoi consiste la méthode historique, en tant que section de la méthode probable et, plus près de notre sujet, en tant que fondement de la théologie révélée. À la base, la méthode propre à l'histoire consiste dans l'observation directe et dans ce qui s'y greffe comme accumulation de témoignages, puisque cette discipline a trait aux faits. Toutefois, la distance temporelle<sup>360</sup> avec les connaissances visées oblige à un certain feuilletage, à une sorte de cloisonnement répété dans le recueillement des données, entre d'un côté les témoignages engrangés directement par les contemporains, et de l'autre les synthèses réalisées ensuite par les historiens. Dans le premier cas, même la mémoire individuelle et populaire a son rôle à jouer dans les recherches historiques<sup>361</sup>. L'essentiel de ce qui est rapporté comme techniques historiques, en tant qu'elles diffèrent de l'observation physique ou du récit véridique d'événements, ressortit à cette deuxième étape<sup>362</sup>. C'est pourquoi le plus clair du travail de l'historien - et aussi ce qui nous intéresse le plus pour le traitement de la théologie - touche l'analyse textuelle, la critique et l'art d'interpréter<sup>363</sup>, car le matériau de base de l'historien se retrouve dans les textes<sup>364</sup>.

Nous avons vu, en effet, que Leibniz estime que l'on trouve deux sortes de vérités théologiques : «les unes sont d'une certitude métaphysique et les autres sont d'une certitude la vérité de la religion (ERC, A VI iv C, 2356-2357).

<sup>360</sup>Jusqu'à un certain point, une distance spatiale peut jouer le même rôle, comme l'indique la valeur historique des récits de voyage et des correspondances aux yeux de Leibniz (pour l'importance des récits de voyage et leur rapprochement avec l'histoire, voir *NE IV* xvi § 11, *GP V*, 453).

<sup>361</sup>«Car il ne faut pas négliger entièrement la tradition» (*Nouvelles ouvertures* (1686), A VI iv A, 687).

<sup>362</sup>Le lien avec le probable se confirme ici : on se souvient que la collection, puis l'examen des données forment l'étape initiale de toute démarche probable (voir *supra*, section 5.3.1, pages 242 sq.).

<sup>363</sup>Ces notions désignent des domaines proches, qui se recoupent. Voir par exemple : «la critique roule en grande partie sur la signification des mots et sur l'interprétation des auteurs, anciens surtout» (*NE III* ix § 9, *GP V*, 317).

<sup>364</sup>Dascal (2001) [126], p. 277 souligne l'importance de la *blandior ratio* en théologie, pour des raisons de travail interprétatif, le fait qui demande une raison alléguée par rapport à la démonstration nécessaire.

morale»<sup>365</sup>. Les premières, relevant de la théologie naturelle, peuvent se ranger parmi les démonstrations de nécessité et fonctionnent strictement par axiomes et théorèmes, empruntés à la philosophie la plus rigoureuse. Les secondes, écrit expressément Leibniz, «supposent en partie l'histoire et les faits, et en partie l'interprétation des textes», par lesquelles il s'agira d'«établir la vérité et antiquité des faits, la générité et la divinité de nos livres sacrés, et même l'antiquité ecclésiastique, et enfin le sens des textes»<sup>366</sup>. À cette tâche connexe à celle de l'historien, se grefferont les recours à la philosophie et à la jurisprudence<sup>367</sup>.

Au sens large, d'ailleurs, toute prise en compte d'un document historique, même s'il s'agit d'un objet ou d'une stèle, relève en quelque sorte de cette méthode d'interprétation de textes, car tout témoignage peut être considéré par l'historien comme un message apportant une vision du passé à reconstituer. Et dans une certaine mesure, tout message offre une forme de contenu textuel. D'où l'importance capitale de l'herméneutique, qui détermine une analyse greffée sur celle de l'historien, penché sur les textes à examiner<sup>368</sup>. Leibniz identifie les jalons suivants :

«Ce sont les faits qui ont le plus de besoin des collections, autorités et inventaires, et la meilleure méthode qu'il y a, c'est d'y faire le plus de comparaisons qu'on peut et des indices les plus exacts, les plus particularisés et le plus diversifiés qu'il est possible»<sup>369</sup>.

De ces quelques précisions, on retire que les faits glanés dans les documents se retrouvent classés et comparés, afin d'y discerner des rapprochements qui deviennent des confirmations. La mise en relief de ce procédé montre une nouvelle application de la notion de concordance, élément important de la logique du probable<sup>370</sup>. En effet, pour prendre une éventualité pratique, «quand les histoires des différents peuples se rencontrent dans les cas où il n'y a pas d'apparence que l'un ait copié l'autre, c'est un grand indice de la vérité»<sup>371</sup>. Leibniz souligne aussi, du point de vue interne aux données, l'importance de

<sup>365</sup>Leibniz à Th. Burnett, 1 / 11 février 1697, *GP* III, 193. Voir aussi page 40, note 30.

<sup>366</sup>Leibniz à Th. Burnett, 1 / 11 février 1697, *GP* III, 193. Voir aussi l'affirmation concernant l'utilité de la connaissance des langues et de l'histoire dans la lettre de Leibniz à Th. Burnett, 17 / 27 juillet 1696, *GP* III, 184 et voir *Nouvelles ouvertures* (1686), *A* VI iv A, 690.

<sup>367</sup>Pour un aperçu de l'usage des techniques jurisprudentielles, voir *infra*, section 5.6, pages 331 sq.

<sup>368</sup>Cook (1989) [120], p. 147 : pour l'interprétation des textes, Leibniz emploie «hermeneutical methods (usually of Rabbinic, Patristic or medieval origin), as well as several ones distinctive to Leibniz and his generation».

<sup>369</sup>*Discours touchant la méthode*, *GP* VII, 182.

<sup>370</sup>Voir *supra*, section 5.3.2, pages 250 sq.

<sup>371</sup>*NE* IV xvi § 11, *GP* V, 451. Et aussi : «Le consentement [...] des historiens arabes, persans et turcs avec les Grecs, Romains et autres Occidentaux, fait plaisir à ceux qui recherchent les faits» (*NE* IV xvi § 11, *GP* V, 452).

la rectitude et de la précision de ces données, ainsi que leur variété, ce qui vaut autant à l'étape initiale du chroniqueur<sup>372</sup> qu'au niveau ultérieur de l'historien. On retrouve là en plus précis, en plus concret, les critères propres au témoignage<sup>373</sup> : en plus du point de vue interne, il faut porter attention à la source externe des données. Selon cette perspective, un témoin contemporain est plus fiable qu'un autre, surtout s'il traite d'événements publics<sup>374</sup> ; c'est d'ailleurs pourquoi l'histoire privée des peuples est si mal connue et si emplie d'affabulations<sup>375</sup>. Il convient également, dans le cas de l'histoire de faits très reculés, de rechercher des documents «originaux fort anciens»<sup>376</sup> et de «représenter *exactement* ce que disent des bons auteurs anciens», car «c'est le plus sûr dans l'histoire des siècles éloignés de nous»<sup>377</sup>. En effet, un témoignage a plus de valeur selon des critères extérieurs s'il est rapproché du fait qu'il indique, et s'il y a eu moins d'intermédiaires souvent biaisants entre lui et l'historien. Toutefois, malgré l'importance des recherches les plus fines, il ne faut pas s'enfoncer dans les détails futiles et «trop s'amuser aux minuties»<sup>378</sup>, au risque de négliger la reconstruction cohérente de l'ensemble, en particulier s'il s'agit d'une œuvre d'importance comme la détermination des vérités menant au salut.

### 5.5.2 Bible et littéralité

Cette quête du texte exact et ancien, des données précises et confirmées, matériau recherché d'une raison centrale et exigeante, inspirée par la profonde concrétude de la conception leibnizienne de l'histoire, débouche sur certaines directions de fonctionnement, fondées sur «la balance de la raison et la norme textuelle»<sup>379</sup>. Ces avenues s'incarnent dans des procédés pratiques, tels la citation systématique des sources, l'aveu et la justification des voies empruntées. Loin d'une histoire édifiée *exclusivement* sur l'autorité d'un historien réputé ou d'un seul texte jugé édifiant, l'histoire selon Leibniz émerge de la factualité de documents nombreux, structurée par des principes logiques prédémontrés, dans toute la

<sup>372</sup>En ce qui concerne les récits de batailles, par exemple, Leibniz appellerait «de part et d'autre [à des] rapports de gens *exacts* et capables, qui en dressassent même des plans» (*NE IV xvi § 10, GP V, 449* ; nos italiques).

<sup>373</sup>Voir *supra*, section 4.4.3, pages 197 sq.

<sup>374</sup>*NE IV xvi § 10, GP V, 448.*

<sup>375</sup>*NE IV xvi § 11, GP V, 451.*

<sup>376</sup>*NE IV xvi § 11, GP V, 451.*

<sup>377</sup>Leibniz à Basnage de Beauval, 27 décembre 1698, *GP III, 141* ; nos italiques. On remarque ici le recours au concept de *sûreté*, qui marque ici une assurance dans le comportement méthodologique pour l'accession à la vérité : voir *supra*, section 4.4.5, pages 210 sq.

<sup>378</sup>*NE III ix § 9, GP V, 317.* Du point de vue des adversaires de Leibniz, cette mise en garde pourrait être considérée comme un moyen, de la part de l'auteur, de critiquer occasionnellement une position contraire, quoiqu'elle se base sur des critères théoriquement semblables aux siens.

<sup>379</sup>Nous reprenons ici le sous-titre du *Commentatiuncula* de 1669-1671, (*CJC, A VI i, 548-559*).

mesure où la logique peut s'appliquer à cette matière incertaine, dans toute la mesure aussi où cette section probable de la logique connaît un développement suffisant<sup>380</sup>. Cet ancrage dans le texte explique une tendance leibnizienne, en histoire profane comme en histoire sainte, à privilégier une certaine littéralité comme première approche de la fiabilité et de la vérité historiques. Lorsqu'il s'agit de traiter avec la *Bible*, l'auteur trouve que le procédé le plus sûr consiste à tenir pour ce qu'elles disent explicitement les propositions offertes à la croyance telles qu'elles se trouvent dans les textes. Il convient de les accepter ainsi sans en tirer de conclusions qui elles, pourraient dévoyer le message de Jésus, ce qui entraînerait des conséquences morales bien plus graves que la simple erreur scientifique<sup>381</sup>.

En effet, il y a moins de risque de biaiser les données et de les rebâtir selon un sens faux ou fabulé si on se fie à ce qui est explicitement contenu dans l'écrit et au sens le plus évident que l'on peut en dégager<sup>382</sup>. Ce critère est à rapprocher de toutes les admonestations à l'exactitude répétées au sujet du recueillement des données, et se trouve autant nécessité par des motifs liés à la probabilité de la future conclusion qu'à des obligations d'ordre notamment dialectique<sup>383</sup>. S'il est question de peser les données, il ne faut pas les corriger avant de les avoir comptabilisées. Cette littéralité de base n'est cependant pas étroite au point de faire abstraction du contexte et demande tout d'abord une observation du texte entier, afin d'assurer le fondement le plus vaste possible<sup>384</sup>. En effet, la grande difficulté de ces matières réside toujours dans l'insuffisance et dans l'imprécision des données, que peut pallier partiellement une prise en compte plus large. Comme nous l'avons noté plus haut, en matière d'histoire et d'interprétation théologique, cette base de données est foncièrement textuelle.

<sup>380</sup>Voir, à ce sujet la série de cinq étapes proposées dans le *Commentatiuncula* (*CJC*, A VI i, 558-559) quant à la constitution de bases pour une méthode pouvant guider beaucoup plus sûrement la raison. On notera que la troisième (§ 68) concerne l'histoire.

<sup>381</sup>Cook (1989) [120], p. 149 remarque que «Leibniz does not apply this principle consistently or exhaustively when he deals with Scripture», mais qu'il s'agit d'un cadre de travail. Ce commentateur ne thématise pas l'évolution possible de la pensée de Leibniz sur ce point et analyse du même souffle des commentaires bibliques écrits à des périodes fort distantes de la carrière philosophique de Leibniz. Nous nous accordons avec lui du moins pour soutenir que nombre de principes méthodologiques sont communs chez le jeune penseur et celui de la maturité, avec sans doute quelques nuances concernant la fécondité d'une défense superflue, mais probable, des mystères, dans la période qui entoure les *Essais de théodicée*.

<sup>382</sup>*CJC*, A VI i, § 34, 553.

<sup>383</sup>Leibniz tient ce langage même au sujet de l'histoire des idées, et même lorsqu'il s'agit de positions qu'il ne partage pas en tout, par exemple l'histoire des conciles chrétiens. L'attachement à la littéralité est d'autant plus requise que le sujet prête davantage à controverses. L'historien «fera bien de s'attacher autant qu'il est possible aux paroles précises des conciles, pour donner moins de prise aux contradictions» (Leibniz à Th. Burnett, 1 / 11 février 1697, *GP* III, 189).

<sup>384</sup>*CJC*, A VI i, § 18, 550 : «periodus aliqua non detruncata, sed integra est exhibenda». Et voir Cook (1989) [120], p. 149. Voir aussi l'injonction d'éviter une explication biblique «frigida et coacta, et minuta» (*Apocalypse explicatio*, janvier 1677, A VI iv C, 2475).

Dans une perspective d'interprétation de la révélation, il faut sans doute situer l'injonction de prise en compte du texte et du contexte par rapport à l'opposition entre des préceptes protestants, surtout inspirés de la raison et de la textualité biblique, et l'interprétation plus globale et plus patristique de la tradition catholique. L'importance de la littéralité, qui rapproche Leibniz des protestants, n'est certes pas hasardeuse, étant donnée l'allégeance plutôt luthérienne de l'auteur allemand, mais elle se double en fait d'une récupération de ce que le point de vue catholique peut aussi relever de méthodologiquement solide, comme on le constate par l'exercice particulier de l'*Examen religionis Christianæ*. À nouveau, Leibniz se situe au confluent des tendances, non seulement dans un objectif d'harmonie, mais pour bénéficier des avancées les plus diverses. Très tôt, Leibniz associe le moyen de parvenir au sens du texte à des notions liées au probable : généralement, en histoire, il faut se diriger vers le sens le plus *facile* et le plus admis<sup>385</sup>, sachant qu'en ce qui regarde plus précisément la foi, le sens minimal suffit pour les fondements de la croyance<sup>386</sup>. On a ici un principe de probabilité de type plutôt final, qui sert d'interprétation élémentaire, ou d'identification initiale aux éléments amassés. On doit en effet présumer que le texte de la *Bible* a été conçu pour servir de révélation, et que tout ce qui est essentiel au salut de l'âme doit s'y trouver sans qu'il y ait besoin de recourir à une recherche pénible et paradoxale. Non que le mystère en soit absent ou que l'herméneutique étayée et les méthodes complexes soient inutiles<sup>387</sup>, mais il est question ici du minimum fondamental, du cœur le plus essentiel de la foi, le plus porteur de grâce, qui doit donc s'ouvrir virtuellement à tous les esprits.

C'est ainsi que Leibniz peut soutenir que la source documentaire que forme le texte biblique est à la fois suffisante et insuffisante pour éclairer les questions de foi : la *Bible* est insuffisante pour répondre en toute exactitude à toutes les questions que pourrait faire la raison, mais elle suffit pour ce qui est le plus nécessaire à la foi<sup>388</sup>. On trouve ici un éclairage sur la manière de traiter les mystères, qui rencontre, sous une autre perspective, ce qui a été dit au sujet de la dialectique et de la position du répondant<sup>389</sup>. De fait, ce qui est développé à l'époque du *Commentatiuncula* n'entre pas en contradiction avec ce qui sera

<sup>385</sup> *CJC*, A VI i, § 13, 549.

<sup>386</sup> *CJC*, A VI i, § 23, 551.

<sup>387</sup> Bien au contraire : Woodbridge (1988) [279] remarque que Leibniz, quoiqu'il n'ait lui-même que peu pratiqué l'exégèse, a été tenu au courant des travaux de Richard Simon sur la *Bible*, avant même son arrivée à Paris en 1672. Leibniz s'intéresse profondément à ce type de recherche, quoiqu'il se méfie des implications dangereuses. Voir aussi Daston (1988) [128], p. 308.

<sup>388</sup> *CJC*, A VI i, 548-549. Ainsi : «Scriptura erit iudex omnium controversiarum necessariorum ad salutem», § 7, p. 549.

<sup>389</sup> Voir *supra*, section 5.4.2, pages 288 sq.

dit bien plus tard dans le *Discours préliminaire aux Essais de théodicée*, où Leibniz considère comme obligatoirement formulable la réponse à toute objection concernant la foi. L'auteur ne prétend jamais que toute *question* concernant le *détail* des mystères doive efficacement aboutir auprès des théologiens, mais que tout argument se prétendant fondé sur des preuves solides et attaquant la foi devra pouvoir être déraciné au nom de l'incontradiction de toutes les vérités entre elles<sup>390</sup>

Avec ce qui a été présenté précédemment, on pourrait conclure que l'établissement du sens du texte biblique s'articule chez Leibniz comme une sorte de mélange entre un regard textuel et un regard rationnel. Encore faut-il savoir précisément ce qu'il faut entendre par *raison*. En effet, le *Commentatiuncula* détermine tout le premier que la droite raison dépourvue de passion devrait constituer le juge des controverses<sup>391</sup>. Cependant, son abstraction, lorsqu'elle est pure, la rend inutile et éloignée de la pratique, ce qui oblige à s'en remettre à des critères plus sensibles. Le cas n'est toutefois pas simple, car une probabilisation au sens premier de la raison n'est pas non plus une solution aux yeux du Leibniz de cette époque.

Dans le *Commentatiuncula*, Leibniz se démarque subtilement de ceux qu'il appelle *rationales mixti* face au texte biblique, et qui comprennent, notamment et à des titres divers, les réformés (surtout zwinglistes) et les sociniens, groupes auxquels Leibniz ne s'est jamais identifié, quoiqu'il cherche occasionnellement l'accord avec les réformés, sinon avec les sociniens. Ces rationalistes mixtes privilégient l'appel à la raison, mais en fonction du sens qu'ils identifient comme le plus probable du texte. Lorsqu'il y a conflit (non absolu, mais apparent) entre raison et texte biblique, certains points de doctrine semblent probables si on se fie au texte et improbables selon ce qu'on nomme la raison<sup>392</sup>. Dans ces cas, il semble que seule, la raison ne peut trancher car elle ne sait rien déterminer de certain sur la base du texte. C'est ainsi que réformés et sociniens (pratiquement pour les uns, théoriquement

<sup>390</sup>La notion d'essentiel de la foi reste un thème important, quoique controversé, chez le Leibniz plus tardif. Voir section 6.5.1.2, pages 450 sq.

<sup>391</sup>«Fatebuntur opinor omnes, si esset certus modus reperiendi illam rectam rationem in omnibus oblati casibus, debere eam ubique esse iudicem controversiarum; semper enim veritas, utilitas, pietas, voluntas Dei, bonum publicum, sic tenerentur» (*CJC*, A VI i, § 53, 555). Voir aussi Leibniz à Morell, 29 septembre 1698, *Grua* I, p. 138 : «La raison est la voix naturelle de Dieu, et ce n'est que par elle que la voix de Dieu révélée se doit justifier, afin que notre imagination ou quelque autre illusion ne nous trompe point». Notons au passage que la correspondance avec Morell, quoique d'un ton très conciliant à l'égard des suggestions de lectures mystiques de son interlocuteur, contient des mises au point parmi les plus nettes, les plus tranchées quant à l'importance du rôle judiciaire de la raison en matière de théologie.

<sup>392</sup>«Realis corporis Christi praesentia, item Trinitas in Deo, est probabilis secundum textum (nam ex textu nunquam quicquam nisi probabiliter colligi potest), improbabilis (NB : etsi non impossibilis, hoc enim Socinianis et Reformatis minime largimur) secundum rationem» (*CJC*, A VI i, § 33, 552).

pour les autres), soutiennent que certaines croyances en jeu dans ces cas problématiques constituent plus des absurdités que des mystères, et qu'elles ne peuvent être soutenues sur la seule base du texte, dont l'expression n'est pas suffisamment forte et fiable. Ce texte, en effet, manifeste dans les éléments supposément mystérieux un état par trop *improbable*, voire impossible, la probabilité étant jugée strictement à l'aune d'une raison du reste plus habituelle que pure et principielle. Par exemple, la présence réelle de Jésus lors de l'eucharistie, considérée par les autres chrétiens comme annoncée lors de la dernière cène, est selon cette perspective jugée fautive et contraire à ce que devaient bien vouloir dire les textes, en fonction de la maxime rationnelle «qui porte qu'un corps ne peut être qu'en un seul lieu à la fois»<sup>393</sup>. De même, la trinité, que de nombreux chrétiens estiment découler du texte, est jugée par les sociniens par trop contraire à la raison au moins courante pour que le sens révélé véritablement divin puisse l'impliquer<sup>394</sup>.

À constater le désaccord entre cette position et le leibnizianisme, au moins à l'époque du *Commentatiuncula*, on pourrait vouloir conclure à un rejet du probable en matière d'interprétation textuelle, de la part de Leibniz. C'est que l'auteur adopte ici un point de vue qui reconnaît tant la présence réelle<sup>395</sup> que la trinité. Cette adhésion se fait pour différents motifs (notamment le sens du texte, mais aussi une signification religieuse et des apports de sûreté tirés de la largeur du consensus à ce sujet), mais sans contradiction avec la raison, cette fois conçue dans un sens très étroit, un peu à la manière de ce qu'établit le début du *Discours préliminaire*. La raison comme simple réservoir de vérités pures ne dit rien sur ces mystères, s'il est vrai en revanche qu'elle ne conduit pas fréquemment à des acceptations de cet ordre, et que cette branche que l'on appelle la raison habituelle incline effectivement contre leur vérité. Sans que la probabilité vague issue de la raison habituelle se trouve par lui remise comme dépourvue de valeur et de pertinence pour l'interprétation du texte, Leibniz croit qu'il faut parfois mettre de côté les conclusions qui en seraient naturellement tirées, car il n'y a là qu'apparences non examinées, et non sûreté. Ici, le probable à rejeter comme critère absolu a un sens habituel et apparent. La signification correcte du probable en matière d'histoire et d'interprétation des textes devrait au contraire être plus large que celle qui émerge simplement des habitudes observationnelles. Parmi les critères probables, le contenu explicite du texte entre en fait en ligne de compte et participe

<sup>393</sup> *ET Discours* § 18, *GP VI*, 60.

<sup>394</sup> Voir notamment *supra*, page 294.

<sup>395</sup> En revanche, à l'instar des luthériens, il rejette le dogme catholique de la transsubstantiation, justement pour le motif qu'il est «peu fondé dans le Texte» (*ET Discours* § 18, *GP VI*, 60).



à la pesée finale de la vraisemblance résultante. Plus précisément, pour suivre cette fois une raison plus encadrée et mieux définie, dans le cours de la lecture du texte biblique, il convient de trancher en faveur du mystère - c'est-à-dire, selon la définition socinienne, du non-probable - si :

1. il s'agit d'un point essentiel à la foi,
2. le sens du texte est manifeste et sa direction ne porte pas à métaphore,
3. la conclusion tirée n'est pas radicalement impossible en fonction du principe de non-contradiction, quoiqu'elle puisse s'avérer apparemment improbable selon l'induction courante et la raison habituelle.

Dans une situation où ces trois conditions sont réunies - le manquement à une seule portera à doute, voire à rejet radical - la probabilité raisonnable entendue au sens simplement courant ne doit pas permettre de s'opposer à un point de foi bien autorisé. Cette voie d'analyse se retrouve dans des textes précoces aussi bien que tardifs. Par exemple, dans les *Essais de théodicée*, Leibniz présente de la façon suivante le point de vue luthérien sur l'eucharistie, point de vue auquel il souscrit dans ce contexte :

«[Les luthériens] croient que la signification ordinaire des paroles de Jésus-Christ dans une occasion aussi importante que celle où il s'agissait d'exprimer ses dernières volontés, doit être conservée; et pour maintenir que ce sens est exempt de toute absurdité qui nous en pourrait éloigner, ils soutiennent que la maxime philosophique, qui borne l'existence et la participation des corps à un seul lieu, n'est qu'une suite du cours ordinaire de la nature»<sup>396</sup>.

On retiendra ici particulièrement une profonde conformité de direction avec ce que nous avons mentionné plus haut, inspiré d'un texte bien antérieur, car les raisons évoquées ici par Leibniz recourent exactement les critères relevés en trois points. La présence réelle doit être retenue :

1. parce qu'il s'agit d'un point essentiel à la foi (comme en témoigne le contexte solennel et significatif où cette mention figure, «dans une occasion aussi importante que celle où il s'agissait d'exprimer ses dernières volontés»),
2. parce que le sens de ce texte, la «signification ordinaire des paroles de Jésus-Christ» est limpide («Ceci est mon corps») et qu'il ne semble pas approprié d'y voir une métaphore, justement à cause de l'importance des événements contextuels,

---

<sup>396</sup> *ET Discours* § 18, *GP VI*, 61.

3. parce qu'enfin, une concomitance entre deux corps, pour inhabituelle qu'elle soit, est au fond «*exempt[e] de toute absurdité*» et peut être considérée comme possible, dans la mesure où le principe contraire ne relève pas d'une nécessité métaphysique.

### 5.5.3 Interprétation, probable et rationalité

Dans un exemple comme celui qui vient d'être fourni, nous noterons que l'évaluation de l'importance du contexte n'a rien d'anodin et ne constitue pas d'emblée une étape méthodologiquement évidente. Au contraire, cette évaluation du contexte selon Leibniz se connecte en quelque manière avec le jugement probable. En effet, il semble que, surtout selon les dires plus tardifs et plus exotériques d'un ouvrage comme la *Théodicée*, le jugement selon lequel un point de croyance doit ou non être considéré comme central et dépendant, donc, d'une stricte textualité, doive s'effectuer lui aussi à partir de données incomplètes, et relever d'une pesée qui n'est pas nécessairement démonstrative. En effet, les *Essais de théodicée* ne semblent plus contraster avec autant d'assurance les vérités essentielles et les autres, dont la distinction semble cruciale, mais aussi évidente, dans le *Commentatiuncula*. Ce qui est révélé dans la *Bible* n'est pas toujours de la même importance, mais cette reconnaissance est sujette à des degrés. Il faut ici faire appel à des critères de contenu interne et de vraisemblance. De manière technique, on devra aussi tenir compte des hapax<sup>397</sup> et des récurrences contextuelles, comme d'analogies juridiques qui donnent résonance à certains passages. En l'occurrence, s'agissant des paroles de Jésus lors de la dernière cène, le discours est assimilable à un testament dont tous les hommes seraient les héritiers, et qui offrirait en héritage la splendeur de la vie éternelle. Même en tâchant de creuser ce procédé d'évaluation de l'écrit, il appert que c'est le texte lui-même qui fournit les moyens de pesée. Le danger de commettre une erreur funeste, dans une matière de si grande conséquence, exige en effet que l'on s'en remette à une autorité à laquelle l'esprit s'abandonne. Or, la seule autre solution en dehors du texte, serait de s'en remettre à un homme<sup>398</sup> (comme les catholiques le pratiquent vis-à-vis du pape), mais ce recours présente le danger de suivre aussi les passions inévitables de cette seule personne. Dans tous les cas, Leibniz se garde souvent le droit de réserver son jugement, de crainte de s'avancer sur un terrain glissant<sup>399</sup>.

Dans la perspective selon laquelle le statut du texte peut découler d'une évaluation

<sup>397</sup> Sur cette notion, voir *NE IV xvi* § 11, *GP V*, 451.

<sup>398</sup> Voir *CJC, A VI i*, § 36, 554.

<sup>399</sup> On pense, par exemple, au cas de la création des âmes, question sur laquelle il se montre remarquablement prudent, refusant d'adopter tout uniment la position qui semble découler naturellement de ses théories préformationnistes.

probable, on comprendra que cette probabilité n'émerge pas d'une perception vague de l'ordre ordinaire du monde, des lois physiques et libres de Dieu, ainsi qu'il ressort de l'argumentation de plusieurs de ses adversaires, parmi lesquels on peut compter Bayle et Toland, en plus des sociniens. Sous cet angle, le probable renvoie le plus possible au résultat d'un raisonnement conduit selon une pesée correcte des vraisemblances, qui peut se trouver conforme avec le mystère, quoique celui-ci ait une apparence improbable en fonction de critères plus simples et moins réfléchis à l'aune historique. Cet emboîtement de vraisemblances (probabilité du texte caution de la probabilité du message) s'avère d'ailleurs non strict, car Leibniz prône plus volontiers l'ouverture que l'étanchéité des raisons. Ainsi, le texte est un critères pour le contenu, et certains critères de contenu guident l'appréciation de ce texte.

Leibniz joint à sa considération du texte des préceptes plutôt empruntés aux catholiques en matière d'épistémologie religieuse : à la prise en compte du texte comme document s'ajoute la considération du texte comme crédible. L'usage de l'autorité et de la tradition pour l'interprétation de l'*Évangile* trouve également sa place parmi les techniques historiques. Plus exactement, l'auteur tient quelque chose d'interprètes catholiques qui considèrent le mystère véritablement *probable*, dans la mesure où le texte qui l'énonce est pourvu d'un crédit suffisant. On a ici une utilisation plus subjective de la probabilité, qui ne découle plus ici d'une conformité globale avec une perception des lois naturelles, mais d'une attestation d'autorité ou d'une cohérence inter- et intra-textuelle. En l'occurrence, si par un ensemble de considérations externes (comme les concordances historiques ou les détails sur la transmission) et internes (par exemple quant à la cohérence avec la théologie naturelle) on admet que la *Bible* est la parole même de Dieu, il est naturel de considérer que le détail de ce qui y est dit est fiable et mérite croyance. Même si ce contenu peut paraître mystérieux, il est à bon droit considéré comme probable, non peut-être *par soi*, mais en fonction des mots qui l'expriment et du crédit de celui qui les a prononcés<sup>400</sup>. Leibniz joint ici une crédibilité autoritaire à l'expression littérale, mais sa conception de la crédibilité et de la probabilité subjective du texte biblique émerge aussi d'autres sources et notamment

<sup>400</sup> «Igitur etsi improbable si *per se*, tamen consideratis *verbis* et praesertim lance *personae* ad verba inclinante, probabile est et in praxi tenendum» (*CJC*, A VI i, § 35, 553). Voir aussi Augustin, qui soutient l'insigne autorité du texte, en particulier de l'*Ancien Testament*, malgré certaines affirmations apparemment choquantes. Certains passages doivent ainsi ne pas être lus à la lettre, mais pris «figurative» (*UC* I iii 5, 218), car ils demandent une interprétation analogique ou allégorique. L'herméneutique médiévale, puis celle de la réforme, a déterminé des catégories et des critères de sens de profondeur et de dimension edificatrice croissante. Ces élaborations ont influencé indirectement Leibniz, mais les accents sont chez lui plus épistémologiques.

de l'appui historique<sup>401</sup>. L'impossibilité de terminer cette évaluation est d'ailleurs tranchée par l'autorisation du recours à la présomption.

Pour en revenir au rôle de l'histoire, l'application du critère de littéralité est particulièrement délicate, notamment dans les cas de conflit de sources, là où le sens premier de documents divers entre en opposition. En effet, le sens de la *Bible*, lorsqu'il pose problème, ne contredit pas toujours les lois de la nature, mais parfois simplement les conclusions du savoir historique. La situation la plus embarrassante advient ainsi lorsqu'il y a choc apparent entre l'histoire établie par ailleurs et le texte biblique, car ici, les preuves sont largement du même ordre. Pour Leibniz, qui ne veut pas outter la dimension paradoxale de la foi, l'histoire sainte s'intègre, ou devrait théoriquement pouvoir s'intégrer tout à fait dans l'histoire générale, et doit se placer le moins possible en contradiction avec elle. Cela prévaut afin de pouvoir convaincre les non-chrétiens qui ne partagent pas les mêmes préjugés et présomptions, mais aussi parce que deux vérités ne devraient pas pouvoir se contredire, et que la méthode scientifiquement correcte ne doit pas être supprimée par la foi. Certes, les critères jugeant la vraisemblance ne seront pas exactement les mêmes, l'histoire sainte admettant par principe certains événements surnaturels qui seraient sans doute écartés sans autre considération par l'histoire profane. Quoique les principes auxquels il s'en remet soient visiblement constants, Leibniz choisit la plupart du temps de ne pas décider brutalement des points les plus litigieux, ceux qui demanderaient de trancher contre les dogmes si on suit l'histoire connue. Leibniz n'abandonne ici volontiers ni le sens littéral, ni la probabilité historique.

«Je laisse décider aux théologiens, et en attendant je me contente d'expliquer les choses suivant la raison, d'une manière qui ne contredise point la Sainte Écriture ; car *verum vero non dissonat*»<sup>402</sup>.

On constate ici une sorte d'inversion de point de vue dans ce contexte particulier : le critère premier ne semble plus tellement le texte que la raison, et le principe à ne pas violer ultimement se retrouve dans la *Bible*. Il faut sans doute comprendre cette variation par la position elle-même variable que peut occuper le penseur face au texte. Si en effet on considère celui-ci comme déjà établi et bénéficiant du crédit conféré par une juste présomption, le critère permettant de trancher se situera en lui. Si en revanche, dans une perspective historique, il est question d'établir une vérité pouvant ou non englober celle du contenu biblique, alors le recours à la présomption passe au second plan et la méthode se

<sup>401</sup>Voir section 6.5.2, pages 457 sq.

<sup>402</sup>Leibniz à Th. Burnett, janvier-février 1698, *GP* III, 221.

subordonnera en priorité aux principes rationnels et aux conclusions, même probables, qui découlent de l'usage de la raison. De la même manière, l'histoire ancienne se sert du texte biblique comme source, mais lui sert en même temps d'appui<sup>403</sup>. Le rôle de l'histoire est donc situable ici en amont ou en aval du problème posé parmi les méthodes d'établissement et motifs de crédibilité, ou au niveau de la confirmation supplémentaire. On se souviendra que Leibniz ne distingue pas ici d'étapes étanches. Certes, il n'est pas toujours facile, selon les textes, de repérer si Leibniz se situe en phase de confirmation ou de présomption acquise, mais les deux approches convergent en tout cas dans l'absoluité du principe de non-contradiction, qui montre la fiabilité stricte de la raison<sup>404</sup>. De fait, particulièrement chez le Leibniz de la maturité, fêré de montrer que le conflit entre raison et foi n'a rien que d'apparent, le crédit de la foi se justifie rationnellement et l'improbabilité du mystère ne l'empêche pas d'être fondamentalement vraisemblable. On retrouve ici quelque chose de ce feuilletage, de cette stratification en deux étapes du contact avec la révélation, beaucoup plus tranché chez Locke, mais également présent chez Leibniz<sup>405</sup>.

Ces quelques précisions rendent compte en partie des ajouts méthodologiques qu'il faut apporter à la reconnaissance originelle de la littéralité comme critère, qui se nuance, comme toute appréhension probable, par un autre axe de traitement des données historiques, outre l'examen minutieux des données. En effet, hors de l'exemple particulier des points de foi cruciaux et clairs dans le texte biblique, l'analyse historique ne consiste pas uniquement dans un recueillement de nombreuses données, dans l'accumulation d'éléments factuels détachés. L'interprétation juste passe en effet par une reconnaissance des enchaînements et des successions entre les faits, de leurs subordinations et de leurs influences, de leur véracité croisée et des corrections d'optique qu'il faut donc apporter à certains documents. Ce travail théorique, qui ressortit au jugement et à l'analyse, se greffe à bon droit sur l'étape de prise en compte des données, au même titre, ainsi que nous l'avons noté plus haut, que la formulation d'*hypothèses* théoriques figure dans la science physique et en général dans la logique du probable. Il s'agit à nouveau de l'utilisation conjointe et complémentaire de la probabilité observée et de la probabilité finale. Ces hypothèses sont toutes fondées sur la supposition de la cohérence de l'histoire, qui dépend naturellement du principe

<sup>403</sup>L'histoire ancienne «sert de base pour démontrer la vérité de la religion, et pour connaître le sens littéral de la sainte écriture, qui ne doit pas être méprisé quoiqu'il ne suffise pas» (Leibniz à Morell, 1 / 11 octobre 1697, A I, 14, 551).

<sup>404</sup>Le recours privilégié à la raison rencontre une autre position protestante classique. Voir *CJC*, A VI i, 548, § 3 & 4; voir aussi *supra*, section 3.5, page 151.

<sup>405</sup>Voir *supra*, *Introduction*, page 28, section 3.3.3, page 143 et *infra*, section 7.2.2.3, page 490.

de non-contradiction, inviolable par essence : une vérité ne peut en contredire une autre («*verum vero non dissonat*»). Mais surtout, l'architecture rationnelle demande à l'histoire une soumission au principe de raison suffisante, fondement de la causalité. De manière probable, on peut en supputer à bon droit des applications, en émettant des hypothèses finalistes d'enchaînement et d'interpolation entre les éléments fournis par les données<sup>406</sup>. Dans le cas plus précis de l'interprétation du texte biblique, il faut cependant éviter les inférences dans tous les cas où le point de foi visé est capital (auquel cas la littéralité donne la direction la plus sûre), mais cet apport de la logique du probable semble permis, et même tout indiqué dans les situations moins centrales.

L'infléchissement du regard sur la littéralité s'effectue ainsi grâce à un jugement quant à la compatibilité de ce qui est directement lu avec les grands principes rationnels, sans se limiter à l'incontradiction, peu féconde lorsqu'il est question de supplétion de données manquantes dans une succession - ou dans ce qui est supposé composer une succession. Seulement, la présomption causale toute seule ne suffit pas toujours elle non plus et pour obtenir une compréhension féconde d'un document, il faut fréquemment y injecter des principes de lecture beaucoup moins assurés *a priori*, et qui dépendent d'une évaluation vraisemblable toujours de type final, mais moins sûre. C'est ainsi, par exemple, que le jeune Leibniz estime judicieux de projeter un prisme interprétatif naturaliste sur la lecture de l'*Apocalypse*, dont la signification étrange et apparemment symbolique porte beaucoup de chrétiens vers des spéculations eschatologiques peu sûres, proches du mythe et du rêve<sup>407</sup>. Contrairement à une version qui centre le récit sur une description de la fin des temps, il est probable selon Leibniz qu'il faille comprendre les événements relatés à la fin de la *Bible* comme des images de faits s'étant déroulés du vivant du rédacteur<sup>408</sup>. Cette optique permet de respecter la littéralité, mais de lui conférer une autre signification, une autre direction dans le problème aigu du salut. Nous noterons que concernant l'*Apocalypse*, Leibniz poursuit une interprétation plus classique dans la *Théodicée*, peut-être afin de ne pas

<sup>406</sup>Les causes finales sont en effet de l'ordre propre à l'histoire : elles sont pertinentes pour traiter du dessein des personnages du passé (voir *DM* § 19, *GP* IV, 446).

<sup>407</sup>Le texte de l'*Apocalypse* est particulièrement *difficile* (voir *infra*, page 323.). Dans les *Essais de théodicée*, Leibniz parle de l'*Apocalypse*, dont il avait commenté le texte bien des années auparavant, et la présente comme d'un texte où les informations précises manquent : elle «laisse bien des doutes, et ne développe pas assez une chose dont les autres auteurs sacrés ne parlent presque pas» (*ET* II § 157, *GP* VI, 203). L'interprète est donc particulièrement à court de matériau, ce qui explique qu'il doive prioritairement recourir à une forte hypothèse structurante.

<sup>408</sup>Leibniz parle en tout cas expressément de *vraisemblance* d'une telle interprétation : «Nuper in *Apocalypsin* meditatus, hoc interpretacionis fundamentum ponendum putavi : *Verisimile est omnia quoad ejus fieri potest de rebus Johanni contemporaneis intelligi debere*» (*Apocalypseos explicatio*, A VI iv C, 2475).

choquer ses lecteurs. Cependant, même alors, il injecte dans le texte des principes de lecture liés aux intentions de l'auteur<sup>409</sup>, et qui tendent vers une interprétation également contemporaine de la rédaction ou antérieure à elle<sup>410</sup>.

Plus généralement, quant à une reconnaissance générale de faits surnaturels, Leibniz vise à reconnaître un minimum de miracles et se trouve peu disposé à admettre des témoignages contemporains comme manifestant réellement quelque faculté surhumaine ou quelque manifestation authentiquement divine<sup>411</sup>. De ce point de vue, Leibniz se méfie de l'enthousiasme comme de la crédulité. Quoique foncièrement différente, la situation des événements bibliques semble l'inciter à la prudence, dans toute la mesure autorisée par la foi : il donne le plus possible d'explicitations rationnelles et acceptables couramment pour les récits bibliques. Le surnaturel n'a pas un droit illimité de prolifération dans le champ de la foi ; il ne s'agit pas de le nier radicalement, mais d'interpréter le sens dans une direction autre chaque fois que cela s'avère possible<sup>412</sup> - donc chaque fois qu'un point central lié au salut de l'âme ou à la dignité de l'image divine ne se trouve pas en jeu. Il s'agit, à une échelle concrète, d'un cas de traduction épistémologique de notions religieuses en termes rationnels<sup>413</sup>.

Afin de récuser tout aspect abusivement contraire à l'expérience - et dans tous les cas les tendances contraires à la raison - Leibniz cherche à rattacher des textes obscurs à des événements historiques de l'époque contemporaine de l'écriture<sup>414</sup> et admet que certaines expressions qui obscurcissent le texte peuvent recevoir un sens beaucoup plus naturel si on les entend d'un point de vue métaphorique. Sans même aller jusqu'à projeter systématiquement un sens figuré, il faut tenir compte d'une grande latitude d'usage de nombreux

<sup>409</sup> «Il semble que l'auteur de l'*Apocalypse* a voulu éclaircir ce que les autres écrivains canoniques avaient laissé dans l'obscurité» (*ET* III § 274, *GP* VI, 280).

<sup>410</sup> «Il paraît que le dessein de l'auteur a été de marquer en même temps et l'ancienne chute du premier ennemi et une chute nouvelle d'un ennemi nouveau» (*ET* III § 274, *GP* VI, 280).

<sup>411</sup> Outre l'attitude assez générale en matière de science et de nature, et qui fait que Leibniz «ne voudrai[t] pas qu'on fut obligé de recourir au miracle dans le cours ordinaire de la nature» (*NE Préface*, *GP* V, 54), l'auteur allemand est particulièrement peu enclin à admettre sans preuve et sans explication des manifestations surnaturelles. Il faut peut-être y voir une réserve propre à beaucoup de protestants, qui estiment souvent que la période où les miracles survenaient sur terre a cessé avec la disparition des derniers apôtres, et que les manifestations revendiquées par les catholiques étaient conséquemment mensongères (voir sur cette question Walker (1988) [269]). Pour Leibniz, de toute manière, ces miracles récents seraient en grande partie inutiles : «quant aux dogmes de religion, nous n'avons point besoin de nouvelles révélations : c'est assez qu'on nous propose des règles salutaires pour que nous soyons obligés de les suivre, quoique celui qui les propose ne fasse aucun miracle» (*NE* IV xix § 16, *GP* V, 491). Voir aussi *infra*, section 6.4.1.4, pages 421 sq.

<sup>412</sup> «If any "miraculous" biblical event was capable of a rationalist explanation, Leibniz usually adopted one» (Cook (1989) [120], p. 147).

<sup>413</sup> Voir sections 6.5, pages 445 sq., 7.4.2, pages 505 sq. et 7.2, pages 476 sq.

<sup>414</sup> Cook (1989) [120], remarque que Leibniz tâche de montrer que de nombreux passages ont «possibly historically specific meaning, rather than to the more macabre and high-flown ones» (p. 152).

termes, qui leur confère une «ambiguïté» inévitable, et même parfois utile, comme on peut le constater chez des «auteurs saints et orthodoxes, et même [dans] les saintes écritures»<sup>415</sup>. Comme l'analogie, la fiction et l'allégorie sont des techniques de persuasion pertinentes, et qu'en outre il faut tenir compte des particularités stylistiques propres au grec, il n'y a pas à s'étonner que la *Bible* y recoure à bon droit, et il faut alors éviter une interprétation bornée et trop portée sur l'obscurité, lorsque quelque lumière peut être projetée grâce aux méthodes probables, pour autant qu'elles respectent malgré tout le matériau de base, c'est-à-dire le sens du texte.

Dans tous ces cas liés à l'interprétation de l'*Apocalypse*, en plus de tenir compte du contexte, l'examen leibnizien de la littéralité passe aussi par une considération de l'intention et de la situation historique (connue ou présumée) de l'auteur, ce qui ouvre la voie à une évaluation de l'importance du texte, à un jugement sur le type de texte dont il s'agit et sur la place qu'il occupe dans l'histoire universelle ou dans l'image totale de la foi divine que l'interprète cherche à reconstituer. Ce genre de précepte de lecture constitue clairement un recours à la vraisemblance rationnelle, au jugement probable<sup>416</sup>.

Malgré, peut-être, une apparente rigidité de critère retrouvée dans des écrits tels que le *Commentatiuncula* (rejet du probable apparent au profit du sens de l'essentiel), on constate que d'autres écrits plus tardifs ménagent plus soupagement, plus visiblement une place à l'évaluation vraisemblable. Les *Essais de théodicée* s'inscrivent dans cette tendance et se plient parfois aux exigences de la probabilité, évaluée au meilleur de la connaissance de Leibniz comme lecteur, selon la méthode encore en achèvement, à la fois indispensable et imparfaitement encadrée de préceptes<sup>417</sup>. En effet, dans l'interprétation théologique, les zones d'ombre méritent bien davantage l'examen que la dissimulation, au moins auprès des spécialistes. Mais il semble bien que ces importants critères de probabilité interprétative ne soient pas encore développés et consensuels. Nonobstant leur accord général et judicieux sur le fait que les mystères eux-mêmes ne doivent pas contredire la nécessité métaphysique, les protestants, dit Leibniz :

«ne sont pas encore assez convenus des règles d'interprétation qui peuvent servir à déterminer en quel cas il est permis d'abandonner la lettre, lorsqu'on n'est pas assuré qu'elle est contraire aux vérités indispensables : car on convient qu'il y a

<sup>415</sup> *ET* III, § 281, *GP* VI, 283.

<sup>416</sup> Parmi bien d'autres suggestions, on en trouve un autre exemple, bien plus tardif, sous forme d'allusion, dans une lettre à Burnett (27 février 1702, *GP* III, 284), quant à l'interprétation des *Psaumes* qui pourraient peut-être recevoir une meilleure compréhension si on en lisait autrement la structure : «je me souviens que quelqu'un a montré qu'ils avaient quelquefois un air de dialogues».

<sup>417</sup> Pour quelques exemples de cette attitude, voir *infra*, chapitre 8, pages 511 sq.



des cas où il faut rejeter une interprétation littérale, qui n'est pas absolument impossible, lorsqu'elle est peu convenable d'ailleurs»<sup>418</sup>.

Le problème est clairement posé, mais malgré l'exemple tiré de l'*Évangile* et qui suit tout juste cette mise en théorie<sup>419</sup>, Leibniz semble hésiter, dans le contexte des *Essais de théodicée*, à fournir des critères précis, d'où l'intérêt de traquer les critères implicites dans les cas que traite concrètement Leibniz<sup>420</sup>. Cependant, d'autres écrits, dont la cohérence théorique avec la *Théodicée* doit certes être examinée, proposent des pistes pour aligner l'attitude interprétative lorsqu'elle s'écarte de la lettre.

Nous avons vu<sup>421</sup> que le *Commentatiuncula* se méfie d'un recours à une probabilité habituelle et apparente, mais qu'il prône tout de même un appel au sensible, qui se situe dans l'éventail fourni, à une extrémité, par le texte nu, à l'autre par une raison qui sera plus tard rattachée au vraisemblable et notamment basée sur les établissements historiques et les techniques d'inférence propres à l'histoire. Il faut donc s'en remettre avec mesure à une certaine forme de méthode mixte, le plus possible exacte et rigoureuse<sup>422</sup> et l'inaffabilité accessible en ces cas ne proviendrait pas de la découverte de la raison ultime, mais d'une balance correcte des raisons disponibles, démarche que l'on peut nommer probable, cette fois en un sens méthodologique et non habituel. Au mieux, en ce domaine, et en particulier lorsque le texte sacré n'est pas jugé porter sur un dogme décisif, le degré maximal d'évidence auquel il est possible de parvenir est la certitude morale ou l'inaffabilité pratique<sup>423</sup>, que dévoilera une manière de démonstration de probabilité. À tout prendre, on n'obtient pas ici un tableau si différent de ce que dessine la *Théodicée*, elle aussi expressément méfiante à l'égard d'une raison qui doit «sacrifie[r] toutes ses vraisemblances»<sup>424</sup> à la foi. Et pourtant, le texte recourt souvent à des arguments d'optique probable, dans la mesure où ils ne s'arrogent pas une place excessive et en fournit même une importante théorisation.

La question de la valeur du probable en fonction de son évaluation, lors d'un conflit

<sup>418</sup> *ET Discours* § 21, *GP VI*, 63.

<sup>419</sup> Nous donnons la suite de la citation dans la sous-section qui examine la dimension appliquée de cette part de la logique du probable, page 326.

<sup>420</sup> Tel a été aussi le procédé de Cook (1989) [120], tant dans son analyse du commentaire sur l'*Apocalypse* (janvier 1677, maintenant publié en *A VI iv C*, 2473-2483) que dans son regard sur l'interprétation du passage sur l'ânesse de Balaam (1706). Le premier texte, selon le commentateur, fournit un «excellent example of Leibniz's sophisticated textual approach» (p. 150); le second constitue «an example of rationalistic biblical exegesis at its best» (p. 151). Voir la sous-section suivante pour notre prise en compte de la dimension applicative chez Leibniz et voir notre *Introduction*, page 7 pour cette question de la volontaire insuffisance théorique de la *Théodicée*.

<sup>421</sup> Voir page 307.

<sup>422</sup> «Proponat quisque rationes suas, inque iis nihil assumat nisi praedemonstratum ratione aut sensu testibus probato» (*CJC*, *A VI i*, § 62, 556).

<sup>423</sup> *CJC*, *A VI i*, § 37, 554.

<sup>424</sup> *ET Discours*, § 29; *GP VI*, 67.

avec le sens littéral, que l'on voit lancée dans la *Théodicée* dans un cas concret<sup>425</sup> est aussi abordée de front dans les *Nouveaux Essais*, sous l'impulsion de Locke qui soutient que devant une révélation claire, les considérations probables rationnelles doivent s'effacer<sup>426</sup>. La réponse de Leibniz est proche de la position lockienne, à ceci près qu'elle se montre plus précise quant aux raisons qui peuvent inciter à quitter le sens littéral révélé, et à en revenir au probable courant ; Leibniz donne donc des bornes ou des ébauches de critères à ce que Locke appelle *révélation évidente* :

«Supposé que d'un côté se trouve le sens littéral d'un texte de la sainte Écriture, et que de l'autre côté se trouve *une grande apparence d'une impossibilité logique*, ou du moins *une impossibilité physique reconnue*, [est-il] plus raisonnable de renoncer au sens littéral ou de renoncer au principe philosophique ? Il est sûr qu'il y a des endroits où l'on ne fait point difficulté de quitter la lettre, comme lorsque l'Écriture donne des mains à Dieu et lui attribue la colère, la pénitence, et autres affections humaines [...]. C'est ici que les règles d'interprétation ont lieu, et si elles ne fournissent rien qui combatte le sens littéral pour favoriser la maxime philosophique, et si d'ailleurs le sens littéral n'a rien qui attribue à Dieu quelque imperfection, ou entraîne quelque danger dans la pratique de la piété, il est plus sûr et même plus raisonnable de le suivre»<sup>427</sup>.

On remarque l'ajout d'une précision supplémentaire par rapport aux trois conditions rapportées du *Commentatiuncula* et des *Essais de théodicée*<sup>428</sup> : la dégradation de l'idée de Dieu par rapport à l'évidence démonstrative fournie par la théologie naturelle est une raison suffisante de trancher contre la *Bible*. Sans doute la nature de Dieu constitue-t-elle un point reconnu comme tout à fait essentiel à la foi. De plus, par ce texte, deux degrés importants sur une échelle de probabilité sont expressément distingués par Leibniz :

«*une grande apparence d'une impossibilité logique*» - Il faut reconnaître que cette mention n'est pas banale, car elle pose un degré sans doute juste en-deça de la véritable impossibilité logique, dont la confrontation avec l'histoire et les mystère est toujours rédhitoire. Ici, Leibniz ne parle pas exactement d'une violation de la nécessité logique et absolue, mais de l'apparence d'une telle violation. Même dans un cadre biblique, la rencontre d'une telle apparence nette d'impossibilité indique fortement une probabilité contraire.

«*une impossibilité physique reconnue*» - Il s'agit de la contrariété par rapport à la nécessité physique, à la naturalité connue et mesurée de la nature, ce qui se place sans

<sup>425</sup> Voir page 5.5.3.

<sup>426</sup> *ECHU* IV xviii § 9, 613 : «An evident revelation ought to determine our assent event against probability [...]. Because reason, in that particular matter, being able to reach no higher than probability, faith gave the determination, where reason came short».

<sup>427</sup> *NE* IV xviii § 9, *GP* V, 482 ; nos italiques.

<sup>428</sup> Voir *supra*, page 309.

doute encore un degré au-dessous de l'apparence d'impossibilité logique. Dieu peut, à notre échelle épistémologique, sembler la briser, toujours au nom d'un principe plus englobant, mais il est clair selon Leibniz que ce genre de cassure n'est ni fréquente, ni gratuite. L'absence d'une telle intervention, même dans le contexte biblique, est donc très *probable*.

Ce contexte précis des *Nouveaux Essais* ne tranche pas formellement la question posée et ne prescrit pas autrement que par un exemple le comportement à tenir devant une occurrence d'indices probables des deux ordres répertoriés. La tendance est cependant suffisamment claire pour conclure que le cas de l'attribution à Dieu de passions et de vices (car la colère, notamment, est un péché capital) doit être considéré comme une situation d'*apparence d'impossibilité logique*<sup>429</sup>. Ce degré d'évidence - et l'importance de la question - semble suffisant pour projeter avec confiance un sens métaphorique sur le texte biblique visé chaque fois qu'une telle association peut être opérée. En histoire ordinaire, il va de soi que l'*impossibilité physique reconnue* suffit pour considérer un fait comme légendaire, forgé ou infléchi. L'histoire sainte a cependant ses exigences propres. On pourrait cependant soutenir que les critères de l'histoire chrétienne s'inscrivent dans la lignée des critères historiques classiques, avec un simple déplacement du seuil de vraisemblance, la procédure probante restant formellement la même. Il semble en effet que selon Leibniz, l'impossibilité physique en contexte biblique ne permet pas de trancher seule contre un texte crucial et de sens clair, mais elle ajoute un poids d'invraisemblance qui permet de juger contre la signification littérale dans les cas plus mineurs. Ainsi, d'après Leibniz, l'impossibilité physique ne joue pas lors de l'eucharistie de la dernière cène<sup>430</sup>, mais elle reste déterminante dans d'autres cas, telle la version prophétique des propos de l'*Apocalypse*<sup>431</sup>.

Les précisions leibniziennes sont fort fragmentaires, mais on reconnaît ici quelque chose d'une pondération probable, d'une attribution de valeur aux types de données recueillies, en fonction de principes préétablis plutôt qu'une désignation vague de raison probable habituelle. Ainsi fonctionne l'histoire, et aussi l'histoire sainte, dont la spécificité épistémologique ne va pas jusqu'à un changement radical de critères de crédibilité. C'est sans doute aussi sur une telle base d'évaluation probable qu'il sera possible de décider si le contexte

<sup>429</sup>On pourrait peut-être aussi parler d'une sorte d'*improbabilité morale* - car rappelons que pour les *Essais de théodicée*, une large part de l'objectif principal de l'ouvrage porte sur le soutien à ce qui semble injuste dans la révélation.

<sup>430</sup>Voir *supra*, page 309. Il n'y a visiblement pas ici de violation apparente d'une nécessité autre que physique.

<sup>431</sup>Voir *supra*, page 314.

du passage biblique problématique suggère une grande importance et s'il est permis, sur cet établissement, de déborder par rapport à un sens littéral. Il se trouve d'ailleurs que la confiance dans les conclusions accumulées sur le témoignage de nombreux documents ou de divers jugements convergents peut aller fort loin, et peut effectivement se retourner contre la validité des informations qui permettent d'édifier l'échafaudage<sup>432</sup>. Mais en ce domaine comme en bien d'autres, Leibniz est désireux de réconcilier le plus possible les interprétations violemment opposées, afin de toujours conserver ce que chaque position peut recéler de sens utile, ce qui évite de rejeter purement et simplement une voix discordante<sup>433</sup>. Une *apparence* d'opposition peut ainsi masquer une interprétation compatible avec l'histoire, et avec une textualité mieux entendue.

Pour chaque information recueillie, il s'agit de peser, dit Leibniz qui utilise ici une notion épistémologiquement très connotée, «jusqu'où elle portera sa crédibilité avec soi»<sup>434</sup>. Autrement dit, il faut pouvoir mesurer quelle dose de confiance potentielle véhicule chaque élément identifié. Leibniz joint ici à nouveau des prolongements appartenant à la probabilité objective et subjective, la dimension objective rapprochant le jugement porté du calcul et de la pesée rationnelle, la dimension subjective recouvrant l'aspect ancré dans l'esprit et ouvrant potentiellement l'histoire sainte vers la foi chrétienne. Dans la mesure où les avancées en ce domaine sont théorisées ou exploitées, ces quelques remarques cernent ce en quoi consiste la «science des preuves, propre à vérifier les faits historiques, et pour donner le sens des textes»<sup>435</sup>, qui dans une large mesure constitue une section de la future logique du probable. Pour l'interprétation du texte biblique, il faut donc prendre en considération une *crédibilité* plus globale que celle que suggère simplement une lecture littérale. Les motifs de cette crédibilité<sup>436</sup> découlent de la conformité de contenu entre la théologie révélée provenant du texte et la théologie naturelle connue rationnellement, et aussi de la possibilité plus ou moins importante d'une compréhension partielle et probable des événements et doctrines exprimés dans la *Bible*. L'histoire comme outil probable joue de cette manière également un rôle de test.

<sup>432</sup> «L'histoire sacrée et profane est si éclaircie que nous sommes souvent capables de découvrir les fautes des auteurs, qui écrivaient des choses de leur temps» (*Discours touchant la méthode*, GP VII, 175).

<sup>433</sup> Voir Hoenigswald (1990) [179], p. 123 : «[his] taste for sharpness is, however, subordinated to the business of establishing logical compatibility, and even of reconciling opposing ideologies».

<sup>434</sup> NE IV xvi § 11, GP V, 452.

<sup>435</sup> Leibniz à Th. Burnett, 1 / 11 février 1697 GP III, 194.

<sup>436</sup> Voir *infra*, section 7.2, pages 476 sq. pour plus de détails.

#### 5.5.4 Critères en cas de conflit et exemples d'application

Pour en venir plus précisément et plus concrètement à l'application théologique de la méthode historique dans le cadre de la *Théodicée*, nous allons présenter quelques exemples d'utilisation effective notamment tirés de cet ouvrage, quoiqu'il ne se consacre qu'assez peu à cette question. Ces cas plus concrets manifestent des étapes et des principes de l'utilisation de techniques inspirées de l'histoire, où s'incarnent les avenues et principes évoqués ci-dessus. Par exemple, au sujet de l'hypothèse initialement naturalisante tentée comme approche de lecture, on peut rapprocher le cas biblique de celui de textes qui ne bénéficient pas de la présomption de relever d'autorité spéciale. De nombreux récits plus ou moins légendaires présentent des événements qui pourraient s'intégrer à l'histoire générale s'ils ne semblaient pas surnaturels ou absurdes. De tels cas, lorsque Leibniz s'y penche, tendent à être systématiquement ramenés à une série de réinterprétations sédimentées et explicables rationnellement. Leibniz construit un tel faisceau d'hypothèses, par exemple dans la longue digression d'allusions historiques diverses que l'on trouve aux paragraphes 136 à 143 de la II<sup>e</sup> partie des *Essais de théodicée*<sup>437</sup>. Outre l'intéressant emploi, en ce contexte, de techniques linguistiques, Leibniz fait état de la divinisation des héros : un monarque utile a fini par devenir la source d'une croyance en l'existence d'un bon principe, et un envahisseur détesté celle de la crainte d'un principe mauvais. D'où le manichéisme. Et Leibniz de commenter ce processus de divinisation légendaire en écrivant qu'«il n'y a rien de si naturel»<sup>438</sup>, ce qui rappelle sa tendance à systématiser les tendances sociologiques et religieuses (sans même parler de lois linguistiques) en mouvements qui suivraient des lois également *naturelles*. La profusion de suppositions venant au secours de données éparées et parcellaires illustre l'importance de principes rationnels, même d'ordre assez dérivé et probable, et le recours à une simplification par le naturel, même au sein de l'histoire des idées, indique une recherche de probabilité supposée face à l'histoire, qui n'est pas fort différente lorsqu'elle s'applique à la *Bible*. Une fois de plus, on remarquera que loin de constituer un cas essentiellement à part, la dimension religieuse s'insère le plus possible dans l'épistémologie ordinaire, avec déplacement de certaines balises, de certains seuils, avec prise en compte de présomptions autres, mais qui à leur base relève du même mouvement et de la même méthode.

Dans le domaine théologique, la technique basée sur le constat de concordance entre

<sup>437</sup> GP VI, 189-195.

<sup>438</sup> ET II, § 138, GP VI, 191.

les textes est applicable et utile, à l'image de ce qui se pratique généralement en histoire, quoiqu'il ne s'agisse pas seulement d'un établissement de la vérité historique. Leibniz estime par exemple que l'idée d'Isaac Jaquelot de soutenir les écrits attribués à Moïse par l'histoire profane lui «paraît de conséquence»<sup>439</sup>, quoique cette mise en évidence relève davantage de l'histoire que de la théologie. Dans les *Nouveaux Essais*, Leibniz fait aussi quelques remarques à ce sujet, notant que la confirmation des événements historiques de la *Bible* fait de celle-ci, à rebours, une source importante de connaissances de toutes sortes<sup>440</sup>. Dans les deux cas, il s'agit d'un moyen de montrer la justesse de la dimension historique de la *Bible*, essentiellement quant à l'*Ancien Testament*, en la confrontant avec les autres sources disponibles pour la même période. Ultimement, cet accord peut tendre vers l'établissement d'une plus grande crédibilité pour les textes sacrés. Ce rapport au texte biblique n'entretient cependant que peu de liens avec le salut éternel.

De manière plus spécifique, d'un point de vue chrétien, la méthode de la concordance sert pour étayer la divinité de Jésus par la conformité entre sa vie et les prédictions d'espérance de l'*Ancien Testament* concernant le messie<sup>441</sup>. «Ce raisonnement est bon», commente Leibniz au sujet d'un livre de Huet construit sur cette théorie, bien que l'idée soit classique et qu'elle se retrouve aussi souvent chez d'autres théologiens, notamment Pascal<sup>442</sup>. En effet, il s'agit de mettre en lumière, par l'examen des textes et l'établissement des deux versions des faits (celle qui annonce et celle qui raconte), l'évidence selon laquelle

«les prophéties du *Vieux Testament* [ont] été *exactement* remplies en la personne de Jésus-Christ, et comme Dieu seul peut dire des particularités sur l'avenir, qui passent les Anges mêmes, [...] les livres des deux Testaments sont divins»<sup>443</sup>.

Les techniques ici empruntées à la science historique sont la mise en parallèle des informations et la recherche de correspondances *exactes*<sup>444</sup>, complétées par une présomption

<sup>439</sup> Leibniz à Basnage de Beauval, 3 / 13 février 1697, *GP* III, 133.

<sup>440</sup> «L'accord d'Hérodote avec l'histoire du *Vieux Testament* en bien des choses, par exemple lorsqu'il parle de la bataille de Megiddo entre le roi d'Égypte et les Syriens de la Palestine, c'est-à-dire, les Juifs, où suivant le rapport de l'histoire sainte que nous avons des Hébreux, le roi Josias fut blessé mortellement» (*NE* IV xvi § 11, *GP* V, 451-452).

<sup>441</sup> Grâce à l'intervention de la vérité des prophéties, les miracles doivent pouvoir être prouvés à la manière des autres événements et la méthode ne diffère pas en principe, sous prétexte qu'il s'agit de faits surnaturels : «si miracula hujusmodi olim facta iis argumentis probentur, quibus alioqui veritas rerum gestarum legitime firmari solet, iis perinde ac hodie gestis fidendum est» (*ERC*, A VI iv C, 2363). Notons que le brouillon dit même «probari» au lieu de «firmari», comme pour insister sur une sorte de méthode expérimentale, ensuite jugée excessive. Au sujet de la valeur testimoniale des prédictions, voir la section sur la valeur positive du miracle, 6.3.3.2, page 380.

<sup>442</sup> «La plus grande des preuves de Jésus-Christ sont les prophéties», *Pensées* [60] § 316, p. 215. Notons à ce propos que Leibniz, qui accorde de l'importance à ce point, n'en fait cependant pas l'essentiel de l'interprétation biblique et reproche généralement à Pascal son peu d'intérêt pour l'histoire.

<sup>443</sup> Leibniz à Th. Burnett, 1 / 11 février 1697, *GP* III, 191 ; nos italiques.

<sup>444</sup> L'exactitude présente en effet ici une grande importance, tout comme dans la notation des données,

structurante issue de la divinité de Jésus. Cette présomption suppose que l'inspiration des prophètes, la rédaction de la *Bible* et l'origine de Jésus sont convergentes elles aussi, comme le manifestent les témoignages disponibles sur ce point, et que cette rencontre provient de l'action immédiate de Dieu sur le prophète. Le résultat d'une telle analyse appartient au domaine du probable, du moins à la base, car elle se fonde sur une coïncidence entre des faits, sur une correspondance jugée significative, selon des critères pesés méthodologiquement, mais qui ne peut être déduite et démontrée nécessairement : elle est jugée à partir de la cohérence des effets. Certes, selon Leibniz, se joint à ce poids probable une part de foi qui n'en découle pas et qui, par grâce, constitue la foi divine<sup>445</sup>. Cependant, même de la stricte perspective de l'entendement, grâce à la présomption dont jouit la position chrétienne, largement étayée par ailleurs, toute concordance forte, sinon parfaite, apporte une confirmation appréciable à une conclusion qui devient d'autant plus plausible, quasi plus que probable, étant donné le crédit de Dieu mis en jeu, et ce mouvement justifié constitue les motifs de crédibilité.

Notons pourtant qu'avec les prophéties, ce que l'on établit de la sorte relève du deuxième degré, si on le compare à la simple vérité historique aperçue par approximations. En effet, on souligne, par l'usage de techniques historiques probables, l'authenticité croisée de deux vastes ensembles de documents : l'*Ancien Testament*, avec ses prophéties, ses appels, ses annonces cryptiques, et le *Nouveau Testament*, avec la relation de la vie de Jésus, ses interprétations et symboles. Reconnus authentiques, les deux *Testaments* deviennent fiables et permettent d'accorder créance au contenu véhiculé. Or, ce qui ressort des textes concerne la divinité et la foi, qui reçoit par l'histoire une sûreté additionnelle du second degré. Le niveau de preuve est reculé, car il faut passer par le contenu du texte pour que la dimension divine reçoive confirmation ; la preuve provient ici en quelque sorte de l'extérieur<sup>446</sup>.

Nous avons déjà fait allusion plus haut aux difficultés rencontrées lorsque, au contraire, des tensions se rencontrent face à l'historicité du contenu biblique. Il n'est pas inintéressant d'y jeter à présent un regard plus concret. Le problème est épineux : l'histoire, avec son contenu contingent et son cheminement tâtonnant, a-t-elle pouvoir d'infirmier un écrit de source divine ? La question, nous l'avons vu, est délicate sur le plan théorique et d'enjeu extrêmement sérieux, d'autant plus qu'à elle s'ajoutent des difficultés de cohérence interne au texte de la *Bible*, particulièrement vaste et varié en rédacteurs et époques d'écriture,

---

trop souvent vagues et entachées d'imaginaire par ceux qui les transmettent.

<sup>445</sup> Voir section 7.3.1, pages 492 sq.

<sup>446</sup> *CJC*, A VI i, § 16, 550 : «Enim se dicat verbum Dei, tamen hac aliunde probari debet».

sans parler des oppositions entre ce contenu biblique, lorsqu'il est unique et identifiable, et les conclusions de la philosophie et de la science. Ainsi, pour toutes ces raisons, «quantité de passages de la sainte Écriture [...] sont sujets à des difficultés»<sup>447</sup>. Un cas extrême d'une telle difficulté, soulignons-le, est peu aisément concevable, car il est difficile d'imaginer une violation franche du principe de non-contradiction de la part d'un texte biblique de sens univoque et pour lequel aucune réinterprétation métaphorique et aucune autre hypothèse intégratrice ne peut être émise. En effet, le texte rapporte le plus souvent des faits contingents, dont la contradictoire, même invraisemblable, est toujours possible. La position leibnizienne, qui affiche l'inacceptabilité d'un mystère attaqué par une objection strictement irréfutable (démonstrative)<sup>448</sup>, n'a pas grand risque de devoir se dresser contre la vérité révélée.

Seulement, d'une part, les démonstrations *a priori* n'ont pas cours en histoire et un tel renversement ne pourrait s'effectuer sur la base d'une supposée autorité propre à l'histoire elle-même. Par le type de conclusions *vraisemblables* qu'elle véhicule essentiellement, l'histoire doit s'incliner devant la dignité de la source de la foi. La menace de renversement n'est donc pas très grave. D'autre part, même si on met en jeu d'autres recours que la seule histoire, il faut considérer que dans les écrits leibniziens en général, et dans la *Théodicée* en particulier, l'assise biblique est considérée comme déjà acquise. Et cet établissement s'est effectué justement sur la base d'une conformité jamais démentie pour les points essentiels entre la théologie révélée et la théologie naturelle. En effet, la réduction à la fausseté d'une seule parole qui se prétend révélée de Dieu, l'être suprême qui ne peut pécher ni se tromper, communiquerait à tout le texte un doute indéradicable et corrosif pour l'ensemble des vérités révélées non expressément doublées par la théologie naturelle. Ce n'est pas tant qu'il faille tenir la *Bible* pour un bloc doctrinal et systématique dont chaque élément, même factuel, tient à l'ensemble. Mais le crédit d'autorité l'enveloppe, lui, de manière globale et ne peut supporter de fissure sans s'écrouler. Il ne faut donc pas s'étonner de l'absence d'une telle contestation radicale du texte biblique, ou d'un point crucial de la *Bible* chez Leibniz, ou tenir ce silence pour une manœuvre peu sincère et volontairement aveuglée de la part de l'auteur croyant. Outre la grâce individuelle, c'est en effet la cohérence *d'abord* constatée entre texte et principes *a priori*, qui a pu conférer à ce qui est pris comme écriture sainte une grande part de son autorité et son poids présomptif, élargi à partir du

<sup>447</sup>Leibniz à Th. Burnett, 17 / 27 juillet 1696, *GP* III, 184. Voir déjà *CJC*, A VI i, § 20, 550.

<sup>448</sup>Voir *supra*, section 5.4.2, page 287 et notamment *ET Discours*, § 25, *GP* VI, 65.



démontré vers le non-impossible, mais indéductible *a priori* pour les hommes<sup>449</sup>. On ne peut reprocher à Leibniz la conviction qu'une telle contradiction radicale n'existait factuellement pas et de n'avoir pas fait de la *Théodicée* une œuvre choc où il aurait dévoilé à mesure les résultats renversants de recherches incontestables. Tout indique en effet que cette conviction s'érige sur une connaissance interprétative de la *Bible* et du christianisme, et qu'elle s'impose comme un établissement, et non comme un préjugé au sens péjoratif du terme. On ne peut non plus lui imputer une réaction de dissimulation des positions qui soutiennent le contraire : il est difficile de trouver une argumentation plus forte et plus déstabilisante que celle de Bayle, dans cette mesure. Que la réfutation de Bayle de la part de Leibniz ne s'effectue peut-être pas de manière totale ou totalement convaincante est une autre question.

Quoi qu'il en soit, malgré ces réserves face à la survenance d'une mise en cause radicale du texte et de l'autorité de la *Bible*, on remarque par ailleurs que dans les *Essais de théodicée*, lorsqu'il place son argumentation directement en rapport avec la *Bible*, Leibniz n'y recourt pas seulement comme à une source de confirmation de ce qu'il dit, mais aussi comme à un ensemble qu'il faut occasionnellement expliquer<sup>450</sup>. Cela s'affirme, en particulier, dans le *Discours préliminaire*. L'autorité du texte sacré n'est jamais niée, ni contestée, ni même explicitement relativisée, mais elle ne semble pas suffire toute seule, de sa seule proclamation de crédit, pour contrer les arguments qui en prétendent le contenu irrationnel. En effet, toute autorité légitime doit se fonder sur la véracité et la justesse de ses allégations, ce qui oblige certains contextes à mettre en évidence cette cohérence et cette véracité.

Ce type de cas extrême et rare, où pourrait être ébranlée la solidité de la révélation évangélique, semble ainsi toujours réductible à une contradiction apparente ou partielle - du moins est-ce le but de tous les éclaircissements de Leibniz notamment au cours du *Discours*. Il semble en tout cas que cette question d'une histoire sainte controversée par l'histoire générale se pose tout de même théoriquement du point de vue de Leibniz, qui admet rencontrer des achoppements dans certains passages essentiellement historiques de la *Bible*<sup>451</sup>. Cependant, si ce genre de question a droit de cité quant à certains détails, il

<sup>449</sup>Concernant les mystères, Leibniz ne s'attèle pas non plus clairement à des réfutations de dogmes établis, à l'exception de la damnation des non-éclairés, admise par certains chrétiens, mais dont il s'empresse lui-même de souligner l'absence d'appui biblique. Sur cette question précise, voir sections 8.3.1 et 8.3.3, pages 536 sq. et 549 sq.

<sup>450</sup>Pour une prise en compte plus complète de la relation des *Essais de théodicée* à la *Bible*, et en particulier de la dimension des exemples à expliquer, voir notre tableau en *Annexe B*, pages B-i sq.

<sup>451</sup>Leibniz émet des doutes sur certaines histoires bibliques : «Celle de Nabuchodonosor, de Judith et même de l'Assuérus d'Esther souffre des grandes difficultés» (*NE IV xvi § 11, GP V, 451*).

faut avouer qu'elle se pose le moins possible lorsque le sujet est d'importance, qu'il touche, par exemple, les origines du monde<sup>452</sup>. En effet, au sujet de contradictions de temps entre la version de la *Bible* des Septante et «des histoires vérifiées d'autres peuples», il faudra probablement admettre que le monde est plus ancien que ce qu'une lecture littérale de la *Bible* apprend, par le guidage des généalogies. Toutefois, l'esquive trouvée par Dirois, selon laquelle les engendremens des souverains ne sont peut-être pas directs, ce qui permettrait de conserver simultanément la lettre et la vraisemblance historique, est qualifiée par Leibniz de «fâcheuse excuse»<sup>453</sup>. Leibniz préfère, dans toute la mesure du possible, ou tant qu'une telle attitude reste scientifiquement recevable, s'en tenir à la version des Septante ou à celle des généalogies fournies dans le *Pentateuque*<sup>454</sup>.

De la part de Leibniz, il en va d'ailleurs de même pour la plupart des dogmes et principes reçus selon les traditions chrétiennes modérées, surtout lorsqu'elles s'accordent. Cependant, que fait concrètement Leibniz des cas litigieux ? Sans doute faut-il les évaluer à la lumière des passages plus clairs, et qui cependant exigent des techniques d'interprétation. Les principes autorisés dans les cas les plus simples ont des chances de rester applicables et crédibles dans les situations plus délicates. Un exemple intéressant d'interprétation de texte aisée, mais significative, est fourni dans le *Discours de la conformité de la foi avec la raison*, concernant la signification précise d'un passage de la *Bible*<sup>455</sup> :

«Par exemple, tous les interprètes conviennent que lorsque notre Seigneur dit qu'Hérode était un renard, il l'entendait métaphoriquement ; et il en faut venir là, à moins de s'imaginer avec quelques fanatiques que, pour le temps que durèrent les paroles de notre Seigneur, Hérode fut changé effectivement en renard. Mais il n'en est pas de même des textes fondamentaux des mystères, où les théologiens de la confession d'Augsbourg jugent qu'il faut se tenir au sens littéral ; et cette discussion [appartient] à l'art d'interpréter»<sup>456</sup>.

L'interprétation - assez manifeste - donnée au texte biblique est autorisée par l'évidence du sens de la métaphore, par la possibilité très claire, très facilement admissible de

<sup>452</sup>Si on se rappelle ici les critères d'importance du texte évoqués plus haut, on peut avancer que l'origine du monde constituerait une dimension fondamentale de la foi. Cependant, il ne s'agit pas ici de l'attribution de la création à Dieu, du fait qu'il est cause unique et raison dernière de l'ensemble du monde contingent, dimension à coup sûr très importante, en même temps que confirmée par la théologie naturelle. Dans le cas que nous rapportons ici, il est seulement question de la date de la création par rapport à l'époque contemporaine, ce qui ne semble pas devoir troubler le salut de l'âme. Leibniz, qui a peut-être en tête l'idée de ménager des autorités religieuses, se montre pourtant d'une très grande prudence sur ce point.

<sup>453</sup>Leibniz à Nicaise, 6 / 16 août 1699, *GP* II, 590.

<sup>454</sup>Leibniz à Th. Burnett, janvier-février 1698, *GP* III, 221.

<sup>455</sup>Jésus dit aux Pharisiens qui viennent l'avertir qu'Hérode veut le faire mourir : «Allez dire à ce renard : Voici, je chasse les démons et j'accomplis des guérisons aujourd'hui et demain, et le troisième jour, c'est fini» (*Lc* 13 : 32).

<sup>456</sup>*ET Discours* § 21, *GP* VI, 63. Les «fanatiques» en question sont des sectaires anglais (*NE* IV xviii § 9, *GP* V, 482).

lui donner un sens non surnaturel, dans un contexte où rien n'annonce un miracle. On trouve ici un exemple contraire à celui de l'eucharistie, présenté plus haut<sup>457</sup>. Dans le cas de l'évocation du renard, il n'y a aucune justification, aucune annonce fournie d'une métamorphose d'Hérode. De plus, le sens manifeste du texte n'a apparemment rien de crucial pour la foi et l'improbabilité de l'intervention du surnaturel dans un tel contexte permet ici de trancher contre un supposé mystère en faveur d'une métaphore. En outre, il y a une explication très simple, très spontanée, très naturelle, que l'on peut donner pour asseoir cette appellation<sup>458</sup>. Un certain primat est donc accordé à la naturalité, à une vraisemblance judicative fondée sur l'improbabilité du miracle. Le constat de l'emploi d'un tel principe n'est pas indifférent.

On notera que Leibniz souligne en concluant que cette question interprétative n'a aucun rapport avec l'accord de la foi avec la raison, ou du moins avec le débat concret contemporain qui fait tourbillonner le sujet dans les sphères intellectuelles<sup>459</sup>. Cette précision explique sans doute sur le coup le fait que Leibniz choisit de ne pas développer davantage le problème. Pourtant, cette remarque a de quoi surprendre, vu la valeur de crédibilité que l'interprétation vraisemblable du texte biblique peut conférer à la foi, vu l'importance du critère historique pour la confirmation du christianisme, aux yeux de Leibniz et vu, tout de même, les exemples d'analyse interprétative donnés au cours de la *Théodicée*. La distinction nette par rapport à la logique mérite également d'être soulignée : faut-il entendre les précisions interprétatives comme situées à l'écart des outils réfutatifs et de la logique appropriée pour leur emploi ? Il faut sans doute noter que les *Essais de théodicée*, qui constituent un texte destiné à un public assez large<sup>460</sup>, entendent par le terme *logique* essentiellement les techniques formelles menant nécessairement à la certitude démonstrative, et non la logique probabiliste dont il souhaite le développement, et à laquelle appartiennent, s'il est question de logique, les techniques interprétatives. Or, dans le cadre de cet ouvrage, Leibniz cherche à montrer que, du point de vue dialectique qu'il s'est choisi, il n'a pas besoin d'autre chose que de cette logique déjà reconnue pour soutenir les mystères. Le reste, pourrait-on dire, relève de la surrogation<sup>461</sup>. On pourra donc peut-être reconnaître ici un cas particulier de

<sup>457</sup> Voir *supra*, page 309.

<sup>458</sup> Lors d'une allusion à ce même passage, Dascal (1987) [125], p. 97, note justement en ce sens qu'en matière d'interprétation religieuse, «a metaphor is of value only when it has an equivalent literal paraphrase», ce qui est visiblement le cas ici.

<sup>459</sup> «Cette discussion appartenant à l'art d'interpréter, et non pas à ce qui est proprement de la logique, nous n'y entrerons point ici, d'autant qu'elle n'a rien de commun avec les disputes qui se sont élevées depuis peu sur la conformité de la foi avec la raison» (*ET Discours* § 21, *GP VI*, 63).

<sup>460</sup> Sur la dimension exotérique de la *Théodicée*, voir *supra* section 2.3, pages 75 sq.

<sup>461</sup> Nous avons relevé quelques indices des raisons expliquant une telle attitude, voir *supra*, section 5.4.2,

la manœuvre leibnizienne en matière de logique du probable, pour laquelle Leibniz lance des appels dans le *Discours*, mais qu'il montre expressément comme non nécessaire - sinon non pertinente - pour son propos.

Il faut reconnaître qu'avec l'arsenal argumentatif sur lequel Leibniz a construit ouvertement, en quelque sorte officiellement son ouvrage, il peut difficilement conduire une interprétation fondée sur la vraisemblance et le jugement. Pour le passage de *Luc* qui a ici retenu l'examen, on notera que malgré la dimension apparemment évidente du sens du texte, seuls de tels critères vraisemblables permettent d'estimer que le contexte ne fournit pas un cas de miracle, mais de métaphore. Le changement d'Hérode en renard n'est en effet pas complètement impossible et cette absence de contradiction pleine pourrait toujours être rétorquée en guise d'instance par un «fanatique» désireux de s'en tenir partout au sens biblique littéral. La logique à l'œuvre n'est ici, clairement, ni démonstrative, ni négative. Il ne faut pas oublier que selon la théorie dialectique développée dans le *Discours*, le simple rappel d'une instance possible constitue déjà plus que la défense acceptable et minimale pour le soutien à un mystère, et que tout mystère est par définition non vraisemblable<sup>462</sup>. Ce cas apparemment évident de métaphore est donc révélateur, puisqu'il témoigne d'un usage nécessaire de la logique du probable en contexte théologique, qui conduit à refuser la prolifération d'obscurités inutiles et sans crédit. En effet, le fait que cette interprétation miraculeuse de l'appellation d'Hérode n'appartienne pas à la compréhension des communautés chrétiennes les plus répandues et les plus crédibles retire en outre la part de probabilité de type autoritaire et attesté qui aurait pu la soutenir.

### 5.5.5 Objectif de l'histoire et édification

Pour terminer ce survol de l'importance de l'histoire, nous en soulignerons la dimension edificatrice, qui a quelque connexion avec la dimension morale et pédagogique des *Essais de théodicée* qui nous occupent ici. Cet ouvrage utilise d'ailleurs largement l'histoire (surtout l'histoire des idées) en ce sens édificateur et en guise d'appui à la position développée par l'auteur. Il ne s'agit plus ici seulement de l'appui indirect de solidité que l'histoire peut apporter à la révélation, mais directement de la leçon morale que cette science peut fournir. En effet, il y a fréquemment une nette dimension moralisante et pragmatique dans le travail leibnizien de justification de l'histoire<sup>463</sup> :

---

pages 285 sq.

<sup>462</sup>Voir *supra*, section 5.4.2, page 292.

<sup>463</sup>C'est aussi ce que souligne Cook (1989) [120], p. 142.

«Le but principal de l'histoire [...] doit être d'enseigner la prudence et la vertu par des exemples, et puis de montrer le vice d'une manière qui en donne de l'aversion, et qui porte ou serve à l'éviter»<sup>464</sup>.

Ce point de vue n'aurait rien de très surprenant pour l'époque, n'étaient toutes les mises au point faites plus haut quant à une conception rationaliste et au rôle logique de l'histoire. On semble ici se rapprocher de la conception médiévale, où l'histoire était conçue en grande partie comme une illustration en vue d'une fin morale extérieure. En fait, la position leibnizienne est surtout remarquable par la richesse des enseignements qu'elle envisage dans l'histoire, qui ne se réduit absolument pas chez lui à un réservoir d'exemples édifiants, comme on peut le supposer par les préoccupations concrètes et techniques qui habitent l'auteur à ce sujet<sup>465</sup>. Certes, la postérité a fort à apprendre des siècles passés, mais il convient impérativement de commencer par «ce qui est le plus instructif»<sup>466</sup>. Leibniz précise à cet effet que les «enseignements utiles» qu'il attend de la part de l'histoire ne constituent pas «ici de simples moralités, dont le *Theatrum vitae humanae* et tels autres florilèges sont remplis, mais des adresses et connaissances dont tout le monde ne s'aviserait pas au besoin»<sup>467</sup>.

Autrement dit, il relève du travail épistémologique de l'historien de souligner parmi les enchaînements qu'il exhume et reconstruit à partir du passé ce qui est susceptible de développer l'esprit au sens large, ce qui confirme l'importance de la clarification et de la confirmation de l'histoire biblique. En effet, non seulement les techniques historiques peuvent-elles éclairer la transmission du texte de la *Bible*, mais en outre, elles permettent de mieux connaître la conduite de la première Église chrétienne, ce qui offre un guide pour l'interprétation contemporaine des dogmes<sup>468</sup>. La valeur par soi du savoir historique ne

<sup>464</sup> *ET* II § 148, *GP* VI, 198. Voir aussi en ce sens l'importance des «exemples extraordinaires de vertu» trouvés dans l'histoire, que mentionne Leibniz en *NE* IV xvi § 11, *GP* V, 452.

<sup>465</sup> En effet, une histoire écrite dans une optique strictement pédagogique tend vers une simplification, vers une épuration peu compatible avec l'exactitude prônée par Leibniz. L'histoire édifiante vire à la fable et à la légende, et dépend parfois plus du talent littéraire du narrateur que de l'exactitude des faits qu'il rapporte.

<sup>466</sup> Leibniz à Th. Burnett, 17 / 27 juillet 1696, *GP* III, 183.

<sup>467</sup> *NE* IV xvi § 11, *GP* V, 453.

<sup>468</sup> Voir *ERC*, A VI iv C, 2389. Certes, ce texte de l'*Examen religionis christianæ*, auquel nous renvoyons ici, est écrit par Leibniz dans un effort de montrer la cohérence possible d'une croyance catholique, et cette importance de la clarification de la tradition pour la définition de la position de l'Église semble effectivement plus catholique que protestante. Cela, toutefois, n'est vrai qu'en partie, lorsqu'il s'agit de l'Église des tout premiers temps : en effet, la nostalgie de cette époque a souvent servi aux réformateurs pour critiquer la dérive du catholicisme moderne, et ils tendent à se réclamer toujours de leur exemple. La référence aux premiers conciles et aux premières convictions, qui a fourni des armes pour fustiger l'hypocrisie, la complexité et la corruption, a presque plus de valeur pour les protestants que pour les catholiques, du moins pour les catholiques qui acceptent l'ensemble de l'Église du pape telle qu'elle a évolué. Ce que Leibniz cherche à montrer dans son *Examen religionis Christianæ*, c'est que les dogmes catholiques, même ceux que contestent les protestants, sont encore autorisés par une continuité par rapport à l'Église originelle

s'éloigne d'ailleurs pas tant de la dimension édicatrice dans une perspective leibnizienne, où on reconnaît une convergence entre le bien cognitif, le bien moral et le plaisir :

«L'usage de l'histoire consiste principalement dans le plaisir qu'il y a de connaître les origines, dans la justice qu'on rend aux hommes qui ont bien mérité des autres hommes, dans l'établissement de la critique historique, et surtout de l'histoire sacrée, qui soutient les fondements de la révélation, et [...] dans les enseignements utiles que les exemples nous fournissent»<sup>469</sup>.

Ainsi, les conclusions trouvées dans l'histoire présentent cette particularité remarquable qu'elles servent à plusieurs niveaux<sup>470</sup>. L'histoire apporte de cette façon des lumières à de nombreuses catégories de personnes : aux nobles épris de généalogie, aux curieux un peu futiles intéressés par les faits croustillants, aux gens ordinaires inquiets de la solidité de la révélation, et surtout aux savants portés vers toute vérité et tout établissement féconds, ainsi qu'à tous ceux qui bénéficient de leurs découvertes<sup>471</sup>. L'histoire rend encore service moral à tous, dans la mesure où l'établissement de la religion importe pour tous les hommes. Cependant, même Leibniz reconnaît qu'ultimement, l'important réside dans le salut de l'âme, et que pour celui-ci, la lumière de la grâce peut suffire, malgré les dissensions entre confessions religieuses. S'il faut choisir, d'un point de vue moral, mieux vaut un respect des lois divines sans la rectitude scientifique, qu'une profonde connaissance des faits privée de vraie religion<sup>472</sup>. Le paradoxe ou la force de l'histoire en ce domaine réside dans le fait qu'elle sert encore, même pour ceux qui n'en connaissent pas les détails, puisque sans elle, la solidité de la révélation se trouve en péril.

---

et cet argument, s'il était juste et admis, serait peut-être davantage de nature à pouvoir convaincre les protestants qu'à affermir et justifier les catholiques, pour qui, d'un point de vue épistémologique, l'autorité du pape devrait suffire. Voir en ce sens une lettre de Leibniz à la princesse Palatine, 4 mai 1716, [29], p. 502 : Leibniz dit qu'il accepterait une bonne partie de l'autorité des papes s'ils «avaient laissé le christianisme en sa pureté primitive».

<sup>469</sup> *NE IV xvi § 11, GP V, 452.*

<sup>470</sup> En témoigne la multiplicité tout à fait notable des places que peuvent à bon droit occuper les constructions historiques dans l'arbre des connaissances (*NE IV xxi § 4, GP V, 505*).

<sup>471</sup> Les travaux des historiens «nous font connaître mille particularités importantes sur les origines et changements des familles illustres, peuples, états, lois, langues et coutumes, ce qui sert non seulement pour la satisfaction des curieux, mais bien plus pour la conservation et redressement de l'histoire, dont les exemples sont des leçons vives et des instructions agréables, mais surtout pour établir cette importante critique, nécessaire à discerner le supposé du véritable et la fable de l'histoire, et dont le secours est admirable pour les preuves de la religion» (*Discours touchant la méthode, GP VII, 175*).

<sup>472</sup> «Cependant, comme le but de Jésus-Christ a été d'élever les hommes à Dieu, le principal est de s'attacher à ce grand point, quand même on ne serait pas instruit de tous ces points historiques ou littéraires. Et il n'est que trop vrai que ceux qui sont fort savants ne sont pas toujours fort éclairés par la véritable lumière» Leibniz à Th. Burnett, 17 / 27 juillet 1696, *GP III, 184*.

## 5.6 Contribution de la jurisprudence

L'apport de la jurisprudence au traitement probable de la théologie peut se comprendre sous deux angles qu'il convient en premier lieu de distinguer :

**Aspect méthodologique** - La jurisprudence est pour la méthode probable en général une source d'inspiration et un des rares exemples déjà existants d'utilisation concertée de degrés comptabilisés de preuve.

**Aspect constitutif** - La nature et les objectifs de la jurisprudence rapprochent cette pratique de la théologie.

La rencontre de ces deux voies d'examen lorsqu'on jette un œil sur l'épistémologie juridique apporte une nouvelle confirmation quant à l'utilité de la méthode probable pour le traitement de la théologie et particulièrement dans le cadre des *Essais de théodicée*. En effet, la parenté structurelle entre la théologie et la jurisprudence indique que ces deux domaines peuvent aussi entretenir des ressemblances quant au fonctionnement effectif, ce qui explique que le développement de l'une puisse servir de modèle à l'autre. La répartition des preuves valables pour la jurisprudence pourra ainsi apporter un éclairage à la théologie. Nous aborderons successivement ces deux points, avec une relative brièveté, car certains concepts originellement jurisprudentiels ou proche du domaine de la jurisprudence (témoignage, présomption et autorité) ont déjà été identifiés lors de l'examen de la dimension attestée des éléments de la méthode probable et il serait superflu de les repérer à nouveau<sup>473</sup>. Nous nous attarderons donc plutôt ici à certaines thématiques concernant la prise de décision juste, l'équilibre balancé, l'importance des définitions, les degrés de preuves et les ressemblances structurelles entre les deux disciplines.

### 5.6.1 Dimension jurisprudentielle de la méthode probable

Leibniz fait souvent part de son regret que la méthode pour peser et calculer justement les probabilités n'existe pas parmi les arts logiques développés par l'Antiquité et perfectionnés par l'époque moderne. Il est de coutume chez lui, lorsqu'il exprime ce sentiment, de remarquer que de cette méthode encore absente, «les seuls jurisconsultes ont donné des échantillons qui ne sont pas à mépriser»<sup>474</sup>. Il est possible que cette évaluation s'avère un

<sup>473</sup>Voir surtout *supra* sections 4.4.2, 4.4.3 et 4.4.4, pages 192 sq., 197 sq. et 200 sq.

<sup>474</sup>Leibniz à Th. Burnett, 1/11 février 1697, *GP* III, 193. Voir encore : «on peut dire en vérité qu'il n'y a point d'auteurs dont le style approche davantage de celui des géomètres, que le style des jurisconsultes dans les digestes» (Leibniz à Arnauld, janvier 1688, *GP* II, 134). Daston (1988) [128] note sur ce point que Leibniz a quelque chose d'emblématique pour son époque : «the spirit, if not the letter, of Leibniz's views

peu excessive du côté de la louange, mais si on s'en tient au point de vue de Leibniz, on se trouve ici bien loin, en ce sens, de ce que l'auteur pense de l'état de la dialectique antique et moderne. En effet, l'art de débattre tel que l'a développé Aristote dans les écrits de la fin de l'*Organon*, s'il comprend des règles utiles pour la conduite des disputes, ne fournit pas cependant les moyens pour les mesurer et les terminer. Leibniz retient donc surtout de la dialectique classique des préceptes tenant aux rôles des débattants, et beaucoup moins de procédés menant à l'analyse des données, à l'évaluation des cas et à l'accomplissement des preuves<sup>475</sup>. De l'histoire, Leibniz retient la rigueur et l'utilisation mesurée des preuves convergentes, ainsi qu'une ébauche d'art interprétatif concernant les textes<sup>476</sup>, mais c'est du côté de la jurisprudence qu'il se tourne lorsqu'il cherche des définitions déjà formulées et des procédés accrédités en ce domaine. La confiance de Leibniz dans le domaine jurisprudentiel semble beaucoup plus solide, peut-être parce que sa formation initiale académique s'est effectuée sous cette égide particulière et qu'il connaît de la sorte les ouvertures et les débouchés intellectuels susceptibles d'émerger de telles études<sup>477</sup>. La logique juridique, il en a l'expérience, a le potentiel de diriger l'esprit vers des solutions rigoureuses et variées et ce cadre pourrait utilement être étendu davantage. En outre, si on se fie à la *Nova methodus* de 1663, l'enseignement de la jurisprudence contient pour ses bases pratiquement toutes les sciences humaines en guise d'auxiliaires (*requisita*)<sup>478</sup>, ou en tant que proprement juridiques. Bien que la conception leibnizienne de la division des sciences se soit notablement modifiée par la suite, il reste que comme point de vue méthodologique, l'approche jurisprudentielle a quelque chose de particulièrement englobant du point de vue.

Originellement, la jurisprudence désigne la science du droit, ou plus particulièrement (*juris-prudentia*) la sagesse, compétence, connaissance pratique (*prudentia*) liée au droit et à la justice (*jus*). Conséquence des législations issues de l'art politique, la jurisprudence travaille à l'application des lois existantes aux cas concrets qui se produisent sous leur juridiction. Elle comprend donc naturellement une technique d'évaluation des événements et des actions en fonction du cadre que donne la loi. Si on fait ici le parallèle avec le fonctionnement d'une logique du probable correcte selon Leibniz, le cadre législatif correspond

---

on the close connection between the calculus of probabilities and jurisprudence was widely shared by his contemporaries» (p. 7).

<sup>475</sup>Voir *supra*, section 5.4, pages 276 sq.

<sup>476</sup>Voir *supra*, section 5.5, pages 299 sq.

<sup>477</sup>On peut penser au rapport avec les techniques mathématisées : l'usage initial de la combinatoire chez Leibniz a été inspiré par des recherches juridiques et il y a trouvé les premiers exemples d'application.

<sup>478</sup>Notons que c'est le cas de l'histoire interne et externe au droit et de l'exégèse (*NM*, A VI i, II § 28, 313).



aux formes logiques prédémontrées, et les cas concrets qui demandent application, avec tous les détails qui demandent recherche, compilation et analyse, aux expériences sources de données. La raison employée ici n'est pas démonstrative sur le plan de la nécessité, mais fonctionne à la manière d'une balance, et conclut par pesée, même en l'absence d'une grande quantité d'informations, sur la base de la masse des preuves disponibles<sup>479</sup>. La jurisprudence elle-même et son contexte propre ne nous concernent pas ici directement, mais il y a des analogies suffisamment fortes entre les décisions de droit et les décisions en matière de foi pour qu'un regard sur la méthode puisse porter fruit.

La recherche de la balance<sup>480</sup> est particulièrement importante dans la structure du leibnizianisme et pas uniquement relativement à l'aspect juridique. C'est que la notion de balance constitue une illustration du fonctionnement de la logique du probable dans toute décision, et notamment dans les arrêts judiciaires. Comme théorie de la décision, cette comparaison implique le concept d'équilibre et de déséquilibre : c'est l'état d'inégalité entre les plateaux pesant les motifs et les faits qui fera rationnellement incliner le fléau dans la direction de la décision correcte. En effet, la notion d'équilibre relative à l'égalité des masses ne dépend pas d'une habitude d'observation, mais de la constitution naturelle du principe de la balance, connu *a priori*. C'est ainsi que la considération concrète d'une balance fournit un exemple d'utilisation d'axiome : «si dans une balance tout est égal de part et d'autre, rien ne penchera, ce qu'on prévoit bien sans l'avoir jamais expérimenté»<sup>481</sup>. De plus, l'auteur recourt fréquemment à l'image de la balance pour expliquer le principe de la raison suffisante, dont le principe d'équilibre est un «cas particulier», thématiquement par Archimède, et qui permet de passer de la mathématique à la physique. Leibniz présente le cas de la façon suivante :

«[Archimède] prend pour accordé que s'il y a une balance où tout soit de même de part et d'autre, et si l'on suspend aussi des poids égaux de part et d'autre aux deux extrémités de cette balance, le tout demeurera en repos. C'est parce qu'il n'y a aucune *raison* pourquoi un côté descende plutôt que l'autre»<sup>482</sup>.

Mais l'image de la balance trouve une autre utilisation plus restreinte quant à l'usage de l'esprit qui croit ou décide, ce qui rapproche la question de celle de la probabilité

<sup>479</sup>Dascal (2001) [126] mentionne (p. 276) la jurisprudence comme un autre domaine privilégié d'application de la raison adoucie. Malgré la présentation quasi mathématique des écrits de Leibniz en ce domaine, Dascal tient à rappeler que la jurisprudence est l'art de transformer des principes abstraits en lois organisées, et de les appliquer : «On all these counts, "juridical logic" makes use, essentially, of at least two (in fact, many more) "soft" components : presumptions and hermeneutics».

<sup>480</sup>Voir notamment *CJC, A VI i*, 548-559.

<sup>481</sup>Leibniz à Sophie-Charlotte, *GP VI*, 503.

<sup>482</sup>2<sup>e</sup> écrit de Leibniz contre Clarke, *GP VII*, 356 ; nos italiques.

subjective. En effet, cette idée d'une balance en équilibre parfait est théoriquement féconde pour comprendre le principe de raison suffisante, mais elle ne se retrouve jamais dans les cas concrets, où toute décision découlera forcément d'un excès de poids d'un côté ou de l'autre<sup>483</sup>. Une balance se détermine naturellement du côté où se trouve le poids le plus lourd, et de même, l'esprit n'incline jamais indifféremment, mais là vers quoi il trouve un avantage plus grand. Car il serait fallacieux de penser que «peut-être la balance se change d'elle-même, sans en avoir aucun sujet»<sup>484</sup>, note Leibniz avec ironie. La délibération fonctionne en effet de la même façon chez l'homme limité et chez Dieu : «toutes les fois que dans toutes les circonstances prises ensemble la balance de la délibération est plus chargée d'un côté que de l'autre, il est certain et infallible que ce parti l'emportera»<sup>485</sup>. Il s'agira du poids du meilleur chez Dieu ou tout sage parfait. Plus exactement, lors de la grande décision divine qu'a constituée la création du monde, les futurs existants parmi les possibles ont été sélectionnés selon le plus grand *poids* de réalité concomitant qu'ils réalisaient<sup>486</sup>. La décision la meilleure est celle qui juge au mieux l'endroit où le poids de perfection est le plus grand, d'où la pertinence, ici aussi, de l'image d'une balance à multiples plateaux, pesant les divers mondes possibles. Et à l'intérieur du monde tel qu'il est réalisé, l'optimalité des capacités divines de calcul de l'existant s'exprime aussi en ce que «la simplicité des voies est en balance avec la richesse des effets»<sup>487</sup>, ou que chaque décret dépensé produit le maximum d'effets<sup>488</sup>. Il est à supposer que pour le jugement dernier, autre manifestation de Dieu en tant qu'instance décidante, la structure de balance demeurera la même, quoique les critères changent, passant de la perfection métaphysique à la perfection morale. Le résultat de ce calcul, toutefois, nous demeure impénétrable par sa complexité, tout comme celui de la détermination *a priori* du monde.

<sup>483</sup>La question n'est pas tant que Leibniz nie toute possibilité d'un équilibre, même s'il est aussi exact que l'identité parfaite entre deux parties d'un choix ne peut advenir parmi les objets créés. Ainsi, pour le cas de l'âne de Buridan, Leibniz soutient de manière assez populaire dans la *Théodicée* qu'il s'agit d'une fiction impossible «car l'univers ne saurait être mi-parti par un plan tiré par le milieu de l'âne, coupé verticalement suivant sa longueur, en sorte que tout soit égal et semblable de part et d'autre» (*ET I*, § 49, *GP VI*, 129-130). Toutefois, dans le cas d'un choix, même si sans identité parfaite, on pouvait imaginer une équivalence entre les deux branches de l'alternative, cette situation d'équilibre empêcherait en fait la prise de toute décision. C'est pourquoi l'indifférence parfaite ne peut donc être le principe de la liberté du choix.

<sup>484</sup>Leibniz à Hartsoeker, 6 février 1711, *GP III*, 519.

<sup>485</sup>Leibniz à Coste, 19 décembre 1707, *GP III*, 401.

<sup>486</sup>Pour une comparaison de la proportion de réalité avec la gravité de corps pesants et réalisant le mouvement de plus grande descente, voir *DRO*, 23 novembre 1697, *GP VII*, 304.

<sup>487</sup>Leibniz au Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels, *GP II*, 12.

<sup>488</sup>Dans tous ces cas, l'utilisation du poids et de la balance s'enracine dans une conception physique très développée à la source même de la notion de substance, puisque la considération du poids met en lumière le concept de force (voir *DM* § xvii, *GP IV*, 442).

Ainsi fonctionne en effet la justice idéale : il s'agit de la décision du sage conforme à sa sagesse. Mais le rapprochement avec la balance décrit un principe non seulement plus universel que ne l'indique la concrétude de la métaphore, mais s'appliquant à toute décision, idéale ou non : «les raisons font dans l'esprit du sage, et les motifs dans quelque esprit que ce soit, ce qui répond à l'effet que les poids font dans une balance»<sup>489</sup>. Les hommes décident et croient selon les motifs qu'ils ont dans l'esprit, et nous reviendrons plus loin<sup>490</sup> sur la notion de *motifs de crédibilité* chez Leibniz, mais pour développer la manière la plus juste de conduire leur esprit, il convient qu'ils cherchent dans la mesure de leurs moyens à imiter la justice divine. Car les décisions de Dieu et celles des âmes limitées se distinguent en ceci que de nombreuses influences restent sourdes, chez les hommes dont la liberté n'est pas parfaite, à la manière des inégalités des moitiés d'univers qui influencent la décision de l'âne de Buridan bien qu'il n'en sache rien. À cause du danger que représente cette entrave passive à la liberté, surtout lorsqu'on se situe dans un cadre juridique officiel, il faut se décider non pas en fonction des passions qui rétrécissent le jugement, mais par la prise en compte la plus précise possible de la valeur rationnelle des différents motifs, souvent imperceptibles<sup>491</sup>. Plus leur évaluation sera correcte et correspondante à l'incidence réelle des facteurs en jeu, plus la décision formera une jurisprudence juste et rationnelle. En ce sens, Leibniz procède d'ailleurs à un affinement de la comparaison de l'esprit avec une balance, devant les critiques assez appuyées de Clarke<sup>492</sup>, qui soutient qu'un rapprochement avec un objet mù passivement par des poids met en évidence une nécessité d'agir qui, loin de l'illustrer, supprime la liberté de l'esprit humain. Cet affinement de la part de Leibniz passe à la fois par un renforcement et une limitation de la métaphore de la balance :

**renforcement** - «*le principe du besoin d'une raison suffisante est commun aux agents et aux patients*»<sup>493</sup>

⇒ Autrement dit : actif ou passif, l'esprit se soumet au principe de raison suffisante,

<sup>489</sup> 5<sup>e</sup> écrit de Leibniz contre Clarke, § 3, GP VII, 389.

<sup>490</sup> Voir section 7.2, pages 476 sq.

<sup>491</sup> L'image de la balance et des poids trouve encore ici tout son éclat. Leibniz commente en ce sens de manière très intéressante la notion lockienne d'*uneasiness*. Il la rapproche de la notion d'*inquiétude* et connecte celle-ci avec l'*Unruhe* allemand, qui en plus de l'inquiétude, désigne le balancement du pendule dans une horloge. «On peut dire qu'il en est de même dans notre corps, qui ne saurait jamais être parfaitement à son aise : parce que quand il le serait, une nouvelle impression des objets, un petit changement dans les organes, dans les vases et dans les viscères changera d'abord la *balance* et les fera faire quelque petit effort pour se remettre dans le meilleur état qu'il se peut, ce qui produit un combat perpétuel qui fait pour ainsi dire l'inquiétude de notre horloge» (NE II xx § 6, GP V, 153 ; nos italiques). «Balance» est ici employé directement au sens d'«équilibre».

<sup>492</sup> Voir notamment : 4<sup>e</sup> écrit de Clarke, GP VII, 381.

<sup>493</sup> 5<sup>e</sup> écrit de Leibniz contre Clarke, § 14, GP VII, 391-392 ; nos italiques.

et dans la mesure où la métaphore de la balance en constitue l'illustration, elle s'applique à bon droit au rapport entre l'esprit et ses motifs.

**limitation** - «*les motifs n'agissent point sur l'esprit comme les poids sur la balance ; mais c'est plutôt l'esprit qui agit en vertu des motifs, qui sont ses dispositions à agir*»<sup>494</sup>

⇒ Ou : il est vrai que la balance est un objet passif, et que l'esprit constitue, lui, une substance active, et même le modèle de toute véritable activité spontanée. La décision doit donc être conçue comme partie de l'action continue de l'esprit sur soi, et non comme une pesée imposée de facteurs extérieurs, inconscients et incontrôlés. La balance est analogue à l'équilibre, à l'état, et non directement à l'esprit.

Pour ne plus être en balance<sup>495</sup>, pour trouver les démonstrations (nécessaires ou probables) qui déterminent la décision lorsqu'on les «*met en balance*»<sup>496</sup> avec les preuves seulement apparentes, il faut utiliser une méthode qui s'approche le plus possible de la justice universelle, dans la limite de la perception humaine de la contingence, celle qui fournira la «balance nécessaire pour peser les apparences et pour former là-dessus un jugement solide»<sup>497</sup>.

C'est dans cette perspective qu'il faut entendre la logique juridique telle que Leibniz la désire et la formule. Kalinowski<sup>498</sup> le remarque au sujet de la logique juridique exprimée chez Leibniz, notamment dans la *Nova methodus* : Leibniz fait un usage particulier et original des termes, en distinguant la véritable logique juridique et la simple interprétation du droit. Il

«*oriente son attention vers les règles des opérations proprement logiques effectuées dans le cadre de l'interprétation du droit. Il ne va pas jusqu'à élaborer une nouvelle théorie de la logique juridique et n'abandonne pas la conception héritée de ses devanciers*»<sup>499</sup>.

Seulement, son approche peut être qualifiée d'innovante dans la mesure où il avance dans une direction plus logique que ses prédécesseurs. Ce courant présent dans cette œuvre de jeunesse ressemble encore à l'approche des *Nouveaux Essais* : «*toute la forme des procédures en justice n'est autre chose en effet qu'une espèce de logique, appliquée aux questions de droit*»<sup>500</sup>. Il faut remarquer en particulier, dans ce domaine comme en bien d'autres, un

<sup>494</sup> 5<sup>e</sup> écrit de Leibniz contre Clarke, § 15, GP VII, 392 ; nos italiques.

<sup>495</sup> L'expression désigne l'hésitation, le moment de la décision pendante, chez Leibniz. Voir par exemple NE III vi § 36, GP V, 305.

<sup>496</sup> ET Discours § 42, GP VI, 74.

<sup>497</sup> NE IV xvi § 9, GP V, 448.

<sup>498</sup> Kalinowski (1977) [189], p. 173 renvoie à NM II § 67, A VI i, 339.

<sup>499</sup> Kalinowski (1977) [189], p. 176.

<sup>500</sup> NE IV xvi § 9, GP V, 447.

intérêt fondamental apporté aux définitions, fondement de raisonnements productifs sur le plan logique<sup>501</sup>. L'éclaircissement du droit doit passer par des explications basées sur les définitions et sur la conduite d'une probation, qui dépend d'une sorte de raisonnement particulier. On peut donc à juste titre qualifier sa tentative d'«exposé des fondements logiques de la pensée juridique discursive»<sup>502</sup> quoiqu'on ne puisse retrouver chez lui ni ouvrage systématique consacré uniquement à cette logique spéciale, ni monstration précise de la manière dont elle s'harmonise avec l'édifice du savoir et s'y intègre comme structure ou comme modèle.

Quoique nous thématisons la jurisprudence de manière peut-être moins nécessairement démonstrative que lui<sup>503</sup>, nous nous accordons avec Belaval quant à la connexion de cette approche de la jurisprudence avec la méthode probable<sup>504</sup>. Sur ce point, l'approche de Parmentier, qui prend en compte des textes divers et notamment tardifs sur la logique du probable, est particulièrement pertinente. Ce commentateur écrit ainsi : «la "proto-probabilité" juridique est une protoprobabilité *objective*», «bien que non mathématique»<sup>505</sup>. Cette caractérisation s'explique à la lumière du passage suivant, bien connu en ce sens, et tiré des *Nouveaux Essais*, dont les divisions de vocabulaire n'entrent pas en tension avec les avancées de la *Théodicée* et servent même d'explication :

«Les jurisconsultes, en traitant des preuves [...] ont dit quantité de bonnes choses [...] et sont allés à quelque détail considérable. Ils commencent par la *notoriété*, où l'on n'a point besoin de preuve. Par après ils viennent à des *preuves entières*, ou qui passent pour telles, sur lesquelles on prononce, au moins en matière civile, mais où en quelques lieux on est plus réservé en matière criminelle; et on n'a pas tort d'y demander des *preuves plus que pleines* et surtout ce qu'on appelle *corpus delicti* selon la nature du fait. Il y a donc preuves *plus que pleines*, et il y a aussi des *preuves pleines* ordinaires. Puis il y a *présomptions*, qui passent pour preuves entières provisionnellement, c'est-à-dire tandis que le contraire n'est point prouvé. Il y a preuves *plus que demi-pleines* (à proprement parler) où l'on permet à celui qui s'y fonde de jurer pour y suppléer [...]; il y en a d'autres *moins que demi-pleines*, où tout au contraire on défère le serment à celui qui nie le fait, pour se purger [...]. Hors de cela, il y a quantité de degrés des *conjectures* et des *indices*»<sup>506</sup>.

<sup>501</sup> Leibniz cherche à élaborer une doctrine des conditions, une méthode de définitions et vise de la sorte l'élimination des antinomies (Kalinowski (1977) [189], p. 174-175).

<sup>502</sup> Kalinowski (1977) [189], p. 187.

<sup>503</sup> Belaval (1973) [90], p. 85 : «Leibniz traitera [...] du Droit dans un esprit conciliateur, en logicien mathématicien, persuadé qu'en principe toute question (difficulté) pourrait se résoudre par un *Calculamus*».

<sup>504</sup> Belaval (1973) [90], p. 90 : «Un tel projet entraîne que la science juridique ait à tenir compte du possible (gradué selon le probable du logicien, mais jamais calculé sur la probabilité mathématique) pour mieux juger du réel».

<sup>505</sup> Parmentier (1995) [54] : p. 9 et 11. Notons, de manière complémentaire, que la probabilité mathématique tirée de l'analyse des jeux de hasard tend à être de type jurisprudentiel, ainsi que le montre Daston (1988) [128] : en effet, de nombreux théoriciens envisageaient les jeux comme des contrats aléatoires donnant concepts et définitions (p. 14).

<sup>506</sup> *NE IV xvi § 9, GP V, 446-447.*

Leibniz montre ici une répartition possible et efficace des degrés de preuve ou, pour reprendre l'image de la balance examinée plus haut, une manière de peser les preuves afin qu'elles contribuent uniquement dans la mesure de leur évidence propre au jugement final. Parmentier estime que ce mode d'évaluation, inspiré du droit romain et de sa règle *testis unius, testis nullius*, fonctionne surtout par comptabilisation de la rencontre des preuves, ou concordance<sup>507</sup>. C'est pour cette raison que par une analyse très juste, il la qualifie d'objective et non d'épistémique, car cette probabilité<sup>508</sup> évalue une fréquence et non un degré de croyance. Il s'agit d'une tentative de comptabiliser les raisons, un peu à la manière dont Dieu pèse les possibles, et non pas d'une évaluation de leur capacité de persuader l'esprit<sup>509</sup>. En effet, nous rappellerons, en parallèle, quant au rapprochement avec le décret divin, que la volonté conséquente est qualifiée de «pleine»<sup>510</sup>, car elle est décrétoire : elle possède tous les éléments nécessaires pour qu'un jugement soit rendu, alors que les volontés antécédentes sont «moins pleines»<sup>511</sup>, c'est-à-dire partielles et incapables de déterminer l'exécution de la justice. Nous ajouterons, d'ailleurs, que cette assignation de degrés de preuves aurait aussi pu passer par une autre science modèle, qui a aussi pour mission de poser un jugement à partir de principes, et qui doit en outre prescrire un comportement futur. Il s'agit de la médecine, science pratique elle aussi, et dont Leibniz espère profondément le développement<sup>512</sup>. On le constate donc par le rapprochement entre jurisprudence et médecine sur cette utilité précise : ce qui est cherché ici concerne le plus possible une détermination objective, une symptomatique des preuves, un recensement de ce que l'observation apporte et que dans la vie courante, nous ne savons pas peser. Seulement, le développement des critères médicaux en est encore au chantier empirique et n'offre pas le début d'organisation logique du cadre jurisprudentiel.

Nous soulignerons simplement, en complément (et non en réfutation) de cette interprétation objectiviste de la répartition juridique des preuves probables de la part de Parmentier, que la probabilité telle que la caractérise Leibniz ne permet pas une distinction stricte entre dimension objective et dimension subjective. En outre, nous avons indiqué, au sujet de la balance, que la même métaphore sous-tend la pesée des raisons et la détermination de

<sup>507</sup> Parmentier (1995) [54], p. 10.

<sup>508</sup> Ou protoprobabilité. En effet, malgré l'utilisation occasionnelle de fractions en ce contexte par Leibniz, il ne s'agit pas vraiment d'une mathématisation de la jurisprudence : une *demi* preuve n'a pas forcément exactement la moitié du poids d'une preuve pleine.

<sup>509</sup> Sur la probabilité objective et subjective, voir *supra*, section 4.1.3.2, page 165.

<sup>510</sup> *ET I* § 22, *GP VI*, 116).

<sup>511</sup> «Minus plena» (*CD* § 24, *GP VI*, 442).

<sup>512</sup> Cette discipline se trouve en effet mentionnée dans le même contexte dans les *Nouveaux Essais (NE IV* vii § 11, *GP V*, 396).

l'esprit qui éprouve et croit. Il ne s'agit d'ailleurs pas que d'une communauté métaphorique ou d'une analogie lointaine : il y a identité substantielle de processus dans l'application générale du principe de raison suffisante. Simplement, la méthode (dont cette utilisation de la jurisprudence offre ici un exemple) sert à rendre plus calculé, plus rationnel un procédé *déjà* employé par l'esprit, à le conduire non plus vers ce qui, passivement, passionnellement, le fait tendre vers un meilleur immédiat et empirique, mais vers une plus juste approximation, une estime du meilleur le plus probable. En cela, la méthode est aussi une éducation morale, qui permet dans les cas concrets de réagir à la fois promptement et justement. L'image de la balance sert ainsi dans un contexte d'analogie politique («comme le résultat de la balance fait la détermination finale»<sup>513</sup>), où les tendances divergentes assaillant l'esprit sont traitées comme les tenants d'une dispute ou d'un débat. Il faut en effet considérer une décision juste non pas comme une lutte de tous les arguments de part et d'autre les uns contre les autres, mais même sur le plan subjectif, d'une mesure de leur compositions respectives. C'est ainsi qu'il y a moyen d'éviter qu'une tendance très forte, par exemple «la plus pressante des inquiétudes»<sup>514</sup> prenne le dessus alors qu'elle dominerait chaque inclination adverse séparément : elle ne fait pas le poids devant leur accumulation contre elle. Devant un semblable état de confusion, dit Leibniz,

«l'esprit peut même user de l'adresse des dichotomies pour faire prévaloir tantôt les unes [i.e. : les tendances], tantôt les autres, comme dans une assemblée on peut faire prévaloir quelque parti par la pluralité des voix, selon qu'on forme l'ordre des demandes»<sup>515</sup>.

C'est ainsi qu'une évaluation de type objectif porte des résultats dans l'éducation interne de l'esprit. D'ailleurs, la connexion entre jurisprudence et théologie que nous développons dans la section suivante (5.6.2) indique que le mécanisme de la *croissance* aurait aussi à profiter des avancées jurisprudentielles<sup>516</sup>. Ainsi, certes, la répartition des preuves probables de type jurisprudentiel donnée par Leibniz relève de la probabilité objective, mais d'un point de vue méthodologique, cette objectivité porte directement une signification en termes subjectifs.

<sup>513</sup> *NE* II xxi § 40, *GP* V, 178.

<sup>514</sup> *NE* II xxi § 40, *GP* V, 178.

<sup>515</sup> *NE* II xxi § 40, *GP* V, 178-179. Leibniz note à ce moment qu'«il n'est plus temps d'user de ces artifices» dans le feu de l'action ou lorsque le temps presse. Toutefois, il est courant chez lui de montrer que l'habitude constitue le moyen privilégié d'agir sur l'esprit, grâce à l'attention dirigée par la méthode. Voir *supra*, section 5.3.3, pages 260 sq.

<sup>516</sup> Sur la base de commentaires d'Adams (1988) [75] et de Boucher (2001) [102], nous avons montré plus haut (voir 4.4.4, page 210) un tel amalgame de perspectives, à la fois légale et crédible au sujet de la présomption, ce qui ne s'éloigne pas tant d'une collusion entre perspective objective et subjective.

Pour revenir à l'énumération de types de preuves exposée ci-dessus, nous soulignerons que deux catégories peuvent retenir particulièrement l'attention, dans l'optique qui nous occupe : la *présomption* (qui a déjà fait l'objet d'une étude en section 4.4.4, pages 200 sq) et la *notoriété*. La présomption trouve ici son rang et sa mesure, entre la preuve pleine et la preuve plus que demi-pleine, autrement dit entre la certitude probable et la preuve demandant au moins un serment supplétif pour valoir comme telle. Dans le *Commentatiuncula*, Leibniz montre ainsi une situation fictionnelle où la présomption ne peut s'appliquer<sup>517</sup>, mais où, dans un cas particulier, on peut tout de même obtenir une preuve qui pourrait sans doute être qualifiée de *plus que demi-pleine*. On suppose là une promesse de don d'argent important de la part d'un certain Titius, réputé pour sa richesse et sa piété. Quoique *improbable* par soi, ce don devient *probable* à cause des paroles de promesse prononcées par Titius et de son crédit personnel en tant qu'il a annoncé ce don. Pour bâtir cette probabilité, il a fallu un serment supplétif, et il est noté que pour un autre homme, que Leibniz appelle par exemple Caius, qui serait connu pour être au contraire pauvre et inconstant, le remplissement de la promesse sera jugé carrément *impossible*. Pour anticiper un peu sur le lien traçable entre cette logique du probable jurisprudentielle et la théologie, nous remarquerons que dans le contexte, la situation de Dieu avec ses promesses et affirmations mystérieuses livrées par le biais de la révélation est évidemment comparée à celle de Titius, à cause du crédit naturel tout particulier des deux personnages<sup>518</sup>.

La présomption procure moins qu'une certitude probable entière<sup>519</sup>, mais en tient lieu en son absence, et sera considérée de niveau plus élevé que toute preuve partielle. Il est au reste assez difficile de comprendre comment d'après Leibniz les preuves moins que pleines peuvent exactement s'additionner ou se compléter, les fractions les représentant n'en constituant pas les mesures. Cependant, Leibniz ne prétend pas que, même dans une perspective jurisprudentielle, cette évaluation des divers indices se trouve tout à fait au point :

«Car plusieurs arguments probables joints ensemble font quelquefois une certitude morale, et quelquefois non. Il faut donc une méthode certaine pour le pouvoir déterminer. On dit souvent avec justice que les raisons ne doivent pas être comptées, mais pesées ; cependant personne ne nous a donné encore cette balance qui doit servir à peser la force des raisons»<sup>520</sup>.

<sup>517</sup> «Nemo enim donaturus praesumitur, praesertim tantam summam» (*CJC*, A VI i, § 35, 553).

<sup>518</sup> Cette utilisation de preuves appliquées *a fortiori* à Dieu se retrouve aussi dans le cas de la notoriété, dont la présentation suit tout juste.

<sup>519</sup> Voir Parmentier (1995) [54], p. 9, n. 11.

<sup>520</sup> Leibniz à Th. Burnett, *GP* III, 194.



Quant à la notoriété, elle semble jouer le rôle, en jurisprudence, d'un établissement entièrement extérieur au champ de la conjecture et de la supplétion, quasi hors de l'orbe du probable, ou en constituant l'horizon ultime. En effet, Leibniz souligne carrément qu'elle *n'a point besoin de preuve*, ce qui montre qu'elle court-circuite la méthode de la preuve, ou méthode probable, par la production ou la possession d'une pleine et entière assurance d'un autre ordre. Parmentier parle, en domaine juridique classique, d'«évidence sensible»<sup>521</sup>, ce qui correspond à l'usage juridique de la notoriété, et a quelque chose de lockien dans la reconnaissance du degré suprême de l'évidence. Cependant, la méthode de Leibniz a d'autres critères et les *Essais de théodicée* fournissent un cas qui ne semble pas éloigné du cadre juridique de la notoriété, et qui base la notion non sur le sensible, toujours contingent chez Leibniz, mais sur une démonstration nécessaire. Cette supposée notoriété provient de l'idée souvent répétée dans le texte qu'aucune apparence de mal, aussi étayée qu'elle soit par des témoignages et des confirmations observationnelles ne peut tenir contre la foi, et surtout contre l'assurance que le monde est forcément le meilleur parmi les possibles, à cause de la puissance et de la bonté infinies de Dieu. Un Dieu tout parfait a nécessairement produit un monde optimal, donc le monde tel qu'il est ne peut être critiqué et imputé à tort à son créateur, quelles qu'en soient les tares apparentes. Cela compose une version de forme juridique de ce que nous avons appelé la démonstration optimiste. Lors de l'utilisation d'une notion proche de la notoriété, Leibniz présente cet enchaînement optimiste démonstratif au milieu d'une fiction juridique<sup>522</sup> sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir<sup>523</sup>. Pour le moment, ce qui importe est la manière dont, dans ce contexte précis, *sans avancer la moindre preuve* et bien que ces preuves soient disponibles et effectivement employées dans d'autres contextes, Leibniz déboute toute accusation contre l'inculpé, dont la seule nature suffit à discréditer le doute. Dieu est comparé à un bienfaiteur du genre humain, philanthrope et richissime, accusé de vol :

«n'est-il pas vrai que toute la terre se moquerait de l'accusation, quelque spécieuse qu'elle pût être ? Or Dieu est infiniment au-dessus de la bonté et de la puissance de cet homme, et par conséquent il n'y a point de raisons, quelque apparentes, qu'elles soient, qui puissent tenir contre la foi»<sup>524</sup>.

Certes, il serait possible à Leibniz de produire l'entièreté de l'argumentation, qui se

<sup>521</sup>Parmentier (1995) [54], p. 9, n. 11.

<sup>522</sup>La fiction, rappelons-le au passage, est aussi un outil juridique et sert à régler des cas difficiles. Voir Boucher (2001) [102], p. 129.

<sup>523</sup>Voir section 8.4, pages 561.

<sup>524</sup>*ET Discours* § 37, *GP VI*, 71. On remarque la grande similitude entre cet exemple et celui, de Titius et Caius, trouvé dans le *Commentatiuncula*.

fonde effectivement sur un raisonnement qui, s'il ne peut pas être qualifié de probable, mérite sûrement le nom de *preuve*. Toutefois, il se trouve que dans ce contexte juridique précis, Leibniz choisit la voie de l'évidence acquise et fait jouer directement le poids de la nature divine conçue comme crédit, contre l'inanité des accusations formulées par les hommes, êtres limités. Toute la défense repose ici sur ce crédit de Dieu et il n'est plus besoin de rapporter de faits et de preuves, puisque *rien* ne pourrait entamer la conviction établie. Le terme technique de *notoriété* ne se trouve pas utilisé ici, mais on peut sans doute le supposer sans extrapolation exagérée. En effet, un peu avant le passage qui présente cette fiction juridique, Leibniz mentionne brièvement les niveaux de poids possibles pour des preuves jurisprudentielles, et s'il ne parle pas de notoriété, il souligne cependant d'autres types de preuves parmi celles rapportées plus haut (*présomption et conjecture*)<sup>525</sup>. Il est vrai qu'il s'agirait d'ailleurs d'une curieuse forme de notoriété, assez déviée par rapport à sa forme classique, si vraiment celle-ci doit s'enraciner au premier chef dans l'évidence sensible. En effet, en ce contexte leibnizien, la notoriété parvient ici, de manière éclatante, à contester et déraciner une prétendue évidence d'ordre sensible. Peut-être faut-il en conclure que si Leibniz souhaite bien s'inspirer de la gradation juridique des preuves, il n'a pas l'intention d'en conserver toujours la définition classique. La désignation elle-même sera sans doute susceptible de se modifier selon que le contexte est susceptible ou non d'une preuve plus haute. Contrairement au domaine juridique de base, en effet, la sphère théologique comprend une part purement théorique, où certaines conclusions découlent d'établissement véritablement irréfutables par la raison.

Par ailleurs, nous soulignerons que la notion, cette fois en propres termes, figure au vocabulaire de Bayle au cours d'une objection qui présente cette fois une analogie politique pour s'en prendre à Dieu, et que Leibniz cite longuement :

«Il est d'une *notoriété* qui n'a presque point d'égale, que les souverains qui se régleraient sur saint Paul, je veux dire qui condamneraient au dernier supplice tous ceux qu[e Dieu] condamne à la mort éternelle, passeraient pour ennemis du genre humain et pour destructeurs des sociétés»<sup>526</sup>.

On assiste, on le constate bien, de la part de Bayle, à une utilisation exactement contraire de l'analogie appliquée à Dieu, qui est censée montrer ici que sous les formes juridiques que nous connaissons, encourageons et approuvons rationnellement, nous de-

<sup>525</sup> *ET Discours* § 33, *GP VI*, 69 : «on appelle *présomption*, chez les juriconsultes, ce qui doit passer pour vérité par provision, en cas que le contraire ne se prouve point, et il dit plus que *conjecture*, quoique le *Dictionnaire de l'Académie* n'en ait point épluché la différence».

<sup>526</sup> *ET II* § 133, *GP VI*, 185-186 ; nos italiques. Pour un examen de la réponse leibnizienne à ce passage, voir *infra*, section 8.3.2, pages 539 sq.

vons reconnaître Dieu coupable. L'évidence est selon Bayle si flagrante qu'elle n'a même pas besoin de preuve : elle ne reçoit de la part de l'auteur aucune explication et sa seule mention exclamative conduit à la conclusion. Notons qu'il ne s'agit pourtant pas ici non plus d'évidence sensible, car Bayle ne fait pas appel en l'occurrence comme appui à des observations tirées de dysfonctionnements dans le cours du monde, mais aux certitudes issues de la révélation. Autrement dit : cette assurance que Dieu damnera, c'est-à-dire assignera aux pires souffrances une majorité d'âmes humaines est par soi directement accusatrice à son égard - et seul le triomphe d'une foi qui ne cherche pas à comprendre peut sauver l'innocence du monarque du monde aux yeux des hommes. Il va de soi que le point de vue de Leibniz est diamétralement opposé, et pour ce qui regarde sa position, que pour lui, la notoriété ne peut pointer que dans la direction inverse<sup>527</sup>.

### 5.6.2 Parenté entre jurisprudence et théologie

Il s'agit à présent de montrer plus précisément - et autrement que par les quelques exemples tirés de la *Théodicée* dans la section précédente - le lien entre théologie et méthode probable dans son acception jurisprudentielle. Il n'est pas difficile, tout d'abord, de soutenir que selon Leibniz, il y a parenté naturelle entre les deux disciplines concernées : théologie et jurisprudence. L'auteur le remarque souvent, et comme en passant dans les œuvres tardives, mais en fait Leibniz a souligné très tôt cette ressemblance, notamment dès la *Nova methodus* de 1667 où il en a davantage développé la description. Le rapprochement entre théologie et jurisprudence, écrit-il, dépend de ce que ces deux domaines du savoir sont structurés de la même façon<sup>528</sup>. En effet, toutes deux ont à leur fondement un double principe :

**rationnel** - la raison et le droit naturel issu de la faculté démonstrative servent tant à la théologie qu'à la jurisprudence naturelles ;

**textuel** - le rapport à une écriture ou à des livres où sont consignées des lois positives (divines ou humaines) caractérise tant la théologie révélée que la jurisprudence positive.

Leibniz pousse dans ce contexte l'analogie dans de nombreux détails. Pour notre propos, il importe surtout de comprendre que dans les deux cas, il s'agit de sciences touchant

<sup>527</sup> Voir *infra*, section 8.4, pages 561 sq.

<sup>528</sup> «Merito autem partitionis nostrae exemplum a Theologia ad Jurisprudentiam transtulimus, quia mira est utriusque Facultatis similitudo» (*NM*, A VI i, II § 4, 294).

et la connaissance et la morale, et que toutes deux demandent de la part de l'homme un jugement qui doit être imparfait parce qu'il se base sur des données partielles. Il semble en première approche que les principes d'évaluation proviennent du texte (révélation biblique ou codex de lois), et que la dimension contingente découle des comportements qui nécessitent l'application prescriptive. Le crédit des textes directeurs dépend, lui, de l'autorité sous-jacente : absolue dans le cas de la *Bible*, elle est politique dans le cas du droit<sup>529</sup>. Sous cet angle, il est facile de constater qu'en tant qu'elles sont semblables, ces deux disciplines relèvent de la pratique : «vous savez qu'on considère la théologie avec raison comme une science pratique, et la jurisprudence, aussi bien que la médecine, ne le sont pas moins»<sup>530</sup>.

Il faut cependant nuancer l'univocité de ce rapprochement : la théologie et la jurisprudence sont encore parentes par le fait que leur dimension législative, établie par un texte, est confirmée par la raison. Autrement dit, le droit positif n'entre pas en contradiction avec le droit naturel qui se trouve à sa source, tout comme la raison pure ne peut trouver de conflit avec les préceptes de la révélation et tout comme une probabilité issue du crédit d'une autorité légitime rencontre la probabilité découlant d'autres données. Pour les cas litigieux, ceux où le jugement probable doit intervenir, les deux voies (texte et raison) peuvent s'appuyer l'une l'autre<sup>531</sup>. Certes, les écrits consignent un cadre supplémentaire par rapport à ce que la raison pure et dégagée des textes et coutumes pourrait établir, mais la raison en demeure toujours l'outil d'application<sup>532</sup>. Du point de vue pratique et à cause de l'assise rationnelle, on peut considérer de manière très stable les textes de base, en matière de théologie ou de jurisprudence, comme un horizon que l'interprète et le juge ne doivent pas chercher à réfuter<sup>533</sup>. En concevant l'art juridique au plus large et au plus englobant, comme l'y incite le contexte particulièrement ambitieux du programme de la *Nova methodus*, on pourra classer en quelque manière la théologie comme une espèce de jurisprudence. Au reste, même sans se mêler de classement, il faut simplement reconnaître

<sup>529</sup>Il s'agit cependant du même type d'autorité : dans son rôle de législateur pour les esprits, Dieu est le monarque de la république du monde.

<sup>530</sup>*NE IV xxi § 4, GP V, 504*.

<sup>531</sup>Kalinowski (1977) [189], p. 180 note : «Leibniz [...] pense qu'il est possible de résoudre tous les cas ne se référant qu'au droit à condition de prendre en considération non seulement le droit positif mais encore au besoin, le droit naturel et le droit des gens».

<sup>532</sup>Friedrich (1966) [151], p. 55 a raison de souligner à cet égard que chez Leibniz, la loi est toujours expression de la raison de la part du législateur, et non de la volonté. Cela doit s'entendre tant du point de vue humain, quant à la conception du politique, que pour la hiérarchie des facultés en Dieu comme monarque.

<sup>533</sup>Burgelin (1969) [115] note en ce sens que Leibniz en tant que théologien chrétien «a accepté les dogmes orthodoxes comme des principes, que l'on peut certes interpréter, à la manière de textes législatifs, mais qu'on ne saurait récuser» (p. 2).

que du point de vue du contenu comme de celui de la méthode, une grande part de la matière théologique dépend de la jurisprudence<sup>534</sup>.

Inversement, sous un certain angle, on pourrait considérer la jurisprudence comme une espèce de théologie, à cause de l'importante figure du jugement dernier, en fonction du salut. En effet, dans les deux cas, on a un rapport temporel avec les actions. Dans le cadre d'un procès, il s'agit de moduler la sanction (future) selon la gravité d'un acte fautif (passé). Le travail du législateur ou du juge porte à la fois sur le processus de rassemblement de l'information sur le passé et sur la mise en coïncidence, la plus exacte possible, du crime avec sa punition à venir. Le Christ du jugement dernier, lui, n'a pas besoin de preuves partielles, mais il tranche aussi le sort des hommes en toute justice, c'est-à-dire, selon Leibniz, en proportion de l'innocence de leurs âmes (sans trancher ici la question des mérites et de la grâce, où Leibniz se montre très circonspect). On pourrait dire que le législateur humain mime, le moins grossièrement possible - comme les machines humaines copient schématiquement, mais selon une connaissance la plus exacte possible des principes mécaniques, l'ordre infiniment organisé de la nature - le détail de l'événement concret dans l'articulation de sa sanction. Une punition juste serait celle non seulement qui s'applique à qui l'a méritée, mais comme il l'a méritée ; elle ressemble à sa cause, elle l'exprime en l'inversant, elle réalise le meilleur en purgeant, en répétant à l'envers ce qui s'est produit. Si le jugement divin fait preuve de cette parfaite économie de moyens, la justice humaine, elle, doit se contenter de preuves probables pour l'établissement des faits, ce qui n'empêche aucunement le principe de justice idéal d'être commun en définition dans les deux cas<sup>535</sup>. Vue sous cet angle, l'entreprise de la *Théodicée* n'en apparaît que davantage d'inspiration juridique sur le plan de l'intention, proche du jugement de disculpation, et il n'y a pas à s'étonner que la méthode employée ait rapport avec la logique du probable.

Il faut cependant se garder de projeter une ressemblance si étroite qu'elle gommerait toute spécificité entre deux matières. Malgré la non-étanchéité principielle des divisions du savoir, on comprendra que l'on ne peut donner la même définition et le même champ d'application à ces deux étiquettes. Leibniz indique une proximité, voire une communauté de structure, et non une identité. En témoigne la différence dans l'attribution des tâches

<sup>534</sup> «Breviter tota fere Theologia magnam partem ex Jurisprudencia pendet» (*NM*, A VI i, II § 5, 295).

<sup>535</sup> Une fois établie la nature de la violation avec l'exactitude accessible dans chaque cas, le jugement proportionne la sanction qu'il impose aux modalités du délit. Ainsi, on a une figuration de la séparation des âmes dans cette remarque de Leibniz concernant la jurisprudence humaine : «il peut y avoir un milieu, non pas entre *coupable* et *non coupable*, mais entre la condamnation et le renvoi» (*NE* IV xvii § 22 ; *GP* V, 475). Quant à la conception de la damnation impliquée par ce point de vue, qui tend à faire de la punition suprême une conséquence naturelle de la tendance de l'âme, voir section 8.5.3, pages 587 sq.

du théologien et du juriste : s'ils ont parfois les mêmes préoccupations, ou plutôt, des préoccupations analogues, elles ne s'appliquent cependant pas aux mêmes objets. Certaines questions, cruciales pour l'un, ne seront pas du ressort de l'autre et leur résolution ne requiert pas les mêmes capacités. En particulier, l'explication de la liberté et du rapport de Dieu avec le monde appartient au travail du théologien et du métaphysicien, mais ne regardent pas le juriste<sup>536</sup>. Cette spécificité de la théologie confirme que d'autres méthodes que l'approche jurisprudentielle se doivent d'être appliquées - et même d'autres méthodes que la logique du probable. En effet, en tant qu'elle s'identifie non plus à une science pratique, mais à une science théorique de l'ordre de la métaphysique, la théologie renferme des conclusions issues de la raison pure et de portée tout autre sur la compréhension du monde que les préceptes moraux visant le salut, quoique certaines de ces conclusions, parfois, reçoivent une formulation juridique, ainsi que nous l'avons vu plus haut dans le cas de la notoriété<sup>537</sup>. Car la théologie, nous l'avons déjà plusieurs fois souligné, est une discipline qui souffre plusieurs divisions non parfaitement superposables (théologie *naturelle et révélée, théorique et pratique*) et il n'y a que la partie pratique de ses acceptions qui s'approche de la jurisprudence<sup>538</sup>.

Du point de vue de la jurisprudence, cette classification mérite les remarques suivantes :

- D'abord, nous l'avons évoqué<sup>539</sup>, on ne doit pas concevoir la dimension naturelle de la théologie, dans son acception morale, comme relevant strictement de la raison pure, quoiqu'elle y trouve ses bases : pour pouvoir s'appliquer correctement aux cas concrets, la morale a besoin de la logique du probable, exactement dans la même mesure que la jurisprudence, qui comporte aussi une part naturelle<sup>540</sup>. En effet, il ne faut pas oublier la dimension pratique, quoique naturelle, de la science rationnelle :

«la logique encore avec la métaphysique et la morale dont l'une forme la théologie et l'autre la jurisprudence, naturelles toutes deux, sont pleines de

<sup>536</sup> «Aucun philosophe moral et encore moins un jurisconsulte ou politique n'a point besoin de se mettre en peine des grandes difficultés qui se trouvent dans la conciliation du libre arbitre et de la providence de Dieu» (*DM* § x, *GP IV*, 435).

<sup>537</sup> Quant à la jurisprudence, elle est parfois le lieu de démonstrations, dans le cas de l'établissement de lois, mais il s'agit toujours de démonstrations de probabilité : voir le *De legum interpretatione*, en particulier la citation rapportée en 5.2.1, page 224. On constate à nouveau la source juridique du lien traçable entre théologie et probabilité.

<sup>538</sup> Pour une meilleure compréhension de la répartition schématisée que nous avons proposée, voir le tableau 3.1, page 155.

<sup>539</sup> Voir sections 1.1.2.1 et 3.5.1, pages 39 sq. et 154 sq.

<sup>540</sup> À ce sujet, Leibniz écrit à Burnett : «je suis de votre sentiment, que la morale et la politique pourraient être établies d'une manière solide et incontestable ; mais pour l'appliquer à l'usage, il faudrait une nouvelle espèce de logique toute différente de celles qu'on a jusqu'ici ; c'est ce qui manque principalement dans ces sciences de pratique» (Leibniz à Th. Burnett, 17/27 juillet 1696, *GP III*, 183).

telles vérités [i.e. : nécessaires et dont la preuve ne vient pas des exemples], et par conséquent leur preuve ne peut venir que des principes internes qu'on appelle innés»<sup>541</sup>.

- Sans doute doit-on reconnaître une certaine évolution dans la pensée leibnizienne sur ce point. Les œuvres plus tardives et notamment celles qui entourent l'époque de rédaction des *Essais de théodicée* ménagent une place beaucoup plus nette à une théologie métaphysique et rationnelle, que tendent à ne pas thématiquer les textes de jeunesse dans leurs rapports avec la jurisprudence<sup>542</sup>.

Il est vrai que dans la *Théodicée*, Leibniz ne s'avance qu'avec prudence lorsqu'il cherche à distinguer parmi les lois qui viennent de Dieu par révélation, celles qui sont naturelles et celles qui sont positives : «les morales sont de la première espèce et les cérémonielles de la seconde». Il met d'ailleurs cette idée dans la bouche d'un autre<sup>543</sup> et s'empresse de chercher de toutes parts confirmation de la répartition : de Bayle à Calvin, de Thomas d'Aquin à Grotius, en passant par Cicéron, Aristote, et surtout l'*Euthyphron* de Platon, dialogue qui porte sur la nature du pieux. Ce qui est suggéré là est plus qu'anecdotique et rejoint la conception même du christianisme selon Leibniz : il y a parmi les édits qu'on accepte comme venant de Dieu certaines lois qui dépendent des coutumes et qui ne peuvent être dites perpétuelles. Il s'agit, au milieu de discussions qui, dans les *Essais de théodicée*, portent sur tout autre chose (en l'occurrence, le contexte traite de l'inarbitrarité des choix divins en général), d'une sorte de réintroduction de la thématique de l'unification possible du christianisme, avec l'idée de ne conserver comme obligation commune et imprescriptible que ce qui forme le cœur et l'essence de la foi, au lieu de chicaner sur des détails de cérémonies et de formules<sup>544</sup>. Les lois positives ne doivent pas s'ériger en guides absolus, car elles sont comme les phénomènes des réalités métaphysiques formées par les vraies lois morales. Cette idée se manifeste tout au début de la *Préface* à la *Théodicée* :

«Toutes ces formalités seraient louables, si ceux qui les ont inventées les avaient

<sup>541</sup> *NE Préface, GP V, 43.*

<sup>542</sup> Ainsi, pour détailler le rapport entre théologie et jurisprudence, la *Nova methodus* explique que la théologie se divise en quatre tendances : 1) *didactique ou positive* (ce qui se trouve expressément dans les livres authentiques) ; 2) *historique* (sur les auteurs, origines, changements, abrogations des lois de l'Église) ; 3) *exégétique* (sur l'interprétation des livres authentiques) ; 4) *polémique* (sur les controverses, cas indécis dans les lois, envisagés selon la raison et la similitude des cas) (*NM, A VI i, II § 2, 293*). De ces avenues, Leibniz remarque que 1) et 4) sont jurisprudentielles, alors que 2) et 3) sont des réquisits (*NM, A VI i, II § 3, 293*).

<sup>543</sup> Turretini, qui est calviniste *ET II § 182 ; GP VI, 224.*

<sup>544</sup> L'objectif d'un texte tel que l'*Examen religionis christianæ* est tout à fait dans cette ligne : il s'agit notamment pour Leibniz de défendre comme rationnelles ou conformes à la raison les pratiques catholiques parmi les plus contestées. L'auteur s'intéresse ainsi aux lois positives du christianisme et en indique l'innocence, la crédibilité historique, la compatibilité avec la foi pure, voire l'utilité sociale et pédagogique.

rendues propres à maintenir et à exprimer ce qu'elles imitent ; si les cérémonies religieuses, la discipline ecclésiastique, les règles des communautés, les lois humaines, étaient toujours comme une haie à la loi divine, pour nous éloigner des approches du vice, nous accoutumer au bien, et pour nous rendre la vertu familière»<sup>545</sup>.

Malheureusement, comme dans toute pratique humaine non accompagnée d'attention soutenue, de sincérité et de principes, les formulaires et les rituels, originellement acceptables s'ils sont vécus avec piété, deviennent vecteurs de superstition et d'ignorance s'ils demeurent dans l'obscurité. Nous retiendrons ici que le rapprochement de la théologie avec la jurisprudence s'effectue uniquement au niveau de la théologie pratique, qu'elle soit naturelle ou révélée (naturelle ou positive, dans le cas de la jurisprudence). Leibniz présente les choses sous l'angle suivant, joignant dans les préoccupations théologiques leurs objets propres et leur extension hors du cadre pratique :

«La *théologie* traite de la félicité éternelle et de tout ce qui s'y rapporte, autant que cela dépend de l'âme et de la conscience ; c'est comme une jurisprudence qui regarde ce qu'on dit être *de foro interno* et emploie des substances et intelligences invisibles»<sup>546</sup>.

Leibniz montre ainsi que la plus grande différence entre jurisprudence et théologie se situe dans l'instance décisionnelle principale : publique dans le premier cas, elle reste intime et propre à l'âme (et à son rapport à Dieu) dans le second<sup>547</sup>. Cette approche, de source métaphysique, rencontre en outre certaines tendances protestantes, en ce que l'Église semble recevoir peu de pouvoir décisionnel temporel, et que la relation à Dieu est resituée pour l'essentiel au cœur de la monade, ou dans la foi.

De la sorte, s'autorise le recours à une approche et à un cadre jurisprudentiels lorsqu'on aborde la théologie. Nous ajouterons que les preuves développées par l'une pourront valoir dans le cadre de l'autre, tout comme, de la même manière, celles de toutes les sciences auxiliaires à la jurisprudence, qui peuvent devenir auxiliaires à l'établissement de la foi. Ce glissement fournit un nouvel indice de la pertinence de l'histoire et de la science des débats et des textes, toutes disciplines où on pratique le jugement probable. Sans que sa

<sup>545</sup> *ET Préface* § 1 ; *GP VI*, 25.

<sup>546</sup> *NE IV xxi* § 4, *GP V*, 508.

<sup>547</sup> Et encore, comme le remarque Sève (1994) [258] (p. 9), qui montre la spécificité de Leibniz tant par rapport à Machiavel que par rapport aux protestants théoriciens du droit naturel et partisans de la laïcisation de la politique, on trouve là le plus grand rapprochement possible de la part de Leibniz : «Leibniz illustrerait quant à lui une troisième voie : faire de la raison la véritable grâce, ce qui conduit, sur le plan individuel, à rechercher, pour ainsi dire, le salut par la connaissance et, sur le plan collectif, à replacer, à la manière de Platon, *au-dessus de ceux qui exercent les fonctions politiques proprement dites, les philosophes et les savants*». Ceci indique à nouveau la convergence leibnizienne entre connaissance et morale, entre politique et justice.



place soit toujours officiellement désignée, la méthode probable trouve par l'exemple de la jurisprudence droit de cité dans la théologie.

C'est à notre avis dans une telle perspective qu'il faut entendre la *théodicée*, science de la justice de Dieu<sup>548</sup>, traitée dans un ouvrage où Dieu est mis en cause (d'où aussi, la *causa dei*) comme en un tribunal. Que Leibniz puisse alors s'attribuer le rôle de répondant ou de juge, qui tâche de trancher au plus juste en fonction de la force des preuves, s'explique par cette proximité foncière entre deux domaines qu'en outre il connaît bien et de longue date tous deux. Car la proximité entre théologie et jurisprudence s'avère plus profonde qu'une identité de cadre : leur communauté d'objectif vient de leur fondement moral, et du fait que la notion de justice se situe au centre de leurs recherches. La justice de Dieu, la justice découlant de Dieu, la justice en imitation de Dieu, la justice inspirée par la raison donnée par Dieu sont si bien sans contradiction ni tension qu'elles témoignent de l'universalité du droit<sup>549</sup>. En effet, de par l'universalité même de la raison, qui n'a pas un principe, ni un fonctionnement différent dans un esprit infini et dans une monade limitée, on comprend que fondamentalement, le droit soit le même pour Dieu et pour les hommes, par ce qu'en Dieu même, l'entendement a le pas sur la volonté, et que celle-ci est parfaitement réglée selon des critères d'optimalité rationnels<sup>550</sup>.

<sup>548</sup>Pour quelques remarques au sujet de la théodicée comme science, voir *supra*, section 2.2.4, pages 74 sq.

<sup>549</sup>Rappelons que chez Leibniz, les principes de justice sont formulés dans la *Nova methodus* comme une combinaison d'inspiration de droit romain et de droit naturel. Le droit romain reçoit une interprétation rationnelle à laquelle Leibniz fait correspondre des articles de piété (*NM* (1667), A VI i, II § 73, 343). Les trois lois identifiées sont : «Neminem laedere / Suum cuique tribuere / Honestè vivere». Voir sur ce point l'interprétation de Mulvaney (1975) [213].

<sup>550</sup>«Itaque male quidam praetextu absoluti in Deo juris talia ei acta tribuerunt, ut fateri cogerentur hominem si sic ageret pessime facturum esse : quemadmodum et nonnullis elapsum est, quae in aliis prava sint, in Deo non fore, quia ipsi non sit lex posita» *CD* § 119, *GP VI*, 456. Sur la même idée, voir *ET Discours* § 36, *GP VI*, 71.

Troisième partie

La constitution probable de la  
*Théodicée* : de la religion à  
l'épistémologie



B

29

U54

2004

v.009

t.2

**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Ayant choisi un angle épistémologique pour comprendre la visée des *Essais de théodicée* de Leibniz, nous devons pour compléter notre analyse nous pencher sur le type de connaissance ou de contact avec la vérité que peut constituer la religion. Nous avons tenté de montrer que pour le développement de ce rapport à la vérité religieuse, les notions entourant la vraisemblance et l'emploi d'une méthode probable s'avèrent pertinentes des points de vue théorique et argumentatif. Il s'agit à présent de diriger le regard vers des concepts proprement religieux, pour mieux saisir le rapport entre raison nécessaire ou probable, d'une part, et foi chrétienne, de l'autre. L'un des aspects les plus importants de cette étude passe par une analyse des limites de la relation humaine à Dieu et au domaine divin. D'un point de vue épistémologique, le premier concept qui émerge ici du cadre religieux, celui qui désigne la part impénétrable de la religion reçoit généralement, et de même chez Leibniz, le nom de *mystère*. Nous nous attarderons ensuite à la question de la *foi* et de la *grâce* car ces notions articulent l'attache particulière du croyant chrétien à la religion. La grâce constitue en particulier un des aspects-clés de l'accession à la vie éternelle, surtout d'un point de vue protestant, sachant que le salut doit constituer le centre de la vie morale du croyant. Partout, nous nous intéresserons à la constitution de la notion chez Leibniz, et à ce qui ressemble chez lui à une traduction en termes rationnels. Pour ce faire, la méthode probable constitue un passage obligé. Enfin, nous nous retournerons vers la pratique du texte des *Essais de théodicée*, où nous tâcherons de retrouver, dans la concrétude micro-textuelle d'arguments dirigés vers la défense du mystère et de la foi, une conduite probable.

- Chapitre 6 : *La notion de mystère*, pages 352 sq.
- Chapitre 7 : *La conviction par foi*, pages 472 sq.
- Chapitre 8 : *Analyse d'éléments de la Théodicée*, pages 511 sq.

## Chapitre 6

# La notion de mystère

### 6.1 Cadre d'appréhension du mystère

#### 6.1.1 Place apparente dans les *Essais de théodicée*

En tant qu'il semble constituer l'objet propre de la foi, le mystère a, à première vue, toutes chances de devoir se situer au cœur des préoccupations des *Essais de théodicée*, l'ouvrage consacré à l'exposé de la philosophie théologique de la maturité de Leibniz. Pourtant, en même temps, ce terme ne semble pas former le thème fondamental du livre, si on le compare avec des textes de jeunesse expressément et par leur titre consacrés à l'étude, voire à la démonstration des mystères<sup>1</sup>. À bien y regarder, la *Théodicée* parle fort peu de ce que le christianisme identifie comme de grands mystères (trinité, incarnation, résurrection...), ni même de mystères culturels et dogmatiques, tels que l'eucharistie et le baptême, ou de mystères eschatologiques, comme le jugement dernier<sup>2</sup>. En outre, le terme *mystère* revient peu dans le corps du texte, qui ne semble pas s'attacher spécialement au traitement ou à l'éclaircissement de cette notion. Cependant, sans doute est-il opportun d'envisager cette question sous un angle plus large, qui tienne compte de la perspective conférée à l'ensemble du texte par le *Discours préliminaire* qui, lui, se penche longuement et même avec force répétitions de théorie et d'intention, sur le cas du mystère.

Dès le début du *Discours préliminaire*, Leibniz oriente toute sa théorie argumentative en fonction de ce qu'il appelle la défense des mystères : les mystères, au-dessus de la raison, mais non contre elle, ne sont pas entièrement explicables, mais peuvent toujours être soutenus.

---

<sup>1</sup>Voir par exemple la longue liste de mystères que prévoyait de traiter le *Demonstrationum catholicarum conspectus* (1668-1669), A VI i, 494-500.

<sup>2</sup>Cave (1995) [119] résume l'identification des mystères de la façon suivante : «strictly speaking, the mysteries consist of two doctrines which describe the nature of the Christian God, the Incarnation and the Trinity. More loosely, the term may also encompass paradoxes of Christianity, such as the problem of divine foreknowledge, and miracles, such as the Resurrection and the substantial change involved in the administration of the Eucharist» (p. 463). Pour l'identité des mystères chez Leibniz, voir section 6.3.5, page 386.

nus contre les objections qui les attaquent<sup>3</sup>. Il y a donc supposition que de telles objections existent et que le travail de la *Théodicée* consiste justement dans leur réfutation donc, quoiqu'il n'y paraisse peut-être pas, dans la défense des mystères. Certes, ceux-ci posent problème au philosophe chrétien rationaliste, en ce qu'ils ne sont pas compréhensibles et qu'ils nécessitent, pour leur acceptation, la foi et non la seule raison - et que l'harmonisation entre la connaissance et la raison peut se montrer problématique. Pour Leibniz, il s'agit d'un prolongement de l'une par l'autre, et non d'un remplacement contradictoire, mais de la sorte, la notion de mystère doit recevoir une analyse qui en débarrasse la définition de ce qu'elle pourrait recéler d'irrationnel. En plus de ce recentrement définitionnel, il faut comprendre en quoi les *Essais de théodicée* portent en fait sur la défense des mystères, d'une sorte particulière et particulièrement inattendue de mystère.

Par cette situation du mystère au confluent des méthodes annoncées pour son texte, on peut soutenir en accord avec les intentions de Leibniz, que comme objet d'argumentation, comme visée philosophique et dialectique, le mystère occupe une place centrale dans cette œuvre majeure. Il nous faut donc entendre dans quelle optique et selon quelle acception le mystère peut être considéré comme fondamental dans les *Essais de théodicée*. Pour ce faire, il convient d'abord de replacer la signification du concept dans le cadre plus ancien, qui est celui par rapport auquel se situe Leibniz.

### 6.1.2 Les sources du mystère religieux chez Leibniz

À partir de son étymologie grecque et de son premier usage<sup>4</sup>, le mystère dessine tout d'abord un lien avec le fait de retenir, de taire, de ne pas voir. Il désigne d'abord une cérémonie religieuse secrète<sup>5</sup>, et se trouve généralement employé au pluriel dans ce sens. Du point de vue de l'objet, le mystère, sous cette acception, se rapporte à une connaissance religieuse inaccessible au profane, parce qu'elle exige une pureté particulière ainsi qu'un éveil complexe et ritualisé. Le terme s'emploie encore, mais plus souvent au singulier, dans la conception judéo-chrétienne.

Pour présenter les choses très rapidement, tant dans l'*Ancien* que dans le *Nouveau*

<sup>3</sup>Voir *ET Discours* § 3 et 5, *GP VI*, 51-52.

<sup>4</sup>En grec, le terme μυστήριον tire apparemment ses racines du substantif grec μύσις, l'action de fermer les yeux ou la bouche.

<sup>5</sup>«Il désigne les pratiques et les rites de certaines religions antiques réservées à des initiés (culte d'Éleusis, plus tard mystère de Sérapis, d'Attis, d'Adonis ou de Mithra)» (Siret (1990) [251], p. 1711). Plus précisément, ce sont «des cérémonies d'initiation au terme desquelles le participant s'éveillait à l'expérience extatique de l'indicibilité du divin et s'assurait de sa propre destinée bienheureuse dans l'au-delà. [...] L'initiation garantit à l'aspirant sa *proximité* avec le divin en ouvrant dans le monde profane une parenthèse» (Sorel (1995) [253]).

*Testament*, le Dieu de la *Bible* reste partiellement caché, malgré la révélation écrite qui le donne à connaître. Le *Pentateuque* insiste beaucoup sur le respect dû à Dieu et sur la distance que les hommes, surtout les simples fidèles, doivent conserver dans le rapport à un Seigneur qui se donne dans l'invisible, dans le rêve, entouré de fumée ou d'éclairs, qui refuse de montrer sa face ou qui envoie des messagers<sup>6</sup>. Dans l'*Ancien Testament* plus tardif, par exemple dans le livre de *Daniel*, l'existence de mystères, comme autant d'énigmes importantes posées devant les hommes, montre que le vrai Dieu en est le révélateur par excellence, celui qui peut éclairer ce que nul ne peut apprendre sans lui. En tant que Dieu sait ce que cachent les ténèbres, il peut instruire du contenu du secret ceux qui lui sont fidèles et soumis, et qui se fient à lui plutôt qu'à des moyens magiques ou occultes<sup>7</sup>. Le fait de savoir déchiffrer les énigmes est de même ordre que les signes miraculeux et le don prophétique qui s'attachent aux croyants sincères, en ce que ce dépassement de la naturalité indique une intervention divine. Comme créateur non concret, unique, gardien du savoir caché et dispensateur d'une sagesse qui ne peut venir que de lui, Dieu est le lieu propre du mystère biblique. Dans cette optique, le mystère est, un peu à l'image de ce que l'on voit dans la religion grecque, un interdit concret, mais glisse aussi par l'intermédiaire du rapport à Dieu vers une obscurité pour l'esprit, et que la foi peut indiquer.

Dans le *Nouveau testament*, et en particulier dans les lettres de Paul, se développe un peu dans la même lignée l'idée d'un mystère du plan divin, mystère qui se trouve *maintenant* révélé par le Christ et déployé vers le monde par les *Évangiles* :

«Ce mystère, Dieu ne l'a pas fait connaître aux hommes des générations passées comme il vient de le révéler maintenant par l'esprit à ses saints apôtres et prophètes»<sup>8</sup>.

Dès le début, pour une perspective chrétienne, le mystère connaît donc avec l'incarnation du fils de Dieu une brisure permise par la révélation de l'esprit saint. Selon la perspective paulinienne, qui thématise cette révélation, avant cet avènement, les peuples étaient dans l'ignorance et l'obscurité. Au contraire, la lumière du Christ<sup>9</sup> a éclairé la miséricorde et la grâce du père, qui s'adresse à tous, s'ils croient et exercent la charité. Seulement, malgré cette lumière exceptionnelle, malgré la diffusion de la bonne nouvelle (*Évangiles*), il

<sup>6</sup>Voir par exemple *Ex* 19 : 10-25.

<sup>7</sup>«Le mystère dont le roi s'enquiert, ni sages, ni conjureurs, ni magiciens, ni devins ne peuvent l'exposer au roi. Mais il y a un dieu dans le ciel qui révèle les mystères» (*Dn* 2 : 27-28).

<sup>8</sup>*Ep* 3 : 1-6.

<sup>9</sup>*Jn* 1 : 4-5 et 9-10. Au sujet de la lumière qui symbolise le verbe de Dieu, voir *infra*, section 8.3.3, page 551.



reste que «ce qui est en Dieu, personne ne le connaît, sinon l'Esprit de Dieu»<sup>10</sup>. Car même la révélation par l'esprit ne s'insère pas dans les critères habituels de l'intelligence<sup>11</sup>.

Dans cette direction qui met en évidence la faiblesse et l'aveuglement des hommes, Paul lance cette remarque souvent citée par Leibniz : «Ô profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses jugements sont insondables et ses voies impénétrables !»<sup>12</sup>. On peut inférer de cette double mise en évidence, à la fois centrée sur la clarté et l'inaccessibilité, que la venue du fils de Dieu intervient pour indiquer la direction générale de l'attitude du créateur vis-à-vis de ses créatures rationnelles : l'amour et la miséricorde. Sous cet angle essentiel, il n'y a plus de mystère, plus de crainte devant un Dieu absent ou vindicatif : le cœur de la croyance est clair et accessible, de même que tout ce qui est nécessaire au salut de l'âme humaine. Seulement, afin de proportionner l'immensité de la matière à transmettre (connaissance du Dieu créateur) avec la limitation des entendements créés, afin même de pouvoir répandre la nouvelle par-delà les divergences de langues et de coutumes, le message illuminant ne dit que l'essentiel. Il s'attachera à la proclamation de la vie éternelle, de l'immensité de la grâce, de la possibilité du pardon, de l'orientation que doit prendre le culte et du comportement moral prescrit entre les humains dans ce contexte. Auparavant, estime Paul, c'est-à-dire avant la venue de Jésus, régnait un mystère beaucoup plus opaque quant au lien entre Dieu et les hommes, et cette opacité dissimulait le centre de ce qui doit guider le croyant. Cette dimension et ce qui en découle comme nécessaire au salut de l'âme ne sont plus vraiment des mystères dans la perspective chrétienne, puisque ces éléments sont éclairés par l'illumination de la révélation.

Au sujet du détail de la source d'amour désignée et expliquée par Jésus, une obscurité mystérieuse continue à régner, comme en témoigne d'une part le silence ou l'absence de précisions fournies sur la nature du père divin dans le texte biblique. Au surplus, la manière même de la présentation évangélique se veut dans une certaine mesure non transparente. Jésus même reconnaît parler en paraboles<sup>13</sup>, en termes donc volontairement voilés, afin de ne pas répandre auprès de ceux «du dehors», auprès de ceux qui sans doute ne le méritent pas ou pas encore, une connaissance qui les dépasserait. Bref, le rapport chrétien au mystère

<sup>10</sup> *1 Co* 2 : 11.

<sup>11</sup> «L'homme laissé à sa seule nature n'accepte pas ce qui vient de l'Esprit de Dieu. C'est une folie pour lui, il ne peut le comprendre, car c'est spirituellement qu'on en juge» (*1 Co* 2 : 14).

<sup>12</sup> *Rm* 11 : 33. Voir notre *Annexe B*, pages B-i sq : ce texte que Leibniz «aime citer» (Burgelin (1969) [115], p. 16) est notamment mentionné en *ET Préface* § 20, II § 134 & 179, III § 412, *Abrégé*, *GP* VI, 36, 188, 221, 360-361 & 385 ; *CD* § 126, § 139 & § 142, *GP* VI, 457, 459 & 460 ; *DM* § 30 & § 31, *GP* IV, 455 & 457.

<sup>13</sup> *Mc* 4 : 10.

n'est pas univoque et Leibniz hérite de cette plurivocité.

Si nous schématisons l'évolution complexe du rapport au sacré dans le mystère, en ce que Leibniz a pu en hériter, nous décrivions le mystère à la manière grecque comme moyen, suite à l'ascèse, de traverser l'interdit, par une action personnelle et théâtralisée par la cérémonie. Le secret dernier ne se brise peut-être jamais complètement, à cause de la puissance de divinités qui puniraient l'impur, qui châtieraient surtout l'homme empli d'ὕβρις, de la folle vanité qui lui ferait entreprendre de s'égalier aux dieux. Cependant, dans la perspective grecque, le mystère est plus un secret qu'une limite et l'initiation au mystère permet de jouer avec le mythe et de le déjouer ; il offre aussi et surtout des outils pour lutter contre les pièges de l'au-delà. Il faut surtout retenir que le mystère n'est alors ni le cœur d'une possible théologie dogmatique, ni un vecteur d'apprentissage, ni même véritablement un lien avec l'intimité d'un acte de foi<sup>14</sup>.

Chez les chrétiens, malgré une ouverture originelle à tout esprit, demeure une dimension de secret dévoilé aux seuls initiés. Ce secret ne recouvre pas exactement, mais va de pair avec l'idée que ce qui était anciennement mystérieux se trouve révélé dans l'incarnation. Cependant, il reste un interdit qui ne se traverse pas par des rites, quoique la révélation offre suffisamment de lumière pour permettre l'espérance. Le mystère devient davantage lié à une transcendance indépassable, et désigne aussi la limite épistémologique de l'étrangeté de Dieu<sup>15</sup>.

Dans une perspective chrétienne, le mystère désigne en effet à la fois l'obscur et le révélé, la première caractéristique pouvant elle-même être divisée en deux :

### 1. ce qui reste obscur :

- (a) **ce qui doit rester caché aux esprits mal disposés** : À cause du respect dû au divin, à cause du regard potentiellement hostile qu'une connaissance partielle ou déviée pourrait provoquer, la croyance et la vérité religieuses ne doivent pas se dire avec une trop grande liberté de ton et de diffusion. Il faut protéger le sacré de la profanation. Trop de distinction, peut-être, empêche que le cheminement vers

<sup>14</sup>On reconnaît certes ici l'avis de Leibniz (*ET Préface* § 1, *GP VI*, 25), mais c'est aussi celui de Vernant (1965, 1990) [265], p. 359 : «le myste devait se sentir personnellement engagé dans le drame divin dont certaines parties étaient mimées devant lui. [...] Mais nous n'apercevons nul enseignement, nulle doctrine, susceptibles de donner à cette participation affective d'un moment assez de cohésion, de consistance et de durée pour l'orienter vers une religion de l'âme».

<sup>15</sup>Les formulations en sont très nombreuses, avec des accents qui varient dans le temps, mais pour un point de vue catholique contemporain de Leibniz, voir Bossuet : «Voilà donc un être parfait : voilà Dieu ; nature parfaite et heureuse. Le reste est incompréhensible et nous ne pouvons même pas comprendre jusqu'où il est parfait et heureux, pas même jusqu'à quel point il est incompréhensible» (Bossuet *EM I*, 2 ; (1962) [17], 78).

Dieu s'offre avec ses difficultés et ses ornières, empêche que la quête constitue une épreuve morale pour le converti et que les efforts témoignent de sa bonne volonté.

⇒ *Chez Leibniz, il y a quelque trace d'une telle tendance essentiellement respectueuse du mystère, malgré une conception générale tout à fait contraire, en direction d'une distinction maximale pour l'homme..*

→ *Mystère caché et respect*, Section 6.1.3, pages 358.

(b) **ce qui restera caché à tout esprit non divin** : Par l'immensité de ce qu'il est, de ce qu'il offre et de ce qu'il fait, Dieu dépasse radicalement les capacités d'appréhension humaines. Il y a, dans le rapport chrétien à Dieu, une transcendance, une incompréhensibilité foncière qu'aucune lumière accessible ici-bas ne peut percer, et qu'il faut approcher avec des moyens partiels.

⇒ : *Chez Leibniz, une catégorie épistémologique est consacrée à ce que l'entendement ne peut totalement comprendre. Nous la traiterons d'abord du point de vue philosophique, puis sous une perspective religieuse, abordant ce que désigne l'appellation, les limites qu'elle implique et les explications qu'elle appelle.*

→ *Mystère inaccessible et entendement* :

- Section 6.2 : *Caractérisation du mystère philosophique et scientifique*, pages 364 sq.
- Section 6.3 : *Contenu du mystère et rapport au miracle*, pages 370 sq.
- Section 6.4 : *Mystères, miracles et limites de la connaissance*, pages 409 sq.
- Section 6.5 : *Fondement probable du mystère : caution, explication et traduction en termes rationnels*, pages 445 sq.

2. **ce qui se révèle au croyant** : On s'approche ici de la signification ancienne du terme, comme connaissance propre de l'initié, à ceci près que selon l'optique chrétienne, tous peuvent se convertir et partager la lumière neuve, tous peuvent (ou pourraient) bénéficier de la grâce. Il n'y a pas de volonté d'empêcher le contact au vrai Dieu. Au contraire, Jésus est venu pour servir de médiateur entre les hommes et le Dieu qu'il présente comme son père.

⇒ *Chez Leibniz, sur le plan épistémologique, cette dimension du mystère correspond à la lumière de la grâce et de la révélation, et sera donc traitée dans le chapitre consacré à la foi..*

→ Chapitre 7, en particulier la section 7.3.1 : *Foi divine et lumière du mystère*, pa-

ges 492 sq.

### 6.1.3 Mystère caché et respect

Avant de consacrer l'analyse à l'essentiel de ce que Leibniz thématise comme mystère, il est bon de diriger brièvement le regard vers une dimension généralement oubliée lorsque l'on parle de sa conception de la foi, et qui présente pourtant une certaine importance, notamment dans les *Essais de théodicée*. Il s'agit du rapport au mystère en tant qu'il commande soumission, par son immensité même, par le sacrilège potentiel que constitueraient une parole ou un geste déplacés. Le contact s'opère ici d'un point de vue *pratique* : avant de chercher à s'approcher de l'objet mystérieux, ou en dehors même de cette approche, l'esprit devrait moralement se pénétrer de respect, car il existe quelque interdit quant à l'élément visé. Autrement dit, ce point de vue ne préjuge ni dans un sens ni dans l'autre de l'accessibilité *épistémologique* de l'objet en question (de la possibilité effective de le connaître), mais d'une sorte d'immoralité au moins partielle quant à une intention de démarche en ce sens. Le mystère reste dans cette mesure ce qui est caché, par la *Bible* et les paroles de Jésus, par les pères et les théologiens, par les autorités ecclésiastiques et éventuellement par une auto-censure de la part du croyant. En cette direction, le mystère s'insère dans une conception surtout autoritaire de la foi et du probable.

Le cadre le plus strict, au sens autoritaire, pour la conception respectueuse du mystère, se trouve dans certaines tendances du côté catholique romain, à cause de l'importance de la structure ecclésiastique et d'une forme de soumission extérieure. Dans cette optique et afin de situer Leibniz par rapport à des arguments parmi les plus fermes, il n'est pas inutile de dire quelques mots d'un ouvrage qui se réclame de méthode théologique, portant sur les mystères, publié par l'abbé de Moissy en 1683 et, soulignons-le, préfacé et approuvé par Bossuet, ce qui donne une idée de l'orthodoxie stricte de sa position. Il s'agit de *La méthode dont les pères se sont servis en traitant des mystères*. Moissy y note que du point de vue de la révélation comme de l'interprétation de la révélation, l'attitude face aux mystères a toujours été double. Les pères, par exemple, ont toujours parlé «clairement et ouvertement, lorsqu'ils voulaient parler dogmatiquement, c'est-à-dire, expliquer la nature et le fond des mystères»<sup>16</sup> ; parallèlement, ils ont régulièrement mesuré et retenu leurs propos lorsqu'il était question de diffuser et d'enseigner les mystères «afin de cacher ainsi les mystères, à

<sup>16</sup> *MPTM* [61], p. 2.

ceux qui n'étaient pas encore capables de les comprendre, ou qui s'en pouvaient moquer»<sup>17</sup>. Cette seconde partie de la méthode patristique telle que la résume Moissy constitue ce que nous appelons la dissimulation respectueuse des mystères chrétiens et la propension à ne pas les répandre.

L'abbé de Moissy explique d'abord que l'injonction de ne pas divulguer les choses saintes, ou mystères, à tous, provient de Jésus lui-même, dont il rappelle la remarque de ne pas donner de perles aux pourceaux<sup>18</sup>. Dans le même sens, il souligne de sa part l'utilisation d'expressions énigmatiques telles que *filis de l'homme*<sup>19</sup>, l'emploi de métaphores<sup>20</sup>, de paraboles<sup>21</sup>, de questions<sup>22</sup>, de paroles obscures<sup>23</sup>, ce qu'ont également fait les apôtres et aussi les pères de l'Église<sup>24</sup>. L'attitude de ces pères telle que la rapporte Moissy est très révélatrice d'une conception sous-jacente du mystère, des raisons de la classification qui en résulte, et de l'attitude prônée en conséquence :

«[Les pères] comparaient les vérités qu'il était permis de publier, *au pain commun*, dont tout le monde pouvait manger ; et celles qu'on ne pouvait expliquer que devant les fidèles, *aux pains de proposition*, qui n'étaient que pour les prêtres. Ils appelaient les unes, *le lait des enfants, les éléments de la foi, la doctrine extérieure, l'Évangile* ; et appelaient les autres, *la nourriture des hommes parfaits, la doctrine intérieure, le sublime et le divin des mystères, la gloire de l'Évangile*. Enfin, ils laissaient aux unes le nom de *vérités* et donnaient aux autres celui de *mystères*. Ce n'est pas qu'il ne donnassent quelquefois le nom de mystères à toutes les vérités de la foi, parce que toutes sont cachées aux sens, et au-dessus de la raison. Mais pour l'ordinaire ils n'employaient ce terme que pour signifier ce qu'il y a de plus relevé dans notre religion»<sup>25</sup>.

Nous remarquerons d'abord que le terme de mystère peut ici s'entendre au sens large ou au sens strict, le sens large recouvrant toute doctrine de foi que la raison ne peut entièrement appréhender, ce qui montre déjà la variabilité du concept. Par ailleurs, il serait fallacieux de ne considérer la première catégorie délimitée (la *doctrine extérieure*) que comme des vérités de raison ou de théologie naturelle. Il s'agit effectivement de points de doctrine aisément admissibles - et que l'on pourrait dire *probables* pour la raison, mais appartenant essentiellement à la dimension révélée de la théologie, quoique certains d'entre eux soient possibles à obtenir entièrement *a priori*, telle l'unité de Dieu. Ce sont les éléments

<sup>17</sup> MPTM [61], p. 2.

<sup>18</sup> Mt 7 : 6 ; MPTM [61], p. 66.

<sup>19</sup> MPTM [61], p. 70.

<sup>20</sup> MPTM [61], p. 75.

<sup>21</sup> MPTM [61], p. 76.

<sup>22</sup> MPTM [61], p. 80.

<sup>23</sup> MPTM [61], p. 82.

<sup>24</sup> Plus loin dans son ouvrage, l'auteur ajoute un examen de ces moyens de dissimulation volontairement utilisés par les pères. Il s'agit de la métaphore (MPTM [61], p. 221), de l'allégorie (p. 223), de la synecdoque (p. 224), de l'hyperbate et de l'anacoluthie (p. 229), de l'évasion (p. 238) et enfin de l'obscurité voulue (p. 249)

<sup>25</sup> MPTM [61], p. 154-155.

de base d'un christianisme fondé sur l'Église, sur l'exemple et la gloire de Jésus, sur la morale et la croyance en la vie éternelle<sup>26</sup>. Ce qui permet sans doute de classer ainsi ces thèses est qu'elles constituent une foi active et positive, conforme aux intuitions rationnelles ou ordinaires, en même temps que pleine d'images fortes et persuasives. En revanche, la seconde catégorie répertoriée, la *doctrine intérieure* où se situent les mystères au sens strict, contient les éléments les plus mystiques, les plus étranges, les plus importants aussi, ceux qui composent le rituel réservé aux esprits formés et purifiés. Ces mystères méritent et nécessitent un respect et une éducation particulière<sup>27</sup>. Moissy énumère aussi les trois caractéristiques qui expliquent que les mystères les plus relevés aient ainsi été dissimulés :

**sainteté** : la dignité des mystères réclame une pureté incompatible avec la maladresse d'impies ou de néophytes<sup>28</sup> ;

**sublimité** : les mystères restent de toute manière inaccessibles à l'intelligence, et cet écart risque d'éloigner ou de rendre méfiants ceux que l'on cherche à convertir<sup>29</sup> ;

**bien de ceux à qui on les cache** : l'impiété étant déjà jugée comme un crime, il ne faut pas y ajouter, pour le bien même des non-chrétiens, le sacrilège d'une moquerie ou d'un geste infâme<sup>30</sup>.

La deuxième caractéristique est certes épistémologique, et sera donc abordé ultérieurement dans ce chapitre sous cet angle, mais nous l'abordons ici du point de vue du droit en quelque sorte moral de la raison sur les mystères, droit qui chez de très nombreux penseurs chrétiens, reste seulement partiel. Le thème est augustinien<sup>31</sup>, et on le trouve très fortement chez les penseurs influencés par le jansénisme<sup>32</sup>. Cependant, pour la présente section, les premier et troisième traits nous intéressent davantage. Tous deux reviennent à relever,

<sup>26</sup> Ainsi, note Moissy, les pères parlaient aisément en public «de l'unité de Dieu, de sa toute-puissance, de la création du monde, de la naissance temporelle de Jésus-Christ, de ses miracles, de la sainteté de ses préceptes, de ses souffrances, de sa mort, de sa sépulture, de sa résurrection, de son ascension dans le ciel, et de la gloire qu'il possède à la droite de son père, de l'Église, de la rémission des péchés, de la résurrection des morts, du jugement dernier, et de la vie éternelle» *MPTM* [61], p. 160, sans parler de la morale chrétienne, ainsi que de la doctrine des bons et des mauvais anges.

<sup>27</sup> «[Les pères] cachaient aux étrangers le fond des mystères de la trinité et de l'incarnation, tous les sacrements, et surtout celui de l'eucharistie, qu'ils ne mettaient point par écrit le symbole des apôtres, de peur qu'il ne tombât en d'autres mains qu'en celles des fidèles» (*MPTM* [61], p. 164).

<sup>28</sup> *MPTM* [61], p. 197.

<sup>29</sup> Moissy parle de «la sublimité, ou (s'il est permis de parler ainsi) l'incompréhensibilité des mystères» (*MPTM* [61], p. 202).

<sup>30</sup> *MPTM* [61], p. 203.

<sup>31</sup> Augustin tend à moraliser l'usage de la raison en matière de foi en le reliant à l'humilité de l'esprit sincère et à la possibilité de la confiance en l'ami (voir notamment *UC*, II ix, 21, p. 256 sq.).

<sup>32</sup> On trouve par exemple une telle indignation chez Pascal, qui se méfie de la raison en matière de religion, justement à cause du respect que requiert le mystère : «si on soumet tout à la raison, notre religion n'aurait rien de mystérieux et de surnaturel» (*Pensées* [60], p. 144, § 162), ce qui est selon lui inacceptable et choquant.

dans le mystère, une dimension sacrée communiquée par la proximité qu'ils donnent avec le divin, et qu'un excès de communication entacherait et profanerait, en même temps qu'il risquerait de marquer et de damner l'étourdi ou le railleur qui en aurait mal usé. Chez Moissy - et aussi chez Bossuet - le mystère est certes trop sublime pour pouvoir jamais être compris, mais il est de plus volontairement caché, pour le bénéfice du commun des hommes. Cette sublimité est mise en péril par la bizarrerie, voire l'injustice apparente de certains établissements et de certaines recommandations, mais demeure protégée si on entoure ces questions de silence, de respect, de distance, de soumission.

Qu'en est-il de la position leibnizienne sur cette question du mystère caché ? Nous noterons au départ qu'en tant qu'il dépend du cérémonial de religions pré-chrétiennes, l'accès uniquement rituel et dramatisé au mystère est décrié, et même ridiculisé par Leibniz dans la *Préface* de la *Théodicée* : «leurs mystères [...] consistaient [...] dans certaines pratiques secrètes, [...] bien souvent ridicules et absurdes, et il fallait les cacher pour les garantir du mépris»<sup>33</sup>. L'auteur témoigne ainsi d'une dépréciation adressée à un secret ne recouvrant aucune obscurité ou grandeur véritable, mais se greffant simplement sur une ignorance métaphysique et sur la vacuité d'une pratique superstitieuse. Il reste quelque chose de cette méfiance face à une piété purement gestuelle et à un mystère seulement encadré de règlements, même dans le christianisme, ce qui éloigne visiblement Leibniz d'une adhésion à une position exactement semblable à celle que nous avons tout juste résumée.

S'il faut tout de même repérer chez lui certaines tendances de cette sorte, on notera qu'à la vérité, le rapport au mystère chrétien implique l'élévation vers «quelque chose de plus sublime»<sup>34</sup> que l'expérience courante du cours ordinaire des choses. Or, ce lien particulier peut être thématiquement sur le plan moral, dans la mesure où il s'arrime sur une crédibilité forte et où il recouvre une vraie immensité. On trouve en effet des traces d'une conception respectueuse du mystère dans la *Confessio philosophi*, le Théologien approuvant que le Philosophe encore catéchumène ne se soit pas permis de commenter la religion du point de vue révélé ce qui aurait été une profanation par un non-initié<sup>35</sup>. Plus que par un important souci théorique de la part de Leibniz, cette remarque est cependant peut-être davantage entraînée par le cadre théâtral du dialogue, qui trouve ainsi une justification dans les personnages mêmes aux limites de la discussion.

<sup>33</sup> *ET Préface* § 2, *GP VI*, 26.

<sup>34</sup> *Remarque de l'auteur du système de l'harmonie préétablie sur un endroit des Mémoires de Trévoux (mars 1704)* (1706-1708), *GP VI*, 596.

<sup>35</sup> «Progredi fas est rationi, quousque praesidia suppetitat ipsamet sibi, neque enim hactenus, nondum initiatus, profanis manibus, toto colloquio Revelata attigisti» (*CP B*, 88).

Il y a plus, cependant. En effet, le regard sur ce qu'il est permis ou non permis de faire face au mystère, notamment en lien avec l'eucharistie, n'est pas absente des ouvrages de Leibniz, en particulier de l'*Examen religionis christianæ*, potentiellement et volontairement son ouvrage le plus près de l'optique catholique. Par exemple, Leibniz se penche sur le cas de l'eucharistie, pour laquelle il reconnaît le droit à l'adoration, à cause de son acceptation de la présence réelle du corps de Jésus<sup>36</sup>. L'auteur parle du fait qu'il est préférable que ceux qui n'appartiennent pas à l'Église n'aient pas accès à ce qui constitue le cœur du christianisme<sup>37</sup>. Il est cependant important de remarquer ici que ceux qui auraient droit d'accès à l'eucharistie sont qualifiés d'*approvés* (*probat*) et de *nettoyés* (*purgati*) : ceux qui ont été reconnus (et cela est sans doute une concession à la structure catholique) et qui ont l'âme purifiée du péché par la foi. Ce dernier point fournit non seulement une tentative de pont avec les protestants, mais pose surtout une possibilité presque non surnaturelle de s'approcher du mystère.

Malgré ce qui, au sujet de l'*Examen religionis christianæ*, a parfois été remarqué par les commentateurs comme un compromis, comme un assouplissement face à la doctrine habituelle de Leibniz, il faut noter que les réticences face à une diffusion profane du mystère rejoint une tendance qui resurgit constamment chez Leibniz, et dont la rédaction des *Essais de théodicée* garde des marques. Leibniz, en effet, tient à ne pas trop répandre les débats religieux sur la place publique, et tend à ne pas aborder certains points critiques dans son ouvrage exotérique, ou à ne pas émettre sur des questions délicates des opinions qui pourraient être mal interprétées et déformées<sup>38</sup>. Leibniz désire ici garder son lectorat de certains dangers pour le salut, sachant que la discussion exacte de tout ce qui concerne les mystères n'est pas nécessaire à une vraie foi et que tous ne doivent pas se lancer dans de dangereuses agitations spirituelles<sup>39</sup>. C'est peut-être aussi en partie dans ce sens qu'il

<sup>36</sup>Dans ce texte, Leibniz aborde en fait plusieurs autres questions en ce sens, et notamment le culte des images illustrant les mystères. Dans ce texte où il cherche à donner le plus de marge possible aux pratiques catholiques, Leibniz estime autorisé que l'on représente les mystères sur des tableaux, pourvu que l'on n'adore pas l'image elle-même (ERC, A VI iv C, 2395). Cette réserve semble liée ici non seulement à la pureté de la foi qui doit être préservée, mais aussi à la dignité du mystère, qui serait dégradée par le culte d'une représentation en tant que représentation.

<sup>37</sup>«Itaque Eucharistia semper usa est Ecclesia tanquam tessera unitatis, neque ad ejus mysteria quasi intimos Christianismi recessus nisi probati purgatique admittebantur. Alios enim ne interesse quidem mysteriis fas erat» (ERC, A VI iv C, 2429).

<sup>38</sup>On pourrait notamment penser à la question de la création de l'âme raisonnable, pour laquelle Leibniz, très exceptionnellement, décide de ne pas se prononcer en faveur d'une économie du miracle dans un domaine qui semble pouvoir s'ouvrir à la naturalité. Voir page 395, note 172.

<sup>39</sup>«Comme j'aime la sincérité, je n'accorderai pas seulement qu'on ne saurait charger toutes les personnes sans distinction, du soin d'examiner exactement les controverses, mais je dirai de plus que parmi les savants même, il y en a bien peu qui s'y puissent prendre comme il faut pour s'assurer de la vérité sur des matières épineuses» (Leibniz à Pellisson-Fontanier, début août 1690, A I vi, 77).



désapprouve ceux qui se sont «trop enfoncés dans l'explication des mystères»<sup>40</sup>. En cette matière, d'ailleurs, le recours permis à la présomption<sup>41</sup> peut être considéré comme une autorisation de ne regarder le mystère que de l'extérieur, en se contentant d'une appréhension globale et respectueuse. En lien avec le probable, on pourrait avancer l'idée que le fait de cacher le mystère, ou en tout cas d'empêcher qu'on en approche de trop près, permettrait de lui donner une apparence plus glorieuse qu'improbable, ce qui pourrait diminuer les risques que des esprits mal avertis de la véritable probabilité de la religion ne s'en écartent.

L'existence d'une telle tendance chez Leibniz est certes repérable, mais nous noterons que l'on assiste cependant ici à plusieurs inflexions par rapport à ce qui advient dans la conception de Moissy.

- D'abord, Leibniz pose bien moins la question de savoir ce qu'il est permis de faire devant le sacré que de déterminer si la considération particulière d'un objet ou d'un aspect comme sacré est justifiée. On se trouve ainsi à demander au sacré si celui-ci se trouve soutenu par une dignité en partie rationnellement compréhensible du mystère, sans quoi l'aspect rituel sombre dans une mécanique sans foi ni vérité.
- Ensuite, il n'est pas tellement question chez Leibniz de dissimuler complètement les mystères, par exemple aux non-chrétiens. Au contraire, Leibniz cherche très clairement, dans les *Essais de théodicée*, à montrer que la conception des mystères n'a rien à craindre d'être soumise aux objections, car elle pourra toujours répondre à toute objection expressément formulée, pour peu que l'on admette qu'au cas où le mystère soit vrai, il sera pourtant peu vraisemblable. Si on sent chez l'auteur comme un regret que le débat ait été projeté sur la place publique, cette opinion tient visiblement à une évaluation quant à l'éducation à la foi et à la philosophie, plus qu'à une conception de la nature du mystère. D'ailleurs, le choix de faire de son texte une œuvre exotérique indique que Leibniz est prêt à diffuser l'examen et la discussion.
- Enfin, le danger visiblement appréhendé par Leibniz semble toucher la possibilité d'un ébranlement de la foi dans l'esprit, bien plus qu'une salissure du sacré. Au reste, dans la conception leibnizienne, puisque toute action contribue au meilleur des mondes, où tout est préordonné par Dieu, il se produit une sorte de réduction du sacré, car tous les résultats du décret créationnel se retrouvent dans une certaine mesure sur le même plan.

<sup>40</sup> *ET Discours* § 86, *GP VI*, 100.

<sup>41</sup> Nous avons tâché de montrer que la présomption avait chez Leibniz quelque chose de double : à la fois preuve probable et permission de ne pas conduire de preuve (voir *supra*, section 4.4.4, pages 208 sq.).

S'il est ainsi pertinent de souligner cet aspect qui accompagne au moins en apparence la pensée religieuse de Leibniz, puisque celui-ci a choisi le cadre chrétien et qu'il cherche à ne pas le contrecarrer, il faut cependant affirmer avec force que cette dimension ne se trouve chez lui que sous forme de traces, pour lesquelles il est presque toujours possible de redonner une lecture épistémologique.

## 6.2 Caractérisation du mystère philosophique et scientifique

Le sens chrétien donné au mystère passe, comme l'ont montré les notes sur l'abbé de Moissy, par une *sublimité* ou incompréhensibilité pour l'entendement humain<sup>42</sup>. Autrement dit : le mystère, ce n'est pas seulement ce que l'on cache, mais aussi ce que l'on ne comprend pas. C'est également la dimension à la fois la plus importante et la plus problématique pour Leibniz, car les mystères se posent alors dans une situation de tension ou du moins de dépassement face à la raison. En effet, les mystères du christianisme sont des «dogmes difficiles», contrairement aux mystères religieux pré-chrétiens qui, selon Leibniz, ne constituaient qu'en pratiques initiatiques et formules abusivement hermétiques<sup>43</sup>. On se demandera cependant ce qui fait qu'un dogme chrétien est difficile et dans quelle mesure cette inaccessibilité pour l'intelligence est acceptable dans un cadre rationnel où les vérités ne doivent pas se contredire entre elles. Devant l'inconfort de repérer la caractérisation d'une notion en grande partie négative, puisqu'elle désigne une ignorance du monde, il faut voir que Leibniz réintègre cette notion chrétienne au sein de la connaissance générale, sans en dénier la spécificité<sup>44</sup>, mais en lui réservant une case qui a de l'analogie avec les autres aspects impénétrables des connaissances humaines. Pour comprendre la place du mystère religieux chez Leibniz, il est pertinent de s'apercevoir qu'il porte les mêmes caractéristiques de base que d'autres éléments mystérieux, quoique non chrétiens.

Le mystère religieux se comprend en effet plus aisément s'il est lu d'abord par l'intermédiaire de l'épistémologie générale, dont il forme un cas particulier<sup>45</sup>. L'incompréhensibilité

<sup>42</sup>Voir ci-dessus, page 360.

<sup>43</sup>*ET Préface*, GP VI, 26.

<sup>44</sup>Cette spécificité est pour lui importante, car Leibniz éprouve des réticences devant la position de Stillingfleet, dans la querelle avec Locke. D'après Stillingfleet, «ou [bien] nous ne devons rien admettre, ou [bien] nous devons admettre les mystères de la foi aussi bien que ceux de la nature» (Leibniz à Th. Burnett, 1698 (?), GP III, 234-235). Cette sorte de mise en équivalence de la sphère miraculeuse et de la sphère naturelle va un peu trop loin, selon Leibniz. Une telle manière de présenter les choses tend à réduire toute la nature à quelque chose d'incompris et merveilleux, ce qui bloque de nombreuses avenues au raisonnement scientifique. Cependant, quoique l'entière de la nature ne doive pas être rangée parmi les mystères, Leibniz reconnaît que le monde créé recèle certains mystères, qui ont quelque chose en commun avec le mystère religieux. Voir page 374, note 74.

<sup>45</sup>Fichant (1995b) [146] remarque en ce sens que le *Discours préliminaire* à la *Théodicée* «réserve la

chrétienne s'identifie plus clairement, avec ses particularités, si elle est resituée à l'intérieur de ce qui, dans l'entendement humain, est généralement incompréhensible. Conçu sans connotation religieuse particulière, le *mystère* se situe du côté de l'inconnu, voire de l'inconnaissable, et désigne un élément dont on ne sait qu'énoncer la direction, indiquer la situation générale, sans que soit compris l'objet propre ou que soit disponible l'explication rationnelle complète de sa constitution et de sa cause<sup>46</sup>. Seul l'énoncé ou la surface est disponible. Ce qui est *mystérieux*, selon cet usage courant du terme, désigne épistémologiquement l'ignoré, l'obscur.

Un peu à la manière dont le hasard semble mal s'intégrer dans le système leibnizien, parce qu'il n'a pas de place au sens absolu et d'un point de vue divin<sup>47</sup>, la dimension mystérieuse ne paraît pas adaptée à une conception où la raison traverse jusqu'à la volonté divine. Et effectivement, en tant qu'élément absolument inconnaissable, irréductible et ultimement irrationnel, le mystère est faux et non réel. Par le principe de raison, la pensée leibnizienne vise une réduction absolue de ce mystère au sens le plus large, au sens d'une aberration irrationnelle, contradictoire, mais vraie pourtant. Pour la raison au sens le plus englobant - c'est-à-dire pour un entendement illimité - il est vrai qu'il n'y a rien d'impossible à intégrer et à voir cohérent avec tout le reste, quoiqu'il puisse demeurer, même du point de vue de Dieu, une différence de nature entre les éléments mystérieux et les autres. Autrement dit, pour Dieu, tout se comprend et se justifie, mais toutes les raisons n'ont pas une intégration semblable sur le plan de la naturalité dans l'ordre du monde.

Cependant, du point de vue épistémologique des créatures limitées, s'il était possible de qualifier de *mystère* toute béance dans la connaissance, on noterait que la nature recèle de nombreux éléments inconnus, et donc, de nombreux mystères partiels. La théorie leibnizienne de la connaissance lors de la rédaction des *Essais de théodicée* a déjà formulé depuis longtemps des catégories où l'absence de lumière pour l'esprit, où un certain manque, se trouvent thématiques. Leibniz trouve dans la gradation des connaissances (de l'obscur à l'adéquante) un moyen pour baliser l'inaccessible et le réintégrer de manière cohérente dans l'édifice du savoir<sup>48</sup>. L'inconnu que l'on y rencontre reste un inaccessible pour nous, qui part d'un suprarationnel qui se rencontre dans l'usage immanent de la raison elle-même, et déborde donc largement le cadre des mystères de la religion : tel est l'infini, que notre raison ne peut "comprendre", mais qu'elle "connaît" cependant comme constitutif de la nature divine et qu'elle doit aussi trouver "dans toutes les substances"» (p. 430).

<sup>46</sup>En tant que notion profane, «d'une façon générale, le mot *μυστήριον* désigne une chose secrète, toute réalité cachée à notre connaissance naturelle» (Michel (1929b) [208], p. 2586).

<sup>47</sup>Voir *supra*, section 4.1.1, pages 158 sq.

<sup>48</sup>D'après Leibniz, toutes les appréhensions cognitives de l'esprit humain ne sont pas adéquates, dis-

n'entame pas la rationalité (en soi) du monde. Cependant, tout en situant l'imperceptible en gradation continue avec le connu, tout en refusant de dénier le statut de science aux connaissances mixtes, qui ne relèvent pas de l'adéquation, de la démonstration nécessaire et de la raison pure, Leibniz dessine du même élan un horizon infrangible pour les objets de l'entendement. Du fait même que la monade humaine est créée et forcément limitée - non seulement quant à ses sens, mais quant au développement de sa raison même qui, comme part active et lumineuse de la monade, se trouve toujours jointe à une part passive et obscure<sup>49</sup> - il faut admettre qu'une portion du monde lui demeure fermée par principe.

L'existence des petites perceptions, en même temps que l'impossibilité de les déployer toutes consciemment, indique que le contact au monde recèle une sorte de d'inaccessibilité fondamentale, enchâssée dans la limitation des capacités humaines. Certes, les trous de la connaissance s'avèrent souvent provisoires<sup>50</sup>, comme l'indique l'évolution du savoir, non seulement reconnue, mais fortement encouragée par Leibniz. Seulement, le progrès futur des sciences amoindrira la quantité d'inconnu sans en supprimer le principe : les théories plus élaborées se contentent d'écarter les voiles successifs d'une nature infiniment plus riche que toute capacité d'analyse. En effet, certaines branches du savoir sont impossibles à atteindre par une analyse *a priori*, ce qui pose d'emblée une marque empirique sur tout ce qui viendra de cette source<sup>51</sup>. Il reste que même hors de la sphère religieuse, selon la thématization des limites de l'inconnaissance par Leibniz, les objets non saisis par l'entendement ne sont pas tous éventuellement saisissables grâce à un progrès des sciences : d'un côté, les éléments perceptibles et matériels manquent d'une analyse démonstrative, et les données immatérielles restent inexplicables par une systématisation mécanique<sup>52</sup>.

C'est dans une sphère particulièrement radicale d'inconnaissance qu'il faut situer l'utilisation du terme exact de *mystère* chez Leibniz, au-delà de la région plus vague de l'igno-

---

tinctes, ni même tout à fait claires, surtout lorsqu'on plonge dans les détails. Les degrés sont acquis au moins depuis les *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* de 1684, mais restent cohérents avec les avancées des *Nouveaux Essais* et de la *Théodicée*, quoique dans ce dernier cas, il s'agisse d'un ouvrage moins technique.

<sup>49</sup>Sur cette question du dépassement des sens ou de la raison, voir ci-dessous, section 6.4.1.2, page 414.

<sup>50</sup>«If by "mystery" is meant that which escapes our actual knowledge, there are countless mysteries in the natural domain. This is, however, a merely temporary situation : in the course of the continuous advancement of knowledge, many of these "mysteries" will eventually be unveiled» (Antognazza (2001) [81], p. 19). Voir aussi Latour (2001) [199].

<sup>51</sup>Bien sûr, Leibniz s'insurge contre une espèce de pessimisme épistémologique lockien, dans les *Nouveaux Essais*, car il ne faut pas inférer pour autant que notre perception des choses est toujours trompeuse, ou qu'elle ne révèle rien d'expressif. Mais l'auteur allemand admet en même temps que selon les objets de connaissance, la profondeur de savoir qu'il est possible de bâtir est naturellement variable : «pour moi, je crois que cette opinion de notre ignorance vient de ce qu'on demande une manière de connaissance que l'objet ne souffre point» (*NE II xxiii § 4, GP V, 203*).

<sup>52</sup>Voir page 466, note 513.

rance actuelle ou des limites temporaires de la connaissance. Nous remarquerons que même lorsque le mot se trouve employé dans un contexte épistémologique simplement scientifique ou métaphysique, Leibniz semble préférer réserver l'appellation expresse de *mystère* à des cas particuliers, que l'on pourrait qualifier de grandes énigmes de la connaissance. À leur sujet, l'auteur montre qu'elles reçoivent un certain débrouillage par la philosophie, sans être pour autant entièrement résolues.

Dans le *Discours de métaphysique*, par exemple, Leibniz désigne comme un «grand *mystère* dont dépend tout l'univers»<sup>53</sup> la profondeur de la sagesse divine et le choix du meilleur, du plus efficace et du plus simple des mondes. De même, la préordination du monde par Dieu est associée, cette fois au pluriel, à la nécessaire incohérence des *mystères de la nature* («*mysteri[a] naturae*») dans les *Remarques sur Descartes*<sup>54</sup>. Dans les deux cas, l'identité générale de cette direction du monde est connue, et d'ailleurs éclairée dans le *Discours de métaphysique* par une analogie géométrique, mais Leibniz ne prétend pas connaître tout le détail de la question, l'emboîtement exact des causes et des décrets de Dieu, d'où l'appellation de *mystère*. Dans le même ordre d'idées, quoiqu'il insiste ici davantage sur le côté éclairé de la question, Leibniz mentionne l'harmonie entre le règne de la mécanique et celui de la métaphysique, rappelant que la source des phénomènes de l'une se retrouve dans l'autre : «il n'était pas aisé de découvrir ce *mystère*, parce qu'il y a peu de gens qui se donnent la peine de joindre ces deux sortes d'études»<sup>55</sup>. L'auteur ne soutient pourtant pas qu'il a maîtrisé une clef qui donne accès à une approche plus lumineuse pour l'intelligence.

Un autre exemple peut être tiré du *Discours de métaphysique* : Leibniz y mentionne le «grand *mystère de l'union de l'âme et du corps*»<sup>56</sup>, dont il explique qu'il est éclairé par l'absolue dépendance de toutes les substances à l'égard de Dieu, en même temps que par leur parfaite spontanéité. C'est encore le problème du rapport entre corps et âme que Leibniz nomme «*mystère naturel*» des années plus tard, dans une lettre à Sophie-Charlotte, soulignant que pour son explication certes fort globale, «il faut bien recourir à Dieu»<sup>57</sup>. À cette

<sup>53</sup> *DM* § 6, *GP* IV, 432 ; nos italiques.

<sup>54</sup> *APC* I § 40, *GP* IV, 363.

<sup>55</sup> Leibniz à Rémond, 10 janvier 1714, *GP* III, 607 ; nos italiques.

<sup>56</sup> *DM* § 33, *GP* IV, 458.

<sup>57</sup> Ajout à la lettre de Leibniz à Sophie-Charlotte, 8 mai 1704, *GP* III, 347. Voir aussi la même expression employée en *NE* III vi § 42 ; *GP* V, 309, où Leibniz montre en outre que les précisions découvertes sur cette question ont contribué au développement de la théologie naturelle. Il y a aussi un rapprochement entre les interrogations sur l'union entre l'âme et le corps et la notion de *mystère* (plus exactement la question de la présence réelle) dans la *Remarque de l'auteur du système de l'harmonie préétablie sur un endroit des Mémoires de Trévoux (mars 1704)* (1706-1708), *GP* VI, 596.

époque, qui précède l'échange épistolaire avec Des Bosses où se développera l'hypothèse du *lien substantiel* (*vinculum substantiale*), la question de l'union est expliquée directement par l'harmonie préétablie, qui constitue une avenue correcte pour la compréhension, mais qui ne fournit pas le détail des éléments pour rendre compte des phénomènes et sensations mis en cause, et laisse à l'intelligence une impression d'inachèvement conceptuel<sup>58</sup>.

Au fil de ces quelques exemples, les points suivants peuvent être dégagés dans le but de trouver une caractérisation du mystère :

**Vastitude et rapport à Dieu :** Quoiqu'il puisse être situé dans le cadre de l'épistémologie humaine, le mystère scientifique ou philosophique ne désigne pas simplement la dimension la plus éloignée de la distinction cognitive. Leibniz ne qualifie pas de *mystère* l'ensemble des connaissances *a posteriori* ou n'importe quel raisonnement inachevé. Apparemment, pour mériter cette désignation, il faut qu'il s'agisse de vastes questions concernant le fonctionnement du monde. Plus encore, même hors de la religion, le mystère en contexte leibnizien s'enracine toujours dans le rapport très global entre Dieu et les substances du monde. Qu'il s'agisse de la sagesse préordonnatrice, de l'harmonie des lois ou de celle des perceptions, la question du mystère appelle directement le rôle de Dieu.

**Inaccessibilité constitutive :** Le dépassement par rapport aux capacités humaines d'appréhension est radical, et non temporaire : il n'est pas envisageable qu'un développement naturel des sciences<sup>59</sup> puisse procurer à l'homme une connaissance précise de la constitution de l'harmonie, ou qu'une nouvelle théorie sache réduire tout ce qu'il y a de surprenant dans l'union entre le corps et l'âme.

**Explication partielle possible :** Dans tous les cas répertoriés, le mystère naturel est présenté comme incompréhensible, ce qui ne l'empêche pas de recevoir malgré tout une certaine forme d'explication, une certaine identité théorique qui permet de les repérer. Ces explications restent relativement superficielles, mais elles sont d'une importance capitale pour la justesse d'appréhension du monde : n'importe quelle formule incomplète ne peut servir à cerner le mystère. Certes, savoir par démonstration certaine ou probable que l'agencement des lois naturelles et l'ajustement entre

<sup>58</sup>Remarquons simplement au passage que même le concept de lien substantiel ne paraît pas offrir une explication totale - ne serait-ce parce que son élaboration et son intégration au système resteront toujours quelque peu inachevées. C'est ainsi que Belaval (1962) [89] qualifie le *vinculum* lui-même de «Mystère de la création» (p. 250).

<sup>59</sup>On ne préjuge pas ici des lumières possibles ou impossibles à obtenir par une grâce éventuelle dans l'autre vie.

l'âme et le corps provient de Dieu et n'entache pas la liberté humaine ne procure pas une connaissance de la manière précise dont le rapport a été calculé. Un peu de la même façon, savoir que les lois de la mécanique s'harmonisent avec celles de la métaphysique ne produit pas une pleine maîtrise des décrets divins. Pourtant, une croyance contraire serait fausse et pernicieuse, alors que ces savoirs partiels mettent, moralement et scientifiquement, l'esprit sur la bonne voie.

Ces caractéristiques sont fort précieuses pour cerner la question du mystère au sens plus étroit, c'est-à-dire du mystère au sens religieux, car celui-ci fonctionne exactement de même et présente les mêmes caractéristiques, que nous pourrons utiliser et corroborer lors de l'analyse<sup>60</sup>. Dans les *Essais de théodicée*, on ne retrouve pas d'utilisation directe du mystère au sens seulement philosophique du terme. L'inconnaissable particulier en question renvoie à des éléments chrétiens et consiste dans des vérités liées à Dieu ou au monde dans son rapport au divin. Cependant, d'un point de vue épistémologique, et en particulier dans le *Discours préliminaire*, l'auteur cherche à réconcilier foi et raison, ce qui implique un rapprochement entre mystère et raison, puisque le mystère est l'objet le plus propre de la foi. Leibniz se trouve ainsi à rapprocher la notion religieuse de l'ensemble de sa philosophie. Nous traiterons les trois caractéristiques dégagées ci-dessus en lien avec le mystère au sens religieux, en l'abordant par comparaison avec la notion de *miracle*, plus abondamment traitée par Leibniz et très éclairante par sa proximité conceptuelle avec celle de mystère :

**Vastitude et rapport à Dieu :** La dimension de la nature et du contenu du mystère, forcément lié au monde et à Dieu sera comparée avec la constitution plus événementielle du miracle, surtout dans le cadre de la *Théodicée*

⇒ Section 6.3 : *Contenu du mystère et rapport au miracle*, pages 370 sq.

**Inaccessibilité constitutive :** La question de l'inaccessibilité et du dépassement des capacités humaines sera traitée en lien avec le miracle comme débordement par rapport à la compréhension naturelle du monde.

⇒ Section 6.4 : *Mystères, miracles et limites de la connaissance*, pages 409 sq.

**Explication partielle possible :** La possibilité d'une explication parfaite pour les mystères du point de vue divin, comme d'une réintégration du miracle dans l'ordre de la nature, ainsi que l'incaccessibilité de ces conciliations détaillées pour l'entendement

<sup>60</sup>En fait, cette communauté s'explique sans doute par une causalité inverse : c'est parce que ces caractéristiques sont celles du mystère religieux que Leibniz décide de réserver l'expression, en quelque sorte par analogie, aux problèmes métaphysiques les plus profonds et les plus dignes.

humain n'empêche pas qu'il y ait place aussi pour des explications plus fragmentaires, plus limitées, mais toujours en direction d'une traduction du religieux en termes rationnels.

⇒ Section 6.5 : *Fondement probable du mystère : caution, explication et traduction en termes rationnels*, pages 445 sq.

## 6.3 Contenu du mystère et rapport au miracle

### 6.3.1 Caractéristiques du mystère

Afin de développer une caractérisation épistémologique du mystère, objet propre de la croyance, il faut d'abord tâcher de cerner la nature de cet objet. Pour synthétiser ce qui s'infère des textes, d'ailleurs davantage de manière oblique que directe à l'époque de la *Théodicée*<sup>61</sup>, et en conformité avec ce qui a pu être aperçu plus haut concernant le mystère au sens non religieux, nous pouvons dégager les directions suivantes :

**Factualité et révélation** : En pratique, chez Leibniz, l'appellation de *mystère* semble toujours désigner un élément existant, et non une vérité de raison<sup>62</sup>, . Ainsi, les éléments retenus par Leibniz comme expressément mystérieux dans le domaine religieux témoignent d'un enracinement toujours factuel : la trinité, l'incarnation, la création, sont des événements ou des caractéristiques réelles, et non seulement possibles. On constate encore cette dimension factuelle dans la source par laquelle proviennent forcément les données mystérieuses. Celles-ci ont été révélées par la *Bible*, et plus particulièrement par les *Évangiles*, les témoignages sur la vie et le comportement de celui qui a été considéré comme le Dieu incarné. S'ajoutent, certes, des éléments confirmés directement par la raison, telle la création du monde, qui figure dans la *Bible*, mais se prouve aussi *a priori*. Autrement dit, malgré l'importance du volet naturel, le mystère s'enracine préférablement dans le domaine révélé, et porte même un rapport important à une tradition ecclésiastique et patristique que Leibniz se refuse

<sup>61</sup>Des textes de jeunesse se montrent parfois plus précis ou plus diserts en matière de définitions. Ainsi on trouve cette énonciation dans le *De Demonstratione possibilitatis mysteriorum eucharistiae* ((1671), A VI i, 515) : «*Mysteria Fidei sunt propositiones revelatae admirandae seu paradoxae*», ce qui paraît à première vue conforme à ce qui sera traité plus tard (insistance sur la révélation et l'inintelligibilité), mais il faut compléter ce genre d'énoncés empruntés à des textes plus anciens pour saisir les accents particuliers du traitement de la *Théodicée*.

<sup>62</sup>Duchesneau (2000) [137] les nomme «des vérités de fait supérieures» (p. 13). Il n'est pas théoriquement inimaginable de qualifier de mystère l'inaccessibilité pour nous de certains rapports de Dieu aux possibles ou de certaines lois surplombantes, mais ces vérités posent tout de même problème et questionnement du point de vue de l'être au monde.



à mépriser entièrement, quoique la *Bible* demeure le critère le plus sûr<sup>63</sup>. Généralement, l'identité mystérieuse se fonde sur le témoignage divin, plus que sur la lumière rationnelle, en un processus intérieur, mais toujours semi-expérimental.

**Vastitude, durabilité et rapport à Dieu** : Il faut aussi remarquer que le mystère selon Leibniz, du moins le mystère au sens le plus propre, est toujours vaste, et qu'il implique toujours Dieu très directement<sup>64</sup>. Qu'il s'agisse de la nature divine, dans le cas de la trinité et de l'incarnation, ou de son rapport au monde, dans celui de la création et de la préordination, le mystère désigne un point de savoir immense, d'un ordre tel que Dieu seul peut le maîtriser. De plus, il semble que le mystère n'est ni ponctuel, ni provisoire, comme le confirme d'ailleurs, dans le cas de la création, l'insistance sur la dimension de *création continuée* de la part de Leibniz. Vaste et quasi atemporel, le mystère relève de la nature même du divin, en tant qu'elle achoppe contre l'intelligence limitée.

**Vérité et portée morale** : Notons encore que le mystère, s'il n'est jamais distinct du point de vue humain, n'est cependant pas douteux. Ou du moins, il ne doit moralement pas l'être. Il renvoie à un aspect vrai et positif du monde, dans sa profondeur, sa richesse harmonique, aspect qui constitue le mystère en accord avec la suprême rationalité divine. De la sorte, il forme le cœur de la croyance religieuse : croyance au Dieu chrétien père, fils et esprit, croyance en l'incarnation humaine de la nature divine, croyance au Dieu créateur, croyance au Dieu bon malgré la dureté apparente du monde. Le mystère trace les frontières les plus essentielles du christianisme, souvent hors des spécificités confessionnelles, hors des querelles humaines. Ainsi, il délimite le noyau de la foi et influe pour cette raison directement sur la possibilité du salut de l'âme. Vrai théoriquement, le mystère se révèle aussi vrai moralement, et crucial dans sa portée salvatrice. Comme valeur argumentative, le mystère est donc objet de croyance s'il est soutenu par une armature dogmatique qui tend à le rendre crédible, mais ne mérite pas d'être retenu si on peut en prouver la fausseté par contradiction

<sup>63</sup>Il y a donc effectivement une certaine base dogmatique au mystère chez Leibniz, ainsi que l'a remarqué Duproix (1901) [140] parmi plusieurs notes moins exactes («un mystère valable n'est en effet autre chose qu'un possible manifesté par la définition qu'en donne l'Église sous la forme d'un dogme» (p. 44)). Quant à cette dimension peu exacte dans les commentaires de Duproix, voir *infra* page 480, note 41, au sujet des motifs de crédibilité.

<sup>64</sup>Leibniz reconnaît qu'hélas tout l'incompréhensible ne peut se rapporter à Dieu («incomprehensibilitatis attributum utinam soli Deo proprium esset» ; Leibniz à Des Bosses, 7 novembre 1710, *GP* II, 412) et qu'il reste de nombreux points obscurs et incompris dans la nature. Nous verrons toutefois que dans la mesure où ces points peuvent être véritablement qualifiés de *mystères*, ils se dessinent dans un rapport à Dieu.

avec des principes et des vérités démontrées. La question d'un mystère potentiellement faux se pose donc chez Leibniz, mais la fausseté déclarée, si elle est correctement déduite, ne résulte pas de l'incompréhensibilité, qui est au contraire originellement compatible avec sa vérité.

### 6.3.2 Caractéristiques du miracle

Comme la caractérisation leibnizienne du mystère tend à n'être pas très explicite, surtout à l'époque des *Essais de théodicée*, qui utilisent la notion sans chercher à la définir, les éléments dégagés ci-dessus gagnent à être précisés à la lumière d'une conception plus abondamment développée chez l'auteur, celle du *miracle*<sup>65</sup>, dont la conceptualisation est déjà bien connue<sup>66</sup>. Il y a en effet une proximité indiscutable entre les deux notions, et certains exemples de mystères sont aussi miraculeux. S'il faut en donner une définition rapide, les éléments suivants, parallèles à ce que nous avons rapporté du mystères, sont indicatifs :

**Factualité et révélation** : Le miracle a trait, lui aussi, aux vérités de fait, et de manière plus principielle encore que le mystère<sup>67</sup>. Les miracles sont en effet intégrés par Leibniz à l'intérieur de l'ordre du monde<sup>68</sup> : eucharistie, résurrection, changement de l'eau en vin, prodiges mosaïques, lorsqu'ils se trouvent abordés par Leibniz, sont rattachés au domaine miraculeux, en même temps qu'imbriqués théoriquement parmi les autres événements du monde dépendant de la volonté divine. Cependant, le miraculeux se distingue sur le plan de la vraisemblance humaine par rapport au naturel, chez Leibniz, ce qui signifie qu'il dépend d'un excès par rapport aux limites

<sup>65</sup>Le miracle se trouve largement traité par Leibniz, sur le plan de l'intégration théorique au système. Voir bien sûr le *Discours de métaphysique*, § 7 et § 16, ainsi que les textes rattachés (par exemple, dans la correspondance avec Arnauld, juin/juillet 1686 (*GP* II, 5) et avril 1687 (*GP* II, 93-95)), mais aussi *ET* III § 249, *GP* VI, 265 et l'échange avec Samuel Clarke. Quant à l'importance de cette dernière controverse quant à la précision de la conception leibnizienne du miracle, nous nous accordons pleinement avec Vailati (1995) [264].

<sup>66</sup>D'un point de vue simplement polémique, l'avantage de dériver du mystère au miracle réside notamment dans l'importance de la notion de mystère dans une œuvre populaire telle que la *Théodicée*, où l'on pourrait craindre de voir Leibniz se soumettre à des impératifs sociaux extérieurs à la logique de son système. Or, la notion de miracle est semblablement traitée dans les écrits non publiés, notamment la constellation d'écrits autour du *Discours de métaphysique* (qui sert de base privilégiée à l'analyse russellienne hostile à la valeur épistémologique des *Essais de théodicée*) et dans l'ouvrage litigieux. Comme nous l'avons souligné, nous prenons ici, dans une certaine mesure, le contrepied de la position russellienne sur ce point particulier (voir notre *Introduction*, page 3) et ce biais fournit un moyen de rester sur le même terrain que cette interprétation minimalisante.

<sup>67</sup>Voir les précisions de Frémont sur le sujet : les miracles «sont de l'ordre des contingents, ils concernent les existences et non les essences, ils ne sont pas du domaine de la nécessité logique ni métaphysique» (Frémont (1981) [152] p. 53).

<sup>68</sup>Cela vaut naturellement à l'exception notable de la création, mais nous y reviendrons.

d'aperception de la structure des lois du monde par les créatures. Ce défaut par rapport à l'expérience courante, cette différence face à la factualité scientifique régulière doit se lire en parallèle du fait que le miracle est admis d'abord comme morceau d'une révélation extraordinaire, et non comme le résultat d'une simple recherche historique, dont il ne peut pleinement partager les critères. L'essence du miracle passe donc par un canal qui l'apparente au témoignage. Cependant, la constitution même de la révélation comme exceptionnelle dépend largement de son caractère gracieux et miraculeux.

**Manifestation, événementialité et rapport à Dieu** : Si le mystère peut désigner un état (nature de Dieu ou constitution du monde), le miracle, lui, se rapporte toujours à une action, à un événement ; il a quelque chose d'un surgissement soudain. En outre, le miracle est toujours détecté en lien avec une manifestation de Dieu, qui montre ainsi sa puissance et sa capacité de frapper l'esprit. Plus exactement, le miracle tend à marquer une aperception de la volonté directe de Dieu telle qu'elle se manifeste dans le monde, rompant pour les besoins de sa cause l'ordre naturel<sup>69</sup>. Ce double aspect d'hiatus et d'intervention divine fait si bien partie de la définition du miracle que lorsque le terme est employé en un sens négatif, comme critique d'une position adverse, c'est cette charge particulière qu'il porte. En effet, lorsque, par exemple, Leibniz reproche à la théorie occasionnaliste de structurer un monde «tout plein de miracles»<sup>70</sup>, il est évidemment sous-entendu que ces supposés miracles n'en sont pas véritablement, ce qui devrait apparaître à la lumière d'une systématisation correcte des causes des événements du monde, telle que l'harmonie préétablie. Mais même alors qu'il s'agit de miracles inexistantes, d'outils argumentatifs négatifs, les caractéristiques du miracle sont stables : Leibniz reproche à Malebranche d'introduire des sauts dans la continuité et dans la spontanéité du déroulement des substances. On constate ainsi que le caractère événementiel apparemment rupteur et surprenant, est fondateur pour le miracle.

**Vérité et portée persuasive** : De véritables miracles existent cependant selon Leibniz et le terme ne constitue un outil critique que s'il se répand comme schéma d'explication sur le domaine naturel et réintroduit inutilement Dieu en assistance au

<sup>69</sup> «Si vous n'alléguez que la volonté de Dieu pour [rendre compte d'un phénomène], vous recourez à un miracle» (Leibniz à Hartsoeker, 6 février 1711, *GP* III, 517).

<sup>70</sup> *ET* III, § 353 ; *GP* VI, 324. Pour le rapport entre la notion de miracle et la critique de l'occasionnalisme, voir section 6.4.1.4, page 426.

développement du monde. Au contraire, dans la sphère religieuse, Leibniz reconnaît l'existence de miracles vrais et va jusqu'à admettre pour eux une valeur argumentative positive. Sans que la dimension miraculeuse constitue forcément le cœur de la foi chrétienne, les miracles peuvent fournir des moyens de parvenir à la croyance, parce qu'ils témoignent de l'agir de Dieu sur le monde, et qu'ils confirment l'inspiration divine des hommes par qui passe la révélation.

La théorie du miracle occupe une place curieuse dans la métaphysique leibnizienne. Apparemment proche, dans ses ultimes prolongements, de ce que toute croyance peut receler de moins rationnel, car il touche un domaine où on risque la superstition et la crédulité<sup>71</sup>, le miracle, tout comme le mystère<sup>72</sup> semble quelque peu égaré au milieu d'un système rationaliste. En outre, certaines conséquences apparentes de sa description comme rupteur violent le principe de continuité et Leibniz doit conférer au miracle une définition soigneuse pour l'empêcher de faire exploser l'ordre de l'harmonie préétablie. C'est d'ailleurs cet aspect de la théorie du miracle, soit la conciliation avec l'harmonie préétablie, qui a suscité le plus de commentaires de la part d'interprètes récents, surtout anglo-saxons<sup>73</sup>.

Cependant, la notion de miracle éclaire le mystère dans le rapport délicat que celui-ci entretient avec la philosophie. Si on excepte une acception si vaste qu'elle pourrait recouvrir l'ensemble des phénomènes du monde, au sens où le monde existant est objet d'admiration pour l'homme<sup>74</sup>, le miracle appartient, peut-être plus encore que le mystère, à une thématique religieuse. En effet, le miracle montre que la religion chrétienne<sup>75</sup> pose des difficultés à la philosophie en grande partie à cause de certains *faits* qu'elle désigne comme vrais, faits qui posent des problèmes d'intégration, et qui se dressent donc comme des secrets, des énigmes, des mystères. Car malgré toute la prudence qu'il déploie quant à

<sup>71</sup>Leibniz lui-même peut avoir des mots très durs à l'égard d'une religion où prolifèrent artificiellement les miracles : «les païens avaient leur superstitions, ils se vantaient de miracles ; tout était plein chez eux d'oracles, d'augures, de présages, de divinations : les prêtres inventaient des marques de la colère ou de la bonté des Dieux, dont ils prétendaient être les interprètes». La dérive morale est grave et inévitable : «cela tendait à gouverner les esprits par la crainte et par l'espérance des événements humains» (*ET Préface, GP VI, 26*).

<sup>72</sup>Voir ci-dessus, section 6.2, page 365.

<sup>73</sup>À ce sujet, voir *infra*, page 419.

<sup>74</sup> Leibniz reconnaît lui-même, à la rigueur, la possibilité d'une telle utilisation du terme de *miracle* : «on peut dire dans un très bon sens que tout est un miracle perpétuel, c'est-à-dire, digne d'admiration». Cependant, il faut bien percevoir «la différence qu'il y a entre les *miracles naturels raisonnables*, et entre les miracles proprement dits ou surnaturels» (Leibniz à Hartsoeker, 6 février 1711, *GP III, 518* ; nos italiques).

<sup>75</sup>Le miracle, selon le traitement que lui réserve Leibniz, appartient, au moins par le type de texte où ce débat apparaît, à un débat spécifiquement chrétien. La *Théodicée* comme plaidoyer s'adresse principalement à un lecteur chrétien, déjà convaincu de la validité des révélations bibliques et de l'existence de Dieu, bien que plusieurs des arguments qui y sont développés puissent également s'adresser à des incroyants, en particulier les preuves de théologie naturelle, notamment celle qui montre contre le manichéisme l'unicité et la perfection de l'être divin.

l'insertion du miracle et du religieux dans son système, Leibniz semble tenir à lui ménager une place précise, non seulement en l'autorisant comme possibilité réductible et cohérente, mais en l'intégrant comme qualificatif pour des éléments par ailleurs bien arrimés de son système. Tout particulièrement, l'intégration de la création comme point fondateur de l'existence du monde oblige à thématiser le miracle, car la structure créationnelle est à l'évidence syncopée, exceptionnelle, événementielle et marque de la divinité, ce qui en fait en quelque manière un prototype pour tout miracle<sup>76</sup>. Ainsi, en dépit de sa dimension mystérieuse et difficile, le miracle doit être un élément positif de la conception religieuse de Leibniz et c'est d'abord cette dimension qui retiendra notre analyse.

### 6.3.3 Dimension positive du miracle

#### 6.3.3.1 Le miracle comme possibilité métaphysique

En premier lieu, pour cerner cette dimension positive, il faut se situer hors même du cadre de ce qui doit être reconnu selon les autorités ecclésiastiques, hors de toute révélation précise. Le miracle est abordé par Leibniz notamment comme possibilité métaphysique radicale. En effet, le débat sur l'omnipotence passe notamment par la capacité pour Dieu de produire un miracle, à l'encontre de tel ou tel état naturel et il s'agit d'un motif très courant dans l'argumentation théologique jusqu'en ce début du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>77</sup>. Bien que Leibniz soit plutôt éloigné d'une conception volontariste de Dieu, qui déciderait d'interrompre à son gré, à son caprice, le cours de l'histoire, il reste important pour cet auteur de garder la possibilité métaphysique d'un surgissement, afin de ne pas limiter théoriquement la toute-puissance divine<sup>78</sup>. Outre que l'ouverture autorisée laisse ouvert le champ d'une intervention de Dieu qui contrecarre des maximes subalternes en conformité avec une raison inhabituelle, cette attitude permet de ne pas donner de limites internes à la puissance, mais de l'assujettir à l'entendement<sup>79</sup>. Même si, selon Leibniz, Dieu n'agit que sur cause pesée et ne se pose jamais en despote, il importe de lui garder une capacité d'intervenir et l'espace pour le faire, sous peine de battre en brèche sa toute-puissance, qui n'est jamais niée ou relativisée par Leibniz, quoiqu'il la soumette par principe à la rationalité<sup>80</sup>.

<sup>76</sup>Voir sur ce point les analyses de Gaudemar (1994) [158], dont nous disons un mot en section 6.3.5.2, page 394.

<sup>77</sup>Les discussions de Descartes, Arnauld et Malebranche, notamment, sont classiques sur cette question.

<sup>78</sup>À un autre propos, mais de manière finalement assez proche, Leibniz réplique semblablement à Bayle, qui critique le déploiement de puissance requis par l'harmonie préétablie : «je [suis] surpris de voir qu'on [mette] des bornes à la puissance de Dieu sans en alléguer aucune preuve» (*ET Préface* § 30, *GP VI*, 41).

<sup>79</sup>Voir *ET III* § 380, *GP VI*, 342.

<sup>80</sup>Adams (1994a) [77] écrit en ce sens : «God's miraculous powers are so important to Christian orthodoxy that it would have been difficult for Leibniz to deny them» (p. 82).

Mais le miracle peut jouer un rôle encore plus décisif dans le dessin du leibnizianisme. La structure de l'harmonie préétablie, si elle proscriit l'influence physique directe d'une substance sur l'autre, garde toujours un lien nécessaire, direct et permanent avec la divinité<sup>81</sup>. Ce lien s'articule selon la thématique de la création continuée, acceptée elle aussi par Leibniz, sous réserve de définition prudente<sup>82</sup> : «la conservation de Dieu consiste dans cette influence immédiate perpétuelle que la dépendance des créatures demande»<sup>83</sup>. Par l'appellation de *création* continuée, Leibniz met l'accent sur la part surnaturelle du rapport entre Dieu et la monade ; la source de ce rapport est en effet au-delà du naturel, quoique la direction du monde ne s'effectue pas de manière syncopée ou arbitrairement renouvelée. Plus précisément, le surnaturel du lien à Dieu fonde ici le naturel de la conservation - en quelque sorte, c'est le miracle qui donne l'être au non-miracle, dans la mesure où on ne supprime pas ce considérant la spontanéité des substances<sup>84</sup>.

«La créature dépend continuellement de l'opération divine, et [...] elle n'en dépend pas moins depuis qu'elle a commencé, que dans le commencement. Cette dépendance porte qu'elle ne continuerait pas d'exister, si Dieu ne continuait pas d'agir ; enfin que cette action de Dieu est libre. [...] Or, rien n'empêche que cette action conservatrice ne soit appelée production et même création, si l'on veut. Car la dépendance étant aussi grande dans la suite que dans le commencement, la dénomination extrinsèque, d'être nouvelle ou non, n'en change pas la nature»<sup>85</sup>.

Leibniz tâche de s'affranchir à la fois du schéma rigide de ce qu'il décrit comme occasionnalisme et de ce qu'il redoute du spinozisme. À travers la constance de ces tentatives, où l'auteur allemand montre que les actions de la créature appartiennent à celle-ci, un faisceau de liens est tracé avec la possibilité du miracle. Outre la dimension fondatrice de la création originelle, la notion de création continuée se réfère, au moins au sens négatif, à une capacité de produire un miracle, car l'attitude de Dieu face aux substances du monde *pourrait* être contraire à ce qu'elle est, puisque Dieu est libre. Autrement dit, il n'est pas métaphysiquement *impossible* que face à une monade particulière, l'être divin se résolve à

<sup>81</sup>Quoiqu'il réprovoie les conséquences apparentes d'une telle position, qui semble conduire à un occasionnalisme criticable, Leibniz admet que «rien n'existe qu'en suite des décrets de [l]a volonté [divine] et par l'action de sa puissance» (*ET I* § 2, *GP VI*, 103) et il est vrai que «toutes les créatures et toutes leurs actions tiennent de lui ce qu'elles ont de réel» (*ET I* § 3, *GP VI*, 103).

<sup>82</sup>Leibniz tient en effet par-dessus tout à éviter que les substances créées se voient refuser l'action véritable, sur la base de la doctrine de la création continuée (voir notamment *ET III* § 399, *GP VI*, 353).

<sup>83</sup>*ET I* § 27, *GP VI*, 119. Adams (1994a) [77] intègre d'ailleurs la conservation parmi les miracles du premier degré, notamment comme portion de la création au sens large. Toutefois, la ranger parmi les miracles fait de la conservation de la naturalité une action directe de Dieu, alors que le miracle, spontanément, se retrouve dans les interventions ponctuelles et dans le bris de la naturalité.

<sup>84</sup>«Il ne s'ensuit point nécessairement de ce que je suis, que je serai ; mais cela suit pourtant naturellement, c'est-à-dire de soi, *per se*, si rien ne l'empêche» (*ET III* § 383, *GP VI*, 342).

<sup>85</sup>*ET III* § 385, *GP VI*, 343.

l'annihilation plutôt qu'à la continuation - et même si elle n'était jamais mise en œuvre, cette occurrence devrait demeurer possible selon Leibniz.

«Toute *substance simple* [...] ne pouvant avoir son commencement ni sa fin que par miracle, il s'ensuit qu'elles ne sauraient commencer que par création ni finir que par annihilation»<sup>86</sup>.

Ce passage important du *Système nouveau* est d'ailleurs quasi cité, ou en tout cas soigneusement résumé dans la *Théodicée*<sup>87</sup>. Sur cette question de l'annihilation, l'analyse d'Adams<sup>88</sup> est particulièrement originale. Cet auteur se fonde notamment sur ces passages du *Système nouveau* et de la *Théodicée* pour placer l'annihilation au rang des miracles, en symétrie logique avec la création, quoiqu'elle n'en forme pas véritablement le pendant pratique, au sens de ce qui est effectué dans les faits. Selon ce commentateur, Leibniz thématise là un type tout à fait exceptionnel de miracle : probablement jamais perpétré, mais dont Leibniz tient absolument à conserver la possibilité radicale. Il s'agirait très probablement pour Leibniz de l'unique possibilité métaphysique de cassure miraculeuse véritable en cours de route dans le monde. Ajoutons que cet espace toujours ménagé pour l'intervention divine radicale permet à Leibniz de maintenir intacte l'intégrité de la puissance infinie du créateur. C'est ainsi que même à travers son appel au naturel dans la conduite du monde, le système de l'harmonie préétablie demande en quelque manière sa légitimité au miracle. En effet, sans la création, miracle par excellence, le monde existant ne se distingue pas du possible, et sans contraste par rapport auquel l'établir, le concept de nature, qui a lui aussi son sens dans un contexte factuel, perd une bonne part de ses assises<sup>89</sup>.

D'un point de vue dialectique et persuasif, on ne se surprendra donc plus de retrouver dans le cadre de la *Théodicée*, Leibniz qui traite l'évocation de l'impossibilité des miracles par Dieu comme une objection valable à sa propre position philosophique, comme si les miracles étaient une condition tacite de la cohérence du monde. Autrement dit, il semble que si l'objection avait été valable (ce qui n'est pas le cas, puisque l'harmonie préétablie permet bel et bien les événements miraculeux), le système de Leibniz aurait été sérieusement compromis<sup>90</sup>. Certes, il s'agit ici de miracles dans un sens plus restreint, et non d'hiatus vé-

<sup>86</sup>SN, GP IV, 479.

<sup>87</sup>ET I, § 90, GP VI, 152.

<sup>88</sup>Adams (1994a) [77].

<sup>89</sup>Nous aborderons dans la section suivante (6.4, pages 409 sq.) ce que, dans cette mesure, la notion de miracle peut recéler de négatif sur le plan de l'argumentation. Quant à la relation de contrariété entre miraculeux et naturel, voir *infra*, section 6.4.1.4, pages 421 sq.

<sup>90</sup>Leibniz présente ici la position d'un adversaire supposé, qui se fonderait sur les acquis théologiques pour contester la préordination, notamment sous la forme de l'harmonie préétablie : «on dira [...] que si tout est réglé, Dieu ne saurait donc faire des miracles» (ET I § 54, GP VI, 132).

ritables dans le déploiement de la puissance des substances du monde, de miracles intégrés dans le cours du monde. Mais même sous cette acception réduite, l'auteur, à sa manière souvent bien peu exotérique quant au fondement et aux racines, rend justice à une partie de la conception religieuse populaire, qui voit dans les manifestations miraculeuses un indice (probable) de la puissance divine. Dans ce contexte, comme aussi dans l'optique de la correspondance avec Arnauld, Leibniz trouve capital que l'harmonie préétablie puisse tenir compte des cas de miracle, puisse en soutenir la possibilité philosophique, sans pourtant céder à une autorisation de sauts véritables dans la nature, inacceptables déchirures dans le tissu causal. Étant donnés ces enjeux fertiles et le désir de conciliation - ou de persuasion - bien reconnu chez Leibniz, on ne s'étonnera pas de retrouver le miracle comme un thème de portée argumentative forte. D'ailleurs, en un sens un peu dérivé, le merveilleux, l'extraordinaire, le curieux, en tant qu'occasions d'observations, ouvertures sur la richesse du monde, ont toujours profondément fasciné Leibniz, ce qui montre qu'une forme dérivée de miraculeux, ou du domaine de l'étrange, peut avoir une fécondité heuristique<sup>91</sup>.

### 6.3.3.2 Le miracle : signe probable et fondement testimonial de la révélation

Nous venons de souligner la contribution potentielle du miracle pour le soutien d'une croyance populaire, ou du moins d'une persuasion existante. Cet élément, qui introduit une dimension plus subjective dans l'importance de l'acceptation des miracles par Leibniz, porte avec lui un des apports les plus significatifs des *Essais de théodicée* à la théorie du miracle et du mystère, toujours du côté des raisons positives qui poussent l'auteur à introduire ces notions dans son système<sup>92</sup>. Nous pensons ici à la dimension du miracle comme *signe probable* de la vérité de la foi<sup>93</sup>. En effet, du côté chrétien révélé, il est nécessaire de tenir compte du caractère fondateur des miracles bibliques et plus particulièrement de ceux que Jésus lui-même, en tant qu'incarnation de Dieu, a posés devant témoins<sup>94</sup>. Ces miracles sont de ceux qui ont été nécessaires pour manifester le fait que la *Bible* porte la révélation<sup>95</sup>.

<sup>91</sup>Cet aspect est souligné par Daston & Park (1998) [127], p. 215.

<sup>92</sup>Sans doute faut-il entendre ici, un peu à la manière de la conception de la liberté ou de la création chez Leibniz, que l'auteur allemand tient à se garder d'un versant spinoziste qui pourrait sommairement sembler découler de ses principes rationnels. Ainsi, selon Spinoza, il n'y a pas de valeur probable et éclairante du miracle : « nous ne pouvons [...] par un miracle, c'est-à-dire par un ouvrage qui passe notre compréhension, connaître ni l'essence de Dieu ni son existence, ni quoi que ce soit absolument de Dieu et de la Nature » (*TTP* [64], VI, 122).

<sup>93</sup>Nous reviendrons sur la foi et les motifs de crédibilité au chapitre 7, pages 472 sq.

<sup>94</sup>L'*Examen religionis Christianæ* présente directement la capacité de Jésus à conduire des miracles comme une des marques de sa supériorité face aux autres humains (*ERC*, A VI iv C, 2366).

<sup>95</sup>Cette manière de présenter les miracles, expressément comme signes, est particulièrement courante dans l'*Évangile selon Jean*, qui associe directement cette manifestation à la reconnaissance de Jésus comme messie, donc à la croyance (voir notamment *Jn* 2 : 11 et 4 : 48). Sur cette question du prodige comme



Tout au début du *Discours préliminaire*, donc dans un endroit crucial pour l'exposition des buts de son ouvrage Leibniz écrit ceci au sujet des miracles :

«La foi (quant aux motifs qui la vivifient) dépend de l'expérience de ceux qui ont vu les miracles sur lesquels la révélation est fondée, et de la tradition digne de croyance qui les a fait passer jusqu'à nous, soit par les Écritures, soit par le rapport de ceux qui les ont conservées»<sup>96</sup>.

Cette affirmation n'est pas banale chez un auteur comme Leibniz et ne semble pas pouvoir s'interpréter comme une simple formule introductive sans profonds fondements théologiques, donnée en termes courants et destinée à apaiser les lecteurs potentiellement inquiets d'une théologie trop rationaliste<sup>97</sup>. Il est cependant exact que Leibniz ne se penche qu'assez peu sur la manière de confirmer ou d'examiner les miracles, de tirer d'eux enseignement et lumière, préférant apparemment juger de leur vérité par leur conformité avec la théologie naturelle, et par une sorte d'efficace à long terme<sup>98</sup>. En revanche, les questions qu'il pose dans sa tentative d'unifier la métaphysique et l'épistémologie en y intégrant de gré ou de force les miracles religieux alimentent et préfigurent certains débats des probabilistes du XVIII<sup>e</sup> siècle sur la probabilité de la croyance<sup>99</sup>.

Ainsi, sans que cette tendance soit anecdotique chez Leibniz, on constate qu'en ce début du *Discours*, le miracle est présenté comme fondation de la révélation, d'où sa fonction de cœur de la tradition écrite, qui a pris le relais et assuré la propagation du christianisme. La place que peut se tailler le miracle dans une optique malgré tout rationnelle semble se préciser de la manière suivante : issu directement de Dieu, le miracle, en connexion avec un certain type d'expérience, constitue la base de la foi en tant que mouvement à la fois mystérieux et solide. Il forme cette assise d'abord par le contact médiat qu'offre la *Bible* avec les miracles vécus par d'autres, qui en offrent ainsi témoignage<sup>100</sup>. Les assistants aux miracles bibliques, qui ont donné suite par écrit au choc de leur conversion, n'ont

signe, voir aussi Daston & Park (1998) [127], p. 424, n. 117.

<sup>96</sup> *ET Discours* § 1, *GP VI*, 49-50.

<sup>97</sup> Notons tout de même que cette dernière interprétation pourrait à la rigueur se défendre, dans la mesure où Leibniz entame à peine son ouvrage et n'en est peut-être pas aux définitions techniques, mais plutôt aux préliminaires gracieux. Toutefois, la facture même du *Discours*, très soigneusement emboîté et particulièrement précis sur d'autres questions épistémologiques, et dès l'ouverture (notamment quant à la définition de la raison, qui précède encore cette caractérisation de la foi), semble plaider en faveur d'une autre perspective. Quant à la structure du *Discours*, voir notre *Annexe A*, pages A-i sq.

<sup>98</sup> Au contraire, cette dimension de confirmation directe est un point épistémologique important pour plusieurs penseurs de l'époque (voir à ce sujet Daston (1988) [128], p. 310), notamment les auteurs de la *Logique ou l'art de penser* : «il [...] faut examiner [les miracles] par leurs circonstances particulières, et par la fidélité et la lumière des témoins qui les rapportent» (*LPR IV* (13) 14, 346). Voir aussi ci-dessous, page 380, note 103.

<sup>99</sup> «Whether the testimony was legal, historical, or biblical, the question posed by the probabilists was the same : Under what conditions is belief rational?» (Daston (1988) [128], p. 306).

<sup>100</sup> Sur la valeur du témoignage en tant que preuve probable, voir *supra*, section 4.4.3, pages 197 sq.

pas transcrit là des opinions - toujours plus faillibles que les rapports de faits - mais ont consigné un témoignage d'ordre expérimental, quoique extraordinaire. Il y a là transmission de la valeur testimoniale du miracle comme l'expérience directe, subjective, au texte qui en assure la diffusion, puis aux chrétiens des siècles subséquents.

Cette valeur du miracle serait même susceptible de s'exprimer directement, à l'époque contemporaine, sans passer par le fil de transmission textuel. On retrouve ailleurs chez Leibniz une évocation de la capacité individuelle d'un prophète contemporain à produire des miracles comme confirmation de l'authenticité de son statut<sup>101</sup>. Il en va apparemment de même pour les prédictions, qui se rangent d'une certaine manière parmi les miracles, en ce qu'ils découlent d'une grâce particulière accordée surnaturellement par Dieu à certains agents<sup>102</sup>. Les miracles ont donc, comme valeur argumentative positive, la capacité de rendre plus crédible la position de celui qui se présente comme inspiré par Dieu<sup>103</sup>. De la sorte, ils ont une véritable fonction de preuve vraisemblable. Malgré les réticences de Leibniz à donner une définition relative du miracle (c'est-à-dire uniquement fondée sur l'étonnement humain et la comparaison avec les expériences non miraculeuses), cette aptitude du miracle à convaincre introduit la perspective humaine dans la définition du terme : le miracle est aussi ce qui provoque une réaction de foi chez celui qui l'observe, et qui pourra en témoigner véridiquement. Intervention divine, le miracle possède aussi une efficacité dans la perception des hommes et s'insère à bon droit dans une méthodologie d'atteinte du savoir. En matière de religion, l'utilisation du miracle s'assortit de techniques de type probable, telles que la démarche historique et les confirmations, croisements et convergences de données<sup>104</sup>. Nous remarquerons cependant que les miracles qui servent ce dessein sont essentiellement des événements qu'une correcte conception métaphysique et épistémologique tend à réintégrer dans le cours du monde, parmi les choix sélectionnés originellement par Dieu, des événements qui se produisent, sont perceptibles, et portent un effet de foi par

<sup>101</sup> «Leur témoignage interne a besoin d'une vérification externe pour être cru, et il leur faudrait des miracles pour avoir droit de passer pour prophètes et inspirés» (*NE IV xix § 16*; *GP V*, 489). Comme on le constate, pour être plus exact, il s'agit plutôt d'une infirmation par absence de données que d'une confirmation par évidence sensible, Leibniz se montrant généralement prudent quant à l'admission du surnaturel non biblique.

<sup>102</sup> «On ne saurait faire un grand nombre de prédictions justes et bien circonstanciées [...] à moins que d'être un prophète envoyé par Dieu» (*CMPPE, A VI iv C*, 2260).

<sup>103</sup> Leibniz se rapproche ici de Clarke, chez qui cette crédibilité forme l'identité la plus profonde du miracle : «the Worker of the Miracle entertained as having infallibly a Commission from God» (*DUONR II*, 701). Quant à l'importance du rôle épistémologique du miracle selon Clarke, voir *infra*, section 6.5.2, page 459.

<sup>104</sup> Voir *ERC, A VI iv C*, 2363, texte qui affirme que si le miracle biblique ou historique est suffisamment confirmé de la même manière qu'une autre vérité, il devient aussi croyable qu'un événement contemporain. Sur les techniques historiques et la méthode probable, voir *supra*, section 5.5, pages 299 sq.

leur manifestation<sup>105</sup>. Cette dimension subjective constitue ainsi la meilleure hypothèse explicative quant à l'existence des miracles : ils surviennent sans doute partiellement dans le but de susciter une admiration de Dieu, un amour et une éventuelle adhésion au christianisme. Il y a ici une utilisation du miracle comme *signe* à la manière des confirmations aristotéliennes revisitées par des penseurs modernes tels Arnauld et Nicole<sup>106</sup>. Le miracle est indication, marque, manifestation, ou pour dire les choses de manière plus leibnizienne, *expression* d'une puissance et d'un ordre qui se rendent ainsi appréhensibles pour un esprit limité.

De plus, le miracle dessine le fondement de la foi de manière plus directe encore, par la grâce divine qui peut en constituer la source. La grâce extraordinaire est elle-même miraculeuse. La foi a donc un fondement partiellement miraculeux dans sa dimension ancrée dans des motifs, mais elle s'y rattache aussi dans sa dimension la plus divine, car le miracle dessine alors le lien le plus étroit qu'il est possible de concevoir entre une intelligence limitée et la lumière venue de Dieu<sup>107</sup>.

Mais revenons-en à l'épistémologie non divine, à la foi humaine. Certes, les humains devraient bien pouvoir comprendre l'existence de Dieu uniquement par la connaissance de la réalité d'un monde contingent réclamant une cause plus absolue, ou par la conduite de la preuve ontologique<sup>108</sup>. Malgré sa force d'emportement de l'esprit, le miracle comme preuve et confirmation ne devrait rien avoir de nécessaire selon Leibniz. Celui-ci souligne d'ailleurs dans la section des *Nouveaux Essais* sur l'*Enthousiasme* et ses dangers, que Jésus lui-même, qui à l'évidence n'était ni privé de capacité, ni démuné de sincérité ou d'intelligence, «ne laissa pas de refuser quelquefois [de] faire [des miracles] pour complaire à cette race perverse qui demandait des signes»<sup>109</sup>. Cette remarque indique d'une part que la probabilité du miracle ne fonctionne pas simplement par compilation de fréquences : un surcroît simplement quantitatif n'ajouterait rien à la crédibilité de Jésus<sup>110</sup>. D'autre part,

<sup>105</sup> Nous verrons un peu plus loin (page 385) qu'il existe en effet au moins deux types de miracles, et qu'il ne s'agit sans doute pas ici des miracles au sens strict. Le brouillon de l'*Examen religionis Christianæ* (ERC, A VI iv C, 2363) mentionne en effet, de la part de Jésus, la résurrection de morts et diverses guérisons, mentions précises qui sont gommées par la version définitive qui dit simplement «*alia miracula*» (par contraste avec les prophéties).

<sup>106</sup> Voir sections 1 et 3.3.2, pages 107 et 132.

<sup>107</sup> Nous reviendrons sur la nature de la grâce (section 7.3.1, pages 492 sq.) et sur la double constitution de la foi chez Leibniz (section 7.1, pages 472 sq.).

<sup>108</sup> «Je crois que la voix de Dieu, qui nous parle intérieurement, doit avoir autant de pouvoir sur les esprits que la vue d'un prodige qui étonne le vulgaire» (CMPPE, A VI iv C, 2252).

<sup>109</sup> NE IV xix § 16, GP V, 491. Voir aussi CMPPE, A VI iv C, 2248, qui flétrit l'exigence insatiable de ceux qui réclament «*signa et prodigia*».

<sup>110</sup> On constate que le miracle forme donc une preuve probable de type plus subjectif qu'objectif.

la réticence à produire abondamment des miracles semble relever de raisons morales sanctionnant une croyance superficielle et avide de merveilleux, une croyance «*perverse*», ce qui indique clairement que l'expérimentation directe ou indirecte d'un miracle, quoique partiellement fondatrice pour la révélation chrétienne, n'a rien d'obligatoire pour Leibniz<sup>111</sup>. Bien que le miracle fournisse effectivement un *signe*, une manifestation de la providence divine<sup>112</sup>, il n'est ni requis, ni par soi suffisamment limpide et lumineux pour ne nécessiter aucune confirmation complémentaire, comme le manifestent les faux mystiques et leurs croyances absurdes et parfois dangereuses. Au sujet des prodiges douteux et des visions étranges de certains enthousiastes exhibant leur supposée relation exceptionnelle à Dieu, Leibniz précise d'ailleurs que

«ces inspirations *porteraient leur preuve avec elles* [...] si elles éclairaient véritablement l'esprit par des découvertes importantes de quelque connaissance extraordinaire, qui seraient au-dessus des forces de la personne qui les aurait acquises sans aucun secours externe»<sup>113</sup>.

Autrement dit, ce qui, dans le miracle, serait véritablement probant et incontournable résiderait dans le profit épistémologique évident et lumineux procuré par cet intermédiaire. L'étonnement ou la sidération intérieure ne suffisent pas et il faut encore que le message véhiculé soit bénéfique et clair, qu'il «*porte sa preuve avec soi*»<sup>114</sup>. D'où, sans doute, la crédibilité des miracles bibliques, qui ont contribué à établir cet édifice utile et remarquable de la religion chrétienne, et qui contribue selon Leibniz à rendre plus croyables encore des connaissances physiques et morales établies par ailleurs. Dans cette mesure, le miracle constitue ainsi une sorte de signe probable, une donnée importante à verser au crédit de la foi. Mais même dans cette mesure où Leibniz tire l'étonnant vers le lumineux, ce statut a quelque chose de surprenant à l'intérieur de ce système, vu la surnaturalité constitutive du phénomène, qui pourrait au contraire sembler plaider pour le désordre et l'anarchie.

L'utilité du miracle pour la genèse de la conversion et de la foi dépend en partie de l'obscurcissement et de la médiocre utilisation de la raison par de nombreux hommes peu éduqués, peu attentifs, peu entraînés ou peu désireux de se consacrer à la réflexion. Cet état de l'esprit fait que les raisons les plus décisives ne sont pas toujours les plus frappantes, de même que les arguments les plus démonstratifs dans la *Théodicée* ne sont pas forcément

<sup>111</sup>L'étonnement ne semble pas être une qualité très relevée chez Leibniz, si elle n'est pas canalisée : rappelons que nos actions mécaniques peuvent très bien passer pour des miracles auprès des animaux. Il faut donc éviter la simple animalité de l'ébalissement irréflecti.

<sup>112</sup>Cela est confirmé en mots propres dans l'*Examen religionis Christianæ* : «*id enim peculiare signum est providentiae nos admonentis*» (ERC, A VI iv C, 2363).

<sup>113</sup>NE IV xix § 16, GP V, 489 ; nos italiques.

<sup>114</sup>Cette dimension rappelle l'importance de «porter sa crédibilité avec soi», voir section 5.5.3, page 320.

les plus développés d'un point de vue persuasif et exotérique, non parce qu'ils sont par eux-mêmes moins importants, mais parce que la faiblesse de l'esprit limité en étouffe la lumière. Dans une mesure moins exclusive et plus pragmatique, Leibniz s'accorde donc partiellement avec les auteurs qui soulignent l'importance persuasive du miracle en matière de conversion. On pense notamment à la position de Pascal, pour qui le miracle est d'une efficacité sans égale en matière de foi, et qui parle nettement de *preuve* de la religion par ce biais<sup>115</sup>.

Bien que d'une façon plus intégrée à l'épistémologie probable, cette position est aussi celle d'Arnauld et Nicole dans l'*Art de penser* : ils qualifient les miracles de «preuves suffisantes» qui «nous obligent à croire que c'est [Dieu] lui-même qui a découvert aux hommes les vérités que nous devons croire»<sup>116</sup>. Sans se rendre à ce point, Leibniz incline tout de même à montrer que le miracle a un sens véritable, un sens épistémologiquement probable, en ce qu'il montre à l'esprit humain, à l'intérieur de l'ordre de la nature, l'existence d'un système de lois plus englobant, celui de la grâce. De cet ordre, le miracle est signe, comme élément du meilleur des mondes possibles. Car le miracle n'a de signification que comme finalité, que comme expression de la grâce, et non en tant qu'exception événementielle, même apparente<sup>117</sup>. En fait, par le miracle se rencontrent des preuves probables de deux ordres : une vraisemblance propre, liée à son statut testimonial, et un argument d'autorité, en ce qu'il manifeste, dans la *Bible* comme parole de Dieu, la véracité radicale de celui qui la fonde. Le miracle renvoie directement à Dieu et c'est ce cas patent de notoriété qui permet au texte biblique de recevoir au moins présomption de vérité, par extension oblique de la preuve, du moment qu'on reconnaît son authenticité par l'analyse historique et textuelle<sup>118</sup>.

<sup>115</sup> «Les miracles *prouvent* le pouvoir que Dieu a sur les cœurs par celui qu'il exerce sur les corps» (*Pensées* [60], § 707, p. 445, nos italiques). Pascal va même jusqu'à soutenir que la croyance aux miracles est «naturel[le]», bien plus que la fidélité envers l'Église, au sens où l'adhésion à la preuve que constitue le miracle est spontanée et accessible (*Pensées* [60], § 692, p. 435). D'ailleurs, selon Pascal, les *mystères* eux-mêmes portent une profonde valeur intelligible et persuasive - du moins une partie d'entre eux, qui permettent de se faire une idée moins fautive de la nature humaine. Ainsi, l'auteur écrit ceci au sujet du péché originel : «chose étonnante [...], que le mystère le plus éloigné de notre connaissance, qui est celui de la transmission du péché, soit une chose sans laquelle nous ne pouvons avoir aucune connaissance de nous-mêmes! [...] l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme» (Pascal : *Pensées* [60], § 122, p. 115).

<sup>116</sup> *LPR* IV (11) 12, 338.

<sup>117</sup> C'est ainsi que le définit Le Goaziou (1990) [201], p. 1637, sur le plan philosophique général : «le véritable déplacement ultime qu'opère le miracle ne réside pas dans la transformation inexplicée d'un ordre naturel mais dans l'instauration d'un ordre supérieur».

<sup>118</sup> Au sujet de la notoriété comme preuve applicable à Dieu, voir *supra*, section 5.6.1, pages 340 sq.

Cependant, à l'évidence, le miracle est un élément trop ambigu pour former l'entièreté des raisons de croire à la religion chrétienne. D'un point de vue épistémologique, il est à la fois non vraisemblable, au même titre que le mystère, et probable, au sens convaincant et subjectif du terme ; d'un point de vue moral, il se montre à la fois porteur de la purification de la conversion et, s'il se manifeste à l'excès, marque d'une perversité d'esprit. Le miracle reste cependant une importante base factuelle, d'ordre quasi expérimental quoique non intégrable dans les lois naturelles, une assise pour la fiabilité à la fois humaine et surnaturelle de la majesté christique<sup>119</sup>.

### 6.3.4 Événementialité et durabilité ; catégories de miracles

Il est temps cependant de revenir à ce que cette caractérisation positive du miracle enseigne à propos du mystère, qui se trouvera ainsi cerné analogiquement, puis par le biais d'exemples fournis par Leibniz. De même que pour le miracle, on remarque que Leibniz n'a pas voulu contester la réalité de la plupart des mystères chrétiens reçus<sup>120</sup>, quoiqu'il leur confère profondément une nouvelle perspective d'interprétation. Malgré l'évidente proximité entre les deux notions, des nuances entre les deux termes peuvent être relevées. Nous avons remarqué<sup>121</sup> que le mystère semble se distinguer du miracle par une plus grande durabilité. Alors que le miracle désigne plutôt une action de Dieu, le mystère renvoie davantage à un fait ou un état au sens large (qu'il s'agisse ou nom d'une action)<sup>122</sup>. C'est cette différence d'amplitude, couplée à une divergence d'arrimage temporel, qui distingue le miracle et le mystère chez Leibniz<sup>123</sup>, là où ils ne se recoupent pas : dans le mystère, il y a une sorte de perpétuité du miracle et en même temps, le miracle porte toujours une certaine forme d'identité mystérieuse, sans laquelle il ne peut être reconnu comme miracle. En ce sens, quoique plus profond au sens strict que le miracle, le mystère est aussi un concept plus large. Un texte recueilli par Couturat, et qui donne une caractérisation des deux termes, confirme largement cette intuition :

«Un *mystère* est une chose divine occulte (*res divina occulta*) qui transcende la compréhension des créatures. Les anciens l'acceptaient sur la base des arcanes de rites, et nous sur celle des dogmes. Un *miracle* est une action divine

<sup>119</sup>Pour une reprise de cette question, voir section 6.5.2, pages 457 sq.

<sup>120</sup>Voir Lilje (1966) [202], p. 288.

<sup>121</sup>Ci-dessus, page 371.

<sup>122</sup>Le miracle, quel qu'il soit, semble fondamentalement événementiel, au sens très large d'intervention qui se produit. Pour qu'il y ait miracle, il faut action de la part de Dieu et non pas seulement état de choses opaque à la compréhension humaine ou nécessitant la révélation pour être supposé vrai.

<sup>123</sup>Fichant (1995b) [146] parle justement de «mystères temporaires» dans le cas des miracles, et de «miracles durables» pour désigner les mystères (p. 431).

(*actio divina*), qui transcende la compréhension humaine, soit au sens strict (transcendant la compréhension de toute créature), soit par laquelle Dieu agit au-delà de l'ordre de la nature. C'est pourquoi dans le mystère il y a un miracle perpétuel»<sup>124</sup>.

Ces définitions ouvrent la porte à la détermination d'une partition éclairante, qui traverse la notion de miracle, et par ricochet aussi celle, très proche, de mystère, entre un miracle strict et un miracle simplement non naturel. Cette partition, rendue plus précise encore dans le contexte des *Essais de théodicée*, est restée inaperçue de certains commentateurs, quoiqu'elle règle aussi quelques difficultés liées à la conciliation ontologique du miracle avec le système de Leibniz. Avec une grande prudence<sup>125</sup>, Leibniz trace en effet une distinction entre deux sortes de miracles :

«[Les miracles] ne sont pas tous peut-être d'une même sorte : il y en a beaucoup apparemment que Dieu procure par le ministère de quelques substances invisibles, telles que les anges [...]; et ces anges ou ces substances agissent selon les lois ordinaires de leur nature, étant jointes à des corps plus subtils et plus vigoureux que ceux que nous pouvons manier. Et de tels miracles ne le sont que comparativement, et par rapport à nous; comme nos ouvrages passeraient pour miraculeux auprès des animaux [...]. Le changement de l'eau en vin [lors des noces de Cana] pourrait être un miracle de cette espèce. Mais la création, l'incarnation et quelques autres actions de Dieu passent toute la force des créatures, et sont véritablement des miracles, ou même des mystères»<sup>126</sup>.

Parmi les actions ou événements que constituent les miracles, certains sont ainsi qualifiés au sens strict ou véritable, et signifient effectivement une intervention de Dieu dans le monde<sup>127</sup>. D'autres, quoiqu'ils semblent choquer, d'un point de vue humain, les lois subalternes de la physique, n'ont pas de statut ontologique plus particulier que ce dépassement, et désignent seulement des éléments non appréhendés par la conception humaine de la nature<sup>128</sup>. En particulier, dans ce deuxième cas, leur réalisation a pu dépendre d'autres créatures, telles les anges<sup>129</sup>. Il serait sans doute possible de qualifier ces actions miracu-

<sup>124</sup>C, 508-509; nous traduisons. On observe au passage une nouvelle fois la désapprobation de Leibniz concernant un mystère au sens simplement caché du terme, car il montre que les critères actuels (c'est-à-dire chrétiens) de la reconnaissance des mystères passent par la théorie et l'abstraction des dogmes, et non simplement par l'obscurité des gestes.

<sup>125</sup>Notons, dans ce passage, l'utilisation des expressions «peut-être» et «apparemment» et, plus loin, «pourrait être».

<sup>126</sup>ET III § 249; GP VI, 265.

<sup>127</sup>Cette caractérisation se conforme à l'enseignement classique sur les miracles, traditionnellement identifiés comme relevant de Dieu seul. Voir par exemple Thomas d'Aquin ST, I, Q 110, a 4, s 2.

<sup>128</sup>Cette distinction est relativement tardive chez Leibniz et bien qu'elle n'entre aucunement en contradiction avec les développements des années 1686, elle ne s'y trouve pas explicitement. Adams (1994a) [77], qui la trouve particulièrement limpide, note que «[the distinction] draws the line between divine and creaturely action exactly where (in my opinion) his fundamental principles require it to be drawn» (p. 94). Inversement, Vailati (1995) [264] estime que la distinction, qui sert également de défense contre Clarke «is full of difficulties» (p. 582).

<sup>129</sup>Voir : «il se peut qu'il y ait des miracles que Dieu ait fait par le ministère des anges» (ET Discours § 3, GP VI, 51). Sur ce point aussi, Leibniz se montre très précautionneux, en particulier dans le classement

leuses au sens étendu, tout comme de nombreux autres états de fait d'ordre religieux non compris par les humains, de *mystères* sous une acception vague, créant ainsi au sein de ce concept le même type de démarcation qu'à l'intérieur du miracle (entre un mystère au sens plein et un mystère au sens dérivé). Toutefois, comme on a pu le constater au sujet de l'utilisation du terme *mystère* dans un contexte non religieux - et cela vaut aussi, dans la pratique des textes, pour l'acception proprement religieuse - il semble que Leibniz réserve l'appellation expresse de mystère à des éléments vastes et importants, et qu'il n'existe donc pas de *mystère au sens non strict*<sup>130</sup>. Plus large en un sens que l'aspect miraculeux, en ce qu'elle embrasse autant les états que les actions, et aussi en ce qu'elle peut s'appliquer à des éléments non uniquement religieux, la dimension mystérieuse est aussi plus spécifique que la dimension miraculeuse. En effet, le mystère ne recoupe que les grands événements et attributs qui dessinent la nature de Dieu et du monde. On comprend dès lors que Leibniz puisse dire des miracles au sens strict, qu'ils seraient «*même*» des mystères. Ceci est singulièrement éclairant lorsqu'il s'agit de replacer en perspective l'objectif épistémologique de la *Théodicée*, dont nous avons établi qu'il concerne la défense des mystères.

### 6.3.5 Les deux grands axes mystérieux

Plus concrètement, dans le contexte tout juste cité (citation de la page 385), Leibniz mentionne au rang des mystères véritables, la *création* et l'*incarnation*, à laquelle il faut joindre la *trinité* - mystérieuse, mais non miraculeuse, car non événementielle<sup>131</sup>. L'importance particulière de ces points doctrinaux en tant que mystères se confirme d'ailleurs tout au long de la *Théodicée*, quoique Leibniz les aborde en fait assez peu en tant que sujet principal. Cette importance devient plus explicite, et plus facile à mettre en correspondance avec le sujet effectif de l'ouvrage grâce au passage suivant, tiré lui aussi du *Discours préliminaire*. L'auteur y délimite le champ des vérités que l'on peut qualifier de *mystères* :

«telle est, à mon avis, la sainte Trinité, tels sont les miracles réservés à Dieu seul, comme, par exemple, la création ; tel est le choix de l'ordre de l'univers, qui

---

du changement de l'eau en vin comme un miracle non strict. Ces précautions s'expliquent largement par ce que les chrétiens ne reconnaissent généralement pas qu'une action de Jésus lui-même, et qui porte une valeur symbolique proche de la transsubstantiation, ne relève que du ministère angélique. Ce point est d'ailleurs souligné par Clarke dans sa controverse avec Leibniz sur ce point : «and yet 'tis contrary to the common opinion of Divines, to suppose that an Angel can work a Miracle» (*IV<sup>e</sup> écrit de Clarke*, § 44, *GP VII*, 388). Selon Clarke comme selon beaucoup d'autres penseurs chrétiens, si un miracle n'est pas accompli directement par Dieu, ce n'est plus un véritable miracle. Voir aussi page 423, note 310.

<sup>130</sup>À la rigueur, on pourrait cependant qualifier de «non strict» l'usage non spécifiquement religieux du terme *mystère*, alors que le miracle n'a pratiquement pas d'utilisation hors d'un contexte de foi.

<sup>131</sup>Leibniz énumère trinité et incarnation en *ET Discours* § 54 ; *GP VI*, 80. Voir aussi *ET Discours* § 59 ; *GP VI*, 83 pour la trinité comme mystère.



dépend de l'harmonie universelle et de la connaissance distincte d'une infinité de choses à la fois»<sup>132</sup>.

On trouve ici un rapprochement expressément tracé entre des mystères que l'on peut qualifier de *naturels* (au sens de *non révélés*, scientifiques) et la création, dimension à la fois naturelle et révélée, et présentée comme un «miracle réservé à Dieu seul». Cet exemple de la *création* est significatif à un autre égard : si les événements surnaturels doivent avoir cette ampleur pour être qualifiés de *véritables miracles*, il ne doit pas en exister de nombreux autres exemples, malgré le vague sous-entendu de Leibniz qui fait mine de fournir un cas parmi d'autres<sup>133</sup>. Toutefois, la création est ici à concevoir au sens large, dans toute la portée de ce qu'elle requiert en calculs et en prévision, d'où l'association avec le domaine du choix de l'ordre et de l'entendement infini. Calcul et création deviennent ainsi les deux volets d'un même miracle, qui constitue aussi un mystère. De la même manière, on doit identifier au domaine du mystère des éléments comme la *trinité* et l'*incarnation*, cette dernière pouvant sans doute être considérée comme le versant actif et mondain de la trinité, comme la cristallisation de la filiation en Dieu<sup>134</sup>.

De la sorte, deux grandes dimensions, avec leurs ramifications, semblent se dessiner. D'une part, se découpe le faisceau de mystères entourant la nature de Dieu, ce qui comprend, du côté révélé, la trinité et l'incarnation et sans doute, du côté naturel, l'incompréhensibilité et l'immensité de la divinité, voire, s'il faut lui conférer une dimension potentiellement événementielle, la possibilité d'une manifestation divine<sup>135</sup>. Tous ces éléments sont

<sup>132</sup> *ET Discours* § 23 ; *GP VI*, 64.

<sup>133</sup> Cette impression d'énumération partielle est impliquée, ou renforcée par l'utilisation de termes comme *tel et par exemple*.

<sup>134</sup> Remarquons cependant qu'à l'appui de l'identification de la création comme seul véritable miracle, avec une sorte de mise à l'écart de l'incarnation, on trouve tout de même l'intérêt réel de Leibniz pour la non-impossibilité d'une incarnation éternelle, inspiré de l'Adam Cadmon de la Cabale chrétienne (voir *ET I* § 18, *GP VI*, 112 et *A I* 11, 19-20). Voir Orío de Miguel (1993) [220], qui note que selon cette perspective, Jésus est présenté comme «not only the historical man who lived and died in Jerusalem, but also the First-Born among all creature» (p. 271), ce qui pose une jonction principielle entre déité et humanité. Sur ce point comme à l'occasion de la querelle des natures plastiques, Leibniz s'est penché avec intérêt sur les travaux de More, Cudworth et Anne Cudworth, qui insistent sur la dimension médiatrice du Christ. Ses critiques sont cependant très nettes, contre l'utilité d'un médiateur entre la créature et son créateur. Déjà élaborée selon la continuité dans la chaîne des êtres, sa philosophie se prête mal à la nécessité d'un intermédiaire et ne le requiert pas (voir Deghaye (1977) [130]). L'absence de développements importants de la part de Leibniz sur la question empêche d'en tracer une théorie complète. Voir aussi les importantes remarques de Grua (1953) [165] : «[si Leibniz] ne prétend pas du choix divin nécessaire du meilleur monde [...] déduire l'incarnation, mais se contente avec la tradition de montrer la convenance de l'incarnation révélée, il place [...] cette convenance en un rang hors pair dans les raisons de la sagesse divine, même abstraction faite de la rédemption. Son indulgence pour le Messie éternel de la cabale indique la valeur donnée à un médiateur, peut-être secrètement à un médiateur permanent plus volontiers qu'au Christ historique seul, sans nier celui-ci. Mais cette suggestion n'a pas été précisée. Il aurait pour cela fallu distinguer Adam Cadmon de l'esprit universel averroïste, ou de l'âme du monde» (p. 395-396).

<sup>135</sup> Cela permettrait de diviser l'incarnation, comme la création, en deux volets, l'un naturel et possible, l'autre révélé et factuel. Toutefois, il faut reconnaître que cette subdivision est beaucoup plus douteuse

des mystères, mais seule l'incarnation (sous ses deux aspects) est un miracle, car elle seule peut être dite événementielle. D'autre part, on a le faisceau de mystères se rapportant au monde, soit essentiellement la création au sens de dépendance à Dieu, et le calcul qui l'a précédé, si on voit les choses du côté non révélé. Plus spécifiquement, la dimension de la présence du mal dans le monde, expérimentée naturellement par les hommes et globalement la limitation du créé, connue métaphysiquement, est un mystère, ou du moins le sous-mystère le plus troublant parmi ceux qui forment la catégorie liée à la constitution du monde<sup>136</sup>. Selon l'aspect révélé, on trouve à nouveau la création, mais sous le mode biblique, et tout ce que la *Bible* et les Églises peuvent avoir développé comme doctrines apparemment dures, telles le péché originel et la damnation. À nouveau, tous les éléments énumérés ici peuvent être qualifiés de mystères, mais ne sont à proprement parler miraculeuses que les diverses descriptions de la création, car elles seules sont événementielles<sup>137</sup>.

Non seulement à cause de la récurrence presque exclusive de ces éléments lorsque Leibniz évoque les mystères véritables, mais aussi parce que leur association forme une structure qui peut se systématiser de manière cohérente, il devient tentant de considérer ces divers cas et leurs croisements comme l'entièreté des mystères véritables, les seuls qui effectivement dépassent la nature et relèvent directement de Dieu<sup>138</sup>. Autre avantage, cette optique permet en outre du même élan de réintégrer la question du mal parmi les mystères au sens propre (ou comme sous-catégorie de mystère), et donc de rendre compte de l'orientation effective de la *Théodicée*, en conformité avec ce qu'elle annonce, et quoique la présence du mal ne figure jamais dans les énumérations explicites des mystères par Leibniz<sup>139</sup>. Le tableau suivant résume sous forme schématique la perspective que nous venons d'exposer. Pour plus de commodité, nous avons qualifié de spécifiquement *mystérieuse* la dimension d'état, c'est-à-dire l'aspect non événementiel et non miraculeux. Au sens propre, cependant,

que celle affectant la création, encore que la notion de médiateur éternel puisse ici jouer un rôle (voir note précédente). Cependant, une telle division, en particulier dans le cas de la création, a l'avantage de montrer concrètement l'accord entre la foi et la raison, but du *Discours préliminaire*, par une convergence entre théologie naturelle et théologie révélée.

<sup>136</sup>Notons sur ce point le commentaire de Gabaude (1973) [153], qui regroupe lui aussi «la Création, du choix du monde le meilleur, de la permission divine du mal» sous la rubrique des vérités dont le «détailllement échappe à l'explicabilité» (p. 5), donc potentiellement parmi les mystères.

<sup>137</sup>Un certain appui à notre systématisation se découvre dans un texte beaucoup plus ancien chez Leibniz, et qui semble distinguer, sur le plan miraculeux, à la fois l'incarnation et le complexe création / annihilation, qui méritent un statut particulier - sans doute de miracle au sens le plus strict. Cette mention est intéressante, même si les critères de distinction (action sur soi et hors de soi) ne sont sans doute pas retenus dans la théorie leibnizienne ultérieure : «quia omnis unio hypostatica non est nisi per actionem unius per aliud, agere autem Deus in corpora non aliter potest (annihilatione et creatione demta) quam imprimendo motum» (*De incarnatione Dei seu de unione hypostatica* (1669-1670), A VI i, 533).

<sup>138</sup>Voir la section 6.3.6 pour la prise en compte de mystères non spécifiquement inclus dans ce tableau.

<sup>139</sup>Pour cet étonnement, voir *supra*, section 6.1.1, pages 352 sq.

le mystère recouvre aussi la dimension miraculeuse<sup>140</sup> :

grands éléments de foi		concernant Dieu	concernant la constitution du monde
révéls	dimension d'état - <i>mystérieuse</i>	<u>TRINITÉ</u>	péché originel, damnation
	dimension événementielle - <i>miraculeuse</i>	<u>INCARNATION</u>	<u>CRÉATION</u> biblique
naturels	dimension d'état - <i>mystérieuse</i>	infinité, incompréhensibilité	<u>PRÉORDINATION</u> , harmonie préétablie, existence du mal
	dimension événementielle - <i>miraculeuse</i>	(possibilité d'une manifestation de Dieu)	<u>CRÉATION</u> , conservation, annihilation

TAB. 6.1 – Divisions des grands éléments de foi selon les deux axes du mystère

Nous nous attarderons à présent sur les différents exemples de mystères, sur les formes que le mystère adopte concrètement et sans conteste chez Leibniz, dans le but d'en inférer une forme épistémologique plus identifiable<sup>141</sup>.

### 6.3.5.1 Mystères de la nature de Dieu : trinité et incarnation

Que la nature de Dieu se présente comme un mystère n'a rien de surprenant, car il va de soi que la constitution du divin échappe à l'être créé, qu'elle forme un élément théologique crucial et qu'elle a du rapport à la foi. Qu'il s'agisse, concernant Dieu, de caractéristiques que peuvent découvrir les raisonnements de la théologie naturelle, ou que l'on cherche à dépeindre la divinité en fonction des textes révélés, le résultat reste mystérieux. Leibniz reconnaît l'importance de cette dimension, comme l'attestent ses citations répétées du texte de la *Première Épître de Paul aux Corinthiens*<sup>142</sup> et de l'*Épître aux Romains*<sup>143</sup>. Ces textes s'exclament devant la profondeur de la sagesse de Dieu, et la disent folie devant les hommes. Afin de ne pas basculer dans une interprétation irrationaliste, Leibniz en tire essentiellement l'idée suivante : Dieu, sa nature et son action sont et restent opaques à

<sup>140</sup>Par ailleurs, nous avons placé en petites capitales soulignées les mystères expressément mentionnés par Leibniz dans les passages que nous venons de citer, les autres attributions s'avérant plus hypothétiques, quoique justifiables. Figure entre parenthèses la mention la moins sûre.

<sup>141</sup>Autrement dit, notre objectif ne passe pas ici par l'exhaustivité théologique, mais par un repérage permettant de tirer des conclusions intégrant le mystère à l'épistémologie leibnizienne.

<sup>142</sup>1 Co 1 : 23. Voir *NE IV xvii* § 23, *GP V*, 478 et *ET Discours*, § 23, *GP VI*, 67.

<sup>143</sup>*Rm* 11 : 33. Voir *DM* § 30-31 et pour les *Essais de théodicée*, voir *Annexe B*, pages B-i sq. Voir aussi page 355, note 12.

l'appréhension humaine, et rien, même la foi en des caractères révélés ne peut tout à fait dissiper cette obscurité.

En particulier, le fait de croire en la trinité, qui s'interprète à partir du *Nouveau Testament*, ne procure pas de connaissance démonstrative du détail de la nature de Dieu, pas plus que la certitude issue de la démonstration de l'existence de Dieu n'en dévoile toutes les particularités. En vérité, cette nature, que la théologie naturelle sait prouver unique, ne semble que plus obscure et étrangère lorsqu'il faut lui joindre le dogme trinitaire<sup>144</sup>. Cet élément chrétien, que Leibniz s'efforce de montrer compatible et cohérent avec une conception rationnelle de l'intelligence et de la substance<sup>145</sup>, est cependant fort proche de pointer en direction d'une contradiction entre théologie naturelle et théologie révélée<sup>146</sup>. En effet, selon certains penseurs, la trinité doit être fautive car elle est contradictoire, ou alors reste paradoxalement vraie bien qu'elle soit pour nous anti-rationnelle<sup>147</sup>. Tout en taxant foncièrement la trinité d'incompréhensibilité, Leibniz cherche à réfuter ces auteurs de son époque, ainsi que nous l'avons déjà souligné<sup>148</sup>, en recourant à une équivoque du terme «Dieu», à un bouquet d'analogies et plus généralement à l'incommensurabilité de la nature divine<sup>149</sup>.

À cette complexe nature trinitaire, il faut joindre la question de l'incarnation, que Leibniz caractérise comme «l'union la plus étroite qui puisse exister entre le Créateur et la créature»<sup>150</sup>. À nouveau, l'auteur dispose de fort peu de marge pour éviter la contradiction formelle de la présence dans le même être de l'illimité et du limité, de l'entendement parfait

<sup>144</sup>Burgelin (1969) [115] note conséquemment que ce dogme constitue un des problèmes «sur lesquels Leibniz n'aime pas s'appesantir» (p. 16), ce qui ne semble peut-être pas tout à fait justifié à la lumière des nombreux travaux de jeunesse consacrés à la question, mais qui correspond assez bien à l'attitude évasive de la *Théodicée*. Dans le même sens, Trapnell (1988) [263] estime que la trinité est sans doute le point de foi qui a le plus embarrassé Leibniz. Toutefois, pour ses contemporains, «this difficulty was largely unseen, for otherwise it would have undermined his influence as a mediator between the churches» (p. 102).

<sup>145</sup>Il y a déjà tentative de redéfinition des termes dans la *Defensio Trinitatis* de 1669, (A VI i, 518 sq.).

<sup>146</sup>Toland, par exemple, se méfie des extravagances auxquelles peut conduire un tel dogme (*CNM*, 27) et tient à bannir de la vérité religieuse tout ce qui se présente comme un mystère, cette tension avec la connaissance accusant avec une belle évidence tout ce qui est «evidently repugnant to clear and distinct Ideas» (*CNM*, 25).

<sup>147</sup>Parallèlement, certains commentateurs de Leibniz vont jusqu'à juger que cette cohérence supposée, voire forcée par l'auteur allemand ne laisse plus rien d'une vraie trinité mystérieuse. Ainsi Secretan (1980) [250] estime que les perfections divines développées par Leibniz sont bel et bien «empruntées à une doctrine trinitaire, mais en fait attribuées au seul Sujet divin dont l'unité ne peut souffrir de relations internes» (p. 32).

<sup>148</sup>Au sujet de la trinité, voir *supra*, *Introduction*, pages 9 et 19; section 1.2.1, page 46; section 5.4.2, page 294.

<sup>149</sup>«On peut dire hardiment qu'il y a trois réalités relatives dans une seule substance absolue» (Leibniz à Basnage de Beauval, 3/13 février 1697, *GP* III, 134). Il ne relève pas de notre propos de rapporter le détail de la manière dont Leibniz rend compte de la trinité dans ses ouvrages religieux, mais de repérer le rôle qu'elle joue sur le plan épistémologique et la situation que Leibniz peut lui permettre d'occuper.

<sup>150</sup>*ET Discours* § 55; *GP* VI, 81.

et d'une corporéité mortelle. Comme elle dépend de l'existence de l'une des personnes en Dieu, on peut sans doute qualifier l'incarnation de survenance et manifestation de la trinité à l'intérieur du monde, donc de miracle véritable, puisqu'il témoigne d'une intervention à l'évidence directement divine<sup>151</sup>. En même temps, l'incarnation se situe radicalement hors de lui, puisque la double nature du Dieu humain est inexpérimentable et qu'il faut foi et révélation pour adhérer à ce dogme<sup>152</sup>. Cette dimension du miracle au sens strict, non totalement probant pour la foi, mais réclamant au contraire la foi pour être cru, semble constituer une des caractéristiques les plus importantes de l'épistémologie religieuse de Leibniz quant aux mystères<sup>153</sup>. Le miracle qui est un mystère au sens le plus radical perd presque complètement la dimension testimoniale et probable qui le rendait positif, et ne s'inscrit plus que comme objet grandiose de la foi, mais problématique du point de vue épistémologique<sup>154</sup>.

Pour notre présent propos, il faut noter que les *Essais de théodicée* s'intéressent en pratique assez peu à ce grand axe mystérieux, *trinité - incarnation - nature divine*, beaucoup moins en tout cas que de nombreuses œuvres de jeunesse. Au-delà d'une évolution de la pensée leibnizienne sur ce point, cette omission s'explique sans doute par ce que l'auteur n'aborde pas le même aspect de la question du mystère, parce qu'il ne traite en fait pas tout à fait du même sujet dans les *Essais de théodicée* et dans les *Demonstrationes catholicae*. En particulier, l'ouvrage de 1710 ne développe pas de christologie et il faut se contenter de bribes pour repérer, souvent par analogie, la fonction de Jésus dans l'épistémologie de la foi<sup>155</sup>. Nous pourrions suggérer que cette réserve plus générale à l'égard de la trinité dépend de l'aspect volontairement exotérique de l'ouvrage, qui porterait plus volontiers sur l'axe mystérieux du rapport au monde que sur celui de l'essence divine. En effet, l'aspect de Dieu

<sup>151</sup>À l'appui du fait que l'incarnation serait «probable» un miracle proprement divin (par opposition à d'autres qui proviendraient des anges), on trouve un passage d'une œuvre de jeunesse, le *Demonstrationum catholicarum conspectus* (1668-1669), A VI i, 496. À l'inverse, voir page 387, note 134.

<sup>152</sup>L'incarnation, d'ailleurs, ne change rien au phénomène (voir Adams (1994a) [77], p. 99. De plus, contrairement au cas de la création, il n'existe aucune confirmation démonstrative à l'existence d'une incarnation humaine de Dieu.

<sup>153</sup>Voir une réflexion semblable au sujet de l'eucharistie *infra*, 6.3.6.2, page 408.

<sup>154</sup>Peut-être à cause de cette difficulté, et peut-être aussi à cause de l'idée avec laquelle jongle Leibniz, que les éléments révélés ne soient pas pleinement nécessaires au salut (voir section 6.5.1.2, page 452), plusieurs commentateurs (notamment Trapnell (1988) [263] et plus encore Gabaude (1973) [153]) en ont conclu que Leibniz ne prenait pas à la lettre le mystère de l'incarnation, et que ses convictions étaient discutables (voir aussi page 447, note 420). Même un commentaire comme celui de Brown (1988) [107], qui ne s'étonne pourtant pas du traitement leibnizien des mystères, semble se nuancer d'un peu de réserve lorsqu'il note que Leibniz «was, after all, a Christian» (p. 574; nos italiques). Voir également Lilje (1966) [202], p. 288.

<sup>155</sup>Notons tout de même sur ce point l'avis de la commentatrice Edel (2001) [142], fondée il est vrai sur une base textuelle plus large : «in Christus haben wir den Vermittler zwischen Vernunft und Glaube» (p. 355).

qui occupe le plus un vaste lectorat est sans doute Dieu comme créateur, comme artisan et gouvernant du monde, le côté trinitaire et transcendant touchant surtout les spécialistes et théologiens, et troublant davantage les penseurs épris de logique que les croyants inquiets de justice. Une autre explication reste possible de ce point de vue : la trinité, par sa dimension paradoxale, risque de braquer la foi contre la philosophie, ce que Leibniz cherche très visiblement à éviter dans la *Théodicée*. D'ailleurs, de propos délibéré, cet ouvrage entend porter sur la liberté de l'homme et l'origine du mal, qui demandent analyse essentiellement du point de vue de l'ordre du monde. Dans son livre, Leibniz fait donc allusion à la nature de Dieu pour affirmer certaines données connues de tous (par exemple, la bonté, que nul ne nie dans la perspective chrétienne qu'il s'est donnée), et surtout pour mettre en évidence la non-contradiction nécessaire de tout mystère. Sous cet angle explicatif, qui n'a jamais l'intention de rendre compte de l'entière des mystères de la foi, Leibniz montre tout de même l'importance, dans le cas de la trinité, des diverses formulations partielles et analogiques que l'on peut tenter. Pour le présent propos, il suffit que soit ainsi dessiné un aspect du mystère, et nous reviendrons en section 6.5 sur la dimension malgré tout semi-explicative de la *Théodicée* sur cette question comme sur d'autres.

### 6.3.5.2 Mystères du rapport au monde : création et harmonie

L'importance de la création comme moment miraculeux par excellence<sup>156</sup> trouve de nombreuses confirmations chez Leibniz qui

«n'adme[t] le surnaturel [...] que dans le commencement des choses, à l'égard de la première formation des animaux, ou à l'égard de la constitution originaire de l'harmonie préétablie entre l'âme et le corps»<sup>157</sup>.

Comparé au surgissement originel, à ce «miracle primigène»<sup>158</sup>, à ce moment où le possible devient existant, tous les autres événements (sans doute à l'exception de l'union hypostatique<sup>159</sup>) peuvent dans une certaine mesure être dits ordinaires et naturels, car il se déroulent sans sauts véritables<sup>160</sup>. Même les miracles tels que peuvent les conduire les anges s'intègrent en fait à l'ordre rationnel du monde. Occasionnellement, Leibniz formule cette idée avec une certaine crudité, qui semble même exclure toute dimension surnaturelle hors de l'instant créationnel :

<sup>156</sup>Voir ci-dessus, pages 375 et 387.

<sup>157</sup>*ET Préface*, § 31, *GP VI*, 42.

<sup>158</sup>5<sup>e</sup> écrit contre *Clarke* 31 § 89, *GP VI*, 412, *R*, 165.

<sup>159</sup>Voir page 391, note 151.

<sup>160</sup>Il faut penser ici, par exemple, à la réduction leibnizienne des mouvements de génération et de corruption à une succession de déploiements et d'enveloppements.

«Il est vrai qu'il y a du miraculeux dans mon système de l'Harmonie préétablie et que Dieu y entre extraordinairement, mais ce n'est que dans le commencement des choses, après quoi tout va son train dans les phénomènes de la nature selon les lois des âmes et des corps»<sup>161</sup>.

En revanche, l'instant créationnel peut difficilement être évincé du statut de suprême passage à l'être, bien que cette dimension de hachure radicale semble mal s'adapter à la continuité toujours réclamée par les principes de Leibniz. Seul parmi les miracles dont nous avons connaissance (à l'exception délicate de l'incarnation), il marque un véritable tournant dans l'être et témoigne par son inconcevable vastitude de la formidable toute-puissance de Dieu, faculté «impossible» à attribuer, même par miracle, à la créature<sup>162</sup>, sans doute parce que le pouvoir de création ressortit à l'illimitation opérante de Dieu.

Il serait en effet difficile pour Leibniz, de prétendre en conformité avec l'ordre intramondain, qu'existent une infinité de degrés entre l'incrédé et l'actualisé, sans verser dans une sorte de spinozisme (unité de Dieu et de la nature) incompatible avec les exigences de la révélation. Pour respecter les données de la *Genèse*, qui présentent Dieu faisant exister le monde alors qu'il n'y avait rien, la simple dépendance du monde à l'égard de Dieu, démontrable par la théologie naturelle, ne suffit pas. Il faut poser une coupure nette, un passage brusque dans l'être, ce qui est confirmé aussi, du point de vue métaphysique, par l'incommensurabilité de réalité entre possible et existant. Le créé ne peut strictement provenir du déploiement spontané de la force du possible, à l'instar du réalisé naturel qui découle avec uniformité de l'expression des puissances monadiques dormantes. Par comparaison, la création s'avère donc éminemment surnaturelle. Si l'on tient à conserver l'hiatus créationnel, il est nécessaire de refuser la considération du possible comme une substance à part entière, même potentielle et ce, malgré l'existence de certains textes de Leibniz pouvant laisser entendre une telle tendance<sup>163</sup>.

<sup>161</sup>Leibniz à Basnage de Beauval, 19 février 1706, *GP* III, 143.

<sup>162</sup>Voir la discussion de *ET Discours*, § 3, *GP* VI, 51-52 sur la puissance obédientielle, c'est-à-dire la faculté miraculeuse que pourrait conférer Dieu à une créature pour qu'elle accomplisse ce qui dépasse sa puissance naturelle. Même en admettant la conduite d'un tel miracle, il est impensable que la puissance obédientielle permette à un être créé de créer lui-même.

<sup>163</sup>En effet, la position de Leibniz à cet égard semble parfois hésiter entre la reconnaissance de la création syncopée (plus orthodoxe du point de vue religieux) et la description d'un mouvement spontané des êtres vers l'existence (ce qui s'accorde mieux avec le principe du continu essentiel et constitutif des autres théories de l'auteur). La position résultante, à coup sûr, sera «complex and subtle, difficult to discern and not easily reconciled with his belief in the causal agency of the substantial forms of creatures» (Adams (1994a) [77], p. 94). Comme texte inclinant davantage dans la seconde direction, nous pensons notamment au *De rerum originatione radicali* de 1697, qui emploie d'ailleurs abondamment un vocabulaire décrivant la création comme un passage du potentiel à l'actuel (voir *DRO*, *GP* VII, 303 sq.). Cependant, même dans ce texte particulièrement généreux envers la réalité des possibles, comparés à des graves luttant pour la descente, il n'est pas affirmé que les possibles ont une véritable existence, mais qu'ils ne sont pas fictifs, «sed existere in quadam ut sic dicam regione idearum» (*DRO*, *GP* VII, 305). Sans cet écart par rapport à

En outre, selon la perspective cohérente avec la *Bible*, les possibles ne recèleront pas de véritable spontanéité substantielle, et Dieu, considéré comme intelligence supramondaine, sera suffisamment distinct des choses créées pour que les notions possibles contenues dans son entendement ne se précipitent pas d'elles-mêmes vers l'existence actuelle. Autrement dit, la création se produit uniquement grâce à l'intervention obligée d'un agent, d'un principe, Dieu, qui en tant qu'il exerce sa puissance, reste extrinsèque par rapport aux objets choisis parmi les possibles. La structure substantielle de l'existant est si propice au déroulement naturel que pour l'amorcer, pour la faire apparaître, il faut un miracle - tout comme il en faudrait un nouveau pour la supprimer, tant sa dimension impérissable, sinon immortelle, lui est naturelle<sup>164</sup>. Plusieurs commentateurs ont remarqué pour cette raison à la fois l'importance<sup>165</sup> et la spécificité absolue de la création chez Leibniz. Parmentier, notamment, affirme, preuves théologiques et métaphysiques à l'appui que «l'acte créateur est irréductible à une actualisation»<sup>166</sup>, indiquant par là que la création requiert une sorte de transition ou d'hiatus incompatible avec le schéma naturel d'actualisation du virtuel dans le monde une fois créé. De même, Martine de Gaudemar<sup>167</sup> établit la même spécificité<sup>168</sup>, alors même que la création - contrairement à l'incarnation - dispose d'une forme de preuve démonstrative possible par la dépendance de toutes choses créées à l'égard de Dieu<sup>169</sup>.

une existence au même titre que les puissances substantielles, on aurait pu être conduit à l'impossibilité d'un hiatus créationnel dans l'être, les possibles glissant vers l'existence apparemment sous l'impulsion de leur propre puissance, comme les corps lourds tendent vers le bas. Mais la *Théodicée*, par le biais de la distinction très nette entre volonté et puissance, en une tripartition des facultés de Dieu particulièrement ferme, déclare que l'«on considère tous les possibles comme les objets de la puissance, mais on considère les choses actuelles et existantes comme les objets de sa volonté décrétoire» (*ET* II, § 271, *GP* VI, 216). Voir en revanche la *Causa Dei* : «*ipsa rerum possibilitas, cum actu non existunt, realitatem habet fundatam in divina existentia*» (*CD* § 8, *GP* VI, 440).

<sup>164</sup>À propos de ce mouvement symétrique à la création, l'annihilation, voir section 6.3.3.1 page 377. Voir aussi : «il est aussi impossible qu'[une substance] périsse sans annihilation, qu'il est impossible que le monde (dont elle est une expression vivante, perpétuelle) se détruise lui-même» (*DM* § 32, *GP* IV, 458).

<sup>165</sup>Broad (1973) [105] souligne particulièrement cette portée, maximisée par la dépendance relativement faible chez Leibniz (par rapport à la théorie occasionnaliste) des substances une fois créées à l'égard de Dieu, puisqu'elles possèdent la spontanéité. Le commentateur définit ainsi le concept leibnizien de création : «to bring into being a genuine new substance, which can then continue and develop on its own without further special interference from its creator» (p. 149).

<sup>166</sup>Parmentier (1991) [222], p. 181.

<sup>167</sup>Gaudemar (1994) [158] remarque que, pour autant que la création signifie quelque chose, le stade où les possibles passent à l'existence les détache forcément de leur statut de pures essences et les distingue du mode d'être de Dieu. La création est donc syncopée, ce qui permet à la commentatrice de rapprocher le passage créationnel et l'actualisation de la puissance chez Aristote (p. 60).

<sup>168</sup>Notons, dans le sens contraire, la position de Carvin (1969) [116]. Bien que cet interprète consacre tout son propos à l'analyse de la création, il ne souligne aucunement le statut problématique de l'hiatus créationnel, en choc avec le principe du continu qui règle le monde naturel.

<sup>169</sup>C'est ainsi qu'Abraham (1969) [74], centré sur cet aspect naturel, parle de la création selon Leibniz comme «what he improperly refers to as the creation» (p. 277), car selon lui, seule la dimension de réquisit du créé par rapport à Dieu peut s'intégrer dans les théories leibniziennes. Conséquemment, la création selon Abraham ne peut constituer un vrai hiatus et il n'y aurait en ce concept rien d'autre que «the dependence on God for the translation of this conatus into existence». Secretan (1980) [250] parle aussi de



Bref, en quelque manière, la création devient le prototype du miracle<sup>170</sup>, avec sa structure syncopée à nulle autre pareille dans le monde, puisque justement, c'est elle qui produit ce monde possible en le rendant existant. Conséquemment, on ne peut qualifier la création de miracle «qui arriv[e] dans le monde»<sup>171</sup>, du même ordre non strict que ceux qui ont été préordonnés parmi les possibles par Dieu<sup>172</sup>. Pour cette raison, elle (et son pendant toujours métaphysiquement possible d'annihilation) ne peut servir qu'analogiquement de modèle aux autres miracles, ceux qui adviennent dans le monde et doivent s'intégrer à ses lois.

Dans le cadre des *Essais de théodicée*, toutefois, le processus créationnel n'est pas largement présenté et discuté comme mystère ardu et contesté, bien que son statut de mystère et d'élément tout à fait singulier ne puisse être nié dans le système de Leibniz<sup>173</sup>. Cette difficulté en quelque sorte interne au leibnizianisme est gommée dans ce contexte, ou du moins subordonnée en pratique, sinon en théorie, à un problème plus spécifique : celui de la cohérence entre le statut d'architecte et celui de monarque, en Dieu, ou encore du rapport entre sa puissance et sa bonté. C'est que, d'une certaine façon, la création comporte deux aspects : en premier lieu, préalable au choix, figure le calcul, la comparaison, travail de l'entendement, et dont le détail nous dépasse tout à fait. En deuxième lieu, il y a la mise à l'être, action de la puissance, le passage du possible au réel, l'actualisation de ce qui n'est même pas encore potentiel au sens plein, passage qui est sans doute encore plus fondamentalement incompréhensible, mais dont il fait bien moins sa préoccupation dans les *Essais de théodicée*. Pour l'intelligence humaine habituelle et populaire, la difficulté liée au statut du monde ne se manifeste pas surtout dans la création, mais apparaît surtout comme l'in-

---

«l'effacement du motif de la création *ex nihilo* derrière le motif prédominant de la raison architectonique et monarchique du Dieu sage et juste» (p. 30).

<sup>170</sup>C'est dans cette mesure, un peu dérivée, mais pas inexacte, que l'on peut entendre avec justesse ces propos un peu emphatiques de Baruzi sur la question et qui, mal entendus, pourraient sembler pointer dans une direction contraire à la plupart des tentatives leibniziennes. «Bien des phénomènes sont naturels, dont l'origine se révélerait miraculeuse. Le monde lui-même est un miracle». Ou encore : «le vrai miracle n'est pas accidentel ; il est constant ; il n'est pas relatif, mais absolu». (Baruzi (1907) [86], p. 469 et 470). Il y a chez ce commentateur une tendance à vouloir ériger l'émerveillement humain devant la mécanique harmonieuse du monde en une reconnaissance d'une sorte de détermination du réel par les mystères. Quoi que cette interprétation puisse receler de risqué sur le plan du sens des lois de la nature, elle indique une vérité profonde chez Leibniz quant à la signification subjective du dépassement de toute raison limitée.

<sup>171</sup>*ET I* § 54, *GP VI*, 132 ; nos italiques.

<sup>172</sup>Cela doit sans doute s'entendre avec une exception notable : celle de la création de l'âme rationnelle (ou «transcréation», *ET I* § 91, *GP VI*, 153), que Leibniz refuse d'intégrer au système préformationnel, sans toutefois se montrer très affirmatif, sans doute pour des raisons philosophiquement diplomatiques. Cette introduction d'âmes rationnelles en cours de route est expressément non naturelle et semble bien impliquer une intervention créationnelle certes prévue, mais tout de même neuve.

<sup>173</sup>Il y a ici une sorte de passage de la création comme mystère de rupture à une création comme mystère de calcul. On peut rapprocher cette perspective du traitement que réserve Adams (1994a) [77] à la *création continuée*, intégrée selon lui parmi les miracles du premier degré.

vraisemblance apparente de la présence du mal dans le monde - et accessoirement comme un étonnement devant la préordination et la terrible omniscience divine, pesant sur la liberté<sup>174</sup>. Le contexte et l'objectif de la *Théodicée*, d'inspiration exotériques, orientent le texte vers le mystère en tant qu'il s'érige comme objet de controverse dialectique. Or de ce point de vue, la création elle-même n'est pas ce qui a été le plus débattu. Le problème du mal, sous-mystère dans la catégorie de ce qui se rattache à l'établissement de l'harmonie préétablie, forme le cœur de la plupart des développements bayliens qui ont retenu Leibniz, et devient donc le point spécifique sur lequel porte presque toute l'argumentation de défense des mystères dans l'ouvrage de réplique - surtout si on adjoint, dans le même sens, les analyses qui portent sur la préordination.

La situation n'est cependant peut-être pas aussi simple que le voudrait la structure que nous avons systématisée en tableau<sup>175</sup>, car lorsque Leibniz réplique à Bayle sur ce genre de question, il semble à la fois sous-entendre qu'il s'agit d'un mystère, et exclure cette dénomination. Ainsi, au sujet de la providence, Leibniz écrit ceci, après avoir longuement cité une argumentation baylienne et :

«C'est justement ce que j'ai dit au commencement de cet ouvrage, que si les mystères étaient irréconciliables avec la raison, et s'il y avait des objections insolubles, bien loin de trouver le mystère incompréhensible, nous en comprendrions la fausseté. Il est vrai qu'ici, il ne s'agit d'aucun mystère, mais seulement de la religion naturelle»<sup>176</sup>.

Comme problématique face à la compréhension humaine, la question de la providence appartient ici effectivement et en propres termes au domaine du mystère. Toutefois, en tant que morceau non spécifiquement révélé et non spécifiquement chrétien, cet élément semble difficilement mériter le nom de *mystère* chez Leibniz, quoiqu'il appartienne de plein droit à la théologie<sup>177</sup>. C'est pourquoi Leibniz semble exclure ici du domaine mystérieux les apports de la théologie naturelle, ce qui retire à cette question une large part de la problématique du mal, ne laissant que ce qui relève de dogmes chrétiens (tels le péché

<sup>174</sup>Témoins, ces passages de la *Théodicée* - au reste assez rares - où Leibniz aborde directement la question de la création, et où le sujet principal qui fournit l'occasion de cette discussion est toujours lié au mal, à l'exception des passages tout à fait particuliers qui concernent la création de l'âme rationnelle. En *ET* I § 20, *GP* VI, 114-115, il est question de l'origine du mal et en I § 84, *GP* VI, 148, du péché originel. De même, en II § 196, *GP* VI, 232-233 et II § 201, *GP* VI, 236, Leibniz traite de la création sous l'angle apparemment paradoxal de l'optimalité.

<sup>175</sup>Voir page 389, tableau 6.1.

<sup>176</sup>*ET* III § 294, *GP* VI, 291.

<sup>177</sup>Certes, nous avons vu (section 6.2, pages 364 sq.) que le domaine philosophique non religieux recèle aussi des problèmes profonds, que Leibniz qualifie occasionnellement de *mystères*. Toutefois, nous l'avons rappelé, ce vocabulaire n'a pas cours dans la *Théodicée*, qui limite davantage l'usage du terme à une optique chrétienne, sans doute dans un but de clarté.

originel ou la damnation). D'un autre côté, il demeure cependant légitime d'associer ces dimensions problématiques (providence, gouvernement divin, existence du mal...) à un axe véritablement mystérieux, parce qu'elles se rattachent au calcul créationnel, à la profondeur de la conciliation entre les possibles, dans l'entendement divin. Or, la création constitue, elle, et sans conteste, un mystère. Si ces éléments touchant le mal forment les questions les plus brûlantes et le plus abondamment abordées dans la *Théodicée*, qui annonce qu'elle traitera du mystère, il n'y a pas à se surprendre que l'on puisse les qualifier de sortes de sous-mystères par rapport à la création, mystère bel et bien reconnu, mais peu abordé quant à lui dans ce contexte. Cette curieuse intrication expliquerait que Leibniz, quoiqu'il traite les problèmes du mal en priorité<sup>178</sup>, ne les mentionne jamais au cours de ses énumérations formelles des grands mystères de la religion<sup>179</sup>.

Les difficultés liées au mal se trouvent en quelque manière incluses dans le mystère de la création et du calcul général, ce qui constitue aussi, de la part de Leibniz, un moyen rhétorique de minimiser la portée d'un débat difficile, en limitant la force de l'argumentation baylienne à un sous-problème, dont la direction d'ensemble est, affirme-t-il, déjà réglée. Le point le plus litigieux, le plus central aussi, se trouve ainsi ramené à une place moins cruciale, puisqu'il n'est plus qu'un parmi plusieurs autres importants mystères. Pire, le mal n'est vu sous cet angle que comme *un* aspect de l'*un* des mystères les plus troublants. La *Théodicée* trouve ainsi une explication partielle de sa perspective à la fois morale et épistémologique, en cohérence avec les annonces du *Discours* concernant la défense des mystères, annonces qui autrement se justifient mal.

### 6.3.6 Autres mystères

Certes, quoique non miraculeux au sens le plus strict, les miracles intégrés dans le monde ou plus généralement survenant à l'intérieur du calcul lancé par la création, n'en sont pas moins avérés et importants. Du moins, il est constant que Leibniz leur confère la désignation de miracles, sinon toujours exactement de mystères ou de «miracles réservés à Dieu seul»<sup>180</sup>. Il faut d'ailleurs reconnaître que Leibniz se montre très prudent sur les restrictions d'attribution, et que ses énumérations des éléments qui constituent à bon droit de véritables miracles et de vrais mystères sont toujours avancées comme partielles et in-

<sup>178</sup>C'est ce que nous tâcherons de mettre en évidence *infra*, tout au long du chapitre 8, pages 511 sq.

<sup>179</sup>En outre, ils sont à l'évidence absents des débats sur les miracles, car ils ne constituent pas des éléments de type événementiel.

<sup>180</sup>*ET Discours* § 23; *GP VI*, 64.

complètes<sup>181</sup>. Non que, sans doute, il y ait beaucoup de miracles réservés à Dieu seul, si on excepte la création, son versant métaphysiquement possible d'annihilation, et sa version naturelle de conservation<sup>182</sup>. Seulement, le christianisme comporte de nombreux autres points doctrinaux importants et il aurait peut-être été délicat, parce que scandaleux, de les écarter expressément de l'orbe des mystères au sens strict, surtout dans une œuvre exotérique. Certes, Leibniz ne les nie pas, et ne soutient pas qu'il s'agisse de *faux* mystères, absurdes, superflus ou abusivement invraisemblables. Mais cette adhésion ne signifie pas qu'il faille forcément les considérer parmi les miracles réservés à Dieu seul, dépassant radicalement toutes les capacités de toutes créatures.

En fait, l'adhésion de Leibniz à d'importants mystères du christianisme, surtout miraculeux, va bien au-delà d'une reconnaissance de pure façade, seulement conditionnée par un non-athéisme respectueux des formes établies. C'est que, peut-être paradoxalement, les miracles les moins absolus sur le plan métaphysique semblent être ceux qui recèlent le plus de force persuasive<sup>183</sup>. Ce sont eux qui, potentiellement, servent de moteur et d'objet central pour la foi ; ce sont eux qui peuvent se dresser comme motifs de crédibilité. En effet, l'incompréhensibilité générale de Dieu n'est pas, et ne peut devenir une raison de croire, pas plus que, par soi, la trinité, qui au contraire réclame explication. Il en va plus ou moins de même pour la création, qui ne peut faire l'objet d'un témoignage ou d'une expérience - de ce côté, la seule preuve vraisemblable et crédible se retrouve du côté de la convergence entre la version biblique et les démonstrations de la théologie naturelle. Cependant, le cas est contraire pour les événements qui, intégrés à l'intérieur des lois du monde, témoignent de la supériorité du règne de la grâce et peuvent ouvrir l'œil de l'homme à la foi. Pourtant, même à la lumière de ces distinctions plus fines, certains points de foi continuent à poser difficulté. Nous aborderons à présent deux exemples de miracles non traités dans la catégorisation précédente, et que nous tâcherons malgré tout de situer par rapport aux jalons offerts : la résurrection et l'eucharistie<sup>184</sup>.

<sup>181</sup>Voir *supra*, page 387, note 133

<sup>182</sup>C'est également l'avis d'Adams (1994a) [77].

<sup>183</sup>Nous l'avons souligné à l'inverse ci-dessus (page 391) : les miracles les plus absolus perdent leur valeur probable testimoniale et requièrent au contraire d'autres appuis pour être crus.

<sup>184</sup>D'autres points auraient pu être traités, telle la prévision universelle par Dieu de toutes choses. Quant à cet aspect du mystère, nous pourrions dire d'abord que cette dimension en est une de celles qui posent à l'évidence le moins de difficulté dans le système leibnizien, et ensuite qu'elle peut se ranger dans la catégorie plus vaste du rapport de calcul et de dépendance entre le monde et Dieu.

### 6.3.6.1 Résurrection et naturalité

Sans que Leibniz situe exactement la *résurrection* dans cette optique, c'est-à-dire, sans qu'il la range vraiment parmi les événements susceptibles de recevoir une explication naturelle, on pourrait être tenté de penser en ce sens ce point fondateur du christianisme. Certes, il s'agit d'un événement qui, originellement, met en cause directement Jésus, incarnation de Dieu. En outre, si la résurrection de Jésus constitue le cœur du christianisme<sup>185</sup>, symbole de la divinité du Christ, mais aussi de la promesse de vie éternelle faite aux hommes en rémission des péchés, elle s'inscrit aussi dans l'histoire de toute âme, en formant la condition du jugement dernier. Sous ces angles, il peut sembler difficile de l'exclure des miracles cruciaux, c'est-à-dire réservés à Dieu seul.

Pourtant, il faut noter que l'événement mentionné dans la *Théodicée* comme ayant pu appartenir à la catégorie des actes miraculeux seulement pour notre esprit, mais en fait pratiqués par des créatures également finies (les anges), et non directement par Dieu, est le changement de l'eau en vin lors des noces de Cana, soit un miracle de Jésus lui-même, le concernant et apparemment posé par lui<sup>186</sup>. Il ne semble donc pas radicalement impossible selon Leibniz qu'un miracle requérant la présence de Jésus puisse être classé parmi ceux qui n'impliquent pas uniquement Dieu, et requérant même l'intervention d'anges, en plus du pouvoir dévolu au fils incarné.

De plus, de manière plus interne au système, il est acquis depuis longtemps par Leibniz que la mort corporelle n'est pas une annihilation véritable, et ne met pas fin à l'union naturelle entre l'âme et le corps<sup>187</sup>. Leibniz tâche d'en assimiler la structure à celle de la naissance naturelle par préformation, par transition de degrés. Cette union affecte d'ailleurs toutes les créatures, même celles qui dépassent en intelligence les êtres humains. La mort se produit souvent de manière brusque et violente, et apparemment «*per saltum*» par rapport à la génération qui, par comparaison, «*avance d'une manière naturelle et peu à peu*»<sup>188</sup>, mais cette apparence ne rend pas vraiment surnaturelle ou miraculeuse la cessation des activités biologiques perceptibles pour nous.

<sup>185</sup>À l'évidence, il s'agit en effet d'un mystère particulièrement important : voir notamment *1 Co* 15 : 51-52.

<sup>186</sup>Voir la citation rapportée page 385. C'est en outre l'un des miracles généralement considérés comme les plus importants, les plus décisifs quant à l'établissement de l'autorité christique (voir Augustin : *UC* III xiv 32, 286). Cette importance explique sans doute la prudence de Leibniz lorsqu'il risque sa distinction.

<sup>187</sup>«Et quand on reconnaît que toutes les générations ne sont que des augmentations et développements d'un animal déjà formé, on se persuadera aisément que la corruption ou la mort n'est autre chose que la diminution et enveloppement d'un animal qui ne laisse pas de subsister et de demeurer vivant et organisé» (Leibniz à Arnauld, septembre/octobre 1687, *GP* II, 123).

<sup>188</sup>Leibniz à Arnauld, septembre/octobre 1687, *GP* II, 123.

En conformité avec cette réduction de la mort biologique à une réduction de degré, plusieurs exemples cités par Leibniz montrent qu'un passage inverse, de la mort à la vie, se produit parfois par des moyens tout à fait naturels, et sans aucun lien avec un thème religieux. Leibniz parle à plusieurs reprises en ce sens de *ressuscitations* de mouches noyées ensevelies dans une poudre crayeuse, se gardant bien d'utiliser alors le terme religieux de *résurrection*, qui serait alors choquant, au bord du sacrilège, appliqué à des insectes malpropres<sup>189</sup>. Leibniz présente la même situation appliquée à des morts humains («morts de froid, noyés ou étranglés, qu'on a fait revenir»<sup>190</sup>), sans qu'il mentionne en ce contexte une intervention divine bouleversant les lois de la nature, ou même les dépassant. Il ne s'agit même pas ici de miracle au sens large du terme. Au contraire, la possibilité de conduire de telles opérations est une confirmation ou une exemplification pour le principe de continuité dans la nature même, et l'impossibilité où les hommes se trouvent de mener fréquemment ces guérisons extrêmes se découvre sans doute davantage dans la grossièreté de leurs sens et de leurs capacités, que dans les limites constitutives de tout entendement créé<sup>191</sup>. Or, comme nous le verrons plus loin, cette dimension est précisément marquée d'un miracle au sens non strict<sup>192</sup>, à moins d'interpréter au sens ontologique l'expression qui montre que les hommes tels qu'ils sont ne sont pas «en état de remettre la machine»<sup>193</sup>.

Malgré l'absence de tels indices et de tels rapports avec la science naturelle dans la *Théodicée*, il faut bien constater que la résurrection n'est jamais citée en exemple de *grand* mystère, et qu'il ne semble pas impossible qu'on n'assiste pas ici à une vraie brisure face aux forces de la nature<sup>194</sup>. D'ailleurs, même en contexte religieux, Leibniz refuse de qualifier la résurrection d'absurde et impossible pour l'intelligence<sup>195</sup>. Remarquons aussi qu'alors que Locke, dans l'*Essay Concerning Human Understanding*, reprend constamment la résurrection des corps comme exemple le plus propre de mystère au-dessus de la raison<sup>196</sup>, Leibniz, qui discute alors la question du mystère, choisit de ne pas commenter dans cette direction

<sup>189</sup>Ce cas est rapporté notamment dans la lettre de Leibniz à Arnauld, septembre/octobre 1687, GP II, 123 et en SN GP IV, 480-481.

<sup>190</sup>Leibniz à Arnauld, septembre/octobre 1687, GP II, 123.

<sup>191</sup>«Si on n'a pas le moyen de pratiquer des ressuscitations en d'autres genres de morts, c'est ou qu'on ne sait pas ce qu'il faudrait faire, ou que quand on le saurait, nos mains, nos instruments et nos remèdes n'y peuvent arriver» (Leibniz à Arnauld, septembre/octobre 1687, GP II, 123-124).

<sup>192</sup>Voir *infra*, section 6.4.1.2, page 413.

<sup>193</sup>SN GP IV, 481.

<sup>194</sup>Notons aussi que d'après la classification de Moissy, la résurrection figure au rang des mystères que l'on peut divulguer aux simples catéchumènes - sans doute parce qu'elle ne risque pas une image dangereuse ou offensante de Dieu, et qu'elle a toutes chances de faciliter la croyance en distillant respect et espérance (voir *supra*, note 26, page 360).

<sup>195</sup>Leibniz à Sophie-Charlotte, GP VI, 524.

<sup>196</sup>Voir *infra*, section 6.4.1.2, page 413.

cet exemple particulier, choix peut-être significatif<sup>197</sup>. De manière plus nette et positive, le lien entre l'union entre toute âme créée et un corps, d'une part, et d'autre part la possibilité religieuse de la résurrection est évoquée sous forme interrogative par Leibniz dans un texte de 1702<sup>198</sup>. Cette association montre non pas que Leibniz aurait été prêt à défendre expressément la pleine naturalité de la résurrection chrétienne, mais qu'il existe à son avis des indices permettant de concevoir la résurrection finale des corps dans un accord à la limite du concevable, à la limite du praticable, entre les lois de la nature et celles de la grâce.

Ce résultat est cependant peu tranché et peut-être peu satisfaisant du point de vue chrétien - car l'importance de la résurrection quant à la genèse et à l'identité de la foi est indiscutable. Peut-être faut-il opérer ici une distinction entre deux formes de résurrection :

1. d'une part, la résurrection finale de tous les humains,
2. d'autre part celle, unique, de Jésus.

La première semble davantage et plus clairement impliquée par les développements sur les ressuscitations naturelles. Tout en conservant une signification sur le plan de la foi et du salut de l'âme, la résurrection finale de tous corps n'a pas tellement de majesté à perdre à se voir assimilée à un miracle vrai, mais vu comme tel seulement pour les esprits créés. Certes, Leibniz se garde de se prononcer nettement sur cette question, et il n'est pas impossible que son opinion adopte ici la même prudence qu'à l'égard de la création de l'âme rationnelle, où sa position officielle, publiée, incline contre la préformation, et diffère ainsi notablement des tendances qui traversent l'ensemble de sa philosophie, notamment au sujet des corps<sup>199</sup>. L'enjeu de la résurrection finale des corps n'est pas des plus cruciaux, car il s'agit d'un événement futur, dont l'espérance seule est dogmatique, et dont le détail peut être abandonné à l'omniscience divine sans impiété ni obscurantisme.

Inversement, la résurrection de Jésus lui-même s'est déjà produite, et elle constitue un fondement essentiel pour l'ensemble de la foi chrétienne. Cet événement extraordinaire touchant le corps de Jésus implique directement un être divin, et donne potentiellement sa signification à l'ensemble de l'incarnation, permettant la rédemption générale. Malgré

<sup>197</sup>Voir *NE* IV xvii § 23, *GP* V, 475 sq. et xviii § 7, *GP* V, 480 sq. Notons aussi, de manière peut-être significative, le gommage dont nous avons parlé (page 381, note 105) de la mention de la résurrection des morts parmi les miracles caractérisés par l'*Examen religionis Christianæ* (*ERC*, A VI iv C, 2363).

<sup>198</sup>«Pourquoi l'âme ne pourrait-elle pas toujours garder un corps subtil, organisé à sa manière, qui pourra même reprendre un jour ce qu'il faut de son corps visible dans la résurrection?» (*Considérations sur la doctrine d'un esprit universel unique* (1702), *GP* VI, 533).

<sup>199</sup>Leibniz se montre cependant plus enclin à la position contraire dans sa correspondance, notamment avec Burnett.

la réserve de Leibniz sur cette question délicate, il est peut-être difficile de ne pas conférer un statut de miracle proprement mystérieux à cette résurrection initiale, à cause de la vastitude impliquée dans le rapport au monde, de l'inexplicabilité quant au processus, et des explications partielles existant quant à sa finalité<sup>200</sup>. Si nous nous en tenons nominalement à la catégorisation résumée plus haut<sup>201</sup>, il serait possible de rendre compte de deux manières du statut véritablement mystérieux de la résurrection christique. D'abord, il serait cohérent de situer la résurrection christique comme sous-catégorie de l'incarnation : la résurrection est la manifestation la plus sublime et la plus évidente de l'action rédemptrice du Christ sauveur<sup>202</sup>. En ce sens, de même que la question de l'existence du mal peut se considérer comme un sous-mystère par rapport au grand mystère du calcul de l'harmonie préétablie, la résurrection pourrait tirer de l'union hypostatique qui la conditionne à l'évidence, son caractère de miracle véritable.

Cependant, une autre voie explicative, d'ailleurs peut-être plus complémentaire que rivale, peut rendre compte du statut présumé mystérieux de la résurrection de Jésus. Nous avons signalé que la structure syncopée de la création lui conférerait un statut privilégié quant à la définition du miracle véritable<sup>203</sup>. En ce sens, et dans la mesure où il serait impératif pour la cohérence du christianisme de conférer un statut profondément mystérieux à la résurrection christique, il serait parfaitement possible de l'assimiler, même dans le cours du monde, à une forme de création - tout comme serait véritablement miraculeuse une décision divine d'annihilation face à une substance particulière. En effet, il faut comprendre que même aux yeux de Leibniz, du moins d'après ce qu'il précise dans la *Théodicée*, il n'est aucunement *métaphysiquement impossible* que les miracles jugés d'ordre inférieur soit effectivement des miracles «du premier rang». Simplement, il faut bien comprendre qu'un tel classement «demand[e] plus qu'il ne paraît», puisqu'un miracle au sens strict change «par là tout le cours de l'univers»<sup>204</sup>. Or, un tel bouleversement dans chaque cas de miracle reconnu par la *Bible* serait, aux yeux de Leibniz, peu raisonnable, et d'une cer-

<sup>200</sup>Nous avons résumé ces grandes caractéristiques du mystère *supra* en page 368.

<sup>201</sup>Voir tableau 6.1, page 389.

<sup>202</sup>Or, on sait que chez Leibniz, la rédemption est antérieure en importance et en signification à l'incarnation même.

<sup>203</sup>Voir *supra*, pages 392 sq.

<sup>204</sup>*ET III § 249, GP VI, 265*. Leibniz dépeint dans les termes suivants la difficulté du procédé miraculeux de la part de Dieu, dans le cas où le changement de l'eau en vin, lors des noces de Cana, aurait été un véritable miracle : «ou bien il aurait été obligé d'empêcher encore miraculeusement [la] connexion [des corps], et de faire agir les corps non intéressés dans le miracle, comme s'il n'en était arrivé aucun ; et après le miracle passé, il aurait fallu remettre toutes choses dans les corps intéressés mêmes, dans l'état où elles seraient venues sans le miracle : après quoi tout serait retourné dans son premier canal».



taine manière inutile quant à la preuve de la toute-puissance de Dieu. Cependant, dans le cas de la résurrection de Jésus, on peut toujours supposer avec une certaine vraisemblance que l'événement est suffisamment crucial pour impliquer, de la part de Dieu, une véritable intervention brisant l'ordre subalterne (au nom de lois plus englobantes) et ce, même si le cours de la nature est susceptible de ménager assez aisément une résurrection non miraculeuse, ainsi que nous l'avons rappelé. La résurrection menée sur Jésus pourrait alors équivaloir à une sorte de re-création, et pourrait être considérée, de manière peut-être plus orthodoxe d'un point de vue chrétien, comme un miracle et un mystère véritables. Comme indice possible de ce lien entre création et résurrection, on peut se rappeler un passage des *Essais de théodicée*, où Leibniz rapporte, sur les traces de son ancien maître Erhard Weigel, un lien entre création continuée et résurrection, quoiqu'il le présente comme non démonstratif et peu conforme avec la naturalité qu'il prône<sup>205</sup>. Quoiqu'il en soit de ces hypothèses explicatives, sous toutes les interprétations possibles, aucune précipitation et aucun sectarisme n'est acceptable, car

«il ne faut [...] pas s'arrêter aux notions que le vulgaire peut avoir de la mort ou de la vie, lorsqu'on a et des analogies et qui plus est, des arguments solides, qui prouvent le contraire»<sup>206</sup>.

### 6.3.6.2 Eucharistie et conviction

Quoiqu'il soit assez peu question de l'eucharistie dans les *Essais de théodicée*, on ne peut nier qu'il s'agisse de l'un des points de foi les plus étudiés et les plus importants pour la pensée leibnizienne<sup>207</sup>. Leibniz adhère à la réalité de la présence du corps de Jésus lors de son ultime repas, exposée par les paroles sans détour : «ceci est mon corps»<sup>208</sup>. De même, dans les évocations ultérieures qu'en font les chrétiens «en mémoire» de cet événement fondateur<sup>209</sup>, lors des célébrations eucharistiques, le pain partagé est accompagné par la réelle présence du corps du Christ (ou alors, selon les catholiques romains, le

<sup>205</sup> Sur une base de calcul inspirée de Pythagore, Weigel présente, sur le plan métaphysique, un «Dieu, qui ressuscite, pour ainsi dire, toutes les choses hors de lui, à chaque moment. Et comme elles tombent à chaque moment, il leur faut toujours quelqu'un qui les ressuscite, qui ne saurait être autre que Dieu» (*ET* III § 384, *GP* VI, 343).

<sup>206</sup> Leibniz à Arnauld, septembre/octobre 1687, *GP* II, 124.

<sup>207</sup> Fouke (1994) [149] remarque (p. 45) qu'aucun mystère ne lui a quantitativement demandé plus de travail. En conséquence, nous n'avons pas l'intention d'analyser ici pleinement ce concept riche et complexe, d'autant plus profond qu'il est fécond en avenues et découvertes métaphysiques. Nous l'aborderons essentiellement sous l'angle argumentatif qui nous occupe ici. D'autres commentaires en donnent une vision plus complète sous l'angle théologique ou ontologique. Voir notamment Frémont (1981) [152], Tillet (1983) [261] et naturellement, Fouke (1994) [149].

<sup>208</sup> *Mt* 26 : 26-28 ; *Lc* 22 : 17-20.

<sup>209</sup> «Toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne» (*I Co* 11 : 26).

pain est substantiellement remplacé par ce corps). Cette possibilité de la présence réelle est d'ailleurs, à l'époque, problématique pour plusieurs conceptions de la métaphysique naturelle, en particulier celle de Descartes, qui tâche pourtant de montrer que son système autorise très bien la transsubstantiation<sup>210</sup>. Il faut dire que la version catholique de l'eucharistie a des bornes précises, qui ont été fixées par le concile de Trente, et auxquelles doivent se conformer toutes les théories chargées d'en rendre compte. Lors de l'eucharistie, par la consécration, toute la substance du pain se trouve miraculeusement convertie dans la substance du corps de Jésus-Christ. Or, à l'évidence, cette formalisation plutôt d'inspiration aristotélico-scolastique, et supposant substance et accident, s'ajuste mal avec la théorie de la substance étendue cartésienne.

C'est du moins ce dont s'était inquiété Arnauld dans les *4<sup>e</sup> Objections aux Méditations métaphysiques*<sup>211</sup>, suscitant des explications de la part de Descartes dans les *4<sup>e</sup> Réponses*. Descartes tâche de réaliser l'accord entre sa vision de la métaphysique et la transsubstantiation par le biais de la «superficie moyenne» du pain et du vin, utilisée pour désigner les espèces inchangées avant et après la consécration<sup>212</sup>. Il s'agit de la surface de toutes les particules de pain et de vin (ou du corps du Christ) en contact avec l'air environnant, de tout ce qui fait contact avec les sens, et qui peut demeurer identique même si, par le miracle de la consécration, la substance sous-jaçante est devenue le corps de Jésus<sup>213</sup>. Malgré les affirmations de Descartes, qui trouve son interprétation préférable à celle, classique, des accidents réels, il faut bien reconnaître que dans cette solution «aussi ingénieuse que subtile et compliquée»<sup>214</sup>, il n'est pas facile de trouver où exactement faire la différence

<sup>210</sup>Rappelons aussi une fois encore la position particulièrement radicale de Toland sur ce point. Il estime que seule une acceptation préalable de la possibilité de contradiction entre des vérités («the absurdity and effects of admitting any real or seeming contradictions in religion»; *CNM*, 25) peut conduire à des dogmes aussi absurdes et ridicules que la transsubstantiation catholique romaine ou ce qu'il appelle l'impanation luthérienne (*CNM*, 27-28), rangées avec désinvolture dans la même catégorie, sans doute à cause de leur acceptation commune de la présence réelle.

<sup>211</sup>Arnauld résume de la sorte l'explication classique, réfutée par Descartes, et les difficultés qu'à son avis entraînent les négations cartésiennes. «Nous tenons pour article de foi que la substance du pain étant ôtée du pain Eucharistique, les seuls accidents y demeurent. Or ces accidents sont l'étendue, la figure, la couleur, l'odeur, la saveur et les autres qualités sensibles. De qualités sensibles, notre auteur n'en reconnaît point [...]. Ainsi, il reste seulement la figure, l'étendue et la mobilité. Mais notre auteur nie que ces facultés puissent être entendues sans quelque substance en laquelle elles résident [...]. Il ne reconnaît point aussi entre ces modes ou affections de la substance, et la substance, de distinction autre que la formelle, laquelle ne suffit pas, ce semble, pour que les choses qui sont ainsi distinguées, puissent être séparées l'une de l'autre, même par la toute-puissance de Dieu» (*AT IX*, 169; *AT VII*, 217-218).

<sup>212</sup>Voir Descartes à Mesland, 9 février 1645? (*AT IV*, 163-164) : par superficie moyenne, «je n'entends point quelque substance, ou nature réelle, qui puisse être détruite par la toute-puissance de Dieu, mais seulement un mode, ou une façon d'être, qui ne peut être changée sans changement de ce en quoi ou par quoi elle existe».

<sup>213</sup>*AT IX*, 191-197; *AT VII*, 248-256.

<sup>214</sup>Tillette (1983) [261] qui consacre une longue analyse à la position cartésienne décrit ainsi la situation,

entre la superficie et l'étendue qui fait l'essence de la substance.

Ne serait-ce que pour se différencier d'un auteur dont, à son avis, la conception du corps est tout à fait déficiente, Leibniz tient à cœur de trouver une niche acceptable et plus admissible pour la présence réelle - quoiqu'il ne cherche pas absolument à rendre nécessaire la transsubstantiation<sup>215</sup>. De ce point de vue, la question de la présence réelle devient capitale<sup>216</sup> et l'assurance d'une résolution de ce problème fournit une sorte de critère à la viabilité des théories leibniziennes sur la nature du corps.

D'ailleurs, hors même d'une opposition à Descartes, plus tard, ce point particulier de la correspondance avec des Bosses suscitera l'hypothèse du *lien substantiel*, dont les applications pratiques ne se limitent pas à la sphère religieuse. La capacité à répondre avec force et vraisemblance aux exigences de la transsubstantiation n'est pas un indice de l'adhésion de Leibniz à ce dogme<sup>217</sup>, mais la mise en relief de la souplesse de la théorie des formes substantielles, qui peut rendre compte d'un dogme après tout peut-être vrai, et accepté tel par de nombreux croyants. Les *Essais de théodicée* montrent un auteur plutôt enclin à une version luthérienne de l'eucharistie, qu'il appelle «concomitance»<sup>218</sup> ou même «comperception»<sup>219</sup> - sous-entendu : concomitance ou comperception par celui qui communique des espèces du pain en même temps que du corps de Jésus, ressenti par la foi vive<sup>220</sup>. Il est tout à fait clair dans ce contexte que l'ultime repas de Jésus ainsi commémoré est un moment crucial (une «occasion [...] importante»<sup>221</sup>) pour la connaissance du texte biblique et pour

---

mais il montre aussi son étonnement : «même l'étendue pourrait être séparée d'une substance dont l'essence est l'étendue!» (p. 278-279).

<sup>215</sup>Voir notre *Introduction*, page 16 pour plus de détails sur le développement de la position leibnizienne. Leibniz s'oppose clairement à Descartes sur ce point : «si l'essence de la matière consiste dans l'étendue, il n'y a pas moyen d'expliquer la présence réelle dans l'Eucharistie». L'auteur allemand reproche à Descartes en cette matière ses «artifices éloignés de la sincérité» et note avec inquiétude que notamment pour cette raison, «sa philosophie mal prise va faire grand tort à la religion, si elle prend le dessus» (*Remarques sur Descartes*, GP IV, 345-346).

<sup>216</sup>Les deux mystères de l'eucharistie sont en effet la présence réelle et la transsubstantiation, selon le *De Demonstratione possibilitatis mysteriorum eucharistiae* ((1671), A VI i, 515), mais Leibniz n'admet avec constance que le premier.

<sup>217</sup>Certes, Leibniz lui accorde un appui dans l'*Examen religionis Christianæ*, mais outre que ce texte est connu pour son soutien circonstanciel à la position catholique, on remarque que l'auteur y a un ton conciliateur et justificateur, comme pour montrer davantage la non-absurdité et l'aspect rationnellement tolérable de la transsubstantiation, que sa certitude pleine.

<sup>218</sup>«Ou la présence de Jésus-Christ tout entier sous chacune des espèces» (Leibniz à Bossuet, 18 avril 1692; *FdeC* I, 343). Dans la *Théodicée*, voir *Discours* § 18, GP VI, 60.

<sup>219</sup>Leibniz à Burnett, 18 octobre 1712; GP III, 323. À noter ici le fait que l'hypothèse de l'harmonie préétablie est aussi parfois appelée ainsi, ce qui montre la prédilection de Leibniz pour ce concept fécond.

<sup>220</sup>Les évangéliques ou luthériens «enseignent [...] qu'en recevant les symboles visibles, on reçoit d'une manière invisible et surnaturelle le corps du Sauveur, sans qu'il soit enfermé dans le pain» (*NE* IV xx § 10, GP V, 495).

<sup>221</sup>*ET Discours* § 18, GP VI, 61. Voir *supra*, section 5.5.2, page 309 pour une prise en compte de l'importance de ce passage quant aux techniques interprétatives et probables.

la foi. Cette forte importance de l'eucharistie se constate, on le voit, tant dans l'apport fécond de ce problème pour le développement de théories physiques et métaphysiques, que dans les efforts rhétoriques déployés par Leibniz pour couvrir un vaste champ de possibilités théologiques en ce domaine. De plus, la cène est expressément citée dans le *Discours préliminaire* au rang de «mystères» qui «donnèrent le plus d'occasion à la dispute»<sup>222</sup> et l'eucharistie selon Luther, à laquelle dans ce contexte Leibniz se rattache explicitement, est franchement dénommée «mystère surnaturel»<sup>223</sup>.

Tous ces indices tendent à placer l'eucharistie au rang des mystères véritables pour Leibniz - et il va de soi que le caractère événementiel de cet élément permet de le classer également comme miracle. En outre, la présence invisible du corps de Jésus est expressément qualifiée de surnaturelle. Cette version tend à se confirmer à la lumière de la dimension inégalable en dignité et en importance pour la foi, de l'eucharistie chez les chrétiens, surtout catholiques et luthériens. Il s'agit d'un sacrement, donc d'un témoignage éminent du rapport avec le divin, voire d'un rappel de l'incarnation fondatrice. En particulier pour les catholiques, l'eucharistie est la marque du sacrifice christique et chez les luthériens, l'eucharistie est le lieu le plus propre et intense de la foi, que conditionne et accompagne la grâce<sup>224</sup>.

Du point de vue leibnizien, un faisceau de difficultés se pose. D'abord, l'eucharistie semble nécessiter, du moins pour les catholiques un changement au niveau de la puissance primitive, sans que celui-ci ne porte d'effet observable dans la constitution du pain, et une contestation sur ce point risque de faire basculer un point important du christianisme sur le plan subjectif et illusoire. De plus, Leibniz tient beaucoup à ce que seul l'aspect divin de l'incarnation en Jésus fasse l'objet d'un culte véritable (ou culte de latrie) et il revient fréquemment à cette idée à des occasions très diverses<sup>225</sup>. S'il faut déjà éviter de révéler l'incarnation de Dieu en tant qu'humaine, bien plus dévoyée encore sera la conception qui, virtuellement, prônerait une vénération pour un objet comestible rond et blanc. De la sorte,

<sup>222</sup> *ET Discours* § 16, *GP VI*, 59. Cependant, il faut peut-être, comme dans le cas de la résurrection, distinguer cène originelle et eucharistie commémorative, dans l'attribution du caractère véritablement mystérieux à l'une et à l'autre, la cène touchant directement Jésus et ayant plus de chances d'être considérée comme radicale.

<sup>223</sup> *ET Discours* § 18, *GP VI*, 60.

<sup>224</sup> On se souviendra que parmi tous les sacrements mystérieux, et dont il faut cacher l'identité aux indignes et aux ignorants, Moissy cite au premier rang l'eucharistie (voir *supra*, page 360, note 27).

<sup>225</sup> Il en est question dans l'*Examen religionis Christianæ*, notamment *A*, *VI iv C*, 2368, et les explications de Leibniz y sont particulièrement importantes, puisque le point de vue développé est censé s'accorder avec le catholicisme romain, qui est par ailleurs jugé par lui trop sujet à ce reproche (voir par exemple Leibniz à Th. Burnett, *GP III*, 188).

un transfert de présence *corporelle* liée à un morceau de pain lui-même non spécifiquement substantiel (mais substantiel comme un agrégat) oblige à autant de subtilités théologiques qu'elle pose de problèmes métaphysiques. Enfin, l'eucharistie survient tout de même avec une certaine régularité à l'intérieur de l'ordre du monde, puisqu'elle a partie liée à un rituel, et sa relative fréquence<sup>226</sup> tendrait à l'intégrer potentiellement dans l'ordre naturel, ou alors à la dessiner en rupture peut-être trop apparente, parce que systématique, avec lui. Cependant, il semble difficile d'assimiler la consécration de chaque hostie, et l'avènement à chaque fois de la présence réelle, à une création au plein sens du terme, pour autant que la création constitue véritablement, comme nous l'avons suggéré plus haut, le prototype du miracle véritablement mystérieux.

Inversement, au contraire des miracles non stricts les plus courants, cette présence «sacramentelle» ou «miraculeuse»<sup>227</sup> du corps de Jésus n'intervient d'ailleurs aucunement sur le plan phénoménal<sup>228</sup>. Il faut en effet constater que l'eucharistie est un miracle fort particulier : loin de s'imposer comme évidence convaincante pour celui qui la contemple, et qui peut ainsi découvrir la dépendance de l'homme et du monde à l'égard de Dieu, elle n'a aucune manifestation sensible et ne se produit véritablement (du moins du point de vue luthérien auquel Leibniz dit se ranger) que lorsqu'un mouvement intérieur et invisible de foi guide l'âme du croyant.

L'eucharistie n'agit pas ainsi de manière équivalente à d'autres événements qui semblent impliquer forcément un changement de substance ou d'accidents. En effet, tout au contraire de l'eucharistie, un événement comme celui du changement de l'eau en vin aux noces de Cana, et qui ressemble pourtant bien à une modification de matière, est par soi persuasif, par soi producteur d'une adhésion de l'âme qui peut, moyennant la grâce, développer cette croyance nouvelle sous forme de vraie foi. Le miracle comme élément positif, le miracle comme preuve de vérité de la croyance chrétienne ne survient que lorsque quelque chose d'exceptionnel *de l'ordre de l'expérience* arrive dans le monde. En l'occurrence, selon l'*Évangile*, s'est produit une surprenante transformation d'un liquide dans un autre, une transformation perceptible par les sens, à l'encontre de tout ce qui est habituel dans le domaine naturel. Bien sûr, un tel miracle réclame également explication, au sens où l'intel-

<sup>226</sup>Certes, nous y ferons allusion (voir *infra*, page 417), la fréquence (ou la rareté) n'est pas une caractéristique définitionnelle du miracle, mais elle en constitue tout de même un indice, en ce qu'elle y est généralement accolée, voire liée.

<sup>227</sup>*NE IV xx § 10, GP V, 496.*

<sup>228</sup>«La présence [...] n'est point locale, ou spatiale pour ainsi dire, c'est-à-dire déterminée par les dimensions du corps présent : de sorte que tout ce que les sens y peuvent opposer ne les regarde point» (*NE IV xx § 10, GP V, 495*).

ligence ordinaire des lois naturelles ne sait pas en rendre compte. Mais il s'agit aussi d'un élément positif de preuve, ce qui n'est pas et ne peut être le cas pour l'eucharistie.

Car l'eucharistie, loin de fournir des données à la foi, loin de constituer un témoignage favorable à la croyance dans la divinité de Jésus, *réclame*, outre une base textuelle solide<sup>229</sup>, la foi pour son effectivité et ne produit aucun changement perceptible aux sens de celui qui n'est pas habité par la grâce. Bien étrange miracle, pourrait-on dire, qui ne persuade en rien, et exige au contraire une persuasion préalable<sup>230</sup>. Mais cette présentation risquerait de négliger la dimension foncièrement surnaturelle de la foi ici impliquée<sup>231</sup>, et qui donne à l'événement au moins de ce point de vue une vraie coloration miraculeuse, puisque Dieu y intervient directement par le biais de sa grâce extraordinaire. Que cette grâce soit, par hypothèse, soumise à des règles qui en régissent l'application ne la transforme nullement en une naturalité réductible aux capacités humaines de compréhension ; au contraire, il s'agit d'un simple respect du principe de raison suffisante, qui enchaîne chaque effet à une cause, à une raison ici tirée de l'entendement divin.

Pour ce qui nous regarde ici, en ce sens particulier d'élément loin de la preuve et uniquement mystérieux, l'eucharistie constitue un miracle véritablement mystérieux. Du point de vue probable, il demande essentiellement appui, à cause de l'absence de manifestation sensible, même si de manière plus souterraine, par une sorte de confirmation par concordance, le problème qu'il constitue sert bel et bien de semence pour le développement de pans importants de la pensée leibnizienne<sup>232</sup>. À la rigueur, si cette dimension est nécessaire pour la considération de l'eucharistie comme véritable miracle, on pourrait même la présenter en équivalence à une véritable création, au sens où la grâce extraordinaire alors accordée par Dieu serait du même ordre que cette transcréation de l'âme rationnelle, appelée dans les *Essais de théodicée* «opération particulière» de Dieu<sup>233</sup>. Dans les deux cas, on assiste à une tension avec le reste des théories leibniziennes, puisque Leibniz ne cherche pas alors à minimiser radicalement le nombre et la nature des miracles, mais plus conforme aux exigences fermes du christianisme. Cette sorte de création eucharistique ne s'attacherait pas tellement au remplacement des monades du pain<sup>234</sup>, comme l'indique la solution du *vincu-*

<sup>229</sup> Aux yeux de Leibniz, dans le cas de la présence réelle, cette base textuelle est assurée de manière forcément incomplète, mais cependant satisfaisante, par le témoignage évangélique.

<sup>230</sup> D'un point de vue catholique, le miracle risque même d'être redoublé par la nécessité de la transsubstantiation : en effet, comme le souligne Descartes, certains pourraient vouloir considérer l'absence de changements observables dans l'hostie comme une nouvelle manifestation miraculeuse de la part de Dieu.

<sup>231</sup> Autrement dit, la foi divine intervient ici. Sur ce point, voir *infra*, section 7.1, pages 472 sq.

<sup>232</sup> Pour l'importance de cette dimension, voir section 6.5.3.3, pages 469 sq.

<sup>233</sup> *ET I*, § 91, *GP VI*, 153.

<sup>234</sup> Fouke (1994) [149], qui insiste beaucoup sur l'importance de la dimension non illusoire de l'eucharistie

*lum substantiale* et l'emploi des termes de «coprésence» et «concomitance», mais elle serait impliquée par l'avènement de la foi véritable dans l'âme par l'eucharistie, et par la nouvelle possibilité du salut que procure cette évocation radicale de la rédemption. L'eucharistie serait ainsi créationnelle, même si elle reste invisible, même si elle n'intervient comme cause nouvelle qu'au niveau inobservable de la foi divine. Une piste d'exploration pour l'intégration du miracle eucharistique dans l'épistémologie religieuse, et en particulier dans un écrit non technique comme la *Théodicée*, serait de considérer que ce qui fait l'objet de la grâce véritablement extraordinaire et mystérieuse, c'est l'âme du croyant, ainsi soulevée par une foi divine, et non le pain physique, dont le changement pourrait bien équivaloir à celui du changement de l'eau en vin par Jésus, qui n'impliquait pas forcément, selon Leibniz, toute la puissance divine. À nouveau, la dimension miraculeuse s'en trouve placée en lien privilégié, à la fois explicatif et problématique, avec la compréhension humaine. C'est donc cette dimension de relation avec la connaissance humaine que nous aborderons à présent pour caractériser le mystère et le miracle.

#### 6.4 Mystères, miracles et limites de la connaissance

Par les quelques précisions que nous avons données sur l'évolution de la notion de mystère<sup>235</sup>, nous avons noté que l'obscurité épistémologique, selon l'acception chrétienne, est devenue moins concrètement restrictive et plus absolue théoriquement : dans une religion qui nourrit un but moral de conversion, plus qu'une réserve à des adeptes choisis, le mystère désigne autre chose que l'abstrus qui se découvre peu à peu, à mesure que s'approfondit l'initiation. Le mystère en vient à désigner une véritable limite indépassable de la connaissance humaine. Cette caractérisation correspond dans ses grandes lignes à ce qui a été identifié chez Leibniz comme particularités du mystère au sens plus général : celui-ci désigne une atteinte et un dépassement des limites de la connaissance distincte des créatures humaines, un au-delà de la perception, voire de la raison<sup>236</sup>. C'est à présent cet aspect du mystère en lien avec la connaissance possible qui nous occupera.

---

dans un système comme celui de Leibniz, où l'expression est omniprésente, estime en ce sens que même dans l'*Examen religionis christianæ* et conformément à la correspondance avec Des Bosses, «Leibniz does not seriously entertain the notion that the substances composing the elements of the Host are either destroyed or changed» (p. 58).

<sup>235</sup>Section 6.1.2, pages 353 sq.

<sup>236</sup>Tous les interprètes donnent cet aspect pour prépondérant, même des auteurs aussi peu précis que Duproix (1901) [140] : «les mystères [sont] la réalisation d'une partie des possibles que l'humaine raison est impuissante à concevoir d'elle-même» (p. 34).

### 6.4.1 Mystère au-dessus de la raison

Pour reprendre le vocabulaire constant des *Essais de théodicée*, qui emploient ici une distinction classique, le mystère religieux est *au-dessus de la raison*, quoiqu'il ne puisse être déclaré *contre la raison*<sup>237</sup> et plus encore que le rapport vaste à Dieu, c'est cet aspect qui définit la notion<sup>238</sup>. Nous allons nous pencher sur cette dimension du mystère chez Leibniz.

#### 6.4.1.1 Le comment et le pourquoi

Or, qu'entend précisément Leibniz par le fait d'être *au-dessus* de la raison, pour le mystère ? Il semble bien que pour cela, l'absence d'évidence soit une marque constitutive, du moins dans les *Essais de théodicée*, car Leibniz signale que celui qui admet le mystère convient par là-même «qu'on ne le saurait rendre évident»<sup>239</sup>, d'où le fait qu'il soit impossible d'y «concevoir rien d'assez distinct et d'assez propre à former une définition intelligible en tout»<sup>240</sup>. Il est donc inapproprié de qualifier de *mystérieuse* une vérité adéquate, ou même seulement distincte dans ses détails, pour l'intelligence humaine. Cette position n'a pas tant évolué que les titres de certaines œuvres de jeunesse portant sur la démonstration des mystères peut le laisser croire<sup>241</sup> : même dans l'hypothèse, que le Leibniz de la maturité ne retient plus exactement, où il serait possible de formuler ce qu'il appelle alors une démonstration des mystères, il va de soi, même pour le jeune Leibniz, que ceux-ci sont difficiles à adopter, qu'ils ne sont pas spontanément admissibles, que leur vraisemblance n'est pas apparente. Cette difficulté dans le lien avec l'intelligence humaine fait des mystères un défi pour la structure probabiliste de l'épistémologie pratique de Leibniz, les mystères interrogeant irrémédiablement l'intelligence sans pouvoir se trouver résolus. Plus précisément, cette non-évidence s'exprime en ce que l'imbrication de concepts qui en forme

<sup>237</sup>Voir surtout *ET Discours* § 23 et § 61, *GP VI*, 64 et 84, où Leibniz esquisse d'ailleurs la connexion entre le mystère au sens épistémologique et le mystère religieux : ce qui nous fait reconnaître le mystérieux se fonde dans la limitation de nos capacités cognitives (voir notre section 6.2 pages 364 sq.).

<sup>238</sup>Cette distinction conserve l'unicité de l'être et de la raison chez tous les êtres raisonnables, tout en introduisant un clivage dans la possibilité d'intellection pour les esprits finis. Rien de plus ici, semble-t-il, qu'une redite vue un peu autrement de la distinction entre les deux ordres de nécessité si abondamment repris et développés au cours du texte : la nécessité absolue et géométrique, d'une part, qui découle des vérités de raison et la nécessité physique ou morale, fruit de la convenance, du respect par le choix divin du principe du meilleur. Leibniz lui-même le présente ainsi : les deux bipartitions «s'accorde[nt] assez» (*ET Discours* § 23, *GP VI*, 65), car il suffit de classer comme contraire à la raison tout le contradictoire (contraire donc aux vérités éternelles) et comme au-dessus de la raison tout ce qui ne contrarie que les expériences, les faits courants, les habitudes ordinaires et dont nous ne savons percer *a priori* le mystère.

<sup>239</sup>*ET Discours* § 75, *GP VI*, 94.

<sup>240</sup>*Remarque de l'auteur du système de l'harmonie préétablie sur un endroit des Mémoires de Trévoux (mars 1704)* (1706-1708), *GP VI*, 596.

<sup>241</sup>Antognazza (2001) [81], note d'ailleurs que cette distinction entre *au-dessus* et *contre* la raison intervient très tôt dans les écrits de Leibniz (p. 17).



la description et la définition comporte des manques, parce que le mystère se fonde sur des réalités que la raison n'intègre pas<sup>242</sup>. En pratique, la conséquence de cette inaccessibilité du mystère à l'évidence s'exprime en ce qu'il est impossible autant de «les expliquer pour en lever l'obscurité» que de «les prouver par des raisons naturelles»<sup>243</sup>.

Ces manques, ces points non évidents dépendent d'une certaine inexplicabilité quant à la manière et quant aux causes, c'est-à-dire par une absence de réponse à la question «comment?» et aussi à la question «pourquoi?» : «[les théologiens] mettent *au-dessus de la raison* ce qu'on ne saurait comprendre, et dont on ne saurait rendre raison»<sup>244</sup>. La question du *comment* est visiblement fondamentale dans la *Théodicée*. C'est en effet directement sous cette rubrique du *comment* que Leibniz classe la question de l'inexplicabilité du mystère, dans l'*Index* alphabétique qu'il a composé pour son ouvrage<sup>245</sup>. L'auteur montre d'ailleurs avec constance que la nature du mystère exclut la production d'«une explication raisonnable du *comment*»<sup>246</sup>. D'ailleurs, le mystère au sens scientifique du terme se caractérise déjà par cette forme, dont nous avons ci-dessus relevé l'utilisation dans d'autres contextes<sup>247</sup>. Selon l'optique leibnizienne, l'absence de connaissance du *comment* se trouve ainsi à la source même du rapport avec le mystérieux ; on ne saurait donc reprocher à son argumentation de défense de ne pas savoir percer cette opacité essentielle.

Il ne faut cependant pas sous-estimer l'importance de la réponse absente au *pourquoi*, en complément de cette caractérisation épistémologiquement négative du mystère, car cette question est sous-entendue chaque fois que Leibniz rappelle que la *compréhension*, ou maîtrise pleine de la notion du mystère, est impraticable<sup>248</sup>. La véritable compréhension, ou maîtrise du *pourquoi*, implique la connaissance de l'enchaînement causal qui a présidé à l'apparition et à la constitution de la chose visée : en effet, la compréhension parfaite s'effectue *a priori*, c'est-à-dire par les causes (réponse possible à la question *pourquoi*), et

<sup>242</sup> «Les mystères surpassent notre raison, car ils contiennent des vérités qui ne sont pas comprises dans cet enchaînement» (*ET Discours* § 63, *GP VI*, 86).

<sup>243</sup> Leibniz à Basnage de Beauval, 19 février 1706, *GP III*, 144.

<sup>244</sup> *ET Discours* § 60, *GP VI*, 83.

<sup>245</sup> *ET Index*, *GP VI*, 367 : «Le *Comment* inexplicable dans les mystères».

<sup>246</sup> *ET Discours* § 63, *GP VI*, 86.

<sup>247</sup> Quant à l'union entre l'âme et le corps, qualifiée dans le *Discours de métaphysique* de «mystère naturel», Leibniz demande précisément, et en présentant la question comme une difficulté inaccessible : «comment il arrive que les passions et les actions de l'un sont accompagnées des actions et passions ou bien des phénomènes convenables de l'autre» (*DM* § 33, *GP IV*, 458 ; nos italiques). Et encore : «comment se rencontrent-ils, et comment est-ce que le corps obéit à l'âme, et que l'âme se ressent du corps?» (Ajout à la lettre de Leibniz à Sophie-Charlotte, 8 mai 1704, *GP III*, 347 ; nos italiques) apparaissent nettement comme des questions insolubles.

<sup>248</sup> «Aliud est autem scire aliquid de re, aliud rem comprehendere, hoc est quicquid in ea latet in potestate habere» (*APC I* § 26 ; *GP IV*, 360).

non par le biais des effets, *a posteriori*<sup>249</sup>. Cette connaissance idéale, de compréhension parfaite, devrait elle-même inclure toutes les idées «de tout ce qui y entre, et il faut que toutes ces idées soient claires, distinctes, *adéquates*»<sup>250</sup> et c'est précisément ce qui manque lorsqu'on a affaire à un mystère. La notion de *pourquoi* est d'ailleurs intimement liée à celle du *comment*, en ce qu'elles désignent toutes les deux la reconnaissance d'une dépendance à la cause efficiente, le *pourquoi* pouvant désigner en outre la dépendance à la cause finale<sup>251</sup>. Il est net, d'après le *Discours préliminaire*, que le mystère échappe à la compréhension parfaite, à l'explication qui irait «aussi loin qu'il serait à souhaiter»<sup>252</sup>, bref, à la fois à l'appréhension du *comment* et du *pourquoi*. Et Leibniz formule ainsi sa position, même lorsqu'il se contente de résumer la situation par des arguments développés ailleurs<sup>253</sup>.

#### 6.4.1.2 Précisions par rapport à Bayle et à Locke

Pour affiner notre examen de la catégorie épistémologique de ce qui est au-dessus de la raison, il est intéressant de se tourner vers les interlocuteurs que se donne Leibniz lorsqu'il discute de ces notions. Convoqué dans les *Essais de théodicée*, Bayle estime vide cette démarcation, car elle est fondée selon lui sur une ambiguïté quant au terme de *raison*, signifiant tantôt la raison humaine, et tantôt la raison en soi. Leibniz, qui se garde cependant de rappeler qu'en outre, Bayle trouve la distinction peu importante<sup>254</sup>, s'emploie alors à débrouiller selon ses propres définitions<sup>255</sup> la notion de raison impliquée, tâchant de montrer l'unicité d'évocation entre les deux mentions de la raison, qui désigne toujours la raison humaine limitée, la seule qui peut voir ses bornes débordées par une vérité. Selon Leibniz, même de ce point de vue humain dépassé par certains éléments, il existe une

<sup>249</sup> «Tout ce qui se peut prouver *a priori*, ou par la raison pure, se peut comprendre» (*ET Discours* § 5, *GP VI*, 52). Et encore : «il est bon aussi de remarquer que celui qui prouve une chose *a priori*, en rend raison par la cause efficiente; et quiconque peut rendre de telles raisons d'une manière exacte et suffisante, est aussi en état de comprendre la chose» (*ET Discours* § 59, *GP VI*, 83; italiques de l'auteur, nos caractères gras).

<sup>250</sup> *ET Discours* § 73, *GP VI*, 92. On reconnaît bien sûr le vocabulaire des *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* de 1684. Sur ce point particulier de la définition de la clarté, de la distinction et de l'adéquation, les *Essais de théodicée* sont conformes aux œuvres précédentes.

<sup>251</sup> Cette répartition, avec ses résonances aristotéliennes de la théorie des quatre causes, s'autorise par un passage de la *Théodicée* où Leibniz cite en grec les axes de la pensée selon lesquels peuvent et ne peuvent pas être conclus les mystères : «Il nous suffit d'un certain *ce que c'est* (τί ἐστι); mais le *comment* (πῶς) nous passe, et ne nous est point nécessaire. [...] Nous n'avons pas besoin non plus (comme j'ai déjà remarqué) de prouver les mystères *a priori*, ou d'en rendre raison; il nous suffit que la chose est ainsi (τὸ ὄν) sans savoir le *pourquoi* (τὸ διότι) que Dieu s'est réservé» (*ET, Discours* § 56, *GP VI*, 81).

<sup>252</sup> «C'est-à-dire [qui irait] jusqu'à la compréhension et au *comment*» (*ET, Discours* § 54, *GP VI*, 80).

<sup>253</sup> Quant aux mystères, «on ne les saurait comprendre [allusion au *pourquoi*], ni faire entendre *comment* ils arrivent» (*ET Discours* § 5, *GP VI*, 52; italiques de l'auteur, nos caractères gras, notre ajout entre crochets droits).

<sup>254</sup> «Je n'y prends pas beaucoup d'intérêt» (*RQP II*, CLIX; *OD III*, 833).

<sup>255</sup> *ET, Discours* § 63 sq; *GP VI*, 85 sq.

différence entre ce qui n'est pas compris par la raison et ce qui la contredit, la deuxième catégorie ne pouvant renfermer aucune vérité, même mystérieuse. C'est d'ailleurs cette nuance particulière qui permet à Leibniz, à l'autre bout du spectre philosophique, de se distinguer de Toland, qui tend au contraire à la soumission de tout élément religieux à une aune rationnelle étroite dans sa conception, donc démesurée dans ses prétentions d'application. S'explicite ainsi la caractérisation du mystère comme au-dessus de la raison humaine. Cependant, la position de Leibniz tend à s'affranchir de ce qui pourrait sembler trop ancré dans un relativisme lié à l'humanité de la raison. En effet, il faut concevoir la raison dépassée par les mystères comme une raison créée, mais pas nécessairement comme une raison humaine, ce qui permet de nouer le rapport à Dieu de manière non relative : «une vérité est au-dessus de la raison, quand notre esprit (ou même tout esprit créé) ne la saurait comprendre»<sup>256</sup>.

La position de Locke, et le commentaire qu'en offrent les *Nouveaux Essais*, permet des précisions différentes, qui valent aussi pour la *Théodicée*. Selon l'auteur anglais, les éléments situés au-dessus de la raison - dont il donne comme exemple le plus patent la résurrection des morts - sont ceux qui ne peuvent être tirés des principes gouvernant les idées accessibles à une détermination de vérité ou à un jugement probable<sup>257</sup>. En outre, en conformité avec sa distinction entre les propositions certaines et probables, Locke expose une dualité de significations à l'expression *au-dessus de la raison*, qui peut indiquer ce qui excède la certitude, ou la probabilité<sup>258</sup>. À vrai dire, et peut-être curieusement, Leibniz ne cite pas dans ses *Nouveaux Essais* cette dernière partie du paragraphe 23 où Locke opère cette différenciation, mais il en donne une autre, fort proche, qui en reprend certaines implications, tout en en modifiant les fondements. Ce glissement s'explique peut-être parce que la notion de probable n'a pas le même sens constitutif chez Leibniz que chez Locke. En effet, dans l'optique lockienne, il faut supposer qu'une grande partie de ce qui est au-dessus de la raison certaine se trouve en fait approchable grâce à la probabilité. Ces cas n'appartiennent pas strictement au mystère, ou du moins pas à l'acception religieuse du mystère, mais ils indiquent les limites structurelles et indépassables de l'appareil cognitif humain.

<sup>256</sup> *ET Discours* § 23, *GP VI*, 64.

<sup>257</sup> «*Above reason* are such propositions, whose truth or probability we cannot by reason derive from [sensation and reflexion]» (*ECHU IV xvii* § 23, 606).

<sup>258</sup> «*Above reason* may be taken in a double sense, viz. either as signifying above probability, or above certainty : so in that large sense also, contrary to reason, is, I suppose sometimes taken» (*ECHU IV xvii* § 23, 606).

Par comparaison, chez l'auteur allemand, à cause d'une certaine continuité entre raison certaine et raison probable, la véritable distinction qui doit être faite réside dans la césure entre *a priori* et *a posteriori*, car les deux catégories limitées par Locke ne sont pas étanches dans le même sens<sup>259</sup>. Selon Leibniz, il faut distinguer entre ce qui surpasse la raison et ce qui surpasse simplement les sens<sup>260</sup>. Cette distinction signifie que la désignation d'un élément comme au-dessus de la raison ne concerne pas simplement les limites des capacités actuelles et effectives d'une personne, ou même de tout homme, mais de toute *raison* créée. Cette conclusion vaut même dans le domaine naturel, car si, comme nous l'avons souligné plus haut, on peut véritablement qualifier de *mystère naturel* l'union entre l'âme et le corps, ou plus généralement la constitution de l'harmonie préétablie, il n'en va pas de même pour toute ignorance face à l'ordre du monde, due aux limites de notre appréhension des détails et des lois<sup>261</sup>. De même, un simple dépassement des facultés de l'esprit humain, quant à sa vitesse et à sa mémoire, n'indique pas vraiment ce que Leibniz entend par *mystère au-dessus de la raison*<sup>262</sup>, car «toutes ces choses pourraient être rendues connues ou praticables par le secours de la raison, en supposant plus d'information des faits, des organes plus parfaits et l'esprit plus élevé»<sup>263</sup>. Le mystérieux ne se réduit donc pas à l'étonnant, à l'ignoré<sup>264</sup>. Pour que l'on ne puisse donner une telle définition triviale du mystère, pour que sa nature ne dépende pas d'une fluctuation hypothétique des sciences ou capacités humaines, Leibniz doit faire appel à la structure même de la raison créée<sup>265</sup>, ce qui permet de reconnaître l'importance des questions auxquelles le mystère ne répond pas, en même temps que de préciser le fondement du rapport à Dieu :

<sup>259</sup>En particulier, les qualités sensibles ne sont pas chez Leibniz détachées et arbitraires par rapport aux vraies substances (sur cette question de l'authenticité ontologique liée à la question du miracle, voir Fichant (1995b) [146], p. 431).

<sup>260</sup>*NE IV xvii § 23, GP V, 476*. La formulation *au-dessus de la raison* est ancienne, mais celle qui classe les objets de la foi comme expressément *au-dessus des sens* se retrouve chez Pascal : «la foi dit bien ce que les sens ne disent pas, mais non pas le contraire de ce qu'ils voient ; elle est au-dessus, et non pas contre» (*Pensées* [60] § 174, p. 147).

<sup>261</sup>S'il suffisait qu'un élément excède nos perceptions et réflexions, «tout ce que nous ignorons et que nous ne sommes pas en pouvoir de connaître dans notre présent état, serait au-dessus de la raison, par exemple, qu'une telle étoile fixe est plus ou moins grande que le soleil, *item* que le Vésuve jettera du feu dans une telle année» (*NE IV xvii § 23, GP V, 475-476*).

<sup>262</sup>«Par exemple, il n'y a point d'astronome ici-bas, qui puisse calculer le détail d'une éclipse dans l'espace d'un *pater* et sans mettre la plume à la main, cependant il y a peut-être des génies à qui cela ne serait qu'un jeu» (*NE IV xvii § 23, GP V, 476*).

<sup>263</sup>*NE IV xvii § 23, GP V, 476*. En l'occurrence, la mention de «la raison» désigne «toute raison créée».

<sup>264</sup>On aura noté que l'omission par Leibniz de la distinction lockienne lui permet de durcir - voire de caricaturer quelque peu - les implications de la position de son interlocuteur, dont les réflexions n'aboutissent pas loin des siennes, quoiqu'elles divergent.

<sup>265</sup>Nous nous accordons ainsi avec Antognazza (2001) [81], qui souligne que le véritable mystère surpasse non seulement la connaissance actuelle, mais possible : «taken in a strong sense, "mystery" means [...] what is above the "structural" limits of a finite reason such as the human reason» (p. 19).

«Il semble donc que la question est [...] si un esprit créé est capable de connaître le comment de ce fait, ou *la raison a priori* de cette vérité ; de sorte qu'on peut dire que ce qui est *au-dessus de la raison* peut bien être *appris*, mais il ne peut pas être *compris* par les voies et les forces de la raison créée, quelque grande et relevée qu'elle soit. Il est RÉSERVÉ À DIEU seul de l'entendre, comme il appartient à lui seul de le mettre en fait»<sup>266</sup>.

Ainsi, de même que le mystère véritable reste «réservé à Dieu seul»<sup>267</sup> sur le plan de la puissance de réalisation, de même il est «réservé à Dieu seul»<sup>268</sup> sur le plan de l'entendement des raisons et sous tous les angles évoque un au-delà des capacités créées.

#### 6.4.1.3 Mystère, miracle et dépassement

Cet appel à la constitution de la raison créée s'assortit parfois de la nuance selon laquelle la compréhension du mystère excède notre connaissance *présente* et non éclairée par la grâce<sup>269</sup>, mais cette réserve sert surtout à montrer que la toute-puissance miraculeuse de Dieu peut conduire l'intelligence créée au-delà de ses limites *naturelles* - la notion de nature revêtant ici une grande importance - et non que la détermination du mystère est subjective ou relative à des circonstances variables. Malgré le fait que Leibniz n'adopte pas la distinction lockienne entre ce qui surpasse la certitude et ce qui excède la probabilité, on pourra repérer chez lui, et particulièrement dans la *Théodicée*, deux aspects, ou deux étapes dans la notion de mystère :

**Incompréhensibilité du mystère** - Cet aspect est constitutif de la notion de mystère.

Le mystère au sens le plus strict excède les limites de toute raison créée et n'appartient qu'à Dieu. Un peu comme chez Locke, il y a ici une prise en compte de la limitation irréductible de tout appareil rationnel non divin. Pour Leibniz, de nombreux éléments non distincts ne sont pas classés parmi les mystères, mais cette catégorisation provient de ce que leur indistinction n'est pas constitutive par rapport à la structure d'une raison créée, et qu'il est concevable que ces mystères puissent devenir accessibles à nous, moyennant un développement de la science, ou qu'ils puissent être compris par d'autres êtres créés simplement pourvus de capacités sensibles et intellectuelles plus poussées. L'incompréhensibilité radicale est donc la marque propre du mystère au sens le plus strict chez Leibniz - pour autant que cette notion de mystère soit

<sup>266</sup> NE IV xvii § 23, GP V, 476 ; italiques de l'auteur, nos petites majuscules.

<sup>267</sup> ET Discours § 23 ; GP VI, 64 et voir *supra*, page 386.

<sup>268</sup> Voir tout juste ci-dessus, le passage en petites capitales dans la citation des *Nouveaux Essais*.

<sup>269</sup> «On ne saurait rendre raison parfaitement de[s] mystères, ni les entendre entièrement *ici-bas*» (*Remarque de l'Auteur du Système de l'Harmonie préétablie sur un endroit des Mémoires de Trevoux de Mars 1704* (1707), GP VI, 596 ; nos italiques).

susceptible de plusieurs degrés.

**Improbabilité du mystère** - Il s'agit ici bien moins d'une nature constitutive du mystère que d'un indice pratique directement utilisable pour repérer un cas potentiel de mystère. Certes, tout improbable n'est pas mystérieux, quoique tout mystérieux soit visiblement improbable, du moins en un sens spontané et apparent<sup>270</sup>. Ce qui est structurellement incompréhensible se présentera toujours - et *a fortiori* - sous forme non vraisemblable, ou du moins non apparente - et il est possible de retrouver chez l'auteur allemand dans le dépassement des lois ordinaires de la nature, un moyen de reconnaître le mystère. Le véritable critère, soit le dépassement de toute raison créée, est toujours d'abord observé en acte par rapport à la systématisation humainement effectuée des lois naturelles<sup>271</sup>. L'improbabilité d'un élément n'est donc pas la raison de sa classification comme mystère, mais au contraire son effet, ce qui lui permet, assez étrangement, de servir de signe *probable*, sinon parfaitement sûr, pour repérer un authentique mystère. La difficulté de ce critère réside d'ailleurs en ce que cette non-probabilité du mystère est à bon droit contrée, voire renversée par des explications partielles, qui ont pour vocation de rendre plus probable, plus crédible, leur vérité cruciale, quoique inapparente.

À ce stade, cependant, pour établir l'appartenance épistémologique de la notion de mystère, il nous faudra à nouveau recourir au concept de miracle, à l'instar de ce que nous avons effectué plus haut pour éclairer le contenu du mystère. En effet, la caractérisation épistémologique du miracle se trouve, elle aussi, plus fournie et plus explicite que celle du mystère. Ces concepts, qui ont en commun une large zone de dénotation, sont si proches sur le plan qui nous occupe ici que nous pourrions même soutenir que le mystère constitue en quelque sorte l'aspect épistémologique du miracle. Autrement dit, ce qui permettrait de dire d'un événement qu'il est véritablement miraculeux, et non simplement déroutant ou impressionnant, ce serait précisément, au sens épistémologique, son aspect mystérieux, dont nous venons d'établir qu'il réside dans le dépassement des capacités rationnelles créées<sup>272</sup>.

<sup>270</sup>Il vaut sans doute la peine de rappeler la citation bien connue du *Discours préliminaire* : «Tout le monde convient que les mystères sont contre les apparences, et n'ont rien de vraisemblable, quand on ne les regarde que du côté de la raison ; mais il suffit qu'il n'y ait rien d'absurde» (*ET, Discours* § 28, *GP VI*, 67).

<sup>271</sup>Pour une distinction légèrement différente, mais complémentaire de cette analyse, voir *supra*, page 397.

<sup>272</sup>Ce critère est d'ailleurs si inhérent au mystère que c'est en partie sa considération qui nous permet d'intégrer la constitution détaillée du monde, des substances et de la matière parmi les mystères, quoique Leibniz n'inclue ces éléments que par le biais dans ce domaine. En effet, dans une lettre à Des Bosses de la même époque que la publication de la *Théodicée*, Leibniz présente sous cet angle du dépassement *radical*

En ce qui concerne le miracle, et pour reprendre provisoirement la caractérisation du *Discours de métaphysique* et des textes apparentés<sup>273</sup>, Leibniz cherche simultanément à éviter deux caractères dont la négation combinée peut paraître paradoxale, puisque d'une part, l'auteur semble exclure l'idée d'une définition par violation réelle, et qu'il cherche d'autre part à formuler une définition intrinsèque.

**Le miracle n'est pas une exception originale** - Leibniz tient à ne pas faire du miracle une exception originale par rapport aux volontés et lois générales de Dieu quant au monde. Les miracles sont «toujours conformes à la loi universelle de l'ordre général»<sup>274</sup>, car Leibniz «croi[t] que Dieu peut se faire des règles générales à l'égard des miracles mêmes»<sup>275</sup>. Clairement, cet établissement concorde aussi avec la direction tracée par la *Théodicée* : vis à vis de la volonté générale de Dieu, «les miracles n'ont rien [...] qui les distingue des autres événements»<sup>276</sup>. Bref, malgré la dimension heurtée de la définition du miracle, celle-ci s'écarte expressément de l'irrationnel et du gratuit<sup>277</sup>.

**Le miracle ne trouve pas son essence dans la rareté** - Parallèlement, Leibniz veut conférer au miracle une caractérisation intrinsèque autre que la simple rareté, c'est-à-dire qui ne relève que d'un comptage sans attache qualitative. «Il me semble que la notion du miracle ne consiste pas dans la rareté», écrit en effet Leibniz à Arnauld<sup>278</sup>. En effet, plus précisément, «il semble que suivant l'usage le miracle diffère *intérieurement et par la substance* de l'acte d'une action commune, et non pas par un accident extérieur de la fréquente répétition»<sup>279</sup>. S'inspirant de ce qu'il appelle «l'usage» du terme de *miracle*<sup>280</sup>, et qui semble désigner une sorte de justesse endoxale dans la

---

le rapport aux détails de l'univers : «nulla creatura quantumvis nobilis, infinita simul distincte percipere seu comprehendere potest; quin imo qui vel unam partem materiae comprehenderet, idem comprehenderet totum Universum ob eandem περιχώρησιν quam dixi» (Leibniz à Des Bosses, 7 novembre 1710, *GP* II, 412).

<sup>273</sup>Cette caractérisation se trouve raffinée, notamment par l'introduction d'une distinction entre les deux sortes de miracles que nous avons vue *supra*, page 385, mais sa direction n'est pas du tout démentie par les ouvrages de l'époque de la *Théodicée*.

<sup>274</sup>*DM* § 16, *GP* IV, 441.

<sup>275</sup>Leibniz à Arnauld, 30 avril 1687, *GP* II, 92.

<sup>276</sup>*ET* II § 207, *GP* VI, 240-241. Voir aussi *ET* III § 337, *GP* VI, 315 : «dans tous les cas [donc même pour les événements miraculeux] une règle sert d'exception à l'autre, sans qu'il y ait jamais d'exceptions originales auprès de celui qui agit toujours régulièrement» (notre ajout entre crochets droits).

<sup>277</sup>Fichant (1995b) [146] résume justement la situation en expliquant que «Leibniz légitime le mystère par la reconnaissance d'un suprarationnel qui ne soit pas pour autant un irrationnel» (p. 431), description qui s'applique aussi bien aux miracles.

<sup>278</sup>Leibniz à Arnauld, 30 avril 1687, *GP* II, 92.

<sup>279</sup>Leibniz à Arnauld, 30 avril 1687, *GP* II, 93; nos italiques.

<sup>280</sup>Sur un rapport semblable à l'usage d'un terme chez Leibniz, et son importance, voir *supra*, page 191, note 121.

spécification de la notion, Leibniz tient à lui reconnaître une nature propre et à l'arracher à la seule subjectivité<sup>281</sup> ; en ce sens, Leibniz tient aussi probablement à se distinguer de Spinoza, chez qui la conception entièrement englobante de la nature conduit à subjectiviser radicalement le miracle<sup>282</sup>. Cet intérêt pour l'usage courant du terme indique un désir de garder la vérité de cette notion telle que le langage et la pensée ont pu la sédimenter. Cependant, cette méfiance face à une relativité abusive du concept s'enracine aussi et surtout dans la cohérence de la théorie bâtie autour du miracle et du mystère. Notons aussi que cette circonspection n'exclut pas l'existence d'axes subjectifs chez Leibniz dans la fonction épistémologique du miracle, ainsi que nous avons pu le constater au sujet de sa valeur argumentative partiellement positive. Pour nous fonder sur un texte plus tardif, nous remarquerons que sur ce point de la rareté et de l'intrinsèque, Leibniz se distingue nettement de son interlocuteur Clarke qui, certes, ne se contente pas de la seule rareté pour définir le miracle, mais lui associe cependant une définition essentiellement relative et profondément subjective, qui émerge de ce qui n'est pas courant (*usual*)<sup>283</sup>.

Pour synthétiser ces deux caractères apparemment en tension, il faudra rappeler que miracle selon Leibniz ne peut dépendre d'un brusque changement de volonté de la part de Dieu, qui se manifesterait soudainement et inhabituellement dans le monde. En effet, une définition spontanée (mais en fait peu conforme à l'*usage* le plus juste) aurait pu définir le miracle comme un événement exceptionnel, peu fréquent, qui survient en rupture avec la structure du créé, témoignant par la surprise qu'il provoque de l'agir direct de Dieu sur le monde, témoignage contribuant à l'expérience de foi<sup>284</sup>. Leibniz serait encore prêt

<sup>281</sup>Cette exigence est aussi un moyen de se montrer prudent devant des miracles contemporains, plus publicisés que prouvés, et dont la multiplication comme vecteurs de foi pourrait laisser penser que la voie rationnelle éloigne de Dieu (ce qui est, effectivement, peu ou prou, la position de Pascal, qui admet plus volontiers les miracles contemporains). Sur la méfiance contraire de nombreux protestants, et notamment des membres de la Royal Society, tels Clarke, à l'égard des miracles non bibliques, voir Walker (1988) [269] et Dear (1990) [129].

<sup>282</sup>«Le nom de miracle ne peut s'entendre que par rapport aux opinions des hommes et signifie tout uniment un ouvrage dont nous ne pouvons assigner la cause par l'exemple d'une autre chose accoutumée» (*TTP* [64], VI, 120).

<sup>283</sup>«Unusualness is necessarily included in the notion of a *Miracle*. For otherwise there is nothing more wonderful, nor that requires greater power to effect, than some of those things we call natural [...] Yet these are for *this only reason* not *Miracles*, because they are common. Nevertheless, it does not follow, that every thing which is *unusual*, is therefore a *Miracle*» (4<sup>e</sup> écrit de Clarke contre Leibniz, § 43, *GP* VII, 388, *R* 54). Voir aussi : «the true *Definition* of a *Miracle*, in the *Theological* Sense of the Word, is this; that it is work effected in a manner *unusual*, or different from the common and regular Method of Providence, by the interposition either of God himself, or of some Intelligent Agent superior to Man, for the Proof or Evidence of some particular Doctrine, or in attestation to the Authority of some particular Person» (Clarke, *DUONR*, II, 701). Sur ce point, voir l'analyse de Vailati (1995) [264], pp. 580-581.

<sup>284</sup>On n'est pas si éloigné, ici, de la conception augustinienne : «miraculum voco, quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet» (*UC* III xvi 34, 292). Augustin note que parmi les



à accepter la dimension épistémologique positive ainsi cernée pour le miracle<sup>285</sup> ; toutefois, quant à la rupture radicale, il n'est pas possible de se contenter d'une telle définition spontanée. Le principe de raison suffisante et le schéma du préétablissement global interdisent que le choc contre les lois soit radical et qu'il se pose véritablement en hiatus. Il y a donc redéfinition du miracle, pour le rendre insérable dans le système ; cependant, avec ce déplacement définitionnel voulu, on pourra s'interroger sur ce qui distingue le miracle des autres événements, ce qui le rend miraculeux (essentiellement) ou le fait reconnaître comme miraculeux (épistémologiquement). À l'instar de toute action divine, le miracle survient pour une raison ancrée dans la sagesse, et non par un pur surgissement de volonté arbitraire, comme si Dieu pouvait subitement se raviser et modifier son plan pour l'améliorer<sup>286</sup>. Pourtant, Leibniz tient à conserver la notion de miracle, car il est signe de «la liberté [divine] de s'éloigner de [l']ordre [des lois mécaniques] par des raisons d'un ordre supérieur»<sup>287</sup>. L'auteur veut aussi cerner cette notion autrement que par une caractéristique extérieure, telle que l'inhabitualité, mais plutôt à lui conférer un message important quant à l'ordre du monde<sup>288</sup>. Le miracle sera ainsi thématiqué par lui comme un simple manquement aux maximes subalternes du monde, celles qui forment les lois naturelles telles qu'on les consigne généralement<sup>289</sup>, mais au nom de lois plus englobantes<sup>290</sup>, dont l'usage est fondé en raison.

Notamment sur la base du *Discours de métaphysique*, mais aussi en se fondant sur les textes ultérieurs, qui dénotent plus de changements d'accentuation que de profondes modifications théoriques sur ce point, de nombreux commentateurs anglo-saxons ont discuté de cet aspect du miracle dans les dernières années du XX<sup>e</sup> siècle. Ils se sont surtout intéressés à la cohérence de ce concept et à son intégration problématique dans l'harmonie préétablie, à la fois en violation et en accord avec l'ordre du monde. Cette tentative leibnizienne de

miracles, sont les plus importants ceux qui, en plus de provoquer l'étonnement, déclenchent reconnaissance et sympathie. Cependant, l'inhabitualité est capitale pour que l'on puisse être touché et parler de miracles (UC III xvi 34, 294).

<sup>285</sup>Voir la section précédente, 6.3.3, pages 375 sq.

<sup>286</sup>Tel est le sens que Leibniz donne à plusieurs répliques de Bayle en cette direction.

<sup>287</sup>Leibniz à Th. Burnett, GP III, 228.

<sup>288</sup>Nous nous accordons ici avec la formulation de Frémont : «le miracle n'est pas tant la rareté parmi le coutumier que l'indice d'un autre ordre de lois qui peut nous échapper» (Frémont (1981) [152] p. 53).

<sup>289</sup>Voir par exemple DM § 16 (GP IV, 441), l'ajout à la lettre de Leibniz au Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels (1/11 février 1686, § 7, GP II, 12), et aussi : tout est «dans l'ordre jusqu'aux miracles, quoique ceux-ci soient contraires à quelques maximes subalternes ou lois de la nature» (Leibniz à Arnauld, juin/juillet 1686, GP II, 51).

<sup>290</sup>Les «miracles ou opérations extraordinaires de Dieu, [...] ne laissent pas d'être dans l'ordre général, de se trouver conformes aux principaux desseins de Dieu, et par conséquent d'être enfermées dans la notion de cet univers, lequel est un résultat de ces desseins» (Leibniz à Arnauld (non envoyée), GP II, 40).

réaliser la théorie d'une cassure apparente qui ne soit pas un véritable hiatus ontologique, tout en restant un miracle véritable a suscité de nombreuses réactions interprétatives<sup>291</sup>. Pour le présent propos, ce n'est pas tant la solidité conceptuelle d'une rupture qui ne rompt pas qui nous occupe, mais plutôt le lien entre cette rareté réelle, mais non constitutive du miracle, et la notion de probabilité. On peut penser ici aux deux aspects du mystère donnés plus haut<sup>292</sup>, et dont on voit une application exacte dans le domaine du miracle : celui-ci est improbable parce qu'il est incompréhensible pour la créature<sup>293</sup>. Si le miracle, effectivement, est rare, d'un point de vue populaire, il est perçu comme improbable, et c'est ce qui tendra à le définir<sup>294</sup>, par une nouvelle jonction causale entre probabilité objective et subjective : l'évaluation de la probabilité découle de l'observation des faits. Mais Leibniz s'insurge contre une délimitation par cette seule caractéristique, et il tient à ancrer l'aspect épistémologique du miracle dans une inconnnaissance, dans une dimension *mystérieuse*, où la non-probabilité prend un sens à la fois plus technique et moins rigide que selon l'acception spontanée ou populaire.

L'improbabilité du miracle et du mystère a quelque chose de plus technique, selon Leibniz, car le sens qu'il accorde au terme de *probabilité* se fonde sur des critères encadrés. Ainsi, cette non-probabilité leibnizienne implique un dépassement précis face aux lois naturelles. En même temps, elle s'avère également moins rigide que dans son acception populaire car, comme nous l'avons suggéré et comme nous le verrons plus loin, l'improbabilité peut être entamée par certaines explications partielles<sup>295</sup>, certaines analogies, qui sans briser l'incompréhensibilité fondamentale du mystère, le tirent vers une plus grande vraisemblance. Le fait même de la véracité toujours admise des mystères chrétiens tend à les arracher à leur invraisemblance apparente, et à les projeter vers la crédibilité, qui est une forme de probabilité subjective. Il a d'ailleurs déjà été question<sup>296</sup> de la valeur probable et testimoniale

<sup>291</sup>Voir notamment les importantes analyses d'Adams (1994a) [77] et Brown (1995) [108] («it would be natural to suppose that miracles must prove an embarrassment to Leibniz in light of his uncompromising commitment to the principle of sufficient reason» ; p. 19). De même, voir aussi les textes de McRae (1985) [205], Paull (1992) [223], Rutherford (1993) [244], Vailati (1995) [264], Stevenson (1997) [255], et Costreie (2001) [124]. Stevenson, par exemple, met en évidence la difficulté à surmonter une formalisation logique du rapport du leibnizianisme au miracle : 1) les miracles surpassent la force et la nature substantielle des créatures ; 2) tout ce qui arrive à une substance est prédéterminé par sa force substantielle ; 3) donc les miracles ne peuvent survenir dans le monde (p. 183).

<sup>292</sup>Voir section 6.4.1.3, page 415.

<sup>293</sup>Voir ci-dessus, page 415.

<sup>294</sup>D'ailleurs, chez lui, le miracle par excellence, la création, est si rare qu'il s'agisse en fait d'un *hapax*... Comme l'indique Blumenfeld (1995b) [98], Leibniz cherche aussi à éliminer de la sorte «all superfluous miracles, thus keeping exceptions to the bare minimum required by faith» (n. 19, p. 407).

<sup>295</sup>Voir section 6.5.3, pages 462 sq.

<sup>296</sup>Voir *supra*, section 6.3.3.2, pages 378 sq.

possible du miracle, un des fondements de crédibilité pour la foi. Le rôle épistémologique du miracle - et donc forcément du mystère - ne peut donc être considéré comme simple, le choc de l'inconnaissable suggérant en effet quelque connaissance partiellement ineffable. La connexion entre les notions de mystère et de miracle passe ainsi par une ouverture sur le probable, de manière à la fois étrangement positive et forcément négative. Cette dernière dimension, issue de la part irréductible d'inconnaissance du mystère et du miracle, dessine un profil épistémologique déjà fort présent dans les textes autour de 1686, et qui, par le développement moins technique, plus exotérique de la *Théodicée*, permet l'élaboration d'une théorie de la foi également fondée dans une crédibilité subjective, quoique non relative à la base<sup>297</sup>.

#### 6.4.1.4 Nature et probabilité

L'optique que choisit Leibniz pour déterminer les limites du miracle se décline conjointement par la notion de *naturel*<sup>298</sup>, et plus précisément de dépassement des forces que la nature enclôt chez la créature<sup>299</sup>. Selon la tangente de plus en plus épistémologique qu'il confère aux notions de miracle et de mystère, Leibniz précise sa position, en montrant que le miracle déborde plus précisément les capacités *cognitives* de la créature. Cette dualité de la notion de miracle (excès du pouvoir ou nature des créatures, d'une part, et d'autre part dépassement de leur compréhension ou conception), et qui se fait jour diversement dans les textes de Leibniz, est soulignée par McRae<sup>300</sup>. Cet interprète l'entend comme une ambivalence dans la définition du miracle, et comme une forme de tension, ou du moins d'irrésolution dans la conception leibnizienne. Nous croyons néanmoins que l'on peut aussi considérer ces deux avenues comme nécessairement complémentaires, et non seulement parce que la faculté de connaître doit être lue comme un pouvoir de la créature, comme l'une des manifestations, comme l'une des expressions de la puissance qui en forme la base. Plus encore, cette complémentarité nous semble s'imposer parce que l'ancrage ontologique

<sup>297</sup>Cette importance de la dimension épistémologique dans ce texte plus tardif peut s'expliquer partiellement par la vocation persuasive des *Essais de théodicée*. Dans cette mesure, il serait naturel que Leibniz y insiste particulièrement sur ce qui relève de la croyance et du subjectif, et moins sur ce qui ressortit à la constitution métaphysique des substances. Déjà, la dimension épistémologique du miracle est abordée dans le *Discours de métaphysique* afin de «parler plus clairement» (*DM* § 16, *GP* IV, 441), donc d'un point de vue volontairement plus populaire.

<sup>298</sup>Nous avons certes croisé l'expression de «miracles naturels raisonnables» (voir *supra*, page 374, note 74), mais il s'agit d'une utilisation tout à fait exceptionnelle et dérivée du terme que nous étudions.

<sup>299</sup>«À proprement parler, Dieu fait un miracle lorsqu'il fait une chose qui surpasse les forces qu'il a données aux créatures et qu'il y conserve» (Leibniz à Arnauld, 30 avril 1687, *GP* II, 93). Cette position correspond exactement à ce que théorise Leibniz par la suite, comme le montre le 3<sup>e</sup> écrit de Leibniz contre Clarke, § 17, *GP* VII, 366.

<sup>300</sup>McRae (1985) [205], p. 174

de l'épistémologie leibnizienne est toujours très important, sans quoi on pourrait craindre de voir se développer, comme chez ceux qui veulent limiter le miraculeux au simple rare, une conception subjectiviste et populaire du miracle. Pour ces raisons, l'épistémologie leibnizienne du miracle passe par une conception de la *nature*.

La nature constitue un vaste concept chez Leibniz, car il intègre, et surtout depuis la réforme de la mécanique, aussi bien la conception moderne d'une physique calculable et réglable par principes, qu'une structure qualitative possible à accorder avec des concepts d'origine aristotélicienne<sup>301</sup>. Il est bien connu que l'acception du terme de nature porte des variations notables selon les contextes, ou selon que Leibniz l'entend au sens englobant ou au sens restrictif, même si dans tous les cas, l'ordre naturel est présenté comme le résultat du choix libre de Dieu. Cette distinction entre deux largeurs d'acceptions est explicitée dans le *Discours de métaphysique* en relation avec la notion de miracle, quoique ce texte lui-même ne respecte pas toujours ses propres balises<sup>302</sup> :

«Si nous comprenons dans notre nature tout ce qu'elle exprime, *rien ne lui est surnaturel*, car elle s'étend à tout, un effet exprimant toujours sa cause [...]. Mais comme ce que notre nature exprime plus parfaitement lui appartient d'une manière particulière, puisque c'est en cela que sa puissance consiste, et qu'elle est limitée [...], *il y a bien des choses qui surpassent les forces de notre nature*, et même celles de toutes les natures limitées. [...] Les miracles et les concours extraordinaires de Dieu ont cela de propre qu'ils ne sauraient être prévus par le raisonnement d'aucun esprit créé, quelque éclairé qu'il soit, parce que la compréhension distincte de l'ordre général les surpasse tous : au lieu que tout ce qu'on appelle naturel, dépend des maximes moins générales que les créatures peuvent comprendre»<sup>303</sup>.

D'après ces précisions, «rien [n'est] surnaturel» à la nature conçue au sens le plus englobant - à l'exception, peut-être, de la création du monde, au sens où celle-ci est par définition extra-naturelle et s'inscrit comme détermination originelle de toute la nature. Par rapport à la nature prise en ce sens très global, le miracle en vient à désigner l'ensemble du monde naturel, en ce qu'il peut susciter l'admiration et l'émerveillement, attitude d'ailleurs éventuellement propice au développement de la foi ou de la philosophie. De ce point de vue, la dimension miraculeuse perd sa dimension restrictive et religieuse, et reste mystérieuse, paradoxalement, par la grandeur des raisons qu'elle implique la nature même<sup>304</sup>. Il faut

<sup>301</sup>C'est d'ailleurs en ces termes que Leibniz s'exprime lorsqu'il réintègre à sa philosophie le terme d'*entéléchie*, originellement aristotélicien, comme on le voit par exemple dans la lettre de Leibniz à Pellisson, juillet 1691, A, I vi, 227 (voir aussi Latour (2002) [200]).

<sup>302</sup>Semblablement, dans les *Essais de théodicée*, et même lorsqu'il est expressément question de miracles, l'acception du terme *nature* varie fortement. Voir ci-dessous, note 308.

<sup>303</sup>DM § 16, GP IV, 441-442; nos italiques.

<sup>304</sup>«On peut dire que toute la nature est pleine de miracles, mais de miracles de raison, et qui deviennent miracles à force d'être raisonnables, d'une manière qui nous étonne. Car les raisons s'y poussent à un

cependant admettre que cette acception est peu employée par Leibniz.

Mais pour ce qui regarde notre propos, la seconde acception, celle de la nature relative aux capacités de compréhension créées, est plus pertinente<sup>305</sup>, et qu'elle s'approche ainsi de la raison créée bornée, au-dessus de laquelle la *Théodicée* place les mystères, et au-delà de laquelle ce texte du *Discours de métaphysique* situe les miracles.

«[Les voies de Dieu] qui sont *naturelles*, sont toujours telles qu'un esprit créé les pourrait concevoir s'il avait les ouvertures et les occasions qu'il faut pour cela ; mais les voies *miraculeuses* passent tout esprit créé»<sup>306</sup>.

Sans aller contre la raison (qu'elle soit divine ou humaine), puisqu'ils s'inscrivent dans le plan du monde, les miracles vont donc au-delà des décrets libres qui constituent le cours ordinaire et appréhensible des choses créées, c'est-à-dire au-delà de la nature<sup>307</sup> et de la raison créées<sup>308</sup>. De même, sans être *anti-naturels*, les miracles sont *sur-naturels*, c'est-à-dire au-delà du *naturel*<sup>309</sup>, à la manière des mystères - les définitions s'avèrent ainsi complètement parallèles. À cause de la dimension cognitive de cette définition, il y a une part de relativité dans la désignation de cette nature conçue non pas au sens universel de l'harmonie des lois et volontés, mais dans un sens limité aux forces actives les plus propres à la créature. Et c'est sans doute à cette étape que s'embranchent la nouvelle distinction ajoutée plus tardivement par Leibniz à la caractérisation du miracle : parmi ces miracles qui surpassent la force des créatures, certains surpassent celle des humains, mais pas forcément de tous les êtres créés, et d'autres sont réservés à Dieu seul<sup>310</sup>. Cette

---

progrès infini, où notre esprit, bien qu'il voie que cela se doit, ne peut suivre par sa compréhension» (Leibniz à Bossuet, 18 avril 1692 ; *FdeC* I, 349). Voir aussi page 374, note 74.

<sup>305</sup>C'est l'une des directions qu'il faut attribuer à l'expression *théologie naturelle* : le sens ici conféré à la nature est celui de tout ce qui n'est pas appris par la révélation, et parvient à la connaissance par les voies limitées de l'entendement humain.

<sup>306</sup>Leibniz à Lady Masham, 30 juin 1704, *GP* III, 353.

<sup>307</sup>«La volonté de Dieu opère par miracle toutes les fois qu'on ne saurait rendre raison de cette volonté et de son effet par la *nature* des objets» (Leibniz à Hartsoeker, 6 février 1711, *GP* III, 517-518 ; nos italiques).

<sup>308</sup>À l'évidence, cette signification de la nature se retrouve dans la description que donne la *Théodicée* de la possibilité des miracles : «Dieu peut dispenser les créatures des lois qu'il leur a prescrites, et y produire ce que leur *nature* ne porte pas, en faisant un miracle» (*ET Discours* § 3, *GP* VI, 50 ; nos italiques). Toutefois, dans la suite même de ce texte que nous citons, et où il est toujours question des miracles, l'usage de la notion de nature se montre sous un autre jour : «il se peut qu'il y ait des miracles que Dieu ait fait par le ministère des anges, où les lois de la *nature* ne sont point violées, non plus que lorsque les hommes aident la *nature* par l'art, l'artifice des anges ne différant du nôtre que par le degré de perfection» (*ET Discours* § 3, *GP* VI, 51). *Nature* prend ici successivement deux autres sens : d'abord celui, global, de l'ensemble de la création (puisque même les miracles ne la violent pas), ensuite celui, plus restreint, de ce qui ne sort pas de l'industrie humaine. Il reste que le sens le plus fondamental de *nature*, celui qui permet de qualifier le miracle de *sur-naturel* est celui que nous décrivons ici, le second au sens du *Discours de métaphysique*.

<sup>309</sup>Cette conception du miracle en contraste avec la nature est tout à fait classique depuis Thomas d'Aquin (voir Daston & Park (1998) [127], p. 121).

<sup>310</sup>On pourrait aussi considérer que la distinction ultérieure recouvre parfaitement la séparation des deux acceptions de la nature : le miracle au sens strict dépassant même la nature englobante, et le miracle au sens large excédant seulement celle qui nous est impartie individuellement. Voir ci-dessus, pages 385 et

distinction plus tardive étant absente des textes entourant le *Discours de métaphysique*, il ne faudra pas s'étonner d'y rencontrer des formulations qui tendent vers le sens global du miraculeux, ou vers le sens plus strict de miracle radical<sup>311</sup>.

Pour en revenir à la question de la relativité et de la subjectivité, malgré tout récurrente de la notion de miracle, cet aspect peut être souligné par la formulation leibnizienne, particulièrement riche dans ces cas en atténuatifs et en mises en évidence d'une dimension quasi conventionnelle<sup>312</sup>. On comprend dans cette perspective que le naturel puisse être rapproché de l'*ordinaire*, de la même façon que le miracle, surnaturel, est constamment qualifié d'*extraordinaire* par Leibniz<sup>313</sup>. La nature et ses lois désignent ici ce qui peut faire l'objet d'une systématisation, avec en particulier l'inclusion d'un certain nombre de phénomènes dans un système scientifique de prédictions, appréhensible pour une raison humaine. Spécialement, l'attribution du caractère *mécanique*<sup>314</sup> à un phénomène indique son inclusion dans un ordre naturel, qui implique un enchaînement de causes efficientes, ce que l'intelligence créée a toujours la faculté potentielle de saisir, même si ce n'est pas actuellement et parfaitement. La dimension miraculeuse indique la subsomption à une loi inaperçue pour les êtres limités, mais pour laquelle l'harmonie infiniment probable du monde interdit

414.

<sup>311</sup>Cette ambivalence peut également fournir une explication partielle à la dualité entre dimension ontologique et épistémologique de la définition du miracle.

<sup>312</sup>«Or puisque rien ne se peut faire, qui ne soit dans l'ordre, on peut dire que les miracles sont aussi bien dans l'ordre que les opérations naturelles, qu'on appelle ainsi parce qu'elles sont conformes à certaines maximes subalternes que nous appellons la nature des choses» (*DM* § 7, *GP* IV, 432 ; nos italiques). Dans le même sens, voir aussi : «les miracles, [...] sont sans doute conformes aux principaux desseins de Dieu, quoique les maximes particulières qu'on appelle lois de nature n'y soient pas toujours observées» (Leibniz à Arnauld (non envoyée), *GP* II, 41 ; nos italiques). Cependant, cette insistance sur la dimension presque conventionnelle du statut des lois bousculées ne doit pas laisser oublier que chacune de ces lois s'applique elle-même pour une raison et que le monde phénoménal se trouve régi par de véritables règles, connaissables et admirables de notre propre point de vue.

<sup>313</sup>Nous l'avons déjà vu dans la lettre de Leibniz à Arnauld (non envoyée ; *GP* II, 40) et dans le *DM* § 16 (*GP* IV, 441-442). Voir aussi Leibniz à Caroline, princesse de Galles, 10 mai 1715 (*R*, 18) et Leibniz à Lady Masham, 30 juin 1704 (*GP* III, 353). Pour être tout à fait exact, il faudrait cependant noter qu'*extraordinaire* et *miraculeux* ne constituent pas de parfaits synonymes. Certes, tout miracle est extraordinaire, puisque par définition, tout miracle étonne et contrarie ce qui se produit ordinairement. En revanche, tout extraordinaire n'est pas nécessairement miraculeux, car certains cas peu fréquents sans être dépendants de la grâce exemplifient des règles inattendues et font échouer les expériences ordinaires. La dimension extraordinaire semble en fait désigner principalement un rapport à la fréquence et à la rareté, ce qui ne constitue, nous l'avons vu (page 417), qu'une petite part, qu'un signe probable de ce que Leibniz attribue au caractère du miracle. «En effet, il y a des expériences qui réussissent une infinité de fois et ordinairement, et cependant on trouve dans des cas EXTRAORDINAIRES, qu'il y a des instances, où l'expérience ne réussit pas. Par exemple, quand nous aurions éprouvé cent mille fois que le fer mis tout seul sur l'eau y va au fond, nous ne sommes pas assurés que cela doit toujours aller ainsi, et sans recourir au miracle du prophète Elisée qui fit nager le fer, nous savons qu'on peut faire un pot de fer si creux qu'il surnage et qu'il peut même encore porter quelque charge considérable, comme sont les bateaux de cuivre et de fer blanc» (Leibniz à Sophie-Charlotte, *GP* VI, 495 ; italiques de l'auteur, nos petites majuscules).

<sup>314</sup>Leibniz parle occasionnellement de «mécanique ou explicable» (Leibniz à Lady Masham, 30 juin 1704 (*GP* III, 353), expression que l'on peut aisément contraster avec l'incompréhensibilité ou l' inexplicabilité du miracle en termes pleinement naturels (voir page 429).

qu'elle soit particulière, *ad hoc* ; le miracle dépend ainsi d'une loi surplombante, sans doute finale, et elle aussi appliquée en conformité avec le principe de raison.

La nécessité qui gouverne cette nature limitée à chaque substance est évidemment physique et non métaphysique, puisqu'elle peut être contrariée et elle ne recouvre en fait même pas toute la nécessité du monde, plutôt analogue à la nature au sens premier. En effet, nous avons vu que Dieu ne viole jamais même cet ordre de nécessité<sup>315</sup>. C'est ce que montrent les événements miraculeux, qui ne sont pas marques d'un changement d'idée global du souverain monarque, mais qui ne respectent cependant pas les décrets naturels subalternes<sup>316</sup>. Même les miracles les plus importants se conçoivent ainsi, en une mise en parallèle des «forces de la nature» et de la «puissance de l'auteur de la nature, à qui il est aisé d'abroger les lois qu'il a données, ou d'en dispenser comme bon lui semble»<sup>317</sup>. La loi ne change pas, et surtout pas la préordination, mais la nature ordinaire cède la place localement à un décret surplombant, de but supérieur, et qui échappera donc à la compréhension semi-expérimentale, semi-hypothétique dont les humains doivent se contenter à l'égard du monde. Plus strictement, si le miracle est une forme de l'expression même de Dieu, il va de soi que même une compréhension créée, mais moins fixée par l'*a posteriori*, ne suffirait pas à traverser le miracle jusqu'à la pleine adéquation.

Sur le plan argumentatif, le naturel sert largement en physique et en métaphysique chez Leibniz pour baliser les interprétations acceptables pour les phénomènes : lorsqu'il s'agit d'un événement ordinaire, fréquent et surtout sans connotation religieuse reconnue, il est peu raisonnable de recourir à une explication surnaturelle, c'est-à-dire de forme miraculeuse<sup>318</sup>. En particulier, le recours à des sauts réels dans la nature viole le principe de continuité et ne convient pas à une systématisation scientifique des lois du choc - quant aux sauts apparents, ils n'ont pas de raison d'être probable hors d'une persuasion surnaturelle, ce que confirme la possibilité de systématiser plus simplement que par des interventions divines *ad hoc* la plupart des lois physiques. Le propre du miracle, lorsqu'il est identifié comme tel, consiste justement à briser en apparence l'ordre naturel.

Cependant, l'utilisation du qualificatif de *miracle*, appliquée à des événements qui n'en

<sup>315</sup> Voir section 4.3.2, page 181.

<sup>316</sup> *DM* § 16, *GP IV*, 441.

<sup>317</sup> *ET Discours* § 19, *GP VI*, 62. En l'occurrence, cette remarque est effectuée par Leibniz au sujet de l'eucharistie par concomitance.

<sup>318</sup> La supposition contraire, du moins, est qualifiée d'«infiniment plus raisonnable», par Leibniz, s'agissant par exemple de la conservation de la quantité de force vive et de direction, que Dieu suit toujours «parfaitement (excepté le cas des miracles)» (Leibniz à Arnauld, 30 avril 1687, *GP II*, 94). Nous avons vu qu'il en va de même en histoire (voir *supra*, section 5.5.3, page 315).

ont pas la force positive de persuasion religieuse, pas plus que la portée traditionnelle<sup>319</sup>, est donc de valeur argumentative négative. Le miracle sert peut ainsi servir de repoussoir méthodologique<sup>320</sup>. En effet, le miracle agit surnaturellement, de manière non mécanique, c'est-à-dire «sans moyen ou milieu, et sans instruments visibles ou invisibles»<sup>321</sup>, ce qui va à l'encontre de toute compréhension, même humaine et partielle, du monde. Leibniz se sert de cet argument dans les cas où la position de son adversaire n'est pas insoutenable, pas strictement impossible, mais où il tient à la discréditer en montrant sa pauvreté d'intégration épistémologique, car le qualificatif de *miraculeux* indique une limite conceptuelle raisonnable qu'une conception équilibrée doit le plus possible éviter de franchir. Leibniz marque ainsi avec sévérité non seulement que l'événement rapporté est un faux miracle, qui n'enseigne rien sur la piété et sur la nature de Dieu, mais surtout que la théorie qui l'emploie, la plupart du temps à son insu, adopte une structure explicative faible, insignifiante et inutilisable en science : la science ne peut se fonder sur une série de miracles surnaturels, conçus comme ponctuels et non répétables. La raison plus précise de la faiblesse de cette structure supposément explicative est que la désignation d'une solution comme miracle, ou comme équivalant à un miracle, exclut l'assignation, même potentielle, d'une cause à l'événement désigné, puisque la solution ainsi désignée se trouve formellement exclue de la nature. Le schéma miraculeux remonte directement à Dieu et obstrue la possibilité même de pousser l'analyse, ce qui entrave absolument la constitution d'une physique réglée par lois calculables et fait retourner le savoir vers les attributions qualitatives au sens le plus péjoratif du terme<sup>322</sup> ; en effet, l'explication passe alors par «une qualité qui est tellement occulte qu'elle ne saurait être rendue claire»<sup>323</sup>.

Par exemple, Leibniz se sert du miracle dans ses nombreuses tentatives pour exposer les avantages de l'hypothèse de l'harmonie préétablie au discrédit de l'occasionalisme.

<sup>319</sup>Nous avons vu, en effet, que même pour Leibniz qui cherche à limiter sérieusement la prolifération des miracles comme descriptions du monde, il existe un effet persuasif positif du miracle dans le domaine métaphysique, et surtout dans l'optique religieuse (voir section 6.3.3, pages 375 sq.).

<sup>320</sup>Ce trait du miracle est d'ailleurs commun au XVII<sup>e</sup> siècle, car les penseurs visés par une critique telle qu'elle associe globalement leur système à une série de miracles cherchent à s'en défendre et à s'en distancier, même s'ils sont croyants. Il y a cependant ici une certaine spécificité leibnizienne, comme le note Vailati (1995) [264], qui contraste cette attitude avec celle de Clarke : «Leibniz was primarily interested in miracles in a methodological sense, i.e., in criticizing models of reality» (p. 569).

<sup>321</sup>Leibniz à Lady Masham, 30 juin 1704 ; GP III, 353.

<sup>322</sup>«J'appelle *miracle* tout événement qui ne peut être arrivé que par la puissance du Créateur, sa raison n'étant pas dans la nature des Créatures, et quand on veut néanmoins l'attribuer aux qualités ou forces des créatures, alors j'appelle cette qualité une *qualité occulte à la scolastique*, c'est-à-dire qu'il est impossible de rendre manifeste, telle que serait une pesanteur primitive ; car les qualités occultes qui ne sont point chimériques, sont celles dont nous ignorons la cause, mais dont nous ne l'excluons point» (Leibniz à Conti, 9 avril 1716, R, 64).

<sup>323</sup>Leibniz à Hartsoeker, 6 février 1711, GP III, 519.



Telle est en effet la critique constante de l'auteur allemand, accolée au système de Malebranche<sup>324</sup>. L'occasionalisme, note Leibniz, donne un monde «tout plein de miracles»<sup>325</sup>, qui ne fonctionne que par miracles, dont la constitution réside dans le miracle perpétuel, ce qui va contre une science saine et arrimée dans le naturel. Le jugement est dur, et ne semble pas correspondre au fonctionnement par lois générales que prône effectivement Malebranche, ce qui devrait suffire à réfuter l'assimilation à de perpétuels miracles. Pourtant, pour Leibniz, il ne suffit pas que les lois soient générales : encore faut-il qu'elles soient systématiquement intégrées pour l'explication des phénomènes et ne nécessitent pas constamment l'intervention divine, même réglée. Le miracle tel que l'envisage ici Leibniz désigne une forme, une structure pauvre, directe et non hiérarchique, et il ne suffit pas qu'un décret soit appelé «loi générale», ni même qu'il soit régulièrement appliqué, pour qu'il échappe au reproche d'en revenir au miracle. De plus, en quelque manière, d'un point de vue ontologique, le miracle radical impliquant une action directe de Dieu, il est la négation de la spontanéité de la substance et cette coupure présentée comme naturelle entre les créatures et leurs actions sape pour Leibniz la base même de la métaphysique. Il en va largement de même de l'opinion de Leibniz sur l'attraction universelle de Newton, qu'il identifie à un réquisit du «bras de Dieu» pour combler les failles d'une théorie physique qui ne se tient pas seule, donc à une exigence de «miracles perpétuels»<sup>326</sup>. Cette tentative d'explication équivaut selon Leibniz à un recours au miracle, et donc, selon une formulation assez provocante, à un retour aux qualités occultes de forme scolastique, à des redites sans fondement naturel et qui manifestent bien davantage la pauvreté de la théorie physique que la puissance divine<sup>327</sup>.

Dans les *Essais de théodicée*, on trouve encore de nombreux exemples d'une utilisation du miracle comme objet argumentatif négatif, à d'autres fins (souvent centrées sur la confirmation de l'optimisme), mais dans le même sens, ce qui indique que le contexte religieux n'autorise absolument pas une prolifération gratuite d'explications non mécaniques et que la dimension exotérique ne place pas l'ouvrage en tension avec les théories physiques

<sup>324</sup>Les occurrences sont extrêmement fréquentes. Mentionnons simplement ici celles de la *Théodicée* : voir *ET* I, § 61 ; II, § 114 et III, § 353 (*GP* VI, 136, 165 & 324).

<sup>325</sup>*ET* III, § 353 ; *GP* VI, 324.

<sup>326</sup>*ET* II, § 207, *GP* VI, 241. «N'alléguant rien que [la volonté divine] pour obtenir un tel effet, et n'admettant rien que Dieu ait fait qui puisse montrer comment il obtient ce but, ils recourent au miracle, c'est-à-dire, au surnaturel, et à un surnaturel toujours continué, quand il s'agit de trouver une cause naturelle» (Leibniz à Hartsoeker, 6 février 1711, *GP* III, 518). Dans le même contexte de la correspondance avec Hartsoeker, Leibniz applique le même argument du faux miracle à la théorie des atomes parfaitement durs.

<sup>327</sup>Laborda (1980) [195] aborde cette question, mais sans en donner les ressorts épistémologiques.

et métaphysiques développées par ailleurs<sup>328</sup>. «À moins de dire que Dieu forme lui-même les corps organiques par un miracle continuels<sup>329</sup>, la nature fonctionne par préformation, mention qui constitue ici nettement une concession ironique à une solution rejetée, soit un argument en faveur de la préformation. À Bayle qui confronte la bonté infinie de Dieu et la grâce de posséder un libre arbitre qui fait notre malheur, Leibniz réplique que la réclamation d'une telle perfection n'a rien de nécessaire et complète son propos en notant que pour ce faire, il faudrait peut-être une grâce divine spéciale. Or, il faudrait alors que Dieu «agit toujours miraculeusement à l'égard de toutes les créatures raisonnables[ ; et] rien de moins raisonnable que ces miracles perpétuels»<sup>330</sup>. De même, une création de l'homme sans mal actuel ni inclination au mal, telle que l'imagine Bayle, «n'est point faisable en suivant les principes de l'ordre : [elle] n'aurait pas pu être exécuté[e] sans des miracles perpétuels»<sup>331</sup>. Enfin, devant la prétention de Bayle, qui soutient que la douleur n'a rien de nécessaire et qu'il aurait été réalisable pour Dieu d'indiquer la proximité des maux par une décroissance du plaisir, Leibniz écrit que «cet expédient ne paraît pas praticable à l'égard de tous les maux, si ce n'est par miracle»<sup>332</sup>

Dans tous ces contextes, nous remarquerons que l'insistance sur l'impossibilité du miracle perpétuel, continuels ne dépend pas forcément d'une réintroduction tacite de la définition du miracle par la rareté, définition rejetée par Leibniz. On pourrait en effet reprocher dans ces cas à Leibniz une définition sous-jacente du miracle par l'inhabitualité : ce serait parce que le miracle doit rester rare qu'il faudrait reprocher leur attitude à ceux qui, sans le savoir, le répandent partout. Cependant, nous l'avons souligné, d'une part la rareté appartient généralement au miracle, sans en constituer le critère définitionnel et la nature<sup>333</sup>. D'autre part, Leibniz ne présente ici que de faux miracles, dont il est admis qu'ils n'ont pas lieu dans le monde. En outre, dans cet usage rhétorique de fictions qui servent à montrer la richesse de son système par contraste, Leibniz laisse resurgir quelque chose de l'acception non technique. Au reste, s'ils étaient vrais, les miracles critiqués seraient effectivement des exceptions originelles, proscrites par le système ; ils se voient donc rejetés non seulement pour leur fréquence, mais surtout parce que s'ils étaient réels, ils fractureraient les lois de l'harmonie<sup>334</sup>.

<sup>328</sup>Voir Latour (2001) [199].

<sup>329</sup>*ET*, Préface § 31, *GP* VI, 41.

<sup>330</sup>*ET* II § 120, *GP* VI, 172-173.

<sup>331</sup>*ET* II § 155, *GP* VI, 202.

<sup>332</sup>*ET* III § 342, *GP* VI, 317.

<sup>333</sup>Voir page 417.

<sup>334</sup>On pourrait dire aussi que ce recours au convenable et à la fiction n'est pas éloigné d'un jugement sur

On doit donc comprendre que si le miracle trouve son intégration dans l'harmonie pré-établie, il ne s'incorpore cependant jamais à la science, et ne doit impérativement servir de schéma explicatif que pour le mystère religieux<sup>335</sup>. Leibniz ne voudrait pas «qu'on fut obligé de recourir au miracle dans le cours ordinaire de la nature et d'admettre des puissances et opérations absolument inexplicables»<sup>336</sup>; on a même droit de «nier (au moins dans l'ordre naturel) ce qui absolument n'est point intelligible ni explicable»<sup>337</sup>. D'où une profonde réticence de Leibniz à le multiplier abusivement, tant dans le domaine théorique que dans celui des décisions pratiques<sup>338</sup>. D'ailleurs, on aura déjà observé que cette prudence s'étend chez Leibniz jusqu'aux miracles et aux mystères religieux eux-mêmes, même parmi les occurrences bibliques ou parmi les dogmes chrétiens les plus établis. Au risque de sembler gommer par une naturalité envahissante la surnaturalité propre au monde habité par la grâce, Leibniz supprime le plus possible de miracles brutaux, véritablement en hiatus, de miracles au sens strict, pour ne laisser en ce sens que la création du monde<sup>339</sup>. Quant aux autres miracles, dont il ne nie pas la vérité, il les réintègre au sein d'une préordination que l'on peut, en choisissant cette fois le sens large du terme, qualifier de *naturelle*.

Cette conception très stable se retrouve encore dans les *Nouveaux Essais*, qui situent le naturel comme un milieu entre essentiel et accidentel, et reprennent la notion de convenance et de non-nécessité (logique)<sup>340</sup>. Ainsi, parlant des créatures, Leibniz peut soutenir que :

preuves vraisemblables. En effet, parmi tous ces cas, l'absence présumée d'un miracle perpétuel sert de réfutation convenable et vraisemblable à la négation de l'évaluation du monde actuel comme meilleur des mondes. Il peut donc s'agir d'un argument qui complète la ligne principale soutenue officiellement dans la *Théodicée*, qui rend probable, donc possible, le propos qui est par ailleurs certain, et même démontré, dans la même lignée que les cas que nous avons rassemblés au chapitre 8, pages 511 sq.

<sup>335</sup>Frémont (1981) [152] présente les miracles comme «obéiss[ant] à la logique du singulier, qui produit un ordre local sur le plan global du Monde. [...] Notre incompréhension vient de ce que le chemin du local au global, ouvert à Dieu, nous est fermé» (p. 53). Quoique la «logique du singulier» échappe à la structure méthodologique que nous cherchons à repérer, nous nous accordons au moins avec la commentatrice sur le plan des sources de l'incompréhension : les êtres limités ne connaissent jamais *a priori* les raisons détaillées de l'existence d'un être ou de l'apparition d'un événement, le cas du miracle refusant en outre de s'intégrer à des lois connues.

<sup>336</sup>*NE Préface, GP V, 54.*

<sup>337</sup>*NE Préface, GP V, 58.* Et en lien avec la religion, voir ce texte plus tardif : «je crois qu'il faut réserver une opération extraordinaire et miraculeuse [...] pour les Mystères divins, et ne les point faire entrer dans l'explication des choses naturelles» (Leibniz à Caroline, princesse de Galles, 10 mai 1715, *R*, 18). Quant à l'inexplicabilité, voir aussi la désignation d'«inexplicable et comme miraculeu[x]» (*SN, GP IV, 476*).

<sup>338</sup>Très tôt, Leibniz réprovoque comme impie - et surtout comme irrationnelle - l'utilisation quasi ordalique d'une intervention extraordinaire et miraculeuse de Dieu pour trancher dans une controverse (*CJC, A VI i, § 51 sq, 555*).

<sup>339</sup>Voir *supra*, section 6.3.5.2, pages 392 sq. La création du monde peut d'ailleurs être considérée par opposition avec l'*ordinaire* et le *naturel* du monde une fois créé (voir *ET Préface § 31, GP VI, 42*).

<sup>340</sup>Leibniz caractérise ainsi le naturel, dans ce contexte de débat avec Locke : «ce qui n'appartient pas à la chose nécessairement, mais qui cependant lui convient de soi, si rien ne l'empêche» (*NE IV ix § 1, GP V, 414*). Voir aussi le débat avec Clarke, qui soutient pour sa part, et contre Leibniz, que du point de vue de Dieu, tout est naturel au même titre. Leibniz rétorque ainsi : «les théologiens ne demeureront point d'accord de la thèse qu'on avance contre moi, qu'il n'y a point de différence par rapport à Dieu entre

«leur conceptivité ou force de concevoir est la mesure du pouvoir de la nature ; tout ce qui est conforme à l'ordre naturel, pouvant être conçu ou entendu par quelque créature»<sup>341</sup>.

C'est de cette manière que l'on considérera les miracles. Ils sont surnaturels, en tant qu'objets directs de la volonté de Dieu dans le monde, car ils dépassent la nature telle qu'une raison créée peut, au mieux, la concevoir<sup>342</sup>. Il faut donc comprendre la surnaturalité d'abord comme une incompréhensibilité foncière, ce qui met en évidence le rapprochement entre mystère et miracle<sup>343</sup>, étant donnée l'acception d'abord épistémologique du terme de *mystère*.

Il vaut la peine, au passage, de préciser, dans le cadre de la *Théodicée*, les ramifications de ce terme de nature au sens étroit, le seul que Leibniz admette contrarié par la survenance des mystères et qui soit relié à la notion de raison, les deux termes se trouvant redéfinis et réformés de conserve. Leibniz présente la position de nombreux penseurs et théologiens qui ont envisagé sous l'angle de la tension, voire de la contradiction, la relation entre la dimension mystérieuse du christianisme et la philosophie<sup>344</sup>. On connaît le point de vue à la fois enflammé et désabusé de Bayle sur la question, mais Leibniz mentionne de même Luther, qui a parfois des mots très durs sur les méfaits d'un usage outrepassant de la raison philosophique dans les matières de foi. Cependant, note Leibniz, «à le bien prendre, on voit que Luther n'entendait par la philosophie que ce qui est conforme au cours ordinaire de la nature»<sup>345</sup>. Autrement dit, les supposées contradictions et impossibilités relevées par Luther doivent être traduites à l'aune suivante : «en philosophie, [signifie] dans l'ordre de la nature»<sup>346</sup>, traduction qui permet à Leibniz de conserver la cohérence des vérités miraculeuses et mystérieuses (en l'occurrence, l'incarnation) avec les principes qui gouvernent inmanquablement esprit et raison. Cette philosophie tel que la perçoit un théologien, c'est-à-dire de manière un peu étroite et à tort incapable de concevoir ses limites, cette nature confinée à l'*ordinaire*, cette raison limitée au probable expérimental et apparent, ne se limitent pas, en fait, à ce qui est déjà systématisé et bien connu sous forme

le naturel et le surnaturel. La plupart des philosophes l'approuveront encore moins» (*III<sup>e</sup> écrit de Leibniz contre Clarke*, § 17, *GP VII*, 366).

<sup>341</sup> *NE Préface*, *GP V*, 58.

<sup>342</sup> «Car la volonté de Dieu opère par miracle toutes les fois qu'on ne saurait rendre raison de cette volonté et de son effet par la nature des objets» (Leibniz à Hartsoeker, 6 février 1711, *GP III*, 518-519).

<sup>343</sup> Leibniz montre en effet l'importance de la distinction «entre ce qui est naturel et explicable et qui est inexplicable et miraculeux» (*NE Préface*, *GP V*, 59).

<sup>344</sup> «La question de l'usage de la Philosophie dans la Théologie a été fort agitée parmi les chrétiens, et l'on a eu de la peine à convenir des bornes de cet usage, quand on est entré dans le détail. Les Mystères [...] donnèrent le plus d'occasion à la dispute» (*ET Discours* § 16, *GP VI*, 59).

<sup>345</sup> *ET Discours* § 12, *GP VI*, 57.

<sup>346</sup> *ET Discours* § 12, *GP VI*, 57.

de lois. Ces domaines englobent aussi ce que les calculs et conjectures probables encadrent et prédisent, au-delà des simples apparences ; ils relèvent de la créance subjective de l'esprit, la nature étant ce dont il attend la réalisation. Il n'est donc pas principiellement choquant, même d'un point de vue rationaliste, que ce type de nature puisse se voir battue en brèche par l'admission d'une vérité mystérieuse.

Pour replacer ces notions un peu délicates sur une échelle rapportant la connaissance du contingent, on trouve à une extrême, le nécessaire, c'est-à-dire le démontré au sens physique et connu, que le probable approche dans sa version la plus encadrée, grâce notamment à des hypothèses supplétives relevant du probable *a priori*<sup>347</sup>. À l'autre borne, on trouve le miraculeux, qui côtoie le probable par sa dimension apparemment hasardeuse, et aussi par le fait qu'il puisse servir de motif persuasif. Mais le probable au sens le plus courant montre un lien tout particulier avec le naturel, étiré entre ces deux bornes et ici conçu au sens de ce qui se produit selon la nature d'un être<sup>348</sup>. Cette connexion, passée au filtre de l'opinion, aboutit à la considération probable de ce qui arrive couramment, habituellement. L'événement probable est celui dont on estime qu'il a plus de chances de survenir que de ne pas survenir, ce qui se distingue à la fois du nécessaire et du miraculeux. En contexte de foi intime, malgré l'intervention possible de techniques chiffrées ou qualitatives, la force première du probable est opinative et s'oppose simplement à ce qui serait improbable, à ce qui est perçu comme violant le naturel, le normal. C'est pourquoi, de manière non technique, mais constante, le miracle est caractérisé comme rare, par les contemporains de Leibniz comme, ne serait-ce que de manière conjecturale, par Leibniz lui-même. Concernant le *probable*, nous avons affaire ici à la fois à un sens bien théorisé du terme, puisqu'il bénéficie des développements sur la nature, et à une signification peu technique, car elle est tributaire de l'apparent, de l'habituel, dans un cadre exotérique, ou du moins dans un cadre de débat dialectique aux frontières difficiles à préciser. C'est cette acception qui entre en opposition la plus vive avec la notion de mystère et qui contribue le plus à en faire une notion épistémologiquement négative.

<sup>347</sup>Voir *supra*, section 5.2.1, pages 219 sq.

<sup>348</sup>On a vu (ci-dessus, page 429) que dans la formulation des *Nouveaux Essais*, le naturel ressemble au probable en ce qu'il n'est ni métaphysiquement nécessaire, ni hasardeux ou accidentel.

## 6.4.2 Négativité du traitement du mystère dans la *Théodicée*

### 6.4.2.1 Négativité du mystère ; admission sur présomption

Il est temps à présent de revenir à ce que cette théorisation du miracle enseigne sur le mystère dans un cadre tel que celui des *Essais de théodicée*. Comme on le voit par la notion de miracle et de dépassement strict du sens que l'intelligence limitée peut conférer à la nature, le mystère véritable dessine un aspect incompréhensible, «inconcevable[e]»<sup>349</sup> du monde. Peut-être peut-on même le dire «absolument inexplicable[e]»<sup>350</sup>, pour reprendre le qualificatif que Leibniz récuse dans le rendu du cours naturel du monde, mais qu'il semble devoir accepter pour sa dimension essentiellement surnaturelle. Dès l'abord, le mystère s'affirme de l'ordre des faits contingents<sup>351</sup>, donc susceptibles d'une analyse interminable pour une intelligence humaine. Ainsi, il est déjà impossible de savoir *a priori* si un fait non mystérieux est réel et compossible avec d'autres sans l'apport de l'expérience révélée, de même que pour tout autre dimension contingente du monde. Mais il y a bien plus grave : les mystères sont très apparemment non vraisemblables et pour cette raison ne peuvent recueillir de preuves probables ordinaires par leur conformité avec les lois de la nature. Les données mystérieuses choquent le cours ordinaire de la pensée et de la nature, dépassent la rationalité expérimentale et même théorique, en tant qu'elle est limitée. Dans la mesure où les hommes comprennent les lois régissant l'univers, ils ne saisissent pas *comment* un être peut être trois et un, ou Dieu et homme. De même, la nature qu'ils comprennent n'autorise pas une brusque transformation de vin en eau, ou une ubiquité réelle. Ces éléments peuvent bel et bien figurer nominalement parmi les connaissances, être «appris», mais jamais se trouver maîtrisés et «compris»<sup>352</sup>. C'est en ce sens que Baruzi remarque que l'accord des mystères avec la raison s'avère à la fois «négativement indestructible et absolument incompréhensible»<sup>353</sup>.

Dès lors, on ne devrait pas s'étonner, semble-t-il, si on remarquait comme le commentateur Burgelin que «Leibniz n'aime pas insister sur les mystères, il ne veut pas que l'on mette un accent particulier sur cet aspect de Dieu»<sup>354</sup>. En effet, selon une perspective leibnizienne, si le mystère, dans une vaste mesure, constitue l'objet le plus propre de la

<sup>349</sup> *NE Préface, GP V*, 54.

<sup>350</sup> *NE Préface, GP V*, 54.

<sup>351</sup> Voir section 6.3.1, page 370.

<sup>352</sup> *NE IV xvii § 23, GP V*, 476. Voir citation page 414.

<sup>353</sup> Baruzi (1907) [86], p. 465. La remarque est un peu forte si elle implique qu'il soit complètement impossible de formuler une explication du mystère (voir la section suivante : 6.5, pages 445 sq.), mais elle est juste au sens où le mystère est à la fois vrai et incompréhensible.

<sup>354</sup> Burgelin (1969) [115], p. 13.

foi, il ne possède pas par lui-même de force probable sur le plan subjectif, de puissance persuasive qui en ferait en soi une raison de croire à la religion. Leibniz a toujours banni les formulations paradoxales inspirées de Tertullien pour décrire la foi<sup>355</sup>, et s'il reconnaît sans trop de difficulté l'existence d'une foi divine irréductible à ses motifs d'inspiration, il n'admet jamais que la foi soit directement et irrationnellement justifiée *par* l'incompréhensibilité elle-même<sup>356</sup>. Quant au lien avec le miracle, on se rappellera que le mystère désigne essentiellement la dimension épistémologique obscure du miracle, la dimension qui peut donc le plus malaisément être expérimentée. Les mystères ne sont donc pas susceptibles *en eux-mêmes* d'être signes. Quoique la théorie du miracle apporte à celle du mystère, on doit ici constater une certaine césure sur le plan argumentatif, dans la mesure de l'apport positif du miracle à la religion subjective. Le mystère, quant à lui, n'est témoignage, preuve subjective et événement déclencheur de foi que de manière tout à fait dérivée. De soi, le mystère est obscur, non apparent et reste à expliquer ; il n'est qu'objet d'argumentation, jamais preuve ou indice<sup>357</sup>.

Cette attitude de Leibniz est d'ailleurs cohérente avec ses positions dans d'autres domaines, notamment avec sa critique des qualités occultes scolastiques, justement par ce qu'elles ont d'occulte, caché et mystérieux. Nous l'avons vu au sujet de la force négative que porte une analogie avec un faux miracle : l'absence d'intelligibilité et de puissance explicative est par soi un lourd reproche de la part de Leibniz. D'ailleurs, même dans le domaine religieux, et malgré une certaine ouverture à la possibilité d'une fécondité de l'usage des énigmes dans certains autres domaines<sup>358</sup>, on voit très bien qu'une saine croyance selon Leibniz ne passe pas par une affectation d'obscurité :

«Il est vrai [...] qu'il y a, mais rarement, des obscurités pardonnables, et même louables : comme lorsqu'on fait profession d'être énigmatique, et que l'énigme est de saison. [...] Une certaine obscurité pourrait être permise : cependant il faut qu'elle cache quelque chose qui mérite d'être deviné et que l'énigme soit

<sup>355</sup> «Ces saillies font tort à la religion, qui doit être raisonnable et fondée en raisons, suivant les meilleurs théologiens» (Leibniz à Sophie-Charlotte, *GP VI*, 524). Voir page 523, note 40.

<sup>356</sup> Sur l'interprétation régulièrement donnée du passage de Tertullien sur l'absurdité de la foi, voir par exemple *ET, Discours* § 50, *GP VI*, 78.

<sup>357</sup> Cette dualité dans l'apport de la *Bible* à la foi et à la philosophie est dénotée dans la double utilisation des passages bibliques dans les *Essais de théodicée* : tantôt comme des exemples à l'appui, tantôt comme des exemples à expliquer (voir notre *Annexe*, B.8, pages B-ix sq).

<sup>358</sup> Leibniz se montre d'ailleurs en un certain sens beaucoup plus ouvert que son interlocuteur Locke à cette dimension, même appliquée à la religion chrétienne. En effet, même avant l'entreprise des *Nouveaux Essais*, Leibniz critique *The Reasonableness of Christianity* : «pour prouver que le christianisme est raisonnable, il le dépouille de tout ce qu'il a de mystérieux et d'incompréhensible, et réduit la foi à croire simplement que Jésus-Christ est le Messie, sans pénétrer plus avant» (Leibniz à Basnage de Beauval, 21 juin 1696, *GP III*, 126). Cette limitation qui se refuse à pénétrer jusqu'au contenu du mystère semble à Leibniz insuffisante et risquée.

déchiffrable. Mais la *Religion* et la *Justice* demandent des idées claires»<sup>359</sup>.

Le mystère, dans toute l'étrangeté de ce qui le rend obscur - donc dans ce qui le fait mystère, et non clarté - forme d'un point de vue rationaliste justement la direction difficile, où achoppent les raisons directes de croire et il faut donc reconnaître que sa place argumentative a quelque chose de tout à fait négatif. C'est cet aspect négatif qui ne rend que trop visible la tension qui déchire la philosophie et la dimension mystérieuse liée au christianisme et c'est pourquoi dans l'ouvrage qu'il consacre expressément à la réconciliation de la raison et de la foi, Leibniz s'attèle à réduire cette négativité.

En tant que stratégies argumentatives de la part de Leibniz pour traiter du mystère, le silence et l'évasion, auxquels fait songer la remarque de Burgelin, méritent d'être soulignés. S'il est question de réduire la négativité trop criante du mystère, cet effet peut très bien passer par une mise en évidence d'autres éléments, par un survol sans insistance sur ce point qui tranche et choque. Cette remarque, qui peut déboucher, au pire, sur une critique de la sincérité de Leibniz dans son traitement de la religion, a quelque chose de juste, que nous nous devons de relever, malgré ce que cette mention peut avoir de contradictoire avec notre soutien à l'utilisation concertée et étayée d'une méthode et d'éléments probables en matière de religion de la part de Leibniz. Il nous faut tout de même reconnaître l'effectivité des réticences de Leibniz<sup>360</sup> devant un étalage des ramifications du mystère, d'autant que même l'ouvrage publié apparemment consacré de manière centrale à leur propos semble souvent étrangement peu disert quant à leur théorie et leurs implications. Ce que l'on pourrait appeler une voie d'évitement d'un sujet qui embarrasse est de plus doublé par une tendance indéniable dans la *Théodicée* à répéter les arguments, à revenir inlassablement sur le même aspect des questions traitées, à reprendre par pans certaines discussions déjà avancées, sans les conclure plus définitivement. De là à conclure que la négativité du traitement du mystère s'inscrit carrément, voire uniquement dans le mutisme, il pourrait, semble-t-il, n'y avoir qu'un pas. Toutefois, le traitement leibnizien de la question recèle bien plus de matière que ne l'indique cette observation partielle et désabusée.

Dans l'analyse des démarches de Leibniz<sup>361</sup>, la stratégie argumentative la plus évidente, la plus avouée, dans les *Essais de théodicée* pour le traitement de ce mystère épistémologiquement négatif, est elle-même essentiellement négative, mais dans un sens moins radical

<sup>359</sup> *NE III*, x § 12, *GP V*, 323.

<sup>360</sup> Ainsi que nous avons pu le souligner (voir par exemple section 2.3.5, pages 91 sq.), ces réticences sont souvent justifiables, mais il reste exact qu'elles sont peu fréquemment étayées dans le contexte même où elles sont à l'œuvre.

<sup>361</sup> Sur cette question, voir notre *Introduction*, pages 18 sq.



que le silence et l'éluision que nous venons d'évoquer. Cette manière prévaut afin que, pourtant apparemment opposé à l'admissibilité, le mystère puisse rester acceptable sur le plan rationnel. La logique qui prévaut ici semble relever d'une sorte de court-circuit argumentatif que nous avons déjà relevé<sup>362</sup> et que nous rappellerons ici brièvement. Les *Essais de théodicée*, par l'intermédiaire du *Discours* qui leur sert d'introduction, montrent une sorte d'admission de ce que le mystère, supposé vrai, est aussi foncièrement non vraisemblable. Pour cette raison, il requiert la foi chez la créature. Dans cette perspective, il devient inutile de chercher à conduire à son sujet une démonstration positive nécessaire complète, ce qui s'avèrerait impossible, et même une preuve partielle n'est pas obligatoire. L'auteur désire cependant préserver leur vérité, donc leur in contradiction<sup>363</sup>, au dépens de tous ceux qui croient pouvoir l'attaquer - ou attaquer la raison humaine - au nom de la violation effective des lois naturelles par le miracle et par le mystère<sup>364</sup>. Sur cette base, Leibniz choisit dans les *Essais de théodicée* de s'envelopper très ostensiblement du costume du répondant<sup>365</sup>, et donc de se contenter de répondre aux objections affectant le mystère. Ce parti pris de réponse aux objections, dont il est précisé qu'il ne requiert que la logique démontrable est proclamé comme une très simple stratégie argumentative négative : «il suffit à celui qui combat pour le mystère, de maintenir qu'il est possible, sans qu'il ait besoin de maintenir qu'il est vraisemblable»<sup>366</sup>. Et cette soutenance de possibilité ne requiert pas de probation positive.

En effet, pour reprendre ici une formulation tirée d'une lettre à Pellisson au sujet de l'essence des corps, texte antérieur aux *Essais de théodicée*, mais d'une profonde importance quant à la définition du mystère, si «la contradiction cesse, [...] c'est tout ce qu'on peut demander pour *sauver le mystère*»<sup>367</sup>. Et telle est la tâche au moins minimale de cet ouvrage plus tardif que constituent les *Essais de théodicée* : parvenir à «sauver le mystère» du naufrage que lui promettent ses supposées contradictions avec la raison, qui n'auraient rien

<sup>362</sup>Voir *supra*, section 1.2, pages 45 sq.

<sup>363</sup>Comme l'indique à juste titre Goldenbaum (1999) [161] (p. 163), Leibniz connaît la stratégie négative de défense du mystère depuis longtemps (voir écrits de 1669 sur la trinité). Ajoutons que l'on en retrouve d'ailleurs des traces dans des écrits de toutes les périodes : voir encore les *Animadversiones* sur Descartes, qui met l'accent sur cette importance de l'in contradiction : «non quaeritur an rem ipsam capias, sed potius an non in ea me monstrante capias tuam absurditatem. Certe etiam in mysteriis fidei oportet contradictionem abesse, nedum in mysteriis naturae» (*APC I* § 40, *GP IV*, 363).

<sup>364</sup>Ainsi, il est correct de nier que «ce qui est seulement nécessaire d'une nécessité physique [...] suffit pour réfuter la créance d'un mystère ou d'un miracle, puisqu'il dépend de Dieu de changer le cours ordinaire des choses» (*NE IV xviii* § 9, *GP V*, 482). En effet, la nécessité métaphysique s'applique «même aux mystères» (*ET, Discours* § 21, *GP VI*, 63).

<sup>365</sup>Voir *supra*, section 5.4.2, pages 285 sq.

<sup>366</sup>*ET Discours* § 79, *GP VI*, 96-97.

<sup>367</sup>Leibniz à Pellisson-Fontanier, 28 mars 1692, *A I*, 7, 294 ; nos italiques.

d'anecdotique ou de surmontable, si elles s'avéraient, puisqu'une objection démonstrative ne saurait exister contre la vérité<sup>368</sup>. Or, le mystère s'intègre à un ensemble de connaissances qui permet de l'honorer d'une *présomption* de vérité, présomption à la base de cette espèce de court-circuit argumentatif permettant d'admettre le mystère, malgré son apparence d'improbabilité<sup>369</sup>. C'est cet usage de la présomption, justifiant un jugement orienté<sup>370</sup>, qui autorise *par la suite* l'emploi d'une méthode simplement négative, celle que Leibniz annonce dans son *Discours préliminaire* : une méthode qui se contente de relever l'incohésion des objections dirigées contre le mystère. Autrement dit, il ne s'agit pas de montrer positivement que le mystère est vrai, mais de laisser émerger, par l'effacement des objections, le fait qu'il n'est pas faux. Ajouté à la présomption de vérité qui caractérise le mystère chrétien selon Leibniz, ce procédé est suffisant pour le «sauver»<sup>371</sup>. Or, puisque le mystère, comme le miracle, entre principalement en choc avec la perception spontanée du probable, il n'est aucunement nécessaire d'en manifester la vraisemblance, ou de tenir compte des objections qui se contentent de souligner cette inhabitualité.

On reconnaîtra peut-être, dans ce cas du mystère présumé vrai, une structure argumentative semblable en quelque manière à celle qui sous-tend la critique leibnizienne de la preuve ontologique<sup>372</sup>. En effet, l'affirmation d'un mystère par la *Bible* suffit pour être convaincante, dans la mesure où elle n'est pas contradictoire<sup>373</sup>. Manque donc, un peu comme pour Dieu, une preuve de possibilité, à laquelle pallie provisoirement (en l'absence d'une autre preuve) une présomption. Tout comme Dieu est le seul être qui existe nécessairement s'il est possible, de même, les mystères bibliques sont des événements privilégiés qui existent forcément s'ils sont non contradictoires à cause de leur arrimage direct en Dieu et en sa parole, ce qui assure la légitimité de leur créance. Cependant, ce transfert de sûreté à partir de l'existence certaine de Dieu n'est que partiel, car une véritable preuve de la possibilité de Dieu est envisageable selon Leibniz, alors qu'une démonstration complète de

<sup>368</sup>Dans la mesure où elle s'applique au mystère de la bonté de Dieu, cette nécessité s'inscrit directement contre Bayle, qui estime expressément que la raison «ne peut *sauver* tous les attributs d'un seul principe de toutes choses» (*RQP* II 81, 663 ; nos italiques). Voir section 8.4.1, page 562 pour plus de détails sur cette citation.

<sup>369</sup>Au sujet de la notion de présomption, voir *supra*, section 4.4.4, pages 200 sq. : plus qu'un indice ou une conjecture, elle offre moins qu'une preuve entière et sert à accepter un fait provisionnellement comme possible.

<sup>370</sup>«Un jugement doit [...] toujours être rendu en faveur de celui qui a la présomption pour lui, sous réserve que l'adversaire ne démontre pas le contraire. Tels sont la plupart des raisonnements en morale» (*De legum interpretatione* (1670) [54], p. 68 ; traduction Parmentier).

<sup>371</sup>Ainsi, de l'extérieur, l'identification d'un élément comme mystère viendra de la conjonction entre sa vérité présumée et sa fondamentale non-vraisemblance.

<sup>372</sup>Voir *supra*, section 1.1, pages 34 sq.

<sup>373</sup>*ET*, *Discours* § 73, *GP* VI, 92-93.

la possibilité des mystères ne semble pas conduisible. Pourtant, plus même qu'une simple présomption d'existence, à laquelle a droit tout objet<sup>374</sup>, le mystère tire en quelque sorte de Dieu, son socle et inspirateur, une présomption renforcée et doublée de foi, elle-même assise sur des motifs naturels de crédibilité et une grâce qui peut être surnaturelle, ce qui laisse peu de place pour un vide provisionnel de certitude. L'auteur qui traite du mystère peut donc se laisser guider par une logique purement démonstrative et employée de manière seulement négative.

Cet aspect méthodologique négatif de l'objectif des *Essais de théodicée* est transparent grâce aux annonces du *Discours préliminaire*, et diversement souligné par les interprètes qui se sont intéressés à la question. Par exemple, il y a une centaine d'années, la réaction de Baruzi prend la forme d'un certain étonnement devant cette propension leibnizienne à démontrer seulement la possibilité, et non la vérité du mystère, comme si cette réserve entraînait en tension avec le rationalisme, ou avec ce que Baruzi identifie comme un mysticisme chez le philosophe. En effet, de cette tendance à arracher le mystère aux objections, sans chercher à le prouver ou à le comprendre, Baruzi dit : «soit timidité, soit scrupule logique»<sup>375</sup> de la part de Leibniz, mais ne l'attribue pas à une limite constitutive. Ce que Baruzi nomme vaguement «scrupule logique» est, bien plus tard, attribué par Dascal<sup>376</sup> à un *réquisit d'inintelligibilité* inhérent à la nature du mystère<sup>377</sup>. En toute religion, soutient avec justesse Dascal, subsiste une dimension irréductible à la compréhension et la philosophie qui désire en rendre compte doit respecter au moins minimalement cette inintelligibilité constitutive du mystère. Selon les penseurs qui se sont penchés sur la question, ce respect varie considérablement dans la manière dont il s'exprime, mais il persiste même chez le rationaliste Leibniz. Et c'est à cette tendance fondamentale - ici en faveur de la religion chrétienne - que Dascal attribue la méthodologie volontairement négative des *Essais de théodicée*. Dans cette perspective, il semble que la délimitation théorique de l'impossibilité d'éclaircir le mystère fasse partie de la déférence due à l'objet de foi, et que les affirmations bibliques qui indiquent l'irréductibilité du mystère entourant Dieu doivent être admises scrupuleusement.

<sup>374</sup>Voir *supra*, section 1.1.2.2, page 41.

<sup>375</sup>Baruzi (1907) [86], p. 462.

<sup>376</sup>Dascal (1987) [125].

<sup>377</sup>Notons cependant qu'un étonnement fort semblable à celui de Baruzi est partagé par Trapnell (1988) [263], par exemple au sujet de la trinité. Mais Trapnell va plus loin encore dans sa critique, estimant que la négativité de la méthode adoptée, en plus de se trouver en tension avec le reste de la pensée leibnizienne, n'est même pas exactement appliquée : «Leibniz's satisfaction with the vague trinity in the *Bible* scarcely harmonises with his rigour elsewhere. [...] Yet his own support of the Trinity does not always respect the kind of logic he assigns to these truths» (p. 103).

Parallèlement à Dascal, Goldenbaum<sup>378</sup> a montré une contribution leibnizienne positive à la preuve des mystères dans la période 1667-1671<sup>379</sup>, mais les deux commentateurs s'entendent pour reconnaître que les *Essais de théodicée*, eux, s'en tiennent à une stratégie purement négative et que le texte se contente de prôner la nécessaire possibilité de réfutation de tout contre-argument qui se prétend démonstratif<sup>380</sup>. Cette ligne argumentative que tous s'entendent pour repérer avec force dans les *Essais de théodicée* nous apparaît aussi, mais doit à notre avis n'être identifiée qu'à une partie du travail de Leibniz dans cet ouvrage<sup>381</sup>. Aussi l'avons-nous qualifiée de *première ligne argumentative*<sup>382</sup>, en comparaison avec les autres stratégies effectivement employées par l'auteur pour soutenir les mystères. Nous avons également souligné une deuxième conduite argumentative, d'où d'ailleurs le mystère tire en partie sa présomption de vérité, et qui consiste en un appui sur les établissements souvent démonstratifs de la théologie naturelle, acquis qui corroborent les avancées de la révélation<sup>383</sup>. Sans entrer dans un détail textuel où conduit plutôt le chapitre 8, il convient à présent de montrer à quel objectif principal est employée cette stratégie négative dans le cadre des *Essais de théodicée*, puisqu'il a été montré, déjà<sup>384</sup>, que les *Essais de théodicée* portent assez peu sur ce que Leibniz identifie lui-même expressément comme mystères, c'est-à-dire sur une discussion de la vérité de la création, de l'incarnation, de la trinité, mais plutôt sur la sous-question du mal.

#### 6.4.2.2 Le mal et la démonstration optimiste

Nous avons déjà remarqué que l'objectif des *Essais de théodicée* est édificateur et pédagogique, tout comme sont morales ses préoccupations les plus manifestes - la dimension épistémologique servant de fondement, d'adjuvant et de méthode à la réalisation de ce but philosophique. Comme l'indiquent le titre et le plan, l'ouvrage traite de théodicée, de justice, de justification de Dieu, donc essentiellement d'éléments moraux, et ces sujets se retrouvent bien dans le contenu effectif du texte. Leibniz examinera les mystères qui

<sup>378</sup>Goldenbaum (1999) [161].

<sup>379</sup>Pour plus de détails sur les développements de cette interprète, voir *supra*, section 1.2.2.1, page 50 et *infra*, section 6.5.1.2, page 450.

<sup>380</sup>Dascal (1987) [125], p. 115-120 ; Goldenbaum (1999) [161], p. 162.

<sup>381</sup>Loin de nous l'idée de nier qu'il y a effectivement évolution dans la pensée leibnizienne sur ce point. On pourrait même soutenir que ce que l'on trouve de stratégie positive dans les *Essais de théodicée* constitue en fait un reste d'une attitude antérieure non entièrement bridée par les nouveaux principes d'argumentation. Comme illustration de cette évolution, songeons à l'analogie explicative de la trinité de Dieu dans le *Demonstrationum catholicarum conspectus* (1668-1669), analogie qui sert carrément de preuve de possibilité (A VI i, 495).

<sup>382</sup>Ou «*premier volet argumentatif*», voir notre *Introduction*, page 21.

<sup>383</sup>Voir notre *Introduction*, page 22.

<sup>384</sup>Voir *supra*, section 6.3.5.2, pages 395 sq.

choquant non seulement la conception ordinaire de la physique, mais surtout celle de la morale, soit les faits qui ne semblent pas bien s'enchaîner dans un monde produit par l'architecte parfait. En cette direction, semble-t-il, le point le plus irritant concerne le mal moral (péché). Il est cependant vrai que théoriquement, il est aussi réassimilable que le mal physique (souffrance) sous la démonstration théorique que le monde est le meilleur qui soit possible, mais il est vrai que Leibniz lui-même annonce au début de sa III<sup>e</sup> partie que les problèmes liés au mal physique l'«embarrasseront moins»<sup>385</sup> que les difficultés morales traitées dans la II<sup>e</sup> partie. Seulement, la structure détaillée du meilleur des mondes, c'est-à-dire du monde actuel créé et qui ne contient pas que du mal métaphysique, ne nous est totalement accessible ni par la perception, ni par la compréhension. La présence du mal moral et du mal physique, quoique contenue dans le meilleur état de fait possible, n'est pas *a priori* conciliable pour nous avec l'infinie bonté divine et semble entrer en conflit avec une notion confuse du meilleur (notion qui, à l'échelle des hommes, se limite à celle d'un bien relatif). Leibniz, pour tous ces cas, dispose - et use fréquemment - de son argument optimiste *a priori*, incontestable quoique forcément non détaillé<sup>386</sup>. Relativement au problème particulier du mal, c'est cet apport qui constitue l'essentiel du deuxième volet argumentatif de la *Théodicée*, positif, mais nullement probable ou inconclusif.

Tous les maux du monde, et tout particulièrement le péché, qui ne peut être considéré en aucune manière comme reformulable<sup>387</sup> seront classés comme mystérieux précisément parce qu'ils choquent la raison pratique, parce que spontanément, elle ne sait pas les subsumer dans l'harmonie du meilleur des mondes<sup>388</sup>. La notion de mystère, dont le *Discours préliminaire* a annoncé qu'elle serait abondamment traitée dans l'ouvrage qui suit, doit se voir attribuer un tour particulier selon la configuration effective du texte, et ce malgré la caractérisation plus générale qui s'infère de rares précisions tirées de cet écrit. Ainsi, sur les traces de Bayle, la prédestination, la damnation, les restrictions de la grâce, le péché originel, les imperfections du monde, constituent l'essentiel de ce qu'il faut sans doute nommer *mystères*, puisqu'il s'agit du cœur des discussions des *Essais de théodicée*. Sur cette voie, il semble que le mystère le plus obscur à l'intelligence et au cœur de l'homme, c'est celui qui

<sup>385</sup> ET III § 241, GP VI, 261.

<sup>386</sup> La volonté antécédente de Dieu tend à tout bien et la composition de toutes ces volontés concurrentes, dans l'aboutissement de la volonté conséquente ou finale donne la constitution du monde tel qu'il est actuellement. C'est par ce biais que Leibniz évite de rendre Dieu directement complice et producteur du mal, sous toutes ses ramifications. Ainsi, le bien fondamental visé, soit le bien métaphysique «comprend tout, [donc] est cause qu'il faut donner place quelquefois au mal physique et au mal moral» (ET II § 209, GP VI, 242).

<sup>387</sup> Inversement, le mal physique peut être considéré comme une punition, une épreuve, une mise en garde...

<sup>388</sup> ET, *Discours* § 43, GP VI, 75.

semble aller contre la bonté de Dieu<sup>389</sup>. Clairement, l'objectif principal, et presque entier de la *Théodicée* réside dans la réponse à cette exclamation baylienne :

«La manière dont le mal s'est introduit sous l'empire d'un souverain être infiniment bon, infiniment saint, infiniment puissant, est non seulement inexplicable, mais même incompréhensible ; et tout ce que l'on oppose aux raisons pourquoi cet être a permis le mal, est plus conforme aux lumières naturelles, et aux idées de l'ordre, que ne le sont pas ces raisons»<sup>390</sup>.

On peut considérer cette difficulté comme un mystère non seulement sur la base de son incompréhensibilité, mais parce qu'il dénote un vaste rapport entre Dieu et le monde, et qu'on peut le ranger comme sous-catégorie du mystère de la création et de l'harmonie<sup>391</sup>. Dans cette perspective et pour cet objectif, la stratégie négative de traitement du mystère que nous avons résumée comme premier volet argumentatif devrait toujours adopter la même structure et s'assortir semblablement de la démonstration optimiste. Au départ, figure une objection au mystère, fréquemment empruntée à Bayle, sous la forme d'une affirmation concernant la non-optimalité du monde, la non-liberté de l'homme ou la non-bonté de Dieu. Alors, le problème soulevé est discuté par Leibniz, démonté en prémisses, présenté comme seulement hypothétique et vraisemblable, puis confronté à la démonstration optimiste, *a priori*, selon laquelle le monde actuel est le meilleur possible. Car en l'occurrence, la *présomption* qui permet d'affirmer la vérité de ce mystère particulier est si sûre qu'elle s'enracine en fait dans une démonstration de nécessité, fondée sur la nature connue de Dieu et qui forme en cette matière la seconde ligne argumentative. Parce que Dieu est tout parfait, le monde qu'il a créé est le meilleur parmi tous ceux qui étaient possibles. Le détail *a priori* de l'intégration des éléments - et notamment du mal - dans ce monde le meilleur demeure un mystère, mais la vérité de sa conciliation avec la bonté divine est connue d'avance et permet effectivement de contrer tout argument simplement fondé sur des données *a posteriori*. Aucune expérience, aucun simple fait ne peut contredire cette certitude issue de la démonstration de l'être parfait. Rien ne devrait pouvoir ébrécher cet argument-massue, rien ne devrait exister d'autre, pour soutenir les mystères, que l'affirmation inviolable de leur conformité avec les desseins de Dieu, les meilleurs qui puissent

<sup>389</sup>On retrouve cette considération des maux comme mystères suprêmes jusque chez Bossuet, que l'on peut difficilement taxer de provocation au scandale ou de surrationalisme. En effet, un texte comme celui-ci : «j'adore, Seigneur, votre justice, quoique impénétrable à mes sens et à ma raison : pour peu que j'en entrevoie les règles sacrées, je les adore et je m'y soumets» (Bossuet *EM VI*, 1 ; (1962) [17], 191) implique indirectement que ce qui reste le plus secret et le plus mystérieux concerne les décrets de la bonté divine, présumée et connue telle, mais autrement observée.

<sup>390</sup>*DHC* [15] XI, *Pauliciens*, 479.

<sup>391</sup>Voir *supra*, section 6.3.5.2, page 395.

être<sup>392</sup>.

Il est tout à fait exact que Leibniz procède localement ainsi dans les *Essais de théodicée*, opérant par rectifications successives visant à montrer que ce qui est présenté comme absolu n'est que vraisemblable. Il serait surabondant de rappeler l'ensemble des très nombreux passages où Leibniz procède de la sorte, tant ils sont nombreux, et souvent semi-implicites, ou alors imbriqués au milieu de discussions différentes<sup>393</sup>. Il suffira sans doute que nous en rapportions quelques exemples parmi les plus clairs. Le premier extrait que nous estimons capital montre que c'est bien dans une perspective baylienne que la stratégie négative de défense des mystères est appliquée par Leibniz à l'incompréhensibilité de la providence. On trouve en effet une reprise de la stratégie définie dans le *Discours préliminaire* et appliquée au mal, avec désignation formelle de ce problème comme un *mystère* dans la III<sup>e</sup> partie<sup>394</sup>, au sujet d'une critique de la conception baylienne de la raison. Leibniz se rétracte d'ailleurs partiellement de la considération de cette difficulté comme un véritable mystère, puisqu'il s'agit de théologie naturelle<sup>395</sup>, mais le contexte montre très nettement le lien avec les annonces méthodologiques du *Discours*. À notre connaissance, ce passage constitue d'ailleurs l'unique exemple explicite d'un rapprochement entre le corps de la *Théodicée* et les annonces préliminaires - isolément qu'il convient de peser à sa juste valeur.

Toutefois, pour une honnête évaluation de la présence de la ligne fondée sur la démonstration optimiste dans les *Essais de théodicée*, il faut sans doute aussi intégrer les (nombreux) moments où Leibniz déploie une stratégie qui s'y assimile, même s'il ne l'appelle pas ainsi et même si, de manière constante, il ne l'associe pas à la thématique du mystère. Nous donnerons ici un commentaire d'un passage significatif, qui advient au cours de la réfutation des dix-neuf maximes philosophiques développées par Bayle comme contraires à la révélation<sup>396</sup>. Dans ce cas, Bayle développe l'idée que la création a été faite en fonction du bonheur des créatures, et que la puissance et la bonté de Dieu ne sauraient permettre le malheur et la perte de ceux qu'il aime - ce qui est battu en brèche déjà par le seul fait

<sup>392</sup>Le fait qu'une raison générale prise comme présomption vaille haut la main contre des exemples particuliers disséminés se lit d'ailleurs dans de nombreux contextes. Voir par exemple les doutes de Leibniz quant aux transmutations alchimiques que lui présente Hartsoeker : «avec tout cela, les raisons générales contre ces prétendues transmutations ont plus de force que toutes ces raisons particulières prises des exemples tous sujets aux doutes» (Leibniz à Harstoeker, 12 décembre 1706 ; GP III, 490).

<sup>393</sup>Nous avons aussi rapporté un cas dont une partie est directement négative, tiré de la *Causa Dei*, *infra*, section 8.3.2, pages 542 sq.

<sup>394</sup>ET III § 294, GP VI, 291.

<sup>395</sup>Nous avons déjà remarqué ce passage au sujet de la supposée démonstrativité de la théologie naturelle, section 1.1.1, page 37 et à propos du mystère du rapport au monde, section 6.3.5.2, page 396.

<sup>396</sup>ET II § 119, GP VI, 169-172 ; RQP II, § 144.

que les humains possèdent une raison qui les trompe. Leibniz procède d'abord à la rectification et à la minimisation de la force de l'argument baylien, à l'aide de formules qui le désignent comme uniquement apparent. La méthode consiste précisément à relativiser la réalité de l'objection : «*il n'est pas vrai à la rigueur (quoiqu'il paraisse plausible)*»<sup>397</sup> que les bienfaits de Dieu ne tendant qu'au bonheur de ses créatures, ou alors à présenter cette vérité comme partielle : «*la félicité de toutes les créatures raisonnables est un des buts où il vise ; mais elle n'est pas tout son but, ni même son dernier but*»<sup>398</sup>. Il s'agit bien ici d'un usage négatif d'une logique qui montre l'indémonstrativité des conclusions bayliennes. En outre, Leibniz joint des distinctions de concepts, des précisions quant aux définitions : en l'occurrence, il développe les notions de volontés antécédentes et de volonté conséquente ; il précise la nature des biens du monde, qui ne sont pas un don particulier aux hommes, mais une partie de l'agencement immense de l'univers entier - d'où la concomitance des maux impliqués par le plan divin et il distingue le bien global et en soi et les biens locaux et relatifs. Ces rectifications et distinctions, qui sont autant de réassimilations à des acquis de théologie naturelle, permettent de formuler une subsomption de l'objection de Bayle par rapport à la démonstration optimiste du meilleur des mondes :

«La combinaison de ce bien [i.e. la raison] avec les maux qui viennent de son abus, n'est pas un bien par rapport à ceux qui en deviennent malheureux : cependant il arrive par concomitance, parce qu'il sert à un plus grand bien par rapport à l'univers [...]. Ainsi l'on ne saurait assez estimer les biens que Dieu fait, que lorsqu'on en considère toute l'étendue en les rapportant à l'univers tout entier»<sup>399</sup>.

La sûreté de la position ainsi manifestée permet même à Leibniz des supputations plus concrètes, quant aux raisons qui ont incité Dieu à agir comme il l'a fait dans ce cas particulier, formulant de la sorte d'autres affirmations, présentées comme au moins tout aussi plausibles et apparentes que celles de Bayle : la possession est un bien en soi, même si elle s'avère dommageable pour certains, «*et c'est sans doute ce qui a porté Dieu à donner la raison à ceux qui en ont fait un instrument de leur malheur [...] ainsi rien ne nous empêche d'admettre que Dieu fait des biens qui tournent en mal par la faute des hommes*»<sup>400</sup>. On aura remarqué, au passage, que ce dernier procédé n'est plus tout à fait négatif, quoiqu'il s'agisse d'une introduction bien timide et bien limitée d'arguments

<sup>397</sup> ET II § 119, GP VI, 169 ; nos italiques.

<sup>398</sup> ET II § 119, GP VI, 169-170 ; nos italiques.

<sup>399</sup> ET II § 119, GP VI, 171.

<sup>400</sup> ET II § 119, GP VI, 171 ; nos italiques. Nous indiquons ainsi les expressions qui trahissent l'aspect hypothétique ou vraisemblable que Leibniz tient à conférer à ses allégations.



d'ordre non nécessaire<sup>401</sup>.

Cette méthode négative, complétée de haut par un argument sans détails, est donc bien présente dans les *Essais de théodicée*. Appliquée en l'occurrence au problème du mal, ce complexe a été bien souvent considéré comme l'unique ligne argumentative de cet ouvrage par la plupart des commentateurs, en commençant par l'opinion désobligeante de Voltaire<sup>402</sup>. Il se trouve cependant, même sans se limiter à des considérations rapides, partielles ou sarcastiques, que cette opinion est fort répandue, ne serait-ce qu'à cause de l'évolution qui semble évidente dans les travaux leibniziens entre les efforts des *Demonstrationes catholicae* et la *Théodicée*<sup>403</sup>. Et dans cette mesure ou prime la simple négativité d'une méthode inlassablement répétée au fil du long essai, même si elle s'enracine dans un apport démonstratif, l'argumentation leibnizienne tardive en matière de morale et d'optimalité du monde a été très fréquemment jugée peu convaincante et d'une efficacité plus que douteuse à la solution du problème visé<sup>404</sup>. Et il est vrai que quant à la nature du bien et

<sup>401</sup>Nous rapporterons encore un extrait, dont la brièveté un peu sèche, un peu impatiente, éclaire très nettement la dialectique négative telle que Leibniz a choisi de se l'approprier : «toutes ces objections roulent presque sur le même sophisme ; elles changent et estropient le fait, elles ne rapportent les choses qu'à demi : Dieu a soin des hommes, il aime le genre humain, il lui veut du bien, rien de si vrai. Cependant il laisse tomber les hommes, il les laisse souvent périr [...] : où est son affection, où est sa bonté, ou bien où est sa puissance ? Vaines objections, qui suppriment le principal, qui dissimulent que c'est de Dieu qu'on parle. [...] Dieu a soin de l'Univers, il ne néglige rien, il choisit le meilleur absolument» (*ET II* § 122, *GP VI*, 176-177).

<sup>402</sup>Voltaire, dans le *Candide* [71], s'attache davantage, sur un plan littéraire et ironique, qui dénonce le ridicule, à une manifestation pratique de l'absurdité de la thèse optimiste qu'à une réfutation en bonne et due forme, produisant un ouvrage totalement inepte sur le plan métaphysique (l'analyse de Wade (1969) [267], pourtant généreuse pour Voltaire, remarque que «he understood nothing about Leibniz's metaphysics» ; p. 653), mais d'une redoutable efficacité illustrative. Notons, d'un point de vue beaucoup plus théorique, que l'opinion globale de Hegel sur la *Théodicée* n'en est pas si éloignée et que sa récusation de l'intérêt de cette œuvre particulière de Leibniz, au-delà de ce qu'il juge intéressant à trouver par ailleurs chez son prédécesseur, passe par un résumé partiel - sinon tendancieux - de l'argumentation des *Essais de théodicée* (voir Hegel [24], *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, IV, p. 130).

<sup>403</sup>Se fondant sur cette évolution claire, Sleigh (1990) [252] se positionne ainsi, montrant sans doute implicitement que seule la dimension négative demeure commune entre les textes de jeunesse et l'œuvre de la maturité : à travers l'évolution de sa pensée religieuse «one theme is constant : that a crucial task of the Christian philosopher is to defend the christian mysteries against the charge of inconsistency of incoherence. In the *Theodicy* Leibniz argued that it suffices to counter such arguments. Earlier he had aimed for something more - a proof of consistency, which does not constitute a proof of truth and thereby eradicate the mystery» (p. 22).

<sup>404</sup>Un bon exemple de cette attitude fréquente, basée sur l'analyse de la méthode comme négative et aboutissant à une certaine critique, se retrouve chez Barnouw (1981) [84], dont l'analyse a en outre l'originalité de se situer d'un point de vue argumentatif. Cet interprète note ceci à propos d'arguments vraisemblables en matière de morale : «this would also qualify the support of faith which arguments from apparent design in nature could provide, but that is not characteristic of Leibniz's approach [...]. Leibniz does not seek to explain [the evils] away, to deny that they are evils. He rather attempts to show their moral necessity» (p. 621). Trapnell (1988) [263], à qui on ne peut pourtant pas reprocher la désinvolture ou l'inculture métaphysique de Voltaire, présente une position un peu semblable sur ce point. En effet, les analyses de ce commentateur sont très poussées, très documentées, mais il tend cependant à ne considérer la *Théodicée* que sous l'angle de la démonstration optimiste (p. 104). C'est essentiellement sur cette base qu'il souligne que Leibniz «does [not] convincingly absolve God of responsibility for evil» (p. 103), car il limite en nature le mal au fait qu'il est impossible de créer des existences impossibles. C'est ainsi qu'à notre avis, par

du mal, les textes leibniziens - et en particulier les *Essais de théodicée* - se révèlent parfois délicats à traiter<sup>405</sup>. Il faut d'ailleurs noter que certains textes même contemporains de la *Théodicée* - notamment la *Causa Dei* - se montrent moins sereins par rapport à l'ordre du monde, quoique toujours persuadés par l'optimalité principielle.

Au moins une dimension s'avère très juste dans cette perception de l'importance de la démonstration optimiste : il est vrai, et nous l'avons admis, que l'objectif presque unique de la *Théodicée* est moral, loin de s'attacher à l'ensemble des mystères concernant la religion - et ce, contrairement à ce que semble impliquer le *Discours préliminaire* qui semble introduire à une discussion générale des mystères<sup>406</sup>. Cependant, la netteté de cette orientation n'implique pas l'unicité des routes argumentatives qui y contribuent. D'ailleurs, cette légère divergence face à ce qui est indiqué dans le *Discours préliminaire* et implicitement admise par les interprètes qui voient la démonstration optimiste comme centrale dans la *Théodicée*<sup>407</sup> devrait pouvoir autoriser une autre déviance par rapport aux annonces, en l'occurrence une plus grande richesse méthodologique que ce qui est expressément considéré comme nécessaire.

---

exemple sur la trinité, dire que «his strategy consists in setting the mystery above reason by rational argumentation» (p. 103) est tout à fait juste, mais partiel quant à la réalisation.

<sup>405</sup>Burgelin (1969) [115] parle de l'«extrême ambiguïté du bien» (p. 18) entre le bien du tout et le bien de la partie. Voir aussi les analyses détaillées de Brown (1988) [107], qui cherche à réduire les tensions entre les différentes acceptions des biens, chez Leibniz (aperçues par exemple par C. Wilson ou Rescher), notamment entre l'acception ontologique et l'acception morale (voir aussi page 534, note 80).

<sup>406</sup>Ainsi, si Leibniz ne procède pas dans cet ouvrage à des tentatives de démonstration du mystère comme dans des écrits de jeunesse, c'est peut-être non seulement à cause de l'évolution de sa conception du mystère, mais aussi et surtout parce qu'en fait, il n'aborde pas le même sujet. De la sorte, on comprend pourquoi il n'est pas tant question de trinité, et encore moins d'incarnation dans cet ouvrage. Car si la trinité semble absurde au regard de la preuve *a priori* de l'unicité du premier principe (*ET*, *Discours* § 71, *GP* VI, 91), elle n'aggrave pas spécialement le cas juridique de Dieu. *A fortiori*, l'incarnation, condition de la rédemption et marque de la suprême bonté et humilité de Dieu, ne peut être comptée à son discrédit et sera donc moins pertinente à défendre pour les *Essais de théodicée*, quoiqu'il soit du ressort du texte de la concilier avec les maux. Le rôle argumentatif du mystère dans les *Essais de théodicée* est subordonné à la vocation de l'ouvrage. Ces mystères et ces miracles ne nécessitent qu'un aménagement théorique, par exemple pour éviter de briser le principe de continuité, mais ils ne demandent pratiquement aucune circonlocution du point de vue de la justification du mal (on peut ainsi marquer à nouveau la différence entre le *Discours de métaphysique* et les *Essais de théodicée*).

<sup>407</sup>Nous parlons ici de la distance entre l'annonce d'un traitement *des* mystères et le traitement effectif *d'un* mystère - au reste en grande partie non révélé.

## 6.5 Fondement probable du mystère : caution, explication et traduction en termes rationnels

### 6.5.1 Rationalité de la théologie leibnizienne et importance d'une probabilisation du mystère

#### 6.5.1.1 Intelligibilité du mystère : la troisième ligne argumentative

Il importe de développer maintenant, au sujet du mystère, un angle qui s'approche de ce que Dascal appelle un *réquisit d'intelligibilité*, par complémentarité avec son important pendant d'*inintelligibilité*<sup>408</sup> que les sections précédentes ont davantage souligné. En effet, le mystère ne se caractérise pas uniquement comme un creux, comme une ombre, comme un vide, malgré la transcendance du Dieu qu'il appelle ; il reçoit aussi une caractérisation positive qui, si elle n'est pas affirmée comme démonstrative et certaine, n'en est pas moins fort présente dans les *Essais de théodicée*. Que Leibniz, dans la conduite concrète de son texte, pratique d'autres stratégies argumentatives qu'une logique strictement démonstrative, employée de manière négative et complétée seulement par la démonstration optimiste, particulièrement dans le domaine moral de la défense de l'optimalité, c'est ce que tente de montrer notre chapitre 8. Nous essaierons plutôt ici, de manière parallèle et complémentaire, de montrer les principes épistémologiques retraçables d'une telle attitude, qui se vérifie dans la pratique du texte des *Essais de théodicée*, mais qu'il peut sembler difficile de concilier avec le discours leibnizien d'annonce quant au traitement du mystère<sup>409</sup>. En bref, il nous semble important de montrer que la ligne argumentative qui traverse les *Essais de théodicée* est plurielle<sup>410</sup> quant à la défense des mystères - et en particulier au sujet du soutien de l'optimalité du monde par la démonstration optimiste : en plus de la défense logique négative et de l'apport positif de la démonstration générale, on y trouve la conduite

<sup>408</sup>Dascal (1987) [125], p. 94 : «How is it possible to consider true (or for that matter false) a sentence that is not understandable?» (p. 93), souligne Dascal en adoptant le point de vue leibnizien. Voir *supra*, section 6.4.2.1, page 437. Dascal estime que ce double mouvement est inhérent à toute conception religieuse, mais Gabaude (1973) [153], jugeant que Leibniz s'avance loin dans cette direction «joue souvent sur deux tableaux» (p. 8), lui reproche une tension entre rationalisation et irrationalisation.

<sup>409</sup>Notons bien que cette mise en évidence est parfois partiellement conjecturale, car les *Essais de théodicée* laissent implicites la plupart de leurs principes. Mais il suffit à notre objectif qu'il y ait au moins une ouverture théorique possible qui puisse expliquer la présence cette fois incontestable - et non conjecturale - de propos supplémentaires par rapport à la méthode négative dans ce contexte.

<sup>410</sup>Cette observation de notre part rencontre certaines analyses précédentes, quoique parfois pour des raisons un peu différentes. Par exemple, Allen (1975) [79] suggère déjà une double structure dans les *Essais de théodicée* : «there are two lines of argument or two motifs in the *Theodicy*. On the one hand, there is the general thesis that this is the best of all possible worlds ; on the other hand, there are replies to specific problems, sometimes without any explicit reference to the general thesis» (p. 83). Cependant, selon Allen, il n'y a pas de cohérence entre les deux approches, qui ne sont pas liées l'une à l'autre et qui en outre «do not form either singly or together an overarching theodicy» (p. 86). Tel n'est pas notre avis : nous estimons au contraire que les conclusions de la démonstration optimiste rencontrent celles de la plupart des arguments singuliers, et que les deux lignes argumentatives se complètent l'une l'autre.

de preuves positives probables partielles, convergentes et plus spécifiques<sup>411</sup>.

Nous remarquerons d'abord, conformément à ce qu'a pu nous enseigner un regard sur les fondements dialectiques de la probabilité dans le traitement leibnizien de la religion, que le peu de théorisation qui semble pouvoir s'appliquer à toute dimension positive d'un traitement particulier du mystère dans la *Théodicée* la présente comme une surrogation, comme une sorte d'appendice optionnel surajouté à une argumentation déjà suffisante<sup>412</sup>. Certes, Leibniz choisit de parler de surrogation, d'une manière qui minimise et déprécie en apparence l'apport du simple probable dans ce contexte<sup>413</sup>. Ou alors, si on se situe d'un point de vue moral, en considérant que le mystère à traiter concerne le mal dans le monde, on peut affirmer qu'il existe déjà une argumentation positive et solide pour le soutenir, issue de la théologie naturelle, qu'il s'agit en fait d'une démonstration (ce que nous avons choisi d'appeler la *démonstration optimiste*), ce qui semble réduire la question à un mystère seulement apparent. Dans cette perspective, si une explication ou une traduction n'est pas complètement irréalisable, elle est pratiquement inutile et devrait s'effacer devant la méthode négative complétée : il s'agit en quelque sorte de rendre vraisemblable soit ce qui est déjà certain, soit ce qui est par définition contre la vraisemblance. Dans le *Discours préliminaire* où Leibniz semble écarter de la théologie toute dimension probable, il l'écarte surtout au sens le plus courant du terme, pourvu de ses connotations négatives sur l'opinion invérifiable, sur les apparences fallacieuses. Il débarrasse ainsi le terrain pour tailler une place importante aux théories issues de la métaphysique, que la verve de Bayle semble acculer à l'absurdité, et cette place est balisée pour laisser champ libre à la foi, sans contradiction ni tension. Mais cette affirmation de l'universelle capacité de réponse face aux objections contre les mystères de la foi, réputée suffisante même contre la fougue et la méfiance, n'interdit pas que sur cette base suffisante, d'autres percées puissent fleurir, d'autant que les deux premières lignes argumentatives demeurent fort générales.

D'ailleurs, la démarche qui consiste à tracer des ouvertures plausibles entre la compréhension humaine et le mystère divin participe au fond d'une tendance tout à fait fondamentale chez Leibniz, qui fait de toute réalité un résultat de l'usage de la raison divine,

<sup>411</sup>Nous avons nommé cette approche le *troisième volet argumentatif* dans notre *Introduction*, page 23.

<sup>412</sup>Voir *supra*, section 5.4.2, pages 285 sq.

<sup>413</sup>Trapnell (1988) [263] résume très nettement la suffisance de la première ligne argumentative : «Christian mysteries do not require explanation» (p. 103), et note à cet égard avec sévérité l'auto-indulgence d'un Leibniz à son avis peu cohérent avec ses exigences rationalistes sur ce point. Cependant, il faut peut-être noter que le rationalisme est compatible avec une démonstrativité probable, voire partielle. De plus, s'il est vrai que les mystères n'exigent («require») pas explication, il n'est pas prouvé qu'ils bannissent ou récuse toute recherche de plausibilité.

donc un élément potentiel de la rationalité au sens large<sup>414</sup>. Il est cohérent avec cet aspect du leibnizianisme, cette «philosophie qui cherche des raisons»<sup>415</sup>, de trouver louable tout effort, même partiel, même surrogatoire<sup>416</sup>, même uniquement probable, pour reconstituer la rationalité inaperçue de ce qui fait le mystère de la foi chrétienne, puisque l'harmonie dans le monde est générale, puisque les motifs se croisent et se complètent à tous niveaux<sup>417</sup>. De même que l'espoir le plus grand qui nous soit donné consiste encore à apprendre à connaître les secrets de la nature<sup>418</sup>, bien qu'une grande part demeure dissimulée, de même (ou presque de même<sup>419</sup>), les secrets de la foi demandent à être appris avec toute l'exacritude dont ils sont capables, ne serait-ce que pour éviter l'impieété que générerait une fausseté. Il est en effet indéniable que malgré un christianisme sincère à sa manière parfois quasi hétérodoxe<sup>420</sup>, Leibniz refuse de se contenter d'une soumission sèche et nue à l'autorité dogmatique, comme si la démarche du croyant était étrangère aux découvertes et aux méthodes de la lumière naturelle, et comme si le plus important ne résidait pas dans l'harmonie entre les révélations et les démonstrations opérées par la raison. La dimension rationnelle n'exclut ni le rapport à la *Bible*, ni le lien avec l'expérience, ni une certaine confusion dans la connaissance. La compatibilité de la raison avec le mystère, quoiqu'elle n'exige pas d'explicitation entière, n'est pas inconciliable avec une tentative de rendre un peu de lumière à l'obscurité mystérieuse, surtout lorsqu'on reconnaît la dimension également probable de l'utilisation de la droite raison chez Leibniz. Ce qui

<sup>414</sup>Nous sommes ainsi tout à fait en accord avec l'analyse de Duchesneau (2000) [137] concernant la *Théodicée* qui, dit-il, «reflète une ambition beaucoup plus directement métaphysique». En effet, les contenus de la révélation s'y trouvent «intégrés à une vaste hypothèse de théologie rationnelle : dans cette œuvre magistrale, un ensemble d'arguments vraisemblables sous-tend en effet la représentation architectonique d'un monde où la contingence et le libre arbitre se concilient avec un système de la nature ordonné selon des raisons déterminantes optimales» (p. 28).

<sup>415</sup>*NE Préface, GP V*, 59.

<sup>416</sup>Car «on cherche tous les jours des preuves des sentiments dont on ne doute nullement» (*Préceptes pour avancer les sciences, GP VII*, 164).

<sup>417</sup>Baruzi (1907) [86], un des rares auteurs qui se soient penchés expressément sur la résonance mystérieuse de la philosophie leibnizienne en continuité avec son rationalisme, présente cet aspect sous le jour suivant : «ambitieux d'êtreindre la réalité intégrale, Leibniz pressent que la nature et le surnaturel se continuent l'un en l'autre [...], il conçoit une philosophie qui s'étendrait jusqu'aux Mystères» (p. 461).

<sup>418</sup>«Major nobis spes [est] noscendae naturae» (Leibniz à Des Bosses, 7 novembre 1710, *GP II*, 412).

<sup>419</sup>Voir *supra*, section 6.4.1.2, pages 413 sq.

<sup>420</sup>Cette question de la conformité de la pensée leibnizienne au christianisme ou à l'une de ses branches a davantage intéressé les commentateurs d'il y a un siècle et plus, que ceux d'aujourd'hui, plus préoccupés de cohérence interne que de conformité doctrinale - et peut-être aussi mieux au fait de l'immensité de la documentation à rassembler pour risquer une opinion sur cette question. Waddington (1853) [266] voit comme un «fait incontestable» (p. 533) que Leibniz ait professé les mystères de la foi, et s'étonne dès lors que l'on suspecte sa sincérité. Fonsegrive (1908) [147] reconnaît pour sa part que Leibniz traite et admet les mystères, ainsi que la divinité de Jésus, mais, ajoute insidieusement l'interprète, sans doute avait-il des «idées de derrière la tête et il serait difficile qu'il ne les eût pas» (p. 1166). Voir aussi Michaud (1902) [206], p. 702.

découle de la raison est, par principe, si crédible et si solide qu'il n'y a rien de surprenant à trouver chez Leibniz une tendance globale, incarnée dans une multitude d'essais, pour donner un tour plus appréhensible, plus clair, plus lumineux, même aux éléments les plus difficiles et les moins croyables de la religion. On pourrait même qualifier cette dimension de tentative de rapprocher ou de mieux repérer Dieu, et de tendance épistémologiquement fondamentale pour une pensée qui conçoit systématiquement l'intelligence divine et les intelligences créées à partir des mêmes attributs, et en quelque sorte moralement nécessaire pour fonder la contingence de la foi et de la liberté<sup>421</sup>. Tout existant, toute caractéristique d'existant, doivent leur réalité à une raison, et même lorsque la raison ultime, *a priori*, demeure inaccessible, l'harmonie entre les types de causes, entre le mécanisme et le final, fait que les raisons partielles et probables qui nous sont disponibles ont bien des chances de ne pas contrarier le motif fondamental<sup>422</sup>.

Pour résumer ce qui vient d'être énoncé, nous dirons que les raisons qui poussent ainsi Leibniz à multiplier les lignes argumentatives doivent en partie être conjecturées, et apparaissent plurielles, selon le point de vue duquel on se place.

**Logique et dialectique :** Leibniz renforce sa position et diminue théoriquement l'importance de ses occasionnels manques argumentatifs en identifiant toute esquisse de ligne argumentative non démonstrative, souvent inconclusive, comme supplémentaire par rapport à une présomption établie, voire par rapport à une démonstration préexistante. Les argumentations deviennent complémentaires l'une de l'autre, l'approche probable comblant l'étroitesse et la sécheresse de la première et de la deuxième, qui à leur tour étayent, donnent un squelette, et permettent d'oublier les brèches de la voie probable.

**Histoire de la pensée leibnizienne :** Il y a clairement évolution dans la pensée de Leibniz à l'égard du traitement des mystères. Pour diverses raisons - notamment la crainte de voir sa position assimilée à celle de Toland - l'auteur, qui a eu surtout au début de sa carrière une conception très juridique de la théologie, d'où certaines tendances probabilistes, ne reconnaît plus aussi officiellement l'utilité et la légitimité des preuves

<sup>421</sup>C'est en tout cas, semble-t-il, l'opinion de Zarka (1992) [280], qui contraste la conception de la toute-puissance chez Hobbes et chez Leibniz : «la transcendance absolue de Dieu, qui fait de celui-ci un être incompréhensible doté d'attributs incompréhensibles, ne fournirait [...] que la notion d'une substance chimérique qui n'a d'autre fonction que de masquer la conception nécessitariste d'un monde sans Dieu» (p. 127-128).

<sup>422</sup>Nous verrons plus loin que l'on peut même découvrir une certaine valeur heuristique au mystère même (voir section 6.5.3.3 pages 469 sq.).

positives et probables. Cette évolution quant au discours annoncé n'empêche pas que la vraisemblance et les preuves partielles continuent de jouer un rôle plus souterrain dans ses développements religieux, comme une sorte de reste de l'attitude qu'il s'autorisait plus pleinement dans sa jeunesse. Le feuilletage des lignes argumentatives s'explique ici par une distinction temporelle et un repli théorique, ainsi que par un changement de perspective : dans une certaine mesure, Leibniz ne traite pas le même sujet.

**Édification et persuasion :** De la sorte, Leibniz peut conduire un double discours, et atteindre une double efficacité, élargissant ainsi le public visé<sup>423</sup>. En effet, son argumentation profite de la crédibilité des preuves vraisemblables partielles, souvent imagées, souvent frappantes d'un point de vue populaire, tout en conservant bien visible, bien assurée, la démonstration métaphysique de son optimisme, qui peut agir sur un lectorat plus savant. Il peut ainsi espérer atteindre à la fois la persuasion et l'irréfutableté, dans une tentative pour renverser ce qu'il y avait de pernicieux dans la position baylienne. De ce point de vue, il faut admettre que la ligne argumentative positive probable procure des motifs de crédibilité pour l'admissibilité de la religion chrétienne.

**Fondement et principes épistémologiques :** L'importance de donner une formulation acceptable aux mystères et à la révélation biblique n'est pas une coquetterie accessoire dans le cadre des *Essais de théodicée*, mais l'expression d'une volonté constante et étayée de rationalisation de la connaissance humaine. Autant pour l'établissement du sens de la *Bible* que pour la solidité interne de la conviction, l'édifice de foi mérite tous les éclaircissements que l'on peut lui conférer, un peu à la manière dont il est louable de multiplier les preuves de l'existence de Dieu<sup>424</sup>. Mieux encore, il y a fondement de la méthode négative dans l'établissement, qui passe notamment par l'explicitation probable, des motifs de crédibilité de la religion.

Ces éclaircissements tendent à montrer que la variété des approches ou des fragments argumentatifs est significative pour Leibniz<sup>425</sup>, en plus de se vérifier dans la concrétude du

<sup>423</sup>Nous parlons ici, comme Allen (1975) [79], du complexe argumentatif que forment les deux premières lignes, par contraste avec la troisième.

<sup>424</sup>Voir la citation que nous rapportons en section 5.3.2.1, page 252.

<sup>425</sup>Sur ce point, voir Olaso (1975) [219], p. 216 ; à l'inverse, la valeur de ce type d'argument, en fonction même des principes du système leibnizien, a été contestée par Russell (1900) [63] (« as a matter of fact, the want of connection is, I think, quite one of the weakest points in his system », p. 89). Nous avons d'ailleurs dit un mot sur la valeur de la concordance méthodologique chez cet auteur en section 5.3.2, pages 250 sq.

texte des *Essais de théodicée*.

### 6.5.1.2 Connaissance aveugle, opinion, cœur de la foi

En suivant ce faisceau d'indices et de principes, on peut saisir que le mystère, d'apparence invraisemblable et improbable, au point qu'une telle admission ne puisse saper sa défense, se trouve à recevoir pourtant des appuis, des confirmations, ce qu'il faut bien se résoudre à nommer des éléments de *preuves*, et qui tendent à le rendre probable dans un sens épistémologique plus strict du terme. La recherche probable dans la direction du mystère ne semble pas impie, même s'il est connu d'avance qu'elle n'aboutira pas à une compréhension totale. Plus théoriquement, il apparaît que la gradation leibnizienne, sur une même échelle, de toutes les sortes de connaissances conduit, même sur le plan religieux, à une unification d'appartenance épistémologique entre le mystérieux et le non mystérieux, les méthodes appliquées au second tendant ainsi à déteindre sur le premier<sup>426</sup>.

En effet, si le mystère demeure principalement non compris, Leibniz le situe dans le champ de ce qui peut être «appris»<sup>427</sup>, et tout apprentissage nécessite au minimum un contact de l'esprit avec une identité, une étiquette, une surface dont l'appréhension entame forcément l'incompréhensibilité pure dont on pourrait vouloir draper le mystère. Cette identité au moins superficielle du mystère doit donc porter un certain sens, et aller ne serait-ce que très légèrement au-delà d'un «*psittacisme*» insignifiant<sup>428</sup>, sans quoi il n'y a plus mystère, mais absence totale de connaissance, sans indice de vérité. Sur cette question, nous avons tiré profit de l'analyse de Goldenbaum, qui met en relief, dans les écrits de jeunesse de Leibniz, particulièrement les *Demonstrationes catholicae*, deux sortes de preuves positives du mystère<sup>429</sup>, en plus du soutien simplement négatif. Il s'agit d'une part de la *connaissance aveugle*, où chaque mot a un sens, mais dont toute la profondeur n'est pas maîtrisée par le locuteur ; d'autre part, on trouve la connaissance fondée sur la preuve externe de la *confiance en l'autorité*. Ces deux sources de contact avec le mystère, que Goldenbaum classe au rang des preuves positives, ouvrent la possibilité de

<sup>426</sup>Ce paradoxe ou cette dualité d'attitude entre recherche et émerveillement sont bien mis en évidence dans le passage suivant, où nous avons placé en italiques ce qui évoque un mystère indépassable et en caractères gras le rapport à l'avancement de la connaissance : «le véritable tempérament est d'*admirer* la nature avec connaissance, et de reconnaître que plus on y avance, plus on découvre de *merveilleux* ; et que la grandeur et la beauté des **raisons** même est ce qu'il y a de plus *étonnant* et de moins compréhensible à la nôtre» (Leibniz à Bossuet, 18 avril 1692 ; *FdeC* I, 349).

<sup>427</sup>Voir *supra*, section 6.4.1.2, page 414.

<sup>428</sup>*NE* II xxi § 37, *GP* V, 176. Il faut «que les termes que j'emploie aient quelque sens» (*ET, Discours* § 74, *GP* VI, 93). Voir aussi «il y a quelque chose de plus que des simples mots» (*Remarque, GP* VI, 596), au sujet du «mystère naturel» que constitue l'union entre l'âme et le corps.

<sup>429</sup>Goldenbaum (1999) [161], p. 168-169.



la croyance<sup>430</sup>. Selon notre perspective et pour l'époque que nous décrivons chez Leibniz, nous qualifierions la première branche de degré de la connaissance mystérieuse, conférant au mystère une identité de surface préservée - quelque chose de l'ordre d'une connaissance claire, confuse et partielle, un peu comme pour les données sensibles, pour employer un peu anachroniquement le vocabulaire plus tardif des *Meditationes*, qui sera stable à partir de 1684. La seconde branche relevée par Goldenbaum s'apparente davantage à ce que nous avons effectivement thématiqué sous le nom d'élément de *preuve* - ou de *démonstration* (non nécessaire), donc de contribution à une méthode probable. En effet, le mystère ne réside pas dans n'importe quel bloc de connaissance incompréhensible, mais dans un bloc qu'une attestation religieuse, et en particulier biblique, autorise à déclarer vrai<sup>431</sup>.

Pour notre propos, qui concerne plus directement les *Essais de théodicée*, il convient de franchir un cran supplémentaire dans cette recherche de la source de la connaissance confuse - ou aveugle - propre au mystère, outre cet appui autoritaire biblique ici considéré par Goldenbaum comme extérieur. Ce degré souvent minimal d'une connaissance à peine dégagée de l'obscurité peut aussi se rapprocher de la thématique de l'*opinion*, quoique ce terme ait de délicat en usage religieux, si on se rappelle les mises en garde d'Augustin et les inquiétudes de Locke. Il y a en effet parenté possible, chez Leibniz, entre la dimension subjective du mystère et l'*opinion*, en l'occurrence une opinion dans le domaine religieux, qui doit suffire dans l'impossibilité de conduire une démonstration distincte<sup>432</sup>. Certes, le mystère diffère de l'*opinion* au sens le plus déconsidéré, au sens où il s'avère beaucoup plus sûr pour l'esprit croyant, beaucoup plus stable, bref, éminemment défendable contre toute attaque - ce qui n'est pas le cas de l'*opinion* flottante<sup>433</sup>. Cependant, dans la mesure où Leibniz cherche à réintégrer dans la connaissance, voire dans la science, les balbutiements de l'intelligence opinante, en cherchant des moyens de l'encadrer par une méthode, par des critères qui en assureraient au moins la probabilité<sup>434</sup>, il n'y a pas d'obstacle à ce que les techniques découvertes, suggérées ou rassemblées, puissent servir au soutien du mystère. Celui-ci se distinguant de l'*opinion* déclassée plutôt par une plus grande sûreté que par une nébulosité définitive, il n'a rien à perdre, et sans doute une crédibilité subjective à gagner,

<sup>430</sup> «Leibniz will mit dem positiven Beweis einer Möglichkeit der Mysterien zeigen, daß ein Glaube an sie nicht absurd ist» (Goldenbaum (1999) [161], p. 172).

<sup>431</sup> Quant à ce deuxième aspect, nous y reviendrons à la section 6.5.2, pages 457 sq.

<sup>432</sup> On trouve déjà cette idée en *CJC*, A VI i, § 32, 552.

<sup>433</sup> Dans la *Théodicée*, Leibniz contraste l'*opinion* et la foi, quant à la structure de leur assise épistémologique (*ET Discours* § 29, *GP VI*, 67), mais il s'agit ici de «foi divine», donc de la partie qui échappe aux règles de l'épistémologie générale (voir *infra*, section 7.1, pages 472 sq.). Quant à la dimension qui dépend des motifs de crédibilité, il n'y a pas de démenti de son parallélisme avec l'*opinion*.

<sup>434</sup> Voir *supra*, section 4.4.1, pages 187 sq.

s'il trouve des appuis probables. Leibniz est fort réservé, sur la question, mais il paraît bien qu'il laisse quelque ouverture pour la possibilité d'arguments supplémentaires :

«Pour ce qui est de la question, si nous connaissons la conformité des mystères avec notre raison, je réponds qu'AU MOINS, nous ne connaissons jamais qu'il y ait aucune difformité, ni aucune opposition entre les mystères et la raison»<sup>435</sup>.

Il y a un point significatif, à notre avis, dans la mention «au moins». Il est certain que les mystères peuvent être défendus, puisqu'ils sont vrais et il va de soi que leur compréhension complète est inaccessible, puisqu'ils sont mystérieux. Toutefois, entre ces deux bornes, un terrain reste libre, moyennant le respect du texte biblique et des découvertes de la théologie naturelle. Plus exactement, en matière de théologie, outre le domaine établi avec une certitude démonstrative, il existe un terrain solide, consensuel, qui constitue l'essentiel ou le cœur de la foi<sup>436</sup>, et auquel on peut s'appuyer avec une certitude morale<sup>437</sup>. Une telle distinction des mystères fondamentaux et de ceux qui sont moins cruciaux permet une différenciation de l'attitude explicative en ce qui les concerne. Les éléments les plus essentiels de la foi, ceux qui sont nécessaires pour l'obtention du salut, requièrent une grande prudence dans les tentatives de traduction qui leur sont dévolues. Cependant, même dans leur cas, une formulation excessivement paradoxale et scandaleuse a grand intérêt à être remplacée par des termes plus appréhensibles pour la logique humaine. Quant aux points moins directement importants, on suppose qu'ils peuvent recevoir explications, et que celles qui s'avèrent partielles sont complétées par les autres avenues.

La situation, cependant, est plus complexe, car dans la mesure où cette position concernant les points fondamentaux de la foi est possible à préciser, elle pourrait aller très loin chez Leibniz, excluant même, dans sa version la plus extrême, la trinité, l'incarnation et la résurrection de la sphère des éléments cruciaux. En effet, dans la correspondance avec Pellisson, où Leibniz élabore plusieurs axes de son épistémologie religieuse, il est souligné qu'il se pourrait qu'«il suffi[se] que les hommes croient la vérité sur quelques points nécessaires»<sup>438</sup>. Dans ces cas, il ne serait même pas requis que les raisons de la croyance soient toutes discutées, connues ou déployées. L'explication, sur ces questions, n'est visiblement

<sup>435</sup> *ET Discours* § 63, *GP VI*, 86 ; nos petites majuscules.

<sup>436</sup> Cette distinction de points, moments, éléments essentiels à la foi est importante chez Leibniz et se trouve notamment au fondement de techniques d'interprétation scripturale (voir section 5.5.2, pages 309 sq.).

<sup>437</sup> Ainsi que Leibniz l'écrit à Morell : «il ne faut pas recevoir pour sûr ce qui n'est que plausible. Je ne saurais m'attribuer une science certaine de tout ce que je souhaiterais de savoir en théologie, mais je crois pourtant de savoir assez certainement ce qui me paraît essentiel» (4-14 mai 1698, *Grua I*, 126).

<sup>438</sup> Leibniz à Pellisson-Fontanier, début août 1690, *A I vi*, 78. Notons qu'au reste, Leibniz n'a pas réussi sur ce point à convaincre son interlocuteur, et que Pellisson estime que les autorités catholiques citées sont primaires et non décisives (Pellisson à Leibniz, 4 septembre 1690, *A I vi*, 83-104).

pas exigée, quoique rien n'en exclut la possibilité. Mais Leibniz peut concevoir d'aller plus loin, même s'il ne se montre pas engagé dans un tel argument et qu'il souligne que ce point de vue n'est pas accepté par les théologiens protestants : il risque l'idée qu'«il n'y a aucun article révélé qui soit absolument nécessaire»<sup>439</sup>, ce qui implique, pour notre propos, une relativisation de l'importance absolue de toute explication d'un mystère, qu'il soit révélé ou naturel, à l'exception de ce qui pourrait compromettre l'amour de Dieu par dessus tout. Or, à cet égard, la *Théodicée* peut justement être considérée comme visant le redressement de ce danger, suscité par les arguments qui montrent Dieu insouciant et cruel, ce qui affermit l'importance - quoique la non-nécessité - des explications abondantes que l'ouvrage contient. Cependant, quoique peut-être, dans les cas extrêmes et ultimes, non absolument nécessaire au salut, la révélation biblique porte une grande importance, surtout dans le contexte assez conventionnel, assez consensuel de la *Théodicée*, qui admet sa défaillance possible, mais seulement moyennant une grâce toute spéciale de la part de Dieu à l'article de la mort<sup>440</sup>. C'est pourquoi il faut sans doute entendre le cœur de la foi dans un sens un peu plus vague, ou un peu plus étendu, en y intégrant, pour plus de sûreté, les données révélées les plus reconnues et clairement les plus cruciales d'après le contexte des *Évangiles* et des *Épîtres*.

Il faut comprendre en outre que la méthode négative fonctionne très bien en contexte dialectique si, de fait, des objections sont formulées contre le mystère<sup>441</sup>, mais surtout si la présomption et conviction de base est bel et bien acquise. Mais que faire hors de ce cadre ? Comment procéder devant un adversaire dont les présupposés sont autres ? Même devant Bayle, pourtant chrétien, pourtant fécond en objections expressément formulées, la partie est rude, et Leibniz se trouve amené, presque contraint à un autre langage<sup>442</sup>. Il semble bien que la ligne argumentative négative seule s'avèrerait relativement pauvre, ou du moins stratégiquement peu variée, et que sa seule répétition ne serait peut-être

<sup>439</sup>Leibniz à Pellisson-Fontanier, début août 1690, A I vi, 78. De cette position, résulte en outre que l'on peut être sauvé dans toutes les religions, pourvu que l'on aime Dieu par dessus tout, d'un amour sincère et non concupiscent, fondé sur sa perfection.

<sup>440</sup>Voir section 8.3.3, page 554.

<sup>441</sup>Goldenbaum (1999) [161], p. 163, souligne d'ailleurs cette difficulté : «Leibniz hatte bereits sehr früh ein Bewußtsein darüber, daß die Strategie einer bloß negativen Verteidigung der Mysterien nur dann siegreich bleiben konnte, wenn der Gegner eine positive Kritik an einem Mysterium vorlegte und damit eine kritisierbare Position».

<sup>442</sup>En effet, le problème soulevé en morale est particulièrement brûlant d'un point de vue subjectif. Les éléments dogmatiques mystérieux ne peuvent être totalement éclaircis en vérités distinctes, explicitement conciliables avec la bonté de Dieu et ils continuent à choquer, malgré les motifs de crédibilité, malgré la présomption valable qui les dit possibles, malgré l'affirmation *a priori* que le monde actuel est le meilleur possible. Une tentative hors de la démonstration optimiste, sans être explicitement requise, devient ainsi utile.

pas très persuasive, et certainement peu sensible à la concrétude de l'expérience humaine du mal<sup>443</sup>. Ce constat vaut même si on tient compte des apports toujours très généraux de la théologie naturelle. Afin de convaincre un incrédule, sinon un athée (car il s'agit ici d'une croyance non seulement dans le mystère, mais dans la rationalité humaine du mystère), afin de remonter aux sources les plus solides et les plus vraies de la foi, afin d'asseoir une croyance neuve ou chancelante, d'autres avenues ne sont pas inutiles. Dans le cadre plus étroit de la question morale, il semble que paradoxalement, l'argument *a priori*, formellement valide et profondément leibnizien, ne possède pas la force argumentative suffisante pour porter tout le texte des *Essais de théodicée* à cause de sa grande généralité. Il semble que la perception indiscutable de l'existence d'un mal, et pire encore, d'un mal moral à l'œuvre contre l'homme dans le monde<sup>444</sup>, cède théoriquement, mais présente une sorte de résistance empirique à la démonstration optimiste.

C'est ainsi que le texte de la *Théodicée*, pour remplir sa vocation édicatrice, pour toucher le lecteur autant que les vivants développements bayliens, revient à la concrétude probabiliste, lutte pied à pied, analogie par analogie et utilise les mêmes armes rhétoriques que l'adversaire<sup>445</sup>. C'est sans doute pourquoi, souterrainement, les *Essais de théodicée* adoptent cette seconde ligne argumentative, pour «faire voir la sagesse, la bonté et la justice de Dieu»<sup>446</sup>, en rendant le plus possible les mystères formulables en termes

<sup>443</sup>Notre chapitre 8 tâche de montrer concrètement la présence de la ligne argumentative supplémentaire, car ce serait forcer la lettre du texte que de vouloir faire coïncider l'ensemble du propos de la *Théodicée* à une réfutation négative, même assortie des apports démonstratifs naturels. À moins de supposer que les compléments à cette preuve sont hors sujet, d'affirmer que Leibniz se perd dans ses digressions, dans ses précautions et son désir passionné de plaire aux grands, il faut admettre que le texte tel qu'il apparaît émerge aussi à partir d'autres motifs argumentatifs. Notons qu'Allen (1975) [79] va jusqu'à soutenir que cette *Théodicée* possible, c'est-à-dire uniquement constituée par la démonstration optimiste, ressemblerait véritablement à l'attitude de Pangloss dans le *Candide* [71] - en quoi le commentateur va sans doute un peu loin : la dimension démonstrativement optimiste est d'une grande cohérence métaphysique, qui n'est nullement mise en évidence par Voltaire.

<sup>444</sup>Ainsi que nous l'avons souligné plus haut, que le mal moral est un scandale plus profond - et un enjeu dialectique plus épineux - que le mal physique (voir section 6.4.2.2, pages 439 sq.). Peut-être cela tient-il à la proximité plus spontanée entre le mal métaphysique et ce mal plus simple que constitue le mal physique. Il faut comprendre qu'en première approche, seul le mal métaphysique ou mal de limitation se peut inférer *a priori* pour nous. Plus exactement, on peut obtenir une preuve de l'impossibilité constitutive pour la créature d'atteindre l'infini de la divinité. Cette impossibilité tient à la fois à la dimension de nécessité de la cause, pour une divinité, et aussi au principe de l'identité des indiscernables. Inversement, le mal moral, surtout à cause de la culpabilité qu'il implique pour l'homme et de la damnation qu'elle mérite, suscite plus de difficulté.

<sup>445</sup>Bayle soutient en effet, de manière risquée, que «les raisons de la permission du péché qui ne sont point prises des mystères révélés dans l'Écriture, ont ce défaut, quelque bonne qu'elles soient, qu'on peut les combattre par d'autres raisons plus spécieuses, et plus conformes aux idées que l'on a de l'ordre» (*DHC* [15] XI, *Pauliciens*, p. 483). Une tentative de donner des «idées de l'ordre» moins inexacts et plus cohérentes avec l'harmonie générale contenant les mystères permet d'asseoir la réfutation leibnizienne.

<sup>446</sup>Nous reprenons ici les termes d'une critique dédiée par Leibniz à Théodore de Bèze (*ET* II § 239, *GP* VI, 259 ; nos italiques), à qui il reproche de ne pas produire ce résultat avec son système. Il est donc à présumer qu'il s'agit d'une caractéristique recherchée par l'auteur allemand.

convaincants, en en supprimant toute aspérité scandaleuse. Si d'aventure les preuves partielles, supplémentaires se révèlent peu sûres, il n'est pas déshonorant pour l'auteur de se retirer derrière ses fortifications réfutatives<sup>447</sup>, soit la démonstration optimiste (dont effectivement Leibniz use abondamment pour conclure ses expériences de pensée, comme pour en colmater l'aspect seulement probabiliste<sup>448</sup>). Et même si les annonces de Leibniz quant à ses procédés ne semblent pas inclure les avancées probables comme ligne de conduite nécessaire ou principale, elles s'inscrivent plus globalement dans une conception de l'esprit qui apprend, opine, adhère, connaît. Leibniz peut ainsi se permettre des preuves partielles, simplement supplémentaires. Certes, les exemples ne constituent pas des preuves entières<sup>449</sup>, mais seulement des indices, dont la convergence avec les preuves présomptives renforcent le corps argumentatif du texte, en conformité avec la conception leibnizienne de l'art de disputer.

Quant à la deuxième ligne argumentative, issue de la théologie naturelle, dans les *Essais de théodicée*, les fondements épistémologiques de la croyance se trouvent richement étayés par des acquis liés à la science et à la métaphysique leibniziennes, plus développées depuis les textes des *Démonstrations*. Ces acquis sont sous-jacents aux positions prises dans la *Théodicée*, quoique souvent implicites, mais ils n'empêchent pas aussi qu'une méthodologie probable puisse avoir sa place dans le traitement de la théologie, et plus particulièrement dans l'analyse des mystères<sup>450</sup>. L'auteur ne répugne pas à l'utilisation, dans un but d'explication et de conviction, d'expériences de pensées, d'analogies et d'exemples dans la *Théodicée*, dont il se sert pour rendre vraisemblables certaines attitudes de Dieu ou certains états du monde, afin de mieux garantir la position des mystères. Même si le vrai ne peut s'inférer du vraisemblable, le possible peut s'en tirer *a fortiori*, ce qui permet d'enrichir la présomption de base, tirée de la *Bible*, avec des éléments à la fois persuasifs et quasi scientifiques. L'argumentation probable peut en quelque sorte servir d'indice de la probabilité des mystères<sup>451</sup> : s'ils sont présentés comme pensables, ils sont sûrement possibles,

<sup>447</sup>Selon l'analogie présentée au début du texte (*ET, Discours* § 73, *GP VI*, 92 sq.), il n'est pas dans le rôle de l'assiégé-répondant d'employer des armes offensives et de développer lui-même des preuves.

<sup>448</sup>Lorsqu'on se penche sur la pratique du texte, on constate en effet que les deux lignes argumentatives sont constamment entremêlées. Cela se voit clairement, par exemple, au sujet du problème que nous traitons section 8.3.2, page 542.

<sup>449</sup>Sur le rôle des fictions et des exemples, voir notamment *NE III* vi § 22 et *IV* vii § 11.

<sup>450</sup>Il a été question des avenues multiples - et à vrai dire peu systématisées - que l'on peut glaner chez Leibniz au chapitre 5, pages 215 sq.

<sup>451</sup>Nous avons vu plus haut (section 6.4.2.1, pages 436 sq.) qu'une certaine forme d'analogie entre la structure de la preuve ontologique et l'appui aux mystères demanderait une espèce de preuve de leur possibilité. C'est ce à quoi peuvent servir aussi la conduite des analogies probables et les retraductions en termes épistémologiques acceptables.

même s'il est acquis qu'ils vont contre les apparences, contre une espèce de vraisemblance spontanée<sup>452</sup>. Au contraire, puisqu'ils sont vrais, ils sont en quelque manière véritablement probables (un peu à la manière de l'opinion de Copernic, vraisemblable malgré son isolement<sup>453</sup>) et on peut espérer qu'un discours sur eux mette en valeur, par le biais de la possibilité, cette probabilité si peu apparente.

Alors que Leibniz se conforme à de nombreux autres théologiens quant à l'acceptation d'une identité mystérieuse, il se distingue ici par sa volonté d'intégration probable du mystère dans l'épistémologie générale, par les biais de l'explication, de la preuve et de la probabilité. Il y a glissement, apparemment insensible, mais en fait très significatif, du simple énoncé de surface vers une identité le plus possible précise et cohérente, et de là vers une formulation non pas causale et démonstrative, mais tout de même plus crédible et plus claire, vers une sorte d'opinion non seulement enracinée dans une présomption indéfectible, mais confortée par des preuves ou des indices partiels et supplémentaires tendant vers une possibilité nette, et enracinée dans une créance fermement bâtie.

Ces procédés permettent non seulement d'asseoir la croyance, mais fondent aussi largement la clarification qui permet de répondre aux objections, sur le simple plan logique de l'incontradiction nécessaire de deux vérités. Autrement dit, la méthode négative trouve dans cette approche partiellement positive l'une de ses racines, de la même façon que la foi, qui peut court-circuiter les habitudes de la raison, se fonde elle-même dans des motifs de crédibilité sous-jacents à ce mouvement présomptif. C'est ainsi que «discourir sur le mystère a un sens»<sup>454</sup>, non seulement parce que sa vérité est négativement affirmée, mais parce qu'il y a forcément quelque élaboration, quelque développement, à en tirer. Nous estimons que ce mouvement d'explication tend à réintégrer le mystère dans l'épistémologie générale de Leibniz, et que la rationalisation qui procède de cette unification passe effectivement par des apports positifs probables dans la *Théodicée*. De la même manière que lorsqu'il s'agit d'intégrer à la science des morceaux pour lesquels les données sont insuffisantes à divers degrés, il faudra, pour traiter le mystère, recourir à une méthodologie probable, la même méthodologie probable qui sert dans les autres branches du savoir, car Leibniz, à l'exception du plan très particulier de la grâce extraordinaire et de la foi divine,

<sup>452</sup>Nous avons vu (section 4.2.3, pages 173 sq.) que les apparences par rapport à la vraisemblance authentique, à l'image, en Dieu, des volontés antécédentes par rapport à la volonté conséquente, laissent souvent présager un résultat incorrect, car elles ne forment souvent qu'une partie des données disponibles. S'y fier directement relève d'une méthodologie imprudente et conduit à une créance dévoyée.

<sup>453</sup>Voir la citation des *Nouveaux Essais*, page 172, note 38, qui indique que la véritable vraisemblance est tirée non de l'accréditation simple, mais de la nature des choses.

<sup>454</sup>Laborda (1980) [195], p. 398.

ne sépare pas la religion des autres acquis de l'esprit humain<sup>455</sup>. De la sorte, la foi humaine devient chez Leibniz très semblable à d'autres branches de la connaissance, auxquelles elle apparaît parallèle dans son fonctionnement. Autrement dit : le mystère reste comparable à d'autres éléments vrais, qui n'ont pas l'apparence de la vérité, mais que nous croyons tout de même, convaincus que nous sommes par des arguments d'ordre probable, qui s'attachent à la constitution de l'objet, et peuvent conduire jusqu'à la certitude morale. Dans la *Théodicée*, nous retracerons ainsi deux tendances à la probabilisation du mystère, tendances, rappelons-le, non obligatoires, non requises par les principes du système leibnizien, mais possibles, potentiellement fécondes - et à notre avis bien présentes dans le texte. S'y s'entremêlent des éléments propres aux aspects objectif et subjectif de la probabilité<sup>456</sup> : le mystère cautionné par l'appartenance à la *Bible* (section 6.5.2) et le mystère expliqué par des concordances rationnelles (section 6.5.3). Enfin, nous aborderons plus loin un exemple significatif de cette traduction en termes rationnels : celui de la grâce dans son aspect le moins extraordinaire (section 7.4.2, pages 505 sq.).

### 6.5.2 Mystère probable par la caution biblique

Il peut sembler étrange de ranger la caution biblique parmi les appuis rationnels et probables au mystère. En effet, là où l'esprit se range à l'autorité du texte, il semble que la raison abdique et, comme Leibniz l'écrit lui-même, «sacrifie toutes ses vraisemblances»<sup>457</sup>. Car même s'il est des moments où il relativise la nécessité absolue de la connaissance de la *Bible* pour le salut de l'âme, Leibniz estime visiblement qu'il est plus sûr de se fier à l'écriture sainte, et que le salut sans elle dépend d'une révélation gracieuse éminemment possible, mais exceptionnelle. Cette idée du recul pieux de la raison devant l'autorité a quelque chose de baylien, mais le thème, cependant, est augustinien, et donc bien plus ancien. En effet, on trouve, dans le *De Utilitate Credendi* d'Augustin<sup>458</sup> l'idée que pour éviter de se heurter l'esprit à ce qui semble absurde dans la religion chrétienne, il convient

<sup>455</sup>Certes, il ne s'agit pas de chercher l'application d'une loi naturelle, mécanique, à la base de l'exécution détaillée des miracles, ou de parvenir à la résolution du calcul divin des possibles. Nos avenues probables sont incommensurables avec l'emboîtement infini de la nature et des décrets : «cela passe notre imagination, cependant on sait que cela doit être» (Leibniz à Bossuet, 18 avril 1692 ; *FdeC* I, 349). En effet, la méthode probable, qui permet dans une certaine mesure d'étendre le jugement, n'offre cependant pas les moyens de prédire à coup sûr, comme dans les cas de calcul théorique des probabilités, sans quoi, pour reprendre un extrait de la lettre à Arnauld de juin 1686 (*GP* II, 53), «il serait aussi aisé d'être prophète que d'être géomètre».

<sup>456</sup>En effet, Leibniz tente à la fois d'établir une crédibilité subjective pour la notion de mystère, et de montrer que celle-ci s'enracine dans la réalité de la constitution de l'objet de foi.

<sup>457</sup>*ET Discours* § 29, *GP* VI, 67.

<sup>458</sup>Augustin, *De Utilitate Credendi* [14].

d'accepter de se soumettre et de croire, et ce *avant* de chercher à éclaircir et appréhender la question à l'aide de la raison<sup>459</sup>. Cette injonction de soumission à une autorité est plus qu'un simple conseil, car elle implique, dans toute sa gravité, le lien avec la seule voie qui peut conduire au vrai salut ; en matière de foi, il faut la suivre comme un principe, peut-être encore plus moral qu'épistémologique<sup>460</sup>. C'est ainsi que l'essence de la croyance réside dans l'asservissement volontaire à l'autorité religieuse. Il se trouve en effet que le rapport à Dieu est ininscriptible à l'intérieur de la raison, mais Augustin place aussi l'importance de la croyance au niveau de la justice, de la confiance et de l'amitié, à l'intérieur d'une bonne relation d'élève à maître<sup>461</sup>.

La dimension la plus méthodologique des avancées augustinienne dans ce texte concerne le discernement de l'autorité, car toutes les acceptations ne se valent pas - le but du court traité résidant justement dans le fait d'écarter un interlocuteur des convictions de l'école manichéenne. Ces critères se trouvent dans la III<sup>e</sup> partie de l'ouvrage, et on trouve principalement à ce titre les signes que constituent les miracles, et le nombre de croyants, qui indique où se trouve l'autorité la mieux établie<sup>462</sup>. C'est en Jésus qu'il faut croire<sup>463</sup>, comme le montre le juste enchaînement qui confère aujourd'hui l'autorité à l'Église : par ses miracles, il a acquis l'autorité, par elle la foi, grâce à la foi, il a rassemblé des masses de croyants, ce qui lui a conféré la durée, garant de la sûreté de la religion. Augustin ne prétend pas que la foi soit irrationnelle, mais que pour procéder au plus sûr en ce domaine, la soumission à l'autorité peut remplacer l'utilisation de la raison et doit en tout cas la précéder.

Cet aspect méthodologique a été diversement renforcé, par la suite, par des auteurs modernes désireux de concilier le rapport à la religion avec une science de plus en plus exigeante, des autorités de plus en plus multiples, une raison de plus en plus triomphante. Le thème est ainsi globalement repris, affiné et déjà légèrement infléchi par les auteurs de *La logique ou l'art de penser*<sup>464</sup>, qui montrent que deux voies s'ouvrent à la connaissance humaine : l'une, la science, procède d'une recherche et d'une reconnaissance de la

<sup>459</sup> UC II vii 17, 246.

<sup>460</sup> UC II ix 21, 256 : «Nam vero religio, nisi credantur ea quae quisque postea, si se bene gesserit dignisque fuerit, assequatur atque percipiat, et omnino sine quodam gravi auctoritatis imperio iniri recte nullo pacto potest». Augustin dit encore que le fait le croire avant d'être capable de suivre les démarches rationnelles «non solum saluberrimum judico, sed tale omnino» (UC III xiv 31, 280).

<sup>461</sup> Voir UC II x 24, 262.

<sup>462</sup> L'argument du nombre se trouve aussi en UC II vii 19, 250.

<sup>463</sup> UC III xiv 32, 286 : «Quid enim aliud agunt tanta et tam multa miracula, ipso etiam dicente illa fieri non ob aliud, nisi ut sibi crederetur?».

<sup>464</sup> Pour plus de détails, voir *supra*, section 3.3.2, pages 132 sq.



vérité par les sens ou la raison ; l'autre, foi ou créance, découle de la confiance en l'autorité de personnes qui en sont dignes<sup>465</sup>. Dieu est naturellement, de toutes, l'autorité la plus crédible et la plus sûre, mais même les autres ne contredisent pas la raison : celle-ci pouvant elle-même établir que certains éléments lui échappent. C'est ainsi que ce qu'Augustin présente lui aussi comme des critères d'établissement de l'autorité sert encore plus exactement de preuves, d'appui d'ordre quasi scientifique (puisqu'il est rationnel et sensible) chez Arnauld et Nicole<sup>466</sup> : le miracle est une «preuv[e] suffisant[e]»<sup>467</sup>. C'est seulement ensuite qu'abdiquant ses prérogatives sur une base aussi ferme que l'entendement se laisse raisonnablement captiver par la foi.

Cette dimension, nous l'avons vu, se retrouve assez semblablement chez Pascal<sup>468</sup>. Mais en outre, il y a encore quelque chose de tout à fait parallèle quant au rôle probatoire des miracles bibliques à l'égard de la doctrine chez Clarke : dans la mesure où est acquise la dimension non moralement vicieuse et non logiquement contradictoire de la théorie soutenue, «les miracles prouveront que [la doctrine] est effectivement [actually] vraie»<sup>469</sup>. Plus particulièrement, les miracles<sup>470</sup> servent dans les cas où le point de foi à soutenir n'est ni démonstrativement prouvé, ni absurde :

«D'autres doctrines sont en elles-mêmes [*in their own Nature*] indifférentes, ou possibles, ou même probablement vraies, mais [sont reçues] par l'évidence des miracles, qui prouve leur certitude»<sup>471</sup>

Dans cette perspective, Clarke nomme ces appels au miracles des «démonstrations sensibles» (*sensible Demonstrations*)<sup>472</sup>. De plus, la sûreté épistémologique de la révélation s'enracine selon Clarke dans le témoignage sincère, fidèle et convaincant de ceux qui ont suivi Jésus - et ont assisté à ses prodiges<sup>473</sup>. On retrouve un vocabulaire à peu près paral-

<sup>465</sup> LPR IV, (11) 12, 335. À cet endroit, les auteurs citent d'ailleurs le *De Utilitate Credendi* à l'appui de leurs dires.

<sup>466</sup> Nous ne nous attarderons pas ici spécifiquement sur l'argument du nombre, qui a lancé des polémiques intenses entre catholiques et protestants, et que Leibniz commente brièvement sous le nom de *préjugé* non infallible dans une lettre à Pellisson, (début août 1690, A I vi, 81) et en NE IV xv § 6, GP V, 440. Notons que cette notion de *préjugé* n'a pas chez lui une connotation forcément négative, et qu'il faut la rapprocher de celle de *présomption* (voir section 4.4.4, page 200).

<sup>467</sup> LPR [13] IV (11) 12, 337.

<sup>468</sup> Voir *supra*, section 6.3.3.2, page 383.

<sup>469</sup> DUONR II, p. 701 ; nous traduisons.

<sup>470</sup> Et plus particulièrement, «undeniable Miracles» (DUONR II, p. 702).

<sup>471</sup> DUONR II, p. 701 ; nous traduisons.

<sup>472</sup> DUONR II, p. 702.

<sup>473</sup> «The chief Evidence of the Facts on which the Truth and Certainty of the Christian Revelation depends, to Us who live at this distance of Time, is the Testimony of our Saviour's Followers, which in all its Circumstances, was the most credible, certain and convincing Evidence, that ever was given to any matter of fact in the world» (DUONR II, p. 726). Sur les caractéristiques d'un témoignage crédible, voir DUONR II, p. 727-728.

lèle chez Locke, avec une insistance sur la dimension particulière d'une confirmation par l'improbable, par l'inhabituel, par l'étrange - ce que ne soulignent pas les autres auteurs mentionnés<sup>474</sup>.

Dans la *Logique de Port-Royal*, le cadre épistémologique et la place de la raison se sont accrus par rapport à la caractérisation augustinienne : la raison est convoquée à la base de la soumission à l'autorité, avec invocation du miracle biblique comme confirmation et preuve. Dans un cadre plus empirique, la dimension sensible de l'expérience miraculeuse confère à la *Bible* une sorte de statut de témoignage valable pour la raison. Le rapport au texte sacré pour la caution des mystères semble se décliner comme une soumission à l'autorité, et par la force intrinsèque du témoignage miraculeux qui s'y profile.

Leibniz se positionne diversement face à ces tentatives, auxquelles il s'associe, car il y trouve un fondement important pour le mystère<sup>475</sup>. D'abord, du côté de l'autorité en général, et biblique en particulier, il en contraste moins formellement la structure avec celle de la raison<sup>476</sup> et tend le plus possible à intégrer le rapport à la *Bible* à l'intérieur d'une démarche rationnelle riche et complète<sup>477</sup>, en passant par certaines techniques herméneutiques qui chez lui ont lien avec le probable - mais dans un sens moins uniquement empiriste que ce que Clarke entend visiblement par *probable* dans le même contexte<sup>478</sup>. Il est vrai que Leibniz ne procède que fort peu à une discussion des confirmations historiques et textuelles du mystère dans les *Essais de théodicée*, mais lorsqu'il s'y adonne au cours du texte, ce type de développement participe de la ligne argumentative probable, qui tente de faire voir de manière positive, quoique partielle, une vérité du mystère. Celle-ci est aussi recherchée dans ce contexte probable par l'appel constant à la convergence, qui doit marquer le rapport à la source révélée. Cette cohérence se lit à plusieurs niveaux : bien sûr à celui du miracle<sup>479</sup>, mais pas uniquement, car Leibniz n'est pas très disposé

<sup>474</sup>Nous l'avons vu *supra*, section 3.3.3, page 143.

<sup>475</sup>Nous intégrons ici sous la même rubrique ce que Cave (1995) [119] appelle «the reliable transfer account» (p. 465 ; «belief in some mysteries, primarily miracles, is justified by a chain of reliable transfers of information stretching back to those who first witnessed the miracles» p. 473) et «the reasonable context account», que nous estimons tous deux fondés dans le rapport au texte biblique. Les remarques - et critiques - de Cave sont organisées différemment de notre étude, mais sont profondément intéressantes, d'autant qu'il montre que ces tentatives sont également complétées d'une autre manière par Leibniz, conclusion avec laquelle nous nous accordons.

<sup>476</sup>Nous avons vu les bases de ce mouvement en section 4.4.2, pages 192 sq.

<sup>477</sup>En ce sens, de manière inavouée, ou alors à son insu, Leibniz se rapproche plutôt de Spinoza (voir *TTP* [64], XV).

<sup>478</sup>Il a été question des méthodes probables dans un contexte d'histoire et d'explication de texte en section 5.5, pages 299 sq.

<sup>479</sup>Nous avons mentionné la dimension positive de la preuve par le miracle chez Leibniz en section 6.3.3, pages 375 sq.

à donner comme assise principale à l'autorité biblique un témoignage aussi délicat sur le plan ontologique et sur le plan du message transmis. La désignation du miracle comme preuve directe, comme assise rationnelle nécessaire, voire unique, n'entre pas de manière très cohérente dans la caractérisation leibnizienne, quoique l'auteur, qui tient à intégrer la notion dans son système, accepte d'y placer une part du fondement de solidité de la révélation, car le miracle selon Leibniz est effectivement un signe<sup>480</sup>. Mais Leibniz tisse la base de l'autorité scripturale également dans une homogénéité avec la théologie naturelle, dans une cohérence d'ordre interne et historique - sans parler des extrapolations explicatives données à partir d'exemples expressément bibliques, généralement sur les traces de Bayle<sup>481</sup>. L'autorité de la *Bible* s'ancre ainsi dans une dimension consensuelle, solide, qui forme pour la foi un noyau dur<sup>482</sup>.

Certes, une fois acquise, une fois «justifiée une fois pour toutes»<sup>483</sup> l'autorité de la *Bible* permet de court-circuiter la recherche rationnelle. L'assise des mystères a ainsi acquis valeur de présomption, et seule une démonstration de nécessité pourrait la renverser<sup>484</sup>. Présupposés vrais sur cette base, les mystères bibliques doivent être crus, et en outre, du côté de la probabilité subjective, ils reçoivent à titre de parole de Dieu, être d'une véracité irréprochable, une force persuasive à vrai dire sans commune mesure avec leur improbabilité apparente - même aménagée par des explications partielles et des analogies. Tout fonctionne comme si le crédit absolu de Dieu, transféré au texte biblique, mais en suspens tant qu'un doute subsiste quant à l'authenticité, pouvait resurgir intact pour étayer la fragilité du mystère, dès qu'une méthode partiellement probabiliste a pu elle-même confirmer la provenance de l'écriture. Il se produit alors une sorte de transfert d'autorité<sup>485</sup>, depuis celle, incontestable, de Dieu, vers celle, plus humaine, de l'écrit, mais qui fonctionne de manière présomptive avec toute la stabilité nécessaire pour assurer la foi.

Ainsi harmonisée avec des méthodes employées par ailleurs en épistémologie par Leibniz, la caution biblique aux mystères ne constitue pas tout à fait une assise extérieure,

<sup>480</sup>Cependant, cette réticence à ériger le miracle en preuve triomphante est sans doute un des points qui distingue le plus Leibniz de nombre des penseurs et théologiens de son époque. De ce point de vue, il serait presque plus près de Bayle, si sceptique face aux manifestations merveilleuses, que de Pascal, Arnauld et Nicole, ou bien sûr Clarke.

<sup>481</sup>Voir *ET I* § 18 & *III* § 316, *GP VI*, 112-113 & 303-304 ; voir aussi notre *Annexe B*, pages B-i sq.

<sup>482</sup>Sur ce point, voir section 6.5.1.2, pages 452 sq.

<sup>483</sup>Nous reprenons ici une expression de Leibniz (*ET Discours* § 29, *GP VI*, 67).

<sup>484</sup>En outre, concernant le mystère du mal, cette présomption est définitivement renforcée par la déductivité de la démonstration optimiste.

<sup>485</sup>Pour la mention d'un transfert un peu semblable, mettant en parallèle l'appui au mystère et la preuve ontologique, voir *supra*, section 6.4.2.1, page 436.

cependant qu'elle ne met pas radicalement à l'écart une probabilité classique par l'autorisation, à cause de la largeur de la notion de probable adoptée par Leibniz. La caution d'autorité, en plus de constituer un indice de vraisemblance, potentiellement convergent avec d'autres, peut se hisser jusqu'au rang de présomption, et former à bon droit un axe de la foi humaine. Il reste cependant que - et ce même sans contester la réalité du christianisme de Leibniz - ainsi que le notait Grua avec beaucoup de pertinence :

«la théologie naturelle précède et domine pour Leibniz la théologie révélée, sans dédaigner de montrer par quelques citations son propre accord avec l'Écriture»<sup>486</sup>.

C'est donc, presque paradoxalement, la raison qui se trouve confortée par la *Bible*, qui prouve sa prétention à l'autorité par sa conformité avec le système.

### 6.5.3 Mystère probable par l'explication partielle

#### 6.5.3.1 Réquisit d'explication

Dans une lettre à Basnage de Beauval souvent citée par les interprètes<sup>487</sup>, Leibniz précise l'attitude que le philosophe croyant peut adopter à l'égard des mystères :

«Dans les mystères, je distingue trois points :

1. les expliquer pour en lever l'obscurité,
2. les prouver par des raisons naturelles,
3. les soutenir contre les objections.

Nous ne pouvons point satisfaire toujours au premier point, et encore moins au second. Au lieu que je crois que nous pouvons toujours satisfaire au troisième, et qu'il n'y a point d'objections insolubles contre la vérité. Autrement, le contraire serait démontré»<sup>488</sup>.

Le vocabulaire employé ici ressemble point par point à celui que l'auteur publie quelques années plus tard dans le *Discours préliminaire* à la *Théodicée* :

«Il y a souvent un peu de confusion dans les expressions de ceux qui commettent ensemble la philosophie et la théologie, ou la foi et la raison : ils confondent *expliquer, comprendre, prouver, soutenir*. [...] Les mystères se peuvent *expliquer* autant qu'il faut pour les croire ; mais on ne les saurait *comprendre* [...], c'est ainsi que même en physique nous expliquons jusqu'à un certain point plusieurs qualités sensibles, mais d'une manière imparfaite, car nous ne les comprenons pas. Il ne nous est pas possible non plus de *prouver* les mystères par la raison

<sup>486</sup>Grua (1953) [165], p. 448. Un peu dans le même sens, Secretan (1980) [250] remarque la grande naturalité de la théologie leibnizienne : chez lui, elle est le «fondement théorique d'une praxis croyante essentiellement laïque» (p. 32) et non tout d'abord une version chrétienne de la foi en Dieu, ce qui explique que le rapport à la caution d'autorité reste très libre.

<sup>487</sup>C'est notamment le cas de Trapnell, qui fait allusion au même passage que nous et commente ainsi : «truths of reason confirm truths of fact above reason *without explaining them*» (Trapnell (1988) [263], p. 92 ; nos italiques).

<sup>488</sup>Leibniz à Basnage de Beauval, 19 février 1706, *GP* III, 144.

[...]. Tout ce qui nous reste donc [...], c'est de les pouvoir *soutenir* contre les objections»<sup>489</sup>.

Alors que le rôle de la preuve (et, par extension, de la compréhension), ainsi que celui du soutien contre les objections sont identiques dans les deux textes, quelques nuances d'accent se remarquent dans l'usage de l'explication<sup>490</sup>. La conduite de la *preuve* correspond visiblement à la démonstration, au sens le plus lourd du terme, et résulte en une compréhension de la part de l'auditeur ; la *soutenance* des objections s'inscrit dans la foulée de ce que nous avons appelé la méthode négative : il s'agit encore de logique démontrable, mais employée d'une manière réfutative. Le cas de l'*explication* est plus ambigu. Dans la lettre, Leibniz souligne simplement qu'une explication satisfaisante n'est pas toujours possible, alors que dans le *Discours*, il montre que dans toute la mesure où il faut les croire, les mystères doivent recevoir explication, et que cette explication est même constitutive des motifs de crédibilité qui étayaient la foi humaine<sup>491</sup>. Tout en conservant réelle l'incompréhensibilité du mystère, Leibniz déclare que «les esprits modérés [y] trouveront toujours une explication suffisante pour croire, et jamais autant qu'il en faut pour comprendre»<sup>492</sup>. Ce qui est suggéré, comme en passant, est tout à fait crucial : l'explication est bien moins accessoire, ou surrogatoire, qu'il semble à première vue, puisqu'elle forme, du moins sous une de ses formes, la base principale de l'adhésion humaine de l'esprit au mystère. Cette position implique qu'à la source même de la croyance, une certaine dose d'explication, sinon une parfaite compréhension, est requise. Leibniz l'écrit d'ailleurs plus tôt à Basnage de Beauval, au sujet de la trinité :

«Je ne crois pas qu'il soit possible de s'abstenir de toute explication, à moins que de donner cause gagnée aux adversaires, pourvu qu'on s'explique avec prudence et avec exactitude»<sup>493</sup>.

Ce réquisit d'explication, ou d'intelligibilité partielle, qui n'atteint jamais une compréhension inaccessible<sup>494</sup>, se décline ici sous l'angle rhétorico-dialectique. Il faut cependant

<sup>489</sup> *ET Discours* § 5, *GP VI*, 52.

<sup>490</sup> Nous ne considérons pas ici qu'il s'agit d'une évolution dans la pensée de Leibniz, mais d'une différence impliquée par le contexte : en effet, des textes précédents cette lettre à Basnage parlent déjà de l'importance de l'explication au sein de la foi.

<sup>491</sup> Nous reviendrons plus exactement sur ce point *infra*, section 7.2, pages 476 sq.

<sup>492</sup> *ET Discours* § 56, *GP VI*, 81.

<sup>493</sup> Leibniz à Basnage de Beauval, 3/13 février 1697, *GP III*, 134.

<sup>494</sup> Le danger, pour le rationaliste Leibniz, serait de réduire ainsi toute notion d'obscurité et de mystérieux, un peu à la manière de Toland, dont il s'écarte tout à fait sur ce point, quoique la formulation de base est assez semblable. Toland écrit en effet que «the true Religion must necessarily be reasonable and intelligible» (*CNM*, xv), mais il déclare sur cette base que le christianisme ne saurait donc admettre de mystères : «nothing can be said to be a mystery, because we have not an adequate idea of it, or a distinct view of all its properties at once ; for then everything would be a mystery» (*CNM II*, 74).

se garder de ne voir là qu'artifice persuasif : par cette voie, le mystère réintègre potentiellement le champ épistémologique ordinaire, ne serait-ce qu'en tant que vérité devant et pouvant être appuyée. Seulement, beaucoup d'explications, nous l'avons vu, n'offrent pas le détail du comment et du pourquoi<sup>495</sup>. Elles ne s'inscriront pas dans l'*a priori* - et a donc toutes chances de relever d'une méthodologie probable<sup>496</sup>. D'ailleurs, il faut sans doute concevoir l'explication comme désignant potentiellement un champ assez vaste de tentatives d'éclaircissement, depuis la paraphrase minimale jusqu'à des distinctions définitionnelles qui approchent de la compréhension<sup>497</sup>.

Un bref retour sur le miracle, qui jusqu'à présent a largement contribué à éclairer la difficile notion de mystère chez Leibniz nous paraît utile pour déblayer ce terrain encombré. Dans la perspective que nous dessinons ici, la dimension «inexplicable», et même l'«absolument inexplicable» qui, d'après nos mises au point, forme une caractérisation correcte de la part mystérieuse du miracle<sup>498</sup> se mue au fil des textes en une sorte d'«explicable», ou du moins de «partiellement» ou «relativement explicable»<sup>499</sup>. Plus exactement, ce qui semble devoir n'être explicable que par une référence directe à Dieu, que par un court-circuit d'intervention directe<sup>500</sup> semble se soumettre à une méthodologie plus ordinaire, à des supputations, à une recherche de raisons, d'analogies, de concordance, voire de détails, au-delà de cette coupure d'avec le naturel qui pourtant définit le miracle et le mystère. Ainsi, d'une manière qui peut sembler paradoxale, Leibniz réintroduit à l'intérieur de ce qui a été catégorisé comme inaccessible des éléments appréhendables. On dirait qu'il cherche, en quelque sorte, à ne pas expliquer le mystère par le miracle, ou l'incompris par le seul extraordinaire<sup>501</sup>.

<sup>495</sup> Voir *supra*, section 6.4.1.1, pages 410 sq.

<sup>496</sup> C'est d'ailleurs le seul espace ouvert à la démonstration partielle, dans le tableau esquissé par les définitions leibniziennes, les autres verbes caractérisés fonctionnant avec la simple logique classique.

<sup>497</sup> Nous tendrions à nous accorder ici avec Gabaude (1973) [153], qui conçoit seulement une «différence de degré, et non de nature, entre expliquer et comprendre, car ce sont deux modes de raisonner et d'argumenter ressortissant à la même et unique rationalité» (p. 2).

<sup>498</sup> Cela vaut aussi pour le mystère : une «explication raisonnable du comment» (*ET Discours* § 63, *GP* VI, 86) est impraticable.

<sup>499</sup> Quant à l'expression «absolument inexplicable», voir section 6.4.1.4, page 429. Nous avons vu à cette occasion que le miracle constituait en lui-même une piètre explication et qu'il ne pouvait être complètement éclairé.

<sup>500</sup> Parlant du rapport entre l'âme et le corps, Leibniz écrit : «pour *expliquer* ce mystère [...], il faut bien recourir à Dieu, comme il faut lorsqu'il s'agit de donner la raison primordiale de l'ordre et de l'art dans les choses» (Ajout à la lettre de Leibniz à Sophie-Charlotte, 8 mai 1704, *GP* III, 347 ; nos italiques).

<sup>501</sup> On a bien vu qu'il n'est pas raisonnable de recourir simplement à l'opération extraordinaire de la cause universelle dans une chose ordinaire et particulière» (*DM* § 33, *GP* IV, 458). Tout se passe comme si même dans les cas clairement généraux et extraordinaires, la même démarche restait toujours louable.

### 6.5.3.2 Nature de l'explication

Mais, plus précisément, on peut s'interroger sur la nature des explications requises ou permises par Leibniz en contexte mystérieux. Un indice à cet égard est fourni par le passage cité du *Discours* : de manière significative, Leibniz y trace un lien entre les mystères de la foi et les qualités sensibles, qui n'appartiennent pourtant pas spontanément au domaine du mystérieux, mais qui sont pourtant suffisamment confuses pour que les explications - souvent analogiques<sup>502</sup> - qu'on en donne ne conduisent pas à une complète compréhension :

«Ainsi on peut dire que les *qualités sensibles* sont en effet des *qualités occultes*, et qu'il faut bien qu'il y en ait d'autres *plus manifestes*, qui les pourraient rendre **explicables**. [...] Je ne nie point qu'on n'ait fait beaucoup de découvertes sur la nature de ces qualités occultes [...]. Mais nous ne saurions encore **comprendre** pour cela, **comment** la perception que nous avons de ces trois couleurs [bleu, vert et jaune], résulte de ces causes. Aussi n'avons-nous pas même des définitions nominales de telles qualités, pour en **expliquer** les termes. Le but des définitions nominales est de donner des marques suffisantes par lesquelles on puisse reconnaître les choses»<sup>503</sup>.

Ainsi donc, dans la mesure où elle est possible, l'explication, qui ne donne ni définition<sup>504</sup>, ni marques sûres, demeure «imparfaite»<sup>505</sup>, d'une «intelligence analogique», de paroles non «entièrement destituées de sens»<sup>506</sup>. Pour reprendre une expression employée dans les *Animadversiones*, il s'agit sans doute de «savoir quelque chose» à propos du mystère, ce qui n'équivaut pas à une compréhension, et peut sans doute désigner de nombreux degrés en-deça de la maîtrise complète<sup>507</sup>. La comparaison avec les qualités sensibles donne une idée peut-être plus claire de ce processus d'explication : dans toute la mesure du possible, un scientifique tâchera de conférer aux phénomènes physiques du monde une traduction en termes mécaniques, naturels, au maximum clairs et compréhensibles pour l'intelligence

<sup>502</sup>Dans sa propre perspective qui ne cherche pas à dégager une pluralité de lignes argumentatives, Burgelin souligne aussi l'importance de l'analogie pour la défense des mystères (Burgelin (1969) [115], p. 5).

<sup>503</sup>Leibniz à Sophie-Charlotte, *GP VI*, 499-500 ; italiques de l'auteur, nos caractères gras.

<sup>504</sup>Certaines explications plus parfaites le peuvent, qui procurent une définition nominale. Et même dans ce domaine du mystère - ce qui indique peut-être effectivement une évolution dans la pensée leibnizienne - on trouve dans le *De transsubstantiatione* de 1668, par exemple une définition de la substance formulée «ab explicatione Terminorum» (*A VI i*, 508). De même, l'*explication* d'hypothèses qui permettraient à l'objet d'être produit (car «ostendere qua ratione datum problema construi potuerit saltem a Deo») est dans le *De Demonstratione possibilitatis mysteriorum eucharistiae* ((1671), *A VI i*, 515) l'ingrédient de base de la démonstration de possibilité. Au sujet de ce texte, voir notre développement section 1.2.2.1, page 52.

<sup>505</sup>*ET Discours* § 54, *GP VI*, 80. À cet endroit, Leibniz répète sa comparaison entre les mystères et les qualités sensibles («comme la chaleur, la lumière, la douceur»), qui ne sont pas des connaissances adéquates. Voir aussi *Remarque* (1707), *GP VI*, 596, où «quelque chose de plus que des simples mots» est contrasté avec «une explication exacte des termes»

<sup>506</sup>*ET Discours* § 54, *GP VI*, 80.

<sup>507</sup>«Aliud est autem scire aliquid de re, aliud rem comprehendere, hoc est quicquid in ea latet in potestate habere» (*APC I* § 26 ; *GP IV*, 360).

humaine<sup>508</sup>. Mais souvent, comme dans le cas des qualités sensibles, cette tentative n'aboutit pas, ou n'aboutit que partiellement, et il faut se contenter d'une connaissance confuse, parfois à la limite de l'obscurité, puisque l'on ne possède même pas de balises fiables pour reconnaître l'objet visé<sup>509</sup>. Ce rapport avec des éléments généralement incontestés dans leur vérité, et même érigés par des penseurs comme Locke au fondement de la connaissance humaine, fournit une raison analogique de croire la vérité des mystères et donne une idée de la nature possible des explications.

S'agissant de questions métaphysiques ou scientifiques, Leibniz recourt fréquemment à des comparaisons pour éclairer le problème difficile dont il traite et il n'y a pas à s'en étonner. La recherche des concordances et analogies est un procédé méthodologiquement valable pour l'établissement du probable. Ce procédé, par exemple employé dans le *Discours de métaphysique*, qui parle de la ligne géométrique, simple en hypothèses et riche en phénomènes, permet simplement de «crayonner quelque ressemblance imparfaite de la sagesse divine» d'une manière «qui puisse au moins élever notre esprit à concevoir en quelque façon ce qu'on ne saurait exprimer assez», car on ne peut pas «expliquer par là ce grand mystère dont dépend tout l'univers»<sup>510</sup>. C'est ainsi que, toujours dans le contexte du *Discours de métaphysique*, Leibniz se permet de dire que son hypothèse théorique, par contraste avec d'autres essais explicatifs moins cohérents et moins précis, donne «éclaircissement de ce grand mystère de l'union de l'âme et du corps»<sup>511</sup>, quoique le détail de l'agencement, comme l'indique l'étiquette de *mystère*, continue à échapper à l'entendement fini. De même, dans les *Animadversiones* déjà citées, la théorisation mathématique des asymptotes, sans épuiser toute la compréhension de l'infini, peut nous en donner idée, de la même façon que nous avons idée de Dieu, mais pas complète compréhension<sup>512</sup>. Bien plus tard, dans la *Monadologie*, Leibniz qualifie encore la perception d'«*inexplicable par des raisons mécaniques*»<sup>513</sup>, ce qui ne l'empêche pas d'en faire un élément fondateur de la structure qu'il

<sup>508</sup> C'est d'ailleurs un aspect méthodologique ferme et théorisé chez Leibniz, que ce recours à une traduction en termes plus simples, plus rationnels, lors de l'analyse des données : voir *supra*, section 5.3.1.2, pages 248 sq.

<sup>509</sup> «On ne saurait donner par exemple des marques pour reconnaître le bleu, quand on ne l'aurait point vu» (Leibniz à Sophie-Charlotte, *GP VI*, 500). Pour ces notions de définitions nominales et d'obscurité, voir naturellement les *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*.

<sup>510</sup> *DM* § 6, *GP IV*, 431-432 ; nos italiques.

<sup>511</sup> *DM* § 33, *GP IV*, 458.

<sup>512</sup> *APC I* § 26 ; *GP IV*, 360. Notons que Leibniz, friand de comparaisons géométriques tendant vers l'infinésimal, reprend l'exemple de l'asymptote pour donner une image possible de la damnation (*ET III* § 272, *GP VI*, 279). L'image se retrouve encore dans une lettre à Sophie-Charlotte (*GP VI*, 508).

<sup>513</sup> *Mon* § 17, *GP VII*, 609. Même remarque dans une lettre de Leibniz à Sophie-Charlotte : «la perception aussi ne saurait être expliquée par quelque machine que ce soit» (*GP VI*, 507).



lit dans la monade, donc un moteur d'explication pour ce qui est présumé en découler.

De la même manière, à des degrés divers, selon la possibilité de se rapprocher de la divine obscurité, le mystère peut recevoir des explications. Ainsi, le mystère devient en quelque manière concevable, et même crédible, et probable en ce sens, parce que d'autres éléments de même structure épistémologique sont intégrés à la science, parce qu'une définition plus précise en peut être donnée, parce que l'on peut le distinguer d'autres éléments, parce qu'une expérience de pensée peut le rendre plus familier. Par exemple<sup>514</sup>, «quand on explique la Trinité comme il faut», selon Leibniz, on ne contraint pas l'esprit à embrasser et épuiser l'infinité de la nature de Dieu, mais «on en fait consister le fondement, non pas dans trois êtres absolus, mais dans trois relations réelles», ce en quoi «il n'y a rien que de raisonnable»<sup>515</sup>. Certes, quant au terme de *personne*, qui fonde l'explication et la traduction leibniziennes, «il n[est] pas tout à fait tel qu'on pourrait souhaiter», mais

«comme on ne trouvera guère de meilleur et qu'il est autorisé dans l'Église, on ne saurait s'en défaire sans se défaire en même temps par la même raison [d]e tout [c]e qu'on ajoute aux mystères au-delà des paroles expresses de l'Écriture»<sup>516</sup>.

On constate que l'explication, ces mots qui ont un sens, sans offrir une compréhension totale et limpide, constitue un ajout par rapport à ce que révèle explicitement la *Bible*, un commentaire prudent, afin d'éviter l'impiété et le trithéisme, mais aussi un commentaire que nous dirons probable, à la fois parce qu'il est fondé sur des données rationnellement traitées, mais partielles, et parce que la question de l'autorisation par l'Église pèse d'un certain poids dans la balance. La définition qui procède de ce commentaire ne place pas la nature de Dieu en pleine lumière, mais elle l'explique jusqu'à un certain point. Seulement, pour rendre compte de la trinité, Leibniz va même au-delà de cette précision, de ces définitions, de cette tentative d'approche par un jugement sur les données disponibles : il se sert aussi d'une analogie avec les facultés de l'âme<sup>517</sup>. Cette analogie tend à retraduire l'obscurité de l'étrange triplicité unifiée du Dieu chrétien en termes qui sont plus familiers à l'intelligence humaine, sinon totalement maîtrisés par elle.

<sup>514</sup>Les quelques exemples que nous fournissons ici ne servent pas tellement à illustrer la présence de ce procédé dans les œuvres de Leibniz en général, et la *Théodicée* en particulier, mais à dégager la nature de l'explication possible. Quant aux témoignages de présence, voir chapitre 8.

<sup>515</sup>Leibniz à Th. Burnett, *GP* III, 188.

<sup>516</sup>Leibniz à Th. Burnett, *GP* III, 172.

<sup>517</sup>Nous en parlons en section 8.5.4, pages 593. Notons que cette analogie, ainsi que le remarque Trapnell, a ses limites : «[Leibniz] admits that nature, insofar as we know it, furnishes no example of anything like the Trinity» (Trapnell (1988) [263], p. 102). On peut aussi douter que l'analogie ne fonctionne que dans un sens : nous suggérons ci-dessous que l'inverse peut aussi avoir joué un rôle dans le développement de la pensée de Leibniz, la trinité divine influant sur la tripartition des facultés de l'âme.

Cependant, l'explication, tout en ajoutant, on l'espère, des précisions utiles, peut très bien en elle-même ne pas s'avancer au-delà du degré de connaissance dévolu au mystère même. Cela vaut en particulier dans un cadre réfutatif tel que celui des *Essais de théodicée*, où toute explication étant déjà logiquement surérogatoire, ne peut en outre recevoir l'exigence de se révéler plus distincte, ou entièrement maîtrisée. Il en va ici de la nature du mystère comme horizon inaccessible de la connaissance<sup>518</sup>. Il y a peut-être, dans cette mesure, un certain danger lié aux tentatives d'explication : s'il n'est pas requis qu'elles soient distinctes, il n'est peut-être pas indispensable non plus qu'elles soient tout à fait exactes. Il suffira peut-être qu'elles évoquent une certaine familiarité, qu'elles semblent renforcer la crédibilité, et il sera toujours possible de se réfugier dans leur statut de surérogation en cas d'objection contradictoire. Certes, si ce danger se manifeste dans la *Théodicée*, ce sera de manière souterraine et accessoire. Cependant, si les dérives de cette attitude peuvent présenter de l'intérêt, également dans la perspective de toutes les critiques déversées sur cet ouvrage, il peut valoir la peine de dire quelques mots sur un cas curieux.

On assiste en effet à une explication assez particulière de la présence réelle dans le *Discours préliminaire*. Leibniz recourt à une argumentation tirée de la physique et destinée à la rendre vraisemblable, quoique cette discussion n'aille pas sans quelques omissions de la part de l'auteur :

«On voit [...] que le dogme de la participation réelle et substantielle se peut soutenir [...] par une analogie bien entendue entre l'opération immédiate et la présence. Et comme plusieurs philosophes ont jugé que même dans l'ordre de la nature, un corps peut opérer immédiatement en distance sur plusieurs corps éloignés tout à la fois, ils croient à plus forte raison que rien ne peut empêcher la toute-puissance divine de faire qu'un corps soit présent à plusieurs corps ensemble»<sup>519</sup>.

L'argumentation est ici particulièrement subtile : en effet, dans le paragraphe tout juste précédent et portant sur la même question, Leibniz a pris la peine de souligner que la participation des corps à un seul lieu «n'est qu'une suite du cours ordinaire de la nature»<sup>520</sup>, et peut donc être outrepassée par une volonté de Dieu incarnée dans une loi surplombante. Autrement dit, Leibniz soutient ici que quand bien même la présence réelle du corps de Jésus lors de l'eucharistie constituerait une violation de la maxime philosophique mention-

<sup>518</sup>Leibniz réplique ainsi à Bayle : «lorsque j'ai la complaisance de m'expliquer par quelque distinction, il suffit que les termes que j'emploie aient quelque sens, comme dans le mystère même ; ainsi on comprendra quelque chose dans ma réponse : mais il n'est point besoin que l'on comprenne tout ce qu'elle enveloppe ; autrement on comprendrait encore le mystère» (*ET Discours* § 74, *GP VI*, 93).

<sup>519</sup>*ET Discours* § 19, *GP VI*, 61.

<sup>520</sup>*ET Discours* § 18, *GP VI*, 61.

née, cela n'en ferait pourtant pas une contradiction formelle, puisque la supposée nécessité contrariée ne serait qu'habituelle et naturelle au sens le plus faible. Cette mention constitue, soulignons-le au passage, une occurrence de l'argument simplement négatif en faveur des mystères, appliqué à un cas autre que moral<sup>521</sup>. Toutefois, par la suite, dans le texte que nous avons rapporté, Leibniz estime important de montrer par des rapports analogiques avec des lois admises par la science contemporaine, que quelque chose de semblable à la présence réelle, quelque chose qui ne soit pas plus étrange qu'elle, peut très bien être effectivement admis par des savants et des philosophes. Lorsqu'on sait par ailleurs que Leibniz s'opposait en fait à la vision newtonienne de l'attraction universelle<sup>522</sup>, cette allusion devient d'un poids argumentatif assez ambigu. Nous estimons qu'il faut sans doute la ranger parmi les tentatives non déductives de rendre plus probable (au sens de crédibilité) un mystère donné, par le biais d'une explication analogique. Ici, l'explication semble seulement aller au-delà de la piètre connaissance que recouvre le mystère, car elle se fonde sur une théorie que Leibniz pense fautive, mais qui lui sert par sa caution d'autorisation, par le prestige intellectuel qui la rend familière et plausible.

### 6.5.3.3 Dimension heuristique du mystère

Une brèche supplémentaire peut être mise en évidence au sujet de l'incompréhensibilité totale du mystère sous un angle instructif : il s'agit de la valeur heuristique que revêtent ainsi plusieurs mystères à l'intérieur de la philosophie leibnizienne. S'il se trouve que les mystères peuvent eux-mêmes servir d'appui, voire de morceau d'explication analogique pour d'autres données, alors il n'y a plus à s'étonner qu'à leur tour, dans toute leur minceur et leur obscurité, ils puissent recevoir diverses confirmations. Les raisons de croire au mystère sont complétées (ou amorcées) par leur rôle heuristique possible, qui tend à montrer, le plus possible, que le christianisme se distingue de toutes les autres croyances par sa capacité non seulement à recevoir appui, mais à rayonner à son tour, à dispenser, à travers ses mystères mêmes, une lumière utilisable épistémologiquement. En fait, pour autant que cet espoir fonctionne, en tout cas à l'intérieur du système leibnizien, comme

<sup>521</sup>Nous avons soutenu que la ligne argumentative principale des *Essais de théodicée* est morale et porte sur le mystère du mal, alors que les autres mystères sont peu traités. Ils sont cependant mentionnés à l'occasion, comme dans le passage que nous analysons ici.

<sup>522</sup>«Il est vrai que, depuis quelque temps, les philosophes modernes ont rejeté l'opération naturelle immédiate d'un corps sur un autre corps éloigné, et j'avoue que je suis de leur sentiment. Cependant l'opération en distance vient d'être réhabilitée en Angleterre par l'excellent M. Newton, qui soutient qu'il est de la nature des corps de s'attirer et de peser les uns sur les autres, à proportion de la masse d'un chacun et des rayons d'attraction qu'il reçoit» (*ET Discours* § 19, *GP VI*, 61 ; nos italiques).

dans le cas de l'élaboration de la notion de substance, il s'agit sans doute plus d'interrelations que d'influence univoque, mais l'entreprise est intéressante pour trouver une part de valeur argumentative positive au mystère.

En guise d'exemple, il faut compter l'apport de l'incarnation (et de la conception de l'union hypostatique) au fondement de la notion de substance<sup>523</sup> : ainsi un mystère spécifiquement chrétien fournit une théorie explicative du monde. Dans le même sens, nous pouvons aussi mentionner l'importance de l'eucharistie à la source de la conception du corps<sup>524</sup>. Il est clair que dans le cas de cette croyance très éloignée de l'intuition, les tentatives d'explications sont importantes - et encore peut-être davantage celles qui la prennent pour base acquise, car la solidité ainsi reconnue lui confère une crédibilité. Nous nous pencherons simplement pour ce cas sur un passage de la *Remarque de l'auteur du système de l'harmonie préétablie sur un endroit des Mémoires de Trévoux (mars 1704)*, où l'on peut ne retenir que la dimension rhétorique et illustrative, plutôt que la genèse des grands concepts et principes. Ainsi, dans ce texte<sup>525</sup>, Leibniz rapproche analogiquement la complexe question de l'union entre l'âme et le corps de la discussion sur la présence réelle, alléguant que dans les deux cas, on ne peut tout expliquer, et qu'il y restera quelque trait obscur, comme dans tout mystère<sup>526</sup>. La vérité de la présence réelle, reconnue dans le contexte où il s'exprime, sert ici de caution à l'hypothèse de l'harmonie préétablie, mise en cause par les critiques de Tournemine.

Cependant, plus profondément, peut-être, il faut souligner l'utilité des distinctions élaborées à l'occasion des discussions sur les mystères<sup>527</sup>. Même la mise en théorie des techniques dialectiques qui affirment la suffisance d'un soutien négatif constitue un apport éclairant sur la conception leibnizienne de l'argumentation - et de la méthodologie probable. D'ailleurs, une attitude simplement négative pour la réfutation des objections aux

<sup>523</sup>Voir Cave (1995) [119], p. 468. Cet interprète considère avec finesse que cette dimension du mystère en est une des plus importantes pour fonder la foi : «belief in even those mysteries which are above reason is justified because they can play, and have played, an important role in generating the best explanation of the nature of the world» (p. 473).

<sup>524</sup>Voir voir section 6.3.6.2, page 405. On pourrait même parler de la trinité comme écho de la répartition des facultés de l'âme (voir section 8.5.4, pages 593 sq.). Dans cette direction, voir Schadel (1988) [247].

<sup>525</sup>*Remarque, GP VI*, 596.

<sup>526</sup>Notons au passage que cette dimension mystérieuse de l'union entre l'âme et le corps est, selon Frémont, tout à fait supprimée par le lien substantiel développé dans la correspondance avec Des Bosses. Mais c'est encore une réflexion sur l'eucharistie - dans sa version catholique - qui préside au développement de cette conception. Ainsi, «c'est le Mystère au sens religieux qui éclaire ce qui restait mystère pour la métaphysique» (Frémont (1981) [152], p. 42). Cependant, la commentatrice remarque aussi le mouvement inverse : «le miracle religieux se traduit en mystère philosophique» (p. 54), lorsque le débat sur la présence réelle alimente un démêlé sur les notions de sujet et de prédicat.

<sup>527</sup>Gabaude (1973) [153] écrit ceci : «Leibniz [...] recourt volontiers aux distinctions, notamment pour justifier Dieu et la religion» (p. 2).

mystères s'avère, nous l'avons suggéré, difficilement tenable. C'est pourquoi on peut considérer la systématisation des rôles dialectiques et l'usage de la présomption qui en découle comme un apport particulier de la pratique de la réflexion sur les mystères de la foi<sup>528</sup>. En définitive, il nous intéresse de pointer en direction d'une crédibilité rationnellement fondée pour les mystères, car c'est ainsi que s'établit la foi humaine : sur des motifs rationnels de crédibilité, non entièrement démonstratifs, convergents et souvent multiples, à laquelle collabore tout particulièrement l'explication en direction des mystères et à partir d'eux, ainsi que la traduction en termes rationnels, qui est une sorte de paraphrase de type explicatif.

---

<sup>528</sup>La fécondité même des exemples et expériences de pensée, à la source de l'explicitation des mystères, est particulièrement intéressante : le mystère, présumé vrai, devient un levier permettant d'émettre des hypothèses pratiques et théoriques, de figurer des cas possibles (le contexte de la *Causa Dei* est à cet égard très représentatif).

## Chapitre 7

# La conviction par foi

### 7.1 Constitution complexe de la foi

À présent que la constellation des concepts entourant le mystère se découpe un peu plus nettement en relation avec la probabilité, il est temps de se tourner vers la notion de *foi*, qui se trouve évidemment au cœur de la conception religieuse de Leibniz et, plausiblement, parmi les éléments qui structurent son épistémologie. La foi (*fides*), forme l'objectif et le centre de la théologie chrétienne ; elle comprend l'élan de confiance de chrétien, l'adhésion du cœur et de l'esprit, la croyance vive en Dieu et en la révélation. Comme l'indique cette caractérisation multiple, il s'agit d'un concept difficile à préciser, ce qui se confirme au regard du texte de la *Théodicée*. En effet, ce texte, qui utilise pourtant diverses acceptions de ce concept, laisse grandement sous-entendues certaines précisions définitionnelles fournies ailleurs, et qui permettent, lorsqu'on les détient, de lire sans trop de tension des passages apparemment divergents<sup>1</sup>. Concernant la foi, selon les contextes, les développements des *Essais de théodicée* tendent vers une définition très épistémologique, ressortissant à l'entendement et à la perception, ou plus vive et plus active, semblant alors relever de la volonté. Surtout, nouveau redoublement, la dimension de fondation de la foi semble variable, dépendant soit de motifs humains, soit d'une grâce divine.

Cette structure double (ou au moins double) s'applique cependant dans une large mesure au même objet. Quant à cet objet, le *Discours préliminaire* se montre assez précis d'entrée de jeu : «l'objet de la foi est la vérité que Dieu a révélée d'une manière extraordinaire»<sup>2</sup>, où il faut sans doute entendre le terme *extraordinaire* qui, nous l'avons vu,

<sup>1</sup>Il a été question de cet aspect des *Essais de théodicée*, aspect qui n'indique pas tant une dimension bâclée, lacunaire ou mal accordée avec le reste de la pensée leibnizienne, qu'une volonté de lisser le propos et de le rendre peu choquant, étant donné l'espoir réconciliateur qui anime toujours Leibniz (voir la citation d'Adams (1994a) [77], dans notre *Introduction*, page 7).

<sup>2</sup>*ET Discours* § 1, *GP VI*, 49.

se distingue de l'ordinaire et le naturel<sup>3</sup>, comme un renvoi au miracle, en l'occurrence comme une allusion à l'inspiration divine de la *Bible*. Autrement dit, ce domaine de portée de la foi peut être identifié avec le mystère<sup>4</sup>, dans la mesure où celui-ci ne peut être saisi par la raison, et où il relève principalement de la sphère révélée. Cette caractérisation précise ce sur quoi porte la foi, mais ne cerne pas quel type de mouvement, d'acquisition ou de faculté elle constitue. Dans ce texte, son objet est contrasté avec celui de la raison, procédé d'enchaînement des vérités, spécialement celles auxquelles donne accès la lumière naturelle. La foi, elle, s'adresse plus proprement à la vérité révélée, en lien avec la grâce et le miracle, délimitant un domaine qui ne relève pas des lois mécaniques et des causes seulement efficaces. En ce contexte, Leibniz développe l'articulation des concepts de raison et de foi, tâchant d'en montrer la conformité l'un avec l'autre, comme l'annonce le titre, mais aussi la distinction et le rapport particulier<sup>5</sup>. D'un côté, Leibniz insiste sur une analogie sur laquelle nous reviendrons entre foi et expérience<sup>6</sup> et de l'autre côté, il rédige une définition de la raison dont il semble particulièrement fier<sup>7</sup>. Il s'agit d'une définition partiellement négative et qui semble désigner simultanément une action et un résultat, et qui ne permet pas de cerner avec une précision parfaite la sphère de la foi. Cette comparaison menée dès le départ dans les *Essais de théodicée* identifie cependant nettement la foi comme lumière, comme moyen de connaissance, comme palliatif à la raison là où celle-ci ne peut pousser ses démonstrations. Contrastées sur le même plan, ces voies n'offrent pas entre elles de recoupement, du moins dans la mesure où la raison dont il est question se limite à la raison pure *a priori*, et où la foi se cantonne à l'orbe strict du révélé. Toutefois, comme l'indique l'usage leibnizien de ces deux termes, les méthodes de la raison touchent l'expérimental - notamment par la logique du probable - et la foi porte aussi sur des objets qu'éclaire la lumière naturelle. Ces flottements sont de peu de conséquence sur le plan de la cohérence de la *Théodicée*, mais empêchent de conférer une direction dépouillée à la nature de la foi.

De la sorte, la foi en Dieu, malgré son objet assez identifié et unifié, comporte selon Leibniz deux branches ou deux origines, comme en témoigne ce même passage du *Discours préliminaire* :

<sup>3</sup>Voir Thomas d'Aquin, *ST*, II-II, Q 1, a 4 et 5.

<sup>4</sup>Des expressions telles que «mystères de la foi» sont d'ailleurs courantes et classiques chez Leibniz (voir par exemple *De Demonstratione possibilitatis mysteriorum eucharistiae* ((1671), *A VI* i, 515)).

<sup>5</sup>Voir Ben Guiza (2001) [92] : «la volonté d'accorder la foi à la raison s'exprime en terme de reconnaissance des limites de chacun des deux domaines» (p. 60).

<sup>6</sup>Voir sections 7.2.1 et 7.3.2, pages 476 sq. et 496 sq.

<sup>7</sup>«La raison est l'enchaînement des vérités, mais particulièrement [...] de celles où l'esprit humain peut atteindre naturellement sans être aidé des lumières de la foi» (*ET Discours* § 1, *GP VI*, 49).

«la foi (quant aux motifs qui la vérifient) dépend de l'expérience de ceux qui ont vu les miracles, sur lesquels la révélation est fondée, et de la tradition digne de croyance, qui les a fait passer jusqu'à nous, [...] sauf à parler ailleurs du mouvement intérieur du saint Esprit, qui s'empare des âmes, et les persuade et les porte au bien, c'est à dire à la foi et à la charité, sans avoir toujours besoin de motifs»<sup>8</sup>.

Ce texte montre trois sources de la foi : l'expérience des témoins des miracles, la tradition inspirée qui l'a rapportée et le mouvement intérieur guidé par l'esprit saint. On voit cependant clairement que les deux premiers points sont liés et désignent un même aspect de la foi, celui qui dépend de motifs de crédibilité (les «motifs qui la vivifient»), alors que le troisième est nettement distingué<sup>9</sup>. Certes, Leibniz, qui soutient par-dessus tout, dans ce *Discours*, l'unicité de la raison et sa conformité avec la foi, n'introduit pas ce faisant une coupure réelle à l'intérieur de la foi, comme une sorte de nouvelle double vérité divisant la révélation même. Néanmoins, la foi, qui est une et cohérente avec la raison, provient de deux sources inégales en poids et en dignité, et qui ne peuvent conséquemment recevoir un traitement philosophique équivalent. La branche la plus évidente, la plus discutée par Leibniz, celle qui seule reçoit et peut recevoir une argumentation rationnelle, peut être qualifiée d'*humaine* (section 7.2)<sup>10</sup>. L'autre branche, la foi *divine* (section 7.3), ressortit à l'intervention de l'esprit saint divin dans l'esprit créé, par le moyen d'une grâce directe et obscure que Leibniz développe peu et n'aborde même qu'avec la plus grande prudence.

Cette bipartition ne peut que rappeler une analyse de *La logique ou l'art de penser*<sup>11</sup> qui, identifiant deux sortes d'autorités, thématise forcément deux types de foi, puisque selon les auteurs et conformément à la théorie augustinienne, la foi découle d'une soumission à l'autorité. On a d'une part la *foi humaine*, fondée sur une autorité humaine, donc sujette à erreur, quoique parfois elle soit fiable, si certains critères méthodologiques sont respectés, et d'autre part la *foi divine*, ou foi en Dieu, qui est infaillible puisque le pivot fondateur ne peut ni tromper, ni être trompé. À l'appui de la foi qui se soumet à l'autorité, on trouve les motifs de créance ou de crédibilité, c'est-à-dire des raisons de croire, qui valent en matière de religion, car la parole de Dieu passe par des canaux humains, qui portent à confusion. Pour résumer à grands traits, il faudra dire que la notion de foi qui résulte de cette analyse est de type très épistémologique : quoiqu'elle reconnaisse la spécificité de Dieu, elle le fait

<sup>8</sup> *ET Discours* § 1, *GP VI*, 49-50.

<sup>9</sup> En confirmation, voir *NE IV xviii* § 7, *GP V*, 480.

<sup>10</sup> L'expression elle-même n'apparaît pas dans les *Essais de théodicée*, mais elle s'accorde avec les distinctions implicites ou semi-développées qui s'y font jour, et notamment avec l'emploi effectif de la notion de *foi divine*. Nous tirons ici ce terme de *foi humaine* d'une lettre de Leibniz à Pellisson-Fontanier, début août 1690, *A I vi*, 76.

<sup>11</sup> Voir section 3.3.2, page 134 et *LPR IV*, (11) 12, 336.



en tant qu'autorité, et les critères qui permettent d'en juger sont parallèles à ceux qui régissent la connaissance humaine.

Malgré une évidente parenté terminologique, il faut éviter de plaquer les implications de cette distinction de l'*Art de penser* sur la pensée leibnizienne de l'époque de la *Théodicée*. En outre, la position de Leibniz s'enrichit clairement d'un autre apport : celui de la conception protestante de la foi, ce qui n'a rien d'étonnant, puisqu'il se rapproche expressément à cette époque et sur plusieurs points de la confession d'Augsbourg. Cette version protestante de la foi comporte, outre la dimension épistémologique, une dose de grâce et une dose de volonté, faisant échapper la foi humaine à une domination par l'entendement, et la foi divine à une simple soumission à une autorité parfaite, à un acte direct de soumission ou de «capture»<sup>12</sup> de l'entendement. C'est pourquoi, la foi humaine selon Leibniz ressemble fort à ce que thématisent les auteurs de la *Logique de Port Royal*, bien qu'elle porte sur Dieu et s'appelle «humaine» par sa provenance et non par son objet. De plus, elle recèle sans doute une nuance plus constitutive, plus vraisemblable, moins autoritaire, et surtout plus volontaire et morale. En revanche, sa conception de la foi divine attire la foi carrément hors de l'épistémologie, et les motifs de crédibilité ne peuvent s'y appliquer. Surtout, la foi divine selon lui a quelque chose qui provient de Dieu, qui est donné par Dieu, et qui ne se réduit pas à la confiance que l'on peut miser sur l'infailible. Par l'utilisation de la thématique rationnelle des motifs de crédibilité, généralement rejetés par les protestants<sup>13</sup>, Leibniz se rapproche des catholiques, mais il s'en distancie au profit des protestants avec sa relativisation de la notion d'autorité humaine à l'appui de l'autorité scripturale, et avec sa version gracieuse et volontaire de la foi divine, qui finit d'ailleurs même par toucher la foi humaine, car les deux bipartitions ne se recouvrent pas parfaitement. Cette situation au carrefour des tendances, qui profite de toutes les avancées qu'il estime pertinentes, est caractéristique de l'attitude leibnizienne, toujours portée à l'intégration - et en l'occurrence, malgré ses échecs dans le rapprochement pratique, à l'œcuménisme<sup>14</sup>. Nous remarquerons ainsi, au fil de l'analyse, que la foi ne se scinde jamais parfaitement, et que des aspects de la foi gracieuse irriguent la foi rationnelle, la rendant plus émotive et plus accessible aux simples, alors que la foi fondée en raison tend à procurer une traduction même des aspects

<sup>12</sup>Voir LPR [13] IV, (11) 12, 337.

<sup>13</sup>Locke, par exemple, ne les estime pas pertinents, comme on le voit dans sa controverse avec Stillingfleet.

<sup>14</sup>Il est très intéressant de noter qu'un peu à la manière des protestants, il se prend une fois dans les *Essais de théodicée* à citer abondamment la Bible à l'appui de ses dires, mais en mentionnant, comme au passage et parmi les autres références, un extrait du *Siracide*, généralement considéré comme apocryphe par les protestants, même s'ils l'éditionent dans leurs Bibles (ET III § 277, GP VI, 282).

les plus miraculeux et directs de la foi divine. Leurs résultats s'entremêlent et contribuent à la lumière imparfaite et rayonnante tout à la fois qui permet à chaque chrétien de se décrire et de se percevoir.

## 7.2 La foi humaine et les motifs de crédibilité

La branche humaine ou épistémologique de la foi<sup>15</sup> est non seulement celle qui est la plus mise en évidence dans les œuvres de Leibniz, et notamment dans les *Essais de théodicée*, mais également la plus observée et discutée par les commentateurs, qui parfois tendent à lui assimiler la quasi-entièreté de la conception leibnizienne de la foi<sup>16</sup>. C'est la foi en tant que contenu de croyance, fondé sur des raisons de croire, la foi sous sa version la plus épistémologique, la foi en tant qu'elle tient de l'entendement et se comporte comme une manière de connaître<sup>17</sup>.

### 7.2.1 Foi humaine et expérience

Ainsi que nous l'avons souligné, d'après cette dimension, «l'on peut comparer la foi avec l'expérience»<sup>18</sup> et cette analogie se soutient par ce que la foi s'arrime dans l'expérience, puisque les raisons qui font croire ont trait au témoignage, à la transmission historique, tous domaines expérimentaux. Nous croyons de foi religieuse «à peu près comme nous nous fondons sur l'*expérience* de ceux qui ont vu la Chine, et sur la *crédibilité* de leur rapport»<sup>19</sup>. Le caractère sacré qui marque les faits fondateurs de la foi n'empêche pas qu'ils se présentent, qu'ils soient une révélation au sens tout simple de paroles proférées, d'un sens qui apparaît, et il faut avouer que cette situation suggère un rapport évident et tentant avec la logique du probable. Ces éléments essentiels ont nécessairement dû être expérimentés avant de servir d'assise à un système de croyance. Reconnaissons au passage, dans cette transposition de la foi en expérience, la tendance leibnizienne à traduire en

<sup>15</sup>Les deux caractères ne se superposent pas tout à fait, mais dans un souci de clarté, nous en avons regroupé l'analyse.

<sup>16</sup>C'est le cas, par exemple, de Barnouw (1981) [84] : «faith, arrived at through reason as well as revelation, is positive knowledge, to be taken as given, just as immediate sense perception is» (p. 624). Voir aussi Burgelin (1969) [115] : «la foi de Leibniz se manifeste ainsi à nous dès l'abord comme une foi en la raison» (p. 4).

<sup>17</sup>Goldenbaum (1999) [161] a ainsi raison de souligner la paradoxale proximité de Leibniz avec les catholiques : moins de foi et d'écriture à la base de la religion, et plus de raison (p. 161).

<sup>18</sup>*ET Discours* § 1, *GP VI*, 49.

<sup>19</sup>*ET Discours* § 1, *GP VI*, 49. Sur cette dimension de la crédibilité du témoignage, valable notamment en géographie, sur l'appui des dires de «plusieurs personnes», voir aussi le commentaire de Leibniz sur la *Réponse pour la critique à la préface du second volume de la recherche de la vérité* (1676, réplique de Foucher à Malebranche), (1676), *A VI iii*, 325).

termes d'épistémologie courante les termes religieux, afin de les rendre plus intégrables dans une structure de connaissance unifiée<sup>20</sup>.

Cette analogie, quoique délicate lorsqu'on l'applique à un domaine proche de la métaphysique<sup>21</sup>, est fondatrice, dans la mesure où elle permet aussi une identification conjecturale du degré épistémologique de la connaissance que constitue la foi. En effet, dans ses prolongements les plus stables et établis, dans ce que nous avons identifié comme l'essentiel de la croyance<sup>22</sup>, la foi devrait former quelque chose de l'ordre de la certitude morale, ou de la connaissance distincte<sup>23</sup>, mais non adéquate, car elle comporte des marques et critères, sans disposer d'une explication du comment et du pourquoi. En revanche, dans ses prolongements les plus mystérieux, elle peut ne garder qu'une identité de surface : un peu de la même manière que l'expérience peut être systématisée et bien connue par la physique, tout en gardant un aspect très confus dans les qualités sensibles. La foi, arrimée sur les critères rationnels que lui offrent les raisons probables de croire, fonctionne aussi en grande partie de la même manière que l'expérience, en ce que les données qui la constituent et les résultats auxquels elle parvient sont intégrables parmi d'autres raisonnements, autorisent des conclusions mixtes, ouvrent la porte à un corps de connaissance combiné de foi et de raison. Il y a peut-être même plus encore : la dimension d'implantation subjective de la foi (et du probable dans la foi) s'éclaire aussi grâce à cette utilisation de l'analogie avec l'expérience. En effet, parmi les miracles susceptibles de soutenir la foi, il ne faut sans doute pas compter les miracles les plus radicaux<sup>24</sup> et cette exclusion se comprend peut-être par ce qu'ils n'ont jamais été expérimentés, et ne peuvent l'être. Les miracles capables de force persuasive positive s'insèrent en fait parmi les lois du monde, et leur direction la plus repérable réside dans leur effet de foi possible sur les esprits. Cette foi découle alors d'une expérience, ou d'un rapport d'expérience<sup>25</sup>, et - pour en rester ici à la dimension humaine et naturelle - le respect produit dans l'âme par l'observation de la grâce en acte fait donc partie des caractères qui confirment l'analogie.

Celle-ci, cependant, n'est pas une pleine identification, et il faut la nuancer par les considérations suivantes. D'abord, si la foi constitue, quant à son volet humain, une variété

<sup>20</sup>Nous sommes ici en accord avec Baruzi (1907) [86] : «la foi elle-même est, en un sens, réductible, et elle ne devient légitime que si elle est ramenée à une expérience critiquée» (p. 462).

<sup>21</sup>Voir C, 154.

<sup>22</sup>Voir *supra*, section 6.5.1.2, pages 452 sq.

<sup>23</sup>Pour une mention expresse d'un «raisonnement distinct», découlant de la foi humaine, voir Leibniz à Pellisson début août 1690 (A I vi, 76).

<sup>24</sup>Il s'agit essentiellement de la création, et de ceux parmi les miracles qu'il faut assimiler à un hiatus réel - donc des quasi-crétions.

<sup>25</sup>Dans ce cas, il faut une révélation aux bases solides.

d'expérience, elle a une portée plus cruciale que l'expérience ordinaire, de par sa connexion avec le salut. Ensuite, sans doute parce qu'elle résulte de sources diverses, voire d'un regard ne serait-ce qu'implicite sur des données compilées, elle ne reçoit pas pleinement le statut de vision dans l'esprit, et arrête à ce seuil l'analogie, lorsque Leibniz compare ce que l'on croit et ce que l'on voit<sup>26</sup>. En fait, plus peut-être qu'une expérience elle-même, la foi dans sa version épistémologique serait partiellement un résultat d'expériences. À la manière des vérités éternelles qui ne s'introduisent pas dans l'âme par l'expérience, mais sont trouvées en elle à cette occasion, les vérités de la foi sont suscitées par des motifs expérimentaux qui lui fournissent «occasion»<sup>27</sup> pour se développer, sans la causer entièrement, puisqu'elle comporte un aspect volontaire et un aspect gracieux. Il convient cependant de trouver plus de précision sur ces motifs de la croyance.

## 7.2.2 Les motifs de la crédibilité

### 7.2.2.1 Motifs et volonté

Pour remonter à un contexte un peu plus large que celui qui regarde strictement la foi, on trouvera que le *motif* à la période moderne, et chez Leibniz en particulier, désigne un élément d'ordre causal agissant dans le domaine de l'esprit, et plus précisément ressortissant à la cause finale<sup>28</sup> et à la raison suffisante au sens de réquisits particuliers<sup>29</sup>. On parle ainsi des motifs d'un événement conçu comme une action, ce qui montre un arrimage du motif à la faculté de vouloir. Leibniz mentionne souvent ces motifs d'action lorsqu'il traite de Dieu, montrant que la volonté parfaite n'est pas absolue ou vide de détermination, et qu'elle se tourne toujours vers le bien maximal, ou le meilleur, qui est le motif résultant de ses motifs particuliers, dirigés vers chaque bien particulier. Ces biens, par nature, ont une raison d'être voulus par Dieu, ce qui donne à la volonté divine des raisons d'agir lorsqu'elle crée<sup>30</sup>. Du point de vue des hommes, si la direction générale des motifs de la volonté reste appréciable (une orientation au bien), les détails demeurent voilés et mystérieux, parce que réclamant un calcul infini<sup>31</sup>. Ce cadre est très important à l'époque de la rédaction des *Essais de théodicée* et la théorisation de l'ancrage rationnel de la volonté libre de Dieu, et qui passe

<sup>26</sup> *ET Discours* § 44, *GP VI*, 75.

<sup>27</sup> *ET Discours* § 29, *GP VI*, 67.

<sup>28</sup> Voir *NE II* xxii § 11, *GP V*, 200.

<sup>29</sup> 5<sup>e</sup> écrit contre *Clarke*, § 17, *GP VII*, 392.

<sup>30</sup> «Je tiens que Dieu ne saurait agir comme au hasard par un décret absolument absolu, ou par une volonté indépendante de motifs raisonnables» (*ET III* § 283, *GP VI*, 285).

<sup>31</sup> Il pourra être question en ce sens des «motifs de l'élection» (Ajout à la lettre de Leibniz au Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels, 1/11 février 1686, *GP II*, 14).

par la notion de *motifs*, est l'un des ressorts thématiques les plus cruciaux de l'ouvrage, selon l'auteur lui-même<sup>32</sup>. Il ne faut donc pas oublier ces implications lorsque l'on traite des motifs de crédibilité, d'autant que la structure de l'esprit humain est exactement parallèle à celle de la monade divine.

Chez l'homme, on peut donc évoquer des motifs d'amour, de charité et d'espérance<sup>33</sup>, et plus généralement, des motifs à la base de toute action et de tout jugement ; en effet, parlant de la volonté, Leibniz note que «c'est toujours par motifs qu'elle agit»<sup>34</sup>. Cette dépendance de l'esprit à l'égard des motifs n'est pas une soumission ou une contrainte extérieures «comme s'ils étaient hors de lui»<sup>35</sup>, mais la nature même du rapport de toute capacité finale à la liberté :

«La substance libre se détermine par elle-même, et cela suivant le motif du bien aperçu par l'entendement qui l'incline sans la nécessiter : et toutes les conditions de la liberté sont comprises dans ce peu de mots»<sup>36</sup>.

En effet, l'esprit reste actif dans cette détermination<sup>37</sup>. Pour être plus exact encore, on peut «distingue[r] [l]e jugement [de l'entendement] des motifs qui viennent des perceptions et inclinations insensibles»<sup>38</sup>, mais l'ensemble résultant de ces éléments (raisons, passions et inclinations) constitue la représentation qui à coup sûr, selon ce que l'esprit perçoit distinctement ou confusément de plus proche du bien, constituera son choix (pour une action ou une suspension de jugement)<sup>39</sup>. On voit que la volonté, lorsqu'elle agit, reçoit parmi ses motifs les jugements de l'entendement, mais qu'ils ne constituent le plus souvent qu'une partie des poids qui appuient dans la balance.

Il importe de reporter cette structure par motivation sur la foi, puisque l'on constate que selon Leibniz, le fait de croire est conditionné par ce qu'il appelle des *motifs de crédibilité*. La foi, comme les actions de la volonté, a donc à sa base des motifs venus de l'entendement et qui la conditionnent. Cependant, dans la mesure où la foi est une croyance, elle relève

<sup>32</sup>On le constate dans sa présentation du problème lors d'une réponse à Clarke : «une simple volonté sans aucun motif (*a mere will*) est une fiction non seulement contraire à la perfection de Dieu, mais encore chimérique et contradictoire, incompatible avec la définition de la volonté, et assez réfutée dans la *Théodicée*» (4<sup>e</sup> écrit contre Clarke § 2, GP VII, 371-372).

<sup>33</sup>Leibniz à l'électrice Sophie, GP VII, 547.

<sup>34</sup>Remarques sur le livre 'De l'origine du mal' § 13, GP VI, 413.

<sup>35</sup>5<sup>e</sup> écrit contre Clarke, § 15, GP VII, 392.

<sup>36</sup>ET III § 288, GP VI, 288.

<sup>37</sup>«L'esprit [...] agit en vertu des motifs, qui sont ses dispositions à agir» (5<sup>e</sup> écrit de Leibniz contre Clarke, § 15, GP VII, 392).

<sup>38</sup>Remarques sur le livre 'De l'origine du mal' § 13, GP VI, 413.

<sup>39</sup>«Les motifs comprennent toutes les dispositions que l'esprit peut avoir pour agir volontairement, car ils ne comprennent pas seulement les raisons, mais encore les inclinations qui viennent des passions ou d'autres impressions précédentes» (5<sup>e</sup> écrit de Leibniz contre Clarke, § 15, GP VII, 392).

elle-même de l'entendement ou de la perception de l'esprit<sup>40</sup>, et ne peut se voir attribuer une structure semblable à celle de la volonté que de façon dérivée. Quel est donc précisément le rôle des motifs dans sa détermination ? Deux réponses complémentaires doivent être données :

- D'abord, même dans la mesure où elle est humaine, la foi n'est pas uniquement épistémologique pour Leibniz, qui en fait aussi un élan, une action d'adhésion. C'est d'ailleurs ainsi que la foi, devenue partiellement effet de la volonté, peut être sanctionnée lors de l'évaluation du salut de l'âme.  
→ Voir Section 7.2.2.2.
- Ensuite, il faut considérer que même les croyances se fondent sur des motifs. Il importe d'entendre les motifs de crédibilité comme participant seulement du côté rationnel des impulsions sur la foi, et non du côté inaperçu, émotionnel, voir gracieux<sup>41</sup>. Les motifs de crédibilité ont à voir avec un arrimage probable de la foi.  
→ Voir section 7.2.2.3.

#### 7.2.2.2 Foi et volonté

Le rapport entre foi et volonté, d'après Leibniz, apparaît nettement à la lecture de sa traduction en français d'un dialogue tiré du *Güldenens Tugend-Buch* de Friedrich von Spee, le *Dialogue sur la nature des trois vertus divines, foi, espérance et charité*. Ce travail précède la rédaction de la *Théodicée*<sup>42</sup>, mais semble encore fort présent à l'esprit de l'auteur, puisqu'il y fait une chaleureuse allusion au jésuite, qui «mérite d'être plus connu»<sup>43</sup>, et particulièrement à la préface dialoguée de son «beau livre»<sup>44</sup> sur les vertus. Nous n'entrerons pas ici dans le détail de ce texte très riche, mais nous contenterons de relever les annotations de Leibniz concernant la conception de la foi. Le dialogue de Spee est en effet à nuancer du point de vue de Leibniz, qui cherche à y ajouter ce qui lui semble juste de la doctrine protestante. En particulier, quoiqu'il approuve visiblement ce que Spee dit de la

<sup>40</sup>Voir *supra*, section 4.4.1, page 189.

<sup>41</sup>Certes, la question des motifs de crédibilité est complexe et il faut se munir de prudence lorsqu'on se mêle d'y trancher. Cependant, sur ce point, nous nous accordons ici avec la plupart des commentateurs, à l'exception de Duproix (1901) [140], qui considère bizarrement que la foi «consiste justement dans l'adhésion aux dogmes en vertu de motifs de crédibilité qui ne sont pas rationnels» (p. 37). Cette conception de la fondation de la foi chez Leibniz nous semble tout à fait fautive quant à la signification du vocabulaire. Voir entre autres Duchesneau (2000) [137], p. 14.

<sup>42</sup>L'édition de l'Académie donne une fourchette entre 1685 et 1697, où un texte mis au net aurait été confié à l'électrice Sophie (*FÉC*, A VI iv C, 2514).

<sup>43</sup>*ET I* § 98, *GP VI*, 157.

<sup>44</sup>*ET I* § 96, *GP VI*, 156.

foi comme lumière<sup>45</sup>, Leibniz ne partage pas tout à fait la subdivision qui ne fait dépendre la foi que de l'entendement. Leibniz note que «les protestants mettent encore la foi dans la volonté, et par conséquent ils lui attribuent des effets que l'auteur n'attribue ici qu'à la dilection»<sup>46</sup>. Plus précisément, Spee estime que l'amour d'amitié (par opposition à l'amour de concupiscence), sincère et profond pour Dieu, a seul ce «grand privilège»<sup>47</sup> de pouvoir suffire à justifier le pécheur, à obtenir la grâce et ce, même sans la confession. Mais Leibniz remarque que «les protestants attribuent [ce pouvoir] à la foi, parce qu'ils l'entendent vive ou formée»<sup>48</sup>.

La question de l'adhésion de Leibniz à ces nuances apparemment soulignées à titre indicatif n'est peut-être pas parfaitement assurée, quoique d'autres annotations, également d'inspiration protestante, ne soient pas assorties de l'étiquette «les protestants», mais simplement affirmées comme vraies, en correction du propos de Spee<sup>49</sup>. Seulement, plus directement, il semble bien que la conception de la foi qui se profile dans les *Essais de théodicée* s'imprègne de tendances issues des deux courants d'une semblable position, comme aussi d'une conception épistémologique semblable à celle de Spee. Certes, les motifs de crédibilité sont de source plutôt catholique<sup>50</sup>. Cependant, la notion de motif hors de l'utilisation pour la foi, nous l'avons vu, s'applique souvent chez Leibniz à une dimension finale et volontaire, ce qui permet de joindre les deux horizons. Or, même sans supputer et faire éclater les frontières des concepts, il y a une explication à cela, en dehors même de la dimension nettement émotive et ressortissant à la volonté que l'on rencontre dans la foi divine, et qui à l'évidence déteint sur toute la notion. Non, même en restant du côté de la foi humaine et profondément épistémologique, on remarque dans la foi quelque chose de l'acte d'adhésion, où l'attention joue un rôle peut-être encore plus fondamental que dans les autres activités de l'entendement<sup>51</sup>, car nous avons vu que même à ce niveau, les motifs interviennent. La foi constituant un ingrédient fondamental de la conduite de la vie humaine, en particulier quant aux fins dernières de l'âme, elle requiert clairement, sur le plan moral, un surcroît de

<sup>45</sup> «Par la foi nous croyons fermement qu'il y a un Dieu [...], et qu'il est véritable dans sa parole [...]. Sans la foi, nous sommes dans les ténèbres, et ne connaissons de Dieu que bien peu. Mais la foi éclaire le cœur» (*FÉC*, A VI iv C, 2518).

<sup>46</sup> *FÉC*, A VI iv C, 2521.

<sup>47</sup> *FÉC*, A VI iv C, 2528.

<sup>48</sup> *FÉC*, A VI iv C, 2528.

<sup>49</sup> Voir notamment la toute dernière note du *Dialogue*, portant sur la grâce, *FÉC*, A VI iv C, 2528-2529.

<sup>50</sup> Voir déjà *CJC*, A VI i, § 35, 554.

<sup>51</sup> Nous avons vu (section 5.3.3, pages 260) que l'attention était le pivot où se rencontrent, dans l'acte de connaissance, la volonté et l'entendement. Quant à la constitution de l'opinion sur ce point, voir *supra*, 4.4.1, page 189.

conscience, une attention toute particulière accordée au jugement. Bien sûr, trop de gens, par manque de temps ou de formation, ne peuvent accéder à la clarté épistémologique de l'âme sur ce point, mais ceux qui y parviennent, ou qui cherchent à y parvenir, grâce à l'approfondissement de motifs de crédibilité qui inclinent sans nécessiter, infusent ainsi dans leur foi - qui pourtant reste une sorte de connaissance, donc un résultat du travail de l'entendement - la direction qu'ils ont bien *voulu* lui donner. C'est ainsi que, complétée par l'espérance et la charité (ou amour, ou dilection), la foi peut véritablement être louée chez le chrétien, et être considérée comme une vertu morale, pour l'exercice de laquelle il a fallu faire usage de la liberté<sup>52</sup>.

### 7.2.2.3 Motifs, rationalité et probabilité

Mais cet aspect partiellement volontaire de la foi est loin de rendre compte de l'entière de la conception leibnizienne sous son aspect épistémologique. On peut se reporter pour cette dimension à la définition à la fois précise et presque trop directe du *Commentatiuncula de iudice controversiarum*, qui identifie la foi au croire<sup>53</sup>. Quoique nuancé par d'autres accents, cet aspect est clairement reconduit jusqu'aux *Essais de théodicée*<sup>54</sup> : avoir foi en la religion, c'est croire, ou penser vrai un contenu de connaissances, certaines relations et certains faits appris de sources particulières évaluées comme fiables. Certes, il doit parfois suffire d'apprendre sans tout comprendre<sup>55</sup>, mais cette limitation ne suppose pas que croire «signifie réciter, ou répéter et laisser passer sans s'en mettre en peine»<sup>56</sup>. Nettement : ce n'est pas parce que la foi est distinguée de la raison qu'elle exclut en principe ou en fait la raison dans sa genèse et sa confirmation. Chez Leibniz, si même une simple opinion peut être dite partie d'une méthode de savoir, *a fortiori* y intégrera-t-on la croyance, plus ancrée, plus solide et potentiellement plus périlleuse pour l'éternité de l'âme. S'il y a croyance droite - et le christianisme est susceptible, selon Leibniz, de donner surgissement à une croyance droite - on doit rencontrer à sa base, au moins implicitement,

<sup>52</sup>Cette connexion entre les vertus vaut même en contexte de théologie naturelle, où l'on voit bien la connotation directement morale que Leibniz confère à une foi qui n'est pourtant pas gracieuse : «se fier à [l]a bonté [de Dieu], sa sagesse et sa puissance est la foi que nous enseigne déjà la raison ou la religion naturelle, que Jésus-Christ a encore enseignée lui-même avec tant de force, en nous recommandant l'amour de Dieu sur toutes choses et la charité envers les autres» (Leibniz à Sophie-Charlotte, *GP VI*, 498).

<sup>53</sup>«Fides est credere. Credere est verum putare. Veritas est non verborum sed rerum; nam qui verum putat, putat sic rem se habere, ut verba significant, nemo autem hoc potest, nisi sciat, quid verba significant, vel saltem eorum significationem cogitet» (*CJC, A VI i*, § 20, 550).

<sup>54</sup>En passant par les écrits qui les séparent dans le temps. Voir par exemple : «il est visible qu'on ne saurait rien croire, si on ne pense d'en avoir quelque preuve ou fondement» (Leibniz à Pellisson, début août 1690, *A I vi*, 76).

<sup>55</sup>Voir citation page 414.

<sup>56</sup>*NE IV xvii* § 23, *GP V*, 477.



des critères, des raisons de croire<sup>57</sup>. Pour rester dans cet accord profond avec la raison que décrit le *Discours préliminaire*, la foi doit être «fondée en raison»<sup>58</sup>, s'ériger conformément à des raisons de croire<sup>59</sup>. Cette association empêche que le triomphe souhaitable de la foi, lumière parallèle à celle de la raison, soit jamais injustifiable ou contradictoire. L'auteur écrit même : «la foi triomphe des fausses raisons, *par des raisons* solides et supérieures, qui nous l'ont fait embrasser»<sup>60</sup>.

Ce sont visiblement ces raisons de croire, ces «belles preuves»<sup>61</sup> que l'auteur appelle des *motifs de crédibilité*, en ce que, telle une cause finale, les raisons de croire meuvent la créance humaine, font se dresser la conviction en entraînant naturellement l'esprit. Pourtant, il faut bien reconnaître que nous en sommes réduits à des conjectures, lorsque nous plongeons le regard dans cette direction, à la lecture des *Essais de théodicée*, car il n'y a pas, dans ce texte, d'identification expresse et nette de ce en quoi consistent véritablement les motifs de la crédibilité. À cette fin, il vaut la peine de tourner le regard vers l'*Examen religionis christianæ*, qui désigne les motifs de crédibilité comme un moyen de s'assurer que ce qui est suivi dans la religion constitue bien la volonté de Dieu<sup>62</sup>. Ce texte ajoute qu'en cas de doute, s'il n'y a pas de conflit avec la raison ou avec d'autres données révélées, et que les points litigieux sont appuyés par des raisons *plus probables*<sup>63</sup>, il est convenable de s'y soumettre. Il semble donc que les motifs de crédibilité s'inscrivent dans une lignée de mesure probable. Certes, on peut s'inquiéter de ce que ce texte de l'*Examen*, d'obédience quasi catholique et donc un peu forcée dans l'œuvre de Leibniz, ne fournisse pas véritablement d'indice pour la compréhension de sa pensée, surtout ultérieure. Cependant, d'accord avec plusieurs commentateurs<sup>64</sup>, nous estimons ce texte d'une profonde valeur quant à l'éclaircissement des bases épistémologiques de la religion, pourvu qu'on y joigne, pour la compréhension de cet ouvrage plus tardif que forme la *Théodicée*, les accents qui rendent aussi la foi tributaire de la volonté et de la grâce. Le seul fait, d'ailleurs, que la notion de motifs de crédibilité se retrouve également dans l'ouvrage de 1710 montre que cette conception n'a pas été écartée

<sup>57</sup> Même une croyance fausse émerge de motifs, mais ceux-ci sont moins que les motifs droits susceptibles d'approfondissement et d'éclairage.

<sup>58</sup> C'est ce que demandent les *Nouveaux Essais* (IV xvii § 23, GP V, 477).

<sup>59</sup> Voir Ben Guiza (2001) [92], p. 57.

<sup>60</sup> *ET Discours*, § 42, GP VI, 74 ; nos italiques. Nous avons même mentionné le fait qu'en quelque manière, étant donnée sa plus grande distinction, la raison domine la foi (voir notre *Introduction*, page 12).

<sup>61</sup> *NE* IV xvii § 23, GP V, 477.

<sup>62</sup> *ERC*, A VI iv C, 2361.

<sup>63</sup> «Probabilibus rationibus adjuvantur» (*ERC*, A VI iv C, 2362).

<sup>64</sup> Parmi d'autres, Sleigh (1990) [252] : «the *Systema* [i.e. *Examen religionis Christianæ*] is a remarkably rich but neglected work» (p. 22). Voir aussi Fouke (1994) [149], Adams (1994b) [78], Duchesneau (2000) [137].

par Leibniz - sauf à penser qu'il s'agisse une fois encore d'un artifice rhétorique destiné à ménager la susceptibilité de penseurs catholiques.

On trouvera d'ailleurs un autre appui, plus explicite encore, dans la correspondance avec Pellisson - à laquelle, nous l'avons dit, Leibniz fait allusion dans la *Théodicée* et dont il ne rejette donc pas les conceptions. Dans ce texte, Leibniz identifie les motifs de crédibilité aux «raisons explicables de notre persuasion» ou «de notre foi»<sup>65</sup>. Ces raisons peuvent être classées comme générales ou particulières.

«Les raisons générales peuvent être appelées des préjugés [...]. Les raisons particulières se peuvent comprendre sous le nom de discussion, car tant que ces préjugés ne donnent que ce qui fait présumer, ou que les jurisconsultes appellent une présomption, ils peuvent être effacés par une preuve contraire, et tant qu'ils ne donnent qu'une grande apparence, il se peut que la discussion particulière fournisse des raisons ou apparences contraires plus fortes»<sup>66</sup>

Dans la thématique du préjugé, on reconnaît la notion de présomption, dont il a été déjà question ici<sup>67</sup>, et qui recoupe ici non pas l'infailibilité qu'espère Pellisson<sup>68</sup>, mais tout de même une large caution d'autorité que mérite la *Bible* et le christianisme. Les raisons particulières sont clairement plus multiples et plus probables encore : ils constituent «un amas d'arguments de différents degrés de force»<sup>69</sup>. À vrai dire, cette distinction entre deux degrés de motifs ne figure pas exactement dans les *Essais de théodicée*, qui semble davantage intégrer les divers niveaux de preuves<sup>70</sup>, quoique la discussion semble y garder peu ou prou le même rôle en lien avec la présomption<sup>71</sup>. Au reste, comme les préjugés se fondent eux-mêmes dans une discussion, et que les dimensions particulières gardent toujours connexion avec le général, une différence ferme ne semble pas aisée à fixer. Le cap est cependant maintenu sur la dimension épistémologique de ces motifs de crédibilité et nous traiterons ensemble toutes les avenues que suggère le texte, qu'elles apparaissent générales ou singulières.

Ainsi, en dehors de leur possible acception liée à la part volontaire de la croyance, les motifs de crédibilité qui donnent assise à la foi concernent la partie la plus rationnelle de ce qui guide cet «assentiment naturel»<sup>72</sup> de l'esprit, même si l'objet de l'assentiment

<sup>65</sup> Leibniz à Pellisson, début août 1690, *A I* vi, 76.

<sup>66</sup> Leibniz à Pellisson, début août 1690, *A I* vi, 77.

<sup>67</sup> Voir section 4.4.4, pages 200 sq.

<sup>68</sup> Celui-ci suit Augustin quant à la prédilection manifeste due au nombre à l'Église la plus visible.

<sup>69</sup> Leibniz à Pellisson, début août 1690, *A I* vi, 76.

<sup>70</sup> Voir en indice *ET Discours* § 32, *GP VI*, 69. L'échange avec Pellisson tend à se montrer plus confiant et plus affirmatif que la prudente *Théodicée*, qui peut-être refuse de théoriser à l'excès une notion que tous ses lecteurs n'admettent pas.

<sup>71</sup> Voir section 4.4.4, page 204.

<sup>72</sup> *NE IV* xvi § 14, *GP V*, 456.

est un mystère. En effet, Leibniz ne supporte pas que l'on tente d'arrimer la foi dans des sentences absurdes sous prétexte de montrer la grandeur de Dieu, ce qui fragilise la croyance au lieu de l'affermir<sup>73</sup>. Comme Leibniz l'écrit en contexte lockien, «ces motifs dépendent sans doute de la sensation et de la réflexion»<sup>74</sup> et la foi résultante «ne peut avoir plus de probabilité que ces motifs»<sup>75</sup>. On constate bien ici que la foi naturelle ne relève pas de la démonstration : la lumière qu'elle promet et récolte de sources multiples ne perce pas l'indistinction et même l'obscurité de l'objet auquel elle octroie son appui. La foi humaine n'est pas résultante d'une nécessité métaphysique<sup>76</sup>, et malgré sa dimension cruciale pour la conduite de la vie, elle ne peut exiger une plus grande conclusivité des jugements dont elle procède. Doit-on parler de probabilité de la foi, s'il est vrai que les motifs de crédibilité, bien que rationnels, ne sont pas des preuves parfaites ?

Sans doute faut-il distinguer le propos, entre le cœur le plus inaliénable de la foi et les mystères plus mineurs qui gravitent autour de la croyance. Pour ces derniers éléments, comme le montre la prudence dont fait toujours preuve Leibniz à l'égard des points délicats<sup>77</sup>, le niveau de probabilité subjective est relativement variable, et peut à juste titre être remis en cause si une cassure apparaît dans la cohérence du texte biblique qui les soutient, si une découverte scientifique en fait basculer la cohérence possible ou si l'appartenance à un corps unifié de mystère venait à se fissurer. Au contraire, il semble que la foi, même humaine, soit très stable au moins dans ses retranchements les plus cruciaux. Spontanément, nous songeons ici à la vie éternelle, à l'amour de Dieu ou à la liberté de l'âme, encore qu'il s'agisse de notions de théologie naturelle, donc largement susceptibles de preuves démonstratives ou quasi démonstratives - donc requérant principalement la raison. Cependant, il faut sans doute considérer ces questions à l'image de cette optimalité du monde qui ne devrait pas requérir la foi, et qui pourtant reçoit dans la *Théodicée* une profusion de soutiens qui ressemblent à des explications de motifs de crédibilité. On pourrait même avancer que l'assise de certitude parfaite affectant une partie des mystères de la religion ne fait que

<sup>73</sup>Voir notamment et déjà *Elementa veræ pietatis, sive de amore dei super omnia* (1679 ?), *Grua* I, p. 8.

<sup>74</sup>*NE* IV xvii § 23, *GP* V, 476. Comme nous l'avons fait à l'occasion de l'analyse du probable, nous avons admis que les *Nouveaux Essais* n'étaient pas en tension sur la conception de la religion, avec les *Essais de théodicée*, même si l'ouvrage de réplique à Locke se montre souvent plus explicite sur le plan épistémologique, et se montre ainsi précieux pour notre propos.

<sup>75</sup>*NE* IV xvi § 14, *GP* V, 456.

<sup>76</sup>«Il faut avouer qu'il y a bien des jugements plus évidents que ceux qui dépendent de ces motifs» (*NE* IV xviii § 7, *GP* V, 480).

<sup>77</sup>Il est difficile de nommer avec assurance des dimensions *non* cruciales de la religion, mais à voir le type de traitement, et surtout l'incertitude des réponses que procure Leibniz, nous mentionnerions sans doute la création de l'âme rationnelle, le statut du damné, l'efficace précise de la grâce, la nature des miracles.

contribuer à renforcer la foi qui est due à l'ensemble. D'ailleurs, de nombreux hommes ne distinguent pas entre les objets de la croyance religieuse et recouvrent tout du même degré de certitude, alors même que plusieurs éléments sont parfaitement assurés. Cependant, cela ne signifie pas que l'ensemble des éléments les plus cruciaux de la foi ressortissent tous à la théologie naturelle. En cette catégorie, pour autant qu'elle soit étanche et repérable, il faudra sans doute nommer la divinité de Jésus, la présence réelle, voire l'existence de la grâce.

Dans tous ces cas, et grâce à l'assise d'une présomption justifiée, il semble bien chez Leibniz que les motifs de crédibilité permettent un établissement qui rend fermement «conten[t]»<sup>78</sup> de l'ordre que Dieu a placé dans le monde, et hissant la foi jusqu'à la «certitude morale»<sup>79</sup>, s'ils ne peuvent se permettre de garantir une certitude absolue. L'expression «*motif de probabilité*»<sup>80</sup> semble donc désigner un stade moins avancé que celui qu'un esprit averti, sincère et savant peut obtenir en matière de religion. Certes, le stade maximal, garanti par les motifs de crédibilité même s'il n'est pas absolu et qu'il laisse son statut au mystère, a quelque chose d'idéal<sup>81</sup>, car la vraie persuasion exige de comprendre les fondements de la religion, ou à tout le moins de se souvenir de les avoir compris<sup>82</sup>, à défaut d'avoir pu véritablement comprendre plus que les preuves conduisibles. C'est ainsi que, fidèles à l'assurance que procure la présomption, les motifs de crédibilité peuvent servir «une fois pour toutes»<sup>83</sup> pour la justification de l'autorité de la *Bible* chrétienne, et cet établissement présomptif autorise un transfert du fardeau de la preuve sur l'adversaire<sup>84</sup>. Conséquemment, par le rôle de répondant ainsi obtenu, la discussion peut ne plus conduire que des réfutations, à l'aide d'un usage négatif de la logique classique<sup>85</sup>. Tant la probabilité méthodologique que la créance subjective sont ainsi assurées pour la foi, du moins autant

<sup>78</sup> *ET* III § 260, *GP* VI, 271.

<sup>79</sup> *ET Discours* § 5, *GP* VI, 52.

<sup>80</sup> On la rencontre en *NE* IV xviii § 7, *GP* V, 480.

<sup>81</sup> «Peu de gens conçoivent même que la vie future, telle que la vraie religion et même la vraie raison l'enseignent, est possible, bien loin d'en concevoir la probabilité, pour ne pas dire la certitude» (*NE* II xxi § 37, *GP* V, 176).

<sup>82</sup> *NE* II xxi § 37, *GP* V, 176.

<sup>83</sup> *ET Discours* § 29, *GP* VI, 67. Même implication avec «semel» dans les *Elementa veræ pietatis, sive de amore dei super omnia* (1679?), *Grua* I, 9.

<sup>84</sup> Voir section 4.4.4, page 204.

<sup>85</sup> C'est le fameux mouvement de précaution face à ce qui est accepté par provision, par présomption, en l'absence d'une preuve contraire : «tout ce qui peut être réfuté d'une manière solide et démonstrative ne [peut] manquer d'être faux ; et les preuves de la vérité de la religion [...] seraient balancées et même surmontées par des objections [...] si elles étaient convaincantes et tout à fait démonstratives» (*ET Discours* § 5, *GP* VI, 52). On sait que le jeu des critères est exactement inversé chez Bayle, malgré la reconnaissance par celui-ci de la conformité des mystères avec la raison surplombante : «si [les notions de la lumière naturelle] ne sont pas conformes aux vérités révélées dans l'Écriture, il faut les abandonner, et les soumettre à ce tribunal infaillible» (*RQP* II LXXIV, *OD* III, 652).

que cette assurance peut être atteinte sans l'apport de la grâce.

De manière plus détaillée, que sont donc les motifs susceptibles de conduire à pareille crédibilité? En ce sens, il faut d'abord mentionner la correspondance entre des éléments tirés de la théologie naturelle et des éléments de la révélation. Ainsi, l'unité et la bonté de Dieu, la création, la liberté nécessaire à l'établissement des punitions et récompenses pour l'âme, ainsi que la plupart des bases de l'éthique, se retrouvent identiques, ou très clairement transposables, dans les deux approches de la religion. Ce rapprochement se soutient d'ailleurs lui-même *a priori* : foi et raison sont accordées et globalement co-originaires comme dons de Dieu, même si elles n'offrent pas la même lumière, elles ne peuvent indiquer deux vérités opposées. Cette concordance initiale, ainsi que celle qu'elle indique entre théologie révélée et théologie naturelle, peuvent être considérées comme le premier - et sans doute le plus inébranlable et le plus important - des motifs de crédibilité.

Cependant, au sens le plus strict, la recherche des motifs de crédibilité passe par une nécessité d'explication, comme l'indiquait l'échange avec Pellisson qui parlait de raisons explicables. Et cette explication se dirige sans doute plus précisément vers le reste non directement rationalisable de la religion révélée, vers ce qui a été appelé *mystères*. Dans cette mesure, qui rend compte de leur multiplicité et de leur probabilité, il faut puiser les motifs principalement ailleurs que dans les démonstrations de la théologie naturelle. Nous entendons ici non pas qu'il s'agisse uniquement de ces « motifs de probabilité », au sens péjoratif souligné plus haut, soit de motifs qui ne pourraient fonder qu'une opinion mal assurée. Nous voulons plutôt indiquer que leur statut relève sans doute de la méthodologie probable<sup>86</sup>, un peu comme dans l'utilisation qu'en fait la *Logique de Port-Royal*<sup>87</sup>, et que c'est la très haute probabilité issue des concordances multiples qu'ils dessinent qui permet d'asseoir la présomption qui fonde la foi humaine.

Or, du côté censément rationnel, nous l'avons vu<sup>88</sup>, la voie la plus fréquemment offerte pour trouver confirmation claire à la foi, autant de la part de philosophes d'inspi-

<sup>86</sup>Nous nous accordons ici avec Duchesneau (2000) [137], qui tient que l'ordre de validation des vérités de fait sur lesquelles porte la foi « tient à des arguments d'expérience et de vraisemblance et il relève de motifs de crédibilité » (p. 4). Cook (1989) [120], (p. 144) lie aussi le concept de crédibilité, d'ailleurs parfois fallacieux, à la notion de preuve. Voir aussi Gabaude (1973) [153], p. 4 : « la Révélation se justifie, mais seulement par un raisonnement probable ».

<sup>87</sup>Sur la base des motifs de crédibilité, « nous avons raison de croire ces événements, sinon certainement, au moins très probablement » (*LPR* [13] IV (14) 15, 348). En effet, il est toujours plus rationnel, en cas de léger doute, d'embrasser le plus probable, lorsqu'il faut se contenter de certitude morale. Notons que la cinquième édition de l'ouvrage a remplacé « crédibilité » par « créance », peut-être pour retirer à la fondation de la foi une certaine dimension potentielle, la foi étant directement synonyme de la créance, ou alors pour rapprocher le vocabulaire d'une épistémologie plus moderne, proche en tout cas d'un vocabulaire cartésien.

<sup>88</sup>Voir section 6.5.2, page 458.

ration empirique comme Clarke<sup>89</sup>, que de théologiens épistémologues comme Arnauld et Nicole, et même de penseurs de l'obscurité tragique de la foi comme Pascal, reste l'évidence des miracles et de l'accomplissement des prophéties. En effet, Pascal lui-même n'accorde pas de crédit intrinsèque à l'incompréhensibilité, si elle est simplement absurde et vide d'enseignement<sup>90</sup>. Or, dans le christianisme, «il y [a] des obscurités qui [sont] aussi bizarres que celles de Mahomet, mais il y a des clartés admirables»<sup>91</sup> et ces clartés sont essentiellement, pour Pascal, la réalisation des miracles et des prophéties. Et il est à la rigueur possible que cet aspect constitue aussi un indice au sens de motif de crédibilité pour Leibniz : le miracle est signe et témoignage et pour autant que le message qu'il délivre se présente clairement à l'esprit, il peut contribuer à rendre probable un contenu de croyance, ou à établir l'autorité d'un homme parlant au nom de Dieu<sup>92</sup>. Seulement, cette voie de confirmation rationnelle est difficilement utilisable au sens plein ou comme argument premier par Leibniz, qui a rabattu le miracle sur l'ordre général du monde. Là ne se situent donc pas à notre avis l'essentiel des motifs de crédibilité, si ce n'est pour alimenter la présomption générale.

Une direction primordiale pour l'identification des motifs de crédibilité se trouve dans le rapport à la *Bible*, conçue comme parole et témoignage de Dieu ainsi que le confirme l'identification de motifs généraux. Nous l'avons vu, pour Leibniz, la caution biblique s'enracine elle-même dans la rationalité constatée du texte, dans une probabilité le plus possible mise en valeur par une méthode commune avec le reste du savoir<sup>93</sup>. Certes, le témoignage de Dieu lui-même et l'établissement de l'incarnation christique peut difficilement s'identifier comme *une* raison de croire - au sens de *une parmi d'autres* - mais les attestations diverses qui convergent vers l'établissement de ce témoignage comme divin ajoutent, elles, à la rationalité de la croyance. Nous pensons à la recherche de confirmations historiques à la source scripturale de la révélation, à l'analyse herméneutique et linguistique des textes bibliques, et même à certains commentaires prudents qui peuvent en reformuler l'apparente absurdité<sup>94</sup>. Toutes ces tentatives fournissent des motifs de crédibilité. Au reste, il faut bien

<sup>89</sup>De ce côté, cette tentative de trouver des preuves pour que la foi ne soit pas irrationnelle ressemble à une recherche de base expérimentale.

<sup>90</sup>Il notera par exemple que «ce n'est pas par ce qu'il y a d'obscur dans Mahomet et qu'on peut faire passer pour un sens mystérieux que je veux qu'on en juge, mais par ce qu'il y a de clair, par son paradis et par le reste» (*Pensées* [60] § 204, p. 168), qui à son avis sont ridicules. La même tentative, un peu anxieuse quant à la spécificité du christianisme par rapport à l'islam, se profile en *NE* IV xvii § 23, *GP* V, 477.

<sup>91</sup>*Pensées* [60] § 204, p. 168.

<sup>92</sup>Nous avons montré (voir *supra*, section 6.3.3.2, pages 378) qu'après tout, il y a véritablement une valeur testimoniale au miracle chez Leibniz.

<sup>93</sup>Voir *supra*, section 6.5.2, pages 457 sq.

<sup>94</sup>Nous avons touché cette dimension en section 5.5, pages 299 sq.

noter que selon Leibniz, la théologie révélée est en fait surajoutée à un ensemble d'établissements de théologie naturelle qui, humainement, sont bien plus crédibles puisqu'ils sont démontrés, ou en tout cas présentés comme très probables. L'adhésion aux conclusions de la théologie naturelle n'est certes presque plus de la foi, en tant qu'elle contraste avec la raison, mais d'un point de vue humain, comme cela se produit pour d'autres domaines, notamment la physique, il peut très bien y avoir continuité entre le champ des conclusions certaines et celui des conclusions probables et de ce point de vue particulier, la considération de la *Bible* comme témoignage, en tant que bonne raison d'avoir la foi, rencontre moins d'obstacles.

Pourtant, il faut aussi chercher vers d'autres voies, que nous avons explorées un peu plus tôt dans ce travail, pour l'identification - voire pour la mise en œuvre - de motifs de crédibilité dans les *Essais de théodicée*. Outre les confirmations probables à la *Bible*, et le texte sacré lui-même présenté comme probable, nous songeons à la dimension heuristique existant dans le mystère<sup>95</sup>, et aussi à l'utilisation d'analogies, d'expériences de pensée, de fictions qui rendent plus lisible, plus probable l'objet de la foi que le texte vise à protéger, car ils constituent des procédés de mise en concordance. Plus précisément, toutes ces tentatives, toutes ces méthodes tendent à conférer à l'objet religieux une couleur plus rationnelle. On retrouve d'ailleurs ici un procédé extrêmement courant du leibnizianisme : la fondation de l'adhésion de l'esprit même à des parts non religieuses de la connaissance passe toujours par une fondation en raison, et cette fondation s'effectue fréquemment par une sorte de traduction<sup>96</sup>. Il faut accorder une importance particulière à ces traductions de termes mystérieux en termes épistémologiques, comme autant de transpositions philosophique, de paraphrases pour apprivoiser le mystère : la foi est comparée à l'expérience, le mystère à une connaissance obscure, la grâce à l'attention, le miracle à un témoignage. Plus encore, la justice de Dieu est semblable à l'innocence d'un accusé, la trinité à la tripartition des facultés de l'âme, la présence réelle à l'union de l'âme et du corps. Même d'un point de vue plus herméneutique, il y a transposition : la *Bible* est assimilée à un livre d'histoire, et la religion à un terrain de connaissance privilégié, mais non détaché en principe du reste du savoir humain.

<sup>95</sup>Nous avons glissé un mot à ce sujet en section 6.5.3.3, pages 469 sq.

<sup>96</sup>Par exemple, Leibniz reformule souvent dans les termes de son système la pensée d'un autre philosophe, afin de montrer que sa position est moins choquante ou moins fautive qu'il ne semble. Dans le domaine religieux, on peut penser à la tentative de montrer qu'il n'y a pas de véritable opposition entre la transsubstantiation du concile de Trente et la concomitance de la confession d'Augsbourg (*De Demonstratione possibilitatis mysteriorum eucharistiae* 1671, A VI i, 516). Cet essai, notons-le, est ancien et date d'avant l'échec des tractations avec Bossuet au sujet de la réunification des Églises.

Et de même, le plus possible, les difficultés de la religion révélée sont ramenées à des incompréhensibilités de type rationnel : par exemple, le péché originel tend à être rapproché d'une imperfection métaphysique originelle<sup>97</sup>, la prière à une recherche de raisons<sup>98</sup> et la trinité, ou toute transcendance de Dieu, à l'infinité de la supériorité de Dieu par rapport à sa créature<sup>99</sup>.

«Son chef d'œuvre est la réduction de la profondeur de la sagesse divine selon Saint Paul, du décret absolu du Dieu caché selon Luther et Calvin, à l'infinité des raisons du choix optimum»<sup>100</sup>

écrit très justement Grua, et il est vrai que Leibniz, qui cite volontiers Paul<sup>101</sup> et Luther, vise toujours une manière de réinterprétation qui rend l'absurdité ou la dureté<sup>102</sup> de surface moins radicale. Par exemple, après avoir présenté sa conception de l'accord entre raison et foi, et de la vérité unique, il écrit au sujet d'un passage de Paul que «c'est ainsi sans doute qu'on le doit entendre»<sup>103</sup>. Autrement dit : la théorie leibnizienne de la double nécessité est une bonne formulation explicative et un bon outil de lecture pour accéder au sens acceptable et non contradictoire de certaines lettres de Paul<sup>104</sup>.

Théoriquement, ces découvertes de motifs de crédibilité doivent survenir préalablement à la prise d'assentiment naturel, puisqu'elles fondent la foi : l'entreprise de soutenance des obscurités contre les objections survient «APRÈS avoir ajouté foi aux mystères sur les preuves de la vérité de la religion (qu'on appelle *motifs de crédibilité*)»<sup>105</sup>. L'établissement de la présomption qui conduit à la possibilité d'une méthode réfutative négative s'effectue en même temps que la stabilisation, preuves à l'appui, de la croyance naturelle. On reconnaît un feuilletage un peu semblable chez Locke, qui estime que la première étape du contact à la religion, celle qui établit la divinité de la foi, fait appel à la raison, mais strictement plus par la suite, où l'adhésion ne doit plus tenir compte des probabilités ra-

<sup>97</sup>Voir *infra*, section 8.3.2, page 539.

<sup>98</sup>Cette tendance ne se fait pas jour dans la *Théodicée*, qui montre simplement les prières intégrées dans les causes finales du monde (voir notamment *ET Abrégé*, GP VI, 381), mais on trouve cette idée en *CMPPE*, A VI iv C, 2273.

<sup>99</sup>Voir section 6.3.5.1, pages 389 sq.

<sup>100</sup>Grua (1953) [165], p. 22.

<sup>101</sup>Quant à la citation de *Rm* 11 : 33 sur la profondeur de la sagesse de Dieu, voir page 355, note 12.

<sup>102</sup>Sur la notion de dureté, voir section 8.3.1, pages 536 sq.

<sup>103</sup>*ET, Discours*, § 29, GP VI, 67.

<sup>104</sup>En l'occurrence, il s'agit de l'idée que la sagesse de Dieu est folie devant les hommes (*1 Co* 1 : 23), ce qui, avec le passage sur la profondeur de la sagesse divine, revient presque comme un adage chez Leibniz. Voir aussi *NE* IV xvii § 23, GP V, 478 : «Saint Paul parle [...] juste lorsqu'il dit que la sagesse de Dieu est folie devant les hommes ; c'est parce que les hommes ne jugent des choses que suivant leur expérience, qui est extrêmement bornée, et tout ce qui n'y est point conforme leur paraît une absurdité». Tout à l'inverse, on peut noter la conception pascalienne : voir page 122, note 70.

<sup>105</sup>*ET Discours* § 5, GP VI, 52 ; nos petites majuscules, italiques de l'auteur.



tionnelles<sup>106</sup>. Cependant, chez Leibniz, et malgré une position qui fait montre de sa force et de sa position de répondant, il est fort possible que les deux étapes s'affirment comme beaucoup moins étanches. Il se pourrait bien que l'utilité des motifs de crédibilité ne se tarisse pas sous prétexte de la possession de la conviction chrétienne. En fait, on le sait, Locke ne reconnaît pas le concept de motifs de crédibilité, justement parce que ceux-ci ont quelque chose de permanent sur le plan de la conviction de l'esprit.

Chez Leibniz, au contraire, même quand la foi est acquise, la découverte de raisons supplémentaires de croire s'offre encore, tout comme il est permis de renforcer la position, de chercher plus loin. Il est clair que le doute et le renversement total ne peuvent plus intervenir une fois la foi construite et justifiée par la raison, puisque celle-ci sacrifie ses vraisemblances<sup>107</sup>, mais la raison semble bien conserver un pouvoir de soutien, de confirmation et de traduction du message révélé. Conséquemment, il devient délicat de classer méthodologiquement l'attitude de Leibniz lorsque, dans les *Essais de théodicée*, il accumule des preuves, ou des parties de preuves, qui ne relèvent pas uniquement de la méthode négative : s'agit-il d'une explicitation préalable par motifs de crédibilité ou ces développements viennent-ils s'ajouter par la suite et de manière autorisée à une foi établie qu'ils traduisent, réduisent et renforcent<sup>108</sup> ? Les deux propositions sont peut-être compatibles, en ce que la nature des motifs de crédibilité n'oblige peut-être pas à ce qu'ils s'affichent uniquement comme un préalable, et il se peut très bien que toute traduction, toute explication dans le domaine religieux soit classable parmi ces motifs, puisqu'ils ajoutent des raisons de croire et procurent de nouvelles preuves pour la foi. Quoi qu'il en soit, la présence effective de cette manière d'argumenter en parallèle avec la méthode négative est notable dans la *Théodicée*, tout comme est indiscutable la tendance leibnizienne à probabiliser le mystère de la foi, comme si toute vérité, même apparemment invraisemblable, pouvait et même devait recevoir confirmation de sa véritable vraisemblance.

<sup>106</sup>Pour plus de détails, voir *supra* section 3.3.3, page 143.

<sup>107</sup>*ET Discours* § 29, *GP VI*, 67.

<sup>108</sup>À vrai dire, il y aurait même à s'interroger sur l'appartenance à la catégorie des motifs de crédibilité de preuves tendant vers la confirmation ou la non-infirmité d'un mystère tel que la présence du mal dans le monde. Toutefois, si nous avons eu raison d'intégrer cette question parmi les mystères authentiques, sinon principaux (voir *supra*, section 6.3.5.2, page 395), il n'y a pas d'opposition à ce qu'elle reçoive confirmation et étoi sous forme de motifs de crédibilité.

## 7.3 La foi divine et la grâce interne

### 7.3.1 Foi divine et lumière du mystère

Il faut en venir à présent à la deuxième dimension de la foi selon Leibniz, qui est qualifiée de *divine* à cause de sa provenance - et non seulement à cause de son adresse. Dans l'entremêlement des thématiques liées à la foi, cette dimension divine semble plutôt hériter de la foi vive et de la grâce protestantes, que de la foi divine par autorité que thématisent certains catholiques<sup>109</sup>. On constate que si la foi comme croyance naturelle a quelque chose de passif puisqu'elle a besoin d'être mue et dépend de motifs, la foi divine, elle, semble constituer directement un «mouvement intérieur du saint Esprit»<sup>110</sup>. Cet aspect se voit souvent mentionné, mais rarement abordé de front, vraisemblablement parce que, justement, il dépend directement de Dieu et forme donc une sorte de miracle. En outre, il est tout intérieur, étranger à l'explication et en outre invérifiable. Peut-être de crainte de réduire cette branche surnaturelle en l'encadrant d'analogies trop explicites, Leibniz se contente la plupart du temps d'en mentionner l'existence, ou alors tout au plus de noter qu'elle entre en cohérence avec l'ordre naturel du monde. C'est ainsi qu'elle s'intègre, toute surnaturelle qu'elle est, de la même façon que s'intègrent les autres manifestations miraculeuses. Cette réserve vaut d'ailleurs même si on peut, au fil de ses allusions plus opératoires que définitionnelles, reconstruire une théorie de la grâce assez complète<sup>111</sup>.

La foi divine comme mouvement lancé par Dieu, comme intervention extraordinaire se situe au centre de la question du salut des non-éclairés - qu'il s'agisse de ceux qui n'ont

<sup>109</sup>Cela vaut surtout s'il s'agit d'un transfert de l'autorité divine à l'autorité pontificale humaine, si celle-ci entend remplacer tout autre juge dans une controverse. On trouve un indice de la position leibnizienne dans une comparaison entre deux définitions de la foi divine fournies par dans le *De Unitate Ecclesiae romanae* (1669-1671) : entre celle des gallicans et celle des romanistes, deux branches du catholicisme. Selon Leibniz, tous soutiennent que nul ne peut être sauvé s'il n'a la foi divine («fides divina»). Mais les gallicans professent que : «Fidem divinam esse, credere quod Deus dixit, quia dixit. [...] Deum dixisse constare nobis per Christi et Apostolorum praedicationem miraculis confirmatam», alors que les romanistes prétendent que : «Fide divina credere est credere, quia Deus dicit. Deus hodie nihil dicit, nisi per hominem habentem a Deo donum infallibilitatis. [...] Ergo nemo potest salvari, nisi articulos fidei credat quia definivit Pontifex Romanus» (A VI i, 547). La version des romanistes implique un transfert d'infailibilité sur un homme pourvu d'autorité, et Leibniz la présente comme un paralogisme. Cependant, il n'est pas affirmé que l'autre branche de l'alternative soit ici retenue et cette perspective mise beaucoup plus sur l'absoluité de la révélation que ce que l'on retrouve dans les *Essais de théodicée*. Pour un point de vue semblable dans une œuvre plus tardive, voir un *Dialogue religieux* de 1679, mesuré, mais sévère quant au rôle du pape (DPT, A VI iv C, 2220-2227).

<sup>110</sup>ET, *Discours* § 1, GP VI, 50.

<sup>111</sup>Leibniz se montre plus explicite sur le résultat de l'usage de la grâce, en particulier au sujet de la prédestination, que sur sa nature. En tout cas, il estimait avoir «assez éclairci la matière dans [s]es *Essais de théodicée*» (Leibniz à Rémond, § 10, 4 novembre 1715, GP III, 660). Au reste, il ne semble pas avoir eu envie de participer aux polémiques acharnées sur ce point : «valde inutiliter et frigide ab illis hic disputatur» (ERC, A VI iv C, 2369).

pas le temps ou les capacités pour approfondir les motifs de la foi fondée en raison, ou que l'on parle carrément d'enfants d'avant l'âge de raison, ou d'hommes ignorant tout du christianisme. Pour eux tous, les *Essais de théodicée* évoquent l'importance de la foi divine, ce «don céleste d'une foi toute nue qui porte au bien»<sup>112</sup> doit suffire. En effet, la grâce divine qui agit alors «s'empare des âmes, et les persuade et les porte au bien, c'est-à-dire à la foi et à la charité»<sup>113</sup>. La distinction entre cette foi divine et la foi humainement fondée en raison est claire, puisque la foi divine doit compléter la persuasion dans les cas où les motifs explicables et naturels sont acquis, et peut les remplacer tout à fait advenant leur carence partielle ou entière<sup>114</sup>. En ce sens, Leibniz écrit ceci dans la *Théodicée* :

«La foi divine elle-même, quand elle est allumée dans l'âme, est quelque chose de plus qu'une opinion, et ne dépend pas des occasions ou des motifs qui l'ont fait naître ; elle va au-delà de l'entendement, et s'empare de la volonté et du cœur pour nous faire agir avec chaleur et avec plaisir, comme la loi de Dieu le commande»<sup>115</sup>.

La notion de la foi divine se module visiblement de la façon suivante : elle découle directement de Dieu, sous la forme de l'esprit saint qui confère une grâce, et lorsqu'elle s'insuffle à l'âme, elle la porte à l'éthique et, dépassant une foi de contenu de croyance, elle devient une foi vive, qui enflamme et procure la joie. En divers contextes, Leibniz parle de *mouvement*, du fait de *s'emparer* de l'âme, et même d'une *détermination* de l'esprit<sup>116</sup>, presque comme si cette foi de grâce constituait elle-même une sorte de substance spontanée, pourvue d'une finalité et d'une direction<sup>117</sup>. On voit ici nettement la dimension morale, sinon volontaire, de cette sorte de foi.

C'est pourquoi une sorte de césure s'instaure à l'intérieur de la foi divine, entre la grâce active qui meut et le résultat de foi, lui même libre et actif, mais mû et provoqué dans l'esprit, et cette dualité naturelle, qui marque tout événement monadique, explique que selon les contextes, les descriptions de la grâce et de la foi divine s'avèrent quelque peu différents. Effectivement, malgré une dimension non méthodologique, non épistémologique, patente lorsque Leibniz la situe au-delà de l'opinion et des motifs, la foi divine se manifeste de façon paradoxale par des caractérisations sous le nom de «raisons» ou de «motifs

<sup>112</sup> *ET, Discours* § 52, *GP VI*, 79.

<sup>113</sup> *ET, Discours* § 1, *GP VI*, 50.

<sup>114</sup> «La grâce interne du saint Esprit y supplée immédiatement d'une manière surnaturelle» (*NE IV xviii* § 7, *GP V*, 480). «Il faudra toujours juger que dans ceux qui ont la vraie religion sans en avoir des preuves, la grâce intérieure suppléera au défaut des motifs de la crédibilité» (*NE IV xx* § 3, *GP V*, 492).

<sup>115</sup> *ET Discours* § 29, *GP VI*, 67.

<sup>116</sup> La «grâce interne [...] détermine l'esprit immédiatement» (*NE IV xviii* § 7, *GP V*, 480).

<sup>117</sup> Il s'agit sans doute d'un transfert à partir de la liberté divine, par l'intermédiaire de la grâce, jusqu'à la foi qu'elle inspire, mais l'image reste tout de même très poignante.

inexplicables»<sup>118</sup>, qui procurent, en parallèle avec la foi naturelle humaine, un «*assentiment surnaturel*, qui est un effet de la grâce divine»<sup>119</sup>. Ces fondements évoqués et cette inscription dans une constitution humaine de la croyance religieuse ne constituent pas une introduction subreptice d'un pouvoir humain total sur son salut et une négation du mystère de la grâce, mais ils situent cependant l'infusion de foi parmi les actions justifiées de Dieu, comme le résultat de causes inconnues de nous, mais bel et bien rationnelles. Comme tout miracle, la grâce de foi trace un lien d'expression avec le règne des finalités et des lois des âmes, mais s'inscrit de manière non strictement volontariste ou arbitraire dans l'ordre général du monde. Il faut cependant bien avouer qu'à cause de son immédiateté, de sa dimension miraculeuse, de sa connexion à la divinité, la foi divine s'approche et se cerne difficilement : Leibniz la décrit souvent, comme dans les cas soulignés ci-dessus, à l'aide de qualificatifs semi-parallèles à ceux qu'il emploie pour la foi humaine, soit pour en donner une traduction appréhensible, soit pour éviter un mysticisme superstitieux.

Dans cette mesure, une métaphore semblable à celle qui vaut pour le pouvoir de la raison sur l'esprit s'applique à la foi divine : il s'agit (en contrepartie de la lumière *naturelle*) d'une lumière *surnaturelle*, et elle découle directement du mystère<sup>120</sup>, alors même que la raison, devant les mêmes objets, doit suspendre ses démonstrations, même probables, figée devant ce qui apparaît aux facultés naturelles comme un brouillard d'incompréhensibilité<sup>121</sup>. En l'absence de preuves de l'infusion de foi divine dans une âme, en l'absence de «*marques intérieures du mouvement du saint esprit*»<sup>122</sup> chez autrui, on peut cependant identifier une direction identifiable, et même une source historique à cette grâce particulière. Cette source s'exprime dans la révélation telle que la rapporte particulièrement le *Nouveau Testament* : l'incarnation christique et les témoignages qui l'ont fait connaître formulent pour la première fois l'apport lumineux de la présence divine et de l'action de Dieu sur chaque âme. Certes, nous l'avons évoqué, Leibniz ne conserve pas spécialement la dimension initiatique propre aux religions occidentales pré-chrétiennes et n'approuve pas les choix religieux visant le secret, la perte et l'oubli obscur. Ces voies, du côté païen, sont largement décriées comme amas de superstitions en regard de l'apport de Jésus, car celui-ci, de manière significative lorsqu'il s'agit de mystères, «*leva le voile*»<sup>123</sup>, ce qui s'ef-

<sup>118</sup>Leibniz à Pellisson, début août 1690 : A I vi, 76.

<sup>119</sup>NE IV xvi § 14, GP V, 456.

<sup>120</sup>Il a été question de cette dimension apparaissante et éclatante du mystère en section 2, page 357

<sup>121</sup>«La raison ne nous [peut] point apprendre le détail du grand avenir, réservé à la révélation» (PNG § 16, GP VI, 605).

<sup>122</sup>Leibniz à Pellisson, fin octobre 1690, A I vi, 116.

<sup>123</sup>ET Préface, GP VI, 26.

fectue par les grandes actions et les grands événements fondateurs qui ont marqué la venue du Dieu humain sur terre, ainsi que par le témoignage ensuite transmis comme écriture sainte. C'est, de ce point de vue, à la clôture du *Discours de métaphysique* que les propos de la *Théodicée* sur l'action christique font le plus songer, car Leibniz y montre en quoi l'intervention de Jésus a pu illuminer les humbles et les savants, rendant plusieurs mystères transparents<sup>124</sup>. Leibniz note dans cet épilogue au résumé de son système métaphysique de l'époque, à propos des vérités mystérieuses que «Jésus Christ seul les a divinement bien exprimées» de façon «claire et [...] familière», qu'il nous a «donné à connaître» le royaume de Dieu et ses lois, «fait voir» l'amour de Dieu et l'économie de la création<sup>125</sup>. De manière plus générale, l'incarnation et la grâce rédemptrice qui lui donne son sens sont intervenues, et Leibniz l'admet plus que nominale en ce sens, afin d'expliciter ce qui était resté tu sur la bonté de Dieu et la survie de l'âme. De plus, certaines révélations toutes spéciales et inconnaissables par tout autre source ont été précieusement recueillies et depuis transmises : concernant la nature de Dieu, le culte à lui rendre, la distribution des punitions et récompenses. La *Bible* n'est pas abordée ici pour sa cohérence historique, mais pour sa formulation semi-compréhensible et pour l'identité qu'elle confère aux mouvements divins.

Cependant, il ne semble pas que cet apport de la révélation se greffe directement sur ce que nous avons amassé au sujet de la foi divine. En effet, cette grâce de la révélation biblique et des dévoilements par Jésus est appréhendée par une lecture ou une écoute dont une part reste forcément humaine<sup>126</sup>. Il faut comprendre qu'outre une saisie naturelle, nominale, du contenu révélé, l'esprit de chaque chrétien atteint la foi vraiment divine par le mouvement interne conféré par l'esprit saint, par ce que l'on peut qualifier étymologiquement et dans le sens le plus positif du terme, d'*enthousiasme*. L'appréhension par l'entendement à la lecture de la *Bible* ne subvient pas à toute l'exigence de la foi : il faut que le cœur et le sentiment moral soient touchés et arrachés de leur état de péché. On assiste donc potentiellement à une sorte de redoublement ou d'emboîtement du miracle gracieux, en ce qu'une intervention divine extraordinaire sur l'âme devient nécessaire pour que le futur croyant soit vraiment pénétré de ce qui jadis a été fondé notamment dans les miracles de Jésus : la vraie foi divine n'est pas simplement le résultat d'une expérience naturelle (même s'il s'agit de

<sup>124</sup>Cela est déjà clair par le titre de la dernière section (édition Lestienne, car Gehrardt ne retient pas ces intertitres) : «Jésus-Christ a découvert aux hommes le mystère et les lois admirables du royaume des cieux» (*DM* § 37, [48], p. 93.

<sup>125</sup>*DM* § 37, *GP* IV, 462.

<sup>126</sup>Et nous avons vu que cette dimension humaine ne se trouve ni oubliée, ni reléguée, ni méprisée dans une perspective méthodologique, car Leibniz tient compte dans le domaine religieux des apports de l'histoire, de l'herméneutique, de la dialectique et de la jurisprudence.

l'expérience d'un miracle surnaturel ou de l'expérience du rapport d'un tel miracle), mais l'effet de l'infusion en l'âme d'un élan supplémentaire<sup>127</sup>.

Plus exactement, si un certain contenu de foi dépend d'une démarche humaine pour son obtention, et peut ainsi en grande partie être rabattu sur les forces humaines, la capacité de la foi à sauver l'âme appartient, elle, uniquement à une grâce divine, déferée pour cause par Dieu, mais sans que l'élu puisse se glorifier d'un mérite qui le dépasse par principe. C'est ainsi que, par ce miracle intime de la grâce, le mystère peut recéler sa propre lumière, dont la vérité se mesure à une sorte de productivité crédible, à un éclairage de l'entendement sans contradiction avec les connaissances certaines, en même temps que par un emportement du cœur<sup>128</sup>. Cette lumière de foi, certes imparfaite, révèle cependant avec toute l'intensité dont est capable l'esprit humain limité dans sa réception de la grâce, des éléments que la raison seule ne peut atteindre avec certitude. Il serait cependant non seulement paradoxal, mais fallacieux, de prétendre que le mystère rayonne ainsi par son obscurité ; une lumière provient de lui par un accès exceptionnel de l'esprit à des vérités, et cette lumière de grâce instruit en tant que Dieu confère par elle, de manière incompréhensible, mais éclairante, une ouverture vers la foi et le salut<sup>129</sup>.

### 7.3.2 Foi divine et expérience

Sans vouloir artificiellement tirer la question vers la logique du probable, il nous faut bien remarquer un usage curieux du vocabulaire de l'expérience, en lien avec la foi divine, qui contribue à en situer un peu plus clairement le dessin. On doit en effet noter que la foi divine peut, un peu à la manière de la foi humaine, se placer en rapport analogique avec l'expérience, en tant que la grâce de foi est reçue par l'esprit, en tant qu'elle advient, en quelque sorte de l'extérieur par rapport à l'esprit<sup>130</sup>. Dans l'échange avec Pellisson, où Leibniz tend à rendre très épistémologique la foi, même sous son aspect le plus divin, l'auteur la décrit sous la forme de «notre conscience ou perception, et [...] une expérience

<sup>127</sup>Voir par exemple une note de Leibniz sur le texte de Spee : «Il fallait toujours cependant que la grâce que le Messie nous devait obtenir entrât [dans l'amour de Dieu]. Car si Dieu n'exerçait pas une bénignité gracieuse envers nous, notre foi ou dilection ne nous obtiendrait pas la béatitude qu'il a bien voulu nous promettre en considération de son fils» (*FÉC*, A VI iv C, 2528-2529). À remarquer ici que la foi est présentée en parallèle avec la dilection, en quelque manière comme une production humaine, mais qui prend son sens lorsqu'elle est traversée par la grâce promise.

<sup>128</sup>Ainsi, elle recoupe, dépasse, mais ne contredit jamais les démonstrations.

<sup>129</sup>«La lumière naturelle de la raison ne suffit pas pour en connaître le détail [...]. La lumière révélée nous guide en attendant par la foi» (Leibniz à Sophie-Charlotte, *GP* VI, 508).

<sup>130</sup>La *Théodicée* associe peut-être moins clairement cette analogie à la dimension divine de la foi que d'autres textes, mais elle montre en revanche clairement la réflexion des types de foi les uns dans les autres (voir section 7.4, pages 497 sq.), ce qui porte en écho vers l'une l'analogie qui vaut pour l'autre.

de sentiment intérieur»<sup>131</sup>. Le versant surnaturel de cette analogie également appliquée à la foi humaine s'implante sans doute dans le terrain le plus muet et inexplicé de l'expérience, c'est-à-dire les qualités sensibles, avec lesquelles le mystère a d'ailleurs été comparé. En même temps incontestées, car apparaissant dans une lumière qui s'impose à l'entendement, et irrémédiablement confuses malgré toutes les découvertes appliquées à elles, les qualités sensibles demandent une sorte d'adhésion de l'esprit, qui croit leur témoignage aussi réel que possible.

Il y a quelque chose de semblable dans la foi divine, même si les critères qui régissent la reconnaissance et l'identification en matière d'expérience manquent de manière encore plus irrémédiable lorsqu'il s'agit de repérer la foi chez quelqu'un - Dieu seul pouvant connaître les volontés et vertus véritables de chaque esprit. Cette dimension expérimentale incarne ainsi une sorte de faiblesse de la foi telle que nous devons la rencontrer ici-bas : devant la défaillance de l'expérience naturelle, nous doit être donnée une sorte d'expérience surnaturelle, qui se présente dans un raccourci indistinct, vu que le détail des preuves et enchaînements dépasse le développement de notre raison actuelle. Mais quoique Leibniz espère dans l'éclairage ultérieur de cette raison, il reconnaît occasionnellement que la poursuite de la connaissance religieuse pourra s'effectuer sur ce mode expérimental, cette fois sans transcender les bornes imparties à l'esprit, lorsque celui-ci aura traversé les limites de sa vie biologique actuelle : «il y a lieu de juger que dans la suite des temps, on en connaîtra davantage par l'expérience même, et qu'il y a des esprits qui en connaissent déjà plus que nous»<sup>132</sup>. La foi divine, remarquons-le, est d'ailleurs posée directement en similarité structurelle avec l'expérience, alors que le lien avec la foi humaine en faisait davantage un résultat d'expériences<sup>133</sup>.

## 7.4 Expressions naturelles du surnaturel

### 7.4.1 Foi et éthique, grâce et vraisemblance morale

Pour tenter de synthétiser ces précisions diverses quant aux deux aspects de la foi (humain et divin), on doit bien remarquer que dans les *Essais de théodicée*, la foi intègre des caractères provenant de la volonté et de l'entendement - ou semble du moins comporter un aspect éthique toujours présent, quoique peu traité. Il est difficile de rattacher le prolongement éthique uniquement à la foi divine, étant données les bases rationnelles étayées

<sup>131</sup>Leibniz à Pellisson, début août 1690 : A I vi, 76.

<sup>132</sup>Leibniz à Sophie-Charlotte, GP VI, 508.

<sup>133</sup>Voir section 478, page 478.

de la morale leibnizienne, mais la vocation presque strictement épistémologique de la foi humaine tend à présenter cette dualité comme une intrication des deux branches de la foi. De quelque côté qu'on l'interprète, cette porosité de la définition découle peut-être de la dimension relativement populaire du texte, qui produit des définitions ainsi moins étanches ou plus près de la multiplicité de significations de l'usage courant. Ou alors, une attribution franche d'une dimension éthique à la foi humaine aurait certainement levé des enjeux tout à fait explosifs : pensons aux débats furieux autour de l'efficacité de la grâce et de la participation de l'homme à son propre salut, qui ont déchiré les catholiques et les protestants - et même les catholiques entre eux autour du mouvement janséniste. Leibniz se montre très réservé sur les débats les plus lourds et dans la *Théodicée*, le plus conforme possible à ce qui semble une position modérée ou neutre sur cette question. Tout en estimant la grâce divine expresse comme nécessaire au salut, il semble pourtant lier l'attribution de certaines grâces de salut à une bonne volonté humaine ou à l'acquisition de bons motifs de crédibilité, entremêlant ainsi ce qui relève d'une grâce ordinaire et d'une grâce extraordinaire<sup>134</sup>.

La séparation entre les types de foi, ou entre les dimensions épistémologique et éthique ne s'avère donc pas tranchante, comme si ce qui relève de la foi humaine tendait à basculer du côté rationnel, alors que le reste tâchait de trouver une unité. Ainsi, même en considérant la foi sous l'angle le plus humain, il ne faut sans doute pas laisser de côté la connotation émotive qui est la sienne : la foi entraîne un plaisir, une confiance, qui ouvre l'âme à l'action éthique, encore que cette dimension prenne une couleur proprement religieuse par le biais de l'assentiment surnaturel, qui la complète. En effet, les vertus du croyant se renvoient les unes aux autres et ainsi se renforcent, sans que les données moins hautes ou plus rationnelles soient bannies du compte. La position de Leibniz sur ce point est semblable à celle qu'il entretient quant à la nature de l'amour, où l'amour de cupidité ou de concupiscence ajoute sa force à l'amour sincère désintéressé : «il y a [...] une grande réflexion de l'une de ces deux vertus sur l'autre»<sup>135</sup>. De même, quand il est question de foi, d'espérance et d'amour, l'exercice en tant que chrétien tend à l'intégration des motifs, et l'espérance peut s'appliquer à une connaissance de Dieu plus profonde, tout comme le plaisir tiré de cette connaissance ouvre à un amour plus grand et mieux dirigé.

La foi fondée en raison vraisemblable, mais réfléchie sur la dilection, prend alors quelque chose d'une expérience justifiée d'amour et d'abandon, ce qui l'approche de la confiance,

<sup>134</sup>Dans le *Discours de métaphysique*, déjà, Leibniz mentionne ainsi le fait que les «dispositions naturelles, autant qu'elles sont bonnes, sont encore l'effet d'une grâce, bien qu'ordinaire» (*DM* § 31, *GP* IV, 456).

<sup>135</sup>Leibniz à l'électrice Sophie, *GP* VII, 548.



de cette assurance subjective qui entremêle motifs probables de toutes espèces, tout en les dépassant grâce au plaisir évident qu'elle procure, avant de les transcender par l'apport venu de Dieu. Inversement, tout se passe comme s'il y avait expression visible, sensible, de la foi divine dans les termes appréhensibles, dicibles, de la foi humaine. L'important, en effet, n'était pas tellement de prouver qu'une part de la foi fonctionnait de la même manière que la raison probable, employait des motifs rationnels et profitait d'une cohérence avec la théologie naturelle. Non : l'essentiel, pour l'auteur des *Essais de théodicée* résidait dans la monstration plus secrète que même la lumière surnaturelle de la foi n'advient pas en brisure avec la raison. Même cette foi à coloration mystique collabore avec les motifs de crédibilité, dont pourtant elle n'a que faire. Même la dimension la plus détachée de l'homme et de ses sempiternels questionnements s'inscrit sans briser la logique dans une collaboration de la volonté avec l'entendement, en une sorte de tentative de rapprocher, comme en Dieu, les deux facultés distinguées sur la base monadique de la puissance et de les exprimer l'une par l'autre. À pousser la théorie dans ses derniers retranchements, on constaterait même que cette foi divine qui en somme comprend et illumine peu de choses n'est pas irremplaçable en tant qu'obscur, mais en tant que divine. En effet, elle suffit aux esprits simples, ou ignorants du christianisme - encore que Leibniz ne soit aucunement enclin à une distribution arbitraire de la part de Dieu - mais elle n'offre après tout qu'une croyance sans vision, ou au mieux un savoir vide de détails<sup>136</sup>. Il apparaît comme tout à fait envisageable que la vie future offre une vraie compréhension de ce qui se révèle ici sous la forme forcément vague des mystères. De là à admettre que cette foi puisse sans danger être imaginée remplacée par une connaissance qui sera d'ordre plus rationnel et plus détaillé, il y a peu de distance : alors, il n'y aura sans doute moins d'analogie entre foi et expérience, sauf à concevoir une vision en pleine lumière (quoique toujours limitée). On pourra accéder à une fusion entre la démarche rationnelle et la grâce, entre la lumière naturelle et la lumière surnaturelle.

Une autre connexion entre foi humaine et foi divine peut aussi se dessiner sur le mode du vraisemblable. Nous avons parlé un peu plus haut<sup>137</sup> d'une espèce de redoublement du miracle divin de la foi ; ce détachement épistémologique de la foi divine par rapport au texte de l'écriture sainte des chrétiens pose à l'évidence le problème de la nécessité exacte

<sup>136</sup> «Ici-bas, nous voyons l'injustice apparente, et nous croyons et savons même la vérité de la justice cachée de Dieu ; mais nous la verrons, cette justice, quand le soleil de justice se fera voir tel qu'il est» (*ET Discours* § 82, *GP* VI, 98).

<sup>137</sup> Voir page 495.

du fondement révélé. Et à cet égard, il nous faut revenir plus précisément sur la notion de grâce. Leibniz tend vers le refus de la damnation systématique des non-éclairés, au sens où une bonne volonté, ou alors des motifs puissants sincèrement acquis et respectés, devraient pouvoir suffire à conférer la grâce divine de foi. On sent bien la source philosophique de cette position : les grâces sont ineffables et transcendantes, certes, on peut même les dire gratuites ou «toutes pures, sur lesquelles les créatures n'ont rien à prétendre»<sup>138</sup>, mais elles n'ont rien d'arbitraire ou d'infondé. En tant que volontés de Dieu, elles se soumettent au principe du meilleur, expression du principe de raison suffisante, et participent à l'optimalité du monde<sup>139</sup>. Autrement dit, sur la base connue de la justice de Dieu, il est à présumer que ces grâces sont harmonieusement distribuées, en accord avec ce qui relevait de la liberté de chaque individu. La *Théodicée*, malgré une sorte de réserve de surface, se range sur ce point exactement dans la même lignée que d'autres textes moins publics ou attaqués<sup>140</sup>, et l'ouvrage tardif reconnaît expressément comme intéressante et vraisemblable la possibilité d'être sauvé par une grâce extraordinaire hors du cadre du christianisme, moyennant une bonne volonté et de bonnes dispositions. De la sorte, la «bonne foi»<sup>141</sup>, la «vraie foi»<sup>142</sup> n'est pas exactement équivalente à la «foi explicite»<sup>143</sup> : un peu à la manière dont les petites perceptions, non ressenties consciemment dans leur précision, contribuent à un sentiment qui se distingue, des motifs divers contribuent à une foi que seule la grâce divine peut éclairer suffisamment pour qu'elle devienne consciemment une conviction et seule cette grâce rend justice à ce que les circonstances ne révèlent pas toujours.

Quoique la grâce soit essentiellement divine et que Leibniz ne tienne pas à s'attirer des ennemis en la déclarant inféodée aux forces humaines naturelles, il n'est pas contraire à ses vues de la déclarer cependant au moins intégrée dans l'ordre naturel. C'est à l'évidence ce que souligne ce texte très connu des *Principes de la nature et de la grâce*, qui présente les récompenses et châtiments des âmes comme parfaitement proportionnés, et le bonheur maximal :

«et cela, non pas par un dérangement de la nature, comme si ce que Dieu prépare aux âmes troublait les lois des corps, mais par l'ordre même des choses naturelles, en vertu de l'harmonie préétablie de tout temps entre les règles de la

<sup>138</sup> *DM* § 31, *GP* IV, 456.

<sup>139</sup> «Il ne faut pas aussi s'imaginer des décrets absolus, qui n'aient aucun motif raisonnable» (*DM* § 31, *GP* IV, 456).

<sup>140</sup> Pellisson, notamment, n'adhère pas à cette idée que Leibniz a rencontrée chez certains auteurs catholiques et fait appel à l'autorité de conciles ou de dogmes, plutôt qu'à des théoriciens marginaux.

<sup>141</sup> Leibniz à Paul Pellisson-Fontanier, début août 1690, *A* I, vi, 79.

<sup>142</sup> *NE* IV xviii § 7, *GP* V, 480.

<sup>143</sup> *ET* I § 96, *GP* VI, 156.

nature et de la grâce, entre Dieu comme architecte et Dieu comme monarque, en sorte que la nature même mène à la grâce, et que la grâce perfectionne la nature en s'en servant»<sup>144</sup>.

Les principes de la grâce sont finaux, de la même manière que les principes de la nature sont efficaces<sup>145</sup>, mais tous s'intègrent dans le plan du meilleur des mondes et on doit supposer avec une très forte probabilité que les moyens de la justice se servent des suites naturelles<sup>146</sup>. Tout comme les autres miracles, plus physiques, doivent être considérés comme intégrés de tout temps parmi les volontés de Dieu, les grâces liées à la foi n'opèrent pas de brisure de type créationnel, de béance nouvelle ou arbitraire parmi la préordination. Il faut peut-être donc - et curieusement - considérer la grâce de foi, du moins la plupart du temps, comme une sorte de grâce *ordinaire*, malgré sa dimension indescriptible, à l'instar des miracles d'ordre subalterne, grâce qui s'insère dans la constitution de chaque monade<sup>147</sup>. Autrement dit, Dieu exprime sa volonté «d'une manière qui nous est inconnue»<sup>148</sup>, mais toujours en suivant des raisons, qui si elles nous restent opaques dans le détail, peuvent à bon droit faire l'objet de reconstitutions vraisemblables, en particulier dans le domaine moral.

Que peut-on ainsi supputer ? Les *Essais de théodicée* restent assez discrets du côté théorique, mais développent, nous le verrons, largement une des branches pratiques de ces inférences possibles. Afin de comprendre d'où Leibniz a des chances d'avoir tiré ses principes, il nous faut nous tourner vers d'autres textes où il s'autorise plus de mises au point théoriques. Pour Leibniz, il est sans doute tentant, mais certainement excessif de se risquer jusqu'à l'affirmation suivante :

«Dieu voyant ce que l'homme ferait sans la grâce ou assistance extraordinaire, ou au moins ce qu'il y aura de son côté faisant abstraction de la grâce, pourrait se résoudre à donner la grâce à ceux dont les dispositions naturelles seraient les meilleures ou au moins les moins imparfaites ou moins mauvaises»<sup>149</sup>.

<sup>144</sup> PNG § 15, GP VI, 605. Sur cette importante question, voir Adams (1994a) [77], p. 82. Voir aussi Burgelin (1969) [115] p. 20.

<sup>145</sup> Voir PNG § 3, GP VI, 599. Dans le texte cité ci-dessus, on a un sens du terme de nature légèrement différent de ceux que nous avons croisés plus haut (voir section 6.4.1.4, page 422). Ici, il s'agit de la dimension créée dans son ensemble, mais conçue uniquement comme résultat des lois efficaces - donc subalternes.

<sup>146</sup> Dans cette optique, nous verrons l'exemple de la damnation en section 8.5.3, pages 587 sq.

<sup>147</sup> Une occurrence de cette notion se rencontre dans le passage suivant, mais il faut reconnaître que l'adhésion de Leibniz à l'expression est ici relativement douteuse, car le cas exposé est modelé selon une réplique à la conception arnaldienne du miracle. Cependant, la possibilité d'une grâce ordinaire s'y profile bel et bien : «si Dieu avait pris la résolution de donner sa grâce immédiatement ou de faire une autre action de cette nature toutes les fois qu'un certain cas arriverait, cette action ne laisserait pas d'être un miracle, quoique ordinaire» (Leibniz à Arnauld, 30 avril 1687, GP II, 93).

<sup>148</sup> NE IV xx § 3, GP V, 492.

<sup>149</sup> DM § 31, GP IV, 456

Même dans le très optimiste *Discours de métaphysique* où les voies de la grâce semblent davantage tournées au profit des humains que dans la réticente *Théodicée*, Leibniz reconnaît comme «plus sûr», comme «meilleur» de laisser reculer les inférences, et de n'envisager que de «grandes raisons de sagesse ou de congruité inconnues aux mortels»<sup>150</sup> au choix de Dieu en cette matière, quoiqu'il soit bien établi que la grâce de foi soit harmonieusement proportionnée à la diversité humaine et qu'elle laisse l'âme libre. Ainsi, la foi divine est-elle effectivement motivée, tout comme la foi humaine, mais les motifs qui la déterminent ne nous sont appréhensibles que sous la forme générale du miracle de la grâce, dont nous savons seulement qu'il contribue au maximum de bien possible. Tout au plus des raisons particulières peuvent-elles être relatées comme possibles, pour montrer que la justice divine est concevable, même pour nous, mais cette exemplification sert surtout à rendre crédible ce qu'il est plus sûr de ne pas approfondir. D'où l'utilité des analogies et expériences de pensée, même fausses, quoique, en l'occurrence, leur justesse soit fort plausible.

Sans donc supposer les critères du choix divin, on peut présumer de la direction globale de la volonté divine : ce que Leibniz appelle suivre la *volonté présomptive* de Dieu<sup>151</sup>. Et dans cette mesure, par ce que l'on peut lire dans les *Évangiles*, et aussi déduire par la théologie naturelle, on doit présumer qu'étant donnés la justice divine et l'amour de Dieu pour les humains, la grâce de foi s'associe naturellement à la bonne volonté et à la croyance sur motifs humains<sup>152</sup>. Cette présomption contribue aussi à aplanir, d'un point de vue social, l'absence de marques repérables de l'infusion de la grâce dans une âme<sup>153</sup>. Comme il faut alors se repérer sur des indices et des expressions, les Églises sont autorisées à viser le développement de la foi humaine, et même des œuvres - notamment intellectuelles - témoins imparfaits, mais vraisemblables, d'une bonne volonté. Cette propension à l'éducation, décelable dans l'*Examen religionis Christianæ*, mais aussi dans la *Théodicée*, semble rapprocher la conception leibnizienne de la foi surtout des catholiques, car c'est la partie la plus ouverte, la plus visible de son programme. À cause de sa connexion avec des motifs explicables, la foi humaine peut seule être éduquée<sup>154</sup>, guidée et même enrichie par

<sup>150</sup>DM § 31, GP IV, 457.

<sup>151</sup>Voir Leibniz à Arnauld, 23 mars 1690 (GP II, 136) et ET I § 58, (GP VI, 134).

<sup>152</sup>Leibniz s'est déjà montré presque affirmatif sur ce point, se hissant presque jusqu'à la certitude que Dieu ne refuse pas sa grâce à une bonne volonté (Leibniz à Jean-Frédéric, début 1677, A II i, 302). Plus tard, c'est l'amour de Dieu sur toutes choses qui prendra cette place comme lieu le plus sûr pour l'obtention de la grâce (voir la lettre de Leibniz à Paul Pellisson-Fontanier (début août 1690, A I, vi, 79).

<sup>153</sup>La foi humaine est en effet la seule que l'on puisse constater chez autrui, alors que, comme le montre la controverse entre Érasme et Luther (voir *Du libre arbitre* d'Érasme et *Du serf arbitre* de Luther [58]), l'inspiration de l'esprit saint est difficilement détectable sur critères admissibles. C'est aussi le point de vue de Leibniz contre Pellisson lors de leur correspondance.

<sup>154</sup>Les raisons explicables sont les seules par qui «on peut persuader les autres» (Leibniz à Pellisson début

des discussions livresques, et les *Essais de théodicée* tentent explicitement d'approcher ce statut éducatif sur le plan moral<sup>155</sup>. Dans cette mesure, la foi, quoiqu'elle s'inscrive dans le détail pré-contenu de la substance<sup>156</sup>, ressortit à la liberté et porte une valeur morale même sous son aspect humain et non gracieux, et même si Leibniz reste prudent quant à l'attribution de «mérites» à l'âme pour le salut<sup>157</sup>.

L'acquisition active d'une foi humaine, et la recherche des moyens de l'amour de Dieu devient ainsi la démarche qui permet le plus vraisemblablement d'obtenir la grâce divine de foi, sans que ce don soit dû ou automatique<sup>158</sup>. Cette connexion, qui n'est pas métaphysiquement nécessaire, mais pourtant morale et *sûre*, permet de conférer à la méthode en matière de foi une résonance éthique. On voit bien que cette liaison, quoique la plus appréhensible pour un esprit au courant du christianisme, n'est pas obligatoire. En ce sens, en se fondant sur la justice démontrée de Dieu, on peut regarder comme évident que, la foi divine dépassant la foi humaine, «il n'est point nécessaire que tous ceux qui ont cette foi divine connaissent ces raisons [du fondement de la croyance] et encore moins qu'ils les aient toujours devant les yeux»<sup>159</sup>. Et Leibniz va encore plus loin dans ce refus de condamner une obscurité innocente : il est même plausible que Dieu ne condamne pas au châtement éternel des âmes simplement privées des lumières nécessaires - et telle est la position longuement développée dans les *Essais de théodicée*<sup>160</sup>. C'est pourquoi l'on doit considérer comme tout à fait possible que des grâces exceptionnelles et extraordinaires (quoique intégrées parmi les décrets originels<sup>161</sup>) soient conférées à des âmes en une révélation expresse, par exemple à l'article de la mort, et pour des raisons autres que l'éducation par motifs de crédibilité - quoique toujours pour cause<sup>162</sup>. Leibniz montre une telle confiance dans la plausibilité d'une telle intervention du Dieu juste pour sauver les âmes innocentes qu'il montre en miroir combien le désespoir est coupable, comme l'est tout refus d'attention à la grâce<sup>163</sup>. Les paroles mêmes de Jésus peuvent s'interpréter dans ce sens, et jusqu'à un certain point,

---

août 1690, A I vi, 77).

<sup>155</sup>Voir *supra*, section 2.3.7, pages 97 sq.

<sup>156</sup>Leibniz au Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels, 1/11 février 1686, GP II, 14.

<sup>157</sup>Voir *infra*, page 560, note 192 et *supra*, section 7.2.2.2, pages 480 sq.

<sup>158</sup>Les *Nouveaux Essais* expliquent en ce sens que «Dieu ne [...] donne jamais [la foi divine] que lorsque ce qu'il fait croire est fondé en raison, autrement il détruirait les moyens de connaître la vérité, et ouvrirait la porte à l'enthousiasme» (NE IV xviii § 7, GP V, 480).

<sup>159</sup>NE IV xviii § 7, GP V, 480.

<sup>160</sup>Voir *infra*, section 8.3, pages 536 sq.

<sup>161</sup>Voir DM § 31, GP IV, 457.

<sup>162</sup>La grâce la plus extraordinaire a aussi ses motifs ; seulement, ils restent inexplicables pour nous.

<sup>163</sup>Sur le désespoir, voir *infra*, section 8.5.3, page 586 ; sur le refus d'attention, voir *infra*, section 7.4.2, page 509.

on peut dire que la révélation même indique que le salut, à la rigueur, peut advenir sans connaissance de la révélation.

Mais semblablement, celui qui présume trop de ce côté (au sens juridique) risque fort de se montrer présomptueux (au sens moral), car Dieu considère tous les replis de l'âme et verra la négligence et la paresse. Et plus simplement même : cette grâce tout à fait exceptionnelle est peut-être vraisemblable, surtout dans des cas particuliers de vertu et d'innocence, mais elle n'est ni due, ni nécessaire et elle doit être considérée comme extraordinaire. Quant à la révélation biblique, elle confère bien une lumière<sup>164</sup>, dont il est peu prudent de se passer, même si l'on peut croire - comme le fait Leibniz avec réserve - qu'elle n'est pas nécessaire pour tous. Il est donc peu conforme au probable le mieux évalué en fonction de la sûreté que de mépriser un enseignement disponible, utile et accessible par des voies humaines pour attendre une éventuelle infusion extraordinaire. Conséquemment, en ce domaine, Leibniz recommande de déployer tout ce qui peut, de notre point de vue, sembler nous approcher du discernement de la foi de grâce. Le moyen principal consiste dans l'approfondissement des raisons naturelles de la foi humaine, que l'on ne peut choisir d'embrasser, comme on embrasserait une action (puisqu'il s'agit de connaissance, donc d'entendement, et non de volonté), mais vers laquelle il y a moyen de tourner l'esprit<sup>165</sup>. Sur ce point, où se rapprochent le plus causalement possible la foi humaine et la foi divine, le texte du *Dialogue entre Poliandre et Théophile* est l'un des plus significatifs, d'autant plus que les *Essais de théodicée* gardent ici la même perspective. Ce texte est d'ailleurs d'autant plus pertinent que l'édition de l'*Akademie* fournit les ratures du brouillon, dont l'une est intéressante pour nous<sup>166</sup> :

«je crois que Dieu fait cette grâce [i.e. le véritable amour divin] à beaucoup de gens bien intentionnés ; mais il est toujours plus sûr d'agir par choix et de pouvoir exciter cet amour en soi <par méthode>, et en d'autres sans attendre le hasard d'une heureuse rencontre. Outre qu'il est plus satisfaisant de savoir ce qu'on fait»<sup>167</sup>.

Non seulement Leibniz insiste-t-il sur l'importance du choix pour le salut, alléguant et répétant que cette voie libre et active est plus sûre<sup>168</sup>, mais il se permet presque d'inclure

<sup>164</sup>Voir *infra*, section 8.3.3, page 551.

<sup>165</sup>La prudence en même temps que la conviction de Leibniz se font jour dans les textes qui exposent ce point de vue : «je n'ose rien assurer [...] à l'égard du détail de l'état futur des âmes humaines, puisque Dieu se pourrait servir à cet égard de voies extraordinaires dans le règne de la grâce : néanmoins, ce que la raison naturelle favorise doit être préféré, à moins que la révélation ne nous enseigne le contraire, ce que je n'entreprends point ici décider» (*Considérations sur les principes de vie et sur les natures plastiques*, GP VI, 545).

<sup>166</sup>Nous faisons ici figurer le passage biffé entre crochets obliques et en caractères gras.

<sup>167</sup>DPT, A VI iv, 2222.

<sup>168</sup>Rappelons que chez Leibniz, le sûr ne s'oppose pas au probable, et s'intègre au contraire dans son orbe.

la notion de *méthode* dans cette optique de l'amour. On y trouve donc un indice de ce que la conduite morale voulue par la foi comporte un volet épistémologique (ou que l'acquisition épistémologique possède une dimension morale). Nous l'avons vu, la logique du probable n'est pas étrangère à ce volet épistémologique, au sens où elle montre des «voies convenables» et ne fonctionne pas au hasard, par des «rencontres»<sup>169</sup>. Il faut comprendre que le problème de l'accord entre foi et raison ne se pose pas avec tant d'acuité pour la foi humaine chez Leibniz, puisque celui-ci reconnaît la cohérence entre la parcelle humaine de la raison et la raison divine enveloppante. Selon sa perspective, la foi humaine confère donc une lumière plus pauvre, plus expérimentale que la raison, mais elle emploie peu ou prou les mêmes méthodes. La difficulté se trouve bien davantage du côté de la foi divine, qui provient d'une manière incommensurable et se greffe à plusieurs niveaux différents. Or, comme tout miracle, la foi divine advenante a un sens, une direction, des raisons, et s'intègre dans un système de lois, celles du règne de la grâce dont Dieu est monarque. C'est ici que l'on retrouve, en parallèle, le sens de tout miracle : il témoigne comme signe de l'accord entre le règne de la nature et celui de la grâce ; il en va de même pour le cas plus particulier de la foi divine : elle intervient sur un terreau fertile et s'harmonise justement avec la vie naturelle de l'âme.

#### 7.4.2 La grâce et l'attention

Nous ne donnerons pas ici une description exhaustive de la riche conception leibnizienne de la grâce<sup>170</sup>. La *Théodicée*, rappelons-le, ne procède pratiquement pas à ces subdivisions et tâche d'évacuer les sources inutiles d'obscurité<sup>171</sup>. Cette orientation de notre propos tient compte du fait que ces étiquettes et embranchements servent surtout à Leibniz pour se situer à l'intérieur du détail de débats qu'il connaît, mais où il estime peu intéressant de s'engager<sup>172</sup>. Ce qui nous intéresse ici constitue à situer la grâce dans la perspective d'une

<sup>169</sup>DPT, A VI iv, 2222.

<sup>170</sup>En particulier, nous ne développerons pas ici le détail de ce que Leibniz théorise ailleurs, par exemple dans le *Texte sur Bayle* (GP III, 37-38), sur les modulations de la grâce. Voir aussi : «*Gratia in genere est concursus Dei extraordinarius ad bonum opus*» (*De possibilitate gratiae divinae* 1669-1671, A VI i, 536).

<sup>171</sup>Il ne sera donc qu'implicitement question ici des embranchements de la grâce comme externe (circonstances favorables à l'appui, qui peuvent inclure la connaissance pratique de l'*Évangile*) et interne (illumination mentale), celle-ci se divisant entre grâce suffisante (hypothétiquement déterminante de la volonté) et efficace (directement déterminante du vouloir), ainsi qu'en grâce de conversion (nécessaire pour s'extraire de la mort spirituelle) et grâce de persévérance (exercice de la foi, de l'espérance et de la charité), cette dernière se trouvant elle-même ramifiée en grâce quelconque et grâce d'élection.

<sup>172</sup>Il faut ici se souvenir qu'il tranche pour son propre compte le contentieux entre infralapsaires et supralapsaires en montrant que dans les décrets divins concernant la création et la préordination, il n'y a pas d'ordre, car tout est simultané «*in signo rationis*» (ET I § 84, GP VI, 147). Et il est fort probable qu'il y ait quelque chose de semblable à cette simultanéité dans la grâce, puisque toutes, extraordinaires et

intégration épistémologique de la foi, même divine, en passant par un axe important : celui qui a tendance à placer ce don divin, miraculeux, extraordinaire, en parallèle avec l'un des pierres angulaires de l'édifice de l'esprit humain, l'*attention*. Sur cette question précise, Jean Baruzi nous semble avoir eu des intuitions très justes et rarement retrouvées, lorsqu'il remarque notamment que dans les dialogues religieux de Leibniz,

«L'accent est mis sur le mot application. L'application, c'est-à-dire l'attention, est, dit Leibniz, la grâce qui nous distingue. Et cette application, se muant en volonté permanente, nous tend vers ce qui est notre salut»<sup>173</sup>.

Ce commentaire de Baruzi s'effectue en grande partie sur la base de sa connaissance des dialogues religieux dont il avait fourni une édition - et nous verrons en effet que surtout la *Conversation du marquis de Pianèse et du père Émery ermite* compose un des textes leibniziens les plus affirmatifs quant au parallèle entre attention et grâce. Cependant, cette direction de lecture fournit aussi une clef utile pour la compréhension de la *Théodicée*. Sur ce point, le passage suivant est particulièrement éclairant, en ce qu'il montre l'irréductibilité de l'apport divin dans la grâce, l'insignifiance d'une bonne volonté sans Dieu, et tout à la fois une traduction, ou du moins une analogie possible entre ce miracle et le fonctionnement naturel de l'âme humaine :

«Lorsque j'ai dit [...] que l'homme s'aide du secours de la grâce dans la conversion, j'entends seulement qu'il en profite par la cessation de la résistance surmontée, mais sans aucune coopération de sa part [...]. Car la conversion est le pur ouvrage de la grâce de Dieu, où l'homme ne concourt qu'en résistant, mais sa résistance est plus ou moins grande selon les personnes et les occasions. Les circonstances aussi contribuent plus ou moins à notre attention, et aux mouvements qui naissent dans l'âme, et le concours de toutes ces choses jointes à la mesure de l'impression, et à l'état de la volonté, détermine l'effet de la grâce, mais sans le rendre nécessaire»<sup>174</sup>.

Dans le même contexte, Leibniz assortit sa présentation d'une analogie physique (dégel) insistant sur la dimension incontrôlable, voire passive, de ce qui advient à l'âme lors de ordinaires, sont inscrites dans le détail de l'histoire des substances du monde. Mais surtout, Leibniz replace sur des termes plus courants et plus neutres les implications des appellations techniques, parlant de grâce du vouloir (grâce efficace), et de grâce donnée à tous (grâce suffisante). En tout état de cause, outre sa proximité avouée avec les évangéliques de la confession d'Augsbourg, Leibniz semble être, ou avoir été plus proche de la version thomasienne de la grâce et du libre arbitre : «hic ut verum fatear, mihi Thomistarum sententia et vera et utilis, Iansenistarum falsa, Molinistarum etiam periculosa» (*De possibilitate gratiae divinae* 1669-1671, A VI i, 536). Dans la *Théodicée*, il tâche de se dissocier le moins possible d'Augustin, Luther et Thomas d'Aquin, dans toute la mesure où ces directions sont compatibles entre elles et avec le système auquel il ne veut pas déroger.

<sup>173</sup>Baruzi (1926) [87], p. 39-40. Le même commentateur, dans un écrit plus tardif, souligne de même qu'«il y aurait à approfondir les transformations que Leibniz fait subir à certaines notions bibliques fondamentales, telles que celles de "grâce" et de "gloire"» (Baruzi (1946) [88], p. 149). Or, en suivant cette direction, l'une des «transformations» ou traduction de la grâce passe par la conception de l'attention.

<sup>174</sup>ET Préface, GP VI, 45-46.



la grâce, qui n'a pas plus d'effet sur l'intervention de Dieu que la glace n'en a sur la température ambiante. Cependant, l'auteur procède à une série de comparaisons, et même de glissements, où il montre que les circonstances extérieures contribuent à la résistance de l'esprit, comme aussi à l'attention, et que l'effet de la grâce dépend sans nécessité de «toutes ces choses», en plus de la volonté<sup>175</sup>. Avec l'aide de ce seul contexte, de formulation un peu ramassée, il n'est peut-être pas aisé de déterminer si l'attention est présentée comme analogue à la grâce ou simplement favorable à son déploiement. Pour mieux saisir, il faut s'aider, outre d'autres passages des *Essais de théodicée*<sup>176</sup>, d'une appréhension plus précise de la théorie de l'attention chez Leibniz, où il est montré qu'il s'agit du pivot entre entendement et volonté, du point d'inflexion de la morale sur l'épistémologie et de la dimension par laquelle l'homme, moyennant les biais de l'habitude, de l'application et de la mémoire, peut orienter son esprit et sa croyance<sup>177</sup>. L'attention est l'état d'éveil auquel parvient l'esprit appliqué par l'*animadversio*. Sachant que cette capacité d'attention, difficile à maîtriser, participe à ce qui est le plus actif et le plus relevé dans l'esprit, et que son manque est généralement considéré chez Leibniz comme une entrave, une lourdeur et une obscurité<sup>178</sup>, on comprend qu'il ne soit pas impie d'oser lui comparer la lumière de la grâce, ou de montrer que la grâce agit non seulement à travers elle, mais comme elle<sup>179</sup>. Plus exactement, la grâce n'est pas entièrement réductible à une attention naturelle, mais elle porte sur l'esprit le même type d'effet quant à la direction de la volonté et en outre bénéficie fortement dans ses résultats de l'attention que l'esprit lui accorde et du travail auquel il s'apprête par son intermédiaire. Inversement, une profonde attention peut être considérée comme un don de Dieu, un peu au même titre que tout ce qui constitue la substance libre et qui guide vers une plus grande perfection<sup>180</sup>. La grâce conférée aux actions bonnes n'enlève aucunement la liberté des actions, de même que (pour reprendre une analogie tirée de l'*Examen religionis Christianæ*) la lumière qui guide les yeux pour une

<sup>175</sup>On peut reconnaître ici la notion de grâce externe.

<sup>176</sup>Voir par exemple : «la grâce ne fait que donner des impressions qui contribuent à faire vouloir par des motifs convenables, tel que serait une attention» (ET III, § 298, GP VI, 292-293).

<sup>177</sup>Sur cette question, voir *supra*, section 5.3.3, pages 260 sq.

<sup>178</sup>Voir notamment : «notre peu d'attention fait prendre les choses sensibles pour seules véritables» (Leibniz à Sophie-Charlotte GP VI, 503). Voir aussi APC I § 6 GP IV, 356-357.

<sup>179</sup>Celle-ci, d'ailleurs, par sa dimension lumineuse, présente une application épistémologique indéniable chez Leibniz. Voir déjà la *Nova methodus* (NM (1667), A VI, i, I, 270 § 9), qui cite le récit biblique du don des langues aux apôtres comme exemple d'«*infusio divina*», en tant que mode d'apprentissage particulier par opération immédiate de Dieu.

<sup>180</sup>«*Gratia interna consistit in mentis illuminatione et voluntatis directione; utraque perficitur attentione animi ad sua officia, quae maximum est divinae gratiae donum*» (Texte sur Bayle, GP III, 37).

action qui suivra certainement ne retire pas la non-nécessité de cette action<sup>181</sup> :

«Lorsque Dieu produit une volonté en nous, il produit une action libre [...] Il s'agit ici des raisons de vouloir, et des moyens dont Dieu se sert, lorsqu'il nous donne une bonne volonté, ou nous permet d'en avoir une mauvaise. C'est nous toujours qui la produisons, bonne ou mauvaise, car c'est notre action : mais il y a toujours des raisons qui nous font agir, sans faire tort à notre spontanéité ni à notre liberté. La grâce ne fait que donner des impressions qui contribuent à faire vouloir par des motifs convenables, tel que serait une attention, un *dicur hic*, un plaisir prévenant. Et l'on voit clairement que cela ne donne aucune atteinte à la liberté, non plus que pourrait faire un ami qui conseille et qui fournit des motifs»<sup>182</sup>.

Dans une sorte de désir de concilier la provenance divine de la bonté des actions humaines avec une liberté soigneusement préservée, Leibniz finit par attribuer à la grâce un rôle tout à fait semblable à d'autres influences naturelles sur la volonté et la décision. Et la mention de «motifs» est ici particulièrement significative : l'exercice de la grâce se place ainsi tout à fait en parallèle avec les actions ordinaires et motivées de la volonté. Certes, Dieu sait et prévoit ce qui aura effectivement une influence sur l'action humaine, et ce qui est pratiquement nécessaire pour surmonter la résistance et la paresse, ce qui rend sa distribution plus opaque pour nous que pour lui. Mais il est question ici des raisons particulières du vouloir. Et en ce contexte, Leibniz tire le paradoxe jusqu'à sa formulation ultime : la «production» d'une volonté en l'homme par Dieu est présentée comme une action humaine libre et le respect de cette spontanéité de la monade limitée ne se fait que par une réduction de la dimension étonnante, surnaturelle et active de la grâce.

La connexion de cette grâce avec l'attention n'est effectuée, une fois encore, que sous forme de comparaison («tel que serait»), dans les *Essais de théodicée* qui, dirait-on, n'osent pas pousser le raisonnement jusqu'à la boucle ultime qui ferait de toute attention un don divin, naturalisant la grâce, mais divinisant l'attention et l'éloignant du spontané et du contrôlable. Cependant, en se référant à des textes antérieurs, on devine que l'imbrication de ces thématiques, si elle se montre prudente dans l'œuvre tardive, possède des racines très fortes. Ainsi, une quasi-fusion entre les notions de grâce et d'attention - ou d'application, version plus active du même processus<sup>183</sup> - s'effectue clairement dans un passage de la *Conversation*. Le marquis de Pianèse, qui tient dans ce texte le rôle du sceptique à persuader, y soutient que «le vouloir même vient de Dieu», conception proche de la grâce efficace telle que la conçoivent les protestants. L'ermite, porte-parole de la position leibnizienne, ne réfute pas l'affirmation (mais à vrai dire ne la reprend pas non plus) et ajoute que le

<sup>181</sup> *ERC*, A VI iv C, 2369.

<sup>182</sup> *ET* III, § 298, *GP* VI, 292-293.

<sup>183</sup> Voir *NE* II xxix § 6, *GP* V, 238.

vouloir dépend de l'application et de l'attention, dont il ne donne pas la source, alléguant simplement que l'assurance que le salut ou la damnation reposent en elles indiquent la liberté humaine et la générosité de la nature<sup>184</sup>.

Cette attention, à l'instar la grâce efficace, n'est pas donnée à tous<sup>185</sup>, quoique la capacité d'atteindre l'attention, moyennant bonne volonté, soit donnée dans la constitution de tout esprit, un peu à la manière de la grâce suffisante<sup>186</sup>. En effet, de l'attention, Leibniz dit que «la plupart des gens peu accoutumés à méditer n'en ont guère»<sup>187</sup>, ajoutant que la reconnaissance de la vérité sur la vertu et le vice «dépend de l'application et du bon ou mauvais usage des avantages qu'on possède»<sup>188</sup>. De la sorte, l'attention résultant du le véritable travail de l'âme et manifestant par excellence sa spontanéité, en matière morale comme en matière de savoir, «souvent l'application et l'information est aussi nécessaire que le génie»<sup>189</sup>. Occasionnellement, à cause de son rôle capital dans l'assise de la liberté, même l'attention se présente comme tout à fait cruciale dans la délivrance du péché, semblant alors presque dédoubler le phénomène, entre une attention venue de la grâce, et l'attention humaine que l'esprit doit moralement lui appliquer, sous peine de pécher contre l'esprit saint<sup>190</sup>. Ce dédoublement implicite a peut-être contribué à éliminer ce type de formulation de la *Théodicée*, car on risque alors un emboîtement à l'infini, au même titre qu'un vouloir vouloir.

Comment faudra-t-il donc lire les passages où Leibniz refuse de s'attribuer des dons naturels extraordinaires (à l'encontre de ce qu'il reconnaît à Pascal), mais admet qu'il peut être loué tout au plus - ou tout au moins - pour son attention ou son application ? Ce qui, à première vue, semble une concession de modestie, avouant un acharnement au travail et

<sup>184</sup> «Le vouloir ne consistant que dans une forte résolution de s'*appliquer* à ce qui regarde son salut, il est inutile de chercher la source de la volonté. Car que peut-on souhaiter davantage de Dieu et de la nature ? Ne suffit-il pas de n'avoir besoin que de volonté ou d'attention <application> pour être ou heureux ou inexcusable ?» (*CMPE*, A VI iv, 2248 ; les caractères gras entre crochets obliques indiquent une biffure de la copie définitive ; nos italiques).

<sup>185</sup> «At *efficacem* illam sive victricem *gratiam*, quae ipsam bonam voluntatem efficit, atque inclinationes hominis vincit, et contrariis imperfectae aut corruptae naturae sollicitationibus praeponderat, non semper dat omnibus Deus, alioqui omnes salvarentur» (*ERC*, A VI iv C, 2370).

<sup>186</sup> «*Gratiam* dat Deus *sufficientem*, hactenus ut posita modo ipsorum voluntate seria nihil amplius ad salutem eorum desideretur, quod non sit in potestate» (*ERC*, A VI iv C, 2369).

<sup>187</sup> *NE* I i § 20, *GP* V, 70.

<sup>188</sup> *NE* II xxviii § 10, *GP* V, 234.

<sup>189</sup> Leibniz à Th. Burnett, *GP* III, 197. L'auteur parle ici de Pascal, dont il reconnaît les exceptionnels dons naturels, mais dont il critique en quelque sorte le manque d'érudition et de rigueur au travail. Il y a un contraste entre un don tout pur (génie) et un labeur orienté pas à pas.

<sup>190</sup> «Je soutiens que c'est un des plus grands péchés, que de détourner l'esprit tout exprès de l'attention nécessaire, c'est éteindre le reste de la lumière divine, c'est s'opposer à la grâce naissante ; c'est fort approcher du péché contre le saint esprit» (*CMPE*, A VI iv C, 2254). Le lien de l'attention avec le péché est précisé un peu différemment en *ERC*, A VI iv C, 2371 : c'est la grâce de Dieu qui éveille du sommeil du péché, relayée par l'attention aux vérités du salut et l'«*animadversio*» aux lois divines.

même une brièveté naturelle de vues, apparaît à la lecture de ses interprétations de l'attention, comme une confiance en lui-même particulièrement osée, comme une justification quasi vertueuse<sup>191</sup>. En cette matière de théologie où «tout dépend de l'attention»<sup>192</sup>, Leibniz se targue d'une expérience considérable dans ses *Essais de théodicée*<sup>193</sup>. Or à la lecture de ces protestations, on croit reconnaître le ton de l'ermite de la *Conversation*, écrite des années auparavant, et animée d'un souffle rationaliste qui, sous couvert de manifester la grâce, en extrait les ressorts principaux du domaine miraculeux :

«Il ne s'attribuait rien qui fut au-dessus du vulgaire, que la seule application : car dit-il les hommes ne diffèrent que par là ; c'est en quoi consiste principalement la grâce qui les distingue, puisqu'on peut dire que la nature les a tous également favorisés. Car Dieu donne l'attention à ceux qu'il veut retirer de la corruption publique : il ne leur faut ni des révélations ni des miracles : il n'est pas nécessaire même qu'ils aient des connaissances plus relevées que le commun, ni de la nature, ni de Dieu»<sup>194</sup>

Il faut cependant garder en mémoire que la conquête de l'attention, si elle peut se soutenir directement par un apport de motifs divins, s'effectue en revanche et aussi de manière plus prosaïque et humaine, par un cheminement méthodologique laborieux, où la recherche d'appuis imagés, de trucs mnémotechniques, de persuasions de détails guide l'esprit vers le véritable amour, la foi et la dévotion<sup>195</sup>. À nouveau, à l'appui d'une foi sincère et pure, les motifs de crédibilité de type vraisemblable et les recherches pratique empruntées à la probabilité ont une importance en théologie. Et c'est peut-être cette dimension, à la fois originale et très inscrite dans son époque, que Leibniz tient le plus à suggérer lorsqu'il évoque l'importance de sa propre attention, de sa propre persuasion, de sa propre confiance en la vérité, comme pour en forger un motif de plus pour convaincre ses lecteurs, pour prouver que cet état est accessible moyennant un effort mesurable, sans devoir attendre un décret mystérieux du ciel.

<sup>191</sup>Entre autres, voir : «j'ai la bonne volonté ou application, qui est la seule chose qui dépende de nous, au lieu que les autres talents ne sont que des avantages de la nature, fortifiés par quelques conjonctures de la fortune» (Leibniz à Jean-Frédéric, février 1679, A II i, 553).

<sup>192</sup>Leibniz à Rémond, 4 novembre 1715, GP III, 658.

<sup>193</sup>«L'auteur de ce discours croit en avoir donné des preuves ici par l'application qu'il a apportée à cette matière» (ET Préface, GP VI, 38).

<sup>194</sup>CMPPE, A VI iv C, 2247.

<sup>195</sup>On trouve en ERC, A VI iv C, 2388 une application de ces avenues au domaine de la croyance et du culte.

## Chapitre 8

# Analyse d'éléments de la *Théodicée*

Nous avons ensuite présenté les *Essais de théodicée* comme un texte susceptible d'employer des arguments probables<sup>1</sup>, même si l'auteur s'en défend d'ailleurs en soutenant que la seule logique démonstrative nécessaire et classique suffit à conduire l'argumentation en cours<sup>2</sup>. Nous avons ensuite tâché de ménager une place théorique dans l'épistémologie leibnizienne pour l'utilisation d'une méthodologie probable dans un cadre théologique<sup>3</sup>. Il a ensuite été question des deux concepts centraux de l'épistémologie religieuse de Leibniz, le mystère et la foi<sup>4</sup>, avec une insistance sur leurs fondements et transcriptions en termes probables. Il importe à présent de montrer, non plus en principe, mais concrètement, dans le détail micro-textuel des *Essais de théodicée*, que loin de se contenter de ces arguments démonstratifs négatifs annoncés dans le *Discours préliminaire*, Leibniz recourt de façon à la fois abondante et subreptice à des arguments de type vraisemblable, qui complètent la direction morale *a priori* avouée et incarnée dans la démonstration optimiste. Les bases développées dans les chapitres précédents nous permettent d'estimer qu'il y a donc une profonde cohérence dans la conduite de l'objectif de cet ouvrage, si cependant la méthode employée et les avenues adoptées s'avèrent multiples. En effet, l'usage d'une méthode probable se justifie de par la nature de la vraisemblance, la constitution de la foi, et le type de texte en jeu<sup>5</sup>. Pourtant, que cet usage soit épistémologiquement défendable ne suffit pas, si en pratique Leibniz procède d'une manière tout autre dans le texte qui nous occupe. Or, on doit noter ici la variété d'arguments partiels aboutissant tous à l'affirmation que le monde réel est le meilleur et que nos capacités sont trop faibles pour l'apercevoir, mais

---

<sup>1</sup>Voir chapitre 2.

<sup>2</sup>Voir *supra*, section 1.2.1, surtout page 48.

<sup>3</sup>Voir chapitres 4 et 5.

<sup>4</sup>Voir chapitres 6 et 7.

<sup>5</sup>Nous prenons donc le contrepied de l'analyse d'Allen (1975) [79] (p. 86), qui reconnaît comme nous une dualité dans la structure argumentative de la *Théodicée*, mais qui estime détachées l'une de l'autre les deux lignes d'arguments.

passant soit par une partielle négation du mal, soit par l'infinie et merveilleuse organisation du monde des corps, soit par la relativisation de la situation de notre petite planète au sein de l'univers, soit par une revalorisation qualitative de la minorité des élus humains par rapport à la majorité des damnés, soit encore par diverses analogies parfois fluctuantes inspirées de la médecine, de la guerre, de la politique et de l'art, tous témoins de l'infinie économie de moyens qui a guidé l'organisation de Dieu. La conclusion vise le même résultat que la démonstration optimiste, mais le procédé s'avère fort différent.

Il n'est pas question de rapporter l'entièreté de ces procédés probables dans la *Théodicée*, compte tenu de l'étendue du texte et d'une certaine répétitivité des arguments. Il suffira que nous en fournissions quelques illustrations parmi les plus significatives, parmi celles qui infléchissent l'argumentation principale qui se fait jour dans l'ouvrage<sup>6</sup>, et qui suffisent à indiquer la pertinence et l'usage effectif de la probabilité dans le cadre théologique des *Essais de théodicée*.

De manière assez constante, ces arguments ne sont démonstratifs que de manière probable, vraisemblablement et non nécessairement convergente. Cette convergence s'exprime par des rapprochements indicatifs, analogiques et fictionnels, tels que Leibniz les estime pertinents pour la défense des mystères. Or, pourrait-on souligner, le propos vise ici à mettre en évidence l'optimalité du monde, qui ne constitue pas un mystère chrétien au sens traditionnel du terme, si en revanche il s'agit d'un cas problématique bien connu<sup>7</sup>. Par sa fondation *a priori* dans la démonstration optimiste, on aurait pu croire que la question de l'optimalité du monde ne requérait en rien une justification partielle et analogique, une sorte de surcroît de crédibilité et de vraisemblance. Mais la réalité durement expérimentée du mal - en particulier lorsqu'elle est abondamment relatée par Bayle - suffit à déstabiliser psychologiquement la certitude. Le mal dans le monde oblige à considérer paradoxalement la bonté de Dieu comme un mystère, son rapport au monde comme une énigme. À constater l'ampleur du traitement de ce problème particulier dans les *Essais de théodicée*, on tendra à conclure que le principal *mystère* traité dans cette défense de la non-absurdité de la religion se situe déjà au cœur de la théologie naturelle, même si plusieurs apports de la théologie révélée (péché originel, grâce sélective, éternité de la damnation)

<sup>6</sup>D'autres cas auraient pu être soulignés, telle la digression concernant un essai de théologie astronomique, en *ET* I § 18, *GP* VI, 112-113, au sujet de laquelle Leibniz formule d'ailleurs cette importante mise en garde qui fait parfois peut-être oublier sa propre propension à forger des fictions : «mais nous n'avons point besoin de telles hypothèses ou fictions, où l'esprit a plus de part que la révélation, et où même la raison ne trouve pas tout à fait son compte».

<sup>7</sup>Voir notre explication sections 6.3.5.2 et 6.4.2.2, pages 395 sq. et 438 sq.

semblent encore aggraver le cas de Dieu et reçoivent un traitement dans la même lignée.

Les avenues probables constituant toujours des procédés qui tendent à rendre crédibles la justice de Dieu, la responsabilité de l'homme et la place du mal dans un monde identifié comme le meilleur parmi les possibles. Nous retrouverons, au passage, des notions-clefs de la procédure probabiliste et de son usage de la convergence et de l'analyse des données (présomption, conjecture, fiction, analogie, exemple), témoignant de leur usage effectif par Leibniz. En bref, Leibniz trouve des moyens divers de montrer que le bien est plus présent qu'il ne semble, ou que Dieu est plus juste qu'on ne croit, ou que le mal est moins grand qu'il ne paraît. Nous nous contenterons de présenter un exemple significatif dans chaque direction, sachant que Leibniz utilise d'autres recours parfois moins originaux pour mousser le bien, redorer le blason de Dieu, ou diminuer la perception du mal. Tous ces arguments peuvent être considérés, dans notre perspective, comme des *suppléments à la démonstration optimiste*. En effet, en regard de cette démonstration qui établit l'optimalité du monde créé, ces procédés constituent des arguments supplémentaires et argumentativement moins forts, qui vont pourtant exactement dans le même sens. Pour reprendre une quadripartition commode que nous avons lancée plus haut<sup>8</sup>, nous pourrions parler ici d'une sorte de *savoir probable du certain*, voire de *savoir probable du probable*, lorsqu'il est question de mystères plus délicats à interpréter et à cerner avec sûreté, telle la proportion entre damnés et élus, et les conclusions que l'on peut en tirer quant au jugement de Dieu.

**Rapport à Bayle :** Il faut souligner tout d'abord, avant de l'illustrer par des exemples textuels, que la voie argumentative probable dans les *Essais de théodicée* s'explique dans une grande mesure par le fait que cette œuvre constitue un texte de réponse au penseur Pierre Bayle, dont le type d'argumentation ne relève pas uniquement de la stricte démonstration de nécessité. Afin de rester au même niveau dialectique que son vis-à-vis, que ce soit pour répondre directement à un exemple développé, ou pour en fournir un de son cru, Leibniz estime pertinent de compléter son propos par des arguments probables. L'argumentation probable concrète des *Essais de théodicée* s'avère donc très proche de celle de Bayle. C'est pourquoi, avant de rapporter des passages leibniziens comptant des arguments probables, il convient de rappeler brièvement le rapport de Leibniz à Bayle dans le cadre de l'ouvrage qui nous intéresse ici. Il s'agit aussi de mettre en évidence, du point de vue de la mise en œuvre, la méthode dialectique dont nous avons souligné la pertinence quant à la genèse et à

<sup>8</sup>Voir section 5.2.2, page 229.

l'application de la méthode probable<sup>9</sup>.

⇒ Section 8.1 : *Probabilité et dialectique : réponse à Bayle*, pages 515 sq.

**Perception du bien :** La science physique, dans sa synthèse théorique des observations, porte un témoignage sur le bien comme organisation et beauté dans le monde existant. De même, le système métaphysique donne une compréhension, une vision du créé qui en montre certains aspects parmi les plus apparemment justes et bons. Or, les *Essais de théodicée* utilisent ce type d'appel au système pour illustrer de manière probable l'optimalité non évidente du monde, d'un point de vue de crédibilité subjective.

⇒ Section 8.2 : *Le bien probable, par la science et la métaphysique*, pages 525 sq.

**Perception du mal :** Parmi toutes les minimisations du mal, dont Leibniz donne de nombreux exemples, nous avons choisi deux arguments non strictement déductifs, qui aboutissent à deux conclusions divergentes, mais toutes deux basées sur une sorte de vraisemblance de jugement. Il s'agit d'une part de l'improbabilité de la damnation des non-éclairés, et d'autre part de la supériorité du nombre de damnés sur le nombre d'élus. Cette question émerge du plus vaste problème de la damnation comme mal suprême, du moins à l'échelle humaine. La damnation, surtout sous certaines conditions, semble choquante dans le monde le meilleur. Sans dénier la réalité de la damnation dans les *Essais de théodicée*, ni la révélation selon laquelle le nombre de damnés sera supérieur au nombre d'élus, Leibniz tient à disqualifier et à rendre invraisemblable l'opinion qui voudrait que puissent être damnées des âmes qui n'ont simplement pas bénéficié des lumières nécessaires au salut.

⇒ Section 8.3 : *Improbabilité de la dureté du mal : deux positions leibniziennes face à la damnation*, pages 536 sq.

**Perception de Dieu :** Par les arguments bayliens, mais aussi plus généralement par des réflexions limitées et analogiques que l'on peut se faire à partir de perceptions partielles du monde, Dieu se trouve mis en cause comme auteur du mal et comme monarque cruel et insensible. C'est cette dimension en quelque manière jurisprudentielle et politique que Leibniz cherche à contrer par son argumentation autour de Dieu comme dirigeant et comme tuteur. Il cherche ainsi à rendre vraisemblable la justice du gouvernement divin, qui semble compromise par une comparaison avec ce que nous comprenons comme justice humaine.

<sup>9</sup>Voir section 5.4, pages 276 sq.



⇒ Section 8.4 : *Probabilité de la justice de Dieu : Dieu comme tuteur et analogies bayliennes*, pages 561 sq.

**Mythe de Sextus** : La fin des *Essais de théodicée* produit un remarquable changement de ton et fait virer l'argumentation théologique vers le mythe. Cet passage tout à fait curieux que constitue le mythe de Sextus peut recevoir un certain nombre d'éclaircissements dans la perspective d'une argumentation probable.

⇒ Section 8.5 : *Le meilleur des mondes rendu probable : le mythe de Sextus*, pages 569 sq.

## 8.1 Probabilité et dialectique : réponse à Bayle

En plus de former un ouvrage qualifié d'*essais*, et de pouvoir recevoir à juste titre l'appellation d'*exotérique*, l'ouvrage de Leibniz consacré à la théologie et au mal présente une dominante dialectique qui en détermine la direction. Cette dominante est particulièrement forte dans le rapport à Bayle.

### 8.1.1 Historique du rapport à Bayle

Il est clair que les *Essais de théodicée* constituent notamment une réplique, à différents ouvrages de Bayle. Dans la mesure où ce rapport à Bayle influe sur son statut, le texte de Leibniz adopte plus ou moins le même ton que ce à quoi il riposte, puisqu'il vise à désabuser le même public persuadé par les arguments bayliens, toujours habiles, mais parfois pernicious<sup>10</sup>. Il n'y a pas de doute quant à cet aspect dialogué et orienté, ainsi que le montre la *Préface* de l'ouvrage. Celle-ci fait largement état non seulement de l'importance de Bayle à la source de l'écriture des *Essais de théodicée*, mais résume le débat qui a déjà mis les deux penseurs en relation<sup>11</sup>. Leibniz, par ailleurs, emploie des expressions peu équivoques pour désigner son ouvrage en cours de rédaction, et qui désignent directement Bayle<sup>12</sup>. Naturellement, cette orientation anti-baylienne, pour décisive qu'elle soit, n'est pas unique, même si on se place du point de vue de la réplique et des tentatives de rectification de positions philosophiques. Leibniz se donne en effet de très nombreux autres interlocuteurs, non seulement parmi ceux que Bayle cite lui-même, mais d'autres, suscités

<sup>10</sup>Il se trouve qu'au moins dans le *Dictionnaire*, selon Leibniz, «le but est sans doute d'instruire le public» (GP VI, 16), ce qui rejoint et souligne la vocation exotérique et édificatrice déjà évoquée des *Essais de théodicée*.

<sup>11</sup>Voir § 27 à 33 (GP VI, 39 à 45). La mort de Bayle en 1706, qui n'est «pas une petite perte» (§ 33) pour la république des lettres, n'empêche nullement qu'il soit l'interlocuteur privilégié de l'ouvrage publié en 1710.

<sup>12</sup>«Dissertatio Antibayliana» (Leibniz à Des Bosses, 24 avril 1709; GP II, 372); «Opusculum contra Baylium» (Leibniz à Des Bosses, 31 juillet 1709; GP II, 379). Voir aussi section A.3, pages A-iii sq.

par la conduite de l'argumentation<sup>13</sup>. Leibniz se laisse souvent guider par la thématique locale de l'échange pour donner en illustration ou en réplique la position de l'un ou l'autre penseur. Malgré cette diversité, les *Essais de théodicée* témoignent d'un rapport privilégié avec Bayle. Cependant, il semble que Leibniz ait tenté de gommer quelque peu, du moins dans son titre, ce rapport premier à Bayle<sup>14</sup>, comme pour faire passer l'aspect polémique et dialectique originel derrière l'étude de la justice, et la théologie naturelle devant les débats concrets sur la question. L'état des brouillons n'en révèle pas moins l'importance de Bayle à la source de l'inspiration de ce long ouvrage, quoique cette relation n'ait pas généralement passé par le thème de la théodicée dans ce qui concerne les rapports directs, du vivant de l'auteur du *Dictionnaire*.

On pourra rappeler en effet que la publication par Leibniz du *Système nouveau* en 1695 suscita une réaction de la part de Bayle, dans l'article *Rorarius* de son *Dictionnaire historique et critique*<sup>15</sup>, notamment au sujet de la nature du miracle et du rapport entre la puissance de l'âme et l'omnipotence divine (pour reprendre des thèmes malgré tout communs avec la *Théodicée*). Bayle y commente l'hypothèse leibnizienne de la concomitance, ou harmonie préétablie en prenant occasion de remarques sur l'âme des bêtes. Tout en reconnaissant l'habileté de Leibniz, il estime que les appuis à son système sont minces, que ses preuves sont encore mal affirmées et que ses critiques, particulièrement celle de l'occasionalisme, sont injustifiées<sup>16</sup>. Leibniz produit divers éclaircissements (en 1695 et 1696) et répond plus directement à Bayle en 1698<sup>17</sup>, travaillant à cette occasion déjà entre les lignes d'objection du texte de l'adversaire pour insérer son propre point de vue comme une réponse<sup>18</sup>. La

<sup>13</sup>Leibniz combat ainsi des théories augustiniennes extrêmes, les thèses nécessitaristes qu'il attribue à Hobbes, Spinoza, Wyclif ou Abélard, le point de vue socinien qui limite la puissance divine et bien d'autres particularités en vogue à son époque (voir Mormino (2001) [212], p. 846).

<sup>14</sup>Selon des brouillons rapportés par Grua [42], l'un des titres précédant les *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* était, la rature figurant ici entre crochets droits : *Theodicée ou apologie de nos notions des attributs de Dieu à l'occaton [des dernières disputes entre M. Bayle et quelques autres personnes fort habiles] [des derniers écrits de M. Bayle]* (nous respectons ici l'orthographe d'origine).

<sup>15</sup>*DHC* [15], Tome XII : PH-R, 588-622 ; notes H et L.

<sup>16</sup>«Car on ne peut pas dire que le système des causes occasionnelles fasse intervenir l'action de Dieu par miracle» *DHC* XII, 610.

<sup>17</sup>Voir *GP* IV 493 à 524.

<sup>18</sup>Leibniz procède de même dans les *Essais de théodicée* (surtout dans la II<sup>e</sup> partie), se plaisant souvent à écrire entre les phrases mêmes de son interlocuteur, comme pour créer un véritable climat dialectique, qui permet de corriger pas à pas tout ce qui s'éloigne de son point de vue. Voir notamment *ET Discours*, § 71 à 76, *GP* VI, 90-95 ; *ET* II, § 109 à 134, *GP* VI, 163-188 ; II, § 145, *GP* VI, 195-197 ; II, § 159, *GP* VI, 204 ; II, § 227, *GP* VI, 253 ; II, § 231, *GP* VI, 255 ; II, § 234, *GP* VI, 256-257 ; II, § 238, *GP* VI, 259 et III, § 294, *GP* VI, 291. Leibniz opère ainsi avec Origène en *ET Discours*, § 52, *GP* VI, 79. Il y a même une tendance à accumuler des épaisseurs argumentatives emboîtées entre Bayle et lui ; cette situation survient particulièrement lorsque sont rapportés des débats de l'Antiquité : Leibniz cite Bayle, qui rapporte Cicéron, qui relate Épicure...

correspondance entre les deux penseurs, qui manifeste une profonde courtoisie<sup>19</sup> - peut-être plus qu'un véritable accord - porte d'ailleurs essentiellement sur des questions de physique, et non de religion.

Puis intervient la querelle des Natures plastiques, issue d'extraits de Cudworth rapportés par Le Clerc dans sa *Bibliothèque universelle et historique* (1703-1706) et fortement critiqués par Bayle. Leibniz s'intéresse au débat parce que son système y est touché et demandait à être distingué tant du mécanisme simple que de la métaphysique des formes substantielles anciennes, et aussi de la nouvelle théorie des natures plastiques. Celle-ci suppose à la base des phénomènes organiques l'action d'êtres spirituels intermédiaires entre la divinité et les êtres vivants<sup>20</sup>. Le débat porte sur la préformation, l'emboîtement et l'organicité des substances créées, et Leibniz tâche de se dissocier de toutes les positions qu'il estime extrêmes ou éloignées du véritable naturel. Outre les étapes enchevêtrées de cet intéressant débat, Leibniz mentionne une allusion possible à son système dans la *Réponse aux questions d'un provincial*<sup>21</sup>, au sujet de l'organisation remarquable, mais sans connaissance, des substances du monde<sup>22</sup>.

C'est ici qu'aurait sans doute pu se produire l'infléchissement voulu par Leibniz dans le rapport à Bayle, interrompu par la mort de ce dernier en 1706. En effet, au lieu d'en rester aux preuves et invraisemblances de l'harmonie préétablie, et particulièrement de la préformation, le débat aurait pu se lancer sur le conflit entre raison et foi, sur lequel Leibniz avait déjà élaboré des arguments détaillés, mais qu'il n'avait pas lancés sur la place publique. Non seulement il se serait agi d'un sujet situé tout à fait au cœur de la *Réponse* baylienne, mais il semble en plus que Leibniz ait désiré participer aux échanges sur la question, s'y trouvant par ailleurs mêlé à la cour de Prusse, qui s'intéressait aux populaires écrits bayliens<sup>23</sup>. Il est intéressant de noter ici, d'ailleurs, que le sujet d'échange effectivement abordé se trouve en fait intimement lié à celui qui ne pourra pas avoir lieu du vivant de Bayle. En effet, c'est *parce que* le monde est convenable, qu'il est forcément ainsi et que l'on peut

<sup>19</sup>Voir par exemple Leibniz à Bayle, 19 août 1702 ; *GP* III, 63.

<sup>20</sup>Voir Duchesneau (1998) [136], p. 346 et *GP* VI, 539 à 546.

<sup>21</sup>*ET Préface*, *GP* VI, 41 ; *RQP* II, 180, p. 887 (nous donnons ici la référence donnée par Leibniz («180, 1253 t. 3») dans l'édition aujourd'hui disponible et joignons la citation exacte). «Il faut [que les natures plastiques] aient l'idée de l'ouvrage qu'elles forment et de la manière de le produire [...]. Je ne vois pas que l'on puisse ôter à ces Natures plastiques [...] l'idée de ce qu'on appelle ordre, qui est une disposition de parties rangées ensemble d'une manière propre à un certain but».

<sup>22</sup>Bost (1994) [101] note à propos de ce texte de la *Réponse* qu'il s'agit du «stade ultime, mais inachevé de la réflexion baylienne sur la religion» et ajoute, d'un point de vue dialectique, qu'il «ferme d'avance les issues de toute théodicée» (p. 112). De ce point de vue, il peut être considéré directement et à bon droit par Leibniz comme une amorce de débat et un réservoir d'arguments.

<sup>23</sup>Voir *ET Préface* § 32 ; *GP* VI, 43.

en partie l'observer comme tel, que l'on peut sans crainte attribuer à Dieu le façonnement emboîté des semences vivantes. En effet, la conviction de la toute-perfection de Dieu donne crédit à un système aussi exigeant en puissance et en compréhension que l'harmonie préétablie, doublée de la préformation corporelle. Inversement, dans un autre type de contexte où c'est l'optimalité du monde qui se trouve en jeu, l'explication scientifique et l'appel au système de l'harmonie préétablie peut servir à confirmer le lien entre le raisonnement et la foi<sup>24</sup>.

Remarquons d'ailleurs que le rapport aux pensées d'autrui, et de Bayle en particulier, a pu évoluer en quelques années<sup>25</sup>, ce qui implique peut-être un certain détachement pratique face à l'interlocuteur privilégié de la *Théodicée*. Il faut aussi remarquer que le point de vue de Leibniz à l'égard de l'auteur du *Dictionnaire* n'est pas dépourvu d'une certaine ironie qui, sans doute, ne le conduit pas à la franche moquerie (qu'il condamne)<sup>26</sup>, mais l'incite, au moins par un vague souhait, à la manœuvre rhétorique, voire à la manipulation, sur la base de l'esprit de contradiction et de dispute qu'il suppose chez Bayle<sup>27</sup>. De ce point de vue, il est vrai que la mort de Bayle offre à Leibniz plus de liberté sur ce qu'il peut dire sans crainte de réplique ou de mésinterprétation virtuose, et pour cette raison dommageable.

### 8.1.2 Bayle et la *Théodicée*

Il y a dans l'optique de la publication d'une vaste réplique à Bayle une certaine ambiguïté quant à l'attaque d'un sujet théologique. En effet, malgré l'aspect exotérique que nous avons souligné, il aurait sans aucun doute mieux valu, selon Leibniz, que la discussion soulevée par Bayle ne fût originellement pas lancée dans le public, car les débats sur la vérité de la religion soulèvent des questions délicates et complexes qui produisent souvent

<sup>24</sup>Cette imbrication des deux débats sous-tend d'ailleurs l'emploi privilégié par Leibniz de certains arguments liés à la constitution harmonique du monde pour réfuter le pessimisme baylien. Il s'agit de suppléments à la démonstration optimiste; voir *infra*, section 8.2.

<sup>25</sup>C'est ainsi qu'encore en 1706, parlant de la mort de Locke qui lui retire le goût de publier les *Nouveaux Essais*, Leibniz décide qu'il «aime mieux publier maintenant [s]es pensées indépendamment de ceux [sic] d'un autre» (Leibniz à Thomas Burnett, 26 mai 1706; *GP* III, 306). Cet état d'esprit explique mal pourquoi la *Théodicée* reste d'actualité après la mort de Bayle, à qui elle répond. On pourrait peut-être en conclure que malgré sa dimension fortement dialectique, l'ouvrage sur la justice de Dieu est moins relié à Bayle que le texte d'épistémologie ne dépend de Locke, ou encore que l'importance morale et religieuse du sujet oblige à corriger publiquement les propos problématiques des *Réponses*.

<sup>26</sup>Leibniz se déclare souvent «pour la modération» (par exemple Leibniz à Thomas Burnett, 6 juillet 1706; *GP* III, 310) et désapprouve fermement la moquerie, qu'il peut même considérer comme pire que l'injure, car elle est plus mordante et plus difficile à repousser (voir Leibniz à Des Bosses, 21 juillet 1707; *GP* II, 337).

<sup>27</sup>«Le vrai moyen de faire écrire utilement M. Bayle, ce serait de l'attaquer (en apparence) lorsqu'il écrit des bonnes choses et vraies; car ce serait le moyen de le piquer pour continuer. Au lieu qu'il ne faudrait point l'attaquer quand il en dit des mauvaises, car cela l'engagera à en dire d'autres aussi mauvaises pour soutenir les premières» (Leibniz à Thomas Burnett, 26 mai 1706 (*GP* III, 306)).

dans le public l'effet inverse de la persuasion et du respect souhaités, car ils rendent le doute familier et la solution apparemment instable<sup>28</sup>. La popularité de Bayle, lui donnant entrée dans des milieux plus galants que précis, a trop souvent frôlé le risque de déformer la vraie subtilité des matières qu'il a abordées et les excès bayliens anti-rationnels<sup>29</sup> conduisent à l'inexactitude propre aux esprits enflammés. Cependant, une fois le dégât accompli, il faut réparer les pots cassés et Leibniz se voit en quelque sorte contraint à une réponse par l'ampleur de l'impact populaire baylien. Par la concordance naturelle d'une réponse avec le type d'arguments auxquels elle s'adresse<sup>30</sup>, Leibniz s'attèlera donc lui aussi à produire une œuvre accessible, et la fera porter en partie sur des bases semblables. Ainsi, puisque le problème que pose la vérité de la religion «n'est que trop public, il faut y joindre l'antidote, c'est-à-dire, il faut tâcher de joindre la solution à l'objection»<sup>31</sup> et ce, d'une manière appropriée et parente.

Lorsqu'il entreprend la *Théodicée*, Leibniz entend s'engager au moins en partie sur la même voie que le Bayle des *Réponses aux questions d'un provincial*, mais en s'abstenant des errements et préjugés de son adversaire, quoique la conclusion ultime soit ressemblante, vu que les deux penseurs admettent la vérité du christianisme, obtenue toutefois par des chemins fort différents. Situé au même niveau de débat, Leibniz adopte un ton qui garde forcément certains accents bayliens et s'oblige à répliquer sur un terrain particulier, ou plutôt, sur une multitude de terrains particuliers, vu la prolixité et la largeur argumentative de Bayle sur ce chapitre<sup>32</sup>. De cette manière, il semble qu'une exposition déductive ou axiomatique inspirée par un autre mobile d'écriture ne l'aurait probablement pas conduit à aborder le sujet sous cet angle<sup>33</sup>. Puisque de nombreuses prises de position fermes et

<sup>28</sup>Leibniz écrit à Burnett que les Anglais publient de très nombreux livres sur la vérité de la religion : «c'est une mauvaise marque. Cela ne fait pas toujours un trop bon effet, et même on s'accoutume comme aux remèdes sans en être plus ému. J'ai jugé souvent [...] que les prédicateurs se doivent abstenir ordinairement de cette matière, car bien loin de lever les scrupules, ils en font naître. Les livres en langue populaire font le plus souvent le même effet [...] et s'ils ne sont très bien faits, ils donnent prise» (Leibniz à Th. Burnett, juillet 1701, *GP* III, 279-280). Voir aussi section 6.1.3, pages 358 sur l'importance de ne pas excessivement parler des mystères.

<sup>29</sup>Selon Leibniz, Bayle veut «faire taire la raison après l'avoir fait trop parler» (*ET Préface* § 27, *GP* VI, 39).

<sup>30</sup>Voir *supra*, section 5.4.2, pages 285 sq., où il est question de l'obligation, pour le répondant, de suivre le fil argumentatif développé par le questionneur. Rappelons que Leibniz s'est adjudgé le rôle de répondant face à Bayle, dans les *Essais de théodicée*.

<sup>31</sup>*ET Discours* § 40, *GP* VI, 73.

<sup>32</sup>Bost (1994) [101] parle avec justesse de l'utilisation par Bayle d'une «pluralité de grilles interprétatives», justifiée par «l'étendue de son savoir et l'envergure de sa critique» (p. 97). Ce vaste horizon dessine chez Bayle une argumentation particulièrement souple et libre, peu embarrassée de systématisme et de conclusivité absolue, où les raisons fusent en tous sens, sans autre cohérence prédéfinie que la force rhétorique et pédagogique propre à l'auteur.

<sup>33</sup>Ce choix n'est cependant pas une contrainte tranchante, au sens où Leibniz se permet également de déployer des arguments qui ne valent pas (n'auraient pas valu) contre Bayle (voir *infra*, page 526).

répétées de la part de Bayle contredisent l'angle de vision et les principes leibniziens, le texte de la *Théodicée* se trouve tout particulièrement rythmé par le déracinement de ce qui en sape la base. De la sorte, Leibniz reprend à Bayle pour les corriger des exemples et analogies ; il rectifie la direction lorsque le problème n'est pas abordé comme il l'aurait fait seul. Certes, il aurait suffi, dans la position choisie du répondant, de relever les incertitudes parmi les prémisses de l'adversaires, mais une argumentation complètement négative ne recèle pas la même force persuasive qu'une discussion appuyée sur des raisonnements complets et enrichie d'exemples.

De ce point de vue, il n'est pas faux de dire que Leibniz se sert en quelque sorte de Bayle comme d'un repoussoir et aussi comme d'un réservoir d'arguments divers, particulièrement lorsqu'il s'agit de points que l'auteur allemand préfère visiblement ne pas développer lui-même. Un des aspects les plus évidents, en ce sens, concerne la description du mal dans le monde, pour laquelle Leibniz puise largement chez Bayle. Certes, il est frappant que l'optimiste Leibniz ne cherche jamais à *nier* en bloc le fait que le mal soit mal ou qu'il existe effectivement<sup>34</sup>. Tout au plus le minimise-t-il, ou le redéfinit-il, en plus de le subsumer sous le principe du meilleur. À l'évidence, toutefois, Leibniz ne cherche pas non plus spécialement à donner un rôle prépondérant au mal, et il n'est conséquemment pas enclin aux descriptions plaintives, désabusées ou apocalyptiques. Or, afin de donner du relief à son argumentation, Leibniz a besoin d'un tableau du monde en tant que mauvais et scandaleux, en apparence, s'il veut pouvoir montrer qu'il est malgré tout au moins *a priori* le meilleur parmi les possibles. En effet, de la sorte, sa position prend une couleur plus éclatante, car elle contraste vivement avec le pessimisme le plus argumenté. C'est ici que les vigoureuses descriptions pessimistes de Bayle, pernicieuses selon Leibniz lorsqu'elles ne sont pas compensées ou rectifiées, deviennent un outil de l'argumentation leibnizienne. Celle-ci réalise d'une pierre deux coups :

1. Leibniz se permet de ne pas véritablement nier le mal et bénéficie des pans de véracité de la description baylienne.
2. La réfutation de la position qui fonde la vigoureuse description du monde comme mauvais passe rhétoriquement pour une négation, ou une minimisation - ce qui renforce d'autant plus l'optimisme.

---

Nous avons d'ailleurs vu que pour Leibniz, la logique du probable s'inscrit dans la cohérence et dans le prolongement de la logique démonstrative classique et que l'usage de l'une ne contrarie pas une utilisation occasionnelle de l'autre.

<sup>34</sup>Voir *ET Discours*, § 43 ; *GP VI*, 75.

La fougue de Bayle, son sens de l'observation aigu et désabusé se révèlent donc ici fort utiles<sup>35</sup>, alors que Leibniz se conserve le rôle de réfutateur. En effet, le répondant n'est pas obligé de détruire l'ensemble de l'argumentation par rapport à laquelle il se situe et peut repêcher des éléments qui lui serviront à reconstruire une position parallèle, quoique cette reconstruction ne relève pas de la stricte tâche qui lui est impartie par son rôle dialectique.

Dans ce contexte de rapport dialectique à Bayle, le lien avec le probable se dessine assez clairement, quoique de biais. En effet, le probable n'est pas une thématique en apparence très baylienne, car cet auteur ne développe pas beaucoup l'usage du terme, mais sa manière d'argumenter s'inscrit bon gré mal gré à travers le courant de développement de la probabilité que connaît le XVII<sup>e</sup> siècle, qui n'en est pas encore, sur le plan de la foi, à la rationalisation plus agressive du siècle des lumières, avec le théisme, le déisme, les controverses non plus sur des points précis de foi, sur des difficultés circonscrites, mais portant davantage sur l'ensemble de la possibilité de la croyance et de sa rationalité. En même temps, du moins dans une perspective leibnizienne, il est clair que les propos de Bayle traitent de la probabilité de la croyance, vue du côté subjectif. Les arguments bayliens frappent l'imagination non seulement par leur vivacité rhétorique, mais aussi par leur utilisation subtile de principes moraux et rationnels, quoique la conclusion tirée vise le déracinement de l'autorité absolue de la raison en matière de religion. Ces arguments s'avèrent aussi marquants parce qu'ils s'ancrent dans une expérience concrète et familière. Bayle parle de maux ressentis par tous, ou connus de tous et se sert de l'accointance de la majorité des gens avec les exemples donnés pour étayer subjectivement son argumentation. Bayle soutient même que du point de vue d'une argumentation *a posteriori*, les arguments des manichéens, qu'il sait pourtant faux *a priori* et croit également faux par la révélation, auraient le dessus aisément dans une argumentation<sup>36</sup>.

Ceci s'expliquerait par ce que l'existence du mal, frappante et incompréhensible lors-

<sup>35</sup>On trouve parmi bien d'autres un exemple de cette utilisation particulière pour décrire le mal en *ET* II, § 148 et 151 ; *GP* VI, 198 et 199-200. Leibniz y cite le *Dictionnaire*, article *Manichéens*, où Bayle parle des malheurs, des prisons, des hôpitaux, maladies, crimes et souffrances. Leibniz en profite pour affirmer, outre la démonstration optimiste habituelle sur le principe du meilleur, que loin d'être extrême (en bien comme en mal), le monde existant témoigne d'une « certaine médiocrité » en tout, c'est-à-dire qu'il se montre généralement dans une moyenne ni vertueuse, ni vicieuse, ni exultante, ni déchirée. Voir aussi le résumé des difficultés, dans la première partie (*ET* I, § 2 à 5 ; *GP* VI, 102 à 106), qui n'est pas consacrée spécialement à Bayle, et où Leibniz cependant ne peut s'empêcher de mentionner Bayle à deux reprises (§ 3 et 4).

<sup>36</sup>*ET* II, § 144 ; *GP* VI, 195 ; voir *DHC*, article *Marcion* ; voir aussi § 152 ; *GP* VI, 200 ; voir *DHC*, article *Manichéens*. « Qui n'admira et qui ne déplorera la destinée de notre raison ? Voilà les manichéens, qui, avec une hypothèse tout à fait absurde et contradictoire, expliquent les expériences cent fois mieux que ne font les orthodoxes, avec la supposition si juste, si nécessaire, si uniquement véritable d'un premier principe infiniment bon et tout-puissant » (*DHC* [15] XI, *Pauliciens*, p. 482).

qu'on la confronte simplement à la sainteté omnipotente de Dieu, est un phénomène dont la dualité des principes créateurs rend mieux compte expérimentalement, outre qu'il rend bien compte intuitivement d'événements psychologiques fréquents<sup>37</sup>. Quoiqu'il soit par ailleurs convaincu par les connaissances *a priori* sur Dieu, Bayle souligne la force persuasive des arguments *a posteriori*. Cette force sur l'esprit humain s'explique par la réalité irrécusable et obsédante de la souffrance et du chagrin, mais pas uniquement d'un point de vue émotif : en effet, la raison trouve là un aliment stable et évident pour inférer que le monde est forcément autre par rapport à l'idéal conçu et ressenti. L'aveu de la part de Bayle selon lequel un argument non démonstratif (et en fait faux) a une efficace de crédibilité témoigne d'un intérêt pour la raison apparente, pour les raisonnements fondés sur les phénomènes accessibles à la raison limitée.

Cependant, cette préoccupation pour une crédibilité apparente témoigne non d'une thématique possible de la probabilité de la croyance de la part de Bayle, mais tout à l'inverse, le problème de la crédibilité déficiente se poursuit par l'obligation de se rallier d'une manière qui semble irrationnelle à ce qui est, et reste, invraisemblable<sup>38</sup>. La probabilité en matière de croyance n'est donc pas ici une thématique baylienne, lorsque Leibniz s'en sert contre lui : ni au sens du probable objectif (puisque les données pointent selon Bayle en sens contraire), ni au sens du probable accrédité (car les querelles entre les théologiens sont une preuve supplémentaire de la fragilité de la raison). En fait, pour Bayle, la notion de probabilité, lorsqu'elle se trouve effectivement employée, est plus flottante et de moindre poids théorique que chez Leibniz<sup>39</sup>, et ne semble pas s'appliquer particulièrement à la croyance. Leibniz, en fin de compte, est intéressé à corriger la notion baylienne de probable, déficiente ou même déviée, sur ce point, car il la voit confondue avec la démonstrativité nécessaire. En effet, selon Bayle, quoiqu'il ne s'oppose pas à la raison prise en elle-même, la justice de Dieu va contre tout ce qui nous apparaît, et pourrait donc être

<sup>37</sup> «Le bon usage qu'on fait souvent de l'adversité, et le mauvais usage qu'on fait souvent du bonheur, sont des phénomènes qui s'expliquent admirablement selon l'hypothèse manichéenne» (*DHC* [15] XI, *Pauliciens*, p. 481).

<sup>38</sup> Voir Norton (1964) [217] : Bayle «make[s] the further claim that the use of reason in religious matters leads to absurdities or heresy or both» (p. 25).

<sup>39</sup> Par exemple, Bayle emploiera l'expression «il est beaucoup plus probable» pour qualifier un problème dont en fait nul ne possède la solution (le fait de savoir si les oiseaux ont ou pas une idée de l'ordre de leur nid). Cette probabilité, dirigée en l'occurrence contre Le Clerc, a quelque chose de l'accréditation, quelque chose d'une plausibilité admise, bien plus que d'une vraisemblance intrinsèque ou d'un calcul (*RQP* II, CLXXX, p. 886-887). De même, la formule «cent fois plus probable» est utilisée dans un sens proche du probabilisme : une opinion qui va «contre l'expérience» et qui ne rassemble que des possibilités (*Entretiens de Maxime et de Thémiste* II, XXXV, p. 101).



présentée comme improbable<sup>40</sup>. Dans la mesure où la probabilité et la crédibilité restent des concepts à la mesure de l'entendement humain, on peut dire que Bayle cherche à en renverser la valeur en matière religieuse. En effet, pour schématiser rapidement la subtilité de son argumentation, on trouvera chez lui un double mouvement argumentatif :

1. La première étape des raisonnements bayliens consiste à développer abondamment des arguments dits rationnels (et que Leibniz appellerait probables) contre la bonté du monde.
2. La seconde étape réside dans une dénégation de la véritable valeur de ces arguments probables ou rationnels, qui bâtiraient s'ils étaient valables une crédibilité négative ou une crédibilité en faveur du manichéisme. En effet, toute cette rationalité mensongère, car humaine et limitée, doit s'effacer devant la révélation chrétienne qu'elle contredit formellement.

Non que Bayle se mêle de nier la valeur de la rationalité conçue d'un point de vue parfait, englobant, divin<sup>41</sup>. Seulement, la raison des êtres faibles et limités, atteste un tel état parcellaire et corrompu qu'elle ne peut prétendre à autre chose qu'à des conclusions frêles et douteuses<sup>42</sup>. Pour employer ici un vocabulaire plus leibnizien, nous pourrions dire que ce faisant, Bayle dénie la pertinence de la raison *probable*, contingente et humaine, du moins lorsqu'il est question de foi. Car la raison se présente de façon non fiable et la multiplication des absurdités rationnelles devient un appui à la valeur incontestable de la révélation, qui triomphe et doit triompher de toute raison résistante dans l'étroitesse de ses prétentions. Autrement dit, l'absence de convergence des arguments rationnels procure un argument contre la force probante et probable de la raison, en même temps qu'elle éclaire l'unique source crédible en matière de foi religieuse : la révélation biblique<sup>43</sup>. La raison selon Bayle semble nous conduire quelque part, elle nous promet beaucoup pour ne nous laisser entre les mains que des embrouillements et des doutes. Face à ce facteur de brisure et de ravage, seule la révélation est strictement affirmative et les apparentes contradictions qu'elle contient ne sont que le signe de la mauvaise compréhension qui nous

<sup>40</sup>Leibniz rappelle à ce propos, et pour le réfuter en le relativisant, l'adage célèbre de Tertullien : «mortuus est Dei Filius, credible est, quia ineptum est ; et sepultus revixit, certum est, quia impossibile» (*ET Discours* § 50, *GP* VI, 78). Voir page 433, note 355.

<sup>41</sup>Simplement, la raison suprême est chez lui absolument transcendante (voir Duchesneau (2000) [137] p. 11), ce qui n'est pas le cas chez Leibniz.

<sup>42</sup>«Les lumières naturelles de la philosophie fournissent de quoi serrer et embrouiller davantage ce nœud gordien» (*DHC* [15] XI, *Pauliciens*, p. 477).

<sup>43</sup>Pour pousser les choses dans une direction que Bayle ne leur fait pas emprunter, nous pourrions souligner que la convergence ou l'absence de convergence constitue déjà une sorte d'argument évaluant la probabilité (voir *supra*, section 5.3.2, pages 250 sq.).

en est accessible, de l'inadmissible application de notre raison humaine à un domaine qui doit rester celui de l'acceptation et de la vénération - et non celui de la confrontation et de la critique<sup>44</sup>.

Notons-le toutefois : il n'y a évidemment pas de valorisation exclusive de l'expérience intérieure et de la foi simple et pure chez Bayle - qui se méfie bien trop de la superstition pour laisser libre champ à une croyance ignorante ou mal fondée. Avec toute sa verve brouillonne, Bayle réserve une place étrange, paradoxale, vacillante à la raison probante humaine, mais ne la récuse pas radicalement comme élément de preuve, puisqu'il attend sa défaite laborieuse et toujours renouvelée pour déclarer la victoire parallèle de la révélation. L'argumentation préalable à l'effacement de la raison, avec son agitation d'opinions diverses et d'avenues croisées reste une des plus grandes originalités de Bayle, qui ne se réfugie pas dans une édification imagée et volontairement étrangère à la controverse.

De ce point de vue, par l'apport du constat de faillite de la raison, tout se passe comme si cet appui à la révélation devait rester extérieur et fragmenté, comme si les preuves intérieures ne suffisaient pas à asseoir la *probabilité* de la théologie révélée et qu'il était encore besoin de cet adjuvant extérieur que constitue l'échec de la raison explicative en tant qu'il sert de confirmation. De manière tout à fait contraire à ce que développe Leibniz, Bayle cherche en quelque sorte à mettre en évidence l'*improbabilité* de certains points de foi, trouvant ainsi bien plus de motifs d'*incrédibilité* que de *crédibilité*. Il n'y a pas pour Bayle de développement possible pour la vraisemblance de la croyance, et non seulement, non tellement parce que la foi porte en partie sur des mystères inexplicables. Surtout, l'usage de la raison s'achèvera en formulations paradoxales, ce qui constitue dans la tradition aristotélicienne une des manifestations les plus claires en dehors de la réfutation, de ce que le soutenant a perdu le débat.

Cependant, Leibniz ne peut adopter ici la même voie. Quoique la thématique de la probabilité ne soit pas baylienne, elle se trouve du point de vue leibnizien soulevée par l'argumentation telle que Bayle la conduit. Or, pour Leibniz, le fait d'accepter la foi malgré son improbabilité radicale, et presque à cause d'elle, la rend en quelque manière tout à fait irrationnelle, ce qui est pour lui inacceptable. Car deux vérités, telles la raison et, présument, la foi, ne doivent pas se contredire. Pour ce penseur, l'idée de se pencher

<sup>44</sup>Bien qu'en matière de religion, le débat effectif qui aurait permis à Bayle de répliquer n'ait pas eu lieu, Norton (1964) [217] note que d'un point de vue théorique, l'objection ultime de Bayle contre Leibniz aurait été la suivante : «it is a rationally derived system, and that as such it encroaches much too far into the province reserved for faith and revelation» (p. 25).

sur ce qui apparaît subjectivement en matière de foi doit bien renvoyer à la possibilité de peser rationnellement ces apparences : il y a toujours chez lui connexion entre probabilité subjective et objective. En effet, le constat de la dangereuse popularité des travaux de Bayle souligne que ses dires peuvent très bien porter un effet sur la croyance, qu'ils sont donc porteurs d'une certaine crédibilité. Or, malgré l'intention avouée de Bayle, cette crédibilité a tous risques de s'avérer pernicieuse, selon Leibniz. Ainsi, c'est par le développement d'une crédibilité inverse, mais établie sur le même plan, que Leibniz peut lutter le plus efficacement contre les conclusions bayliennes.

Étrangement, Leibniz a beau réfuter cette manière de voir et estimer qu'elle ne tient pas sur le plan rationnel (car les phénomènes découlent de l'ordre *a priori* du monde et ne peuvent exprimer un message qui contredise réellement leur source), il se trouve bien obligé d'admettre que les choses, au moins, *paraissent* telles que Bayle les décrit. Autrement dit, il y a apparence que la raison s'embrouille. Or, par l'intérêt pour le calcul et la pesée efficace des apparences, Leibniz s'est muré la voie simple par laquelle il aurait pu lui aussi faire appel directement à l'incompréhensibilité et au mystère. Par sa confiance dans la crédibilité, même lorsqu'elle n'est pas parfaitement déductive et nécessaire, Leibniz oblige son argumentation à redonner une certaine probabilité, une certaine crédibilité aux éléments de foi que Bayle présente comme évidemment improbables, voire irrationnels. C'est pourquoi, sans doute, ainsi que nous tâcherons de le montrer, l'auteur allemand se laisse entraîner au-delà des arguments démonstratifs qui auraient peut-être pu lui suffire s'il s'était tenu à l'intérieur de son système métaphysique. Pour se montrer plus convaincant, pour mieux remplir l'objectif pédagogique de son approche exotérique, et qu'il se place ou non en rapport direct avec Bayle, Leibniz se prend à supputer sur des probabilités concrètes.

## 8.2 Le bien probable, par la science et la métaphysique

Il est question ici d'éléments argumentatifs qui disposent d'une base plus (ou autre) que probable chez Leibniz, mais qui interviennent dans le texte non comme but de l'argumentation, mais comme apport à une autre discussion. Ils sont ici des éléments pour soutenir que le monde est le meilleur parmi les possibles, mais pas par le cheminement classique du raisonnement leibnizien, qui conclut l'optimalité du monde malgré la perception du mal d'une combinaison entre la toute-perfection de Dieu et la limitation des facultés d'entendement humaines (démonstration optimiste). Ce raisonnement est normalement tout à fait

dévastateur pour toute objection empirique, et son ancrage métaphysique devrait pouvoir le placer à l'abri de toute contestation tirée d'une observation concrète du monde. *A priori*, il est possible d'affirmer que «toutes les objections prises du train des choses, où nous remarquons des imperfections, ne sont fondées que sur de fausses apparences»<sup>45</sup>. Seulement, afin de varier ses avenues dialectiques, afin aussi de répondre à Bayle sur le même plan, Leibniz ajoute des suppléments à sa démonstration optimiste. Par la nature de ce qu'il rapporte, tout argument supplémentaire n'est pas forcément probable - en effet, nous parlons ici de points métaphysiques et scientifiques fortement établis par le système leibnizien. Toutefois, par leur utilisation, par la direction méthodologique à laquelle ils contribuent, ces suppléments deviennent en quelque sorte probables, parce qu'ils valent comme illustration, comme contribution indirecte, presque comme digression face à la ligne argumentative de base. Grâce à eux, il sera possible d'établir qu'«il y a infiniment plus d'apparence pour une sagesse gubernatrice que pour un hasard auteur de tant de beautés»<sup>46</sup>, sans parler d'un principe créateur mauvais, contre une tentative de greffer la foi directement sur un scepticisme à l'égard de la force de l'appréhension humaine.

### 8.2.1 Observation scientifique : les lois du mouvement

Dans la stricte mesure où il s'agit de s'opposer à Bayle, «la constatation du *fait* du mal met hors jeu tous les arguments *a priori*», estime Gianfranco Mormino, qui considère donc que les arguments leibniziens anti-bayliens les plus pertinents, les plus percutants, sont ceux qui se tiennent sur «le terrain le plus favorable au philosophe de Rotterdam, c'est-à-dire celui des raisons *a posteriori*»<sup>47</sup>. Dans cette optique, Mormino distingue, dans les *Essais de théodicée*, entre les arguments qui ne s'adressent pas à Bayle (et seraient ridiculisés ou écartés par lui), et ceux qui, absents des ouvrages plus anciens de Leibniz sur le thème de la justice de Dieu<sup>48</sup>, servent plus particulièrement à déraciner les attaques de Bayle. En effet, d'un point de vue dialectique, selon Bayle, la meilleure façon de défendre l'origine du mal, contrairement à ce qu'on fait les pères de l'Église, aurait été de se concentrer sur des arguments *a posteriori*<sup>49</sup>. En quelque manière, ce commentateur soutient ainsi

<sup>45</sup> *ET Discours* § 44, *GP VI*, 75.

<sup>46</sup> *CMPPE*, A VI iv C, 2268-2269.

<sup>47</sup> Mormino (2001) [212], p. 848-847.

<sup>48</sup> 1671 : *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes*; 1673 : *Confessio Philosophi*.

<sup>49</sup> «[Les pères] auraient dû abandonner toutes les raisons *a priori*, comme des dehors de la place qui peuvent être insultés, et qu'on ne saurait garder» ; «il fallait se contenter des raisons *a posteriori*, et mettre toutes ses forces derrière ce retranchement» (*DHC* [15] XI, *Pauliciens*, p. 479). Notons au passage que si Bayle a des faiblesses à reprocher à l'argumentation patristique sur ce point, c'est aussi le cas de Leibniz : «Les Pères qui ont écrit contre les païens ont été plus heureux à combattre l'idolâtrie qu'à soutenir nos

quelque chose de semblable à l'idée que nous conduisons : que les *Essais de théodicée* se distinguent parmi les ouvrages théologiques leibniziens notamment par l'utilisation d'une argumentation particulière.

Parmi ces arguments de facture plus récente et spécialement dirigés contre Bayle, Mormino souligne la mention des lois du mouvement, comme exemple concret, *a posteriori*, de nécessité morale observable<sup>50</sup>. Voilà ce qui, selon lui, constitue une «véritable nouveauté dans l'histoire du problème»<sup>51</sup>. Certes, Leibniz peut aussi développer finement ses arguments *a priori*, qui lui sont propres et témoignent de la force de sa pensée métaphysique, mais ils ne se situent pas sur le même plan que l'argumentation baylienne, et ont conséquemment peu d'efficace contre elle. Il en va de même pour les tentatives de minimisation ou d'exhortation morale, qui entreraient plutôt dans la première catégorie des arguments de la *Théodicée* d'après Mormino : ce sont des réponses déjà utilisées par d'autres penseurs, et aussi par Leibniz en d'autres contextes. Ils seraient donc ultimement sans grande force ni réelle originalité. Nous nous écartons quelque peu de ce commentateur sur ce point, estimant que quant à la minimisation de la perception du mal, certains arguments développés dans cette direction sont très intéressants, en particulier ceux qui tiennent de la structure de l'esprit, dont Leibniz a thématiqué les couches de compréhension et les degrés d'accès à la connaissance. Il y a aussi selon nous un intérêt à considérer des arguments plus traditionnels dans leur version leibnizienne.

Ces remarques de Mormino sont pertinentes pour notre propos. Car il est vrai que les lois du mouvement constituent un cas de la possibilité pour des humains de mettre le doigt sur une nécessité morale, de la percevoir avec éclat, grâce à une démonstration complète, quoique non géométrique<sup>52</sup>. Les lois du mouvement sont d'une nécessité simplement physique et auraient pu être autres, advenant la création d'un autre monde parmi les possibles. Cependant, leur organisation harmonique et la démonstration qu'il est possible d'en donner, démonstration qui se conforme à une expérience répétable, prouvent contre Bayle qu'elles ne sont pas du tout arbitraires, mais visiblement inspirées par un principe de convenance<sup>53</sup>. Elles montrent donc, à un degré extrême, une probabilité supposée. Le

mystères» (Leibniz à Burnett, *GP* III, 190).

<sup>50</sup>Voir Fichant 1992 [143].

<sup>51</sup>Mormino (2001) [212], p. 851.

<sup>52</sup>Pour les démonstrations physiques, voir *supra*, section 5.2.1, page 222.

<sup>53</sup>*ET Préface* § 33, *GP*, 44. Notons au passage que l'argumentation permet du même coup de réfuter l'unicité de la nécessité que Leibniz attribue à Hobbes et Spinoza. Comme souvent chez Leibniz, il y a intégration et agencement des arguments, de telle sorte que des penseurs très différents se trouvent contrés par les mêmes répliques.

savoir humain à leur égard ne se limite pas à la connaissance générale et *a priori*, de ce que le monde créé, optimal, comprend par nécessité morale les lois existantes, forcément les meilleures possibles. En effet, telles qu'elles se manifestent dans le monde à l'intelligence de l'homme, les lois du mouvement témoignent du choix de Dieu, de ce choix rationnel et compréhensible au moins partiellement par calcul, ce qui donne un indice expérimentable que le monde créé est bel et bien ce que promet la démonstration optimiste, soit le meilleur des mondes possibles<sup>54</sup>.

«Ces belles lois, écrit Leibniz, sont une preuve merveilleuse d'un être intelligent et libre»<sup>55</sup>. De quel ordre sera cette preuve annoncée? Strictement, il s'agit d'une version de la preuve cosmologique, *a posteriori*, mais garantie par le concept de causalité. Mais dans le contexte dialectique plus précis dont il est question, sans doute la preuve conduite est-elle seulement de même certitude que les suppositions «très plausibles»<sup>56</sup> dont Leibniz explique qu'elles sous-tendent l'admission des lois (l'égalité de la cause pleine et de l'effet entier, par exemple). Ainsi peut-on non seulement inférer, mais partiellement observer et démontrer que «la matière est disposée en sorte que les lois du mouvement servent au meilleur gouvernement des esprits»<sup>57</sup>. C'est ainsi qu'en elle-même, la plausibilité de la preuve en question est de l'ordre d'une vraisemblance optimale, car la science des hommes dispose d'une démonstration que Leibniz présente comme achevée. Toutefois, dans le cadre argumentatif théologique qui nous occupe, l'existence même de cette démonstration devient une sorte d'indice *probable* de la validité par ailleurs inébranlable des preuves leibniziennes, en une sorte de preuve supplémentaire par convergence. L'effet persuasif et subjectif de telles observations mécaniques, en cadre de débat théologique, est constamment soutenu par Leibniz :

«Je voudrais qu'on s'attachât à faire connaître la sagesse de Dieu par la physique et mathématique, en découvrant de plus en plus les merveilles de la nature. C'est là le vrai moyen de convaincre les profanes, et doit être le but de la philosophie»<sup>58</sup>.

Il importe en effet de remarquer que la conception du naturel, chez Leibniz, loin d'exclure la divinité en refoulant le miraculeux, la révèle dans sa dimension la plus intelligente

<sup>54</sup>Ce genre de preuve, note d'ailleurs Leibniz, pourrait provenir d'un grand nombre de sources d'observation scientifique : «puisque toutes les fois que nous pénétrons dans le fond de quelques choses, nous y trouvons le plus bel ordre qui se puisse souhaiter [...] comme savent tous ceux qui ont approfondi les sciences, on peut juger qu'il en est de même en tout le reste» (Leibniz à Sophie-Charlotte, *GP VI*, 507).

<sup>55</sup>*ET III*, § 345 ; *GP VI*, 319.

<sup>56</sup>*ET III*, § 346 ; *GP VI*, 320.

<sup>57</sup>*ET III*, § 247 ; *GP VI*, 264.

<sup>58</sup>Leibniz à Th. Burnett, juillet 1701, *GP III*, 280.

et la plus providentielle, montrant par le même mouvement la vérité de la raison humaine, à l'image de l'entendement du créateur. L'argument se dessine contre Bayle non parce que celui-ci conteste la validité de la physique, dont il ne s'occupe guère en contexte théologique, mais parce que l'argumentation baylienne, à tort selon Leibniz, ne puise pas dans l'expérience d'indice de l'organisation, et qu'elle ne fait pas contribuer la réalité de la science physique à sa conception de la révélation.

L'exemple fourni par les lois du mouvement constitue d'ailleurs une source plus riche encore d'argumentation probable, car la physique du mouvement sert aussi, de manière analogique, à rendre compte des mouvements volontaires, et en particulier de la volonté divine appelée conséquente. Désirant montrer à la fois la réalité de la volonté divine portée vers tout bien et son absence de portée concrète totale dans le décret créationnel, Leibniz compare les différentes volontés particulières et antécédentes, portées chacune vers un bien particulier, vers une perfection possible détachée, aux forces qui agissent séparément sur un mobile, et qui se composent de façon vectorielle pour former le mouvement résultant. Ainsi, en fonction des compossibles et de l'optimalité de la meilleure configuration, se combinent les volontés particulières de Dieu pour former la volonté décrétoire, conséquente, la seule dont les effets sont aperceptibles dans l'existant<sup>59</sup>.

### 8.2.2 Le système : harmonie et organismes

Contre la première partie de l'argumentation baylienne, celle qui conclut à la dénégation de la valeur de la raison en matière religieuse, nous avons vu que les lois du mouvement fournissent à Leibniz un exemple *a posteriori*. Celui-ci tente de compenser les exemples bayliens également *a posteriori*, et qui témoignent en sens inverse. Nous pourrions cependant ajouter dans le prolongement de la même veine argumentative, que ce qui, dans l'argumentation leibnizienne, s'adresse dans cette mesure le plus particulièrement à Bayle concerne la dimension *organique* des êtres du monde. Si nous nous plions à la classification des arguments selon Mormino, il est sans doute possible de ranger un tel recours dans la même catégorie que l'allusion aux lois du mouvement. En effet, il s'agit d'une thématique proprement leibnizienne, récente, scientifique et d'ordre observationnel. De plus, l'importance

<sup>59</sup>Voir *ET I* § 22, *GP VI*, 116 : « 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 mobile, et satisfait également à chacune, autant qu'il est possible de faire tout à la fois. Et c'est comme si le mobile se partageait entre ces tendances [...] et c'est encore en ce sens qu'on peut dire que la volonté antécédente est efficace en quelque façon, et même effective avec succès » (nos italiques). Voir aussi *DRO*, *GP VII*, 304.

de cette série argumentative s'affirme au regard de la situation centrale de ce sujet dans le débat effectif qui a opposé Leibniz à Bayle du vivant de celui-ci - et dans le fait que l'intérêt pour les recherches biologiques est peut-être encore plus crucial que les travaux sur la dynamique lors de la rédaction de la *Théodicée*<sup>60</sup>. On retrouve de nombreuses allusions à la dimension organique des créatures, utilisées comme argument dans les *Essais de théodicée*. Ces allusions sont ordonnées à des fins quelque peu différentes les unes des autres<sup>61</sup>.

La valeur argumentative de cette utilisation de l'organisme comme base du système se dessine dès avant le contexte des *Essais de théodicée*. Par exemple, dans une opposition marquée dès les premiers rapports entre les deux penseurs, Bayle remarque que l'hypothèse de l'harmonie préétablie, rivale de l'occasionalisme auquel il souscrit, est une version explicative envisageable, au moins au premier abord<sup>62</sup>. Il en souligne d'ailleurs certains aspects positifs, notamment le fait que cet arrangement donne une haute idée du créateur et qu'il présente «l'avantage d'éloigner toute notion de conduite miraculeuse»<sup>63</sup>. Notons que cette dernière remarque ne signifie point qu'il reconnaisse que la conception des cartésiens (comme Malebranche) implique les miracles continuels qu'y décèle Leibniz<sup>64</sup>. Quelles que soient les bonnes dispositions relatives et les quelques bons mots de Bayle sur cette question, on n'en est peut-être pas tout à fait au niveau d'éloges et d'adhésion que souhaite Leibniz et même qu'il rapporte parfois<sup>65</sup>. Plus grave encore, quoique l'évocation de l'impossibilité ne soit peut-être pas chez Bayle de même incidence définitionnelle et démonstrative que chez Leibniz, l'article *Rorarius* va jusqu'à soutenir que devant les lourdes difficultés qu'elle pose, «on peut donc rejeter comme *impossible* l'hypothèse de M. Leibniz»<sup>66</sup>. Il ne faut peut-être pas entendre le mot *impossible* comme signifiant chez Bayle «radicalement absurde, contradictoire dans les termes», mais plutôt «très hautement invraisemblable, visiblement impraticable, inconcevable», voire «saugrenu»<sup>67</sup>. Il est vrai qu'au mieux, devant Leibniz

<sup>60</sup>Baruzi (1946) [88], p. 154 a d'ailleurs à cet égard cette remarque très juste, mais qu'il ne développe guère : «La *Théodicée* doit être située dans une perspective, non seulement cosmique, mais plus particulièrement biologique».

<sup>61</sup>Voir en particulier *ET Discours*, § 10 ; *GP VI*, 56 et II, § 124 ; *GP VI*, 179.

<sup>62</sup>Voir section 8.1.1, page 516.

<sup>63</sup>*DHC*, tome XII : PH-R, p. 617, n. H.

<sup>64</sup>«Afin qu'une action soit miraculeuse, dit Bayle, il faut que Dieu la produise comme une exception aux lois générales, et [...] toutes les choses dont il est immédiatement l'auteur, selon ces lois-là, sont distinctes d'un miracle proprement dit» ; *DHC*, tome XII : PH-R, p. 617, n. H.

<sup>65</sup>«M. Bayle même a jugé, qu'il n'y a jamais eu d'hypothèse qui ait donné tant de relief à la connaissance que nous avons de la sagesse divine» (*GP VI*, 541).

<sup>66</sup>*DHC*, tome XII : PH-R, p. 619, n. H ; nos italiques.

<sup>67</sup>C'est d'ailleurs le cas pour la plupart des termes à enracinement logique : alors qu'ils tendent vers une signification fixe et étroite chez Leibniz, ils ont un sens plus variable selon le contexte chez Bayle, ou alors plus subjectif.



lui-même et sans doute en partie pour ne pas le heurter, Bayle concède que moyennant une connaissance du «fond substantiel de l'âme», à l'évidence inaccessible avec nos moyens actuels, «*peut-être*» verrait-on que «rien n'est plus possible»<sup>68</sup> que l'hypothèse leibnizienne, mais il faut avouer que ce mouvement ne se rend pas jusqu'à l'approbation.

Plus précisément, Bayle émet plusieurs reproches à l'égard de la conception leibnizienne qu'il critique, et le principal est justement le revers de ce qu'il présente d'abord comme une louange, et qui sourit tant à Leibniz : le débordement excessif et inutile de la toute-puissance divine<sup>69</sup>. En effet, en installant l'entièreté de la programmation du monde dans le calcul pré-crétionnel, Leibniz produit des fictions contre-intuitives lorsqu'on le pousse jusque dans des retranchements hors du naturel. De fait, dans la cohérence du système de l'harmonie préétablie, comme tout provient du fond propre de la substance, les interactions ne sont qu'idéales. Ainsi, en supposant certaines annihilations de la part de Dieu, rien n'advierait à une substance qui réagirait pourtant, peut-on croire. Ou encore, Leibniz suppose une immutabilité absolue des décrets divins difficile à admettre et à saisir, car elle semble contredire superficiellement la possibilité théorique du miracle. Ou alors il supprime la réalité des progressions par sauts, qui peuvent pourtant sembler familières à l'intelligence ordinaire. Vue sous cet angle, la position leibnizienne paraît trop prodigue de la toute-puissance de Dieu et, ce faisant, pêche apparemment tout juste par l'absence d'économie de moyens, principe cher au penseur allemand.

Devant cette critique baylienne fondée sur plusieurs exemples frappants, susceptibles d'être popularisés et insistant sur l'improbabilité constatable de la position repoussée<sup>70</sup>, Leibniz tâche de montrer que ce qui va contre lui ne consiste qu'en apparences mal fondées. Cette tactique est une façon de mettre en évidence ce statut seulement probable de l'objection qui s'adresse à lui. En l'occurrence, l'objection est même faussement probable, mais dans une tactique seulement négative, relevant de la logique classique dévolue au rôle de répondant, il suffit d'identifier l'objection de l'adversaire comme non démonstrative pour qu'elle tombe d'elle-même. Leibniz tente de montrer que loin de définir un monde foisonnant de moyens inutiles, son hypothèse, bien au contraire, se révèle la plus économe en moyens, puisqu'elle minimise absolument les miracles ou interventions ponctuelles. Pour ce

<sup>68</sup> Bayle à Leibniz, 3 octobre 1702 ; *GP* III, 65, nos italiques.

<sup>69</sup> «Or, quelque infinie que soit la science et la puissance de Dieu, il ne saurait faire par une machine destinée d'une certaine pièce ce qui demande le concours de cette pièce» (*DHC*, tome XII : PH-R, p. 621, n. H.).

<sup>70</sup> Bayle, en particulier, fait appel à des automates possibles, qu'il compare aux âmes, sur le plan de la direction extérieure et de la connaissance interne des actions effectuées. La manière de présenter insiste sur le peu de vraisemblance d'une organisation aussi compliquée et peu naturelle que l'harmonie préétablie.

faire, certes, il faut bousculer un peu la définition spontanée et traditionnelle du miracle<sup>71</sup> et donc adopter en quelque manière une voie acroamatique.

Cependant, l'argument ne se développe pas comme une simple protestation ou mise au point sur le plan théorique et logique. On constate en effet que Leibniz s'approche le plus possible d'une argumentation dans la même veine que les critiques bayliennes. Leibniz s'insurge devant la prétendue évidence de l'invraisemblance de la position qu'il soutient. Bien au contraire, tâche de répliquer l'auteur allemand, c'est le point de vue baylien qui professe des improbabilités, puisqu'il implique des limites à ce que peut préordonner Dieu<sup>72</sup>. De la sorte, le système leibnizien se trouve en position de base à partir de laquelle l'auteur rejette les objections, dans cette position favorable et libre du répondant, un peu comme dans le cas du message révélé dans la *Théodicée* : l'argumentation inverse doit expressément formuler des objections complètes et développées pour entamer la théorie<sup>73</sup>.

Dans le contexte plus tardif de la *Théodicée*, il y a plus précis en matière de références aux organismes, qui constituent, à l'instar des lois du mouvement, une exemplification observable de la possibilité et de la réalisation naturelle des théories de Leibniz. Par exemple, la préformation et l'organicité des corps forme «un si bel ordre»<sup>74</sup> qu'ils indiquent l'invraisemblance du miracle perpétuel dans le rapport de Dieu au monde et suggèrent même le parallèle entre nature et grâce, un des arguments les plus décisifs de Leibniz contre l'arbitraire du monde, une théorie qu'il estime aussi moralement néfaste qu'épistémologiquement peu solide. Dans ce contexte, il n'est pas directement question d'argumenter contre le pessimisme baylien, mais l'interprétation des faits biologiques est expressément présentée comme reconnue par Bayle, et donc implicitement de quelque poids contre sa position. D'autres passages sont plus détaillés quant à l'admirable «beauté et artifice»<sup>75</sup>

<sup>71</sup>Voir note 64, page 79 et section 6.4.1.3, pages 415 sq.

<sup>72</sup>«Je m'étonne qu'on prétend de donner des bornes à la puissance et à la sagesse de Dieu, et cela sans en apporter aucune preuve» (*GP* IV, 593). La protestation n'est peut-être pas aussi honnête qu'elle le pourrait : Bayle n'est pas si dépourvu de preuve. Il parle du manque d'outils naturels servant à réaliser un état de fait donné dans une substance, alléguant que Dieu ne saurait le produire sans l'aide de ces outils. Or, tout précisément, la notion de *naturel* est très importante chez Leibniz et se trouve notamment à la base de sa conception du miracle, et il aurait été possible de répliquer à Bayle sur ce plan, en distinguant comme pour le miracle, une version courante et peu précise de la notion de nature, et une autre, redéfinie par l'utilisation judicieuse des principes.

<sup>73</sup>«C'est la première fois que la meilleure philosophie se montre aussi la plus convenable en tout avec la raison, ne restant rien qu'on lui puisse opposer» (*GP* VI, 542). La formulation est remarquablement semblable à ce que Leibniz présente sur le rapport entre raison et foi. Quant au rôle du répondant, voir section 5.4.2, pages 285 sq.

<sup>74</sup>*ET* I, § 91 ; *GP* VI, 152.

<sup>75</sup>*ET* II, § 134 ; *GP* VI, 189. Köchy (2001) [191], mentionne aussi (p. 621) ce passage pour mener son analyse de cet argument métaphorique. Ce commentateur décline la perfection de l'individu organique, comparable à celle du monde, en sept points : *activité* (par l'expression de la force comme principe interne), *autonomie* (comme propriété de l'être vivant par soi subsistant), *connaissance* (où la gradation

des organismes et proposent en cette matière une comparaison de l'anatomie d'un individu complet avec l'ordre de l'entièreté du monde, ordre qui ne pourrait manquer de nous éblouir, si nous avons la capacité d'en mener l'équivalent d'une dissection. La métaphore mène ici à une conclusion d'ordre probable et analogique, qui dépasse le simple constat de l'organisation effective des vivants du monde, constat qui devrait contrer les réticences bayliennes à l'égard de la préformation. Ici, Leibniz franchit un pas supplémentaire, car il soutient que quoique biologiquement, l'individu forme une sorte de tout, cependant, sur le plan de la compréhension globale de la beauté du monde, son observation est semblable à celle d'un fragment qu'il faut replacer dans l'économie de l'usage des organes. La contribution à l'argumentation est probable, car elle fournit un indice analogique, qui converge avec les arguments amassés par ailleurs, et qui donne pour l'esprit étonné devant la construction théorique de l'harmonie préétablie, une raison vraisemblable d'y adhérer, une sorte de motif de crédibilité.

On pourra noter ici que le contexte de la *Théodicée* fait la part belle à un argument qui est par ailleurs considéré comme tendancieux par Leibniz. En effet, celui-ci rejette tout à fait l'idée d'une âme du monde et donc du monde comme un corps organisé et unifié, tout comme celle d'un médiateur entre Dieu et sa création, idée qui pourrait être impliquée dans l'analogie du monde avec un organisme. Contre la conception de More chez qui l'omniprésence de Dieu passe par la *res extensa* et contre les natures plastiques intermédiaires de Cudworth, la substance leibnizienne renferme un principe interne d'action qui en définit la nature<sup>76</sup>. Surtout dans les années 1690, qui entourent son développement de la dynamique, Leibniz se montre souvent réticent quant à la relativisation exagérée de la place de la substance et de l'individu au sein du monde. Un tel mouvement tendrait à nier la réalité de la force. Il est cependant vrai que de ce point de vue, les *Essais de théodicée*, sans doute moins visiblement traversés par les concepts physiques<sup>77</sup>, et plus

---

continue des perceptions, toutes tendant vers la connaissance, rappelle l'échelle des êtres du monde), *réalité* (dans la mesure où l'existence est critère de perfection), *infinité* (temporelle, de la préformation à l'indestructibilité et spatiale, dans la profusion indéfinie des monades dans le monde), *diversité* (par la plénitude de la multiplication des perspectives) et *unité* (car l'harmonie des parties dans l'ensemble marque l'ordre organique). Cette classification est fort intéressante, quoique l'ensemble de ce qui est mentionné comme critère de vérité ne se trouve pas empiriquement observable, ce qui pourtant constitue le noyau de l'utilisation de cette analogie comme argument contre Bayle.

<sup>76</sup>Voir Deghaye (1977) [130], p. 348 à 350, qui estime que la monade constitue en quelque sorte elle-même l'intermédiaire entre Dieu et l'orbe des phénomènes. Köchy (2001) [191], p. 626, remarque aussi que la métaphore organique est une simplification et marque une certaine inexactitude lorsque appliquée à l'ensemble du monde, qui n'a ni monade dominante, ni *vinculum substantiale* qui puisse le rendre véritablement organique.

<sup>77</sup>Il faut dire que les concepts d'origine scientifique sont moins facilement accessibles à un public non spécialiste, que ne cherche pas particulièrement à atteindre cet ouvrage.

marqués par une conception issue d'un protestantisme dur envers la destinée humaine, se montrent généralement moins généreux quant à la prépondérance de la substance humaine parmi les préoccupations et desseins de Dieu<sup>78</sup>.

Mais cet usage métaphorique et analogique reste marginal. Dans le but de repousser Bayle, Leibniz se sert de l'argument biologique dans une optique réfutative essentiellement lorsqu'il combat des jérémiades possibles contre la prolifération des souffrances, en alléguant que nous devrions

«estimer davantage l'artifice divin du mécanisme des animaux, dont l'auteur a fait des machines si frêles et si sujettes à la corruption, et pourtant si capables de se maintenir ; car c'est la nature qui nous guérit plutôt que la médecine»<sup>79</sup>.

L'*artifice* divin met en valeur Dieu comme architecte habile et lutte surtout contre la dimension physique du mal, à l'instar du recours précédent sur les lois du mouvement. De cet argument de référence aux organismes, argument qui n'est simple qu'en apparence, les éléments suivants portent particulièrement contre Bayle parce qu'ils ont une source ou une conséquence *a posteriori* :

- l'organisation observable et inférable du vivant est un indice de l'ordre et de la logique en acte dans le monde créé,
- la belle finalité de la nature montre la soumission à des principes optimisants ,
- la disponibilité d'éléments compréhensibles pour une raison investigatrice renvoie à une raison créatrice supérieure,
- le mécanisme partout répandu et partout respectueux du niveau de la grâce exclut le recours au miracle et permet le développement scientifique.

Sans entrer ici dans le détail de la convergence souvent considérée comme problématique par les interprètes, entre les diverses perfections possibles du monde, nous rappellerons que si le système de l'harmonie préétablie peut être utilisé avec force contre les arguments bayliens, c'est qu'il reste en cohérence présumée, et le plus possible explicite avec la dimension observationnelle des lois scientifiques. À ce propos, Brown, soulignant une tension apparente dans la théodicée leibnizienne<sup>80</sup>, entre les diverses sortes de bien, tâche de montrer la concordance chez Leibniz entre toutes ces espèces de biens dans le monde, qui en tant qu'existant, est conçu comme le meilleur possible<sup>81</sup>. Sur le sujet qui nous intéresse, Brown

<sup>78</sup>Voir sur ce point Blumenfeld (1995b) [98], voir *infra*, note 83.

<sup>79</sup>*ET* I, § 14 ; *GP* VI, 110.

<sup>80</sup>Brown (1988) [107], p. 571 ; ces tensions sont particulièrement soulignées par Wilson, Rescher et Gale, qui montrent que chez Leibniz, le bien ontologique prime sur le bien moral et sur le bonheur.

<sup>81</sup>Brown rapproche harmonie, ordre, beauté, et perfection, qui s'équivalent presque ; connaissance, puis-

souligne l'importance de la connaissance des lois scientifiques par les esprits humains, non seulement parce qu'elles témoignent de la beauté du monde, mais parce qu'ainsi, elles y contribuent : les âmes deviennent plus parfaites grâce à ce contact<sup>82</sup>.

Sur le même sujet, Blumenfeld<sup>83</sup> souligne davantage les achoppements du système, ainsi que les changements de cap de la part de Leibniz. Il est intéressant à cet égard qu'il mentionne la *Théodicée* comme moins extrême dans la proclamation d'un optimisme à la fois moral et ontologique, et dans la conciliation présentée comme moins évidente entre bonheur de chaque esprit, variété, ordre et beauté (par rapport à un texte comme le *Discours de métaphysique*, par exemple). En particulier, Leibniz se montre plus prudent dans l'attribution à Dieu d'intentions entièrement tournées vers les créatures intelligentes ou dans l'affirmation que l'univers est conçu entièrement pour les esprits<sup>84</sup>. Il semble que cette dimension plus mesurée dans les hypothèses leibniziennes doive quelque chose aux développements de Bayle, ou du moins au contexte dialectique qui oblige à une certaine modération de ton en l'absence d'arguments explicites.

Nous dirigerons à présent l'analyse vers d'autres suppléments par rapport à la démonstration optimiste, mais non plus tirés d'établissements fermes du système, offerts en garantie ou en illustration pour appuyer la ligne principale du propos et probables seulement dans la mesure où ils servent, par le biais, de convergence accessoire comme c'était le cas pour les lois du mouvement et l'harmonie préétablie. Ici, nous nous tournerons vers des recours plus nettement probables, ou plus incertains, ou que l'on peut en tout cas considérer plus directement comme surrogation par rapport à l'argumentation principale, car ils consistent soit dans une prise de position non strictement dogmatique, soit dans une reprise d'exemples bayliens, soit dans la formulation d'une fiction de la part de Leibniz. Il n'est sans doute pas vain de souligner que même s'ils sont parfois présentés comme digressifs par rapport au travail essentiel des *Essais de théodicée*, ces développements d'ordre probable forment, au moins sur le plan de la quantité, une très large portion de l'ouvrage.

sance, liberté, plaisir et bonheur, qui y sont liés et en dépendent ; amour et vertu, qui s'y connectent grâce à Dieu ; être et valeur, qui achèvent l'équivalence.

<sup>82</sup> «Scientific knowledge of the general laws of nature is to be valued above all, said Leibniz, because it is that which contributes most to the perfection of our minds. [...] One need not swallow the whole of Leibniz's theodicy to think that his view on this matter has a certain degree of plausibility» Brown (1988) [107], p. 590 note 29 (plus particulièrement au sujet des animaux, voir p. 577 notes 15 et 16).

<sup>83</sup> Blumenfeld (1995b) [98], p. 403.

<sup>84</sup> Blumenfeld (1995b) [98], p. 410, note 41 ; voir *DM* § 35 *GP* IV, 460 et *ET* II, § 117-118 ; *GP* VI, 168-169.

### 8.3 Improbabilité de la dureté du mal : deux positions leibniziennes face à la damnation

Tout d'abord, nous trouverons un exemple de prise de position à la fois ferme et presque non dogmatique par Leibniz dans le cas de la damnation des non-éclairés, tel qu'il est abordé dans les *Essais de théodicée*. Nous présenterons cette opinion en comparaison avec une autre semblable, quoique opposée quant à la position qu'adopte Leibniz : le cas de la supériorité du nombre de damnés sur le nombre d'élus. Il semble en effet que ces deux cas relèvent du même genre de choc entre ce qui apparaît de la justice de Dieu et ce qui est prôné par certaines autorités chrétiennes<sup>85</sup>.

#### 8.3.1 Dureté de la damnation des non-éclairés

Le point de vue leibnizien sur le premier de ces points théologiques est très net : il ne convient pas à la justice de Dieu que soient damnées des âmes qui n'ont pas eu les lumières pour connaître et comprendre la vérité de la religion de manière suffisante, et pour se garder du péché. Dans cette direction, l'exemple le plus connu et le plus discuté par Leibniz dans les *Essais de théodicée* est celui de la damnation des enfants morts sans baptême, mais ce n'est pas le seul cas, ni le plus général, car l'auteur y raccorde avec constance la situation des adultes «qui auraient manqué des lumières nécessaires pour obtenir le salut»<sup>86</sup>. Dans un cadre chrétien, se pose ainsi la question de savoir si le péché originel suffit à damner. Thomas d'Aquin soutient l'existence des limbes, sans punition ni récompense éternelle, pour les enfants morts sans baptême et les esprits privés de raison et la plupart des luthériens se montrent évasifs ou modérés<sup>87</sup>, mais Augustin tranche pour la damnation, suivi en cela par plusieurs penseurs catholiques, notamment jansénistes<sup>88</sup>.

«Ce sentiment [est] bien *dur*, pour ne rien dire de plus»<sup>89</sup>, note Leibniz, qui semble

<sup>85</sup>Leibniz présente ici les choses sous un angle qui rapproche les deux problèmes : «tout le monde doit convenir que Dieu est parfaitement bon et juste, que sa bonté le fait contribuer le moins qu'il est possible à ce qui peut rendre les hommes coupables, et le plus qu'il est possible à ce qui sert à les sauver [...], que sa justice l'empêche de damner des innocents, et de laisser de bonnes actions sans récompense ; et qu'il garde même une juste proportion dans les punitions et dans les récompenses» (*ET I*, § 85, *GP VI*, 149-150).

<sup>86</sup>*ET Discours* § 39, *GP VI*, 73. «Je ne saurais goûter la damnation des enfants non régénérés, ni généralement celle qui ne vient que du seul péché originel. Je ne saurais croire non plus que Dieu damne ceux qui manquent de lumières nécessaires» (*ET III* § 283, *GP VI*, 285).

<sup>87</sup>Voir *ET I* § 93, *GP VI*, 155 : ils décident d'«abandonner ces âmes au jugement et à la clémence de leur créateur», dit Leibniz qui ne se prononce pas non plus, mais qui semble généralement peu enclin à ajouter des intermédiaires (limbes ou purgatoire) entre damnation et salut.

<sup>88</sup>Voir les païens «sans lumière» abandonnés de la grâce, Pascal 4<sup>e</sup> *Lettre à un provincial* [59], p. 66.

<sup>89</sup>*ET I* § 92, *GP VI*, 153 ; nos italiques. Malgré son respect pour de nombreuses doctrines d'Augustin et bien qu'il trouve même qu'il est généralement possible de s'accomoder de son système, Leibniz estime qu'Augustin est occasionnellement «obscur, ou même rebutant» (*ET III* § 284, *GP VI*, 285). Remarquons

s'indigner que l'on puisse le soutenir et qui tâche de ruiner pour cette raison la crédibilité des penseurs qui le développent : «ceux qui damnent jusqu'aux enfants incapables de discrétion se soucient encore moins des adultes, et l'on dirait qu'ils se sont *endurcis* à force de penser voir souffrir les gens»<sup>90</sup>. Cette *dureté*, cet endurcissement ici blâmé est un défaut occasionnellement souligné par Leibniz, et souvent en contexte dialogique, où la rigidité des positions et des expressions adverses bloque l'avancement de la discussion, en plus de s'avérer fréquemment choquante et pernicieuse<sup>91</sup>. En effet, aussi bien intellectuellement injuste que pratiquement inefficace - voire dangereuse, une position dure manquera sans doute la vérité, en plus d'exprimer des éléments abusivement incroyables et scandaleux, qui risquent de déstabiliser des croyances ou d'envenimer des débats<sup>92</sup>. En particulier, dans la *Théodicée*, la question de la dureté s'entoure d'un faisceau de termes assez forts, car il arrive à Leibniz d'évoquer cette qualification pour décrier des positions contre lesquelles il dispose parallèlement et en outre d'un arsenal démonstratif issu de sa conception métaphysique<sup>93</sup>. Il arrive ainsi que la dureté reprochée se double d'une inexactitude et même d'une absurdité au sens le plus strict sur le plan philosophique.

Toutefois, l'évocation de la dureté, si elle peut renforcer une argumentation démonstrative, semble plutôt d'ordre rhétorique, exclamatif, ou vraisemblable, et désigne un sentiment opinatif d'injustice. Témoin, le fait que la vérité du monde, et en particulier la bonté infinie de Dieu peut contrarier des «apparences de dureté»<sup>94</sup>, qui ne rendent pas compte ici de la réalité. Leibniz admet d'ailleurs par sa vaste entreprise de justification d'obscurités et de mystères que plusieurs dogmes chrétiens «paraissent durs» et ne le sont pas réellement : ainsi, «le péché originel et l'éternité des peines ne sont durs et injustes qu'en apparence»<sup>95</sup>. Il semble donc que l'impression de dureté qui peut se dégager de certains dogmes ou de

---

qu'après la publication de la *Théodicée*, Leibniz a eu tendance à attribuer certaines absences de diffusion (notamment le fait que le *Journal des Sçavants* ne l'ait pas recensée et commentée) à ses réticences face à l'augustinisme : «peut-être [qu']ils n'approuvent point que j'ai osé m'écarter un peu de saint Augustin, dont je reconnais la grande pénétration» (Leibniz à Rémond, 10 janvier 1714, *GP III*, 606).

<sup>90</sup> *ET I* § 95, *GP VI*, 155 ; nos italiques.

<sup>91</sup> Au Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels, Leibniz se plaint de l'attitude d'Arnauld en qualifiant son interlocuteur français, de «fier et farouche et *plein de dureté*», ce qu'il présente comme particulièrement peu approprié pour un théologien (Leibniz au Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels, avril 1686, *GP II*, 22 ; nos italiques).

<sup>92</sup> Leibniz a une formule simple et désabusée à ce propos : dans une controverse où l'insolence mensongère rencontre la censure politique arrogante, il déplore qu'«une dureté attirera l'autre» (Leibniz à Jaquelot, 29 avril 1704, *GP III*, 475).

<sup>93</sup> Par exemple, Leibniz reproche à Descartes la *dureté* de sa position sur la liberté humaine devant la volonté de Dieu, rapprochant certains développements cartésiens des paroles les plus rigides de Calvin sur le même sujet (*ET II* § 164, *GP VI*, 207). Ici, la notion de Dieu et celle de la nécessité sont en outre, aux yeux de Leibniz fausses par définition.

<sup>94</sup> *ET Discours* § 45, *GP VI*, 75.

<sup>95</sup> *ET I* § 93, *GP VI*, 154.

certaines interprétations constitue un indice d'ordre probable - en l'occurrence plutôt négatif : une doctrine dure risque fort d'être inadéquate ou fautive, quoiqu'elle ne le soit pas toujours. Notons d'ailleurs que ce n'est pas parce que son évocation a quelque chose de rhétorique et de persuasif que l'observation de la dureté d'une position est irrationnelle, émotive et qu'elle ne dépend d'aucun critère. Au contraire, l'aspect dur peut être observé en fonction proportionnelle de la liberté qu'elle octroie à l'homme, et inversement proportionnelle des maux et punitions qui lui sont infligés<sup>96</sup>. Son inverse, la douceur, rencontre donc avec vraisemblance la raison et aussi la *Bible*, ce que montre à l'inverse le cas de la damnation des non-éclairés, triplement attaquée par des arguments convergents : «ce sentiment n'a point de fondement suffisant, ni [1] dans la raison, ni [2] dans l'Écriture, et [...] [3] il est d'une dureté des plus choquante»<sup>97</sup>.

Cependant, cette probabilité relative associée à toute absence de dureté peut être renversée, cela est évident, par une démonstration de nécessité qui irait contre elle : ainsi, nous l'avons dit, l'apparente dureté injuste du monde est renversée par l'optimalité connue *a priori*. Mais il s'agit d'un indice probable qui peut aussi être contesté par des indices probables de force plus grande, tel le témoignage exprès et clair de la *Bible*. Sur cette base et sur la connaissance théorique disponible de l'être divin, Leibniz se déclare d'accord avec Luther, qui place l'amour de Dieu au rang de choses partiellement paradoxales à cause de leur dureté apparente<sup>98</sup>. Ainsi, il n'est pas permis de «multiplier [l]es duretés sans preuve»<sup>99</sup>, au moins sans preuves d'un ordre vraisemblable suffisamment élevé pour compenser l'entorse faite au constat rationnel<sup>100</sup>. Un témoignage biblique clair et direct peut servir en ce sens, comme l'indique l'exemple de la supériorité du nombre de damnés sur le nombre d'élus, particulièrement intéressant à confronter ici avec la damnation des

<sup>96</sup>Parlant de la damnation des enfants morts sans baptême, Leibniz parle de doctrine «*misanthrope*», car sa dureté la porte contre le bien manifeste des hommes : «bien nous en prend que Dieu est plus *philanthrope* que les hommes. Je connais des personnes qui, croyant marquer leur zèle par des sentiments *durs*, s'imaginent qu'on ne saurait croire le péché originel, sans être de leur opinion, mais c'est en quoi ils se trompent» (*NE IV xviii § 9, GP V, 484*; nos italiques).

<sup>97</sup>*ET I § 93, GP VI, 154*; nos numéros entre crochets droits.

<sup>98</sup>«C'est le comble de l'amour, d'aimer celui qui paraît si peu aimable à la chair et au sang, si rigoureux contre les misérables, et si prompt à damner, et cela même pour des maux dont il paraît être la cause ou le complice à ceux qui se laissent éblouir par de fausses raisons» (*ET Discours § 45, GP VI, 75-76*).

<sup>99</sup>*ET I § 93, GP VI, 154*.

<sup>100</sup>Cette base essentiellement probable du rejet leibnizien de la damnation des enfants morts sans baptême est très intéressante à comparer avec celle de Toland, un autre auteur qui se dit rationaliste, et qui présente le cas sous un angle tout différent, quoiqu'il n'incline pas non plus vers la solution dure. Pour Toland, le plus grand danger est le scandale logique, et non le scandale moral. Ainsi, la difficulté la pire réside dans l'admission thomasiennne des limbes, car celles-ci «signif[ie] nothing at all» (*CNM, 29*). Tant qu'à accepter une telle énormité, le jugement que les enfants n'ont pas d'âme, ou alors qu'ils sont annihilés à leur mort serait préférable car il serait «reasonable enough and easily conceived» (*CNM, 29*). Il va de soi, cela soit dit au passage, qu'une telle solution heurte violemment tous les principes naturels du leibnizianisme.



non-éclairés.

### 8.3.2 La supériorité du nombre de damnés sur le nombre d'élus

En effet, la supériorité du nombre de damnés sur le nombre d'élus, acceptée comme vraie et effective par Leibniz, constitue un cas intéressant, en ce que l'auteur ne fournit pas à son occasion une formulation théorique intégrée au système, dans le cadre des *Essais de théodicée*. Leibniz l'accepte simplement comme un fait apparemment terrible<sup>101</sup>, mais qu'il faut considérer comme compensé par ailleurs. Cependant, il présente peu de tentatives explicatives propres pour en rendre compte, presque comme si ce mal était d'ordre observationnel, *a posteriori*, du même ordre que les maux physiques du monde d'ici-bas, inexplicables dans leurs détails autant qu'ils sont acceptables dans leur généralité. Inversement<sup>102</sup>, la doctrine de l'éternité des peines infernales possède une armature argumentative ancienne et solide chez Leibniz, structure explicative fondée sur la constitution de l'âme qui opine et pêche<sup>103</sup>. De même, le péché originel s'enracine dans une conception de toute monade comme principiellement limitée, liée à un corps et traversée métaphysiquement par une imperfection constitutive, ce qui lui confère, par sa conformité avec la métaphysique, une formulation en termes rationnels et une plus profonde crédibilité.

Le problème de la supériorité du nombre de damnés sur le nombre d'élus, qui semble bien appartenir à la catégorie des doctrines dures, est formulé par Leibniz de la manière suivante :

«Il paraît étrange que même dans le grand avenir de l'éternité, le mal doive avoir l'avantage sur le bien, sous l'autorité suprême de celui qui est le souverain bien, puisqu'il y aura beaucoup d'appelés et peu d'élus ou de sauvés»<sup>104</sup>.

Cette supériorité quantitative des damnés est présentée sans détails particuliers ni citations bibliques par Leibniz comme «la doctrine établie»<sup>105</sup> ou comme les «sentiments

<sup>101</sup>Leibniz recourt généralement aux formulations bayliennes Bayle, Pierre pour la vigueur des évocations concernant l'horreur de la damnation. Il se prend pourtant lui-même à mentionner ce point sur un ton dramatique dans son résumé des points litigieux au début de la I<sup>re</sup> partie des *Essais de théodicée* : «mais c'est bien pis quand on considère la vie à venir, puisqu'il n'y aura qu'un petit nombre d'hommes qui seront sauvés, et que tous les autres périront éternellement» (*ET I* § 4, *GP VI*, 104).

<sup>102</sup>Nous nous référons ici aux deux doctrines *dures* mentionnées par Leibniz dans le passage cité ci-dessus (*ET I* § 93, *GP VI*, 154), et que l'auteur croit pourtant vraies.

<sup>103</sup>Quoique contingente (*CP*, B 58), la damnation est naturelle. Quant à cet aspect de la conception leibnizienne de la damnation, qui admet l'éternité de la punition sans en imputer la responsabilité à Dieu, voir *infra*, section 8.5.3, page 587. Notons au passage que Bayle lui-même estime aussi que les passages bibliques concernant la damnation par le péché originel «en apparence ont beaucoup moins de clarté que ceux qui concernent l'éternité des peines» et qu'on devrait donc les traiter en conséquence (ce que ne fait pas son interlocuteur Le Clerc) (*OD IV*, *EMT I*, X, 27).

<sup>104</sup>*ET I* § 17, *GP VI*, 111.

<sup>105</sup>*ET I* § 19, *GP VI*, 113.

reçus dans l'Église»<sup>106</sup>, sans doute sur la base de certains textes des *Évangiles*, qui soulignent avec vigueur la difficulté d'entrer dans le royaume des cieux, et dont l'interprétation la plus simple et la plus directe tend vers l'admission que les réprouvés seront plus nombreux que les sauvés<sup>107</sup>. Leibniz prend ainsi une distance face à des supputations plus indulgentes sur le salut et l'éternité, d'obéissance notamment origénienne<sup>108</sup>, et qui promettent une résorption du mal dans le bien à la fin des temps, doctrine qui serait assurément moins *dure*, donc en apparence plus probable. Remarquons que s'il s'en éloigne explicitement, Leibniz prend cependant la peine de rapporter longuement ces propos plus doux, leur laissant ainsi, en quelque manière, une certaine solidité et une certaine crédibilité. Il n'est pas sans intérêt, aussi, de souligner que la *Confessio philosophi*, qui fournit une sorte de première exploration de la thématique de la *Théodicée*, ne pose pas directement la question de la *supériorité* du nombre de damnés. Certes, la question de la damnation, de l'apparent refus de la grâce par Dieu est grave, mais Leibniz se contente de poser le problème du *grand nombre* de réprouvés, sans présumer qu'il dépasse celui des sauvés<sup>109</sup>. La damnation est déjà un sujet épineux à régler et à montrer conforme à la bonté divine, mais la considération d'une misère absolue majoritaire constitue un coup particulièrement sensible contre la crédibilité du meilleur des mondes.

Mais dans les *Essais de théodicée*, en se rangeant à l'acceptation de la supériorité du nombre de damnés, Leibniz s'écarte surtout d'un texte de Paul, qu'il mentionne d'ailleurs au milieu de son abondant développement sur l'origénisme, et selon lequel «tout Israël sera sauvé»<sup>110</sup>. Nous disons *surtout*, car la base de l'acceptation de la dure doctrine de la supériorité du nombre de damnés sur le nombre d'élus est essentiellement probable au

<sup>106</sup> ET II § 113, GP VI, 165.

<sup>107</sup> Voir Mc 10 : 24, mais surtout Mt 7 : 13-14 : «Large est la porte et spacieux le chemin qui mène à la perdition, et nombreux ceux qui s'y engagent ; combien étroite est la porte et resserré le chemin qui mène à la vie, et peu nombreux ceux qui le trouvent» et Lc 13 : 23-24 : «Quelqu'un lui dit : "Seigneur, n'y aura-t-il que peu de gens qui seront sauvés ?" Il leur dit alors : "Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite, car beaucoup, je vous le dis, chercheront à entrer et ne le pourront pas"».

<sup>108</sup> Ces positions, avec les prolongements qu'ils ont eu à l'époque de Leibniz, viennent souvent de «personnes pieuses, et même savantes, mais hardies» (ET I § 17, GP VI, 111), ce qui explique la prudence de l'auteur allemand.

<sup>109</sup> «Si [Deus] amat omnes, quomodo tam multos damnat [?]» (CP B, 34 ; nos italiques). De même, dans l'*Examen religionis christianæ*, Leibniz rappelle que tous ne seront pas sauvés, et que cette sélection ressortit aux secrets du gouvernement divin («arcana divinae gubernationis inaccessa mortalibus»), mais n'ajoute pas que ces réprouvés seront en outre plus nombreux que les élus (ERC, A VI iv C, 2370).

<sup>110</sup> ET I § 17, GP VI, 111. Rm 11 : 25-32 : «Car je ne veux pas, frères, que vous ignoriez ce mystère [...] et ainsi tout Israël sera sauvé [...]. Car Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde» ; voir notre *Annexe B.5*, page B-v. Leibniz montre aussi son intérêt et sa distance face à l'origénisme de l'un de ses contemporains dans une lettre à Burnett du 27 février 1702, GP III, 283-284, où il résume d'ailleurs la même fiction cosmique qu'il mentionne dans la *Théodicée*. Leibniz fait preuve à nouveau d'un intérêt sincère, mais méfiant devant l'excès : «je l'ai parcouru avec plaisir et quoique je n'aie garde de le suivre, je ne laisse pas de reconnaître son mérite».

sens textuel du terme, et que les textes de Paul sont pour beaucoup dans l'interprétation sévère du nombre des damnés. En effet, la dureté de cette doctrine fait qu'elle semble aller contre la conception rationnelle de la justice, malgré le fait que l'intransigeance de Dieu peut être considérée comme plus logique et plus strictement juste face à l'horreur du péché<sup>111</sup>. Dans cette perspective de probabilité textuelle, un témoignage biblique contraire devrait, ou du moins pourrait, rendre cette doctrine plus douteuse et avoir particulièrement de poids contre elle. En outre, ce texte de Paul auquel Leibniz fait allusion est tiré de l'*Épître aux Romains*, chapitre 11, un texte particulièrement théorique chez l'apôtre, et tout spécialement significatif pour Leibniz, qui en cite très fréquemment la suite immédiate : «ô profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu!»<sup>112</sup> pour indiquer l'incompréhensibilité de la nature divine. Et pourtant, même sur cette base importante, Leibniz ne manifeste pas particulièrement ses doutes, s'il en éprouve, face à l'abondance des damnés. Il se contente de citer Bayle comme repoussoir et d'en proposer une réfutation superficielle, dont les quelques indices suivants, ajoutés aux remarques précédentes, peuvent contribuer à montrer la fragilité.

En effet, à ce que nous avons déjà rapporté, s'ajoute le fait que malgré une conformité de surface avec cette affirmation dure, mais relativement consensuelle chez les théologiens chrétiens, Leibniz ne se montre pas très enclin à la soutenir et à l'expliquer directement<sup>113</sup>. Il serait téméraire de prétendre qu'il adopte cette opinion afin de ne pas bousculer inutilement, sur un point en somme mineur, les croyants des diverses allégeances, mais il paraît assuré qu'une certaine diplomatie a joué, en l'occurrence. Certes, Leibniz note, à propos d'élaborations possibles de style origénien au sujet de la nature de l'univers, que «nous n'avons point besoin de telles hypothèses ou fictions»<sup>114</sup> et de la même façon que «nous n'avons point besoin de ces opinions»<sup>115</sup>, mais il ne procède pas à leur réfutation et pourrait bien ainsi les faire passer pour possibles, et peut-être surrogatoires par rapport

<sup>111</sup> «Dieu ne pardonne qu'à ceux qui deviennent meilleurs : il peut les discerner, et cette sévérité est plus conforme à la justice parfaite» (ET II, § 133 ; GP VI, 186).

<sup>112</sup> Rm 11 : 33. Grua (1953) [165], p. 22 indique justement que cette citation est cruciale dans le dessin du rapport entre foi et raison chez Leibniz. Pour la présence de ce passage, qui comme citation ou allusion revient quatre fois à l'intérieur des *Essais de théodicée*, voir page 355, note 12 et notre Annexe B, pages B-i sq.

<sup>113</sup> Notons aussi l'emploi du conditionnel dans la phrase de réfutation qui suit l'exposition digressive de la théologie astronomique : «En nous tenant donc à la doctrine établie, que le nombre des hommes damnés éternellement sera incomparablement plus grand que celui des sauvés, il faut dire que le mal ne *laisserait* pas de paraître presque comme rien en comparaison du bien, quand on considérera la véritable grandeur de la cité de Dieu» (ET I § 19, GP VI, 113 ; nos italiques).

<sup>114</sup> ET I § 18, GP VI, 113.

<sup>115</sup> ET II § 113, GP VI, 165. Dans la même direction, la *Causa Dei*, qui aborde la même question, parle du fait qu'il n'est pas nécessaire de recourir à «haec paradoxa et rejicienda» (CD § 57, GP VI, 447).

à une incompréhension de base des voies divines. Car cette proclamation de l'absence de «besoin» d'une explication hérétique ne suffit pas à éclaircir la question. C'est pourquoi, afin de montrer la conformité de la doctrine contestée avec le système du meilleur des mondes, Leibniz présente des exemples compensatoires de bien, montrant de la sorte que le mal ainsi produit par la quantité des damnés peut être considéré comme négligeable en regard de bien plus grands. Le mal n'est pas nié, ni évité, ni rectifié dans ses détails, mais l'abondance des biens connus par ailleurs le fait paraître moins immense qu'à première vue et il s'en voit minimisé.

Clairement, on a ici un exemple typique d'argumentation probable présentée de façon surrogatoire par rapport à la démonstration optimiste. Plus précisément, en supposant la démonstration optimiste conforme avec la supériorité du nombre de damnés sur le nombre d'élus, les exemples fournis par Leibniz cherchent à montrer la vraisemblance de cette conformité supposée. Pour présenter le cas qui nous occupe dans un cadre plus saisissable, remarquons que les *Essais de théodicée* adoptent ici la même voie argumentative que la *Causa Dei*, dont il n'est peut-être pas inutile de rappeler sur ce point le déroulement argumentatif tout au long. Soulignons qu'ici, Leibniz a beau dire qu'une seule réponse suffit à détruire l'objection qu'il réfute<sup>116</sup>, il développe en fait une argumentation de réplique qui ne se limite pas à l'énoncé de la démonstration optimiste<sup>117</sup> :

**Objection (§ 56) - Formulation de la position anti-leibnizienne la plus apparente :** La supériorité du nombre de damnés sur le nombre d'élus, voulue par Dieu, montre que les maux l'emportent sur les biens  
 ⇒ INJUSTICE.

**Réponse d'Origène (§ 56) - Négation simple de l'objection :** il n'y a pas de supériorité du nombre de damnés sur le nombre d'élus, puisque en définitive, tous seront sauvés.  
 Autrement dit, selon Origène, l'objection présentait un fait faux, que rétablit une

<sup>116</sup>Il suffit d'une «vera responsio»; en effet : «unaque responsione dissolvitur» (CD § 57 et § 59, GP VI, 447).

<sup>117</sup>Ce passage de la *Causa Dei*, par ailleurs conforme à ce qui est avancé dans les *Essais de théodicée*, est relativement commode à résumer sous une forme systématique, car il est ramassé en quelques paragraphes suivis, enchâssés dans la conduite d'une argumentation très nettement compartimentée, alors que, comme l'indique la multiplicité des citations que nous en avons donnée, le plan de la *Théodicée*, beaucoup plus libre, parsème le traitement de la question, et les réponses leibniziennes, à plusieurs endroits très distants du texte. Ainsi, le développement que nous rappelons dans la *Causa Dei* s'insère dans l'entreprise très réglée et très emboîtée de mise au point au sujet de la cause de Dieu que constitue le but du traité. Cette question particulière de la supériorité du nombre de damnés sur le nombre d'élus (§ 56 à 59) survient dans la section consacrée à la conjonction de la grandeur et de la bonté de Dieu (§ 40 à 144), en particulier au cours de l'examen de la providence et du gouvernement divins rapportés aux substances rationnelles (§ 50 à 144), et plus précisément en ce qui concerne les substances rationnelles, soit la justice prise spécialement, ou le bien et le mal physiques des êtres rationnels (§ 52 à 59).

autre vision de l'eschatologie : la damnation étant le pire des maux, il faut la montrer résorbée

⇒ JUSTICE APPARENTE.

**Réplique de Leibniz (§ 57) - *Négation de la réponse précédente*** : sur la base des acquis chrétiens scripturaux et traditionnels, il faut tenir cette solution origénienne pour inacceptable.

≠ JUSTICE.

**Réponse démonstrative de Leibniz (§ 57 et 59) - *Rectification par rapport à l'objection*** : rien ne peut être véritablement injuste dans le monde créé, dont nous savons *a priori* qu'il est le meilleur parmi les possibles ; l'apparence d'injustice est due à notre ignorance. C'est une version très claire de la *démonstration optimiste*. Autrement dit, d'après Leibniz, le fait soulevé par l'objection est exact sur le plan du fait limité, mais sa conclusion n'est que probable si on lui donne une résonance morale générale : il est vrai qu'il y aura plus de damnés humains que d'élus, mais cela n'implique que probablement l'injustice du créateur. Mais en fait, même l'admission de ce fait grave ne peut rien contre l'argument démonstratif de la réalité du meilleur des mondes possibles.

⇒ JUSTICE.

**Réponses probables de Leibniz (§ 57-58) - *Surrogation par rapport au résultat obtenu dans la réponse précédente*** : Leibniz accumule exemples observés et supposés pour soutenir la vraisemblance de sa position.

1. L'immensité de la gloire bienheureuse des élus rapetisse proportionnellement le malheur des réprouvés (§ 57).
2. La variété harmonieuse des créatures et la vastitude astronomique du monde créé contrebalancent l'horreur d'un monde empli de la laideur du péché et de la colère de Dieu, d'un monde où règnerait surtout la misère des damnés (§ 57 et voir § 143).
3. La profusion de créatures heureuses (anges bienheureux, par exemple) et l'étendue supposée du bonheur dans les espaces infinis peuvent compenser par leur importance et expliquer la quantité de malheur des créatures d'ici-bas, même si parmi les hommes, les damnés sont les plus nombreux (§ 57 et 58).

L'objection, dont la conclusion n'était que probable, est ici contrée par des arguments eux-même vraisemblables, basés sur l'autorité de la *Bible*, les conclusions expérimentales de la science instrumentale nouvelle et les expériences de pensée qui peuvent en découler ; ceci permet de compléter la réponse démonstrative

⇒ JUSTICE.

La réponse démonstrative fondée sur la démonstration optimiste initialement présentée est si générale qu'elle peut s'appliquer à n'importe quel exemple de mal ou d'injustice apparente, comme l'indique son abondance d'utilisation au cours de la *Théodicée* et de la *Causa Dei*. Seulement, cette généralité même, doublée de la dimension d'ignorance humaine qu'elle implique toujours, permettrait de montrer comme possible presque n'importe quelle doctrine dure, y compris la damnation des non-éclairés, pourtant rejetée par Leibniz. Afin de mieux comprendre en quoi l'argumentation développée au sujet de la supériorité du nombre de damnés sur le nombre d'élus est particulière, il faut nous pencher sur sa dimension vraisemblable, car c'est elle qui permet une comparaison efficace avec le cas de la damnation des non-éclairés. Conséquemment, il convient d'opérer un retour sur les trois sous-arguments probables surrogatoires rapportés ci-dessus, plus un autre tiré de la *Théodicée* :

1. La profondeur de la gloire de quelques uns, qui peut compenser la misère même de beaucoup d'autres tend à redéployer le problème depuis un point de vue de quantification simple des individus vers une pondération globale des biens, qui tient compte de la quantité de perfection produite par la gloire. Car rien n'oblige à mesurer la quantité de mal par un dénombrement des cas ; au contraire, comme on le sait par ailleurs, chez Leibniz, il y a plusieurs tentatives de ramener le mal à une simple négativité, ce qui peut laisser tendre l'argumentation vers une compensation par la plus grande réalité objective du bien toujours croissant des élus. C'est, de la part de Leibniz parmi les recours rapportés, la seule tentative de compensation du malheur des damnés à un niveau qui peut rester celui des humains, sans appel à des évocations d'espaces ou de créatures hors de portée et de compréhension, quoique avec une extension temporelle au-delà de la vie du corps. Cette solution ne semble pas avoir d'exact écho dans les *Essais de théodicée* et demeure très peu développée dans la *Causa Dei* elle-même<sup>118</sup>. Il s'agit d'une hypothèse vraisemblable, notamment sur

<sup>118</sup>Leibniz dit simplement : «nam tanta esse potest beatorum per Divinam Visionem gloria, ut mala damnatorum omnium comparari huic bono non possint» (*CD* § 57, *GP*, 447).

la base évangélique des merveilles qu'apporte la vie éternelle, mais aussi sur la base des données du système, qui montrent l'importance de la quantité de perfection dans le choix du monde existant. Malgré ces assises, cette solution garde quelque chose de fictionnel.

2. La variété infinie des créatures ainsi que la vastitude de l'univers créé et des espaces disponibles constituent un appel à l'observation scientifique, doublée de la structure théorique de l'harmonie préétablie, avec emboîtement hiérarchique de créatures et profusion infinie des monades<sup>119</sup>. La *Causa Dei* (comme aussi les *Essais de théodicée*<sup>120</sup>), présentent cet argument comme une avancée de la science moderne au secours de la théologie, par rapport aux auteurs anciens, notamment Augustin, qui n'avaient pas l'idée de l'immensité des ouvrages de Dieu et manquaient de la sorte d'une importante ressource argumentative. En soi, le recours n'est donc pas probable, mais il le devient en tant qu'il n'est pas évoqué pour lui-même, mais en tant qu'appui oblique et superflu à une autre démonstration.
3. La multiplicité d'autres créatures heureuses peut sans doute être qualifiée de certitude morale, tant qu'elle concerne des créatures mentionnées dans la *Bible* et qu'elle constitue en quelque manière une inférence à partir du principe de continuité, quoiqu'il ne s'agisse pas d'un point démontré *a priori* et qu'à vrai dire, il ne soit pas non plus expérimentalement observable. Cependant, en général, l'étendue du bonheur dans les espaces infinis précédemment mentionnés est plutôt hypothétique. D'ailleurs, Leibniz lui-même présente ce recours fictionnel comme simplement probable, dans la *Causa Dei*<sup>121</sup>. Dans les *Essais de théodicée*, cette solution est présentée aussi comme une simple possibilité ajoutant crédibilité à cette doctrine difficile à admettre<sup>122</sup>.

Le recours fictionnel a l'avantage de rendre plus apparemment crédible la justice de

<sup>119</sup>Pour une prise en compte d'un recours de cet ordre, voir *supra*, section 8.2.2, pages 529 sq.

<sup>120</sup>*ETI* § 19, *GP VI*, 113-114.

<sup>121</sup>«*Etsi nihil certi de loco beatorum affirmari possit : interim et in spectabili mundo multas Creaturarum rationalium habitationes esse verisimile judicari potest, alias aliis feliciores*» (*CD* § 58, *GP VI*, 447 ; nos italiques).

<sup>122</sup>Ainsi l'indique la formulation truffée de termes atténuatifs et indiquant l'hypothèse. Nous les avons placés ici en italiques : «*Il se peut que tous les soleils ne soient habités que par des créatures heureuses, et rien ne nous oblige de croire qu'il y en a beaucoup de damnées, car peu d'exemples ou peu d'échantillons suffisent pour l'utilité que le bien retire du mal. D'ailleurs, comme il n'y a nulle raison qui porte à croire qu'il y a des étoiles partout, ne se peut-il point qu'il y ait un grand espace au-delà de la région des étoiles ? Que ce soit le ciel Empyrée, ou non, toujours cet espace immense, qui environne toute cette région, pourra être rempli de bonheur et de gloire. Il pourra être conçu comme l'océan, où se rendent les fleuves de toutes les créatures bienheureuses, quand elles seront venues à leur perfection dans le système des étoiles*» (*ETI*, § 19 ; *GP VI*, 114 ; nos italiques). On notera d'ailleurs que la fin de l'évocation de ces suppositions fictionnelles a des accents presque origéniens.

Dieu, par un regard minimisateur sur le mal, qui devient presque visiblement peu de chose<sup>123</sup>.

4. À ces trois arguments probables fournis dans la *Causa Dei*, nous joindrons sur le même plan un argument tout particulier émis dans les *Essais de théodicée*, et présenté par Leibniz lui-même comme peu certain, quoique intéressant d'un point de vue explicatif pour contrer les indignations de Bayle, qui crie à la tyrannie et à la cruauté. Il s'agit de l'explication de la damnation d'un grand nombre par la leçon salutaire que cet exemple terrible donnerait aux autres créatures rationnelles ; ici Leibniz songe particulièrement aux habitants d'autres planètes qui, par hypothèse, connaîtraient le sort de ceux de la nôtre. L'auteur avance même ici une comparaison tirée de tactiques de gouvernement humain en temps de guerre (ou de la justice punitive en cas de crime scandaleusement sanglant, par exemple de régicide<sup>124</sup>), et dont l'apparente indignité brutale s'autorise selon lui par l'efficacité :

«Nous savons qu'on détruit quelquefois des villes entières, et qu'on fait passer les habitants au fil de l'épée, pour donner de la terreur aux autres. Cela peut servir à abréger une grande guerre ou une rébellion, et c'est épargner le sang en le répandant : il n'y a point là de décimation. Nous ne pouvons point assurer, à la vérité, que les méchants de notre globe sont punis si sévèrement pour intimider les habitants des autres globes, et pour les rendre meilleurs ; mais assez d'autres raisons de l'harmonie universelle qui nous sont inconnues [...] peuvent faire le même effet»<sup>125</sup>.

Étrangement, ces solutions ne sont pas toutes placées sur le même plan et ne semblent pas même exactement compatibles. Nous remarquerons, au passage, que les arguments 2. et 3. développés par Leibniz cherchent bel et bien à montrer que la supériorité du nombre de damnés sur le nombre d'élus est *fausse* à l'échelle universelle, car elle ne s'appliquerait hypothétiquement qu'aux êtres humains :

<sup>123</sup>Leibniz procède de même en reprenant et détournant une analogie baylienne qui conçoit Dieu comme un tuteur. Voir *infra*, section 8.4.2, pages 565 sq.

<sup>124</sup>Dans ces cas, en effet, Leibniz rappelle que la population approuve parfois un supplice sanglant et prolongé : *ET* II § 133, *GP* VI, 185. Cette invocation de l'opinion publique, qui semble peu pertinente dans ce débat théologique, s'explique par le détour argumentatif choisi par Bayle, qui en appelle à l'indignation populaire devant la barbarie d'un justicier sanguinaire.

<sup>125</sup>*ET* II, § 133, *GP* VI, 186-187. Ce passage est d'ailleurs cité par Sève (1983) [257] qui, sous un autre angle, en rapproche l'idée de la probabilité : «Leibniz admet que l'homme juste qui veut une certaine fin doit accepter tous les moyens si le profit rapporté par la fin est supérieur aux coûts directs et indirects des moyens et si la fin a un degré de probabilité suffisant puisque, comme on sait, la grandeur d'un bien doit être envisagée en la multipliant par son degré de probabilité» (p. 711). Notons cependant que ce cas, mentionné par Leibniz, n'est pas tellement un exemple préconisé en tant que principe à suivre dans un cas concret. Il s'agit surtout d'une base d'analogie permettant d'autoriser sur le plan de la crédibilité un comportement difficilement accepté de la part de Dieu, mais occasionnellement reconnu comme nécessaire dans des circonstances concrètes. Il nous semble donc discutable d'y voir autre chose qu'un simple indice quant à la conception concrète de la justice chez Leibniz.



«Pour ce qui est du nombre des damnés, quand il serait incomparablement plus grand parmi les hommes, que le nombre des sauvés, cela n'empêcherait point que dans l'univers, les créatures heureuses ne l'emportassent infiniment *par leur nombre* sur celles qui sont malheureuses»<sup>126</sup>.

De ce point de vue, la dimension quantitative dénombrée sur le plan individuel est virtuellement maintenue et considérée comme un critère valide (ou du moins possible), contrairement à la reformulation de la solution 1. En effet, les solutions 2. et 3. restent sur le plan quantitatif dénombré : les bienheureux l'emportent «*par leur nombre*», et non seulement par la quantité totale de bonheur et de lumière qu'ils diffusent. La justice de Dieu est ici montrée comme inapplicable à une simple supériorité globale du nombre de damnés : notre vision, notre expérience, notre part de révélation concernant ce point précis s'avèrent partielles et c'est cette dimension fragmentaire qui explique l'injustice apparente, qui serait vraie si elle était générale. Selon ces arguments 2. et 3., pour que Dieu soit bel et bien juste, il semble effectivement falloir qu'il n'y ait pas une quantité plus grande d'êtres malheureux que d'êtres heureux, ce qui ne se place pas tout à fait dans le prolongement de l'argument 1.

Quant à l'argument 4., il s'agit d'une tentative de montrer la damnation des uns comme productrice d'un bien pour les autres, un peu dans la même mesure où le péché d'Adam et la trahison de Judas, en eux-mêmes fort répréhensibles, deviennent parties cohérentes du meilleur des mondes, et sont visiblement tels même à une intelligence humaine, parce que les effets bénéfiques en sont immenses et bien connus : dans un cas il s'agit de l'incarnation, et dans l'autre de la rédemption<sup>127</sup>. Ces deux exemples de compensation sont ainsi parfois cités par Leibniz pour montrer que peut fructifier un mal terrible, non voulu, mais permis par Dieu, visiblement à cause de ses conséquences incomparablement bonnes, même si directement, il n'a pu être visé par une volonté antécédente. Toutefois, dans le cas de la supériorité du nombre de damnés sur le nombre d'élus, la fiction tentée pour en souligner la productivité est fondée sur un anthropomorphisme si violent, si troublant que Leibniz lui-même refuse de l'avancer comme hypothèse même vraiment possible appliquée à Dieu<sup>128</sup>. D'ailleurs, l'idée de fonder la conversion et la croyance sur la crainte se conforme difficilement aux injonctions toujours répétées par Leibniz que l'essentiel de la foi se situe

<sup>126</sup> *ET* II § 133, *GP* VI, 186 ; nos italiques.

<sup>127</sup> Voir *ERC*, A VI iv C, 2359.

<sup>128</sup> Les arguments 1. et 3. sont également fort hypothétiques, mais leur tentative est potentiellement moins grave, en ce qu'elle ne projette pas une image de Dieu calculateur et froid. Dans la mesure où il n'y a pas de risque d'impiété présente, le fait de se tromper en supputant est moins grave et n'implique pas de péché, s'il témoigne d'une ignorance.

dans l'amour de Dieu, et qu'avec cet amour, nul ne peut être damné<sup>129</sup>. Leibniz ajoute donc ici une couche de distance analogique : il s'agit d'un schéma explicatif par sa forme générale, par le genre d'«effet» qu'elle produit, et non par son détail et sa cause. Dans cette direction, le gouvernement divin reste mystérieux et il faut se contenter de supputer qu'il est possible que le sort réservé aux hommes porte un effet, quel qu'il soit, sur d'autres créatures. Il ne faut en effet pas considérer les événements uniquement du point de vue de ceux à qui, de notre point de vue, ils adviennent : les interrelations harmonieuses entre toutes les substances de l'univers projettent des connexions que nous ne soupçonnons pas et d'ailleurs, «le but le plus ordinaire de la punition est l'amendement ; mais ce n'est pas le but unique, ni celui [que Dieu] se propose toujours»<sup>130</sup>.

Seul l'argument 1. tâche de dépasser la comptabilisation des maux en nombre d'individus malheureux et essaie peut-être de peser biens et maux, refusant l'équivalence non prouvée, quoique intuitive, entre une damnation et une salvation. Dans cette mesure, assez peu développée malheureusement, on trouve une tentative de correspondance entre cette doctrine difficile et la construction métaphysique leibnizienne. Toutefois, la généralité même de cette réponse probable l'apparente si bien à la démonstration optimiste qu'elle en perd presque sa spécificité argumentative.

Bref, pour toutes ces raisons, le soutien apporté à l'argument particulier de la supériorité du nombre de damnés sur le nombre d'élus ne semble pas aussi sûr que d'autres prises de position leibniziennes, dont le fondement est plus que textuel et traditionnel, et mieux soutenu par le reste du système. Leibniz semble lui-même classer cette doctrine parmi les présomptions acceptées, voire parmi les suppositions. En effet, lorsqu'il fait allusion à cette question traitée dans la I<sup>re</sup> partie<sup>131</sup> plus tard dans son texte, au fil d'autres discussions, Leibniz présente au passage la doctrine de la supériorité du nombre de damnés comme quelque chose que «l'on suppose»<sup>132</sup>, et même comme une «supposition qui n'est pourtant pas absolument certaine»<sup>133</sup>. Autrement dit, Leibniz refuse de déclarer la doctrine de la supériorité du nombre de damnés impossible et contradictoire, mais il la range visi-

<sup>129</sup>Voir Leibniz à l'électrice Sophie, *GP VII*, 547 : «supposer qu'on continue à aimer Dieu sur toutes choses, et qu'on soit néanmoins dans les tourments éternels, est faire une supposition qui n'arrivera jamais». On peut aussi penser à un bref texte de la période de la *Confessio philosophi*, et où Leibniz rapporte une anecdote où l'attitude du diable vis-à-vis des âmes humaines est comparée à celle d'une araignée. La réponse du religieux invoquée semble être reprise pour l'essentiel par Leibniz : «il ne faut pas que la crainte des enfants soit le motif principal de notre piété» (2/12 décembre 1673, *A VI iii*, 398).

<sup>130</sup>*ET II* § 126, *GP VI*, 180.

<sup>131</sup>§ 16 à 19, *GP VI*, 110-114.

<sup>132</sup>*ET II* § 221, *GP VI*, 250.

<sup>133</sup>*ET III* § 263, *GP VI*, 273.

blement au rang des invraisemblances qu'il faut sans doute accepter, ou qu'il est possible d'accepter. Et c'est ici que le contraste s'accuse avec la damnation des non-éclairés : dure et invraisemblable, cette doctrine l'est aussi, et ne le semble peut-être pas davantage au premier regard. Elle est pourtant rejetée clairement, et cette fois avec fermeté et constance par Leibniz, qui ne présente pas son refus comme présomptif. Comment expliquer cette disparité, qui fait que dans un cas, la dureté dogmatique est classée comme apparente, alors que l'idée de «la damnation des enfants morts sans péché actuel et sans régénération [...] serait véritablement»<sup>134</sup> dure ?

### 8.3.3 Les non-éclairés, l'entendement et la lumière

Qu'en est-il donc de la damnation des non-éclairés, comparée à l'abondance simple des damnés ? Une première approche de réponse pourrait constituer à soutenir que ces deux doctrines s'appliquent à des réalités inaccessibles à l'homme dans leurs détails, puisqu'elles portent sur la damnation et les desseins ultimes de Dieu. Dans ces conditions, il faut se fier à la probabilité évaluable et disponible, à la base scripturale et au rapport avec la métaphysique établie, aux convergences offertes et aux analogies traçables avec d'autres données. En se fiant à ce type de données, il est sans doute possible de comprendre plus précisément l'attitude leibnizienne sur cette double question. Si peut-être l'acceptation de la supériorité du nombre de damnés sur le nombre d'élus ne forme pas un acquis parfaitement stable, et en outre peut-être plus diplomatiquement que métaphysiquement soutenu, nous croyons que le refus de la damnation des non-éclairés trouve par contre des bases profondes et plus ancrées dans le système de Leibniz. Certes, ces racines ne sont pas explicitement développées dans le cadre des *Essais de théodicée*, qui se contentent du traitement probable de la question, mais l'argumentation probable émerge sans doute ici sur un fond d'argumentation implicite, mais très établi<sup>135</sup>.

Afin de comprendre la profondeur de l'ancrage de cette prise de position, il faut se pencher sur la notion de *lumière*, car c'est évidemment d'elle que manquent les non-éclairés. Certes, il s'agit d'un terme classique, qui tire ses racines jusque chez Platon, et qui trouve dans une perspective chrétienne beaucoup d'utilisations dans la *Bible*<sup>136</sup>. Leibniz, cepen-

<sup>134</sup> *ET I* § 93, *GP VI*, 154.

<sup>135</sup> Leibniz se déclare en effet «très persuadé» de ce point de foi peu de temps avant la *Théodicée* (Leibniz à Philippe Naudé, 29 décembre 1707, *Grua II*, 501).

<sup>136</sup> Il s'agit en particulier d'un thème et d'une métaphore johanniques bien connus, désignant l'incarnation et le fils : la venue de la lumière correspond à celle de la parole et à la fin du mystère pré-christique. Voir le célèbre passage qui ouvre l'*Évangile* de Jean : «En lui était la vie et la vie était la lumière des hommes, et la lumière brille dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point comprise» (*Jn 1* : 4-5). Voir aussi, comme

dant, reprend à sa manière ces connotations du terme et l'utilise en l'intégrant aux normes de son propre système, puisqu'il n'y a pas plus de différence entre deux types de lumière qu'entre deux approches de la vérité, toujours une. Dans une perspective leibnizienne, il n'est pas inutile de rapprocher, par correspondance des métaphores visuelles, la lumière de ce qui rend les objets de la connaissance plus *clairs* et éventuellement plus *distincts*<sup>137</sup>. La lumière ressortit chez Leibniz à l'entendement, au sens large de faculté cognitive. En matière de théologie, la lumière constitue une des composantes nécessaires de la piété<sup>138</sup>, elle-même nécessaire au salut. Autrement dit, il faut compléter l'indispensable pratique vertueuse, ou l'ardeur de l'amour, par l'usage correct de l'entendement<sup>139</sup>, c'est-à-dire essentiellement par l'emploi de bons principes. «Il faut joindre la lumière à l'ardeur, il faut que les perfections de l'entendement donnent l'accomplissement à celles de la volonté»<sup>140</sup>. Plus précisément, la lumière, toujours rattachée à l'entendement, provient, selon Leibniz qui suit en cela le vocabulaire de son époque, de diverses sources :

**La lumière de la *raison*** a une signification classique au XVII<sup>e</sup> siècle et porte une profonde résonance épistémologique. La lumière rationnelle dans l'esprit est naturelle<sup>141</sup>, interne et innée, et au sens le plus étroit, elle véhicule des connaissances *a priori*<sup>142</sup>. Si elle permet déjà d'obtenir quelques conclusions justes concernant l'être divin, la raison demeure limitée quant à l'entière de la compréhension des mystères, quoique ses établissements ne puissent contredire les points encore obscurs. Cependant, selon Leibniz, la part de lumière qui nous est offerte suffit à repousser toutes les objections qui pourraient écarter du salut de l'âme<sup>143</sup>. Les éléments obtenus par la lumière naturelle peuvent être purs ou mixtes, et dans le cas où ils sont purs, ils parviennent à

---

explication de la part de Jésus lui-même : «Moi, la lumière, je suis venu dans le monde, afin que quiconque croit en moi ne demeure pas dans les ténèbres» (*Jn 12* : 46).

<sup>137</sup> À l'inverse, Leibniz note, dans le cas de l'enthousiasme, qui inspire souvent plus de stupidités obscures que d'avancées repérables : «Mais pourquoi appeler *lumière* ce qui ne fait rien voir ?» (*NE IV* xix § 16, *GP V*, 487).

<sup>138</sup> Leibniz parle de «*la solide piété, c'est-à-dire la lumière et la vertu*» (*ET Préface* § 1, *GP VI*, 25).

<sup>139</sup> «La véritable piété, et même la véritable félicité, consiste dans l'amour de Dieu, mais dans un amour éclairé, dont l'ardeur soit accompagnée de lumière» (*ET Préface* § 5, *GP VI*, 27).

<sup>140</sup> *ET Préface* § 6, *GP VI*, 28.

<sup>141</sup> Le *Discours préliminaire aux Essais de théodicée* emploie très fréquemment cette dénomination, montrant que cette «lumière naturelle qui nous est restée au milieu de la corruption» n'est en aucune manière contraire à la croyance religieuse, et qu'inversement, tout ce qui est contraire à la vérité n'a rien de lumineux : c'est «corruption, [...] erreur ou préjugé [...], ténèbres» (*ET Discours* § 61, *GP VI*, 84).

<sup>142</sup> C'est dans ce sens le plus strict que Leibniz parle de «lumière née avec nous» (*Sur ce qui passe les sens et la matière*, *GP VI*, 490) ou des «premières lumières», s'agissant des vérités *a priori* (*NE IV* ix § 2, *GP V*, 415).

<sup>143</sup> «En nous donnant la lumière de la raison, [Dieu] nous a fourni de quoi satisfaire à toutes les difficultés» (*ET III* § 265, *GP VI*, 274).

l'esprit de manière tout à fait éclairante et active<sup>144</sup>. Il ne faut donc pas se méfier de cette part d'éclairage dévolu à l'entendement humain : «au fond [...] la lumière de la raison n'est pas moins un don de Dieu, que celle de la révélation»<sup>145</sup>, bien qu'il faille se garder de l'obscurcissement dû aux opinions et préjugés.

**La lumière de la révélation** est originellement surnaturelle, de par son inspiration divine. C'est bien entendu cette dimension qui s'approche le plus de l'utilisation biblique du terme, en particulier de celle du *Nouveau Testament* : sont illuminés ceux qui croient et qui ont reçu la révélation par Dieu, ceux qui intériorisent le message et font de l'amour chrétien et du salut à venir le centre de leur vie<sup>146</sup>. La lumière de la révélation constitue essentiellement pour les chrétiens le témoignage de l'incarnation par le *Nouveau Testament*, annoncé par l'*Ancien*. La connaissance de l'incarnation de Dieu doit extraire les hommes de leur ignorance, de leur méfiance, de leur isolement et de leur dureté de cœur. Chez Leibniz, qui la distingue parfois légèrement de la lumière de la grâce dans la mesure de sa concrétude textuelle, la révélation a quelque chose de naturel (sinon de purement rationnel), ou du moins d'appartenant à l'ici-bas, car le message de Dieu parvient aux croyants contemporains par le contact avec un texte interprétable. Celui-ci fournit les éléments nécessaires au salut, qui ne peuvent découler de l'utilisation de la seule raison pure. Plus précisément, dans la mesure où par les éléments fournis par la *Bible*, une croyance chrétienne sincère peut s'attacher à Dieu et au salut, la lumière de la révélation est source de foi<sup>147</sup>, qui dépasse fréquemment en contenu ce que la raison pure peut conclure seule, et qui reste ainsi surnaturelle.

**La lumière de la grâce** est en partie superposable à la lumière révélée et correspond pleinement, d'un point de vue épistémologique, à la foi chrétienne. En effet, la grâce concerne le rapport direct de Dieu aux hommes, par des voies qui ne sont pas celles du raisonnement pur. Notons que pour Leibniz (qui suit ici davantage les protes-

<sup>144</sup>Par comparaison, Leibniz parle d'un principe mixte à la base de la morale, et qui consiste à suivre la joie et à éviter la tristesse : «c'est un principe inné, mais il ne fait point partie de la lumière naturelle, car on ne le connaît point d'une manière lumineuse» (*NE I ii § 1, GP V, 81*; nos italiques). La «manière lumineuse» est celle de la raison pure.

<sup>145</sup>*ET Discours § 29, GP VI, 67*. Pour la jonction entre les deux grandes sources de lumière, voir aussi *ERC, A VI iv C, 2371*.

<sup>146</sup>De nombreux passages des *Épîtres de Paul* reprennent et développent cette idée des croyants illuminés et devenus, par le don de la révélation, fils de la lumière. Voir, entre bien d'autres extraits : «Tous, en effet, vous êtes fils de la lumière, fils du jour : nous ne sommes ni de la nuit, ni des ténèbres» (*1 Th 5 : 5*) et «Autrefois, vous étiez ténèbres ; maintenant vous êtes lumière dans le Seigneur. Vivez en enfants de lumière. Et le fruit de la lumière s'appelle : bonté, justice, vérité» (*Ep 5 : 8*).

<sup>147</sup>«La lumière révélée nous guide [...] par la foi» (Leibniz à Sophie-Charlotte, *GP VI, 508*).

tants que les catholiques romains) la grâce tout entière, tout comme la foi, n'est pas qu'épistémologique : elle comprend une part volontaire et pratique. Dans la mesure où elle constitue une lumière, cependant, la grâce prend forme non seulement dans la révélation biblique, mais encore dans l'esprit de chaque croyant. Elle est parfois ordinaire et adopte parfois des tours plus exceptionnels<sup>148</sup>, lorsqu'elle témoigne de plus que de la volonté divine antécédente de sauver tous les hommes et qu'elle constitue une intervention miraculeuse de Dieu. Par exemple, la salvation peut s'effectuer *in extremis* par un don surnaturel qui dépasse les «secours ordinaires» :

«on peut soutenir que Dieu [...] donnant la grâce d'exciter un acte de contrition, [...] donne aussi, soit explicitement soit virtuellement, mais toujours surnaturellement, avant que de mourir, [...], toute la lumière de la foi et toute l'ardeur de la charité qui [...] est nécessaire pour le salut»<sup>149</sup>.

**La lumière de la gloire** n'est pas accessible aux hommes dans la vie terrestre et désigne l'éclairage intellectuel qui pourra remplacer la foi, chez ceux qui seront récompensés par la vision en Dieu<sup>150</sup>. De façon assez prévisible, elle reçoit de la part de Leibniz un traitement essentiellement négatif, et sert à montrer la non-contradiction et la convergence ultime entre raison et foi, où cette dernière, qui requiert pour le moment présomption, confiance et motifs de crédibilité, consistera dans une sorte de perception évidente de l'esprit, à l'écart de l'obscurité à laquelle nous contraignent nos limites<sup>151</sup>. Mais dans la mesure où sa constitution est quelque peu précisée par Leibniz<sup>152</sup>, elle semble bel et bien de la même nature active et productrice d'évidence que la raison, en même temps qu'elle sera aussi rapide et apparemment évidente que l'expérience sensible - et non du ressort de la volonté et de la pratique. En effet, la raison actuelle fournit «des ouvertures nouvelles, et pour ainsi dire des rayons de l'aube du jour, qui nous promet une lumière plus grande»<sup>153</sup> en laquelle il faut sans doute reconnaître l'illumination glorieuse.

<sup>148</sup>Voir aussi section 7.4.1, page 498.

<sup>149</sup>NE IV xviii § 9, GP V, 484. Pour plus de détails à propos de la grâce, voir *supra*, section 7.3.1, pages 492 sq.

<sup>150</sup>«Jusqu'ici, nous sommes éclairés par la *lumière de la nature* et par celle de la *grâce*, mais non pas encore par celle de la *gloire*» (ET Discours § 82, GP VI, 98).

<sup>151</sup>«Ici-bas, nous voyons l'injustice apparente, et nous croyons et savons même la vérité de la justice cachée de Dieu ; mais nous la verrons, cette justice, quand le Soleil de justice se fera voir tel qu'il est» (ET Discours, § 82 ; GP VI, 98). Cette vision solaire pourra s'effectuer grâce aux lumières de la gloire.

<sup>152</sup>On peut aussi se tourner du côté de l'*Examen religionis Christianæ* pour quelques détails de plus : la perception sera alors «multo quam nunc clarius, distinctius, diffusius. Atque haec partim ex ipsa natura gloriosae mentis, partim peculiari gratia Dei» (ERC, A VI iv C, 2402-2403).

<sup>153</sup>ET Discours § 81, GP VI, 97.

Ces précisions se relient de la façon suivante à la question qui nous occupe : la lumière nécessaire au salut est celle de la foi en tant qu'elle est «allumée dans l'âme»<sup>154</sup> ; c'est d'ailleurs elle qui est appelée par Leibniz «la véritable lumière»<sup>155</sup>. Essentiellement, on parle ici des lumières de la révélation et de la grâce, avec l'aide précieuse de celle de la raison, qui ne les contredit nullement<sup>156</sup>. Or, la foi n'est pas entièrement volontaire<sup>157</sup> et dans cette mesure où elle n'est pas liée à la pratique, elle dépend visiblement :

1. d'un usage possible et correct de la faculté de raison que constitue l'entendement,
2. d'une connaissance de l'incarnation, de la rédemption, de la résurrection, ou plus généralement de tous les éléments de foi qu'offrent la révélation et la grâce.

La difficulté de la damnation des non-éclairés concerne autant le premier que le second point : dans le premier cas, on a des âmes non éclairées car elles sont privées d'entendement et de raison. Dans le second, le non-éclairage dépend du manque de contact avec la source première de ce qui différencie christianisme et simple théologie naturelle. La situation des enfants morts sans baptême recoupe les deux conditions, en ce que les tout-petits sont trop jeunes pour avoir l'usage de la raison, et n'ont pu en aucune manière avoir connu un accès naturel à la révélation biblique. Pourtant, bien qu'il admette qu'«une connaissance de Jésus-Christ selon la chair est absolument nécessaire au salut, comme en effet c'est le plus sûr de l'enseigner»<sup>158</sup>, Leibniz ne se range pas à la doctrine selon laquelle les non-éclairés seraient conséquemment toujours damnés, car «ce serait damner en effet des innocents»<sup>159</sup>. La connaissance, tout en étant louable et ingrédient de rédemption, ne dépend pas uniquement de la puissance libre de la volonté. Cette *connaissance selon la chair* donnée dans l'eucharistie correspond visiblement à la lumière de la foi chrétienne ; or,

«il y a eu, et [...] il y a encore une infinité d'hommes parmi les peuples civilisés et parmi les barbares, qui n'ont jamais eu cette connaissance de Dieu et de Jésus-Christ dont on a besoin pour être sauvé par les voies ordinaires»<sup>160</sup>.

Dans un tel cas, Leibniz présume très constamment comme plausible que «Dieu [...]

<sup>154</sup> *ET Discours* § 29, *GP VI*, 67.

<sup>155</sup> Leibniz à Th. Burnett, 17 / 27 juillet 1696, *GP III*, 184.

<sup>156</sup> En cela, Leibniz s'oppose à Bayle, qui estime que les lumières naturelles que possèdent les hommes sont précisément ce qui leur pose des difficultés en matière de confiance et de salut (voir *ET III* § 294, *GP VI*, 291).

<sup>157</sup> Sur la nature volontaire de la foi, voir *supra*, sections 7.2.2.1, 7.2.2.2 et 7.4.1, pages 478 sq., 480 sq. et 497 sq.

<sup>158</sup> *ET I* § 98, *GP VI*, 157.

<sup>159</sup> *ET I* § 93, *GP VI*, 154.

<sup>160</sup> *ET I* § 95, *GP VI*, 155.

donnera [cette lumière] à tous ceux qui font ce qui dépend humainement d'eux, quand même il faudrait le faire par miracle»<sup>161</sup>. Paradoxalement, ce miracle est jugé en quelque sorte vraisemblable<sup>162</sup> sur la base de la connaissance que nous avons de la bonté de Dieu, situation tout de même inhabituelle pour un miracle<sup>163</sup>. D'ailleurs, afin de rendre ce miracle en quelque sorte plus vraisemblable, Leibniz se prend à le comparer à un autre, qui serait plus grand, et conséquemment encore moins naturel. Quant au don surnaturel de la lumière à ceux qui n'ont pas été instruits :

«on a des histoires applaudies dans l'Église romaine de personnes, qui ont été ressuscitées exprès pour ne point manquer des secours salutaires. *Mais Dieu peut secourir les âmes par l'opération interne du saint Esprit, sans avoir besoin d'un si grand miracle*»<sup>164</sup>.

De même, Leibniz se démarque notamment de Sfondrati, ainsi que de tous ceux qui vont jusqu'à croire que le statut éternel des enfants morts sans péché actuel - parmi lesquels il faut compter les enfants morts sans baptême - est préférable à l'état des élus régénérés, le péché étant de ce point de vue considéré absolument comme le pire de tous les maux<sup>165</sup>. «Mais il paraît que c'est un peu trop»<sup>166</sup>, quoique la présomption de miracle *in articulo mortis* ne soit pas, elle, considérée comme excessive.

En effet, Leibniz, tout en défendant la possibilité, voire la plausibilité de ce miracle, tient particulièrement à son caractère miraculeux, à une dimension solennelle qui dépasse les facultés humaines de compréhension et les lois ordinaires du monde<sup>167</sup> : «il ne s'ensuit point que ceux qui sauvent les païens ou autres, qui manquent des secours ordinaires, le doivent attribuer aux seules forces de la nature»<sup>168</sup>. De la sorte, Leibniz reste prudent, et tâche de s'en tenir au «plus sûr»<sup>169</sup> de la foi, soit à ce qui entre le moins possible en contradiction avec la *Bible* et avec la raison tout à la fois, sans lancer des suppositions par trop excentriques et gratuites. Ainsi, à vrai dire, nous «ne pouvons [...] savoir ce qui se passe dans les âmes à l'article de la mort»<sup>170</sup> et «le parti le plus sage est de ne rien déterminer sur des points si peu connus, et de se contenter de juger en général que Dieu ne saurait

<sup>161</sup> ET I § 98, GP VI, 157.

<sup>162</sup> L'attitude ressemble presque à celle que Leibniz entretient au sujet de la grâce efficace, dont il est «valde verisimile» qu'elle soit donnée à tous (*Texte sur Bayle*, GP III, 37).

<sup>163</sup> Voir section 6.4.1.4, pages 421 sq.

<sup>164</sup> NE IV xx § 3, GP V, 492 ; nos italiques.

<sup>165</sup> Voir ET I § 11, GP VI, 108.

<sup>166</sup> ET I § 92, GP VI, 154.

<sup>167</sup> Cela s'explique notamment pour éviter l'insolence et la présomption.

<sup>168</sup> NE IV xviii § 9, GP V, 484.

<sup>169</sup> Sur la question du *sûr*, voir *supra*, section 4.4.5, pages 210 sq.

<sup>170</sup> ET I § 98, GP VI, 157.



rien faire qui ne soit plein de bonté et de justice»<sup>171</sup>. Toutefois, malgré ces précautions et ces généralités, Leibniz va très loin dans ses présomptions, et lorsque surgit la question des non-éclairés, il estime croyable de pouvoir «douter du fait»<sup>172</sup>, c'est-à-dire douter de ce que la lumière ne soit effectivement pas donnée à ces âmes, allant jusqu'à soutenir que cette supposition «n'est pas fort extraordinaire»<sup>173</sup>, pourvu qu'il soit question de personnes de bonne volonté, qui n'ont pu recevoir l'instruction chrétienne par les voies naturelles et ordinaires<sup>174</sup>.

Dans cette direction, Leibniz tire une analogie entre ce miracle présumé et la foi, ou «du moins des mouvements approchants»<sup>175</sup>, dont tous les chrétiens, ou presque, admettent qu'elle est reçue avec le baptême<sup>176</sup>, alors même que les enfants qui en ont bénéficié ne manifestent extérieurement aucune connaissance ou lumière particulière. Si ce don inefable est accepté comme quelque chose d'ordinaire (quoique surnaturel), pourquoi ne pas admettre de la même manière la grâce nécessaire offerte à l'article de la mort<sup>177</sup>? Cet argument analogique cherche à mettre en évidence une probabilité, à rendre croyable une position qui inspire des réserves à plusieurs. Toutefois, la force rhétorique de cet argument analogique s'amenuise à la vérité lorsqu'il faut en appliquer l'usage aux enfants morts *sans baptême*, et qui n'ont donc pu recevoir cet équivalent de la foi. Il faut alors reconnaître l'approche de la mort comme un moment critique pour l'âme, équivalent par sa solennité à la cérémonie du baptême, même en son absence<sup>178</sup>. Plus exactement, la faculté que compose l'entendement est considérée à la fois comme capable de rester virtuelle, puisqu'il est permis de baptiser des enfants qui ne montrent pas encore leur capacité rationnelle. Elle est

<sup>171</sup> NE IV xviii § 9, GP V, 485.

<sup>172</sup> ET I § 95, GP VI, 155.

<sup>173</sup> NE IV xviii § 9, GP V, 484.

<sup>174</sup> Le même argument, non exactement revendiqué par Leibniz comme sien, mais attribué à «multi viri pii» est développé dans l'*Examen religionis christianæ*, qui montre comme possible que tous les hommes reçoivent au moment de la mort l'éclairage du fils et de l'esprit «sive per externam praedicationem sive per internam mentis illustrationem» (ERC, A VI iv C, 2369-2370). Voir aussi Leibniz à Pellisson-Fontanier, début août 1690, A I vi, 78.

<sup>175</sup> NE IV xviii § 9, GP V, 484.

<sup>176</sup> Au sujet de cette transmission d'une sorte de foi lors du baptême, voir la définition donnée en ERC, A VI iv C, 2413.

<sup>177</sup> «Pourquoi prétendrait-on que rien de semblable, ou même de plus exprès, ne se pût faire dans les mourants [...] ? De sorte qu'il y a une infinité de chemins ouverts à Dieu, qui lui donnent moyen de satisfaire à sa justice et à sa bonté : et tout ce qu'on peut objecter, c'est que nous ne savons pas de quelle voie il se sert, ce qui n'est rien moins qu'une objection valable» (ET I § 98, GP VI, 157).

<sup>178</sup> Quoique la mort soit pour Leibniz un simple repliement, du point de vue biologique, elle a davantage quelque chose de l'hiatus et de l'étape lorsque l'auteur la considère sur le plan religieux de l'âme rationnelle ou virtuellement rationnelle, pour laquelle l'immortalité se différencie du simple non-périssément monadique. Ainsi, Leibniz reconnaît généralement qu'après la mort, plus aucune perception ne peut affecter l'âme et la faire modifier sa direction bonne ou mauvaise (à ce sujet, voir *infra*, section 8.5.3, page 587). D'ailleurs, sans doute faut-il retenir ici non l'apparente mort biologique, mais la coupure du jugement dernier.

aussi suffisamment tranchée pour qu'un non-usage évident permette d'affirmer l'innocence de son possesseur. On retrouve ici une problématique qui rappelle celle que Locke introduit avec son exemple du *changeling* ou *innocent*<sup>179</sup>.

Malgré une certaine prudence, Leibniz se montre donc assez affirmatif quant à l'improbabilité de la damnation des non-éclairés. Quant à cette dimension affirmative, d'ailleurs, il nous faut remarquer avec une attention particulière que cet exemple de la damnation des non-éclairés revêt une importance profonde dans les *Essais de théodicée*, car il s'agit, en pratique, du seul point de doctrine que Leibniz annonce clairement comme réfuté par une argumentation rationnelle, de l'unique mystère fallacieux car indéfendable devant le tribunal de la raison. Que cette démarche réfutative soit théoriquement disponible, l'ouvrage entier, et surtout le *Discours préliminaire*, le proclament, mais les exemples effectivement mentionnés d'une telle application se trouvent finalement limités à un seul : le rejet de la damnation des non-éclairés. Il vaut sans doute la peine de rapporter un peu longuement le passage où Leibniz reconnaît cette connexion :

«Si les objections de la raison contre quelque article de foi sont insolubles, il faudra dire que ce prétendu article sera faux et non révélé : ce sera une chimère de l'esprit humain, et le triomphe de cette foi pourra être comparé aux feux de joie que l'on fait après avoir été battu. Telle est la doctrine de la damnation des enfants non baptisés [...] ; telle serait la condamnation éternelle des adultes qui auraient manqué des lumières nécessaires pour obtenir le salut»<sup>180</sup>.

On voit de la sorte que malgré la présentation probable et prudente de la mise à l'écart de la damnation des non-éclairés dans la *Théodicée*, Leibniz considère cette opinion franchement comme une *chimère* (à l'image physique du mouvement le plus rapide) et comme une position démontrée absurde. Ajoutons que dans sa description de son ouvrage, ou de son futur ouvrage à certains correspondants, ce point revêt tant d'importance qu'il semble, de l'extérieur, constituer l'essentiel de l'entreprise des *Essais de théodicée*. On pense par exemple à une lettre à Jaquelot où Leibniz commence par expliquer que le but du texte consiste dans une réponse à Bayle, dans la mesure où il est toujours possible de répondre aux objections adressées à la foi (on reconnaît ici l'objectif du *Discours préliminaire*). Mais immédiatement ensuite, comme s'il s'agissait d'une simple précision quant au contenu essentiel et manifeste de l'ouvrage, Leibniz parle de façon conjointe de la justification

<sup>179</sup> «Si nous distinguons l'homme de la bête par la faculté de raisonner, il n'y a point de milieu, il faut que l'animal dont il s'agit l'aie ou ne l'aie pas : mais comme cette faculté ne paraît pas quelquefois, on en juge par des indices, qui ne sont pas démonstratifs à la vérité, jusqu'à ce que cette raison se montre, car l'on sait par l'expérience de ceux qui l'ont perdue ou qui enfin en ont obtenu l'exercice, que sa fonction peut être suspendue» (*NE IV iv § 16, GP V, 376*). Au sujet du *changeling*, voir *supra*, section 4.4.4, page 206.

<sup>180</sup> *ET Discours § 39, GP VI, 73*.

de Dieu et directement de la damnation des non-éclairés<sup>181</sup>. Quelles sont donc les raisons, implicites ou présentes par le biais dans l'ouvrage, qui le conduisent à un tel comportement, unique à l'intérieur du texte ? Nous en avons retenu trois.

1. En premier lieu, certes, il faut reconnaître que la base textuelle biblique est plus faible dans ce cas que dans celui de la supériorité du nombre de damnés sur le nombre d'élus, même en s'en tenant au sens littéral, et qu'il est moins risqué de déclarer fausse cette doctrine dure de la damnation des non-éclairés, puisque rien n'incline au devoir d'y adhérer, sauf attachement aux rites et aux pratiques plus qu'à la lumière de la foi. On pourrait même dire que Leibniz estime qu'il existe une évidence scripturale contraire, au moins négative, c'est-à-dire rendant indirectement improbable la damnation des enfants morts sans baptême. En effet, il faut reconnaître que dans le contexte particulier des *Essais de théodicée*, et aussi des *Nouveaux Essais*, Leibniz omet de mentionner des débats sur la question du baptême des enfants, débats qui l'ont retenu dans d'autres contextes, et qui donnent une curieuse coloration à son argumentation présente. L'*Examen religionis christianæ* souligne par exemple que le fait de baptiser des enfants encore privés de raison pose des difficultés, en ce que la *Bible* ne fournit aucun exemple de tels actes, et que l'absence de raison des baptisés interdit concrètement qu'ils aient la foi normalement nécessitée par le rite. Leibniz note carrément que cette pratique est invraisemblable<sup>182</sup>. Certes, dans ce contexte de conciliation avec la perspective catholique, Leibniz boucle la question en disant qu'il faut respecter la tradition de l'Église et que les paroles d'Augustin pallient ce que la *Bible*, à vrai dire, ne précise pas<sup>183</sup>. La réponse est toutefois suffisamment générale et fragile transposée dans un autre contexte (où l'autorité d'Augustin est expressément mise en doute sur une question tout juste connexe<sup>184</sup>) pour que ce faisceau de difficultés ait joué sur la damnation des non-baptisés. En effet, s'il n'est pas du tout sûr (ou pas tout à fait sûr) que le baptême des tout-petits soit acceptable d'un point de vue biblique, si en outre cette question pose de nets problèmes de vraisemblance du côté rationnel, il devient au moins douteux que la seule absence d'un tel baptême puisse

<sup>181</sup> «Il m'a paru qu'on pouvait traiter solidement ces points de la théologie qui servent à décharger Dieu [de] l'imputation du mal, et ceux de la religion révélée qui nous exemptent d'accorder une damnation absolue avant le rapport au péché» (Leibniz à Jaquelot, 1704 / 1705, *GP* III, 481). Voir dans le même sens la description donnée à la princesse Palatine, 16 décembre 1715 ([29], p. 487).

<sup>182</sup> «Nimis precarium atque elusorium est et a verisimilitudine abhorrens» (*ERC*, A VI iv C, 2417 ; nos italiques).

<sup>183</sup> «Non satis ex scriptura probari potest» (*ERC*, A VI iv C, 2418).

<sup>184</sup> Voir *supra*, note 89, page 536.

conduire à la damnation éternelle. Cette plausibilité particulière n'est pas abordée dans la *Théodicée*, mais sous-tend historiquement la position leibnizienne.

2. Deuxièmement, nous remarquerons que du point de vue exotérique et édificateur qui est celui de la *Théodicée*, la doctrine de la supériorité du nombre de damnés sur le nombre d'élus est davantage liée à une question de salut que chaque lecteur, que chaque chrétien, que chaque homme peut rapporter à soi-même. La mention d'un tel cadre au jugement de Dieu a tendance à renvoyer à la question, pour chaque âme, de savoir si la bonne volonté déployée, si l'amour de Dieu et du prochain, si la connaissance de la religion acquise sont suffisants pour lui assurer la vie éternelle, étant donné que peu d'humains seront sauvés. Vraie ou fausse dans les faits, cette perspective, si elle est crue, a toutes chances de pousser à l'introspection et au progrès, à inciter le pécheur à se réformer et à s'améliorer. Il ne s'agit donc pas strictement d'une question théorique et mettant en jeu l'image que se fait l'homme de la nature du jugement divin. À l'inverse, la question de la damnation des non-éclairés ne peut par principe jamais être personnelle et appliquée à soi-même. En effet, toute personne capable de se poser ce cas en termes suffisamment précis pour le comprendre fait ainsi preuve de sa possession de la raison et d'une connaissance au moins minimale de la religion chrétienne. Certes, la grâce peut ne pas lui être pas donnée, mais il est impossible d'alléguer ici une inconnissance du christianisme ou une mort précédant l'âge de raison. Ainsi, quoiqu'il s'agisse du point de vue théorique d'un problème important pour Leibniz, cette question ne comporte pas directement de volet édificateur direct pour ses lecteurs, ce qui autorise peut-être à l'auteur d'adopter une position plus *douce* sans risquer la mollesse ou le péché de la part de ses lecteurs. De la sorte, à l'autre bout de l'argumentation, la bonté et la justice de Dieu en deviennent plus vraisemblables.
3. Enfin, peut-être faut-il attribuer la fermeté de l'opinion de Leibniz sur ce point à la solidité de l'armature épistémologique encadrant les concepts de croyance, de volonté et d'entendement : il semble acquis depuis longtemps qu'il n'est pas possible de s'obliger à croire quelque chose, et que la foi en tout cas sous son aspect humain, ne relève pas uniquement de la volonté<sup>185</sup>. Affirmer que le manque de lumière (régulièrement classé comme épistémologique et non volontaire par Leibniz<sup>186</sup>) pourrait

<sup>185</sup>Sur cette question du rapport entre croyance et volonté, voir *supra*, section 4.4.1, pages 187 sq.

<sup>186</sup>«Il n'y a guère moins de difficulté sur [les hommes] qui parviennent à l'âge de discrétion, et se plongent

entraîner seul la damnation reviendrait sans doute à saper la cohérence des bases épistémologiques de la foi, en singularisant cette opération de l'esprit par rapport au fonctionnement naturel établi par ailleurs. Cela reviendrait aussi, en quelque manière, à mettre en cause la prééminence de l'entendement sur les autres facultés, alors même que l'essentiel de la lumière doit avoir ouvert l'esprit à une certaine compréhension. Il ne faut en effet pas oublier que l'intelligence «qui enveloppe une connaissance distincte de l'objet de la délibération»<sup>187</sup> est une des composantes essentielles de la liberté. Dans le même sens, rappelons que dans la *Préface* à la *Théodicée*, Leibniz va jusqu'à qualifier la connaissance de Dieu par les hommes de condition nécessaire pour l'aimer, ce qui constitue une affirmation de très grand poids pour un chrétien. En effet, Leibniz compare carrément cet emboîtement de conditions et d'effets à la nécessité d'aimer le prochain, ou de le servir, pour être véritablement dévot, un point particulièrement central de la doctrine enseignée par Jésus<sup>188</sup>. Un tel isolement de la doctrine religieuse par rapport au reste de l'épistémologie leibnizienne, une telle production d'exception s'inscrirait radicalement contre tout le mouvement lancé par Leibniz dans les *Essais de théodicée*, où le but reste toujours de montrer la foi intégrée et cohérente avec le reste des accès de l'âme à la vérité.

En matière de damnation des non-éclairés, Leibniz montre régulièrement une préférence pour la doctrine la plus généreuse, qui base présomptivement le salut sur l'amour de Dieu par-dessus tout<sup>189</sup>, en particulier pour la version qu'en donne Spee. Celui-ci estime qu'il faut admettre que ceux qui aiment sincèrement Dieu, même hors du christianisme, ne peuvent être damnés comme des désespérés, sur leur seule méconnaissance des rites<sup>190</sup>. Et

dans le péché, en suivant l'inclination de la nature corrompue, s'ils ne reçoivent point le secours de la grâce nécessaire pour s'arrêter sur le penchant du précipice [...]. *Car il paraît dur de les damner éternellement, pour avoir fait ce qu'ils n'avaient point le pouvoir de s'empêcher de faire* (ET I § 95, GP VI, 155 ; nos italiques). Ici, Leibniz juge qu'effectivement, le secours de la grâce nécessaire n'est jamais refusé à qui fait preuve d'une sincère bonne volonté, mais l'important réside pour notre propos en ce que la punition ne peut s'adresser à quelqu'un de non libre, qui n'a pas entre les mains les outils de sa salvation.

<sup>187</sup> ET III § 288, GP VI, 288.

<sup>188</sup> ET Préface § 6, GP VI, 28.

<sup>189</sup> «Plusieurs théologiens fort autorisés dans l'Église romaine même ont enseigné qu'un acte sincère de l'amour de Dieu sur toutes choses suffit pour le salut, lorsque la grâce de Jésus-Christ le fait exciter» (ET I § 95, GP VI, 155-156).

<sup>190</sup> «[Spee] parle de cette observation comme d'un secret de piété fort important, et s'étend fort distinctement sur la force de l'amour divin d'effacer le péché sans même l'intervention des sacrements de l'Église catholique, pourvu qu'on ne les méprise pas, ce qui ne serait point compatible avec cet amour» (ET I § 96, GP VI, 156). Dans ce passage, Leibniz fait allusion explicitement à un moment de sa correspondance avec Pellisson-Fontanier (que nous pouvons identifier comme étant une lettre de début août 1690 ; A I, vi, 78-82) «pour lui faire voir que l'Église Romaine allant plus loin que les protestants, ne damne point absolument ceux qui sont hors de sa communion, et même hors du Christianisme» (ET I § 96, GP VI, 156). En effet, ceux qui aiment Dieu «sont éclairés par la lumière qui est venue dans le monde pour illuminer

en effet, dans le *Dialogue* de Spee que Leibniz a traduit avec grand intérêt, on trouve que «quand [un] homme portera son amour, jusqu'à une véritable amitié, Dieu en usera de même suivant ses promesses, et l'aimant réciproquement lui pardonnera tous ses péchés et le recevra en grâce»<sup>191</sup>. Certes, la prudence est ici de mise face au lectorat protestant, qui s'insurgerait sûrement contre l'idée ainsi suggérée de «mériter» sa grâce<sup>192</sup> d'où, sans doute, le fait que Leibniz ne se montre tout de même pas catégorique dans son adhésion à cette version des faits, qu'il la présente dans les *Essais de théodicée* comme seulement possible ou très vraisemblable. Mais certains textes non destinés à un grand public se montrent plus nets quant à l'opinion de l'auteur en cette matière, notamment dans la correspondance avec Morell<sup>193</sup> :

«Quand il n'y aurait ni révélation publique ni écriture, les hommes suivant les lumières internes naturelles (c'est-à-dire la raison) auxquelles l'aide de la lumière du saint Esprit ne manquerait pas au besoin, ne laisseraient pas de parvenir à la vraie béatitude»<sup>194</sup>.

Leibniz tend à se fier d'une part à la bonté de Dieu et d'autre part au moins à la virtualité de la faculté humaine de raisonner, quoiqu'il admette la révélation (et sans doute aussi la grâce) nécessitées par ce que les hommes utilisent mal cette raison qui leur est impartie. Toutefois, il faut bien constater que la conduite des *Essais de théodicée* tendent, malgré l'armature théorique très solide que l'on peut décoder derrière la prise de position leibnizienne, à présenter le rejet de la damnation des non-éclairés sur un plan qui ressemble à celui de l'acceptation de la supériorité du nombre de damnés sur le nombre d'élus, c'est-à-dire une supposition probable, le résultat d'une concordance entre des données diverses. Dans cette mesure, il s'agit bien d'une surrogation par rapport à une portion non développée de la démonstration optimiste.

---

tous les hommes, [...] ils sont remplis de la grâce du saint Esprit, et se trouvent étroitement unis avec le verbe éternel, et avec la sagesse divine» (Leibniz à Pellisson-Fontanier, début août 1690 ; A I, vi, 79). Voir aussi *DPT*, A VI iv C, 2220-2221.

<sup>191</sup> *FÉC*, A VI iv C, 2527.

<sup>192</sup> Dans le texte traduit par Leibniz, chaque occurrence de cette idée de *mériter la grâce* est assortie d'une note qui en corrige la portée d'un point de vue protestant. «*Mériter*» est ainsi paraphrasé par «*être en état d'obtenir*», «*obtenir*», «*attirer*» (A VI iv C, 2520). De plus, Leibniz ajoute des précisions lorsque Spee parle de justification et que celle-ci ne semble pas passer spécifiquement par la grâce (voir surtout *FÉC*, A VI iv C, 2521 et 2523).

<sup>193</sup> Au sujet de la portée particulièrement libre et rationaliste de la correspondance avec Morell, voir note 391, page 307.

<sup>194</sup> Leibniz à Morell, 29 septembre 1698, *Grua* I, 139.

## 8.4 Probabilité de la justice de Dieu : Dieu comme tuteur et analogies bayliennes

Les rapports d'arguments vraisemblables entre Leibniz et Bayle ne passent pas uniquement par la considération de Dieu comme architecte. Au contraire, la force la plus terrible et la plus dévastatrice des propos bayliens réside dans le constat que Dieu apparaît à la raison comme un mauvais monarque, comme un tyran cruel, capricieux et perfide.

### 8.4.1 Bayle : la raison analogique et son auto-déracinement

Afin de montrer que la révélation est manifestement contre la faible raison humaine et au-dessus d'elle<sup>195</sup>, Bayle fournit des exemples très vivants de cas courants qui servent d'analogie avec la relation entre Dieu et les hommes. La conclusion que l'on tire dans les cas humains sert à porter un autre regard sur Dieu, que l'on envisage souvent avec trop de respect pour s'apercevoir à quel point la raison en charge le portrait. Ces images ont souvent des origines bibliques, patristiques et scolastiques, et se retrouvent en tout cas fréquemment dans les débats théologiques, quoique souvent sous un angle apologétique, et dépourvu de la veine contestataire que leur confère Bayle. Il s'agit dans tous ces cas de comparer le comportement de Dieu à celui d'un homme pourvu d'une autorité, et de tirer des conclusions communes au cas humain et au cas divin. Il est fréquent dans la *Bible*<sup>196</sup> et chez les théologiens, de voir ainsi rapprocher Dieu d'un tuteur de mineur (père<sup>197</sup>, mère ou responsable), d'un roi ou d'un chef d'armée. Cependant, de la part de Bayle, ces analogies sont plus provocantes qu'explicatrices. Selon cette présentation de ces images connues, les conclusions que les hommes sont à même de tirer, loin d'éclaircir le portrait du Dieu tout parfait qu'ils croient vrai, aboutiraient à la condamnation de Dieu pour malignité, s'il n'y avait la révélation pour enseigner le contraire, et donc pour indiquer qu'il faut se méfier de la seule raison qui s'emballe. Ces exemples fictionnels, basés sur l'imagination rationnelle pratique, véhiculent donc des arguments rhétoriquement très puissants, surtout d'un point de vue exotérique<sup>198</sup>.

L'un de ces cas fournis par Bayle compare l'attitude divine à celle d'un père, d'une mère, ou d'un tuteur, qui prévoit les agissements répréhensibles de la personne dont il a la charge,

<sup>195</sup> À ce sujet, chez Bayle, voir section 8.1.2, page 523.

<sup>196</sup> Au sujet de Dieu comme maître, père et docteur, voir par exemple *Mt 23* : 8-10.

<sup>197</sup> La figure de Dieu comme père est en outre renforcée par la formulation de la trinité chrétienne.

<sup>198</sup> «Ces récits n'ont rien de fables dont la morale délivrerait une consigne ou un conseil. La conclusion à laquelle ils aboutissent, c'est qu'ils sont impuissants à illustrer une réalité spirituelle qui les dépasse» (Bost (1994) [101], p. 104).

moyennant certaines circonstances dont il connaît l'influence, et qui suscite pourtant un contact entre la personne et la situation corruptrice. On retrouve des allusions semblables parmi les *Maximes philosophiques* rapportées par Leibniz dans la II<sup>e</sup> partie des *Essais de théodicée*<sup>199</sup>. De même, pour répliquer à William King qui plaide pour l'importance de la liberté parfaite de l'homme aux temps originels, ce qui dispense Dieu de sa responsabilité possible à l'égard du péché, Bayle cite une série d'exemples en ce sens, où le tuteur en charge (père, mère, mari) ne juge jamais qu'il est bon de laisser sa liberté à un agent faible qui se fera du mal<sup>200</sup>. Selon Bayle, il va de soi qu'un tel cas, jugé par un homme impartial et qui connaîtrait en outre l'omnipotence du tuteur en question, ne pourrait que conduire à une conclusion de culpabilité, aggravée sans doute de cruauté raffinée dans la culpabilisation prévue et calculée de la victime. Devant les pauvres justifications basées sur un appel direct à un semi-mystère non assumé, dont il prévoit la réplique et dont il connaît des occurrences dans les textes de polémiques connues, Bayle soutient qu'«il vaut mieux croire et se taire, que d'alléguer des raisons qu'on peut réfuter par les exemples dont je viens de me servir»<sup>201</sup>. Certes, en pratique, ledit jugement ne s'applique pas, ne doit pas être appliqué à Dieu<sup>202</sup>, ainsi qu'heureusement nous l'avons appris par la révélation, mais rien d'autre que la foi ne peut guider avec sûreté vers la bonne solution, car la raison, obstinément, conclut à faux et ne comprend rien<sup>203</sup> :

«[Si Dieu] a prévu le péché d'Adam, et qu'il n'ait pas pris des mesures très certaines pour le détourner, il manque de bonne volonté pour l'homme, ou il ne

<sup>199</sup>En *RQP* II 144, 795-798, Bayle parle d'un bienfaiteur et d'un maître.

<sup>200</sup>*RQP* II 81, 662 : dans l'ordre humain, «nous ne connaissons point d'espèce de supérieurs, qui faisant bien leur devoir n'ôtent leurs présents à celui qui en abuse».

<sup>201</sup>Dans le contexte où il émet ce commentaire, l'exemple précis est celui d'une fille que sa mère incite à aller au bal, alors même que la mère sait que cette fille y perdra sa virginité (*DHC* [15] XI, *Pauliciens*, p. 485). Le cas est aisé à rapprocher métaphoriquement de celui d'Ève trompée par le serpent, et néanmoins coupable.

<sup>202</sup>Leibniz s'applique d'ailleurs à mentionner cette affirmation chez Bayle : «M. Bayle lui-même dit fort bien là-dessus : [...] le péché s'est introduit dans le monde, Dieu donc a pu le permettre sans déroger à ses perfections; *ab actu ad potentiam valet consequentia*. En Dieu cette conséquence est bonne : il l'a fait, donc il l'a bien fait» (*ET Discours* § 35, *GP* VI, 70). Cependant, ce rapport de propos n'est pas une citation exacte, car les propos bayliens, à la référence précise que donne Leibniz («*Rép. au Provinc.* Ch. 165 Tom. 3 p. 1067») dans ce passage, sont exactement les suivants : «il impliquerait contradiction que Dieu pût vouloir une chose opposée à sa sagesse, et ainsi en feignant un point de temps antérieur à ses décrets nous l'y concevons incapable de se déterminer à un système qui ne renfermerait pas le péché de l'homme» (*RQP* II 165, 848). Quoique la conclusion du raisonnement aille dans le même sens que ce que rapporte et approuve Leibniz, la formulation exacte était scabreuse et aurait sans doute demandé correction ou explication du point de vue de l'auteur de la *Théodicée*, d'une part à cause de l'utilisation de la notion de contradiction, d'autre part à cause de cette «fiction impossible» qui consiste à présumer d'un temps avant la création (sur cette question, voir *infra*, page 568, note 221). Or, Leibniz ne manque pas de commenter les textes de Bayle du point de vue réfutatif et ne tenait sans doute pas à réserver son appui lorsqu'il s'accorde avec son vis-à-vis.

<sup>203</sup>«Face à la kyrielle des exemples anthropomorphiques que la raison est capable d'invoquer, l'unique recours et la seule réponse est la révélation biblique» (Bost (1994) [101], p. 92).



hait guère le crime, ou il est borné dans ses connaissances [...]. S'il a fait tout ce qu'il a pu pour empêcher la chute de l'homme, et qu'il n'ait pu en venir à bout, il n'est donc pas tout-puissant [...] Ainsi le grand embarras pour notre pauvre raison dans cette dispute, est qu'elle ne peut sauver tous les attributs d'un seul principe de toutes choses : il faut qu'elle en sacrifie quelques-uns au maintien des autres»<sup>204</sup>.

Autrement dit, dans la perspective de Bayle, l'analogie comme outil de compréhension rationnel sert argumentativement à se réfuter elle-même : elle vise le déracinement de toute tentative rationalisée de rapprocher ce que nous comprenons de la bonté et de la justice chez un homme, d'une part, et d'autre part la situation de Dieu en regard du monde<sup>205</sup>. La raison n'est pas transférable telle que nous l'appréhendons ; c'est l'indignation religieuse devant l'évidence d'une culpabilité de Dieu qui devient le ressort le plus solide de l'argumentation baylienne, qui s'effectue toujours en deux étapes<sup>206</sup>.

#### 8.4.2 Les solutions de Leibniz

Leibniz s'inscrit contre cet auto-déracinement de l'analogie auquel procède Bayle, car il désire soutenir la raison, même à l'échelle humaine, comme seul outil épistémologique disponible et adhère donc à la possibilité de conduire des analogies qui résistent, des analogies qui montreraient à bon droit une vraisemblance pour ce mystère. Cependant, le cas présenté par Bayle est difficilement démontable en prétextant l'inconnnaissance ou l'irresponsabilité simple lorsqu'on transfère le jugement à Dieu. Pour conserver les droits de l'analogie, qui constitue une méthode probable légitime, Leibniz tient donc le langage de l'incommensurabilité non du droit, mais du fait. Dieu et un père ordinaire ne sont objectivement pas comparables d'après Leibniz, non parce que la bonté ne signifie pas la même chose dans les deux cas, mais parce que le détail exact de la situation, permettant de juger et d'incriminer n'est pas connu dans le cas de Dieu, alors qu'il pourrait l'être dans celui du tuteur blâmé à bon droit<sup>207</sup>. Autrement dit, la mise en accusation de Dieu est légitime dans son principe, mais elle ne peut s'attacher aux mêmes présomptions que dans une situation humaine. Au contraire, de par la démonstration optimiste qui montre qu'*a priori* le monde

<sup>204</sup> RQP II 81, 663.

<sup>205</sup> Notons cependant qu'à cet égard, les propos de Bayle sont un peu moins virulents, un peu plus mesurés dans les *Entretiens de Maxime et de Thémiste*, qui répondent à Jean Le Clerc, puis à Isaac Jaquelot.

<sup>206</sup> Voir *supra*, section 8.1.2, page 523.

<sup>207</sup> «Il semble, écrit Leibniz avec une pointe de sarcasme, que [Dieu] soit une mère, un tuteur, un gouverneur, dont le soin presque unique regarde l'éducation, la conservation, le bonheur de la personne dont il s'agit, et qui négligent leur devoir. [...] C'est se jouer de Dieu par des anthropomorphismes perpétuels ; c'est le représenter comme un homme qui se doit tout entier à l'affaire dont il s'agit, qui ne doit l'exercice principal de sa bonté qu'aux seuls objets qui nous sont connus, et qui manque de capacité ou de bonne volonté» (*ET* II, § 122, *GP* VI, 176-177).

créé est le meilleur possible, nous savons que la conduite de Dieu est irréprochable, et que si nous connaissions le détail du fait, nous statuerions de son innocence et de sa toute-puissance en fonction des mêmes critères qui nous permettent de trancher ici-bas. Déjà, on peut souligner que contrairement à ce que le cas du tuteur suggère, Dieu est responsable de bien plus que le sort moral d'Ève lorsqu'il permet qu'elle soit soumise au serpent lors du péché originel directement critiqué par les analogies bayliennes. Le fait qu'alors, elle soit la seule femme créée ne la rend nullement comparable avec l'unique pupille d'un directeur. La présentation et l'emphase rhétorique d'indignation autour du cas projettent une apparence fallacieuse, car si on reporte la situation d'Ève sur son poids propre et réel dans l'entendement divin, il faudra la réinsérer dans l'ensemble des événements enchaînés du monde, dont le futur est exactement lié au passé. Cette unification montre bien que Dieu, en matière de bonté et de justice, est lié par l'ensemble de sa propre perfection, loin de n'être engagé que vis-à-vis de cette femme particulière, alors temporellement seule.

Tel est l'argument auquel on peut s'attendre de la part d'un auteur qui n'a pas caché qu'il adopterait le rôle de répondant, et qu'il saperait les arguments fallacieux en détruisant l'une ou l'autre de ses assises. Le nerf de la réfutation que nous venons de retracer repose sur la démonstration optimiste du meilleur des mondes, qui sert ici plus même que de présomption, puisqu'il s'agit d'une démonstration *a priori*, que Bayle n'a aucunement pu extirper avec ses fictions et ses vraisemblances *a posteriori*. Mais en pratique, Leibniz cherche aussi à démonter d'une autre façon la comparaison baylienne, créant un supplément probable à la démonstration optimiste pourtant intacte. Il veut montrer que l'analogie tracée entre l'homme et Dieu fonctionne effectivement en droit, c'est-à-dire que la raison possède une définition unifiée entre Dieu et ses créatures. Autrement dit, là où Dieu est juste, l'homme l'aurait été aussi, et là où on décrète à raison que l'homme aurait eu tort, Dieu de même devrait en bonne logique être incriminé<sup>208</sup>. C'est à ce niveau que Leibniz infléchit son argumentation en fonction du climat argumentatif dialectique qu'il s'est assigné. En effet, comme l'harmonie préétablie et la démonstration optimiste paraissent absurdes

<sup>208</sup>Leibniz tient aussi à faire fonctionner l'analogie dans la mesure où elle lui sert largement pour expliquer la structure du royaume de la grâce, en parallèle accordé avec celui de la nature. Car justement en situation de polémique avec Bayle, il défend la qualité de Dieu non seulement comme architecte et mécanicien, mais comme gouverneur du monde (voir notamment *ET* III, § 247; *GP* VI, 264). Dieu y est alors conçu par Leibniz comme un monarque bienveillant, et l'auteur utilise à ses fins une comparaison anthropomorphe proche de celle des critiques bayliennes pour montrer que les desseins divins visent le bien des créatures intelligentes. Autrement dit, dans le cadre de la controverse avec Bayle, Leibniz conserve les deux comparaisons, tant celle qui semble incontestable (le Dieu architecte), que celle qui conduit à l'indignation anti-rationnelle (le Dieu monarque). Pour un regard sur ces deux attributs de Dieu, voir notamment les analyses de Burgelin (1969) [115], Mulvaney (1975) [213] et Secretan (1980) [250].

et peu naturelles à un esprit tel que celui de Bayle, de son vivant, il semble important de trouver un autre moyen de trouver la crédibilité et de rendre vraisemblable la position de Leibniz. Pour ce faire, l'auteur se prend à essayer de présenter concrètement, dans des cas analogiques tout proches de ceux qu'offre Bayle, que l'on peut trouver des situations compréhensibles, envisageables, où le tuteur humain dont il est question *n'aurait pas* été critiquable, malgré les apparences et ce, selon un jugement de tribunal parfaitement équitable. Il va de soi en effet que la mise en évidence de la validité de l'autre branche de l'analogie (le fait que Dieu, dans le cas réel de la corruption d'Ève, n'est pas coupable) est impraticable sur une vaste échelle si on cherche à s'en tenir à une compréhension concrète et factuelle. Encore que quelques indices de l'optimalité du monde nous soient fournis par les récentes observations scientifiques, il est clair pour Leibniz que la raison humaine ne peut montrer le détail des raisons particulières qui font pratiquement que le monde actuel est le meilleur parmi les possibles. Ainsi, l'exemple du père est-il repris dans le *Discours préliminaire* à la *Théodicée* :

«Il n'est pas fort aisé, je l'avoue, qu'un père, qu'un tuteur, qu'un ami puisse avoir de telles raisons dans le cas dont il s'agit. Cependant, la chose n'est pas absolument impossible, et un habile faiseur de romans pourrait peut-être trouver un cas extraordinaire, qui justifierait même un homme dans les circonstances que je viens de marquer ; mais à l'égard de Dieu, l'on n'a point besoin de s'imaginer ou de vérifier des raisons particulières qui l'aient pu porter à permettre le mal ; les raisons générales suffisent»<sup>209</sup>.

Les remarques de Leibniz sont ici très intéressantes. D'abord, on y trouve une vocation importante de la littérature comme expérience de pensée, qui peut servir à un esprit délié pour rendre manifestement et apparemment possible une pensée difficile, et ainsi servir utilement dans une réfutation dialectique. La fiction devient un réservoir d'arguments probables, puisque lorsqu'il y a au moins présomption dans une direction, la simple mention d'une instance suffit à montrer que le cas n'est pas impossible, donc est fondé. On notera aussi qu'à nouveau, l'auteur affirme qu'il n'a aucun besoin d'argument de ce genre, alors même qu'il l'emploie, puisque (toujours en vertu de la démonstration optimiste) la critique envisagée ne s'applique pas à Dieu. Seulement, il n'est pas banal de constater ici que deux paragraphes plus loin, le même Leibniz qui dit estimer vaines ces imaginations et considérations particulières<sup>210</sup>, tâche activement de forger des expériences de pensée qu'il

<sup>209</sup> *ET Discours*, § 34 ; *GP VI*, 69-70.

<sup>210</sup> Il est vrai, d'ailleurs, que toutes les expériences de pensée ne fournissent pas d'argument probable dans le sens d'une confirmation de l'optimisme, comme on le voit à travers les exemples bayliens. Mais cela vaut pour des cas évoqués par Leibniz lui-même, qui reconnaît que l'apport de la fiction peut mener à la considération de «mondes possibles sans péché et sans malheur» (*ET I* § 10, *GP VI*, 108), sur la base de

appelle «fictions possibles»<sup>211</sup>. Là, sont imaginées des raisons on ne peut plus concrètes et humaines qui permettraient selon des circonstances rares, mais possibles, non seulement de disculper un homme accusé et chargé d'apparences très lourdes, mais même de le soustraire à toute poursuite judiciaire. Par témoignage de sa haute vertu et de sa notoire opulence, cet homme pourrait éviter à bon droit toute poursuite pour crime et pour larcin

«non pas comme s'il y avait une autre jurisprudence pour lui, ou comme si l'on n'entendait pas ce que c'est que la justice par rapport à lui, mais parce que les règles de la justice universelle ne trouvent point ici l'application qu'elles reçoivent ailleurs, ou plutôt parce qu'elles le favorisent, bien loin de le charger, puisqu'il y a des qualités si admirables dans ce personnage qu'*en vertu d'une bonne logique des vraisemblances* on doit ajouter plus de foi à sa parole qu'à celle de plusieurs autres»<sup>212</sup>.

On trouve ici l'illustration très nette de l'influence de l'exposition sur la méthode employée par Leibniz. Parce que Leibniz réfute Bayle et parce que la verve de son adversaire est difficile à renverser sans retourner ses images frappantes, l'auteur allemand estime pertinent de puiser dans un arsenal expressément tiré de la logique du probable, même si des arguments par ailleurs démonstratifs établissent nécessairement la cause qu'il défend par la raison. Ce qui est ici probable, c'est le degré de certitude de la conclusion impliquée par l'exemple fictionnel. Ce degré de certitude, quoique moins élevé que celui de la démonstration *a priori*, ne témoigne pas moins d'une vraisemblance, d'une plausibilité aisément constatable. On se trouve dans le cas patent, mais quelque peu paradoxal d'une preuve vraisemblable appliquée à un objet pour lequel l'auteur possède une série de démonstrations, et particulièrement une démonstration optimiste qui devrait avoir la puissance de remplacer toute autre tentative. Cependant, «dans ces matières, les conjectures se confirment les unes les autres sans aucun cercle de logique, quand leurs fondements tendent à un même but»<sup>213</sup>. Il semble même que les conjectures peuvent secourir les démonstrations, et que bien que supplémentaires par rapport à la preuve principale<sup>214</sup>, elle ne peuvent l'affaiblir.

quoï on pourrait construire des romans divers. Or, ces œuvres peuvent sembler prouver que notre monde n'est pas le meilleur, alors que malgré toute la présence du mal dans la création, il est certain qu'il réunit l'optimum.

<sup>211</sup>*ET Discours*, § 37 ; *GP VI*, 71. Il y a également un cas très intéressant de fiction possible, inspirée d'un exemple militaire en *ET I*, § 24 ; *GP VI*, 117 et *ET II*, § 162 à 165, *GP VI*, 206 à 208. Cet exemple militaire se retrouve également dans la *Causa Dei*, afin de soutenir contre les objections la sainteté de Dieu : il est très vrai que Dieu permet moralement le mal, mais il est inexact que cela entache sa perfection, ce que Leibniz montre d'abord par deux versions de la démonstration optimiste, l'une positive et l'autre comme réfutation par l'absurde. Il utilise ensuite un exemple analogique fictif : un soldat ne doit pas se détourner de son premier devoir en cas de danger pour empêcher un duel entre deux amis (*CD* § 66, *GP VI*, 448).

<sup>212</sup>*ET Discours*, § 36 ; *GP VI*, 71 ; nos italiques.

<sup>213</sup>*ET II*, § 141 ; *GP VI*, 193.

<sup>214</sup>Sur la dimension supplémentaire des allégations du soutenant ou répondant, en position couverte dans le débat, selon Leibniz, voir *ET Discours*, § 73 et 75 ; *GP VI*, 93 et 94 ; voir surtout *supra*, section 5.4.2, pages 285 sq.

Mais au lieu de se contenter de matraquer la même panacée, Leibniz choisit dans la *Théodicée* de reprendre les exemples et les analogies de Bayle, de les subvertir et de les retravailler de l'intérieur, afin d'obtenir une solution plus visible, dont la vérité soit plus apparente, du moins aux yeux du public non spécialisé auquel il s'adresse<sup>215</sup>. Par la fiction concrète, la plausibilité de la complexe position leibnizienne devient beaucoup plus apparemment appréhensible par le public que la démonstration par l'harmonie préétablie, que Bayle n'a pas su comprendre, croit Leibniz. Il semble établi, pour Leibniz, qu'il ne peut exister de coupure réelle entre vérité et vraisemblances, même au niveau fictionnel, et qu'il est toujours possible de déboulonner rationnellement les apparences, si elles tendent à persuader d'une conclusion anti-rationnelle.

C'est largement à cette fin que sert de «faire l'anatomie»<sup>216</sup> d'un texte de Bayle, de la même manière qu'une vraie dissection biologique permet de connaître expérimentalement les détails d'un fonctionnement organique. Ceci explique en quelque manière la propension leibnizienne à écrire entre les lignes de l'adversaire, à redresser chacun de ses propos<sup>217</sup>. Leibniz permet ainsi, sans entorse à la vérité, de donner à la théologie un caractère accessible et vraisemblable. Dans cette perspective, le traitement réfutatif (donc négatif) de la position baylienne ressortit partiellement à la logique du probable, et non à la simple contradiction par négation de prémisses assortie de la démonstration *a priori*. Il a été question plus haut<sup>218</sup> de l'aspect non seulement pédagogique ou maïeutique, mais aussi heuristique de la philosophie exotérique. En contexte leibnizien, ce deuxième aspect requiert souvent une méthode particulière, parce que le lectorat non spécialisé n'est pas toujours sensible aux profondeurs démonstratives. Cette méthode particulière pointe ainsi en direction de la logique du probable, sous son aspect dialectique. On tracera aussi un lien entre la dimension dialectique du texte des *Essais de théodicée* et leur qualité d'*examen*<sup>219</sup>, en ce que ce caractère influe sur la méthode.

On assiste ici, dans le cas de l'assimilation de Dieu à un tuteur, à une imbrication d'un recours fictif dans une situation analogique, deux directions méthodologiques très importantes pour l'édification d'une argumentation probable<sup>220</sup>. L'analogie sert de cadre

<sup>215</sup>De ce point de vue argumentatif, Norton (1964) [217], p. 35, note que Leibniz, pour répondre à Bayle «is constantly switching the bases (and, at the same time, the levels) of his arguments», ce que manifeste clairement l'exemple que nous offrons.

<sup>216</sup>*ET Discours* § 77, *GP VI*, 95.

<sup>217</sup>Le procédé a aussi quelque chose de la technique comptable qui permet de revenir aisément sur chaque résultat (voir section 5.3.3.2, page 271 et page 516, note 18).

<sup>218</sup>Voir *supra*, page 77.

<sup>219</sup>Voir *supra*, page 73.

<sup>220</sup>Voir *supra*, section 5.3.2.2, page 259.

explicatif partiel, lorsqu'il est question d'essayer de saisir l'immensité du rapport de Dieu au monde, inaccessible en détail à l'intelligence. Par l'analogie est dressé un rapport, un rapprochement qui permet à la raison d'admettre que ce qui apparaît invraisemblable peut aussi être rangé parmi les perceptibles et les probables.

Sans doute faut-il contraster cette utilisation *possible* des fictions avec l'emploi de fictions *impossibles* comme celles que Leibniz reproche à Clarke, qui recourt à l'exemple d'une création du monde plus hâtive, par Dieu<sup>221</sup>. Une telle fiction inacceptable est, tel l'âne de Buridan, «une fiction qui ne saurait avoir lieu dans l'univers, dans l'ordre de la nature»<sup>222</sup>, et qui ne mérite donc pas de solution qui en respecte les données, si elle constitue un problème, pas plus qu'on ne peut baser dessus de connaissance pertinente, si elle sert d'outil explicatif<sup>223</sup>. On peut d'ailleurs sans doute rapprocher cette thématique de certaines expressions de Valla dans le *De libero Arbitrio*, cité par Leibniz en ces termes à la fin de la III<sup>e</sup> partie (il s'agit d'un reproche de Laurent à Antoine) : «votre fiction est fausse»<sup>224</sup>. Une fiction impossible ou fausse (telle aussi que celle du mouvement le plus rapide) en est une qui ne fournit pas réellement d'instance possible, qui ne confère qu'une apparence fallacieuse à l'argument qu'elle veut rendre probable, puisqu'elle ne réside que dans des mots creux, dépourvus de cohérence, et que l'on ne peut approfondir. Toute fiction acceptable et vraiment possible ne doit pas forcément pouvoir se poursuivre dans ses moindres retranchements, mais elle contiendra des éléments qui ne se contredisent pas entre eux. Car si la fiction peut jouer un rôle rhétorique de production de probabilité chez Leibniz (rôle théoriquement modeste, quoiqu'il occupe pratiquement une grande portion de nombreux ouvrages), elle ne peut pas être réduite à un simple jeu verbal, à un paradoxe

<sup>221</sup> «C'est une fiction semblable, *c'est-à-dire impossible*, de supposer que Dieu ait créé le monde quelques millions d'années plus tôt. Ceux qui donnent dans ces sortes de fictions ne sauraient répondre à ceux qui argumenteraient pour l'éternité du monde» 4<sup>e</sup> écrit de Leibniz contre Clarke (29 mai 1716 / 2 juin 1716), § 15 ; R 89 ; GP VII, 373 ; nos italiques.

<sup>222</sup> ET I § 49, GP VI, 129.

<sup>223</sup> En ce sens, Leibniz parle également de «fausse supposition» (Leibniz à l'Électrice Sophie, GP VII, 547), dans un cas de damnation d'âmes aimant Dieu par-dessus tout. En l'occurrence, même la fausse fiction porte une valeur rhétorique, voire explicative, que tâche de dégager Leibniz quoiqu'il en désapprouve les termes excessifs. La fausseté dont il est question peut même être mise en évidence de manière plus probable que démonstrative, les «fictions où l'on a recours pour soutenir des opinions mal fondées» se dressant par contraste avec une «explication raisonnable» (Leibniz à Hartsoeker, 6 février 1711, GP III, 518).

<sup>224</sup> ET III, § 408, GP VI, 358 ; DLA, § 51, 34. Il s'agit d'un cas fictif proposé par Antoine, où quelqu'un demanderait à un dieu païen de prédire quel pied il lèverait le premier, puis qui ferait le contraire en bougeant l'autre d'abord. Laurent réfute en supposant qu'alors, soit le Dieu ne répondrait pas, en fait, parce qu'il prévoirait le désir de contradiction, soit le provocateur, finalement pris de respect envers la parole décrétoire du dieu, obéirait à la prédiction comme à un ordre. Quoique Valla ne développe pas expressément la dimension logique de ce à quoi il s'oppose et qu'il préfère recourir à des expédients factuels et psychologiques, on constate qu'il s'arrange pour réfuter l'une ou l'autre des prémisses de la conclusion, et pour redonner ainsi possibilité à un cas qui semblait absurde.

qui coupe court à l'argumentation adverse par l'ablation et le retournement arbitraire du sens des termes. On se rappellera que dans son usage philosophique, la fiction n'a pas tant une origine littéraire<sup>225</sup> qu'un rôle juridique de monstration et de simplification<sup>226</sup>, qui s'accorde avec ce que nous avons présenté comme dimension heuristique. En contexte argumentatif, s'ajoute une dimension persuasive de production de probabilité en fonction de la stimulation de l'imagination.

## 8.5 Le meilleur des mondes rendu probable : le mythe de Sextus

### 8.5.1 Caractérisation du mythe et des analogies les plus claires

Le mythe de Sextus tient une place toute particulière dans les *Essais de théodicée*, et pour plusieurs raisons :

**Autonomie** - Il s'agit d'un passage situé à la fin de l'ouvrage<sup>227</sup>, mais qui ne paraît pas relever particulièrement de la III<sup>e</sup> partie<sup>228</sup>. Au contraire, il ressemble davantage à une conclusion générale, à une explication récapitulative, sur un ton un peu différent, mais complétant le propos d'ensemble sur la justice de Dieu et les raisons du mal. Ainsi, le texte se présente presque comme autonome, quasi complet par soi et semble d'ailleurs avoir changé de place au cours des brouillons successifs des *Essais de théodicée*, au fur et à mesure que progressait la rédaction et que Leibniz s'apercevait peut-être que la rupture de style ne convenait que tout à la fin de ses réflexions<sup>229</sup>. On peut aussi penser que le texte forme une sorte d'illustration des plus grands arguments présents dans l'ouvrage et qu'ainsi, il convient qu'il soit placé à leur suite et en guise

<sup>225</sup>Et encore : nous avons vu que Leibniz tend à accorder à la littérature une fonction de réservoir expérimental d'imaginaires possibles (voir *supra*, section 8.4.2, page 565).

<sup>226</sup>Boucher (2001) [102] développe particulièrement cet aspect. Le rôle de la fiction est exposé de la sorte : la fiction «permet d'assurer la simplicité et la rationalité d'une codification en feignant d'ignorer la nature des choses ou le statut réel des personnes. Elle sert ainsi à contourner des circonstances matérielles rendant impossible l'application d'une règle générale à un cas particulier et à négliger un ensemble de contraintes juridiques interdisant cette application» (p. 131).

<sup>227</sup>*ET* III, § 413-417, *GP* VI, 361-365.

<sup>228</sup>S'il faut s'en tenir étroitement aux thèmes, il semblerait davantage s'inscrire dans la II<sup>e</sup> partie, puisqu'il traite surtout du rôle de Dieu face aux maux moraux.

<sup>229</sup>C'est du moins l'avis de Robinet (1982) [234]. Ce commentateur parle d'une «composition par empilement de ce texte successivement introductif aux différentes dimensions que prenait l'ouvrage» (p. 101). Plus précisément, il semble que le texte soit passé de la suite du § 376, suivi de ce qui forme aujourd'hui le § 377, à la suite du § 404, jusqu'à la fin (p. 106). Il faut noter toutefois qu'une semblable rupture stylistique, avec par la suite reprise sans difficulté de l'argumentation réglée, survient bel et bien dans la *Confessio philosophi*, par l'énonciation d'un mythe par le Théologien. Le Philosophe commente de la sorte et trouve ainsi une justification à la digression : «severitatem argumenti nostri jucundo interscenio distinxisti aut potius epilogo obsignasti. Jam enim ni fallor possumus tuto finire» (*CP*, B, 100).

de point d'orgue<sup>230</sup> ; dans le mythe, il semble qu'aucun argument ne soit acquis et que l'auteur reprenne toute l'argumentation à zéro. Ce qui précède donne une version démonstrative, mais le mythe, en quelque manière, se suffit à soi-même et trouve sa solidité dans sa cohérence. Quoi qu'il en soit, que l'on puisse vraiment, en raison de la variabilité de sa situation effective, le considérer comme conclusif par rapport à la *Théodicée* importe moins que le constat de son unité et de sa spécificité stylistique.

**Prolongation** - Dans la mesure où nous nous sommes penchée sur la dimension dialectique des *Essais de théodicée*<sup>231</sup>, il n'est pas indifférent de noter que le stimulus à la base de la rédaction de ce mythe se trouve dans un ouvrage de Lorenzo Valla, le *De libero Arbitrio*, dont Leibniz traduit, cite et résume l'essentiel<sup>232</sup>. Contrairement à l'attitude de réplique face à Bayle, où Leibniz tend à écrire entre les lignes du texte de son interlocuteur, l'auteur allemand respecte ici la facture stylistique du texte qu'il étudie<sup>233</sup> et situe sa position en reprise et dans le prolongement de la fin du travail de Valla. Quoique Leibniz semble toujours se réserver une position de répondant (puisque traditionnellement, le répondant parle *après* le questionneur), Leibniz ne cherche pas tant ici à réfuter Valla pied à pied qu'à compléter ce qu'il a avancé de solide<sup>234</sup>. Comme lorsqu'il reprend les analogies bayliennes, Leibniz profite de la puissance imaginative et persuasive contenue dans le texte commenté, mais en la déviant vers son propre point de vue. Toutefois, il s'approprie ici également la conclusion provisoire de Valla concernant la différence entre la sagesse, d'une part, et d'autre part la puissance et la volonté<sup>235</sup>, ainsi que certaines conclusions provisoires auquel il ne s'oppose pas, comme la distinction entre prescience et prévision<sup>236</sup>. Le point expressément laissé en suspens dans le dialogue d'origine concerne l'imputation non complètement retirée à la providence divine, en tant que Dieu aurait produit le mal en sa création des hommes. C'est cette question que reprend et complète Leibniz, et qu'il illustre par la rencontre avec Jupiter en plus d'Apollon (le rôle de Jupiter

<sup>230</sup>Nous noterons d'ailleurs que la fin d'ouvrages comme le *Discours de métaphysique* et la *Monadologie*, de ton théologique assez emporté, montre que l'auteur semble porté sur ce genre de conclusion presque poétique, quasi inspirée.

<sup>231</sup>Section 5.4, pages 276 sq.

<sup>232</sup>ET III, § 406-412, GP VI, 358-361.

<sup>233</sup>Il fournit ses extraits «en gardant la forme du dialogue» (ET III, § 404, GP VI, 357).

<sup>234</sup>Leibniz soutient qu'il entend «poursuivre où il finit, en continuant la fiction qu'il a commencée» (ET III, § 405, GP VI, 357).

<sup>235</sup>DLA § 82, 43. Nous verrons plus loin (page 597) que Leibniz raffine encore cette bipartition, par rapport à ce qu'il a élaboré dans la *Confessio philosophi*, qui distingue surtout l'entendement et la volonté.

<sup>236</sup>«Aliud est enim praescire, aliud praedicere futura» (DLA § 58, 37). Voir un point de vue assez semblable sur un sujet proche : ET I, § 40, GP VI, 124-125.



était défini par Valla, mais son oracle n'était pas rencontré par le personnage), et par l'introduction toute personnelle de Pallas.

**Fiction** - D'un simple point de vue stylistique, les interlocuteurs mis en scène par Valla (Antoine et Laurent) ne sont pas récupérés par Leibniz, et ce qui est continué n'est donc pas la tentative de persuasion d'Antoine, troublé par l'apparente injustice divine. Leibniz reprend essentiellement le *mythe de Sextus*, la section strictement fictionnelle des élaborations de Laurent, afin de montrer que Dieu, en tant qu'il prévoit le mal, n'en est pas coupable<sup>237</sup>. Il s'agit d'un apport fictionnel à l'argumentaire leibnizien et cet aspect de fable sert au moins deux finalités convergentes :

- *d'une part*, Leibniz produit ainsi, par un récit aisé à appréhender grâce à l'imagination, une certaine crédibilité pour une position difficile ; c'est le moyen pour lui de «[s']expliquer [...] de la manière la plus claire et la plus populaire qui [lui] soit possible»<sup>238</sup>
- *d'autre part*, la dimension métaphorique permet de signifier certaines données qui commandent le respect théologique et qu'il peut s'avérer périlleux ou impopulaire d'aborder et critiquer de front<sup>239</sup>.

Il convient que nous donnions à présent un bref résumé du mythe de Sextus, afin de pouvoir ensuite en désigner plus commodément les éléments<sup>240</sup> :

#### **Le mythe selon Valla : (§ 409-411)**

*Enjeu à résoudre* : Contradiction entre la liberté supposée de l'homme qui pêche et l'omniscience de Dieu qui le prévoit pécheur (exemple : Judas, qui n'est plus coupable si Dieu le prévoit tel).

*Récit* : Sextus Tarquinius, connu dans l'histoire romaine pour avoir commis des actions infâmes, est supposé consulter l'oracle d'Apollon à Delphes pour connaître son avenir. Il apprend ainsi qu'il mourra exilé et misérable. Sextus s'en plaint à Apollon, qui lui explique que sa tâche consiste à lui dire la vérité sur son avenir, ce qu'il a fait, et que quant à la détermination de cet avenir, la responsabilité en revient à Jupiter.

<sup>237</sup>Plus exactement, remarque Chomarat (1983) [70] en note au texte de Valla, l'histoire de Sextus est vaguement tirée de Tite-Live, que Valla connaît bien. «La consultation de l'oracle par Sextus est donc un amalgame né de l'imagination de Valla qui l'appelle d'ailleurs une fable» (note 37, p. 57).

<sup>238</sup>ET III, § 405, GP VI, 357.

<sup>239</sup>Chomarat (1983) [70], p. 8 : «la fable permet un tragique sans blasphème».

<sup>240</sup>Nous ne fournissons pas le résumé de tout ce que Leibniz a rapporté de Valla, malgré l'intérêt de certains exemples militaires parents chez les deux penseurs, mais seulement ce qui concerne spécifiquement la mise en scène de l'histoire de Sextus, emboîtée à l'intérieur du dialogue où Valla se projette, quoique le détail dialogué en soit déjà sans doute semi-fictif.

Devant les récriminations renouvelées de Sextus, qui argue de son innocence, Apollon lui révèle qu'il sera orgueilleux, adultère et traître. Or, ces actions ne sont à l'évidence pas causées par la prédiction qui en est faite.

⇒ *Première conclusion* : Il faut distinguer la prescience et la création, en Dieu. Par son omniscience concernant l'avenir, Dieu n'oblige personne et ne retire pas à l'homme sa liberté et sa responsabilité face à ses actions.

En conséquence, Sextus souhaite avoir une autre vie que celle qui lui est racontée. Mais il n'est pas possible d'aller contre la parole des dieux, et encore moins contre la nature impartie à chacun : chaque individu a été par Jupiter créé tel qu'il est.

⇒ *Seconde conclusion (aporétique)* : S'il ne faut pas accuser Dieu en tant qu'omniscient, ne faut-il pas le blâmer en tant que créateur, en tant qu'il est le facteur des crimes qu'ensuite il reproche à ses créatures, puisqu'il lui était loisible de leur assigner un autre destin ? Si la prescience n'est pas en cause, la providence ne devrait-elle pas l'être ? Cette question reste non résolue par Valla, ce qui incite, au nom de l'irréductible incompréhensibilité de la nature des choses, à se ranger à une croyance confiante dans la miséricorde et la sagesse de Dieu.

### **Le mythe selon Leibniz : (§ 413-417)**

*Enjeu à résoudre (qui reprend l'aporie de la seconde conclusion de Valla)* : Contradiction non résolue entre la condamnation de la providence et de la justice divines et la toute-perfection connue *a priori* de Dieu.

*Récit* : Sextus se rend à l'oracle de Jupiter à Dodone et demande des comptes au dieu, exigeant de sa toute-puissance soit le changement de son destin misérable, soit l'acceptation par le dieu de sa responsabilité à l'égard des malheurs de sa créature. Jupiter explique que le destin de Sextus est lié à sa décision d'être roi, et que s'il y renonce, il aura un autre destin. Mais Sextus refuse et se retire mécontent. Le prêtre Théodore, qui a assisté à toute la scène, admire la grandeur de Jupiter, qui s'est arrangé pour imputer à Sextus la conduite de son existence, mais s'étonne de l'apparent manque de bonté du maître des dieux, qui aurait pu à son gré faire changer de volonté à l'obstiné. Jupiter enjoint au prêtre de consulter sa fille, la déesse Pallas. Endormi dans le temple d'Athènes où il s'est rendu, Théodore rêve qu'il peut entrer dans le secret des dieux et qu'il peut, guidé par Pallas, contempler le palais des destinées. Il peut y voir toutes les variations à partir d'une seule ou de plusieurs

données changeantes sur la base du monde actuel, et c'est ainsi que, visitant des appartements et feuilletant des ouvrages qui en relatent le détail, Théodore se trouve en face de la vie d'un éventail de Sextus possibles dans des mondes au reste semblables à celui qui existe, des Sextus tous quelque peu différents de celui qui a subi le funeste destin qu'on lui connaît. Parmi tous les mondes possibles du palais pyramidal, l'un, tout au sommet, est meilleur que les autres et Théodore est ravi de bonheur lorsqu'il le contemple. Or, c'est le monde vrai et actuel, celui-là même dans lequel Sextus se montre emporté et félon. Le moindre changement à la nature de Sextus aurait fait que le monde suprême en aurait été un autre, qui n'aurait plus été le meilleur, ce qui aurait joué contre la sagesse infinie. Théodore s'éveille joyeux et reconnaissant envers les dieux.

⇒ *Conclusion* : Dieu n'a pas créé les possibles, ni les lois qui régissent les exclusions et contradictions, et les maux existant dans le monde, qui sûrement s'expliquent par compensation ou par fécondité, dépendent seulement de l'agencement enchaîné et cohérent d'éléments éternellement composés sous la forme de ce monde. Dieu n'a rien décrété de neuf ; il est imputable seulement de la bonté infinie qui l'a poussé à choisir parmi les mondes possibles, le meilleur. Or, cette bonté n'est pas contraire à la justice et à la perfection et ne le rend pas coupable.

Pour notre propos, il importe de retracer la place argumentative que tient ce passage et la manière dont il contribue à la conduite de la preuve. Le fil le plus central de l'histoire est facile à retracer, ainsi que les analogies qui le sous-tendent : Leibniz illustre successivement une série des thèses les plus importantes de sa métaphysique, et particulièrement celles qui permettent d'asseoir théoriquement ce que nous avons appelé la démonstration optimiste concernant l'optimalité du monde.

**Figuration de l'entendement divin** Dans le déroulement de l'histoire narrée par Leibniz, on découvre d'abord l'existence d'une sorte d'endroit hors des temps et mondes concrets, une espèce d'analogue à un espace géométrique où peuvent se lancer et visualiser les combinaisons de possibles désirés en fonction de suppositions précises, sous la forme de lieux géométriques déterminés, mais pas toujours ponctuels et uniques. Mais cette première métaphore ne sert qu'à étayer une visualisation plus concrète : le personnage de Théodore se retrouve face à un palais où se compartimente cette sorte d'existence des hypothétiques. Les possibles existent «ici, c'est-à-dire en idées»<sup>241</sup>,

<sup>241</sup> *ET III*, § 414, *GP VI*, 363.

et cet *ici* correspond évidemment dans le système de Leibniz à l'entendement divin. Celui-ci compose une région éternelle pour la constitution de laquelle n'intervient pas la volonté. Leibniz montre la possibilité de connaître les possibles hors de la sphère de l'existence actuelle, ce qui permet de distinguer deux niveaux de réalité pour les possibles. Il s'agit d'une thèse-clef pour la conduite de la conclusion.

**Figuration de la nature des possibles** On est ensuite confronté à l'étourdissante disponibilité de tout le possible, de tout l'intelligible concernant chaque chose au monde, chaque variation supposée sur chaque chose. La fable montre à Théodore l'écriture indéfiniment développable des livres contenus dans les bibliothèques des appartements de la pyramide. Cette bibliothèque, dont la commodité de consultation a quelque chose de prophétique quant à l'avènement du classement informatique<sup>242</sup>, symbolise la prérealité intelligible de toutes les idées des substances. Plus précisément, Leibniz illustre ici le repliement infiniment détaillé de tous les événements contenus dans les monades (ou dans la notion complète des substances), passé et futur déroulés sur le même plan. L'importance de ces précisions n'est pas capitale pour la conduite de l'argument principal, mais permet de donner une illustration à des thèses difficiles, en même temps qu'elle donne la réplique à certaines affirmations secondaires de Valla (voir ci-dessous).

**Figuration des degrés de perfection** Enfin, on apprend, au milieu de la profusion des amalgames infiniment variés, qu'il y a une valeur relative aux différents mondes : il y a des degrés de perfection qui distinguent les concrétions de possibles visualisés. Le château des mondes, où chaque pièce rassemble une combinaison de possibles, est de structure pyramidale, avec cette particularité qu'il s'agit d'une pyramide de base infinie et de pointe unique<sup>243</sup>. La praticabilité d'une comparaison entre tous les appartements symbolise la hiérarchie intrinsèque des mondes composés par les possibles, en fonction de leur perfection, en fonction de ce qui devient leur degré de réalité. Leibniz illustre aussi de la sorte l'infinité des possibilités de faire moins bien,

<sup>242</sup> «Vous avez vu un nombre sur le front de Sextus, cherchez dans ce livre l'endroit qu'il marque. Théodore le chercha, et y trouva l'histoire de Sextus plus ample que celle qu'il avait vue en abrégé. Mettez le doigt sur la ligne qu'il vous plaira [...] et vous verrez représenté effectivement dans tout son détail ce que la ligne marque en gros. Il obéit, et il vit paraître toutes les particularités d'une partie de la vie de Sextus» (*ET* III, § 415, *GP* VI, 363).

<sup>243</sup> «Les appartements allaient en pyramide; ils devenaient toujours plus beaux à mesure qu'on montait vers la pointe, et ils représentaient de plus beaux mondes. On vint enfin dans le suprême qui terminait la pyramide et qui était le plus beau de tous; car la pyramide avait un commencement, mais on n'en voyait point la fin» (*ET* III, § 416, *GP* VI, 364).

et l'univocité de l'optimalité du monde, sans laquelle Dieu n'aurait rien créé du tout. Ce point est très important pour la conduite de la conclusion.

Leibniz a produit ainsi une série d'analogies non cachées et très aisément décodables, grâce non seulement aux indications d'Athéna-Pallas tout au long de sa rencontre avec Théodore, mais aussi par le report que le lecteur peut faire de l'ensemble du texte qui a précédé sur la signification du mythe qu'il aborde. La direction de l'argumentation est claire, et on voit en quoi la réplique se dirige contre l'ouverture laissée par Valla. Leibniz vise la monstration de l'optimalité concrète du monde créé. Il y a réfutation de l'argumentation laissée en suspens, mais aussi, plus implicitement, de certaines affirmations anti-philosophiques, qui pourraient dangereusement devenir anti-rationnelles si elles se généralisaient. Dans cette mesure, on retrouve encore des échos anti-bayliens, ou qui auraient pu valoir contre Bayle, dans la réplique contre Valla. En effet, Valla, fort de sa critique de l'être en puissance selon Aristote, estime que les philosophes vont trop loin dans leurs maximes et que le précepte selon lequel tout ce qui est possible peut en quelque sorte être dit réel est très absurde («*absurdissimum*»), comme le prouve l'impossibilité qu'existent en même temps deux contradictoires également possibles<sup>244</sup>. Leibniz ne commente pas spécifiquement ce passage, qu'il cite en résumé<sup>245</sup>. Cependant, la version leibnizienne du mythe en constitue implicitement une réfutation éclatante. En effet, dans le portrait du rêve de Théodore, on trouve, en quelque manière *coexistants* dans l'«ici» des idées, tous les possibles, avec tous leurs agencements divers et incompatibles, chacun inclus dans le monde qui le tolère. Plus exactement, Leibniz montre l'égale possibilité des couples contradictoires d'éventualités factuelles (égale possibilité théorique, du moins, si on exclut le privilège du monde le meilleur), à l'exception bien sûr de l'existence ou non-existence de Dieu, seule existence non contingente. Autrement dit, les principes philosophiques ont plus de force que ce que comprend Valla et il faut distinguer deux types de nécessité : celle, infrangible d'un monde à l'autre, qui régit toute intellexion, même divine, et celle, simple certitude intra-mondaine, qui dépend des lois singulières impliquées par le décret créationnel<sup>246</sup>.

<sup>244</sup>DLA § 64, p. 38.

<sup>245</sup>Mais sans doute ce point important figure-t-il parmi les éléments qui pousse Leibniz à noter qu'il y a dans ce texte «quelque chose à redire par-ci par-là» (ET III, § 413, GP VI, 361).

<sup>246</sup>Il vaut peut-être de noter, à ce propos, qu'Érasme (*Du libre arbitre* [23], *Exorde*, Ib2), parlant de Valla, ramène sa conception du libre arbitre et de la nécessité à celle de Wyclif, par ailleurs vivement critiqué par Leibniz à quelques reprises dans la *Théodicée*, et chez lui constamment associé à Abélard, et jamais rapproché de Valla.

Il nous reste à préciser à quel type d'argumentation appartient le développement du mythe de Sextus. Dans la perspective qui nous occupe ici, le mythe de Sextus tel que le développe Leibniz est pertinent en ce qu'il constitue un bon exemple d'argumentation à l'évidence non déductive, et pourtant longuement développée, en même temps que placée à un endroit remarquable des *Essais de théodicée*. Car si la direction est globalement la même que celle de la démonstration optimiste, l'enchaînement des images et des preuves n'est pas du tout du même ordre. Dans le mythe de Sextus, Leibniz présente les points de sa métaphysique non plus comme le résultat de déductions assurées, ni même d'hypothèses infiniment probables, mais comme un constat visuel et sensible, effectivement déroulé sous le regard d'un rêveur inspiré. Cette utilisation de l'analogie, de la métaphore, de la fiction, est clairement un recours à un supplément probable par rapport à la démonstration optimiste et à la réfutation négative, même si le cadre est dialectique. En effet, il s'agit de soutenir contre Valla l'intelligibilité partielle, ou la *probabilité* de la foi chrétienne. Il faut peut-être rappeler que dans le texte d'origine, Valla concluait son dialogue laissant entendre par son personnage de Laurent que la foi n'a pas la même base que la probabilité des raisons<sup>247</sup>. Il s'agit véritablement de la part de Leibniz d'une entreprise de défense du mystère, de la volonté divine présentée comme un mystère<sup>248</sup>. C'est pourquoi nous l'avons rangé au titre des suppléments probables à la démonstration optimiste - en quelque sorte doublement probable, en ce qu'il constitue une confirmation à la fois non déductive, et non nécessitée par la conduite réfutative du texte et le rôle de répondant choisi par l'auteur.

Toutefois, il nous faut aussi éclairer quelque peu les aspects de ce passage les moins évidents à translittérer - car, nous le verrons, ce mythe sert un peu tous azimuts pour expliquer des points obscurs. Nous aborderons successivement trois dimensions délicates :

- l'aspect mystique et visionnaire des révélations contenues dans le mythe de Sextus :  
⇒ Section 8.5.2 : *Aspect mystique*, pages 577 sq.
- la question des masques successifs pris par de nombreux éléments du problème :  
⇒ Section 8.5.3 : *Multiplicité des masques emboîtés ; Sextus et Judas*, pages 581 sq.
- l'évocation trinitaire impliquée par le mythe et les difficultés qu'une telle interprétation rencontre :

<sup>247</sup> «Fide stamus, non probabilitate rationum» (*DLA*, § 103, 49). Chomarar (1983) [70] note aussi en ce sens que malgré les profondes et remarquables qualités philosophiques et argumentatives du texte du *De libero Arbitrio*, «il manque à Valla la notion de probabilité» (p. 9).

<sup>248</sup> Valla n'utilise pas expressément le terme de *mystère*, il est vrai, mais il parle d'«ignoratio» (*DLA*, § 104, 48) et montre une véritable perplexité devant le cas résultant, exigeant une sorte de soumission et de respect du croyant, comme devant les mystères officiels de la religion, alors même que le désir originel d'Antoine était de sortir de la «prison de l'ignorance».

⇒ Section 8.5.4 : *Trinité et dieux gréco-romains*, pages 590 sq.

### 8.5.2 Aspect mystique

À notre avis, il ne faut pas exagérer l'importance de la dimension de *vision* qui transparaît de l'attitude de Théodore. En effet, tout mythique n'est pas nécessairement mystique - et chez Leibniz, s'il y a du mystique, il ne relève sûrement pas de l'abandon irrationnel, car «l'ardeur sans lumière» est préjudiciable à la croyance droite<sup>249</sup> et quant à la *Théodicée*, il ne s'agit sûrement pas du texte le plus développé sur la question<sup>250</sup>. «Je suis bien aise, écrit-il dans une lettre tardive à Rémond, qu'on conserve la partie la plus solide de la théologie des mystiques»<sup>251</sup> - autrement dit, il y a des morceaux intéressants dans leurs travaux, mais il faut les aborder avec la plus grande prudence.

Pourtant, indiscutablement, le cadre brossé par le conte a quelque chose d'une séance d'initiation au mystère, du transport ardent du mystique. Outre le ton quelque peu poétique et lyrique qui baigne surtout les évocations finales, on peut effectivement remarquer que la lumière vient à Théodore sous forme de rêve, de révélation intérieure, personnelle et miraculeuse de la part d'une déesse qui doit par une sorte de pratique magique ou symbolique le rendre «capable de soutenir les divins éclats de la fille de Jupiter et de tout ce qu'elle lui devait montrer»<sup>252</sup>. Lorsqu'au terme d'une ascension qui permet un approfondissement de la compréhension et de la foi de Théodore, et qui a donc quelque chose d'une purification, le protagoniste est transporté par une sorte d'expérience suprême. Il est «ravi en extase», goûte une «liqueur divine» pour se remettre quelque peu, et «ne se sen[t] pas de joie» dans l'appartement ultime, présenté comme la «source du bonheur»<sup>253</sup>. Par la suite, Théodore, marqué par son rêve comme par une révélation neuve, reste «pénétré de ce qu'il a vu et entendu»<sup>254</sup> et sa joie confiante et reconnaissante ne semble plus troublée par l'incompréhensibilité de ce qu'il ne saisit pas encore. On pourrait en conclure que le

<sup>249</sup>«Ardorem faciunt sine luce» *Elementa veræ pietatis, sive de amore dei super omnia* (1679?), *Grua* I, p. 8. Belaval (1970) [45], p. 136, n. 167, note de ce point de vue que «l'intellectualisme leibnizien s'est toujours montré réticent à l'égard des mystiques». Baruzi (1907) [86] souligne à l'inverse que Leibniz, dès sa jeunesse, a étudié les théologiens mystiques et qu'il a éprouvé une «vive curiosité de la mystique en ses diverses expressions» (p. 146). Cependant, les deux appréciations sont justes, au sens où Leibniz apprécie la dimension persuasive, intérieure, morale, des mystiques, tout en se méfiant de leurs errances et extravagances, souvent à l'écart d'une méthode rationnelle.

<sup>250</sup>Deghaye (1977) [130] note assez durement sur ce point : «pour ce qui est de la mystique en général, ce texte de la *Théodicée* est bien décevant de la part d'un Leibniz» (p. 350), car il est, de l'avis de ce commentateur, truffé d'assimilations rapides et fausses.

<sup>251</sup>Leibniz à Rémond, 4 novembre 1715, *GP* III, 659.

<sup>252</sup>*ET* III, § 414, *GP* VI, 362.

<sup>253</sup>*ET* III, § 416, *GP* VI, 364.

<sup>254</sup>*ET* III, § 417, *GP* VI, 365.

renouvellement de sa foi vient précisément de la rencontre personnelle qu'il a faite et de la révélation ineffable venue à lui. Cependant, plusieurs éléments doivent être rappelés pour donner une plus juste idée de la mesure dans laquelle Leibniz s'adonne vraiment à une tangente mystique dans ce texte, du point de vue de la méthode et du contenu véhiculé.

D'abord, malgré le renouvellement de la confiance de Théodore lors de son rêve, il vaut de remarquer qu'il n'y a pas de constitution radicale et entière de sa foi par grâce à ce moment précis. En effet, la fonction de grand sacrificateur de Théodore le plaçait déjà au plus proche de la rencontre quotidienne avec les dieux, et lui conférait déjà un sincère respect, une vraie piété et une admiration pour la grandeur de ceux qui gouvernent création et providence. Ce qui a particulièrement changé au cours de cette expérience intérieure, c'est la *connaissance* plus fine par Théodore de la nature des dieux et du monde, et surtout de la providence. C'est cet accroissement de connaissance et de lumière, par les raisons données des desseins de Jupiter, qui permet à l'homme d'accepter ce qu'il ne saisit pas, qui lui confère joie et confiance<sup>255</sup>, cette sorte de tranquillité, de sérénité proche de Dieu qui constitue l'objectif des mystiques<sup>256</sup>. Malgré le ton quelque peu emporté et poétique de Leibniz, le contenu transmis est donc surtout de nature épistémologique.

De plus, la révélation miraculeuse est globalement aisément compréhensible par une série d'analogies bien expliquées par la déesse même qui révèle, et que nous avons brièvement décodées plus haut. Ainsi, l'essentiel du contenu transmis n'est pas du tout ineffable pour le lecteur, exception faite de la dimension directe de l'impression visuelle. La visite onirique sert d'argument probable et rationnel, et non de transport suprême de l'âme. Il s'agit d'une sorte de moyen de fournir un témoignage visuel optimiste, coloré et convaincant, contre les fortes apparences inverses issues d'une observation naïve et désabusée du monde<sup>257</sup>. L'autonomie relative de ce texte, que nous avons soulignée plus haut<sup>258</sup>, ne peut être mise en avant au point d'éclipser le fait que l'argumentaire et la direction du mythe de Sextus s'inscrivent dans l'optique de la *Théodicée* et s'accordent en tout avec elle. Or,

<sup>255</sup>On n'est d'ailleurs pas loin ici, à nouveau, d'une sorte de traduction de la grâce en termes moins transcendants (voir *supra*, section 7.4.2, pages 505 sq.).

<sup>256</sup>Dans la *Confessio philosophi*, le personnage du Philosophe montre aussi en ce sens qu'il est impossible d'aimer Dieu sans le connaître et que celui qui se satisfait du passé et s'efforce pour l'avenir parce qu'il connaît la providence, «*is demum animi tranquillitatem, quam Philosophi severi, resignationem omnium in Deum, quam Theologi Mystici urgent, assecutus est*» (*CP, B, 92*).

<sup>257</sup>L'aspect d'évidence perceptuelle lumineuse a quelque chose de simplement expérimental, en plus d'être un outil dialectique, mais il est vrai que sa constitution a quelque chose de la grâce immédiate particulière, de cette *vision* au-delà de la *croissance* qui nous reste fermée ici-bas (voir *ET Discours* § 44, *GP VI*, 75 et section 7.3.2, page 496).

<sup>258</sup>Voir page 569.



globalement, le texte des *Essais de théodicée* se positionne en faveur de la place lumineuse et indispensable de la raison en accord avec la foi et utile pour son approfondissement. Il serait bien étonnant que la conclusion de l'ouvrage vint relativiser et même renverser un point de vue aussi net en subordonnant l'acquisition rationnelle à une initiation magique et mystérieuse. D'ailleurs, comme le montre notamment l'existence d'autres fictions au cours de l'ouvrage, il ne s'agit pas de la seule digression de type littéraire, du seul recours aux expériences de pensée dans les *Essais de théodicée*, quoique le mythe de Sextus s'avère à la fois plus étendu et plus soigné. Bref, malgré la rupture stylistique marquée par l'emploi du mythe<sup>259</sup>, Leibniz ne se prend pas pour un auteur sacré, ne verse pas dans la communication directe avec Dieu, et s'il refuse de ravalier sa tentative au niveau d'une simple distraction<sup>260</sup>, il n'estime sa fiction qu'au niveau d'une explication plus claire et plus exotérique. Soulignons au reste que le cadre essentiellement polythéiste des personnages de sa mise en scène interdit qu'il s'agisse d'une vision directement utilisable d'un point de vue chrétien<sup>261</sup>.

Entre Leibniz et la perspective générale des mystiques, il y a à l'évidence une grande divergence du point de vue de la méthode, quoiqu'il faille souligner d'importantes rencontres sur le plan des maximes de comportement et de certaines conclusions<sup>262</sup>. Par exemple, Leibniz, qui dans la largeur de ses lectures ne refuse jamais un apport à ses théories, aime bien reprendre à Thérèse d'Ávila l'expression selon laquelle l'âme peut se considérer comme s'il n'y avait qu'elle et Dieu au monde<sup>263</sup>. De plus, les incitations au retour sur soi-même ou en soi-même dans un but d'élévation de l'âme sont également assez proches d'une forme d'ascèse mystique chez Leibniz<sup>264</sup>. Il est ainsi tout à fait possible d'entendre comme Baruzi

<sup>259</sup>Robinet (1982) [234], p. 106, parle carrément d'«envolées baroques».

<sup>260</sup>La reprise de Valla ne figure pas tellement «pour égayer la matière» (*ET* III, § 405, *GP* VI, 357) de la *Théodicée*.

<sup>261</sup>Plus tôt dans les *Essais de théodicée* (*ET* II § 121, *GP* VI, 175), Leibniz se laisse aller à une autre comparaison de Dieu avec les divinités romaines, rappelant que certains serments pouvaient contraindre même ces êtres tout-puissants. Il en va en quelque sorte de même pour Dieu, qui se soumet aux vérités éternelles, mais de façon si différente que Leibniz brise presque l'analogie en voulant éviter l'impiété et la comparaison à outrance : «Dieu, à la vérité, ne connaît point d'autre juge qui le puisse contraindre à donner ce qui peut tourner en mal : il n'est point comme Jupiter, qui craint le Styx». Valla parle aussi du jurement par le Styx, au sujet de la récompense et de la punition par Jupiter, en fonction des actions passées (*ET* III § 410, *GP* VI, 360).

<sup>262</sup>Cette proximité de fond, qui cependant dénonce le parcours méthodologique, ressemble quelque peu au rapport de Leibniz avec l'empirisme (voir *supra*, section 2.3.3, page 81).

<sup>263</sup>Leibniz à Morell, 10 décembre 1696, *Grua* I, 103 et *SN*, *GP* IV, 484 : les expressions du monde extérieur arrivent à l'âme «à point nommé, en vertu de ses propres lois, comme dans un monde à part, et comme s'il n'existait rien que Dieu et elle (pour me servir de la manière de parler d'une certaine personne d'une grande élévation d'esprit, dont la sainteté est célébrée)».

<sup>264</sup>À ce propos, Baruzi (1907) [86], p. 437, note avec justesse que «pour Leibniz, la contemplation ne s'oppose point à la méditation, mais la parachève», la méditation étant un outil de compréhension philosophique. D'où le fait qu'«irréductiblement ennemis par la méthode, Leibniz et les Mystiques se rencontrent

un certain *mysticisme* chez Leibniz, mais en un sens assez étroit de conception de toute la théologie en fonction de la doctrine du salut reportée sur l'individu monadique<sup>265</sup>.

L'hiatus méthodologique est toutefois fort profond, à cause du manque récurrent et presque principal de marques rationnelles du côté des témoignages mystiques, qui risquent dès lors de glisser vers l'imaginaire et le passionnel. Leibniz se montre donc méfiant et prudent à l'égard de la mention de «*témoignage interne*»<sup>266</sup> surnaturel, car il s'agit d'un contact direct et sans balises intellectuelles avec le divin. Autrement dit, l'*enthousiasme*, le fait de porter Dieu en soi, peut recevoir selon Leibniz un sens positif conforme aux origines du mot<sup>267</sup>, mais il faut garder l'esprit de l'embrasement et de l'emportement sans rails et sans but, et aussi ne pas se laisser abuser par la supposée possibilité d'un amour complètement désintéressé et désincarné pour Dieu<sup>268</sup>.

Pour en revenir au mythe de Sextus, il faut bien reconnaître que l'auteur allemand ajoute une connotation visionnaire et initiatique qui ne figure pas dans le dialogue où il prend sa source. Pourtant, il n'y a pas de trahison de son système du point de vue méthodologique - pourvu que l'on admette que les preuves d'ordre probable constituent bien des motifs de crédibilité rationnels dans un cadre théologique. Le mythe de Sextus constitue une mise en scène qui ne s'ignore pas, bien plus que le récit d'une illumination vécue. D'ailleurs, il vaut la peine de souligner que ce qui suscite l'émoi et la pâmoison de Théodore ne se situe pas tant dans l'ineffable majesté divine de la fille de Jupiter, aspect quasi complètement passé sous silence (et peut-être même laissé comme champ de contemplation à d'éventuels mystiques), mais dans l'expérience de la perfection du monde suprême, le plus beau de tous les appartements de la pyramide. C'est le constat de cette perfection, avivé par la visite des pièces inférieures et la connaissance d'autres destins possibles pour Sextus, qui ravit le prêtre et le fait défaillir. Or, remarque Pallas, «nous sommes dans le vrai monde actuel»<sup>269</sup>. Cette révélation ultime a quelque chose de démystificateur dans sa brutale simplicité, car elle identifie le réel et la source du bonheur. En effet, parmi tous les

---

donc finalement».

<sup>265</sup>Voir notre *Introduction*, page 5, note 18.

<sup>266</sup>*NE IV* xix § 16, *GP V*, 489.

<sup>267</sup>La meilleure lumière divine intérieure, la meilleure «théologie intérieure» est plus rationnelle que surnaturelle, ce qui n'empêche nullement qu'elle provienne de la grâce ou s'accorde avec elle (Leibniz à Morell, 10 décembre 1696, *Grua*, 105 et 1/11 octobre 1697, *A I*, 14, 548). En effet, il ne faut pas confondre la prétendue «lumière intérieure» «sujette à caution» car invérifiable (Leibniz à Pellisson, début août 1690 (*A I* vi, 76) et cette «lumière intérieure qui vous oblige d'y donner les mains» (*CMPPE* (1679-1681), *A VI* iv, 2259) dont Leibniz parle au sujet de la reconnaissance des principes. Sur les sortes de lumière, voir *supra*, section 8.3.3, pages 550 sq.

<sup>268</sup>En effet, comme il est bien connu, Leibniz se distancie sur ce point des quiétistes.

<sup>269</sup>*ET III*, § 416, *GP VI*, 364.

éléments inaccessibles du rêve, ce monde est le seul qui soit effectivement encore disponible au réveil, pour Théodore, et en outre pour tous les lecteurs du dialogue. L'accession surnaturelle suprême ramène au naturel et au quotidien. Le sommet du rêve touche l'expérience habituelle. Certes, Théodore a, par son rêve, la vision supplémentaire de l'évidence de la plus grande perfection de ce monde par rapport aux autres qu'il a croisés, mais cette révélation même n'est que partielle<sup>270</sup>, et il n'y a sans doute pas grande différence entre ce qu'il ressent et l'état de conviction soudaine qui peut survenir dans les limites de la rationalité humaine ordinaire. Le mythe montre ainsi sa dimension de symbole et d'artifice, et il n'est pas faux de croire que par le conte, Leibniz cherche à enseigner l'admiration et le respect de la création, en une sorte de leçon morale dissimulée dans son récit. Au lieu de multiplier les plaintes, le pieux devrait s'émerveiller devant la beauté de l'univers. De la sorte, l'aspect mystique lui-même devient analogique et vise par delà une persuasion de surface par la lumière des images, un retour sur l'esprit et son contact au réel, afin de lui enseigner la félicité.

### 8.5.3 Multiplicité des masques emboîtés ; Sextus et Judas

Il est peut-être significatif de remarquer, à propos du mythe de Sextus, la suite de remplacements, de recouvrements divers qui marquent cette histoire, l'approchant peu à peu presque davantage de la rupture que de la continuité avec le texte dont elle espère former la réponse :

1. Déjà, dans le texte originel de Valla, il y a remplacement du cas de Judas par l'exemple chrétiennement plus neutre de Sextus.
2. Ensuite, l'auteur du *De libero Arbitrio* se trouve remplacé comme narrateur par celui de la *Théodicée*, dans la brisure de la dimension aporétique, qui n'était pas conçue par Valla comme un inachèvement textuel, mais seulement comme une indépassable limitation épistémologique.
3. Ce remplacement de voix arrache aussi la structure narrative du texte au dialogue, car Leibniz ne reprend pas les personnages de Laurent et Antoine. Sextus et le dieu Jupiter se trouvent donc propulsés au centre de la reconstitution fictive, remplaçant comme première couche de distanciation les protagonistes d'origine.

<sup>270</sup>En effet, Théodore n'a pas, pas encore, une vision distincte du détail de l'optimalité, telle que la gloire après la mort pourrait lui conférer. La déesse lui dit en effet : «cela n'est rien au prix du total de ce monde, dont vous admirerez la beauté, lorsqu'après un heureux passage de cet état mortel à un autre meilleur, les Dieux vous auront rendu capable de la connaître» (ET III, § 416, GP VI, 364).

4. Il y a d'ailleurs encore à ce niveau un remplacement supplémentaire : l'oracle de Jupiter prend comme interlocuteur la place de celui d'Apollon, car Valla fait allusion au roi des dieux gréco-romains, mais ne le met pas en scène comme Leibniz.
5. Mais rapidement, nouveau changement de perspective, Sextus le révolté cède la place, comme interlocuteur des dieux, au pieux Théodore, création de Leibniz, presque en même temps que Jupiter cède la place à Pallas comme initiatrice de l'homme. Dans l'homme placé à présent au centre du conte, nous pouvons sans doute reconnaître un équivalent du porte-parole de Leibniz dans ses dialogues à sujet religieux, et qui porte fréquemment un nom semblable, témoignant de la proximité avec le divin<sup>271</sup>.
6. Le cadre pseudo-historique dessiné par l'aventure de Sextus au temple d'Apollon, campé par Valla, passe au second plan et devient l'objet variable d'une analyse de la part des personnages d'un rêve. On voit donc ainsi remplacée une fiction relativement concrète, par une fiction de part en part désincarnée et métaphorique. Cette plus grande distanciation par rapport au réel n'est pas due uniquement au recours à l'artifice du rêve, mais à la dimension beaucoup plus signifiante des éléments du conte chez Leibniz. En effet, chez Valla, l'analogie touche essentiellement la séparation des tâches entre les deux dieux romains, qui signifie l'existence de deux facultés différentes dans le Dieu unique chrétien. Dans la reprise leibnizienne, pourtant, la situation spatiale, les objets rencontrés ainsi que leur forme expriment aussi autre chose qu'eux-mêmes, renvoyant à des éléments de la métaphysique leibnizienne<sup>272</sup>.

Sans doute, nombre de ces glissements n'ont qu'une importance anecdotique, témoignant de la différence stylistique entre les auteurs. Plus précisément, peut-être, la création de Théodore répond au désir de Leibniz de se donner une voix qui porte sa position, comme Valla avec Laurent, dans son propre texte. Sous cet angle, en définitive, c'est Théodore qui remplace Laurent, ce qui explique sans doute l'abandon des personnages du dialogue originel et la rapide introduction d'un nouveau porte-parole<sup>273</sup>. Cependant, il y a plus important, parmi ces remarques sur la série des masques et remplacements, comme l'indique la dernière mention concernant l'usage abondant et multiple de la métaphore chez Leibniz<sup>274</sup>. Nous y avons déjà fait allusion : Leibniz dessine ici un type répertorié de preuve

<sup>271</sup>Ici, le personnage est *Théodore*, le don des dieux (de Dieu), mais il est souvent *Théophile*, celui qui aime les dieux (Dieu).

<sup>272</sup>Voir *supra*, page 573.

<sup>273</sup>Nous donnons ainsi une résonance aux points 2., 3. et 5.

<sup>274</sup>Il s'agit du point 6.

probable par analogie, cherchant à produire une crédibilité pour le système de l'harmonie préétablie et du meilleur des mondes possibles, système toujours difficile à appréhender de manière populaire.

Un autre déplacement présente cependant un intérêt pour notre propos : le détournement d'un exemple tiré de la *Bible* en un cas adapté de l'histoire romaine<sup>275</sup>. En effet, déjà chez Valla<sup>276</sup>, l'exemple premier porte sur la trahison de Judas, prévue par Dieu, et donc apparemment à lui-même non imputable. Il semble cependant que le traitement direct de l'archétype du traître humain implique l'intrusion d'un jugement dans le texte sacré, ou du moins un certain danger interprétatif. Au contraire, le transfert dans l'histoire romaine - ainsi que la suppression de la dimension liée au salut et à la damnation - permet une certaine simplification du problème. Ici, Leibniz suit Valla et ne fait même pas allusion lui-même au cas de Judas. Pourtant, il vaut sans doute la peine de souligner que le cas de Judas porte une grande importance en tant qu'exemple d'homme individuel pécheur également dans un contexte leibnizien<sup>277</sup> et surtout lorsqu'il s'agit de défendre le monde comme le meilleur parmi les possibles, malgré l'existence du péché et de mauvaises volontés que Dieu aurait pu changer. Témoin, ce passage important du *Discours de métaphysique* :

«Mais, dira quelque autre, d'où vient que cet homme fera assurément ce péché ? La réponse est aisée, c'est qu'autrement ce ne serait pas cet homme. Car Dieu voit de tout temps qu'il y aura un certain Judas, dont la notion ou idée que Dieu en a, contient cette action future libre. Il ne reste donc que cette question : pourquoi un tel Judas, le traître, qui n'est que possible dans l'idée de Dieu, existe actuellement ? Mais à cette question, il n'y a point de réponse à attendre ici-bas, si ce n'est qu'en général on doit dire que puisque Dieu a trouvé bon qu'il existât, nonobstant le péché qu'il prévoyait, il faut que ce mal se récompense avec usure dans l'univers, que Dieu en tirera un plus grand bien, et qu'il se trouvera en somme que cette suite des choses dans laquelle l'existence de ce pécheur est comprise, est la plus parfaite parmi toutes les autres façons possibles»<sup>278</sup>.

Ce passage porte exactement sur le même sujet que le mythe de Sextus et donne une solution qui reste fort semblable, car divisée de la même façon entre deux questions

<sup>275</sup>Il s'agit du point 1. Quant au point 4., il trouve commentaire dans la prochaine sous-section, pages 590 sq.

<sup>276</sup>DLA, § 36, 31.

<sup>277</sup>Même dans la *Théodicée*, qui ne regorge pas d'allusions bibliques, en particulier d'histoires tirées du *Nouveau testament*, on trouve une utilisation relativement neutre de Judas, parmi d'autres pécheurs dont les actions sont rapportées par la *Bible*. Outre la reprise du texte de Valla, la seule allusion faite à Judas dans l'ouvrage s'effectue au sujet de l'inexistence d'exceptions originales dans le comportement du sage, et à l'occasion de remarques sur la volonté toujours déterminée et toujours générale de Dieu : «il ne saurait se déterminer sur Adam, sur Pierre, sur Judas, sur aucun individu, sans qu'il y ait une raison de cette détermination» (*ET* III § 337, *GP* VI, 315 ; voir Annexe B.7, page B-viii). On aura noté qu'il s'agit d'un exemple parmi d'autres, et que la spécificité du personnage Judas n'est pas en cause. Remarquons aussi que ce groupement d'Adam, Pierre et Judas est coutumier des textes leibniziens sur la religion : voir notamment *ERC*, A VI iv C, 2359.

<sup>278</sup>DM § 30, *GP* IV, 455.

successives :

1. «*D'où vient que cet homme fera assurément ce péché ?*»
2. «*Pourquoi un tel Judas, le traître, qui n'est que possible dans l'idée de Dieu, existe actuellement ?*»

Les réponses obtenues sont également séparées :

1. Le péché sera certainement commis, car telle est la nature du sujet qui le commettra. Dans son omniscience, Dieu connaît cette nature, et elle n'est pas moins libre par ce qu'elle puisse être connue telle, et dans chacun de ses choix et détours.  
⇒ Cette étape correspond assez exactement à la première partie du mythe de Sextus dans la *Théodicée*, celle que Leibniz reprend à Valla, et où la prescience de Dieu est montrée comme compatible avec la culpabilité (d'où, la liberté) du pécheur.
2. Seule une réponse générale peut exister, au niveau de compréhension limitée auquel peuvent prétendre les humains. La voici : le pécheur a été choisi pour exister en tant qu'il appartient à la meilleure combinaison de possibles, et le mal ainsi impliqué est sûrement compensé par ailleurs, et cause de biens plus grands.  
⇒ Cette réponse peut se lire en parallèle avec la seconde partie du mythe de Sextus, celle que Leibniz compose lui-même, et qui présente Dieu disculpé par l'optimalité de son choix.

Sextus ou Judas, le cas apparaît effectivement transférable en tant que problématique, ainsi que l'indique la substitution intervenue juste avant le mythe de Sextus. Il semble clair que l'on peut donner sur le plan théorique le même genre de solution aux problèmes posés par un exemple et par l'autre. La différence entre ce passage du *Discours de métaphysique* et la conclusion des *Essais de théodicée* réside quand même en ce que dans le premier cas, Dieu n'est pas mis en accusation directement, et que les questions posées sont ainsi plus détachées de la révolte. Cette neutralité relative peut expliquer la possibilité d'employer directement le personnage de Judas, beaucoup plus lourd de sens du point de vue de la foi chrétienne. De plus, et surtout, le contexte diffère par ce que la réponse du *Discours de métaphysique* n'a rien d'une mise en scène symbolique, ou d'un récit mythique ; le *Discours* estime que l'on ne peut répondre «ici-bas» au détail de la seconde question et indique ce qu'il faut présumer sur la base de la connaissance démonstrative que l'on possède de la nature du divin, alors que les *Essais*, qui font métaphoriquement éclater certaines limites

de l'«ici-bas», *montrent* l'optimalité par le biais de l'ascension physique de Théodore et de son émotion intense.

Sur ce deuxième point encore, on peut éventuellement comprendre pourquoi le cas de Judas est plus périlleux à mettre en scène dans le cas de la *Théodicée* : si Judas avait eu la place de Sextus, il aurait fallu présenter au cours du voyage de Théodore d'autres Judas possibles, qui n'auraient pas trahi Jésus, ou qui n'auraient pas été aussi hypocrites, aussi cupides, aussi désespérés. Il aurait donc fallu admettre - et faire admettre au lecteur - qu'un monde où un péché qui semble suprême contre le Dieu incarné n'aurait pas été commis aurait tout de même été moins bon que le monde actuel, où une telle trahison a eu lieu. Non seulement une telle affirmation est-elle moins *vraisemblable* (au sens de la crédibilité psychologique) dans le cas de Judas que dans le cas de Sextus, mais encore risque-t-elle de poser de graves questions sur la survie de Jésus dans ces mondes possibles, sur sa passion manquée ou ajournée, sur son éventuelle mort dans d'autres conditions. Le terrain est particulièrement glissant et prête visiblement à l'indignation, pour un lecteur croyant, plus encore que l'étonnement originel sur l'apparente culpabilité de Dieu, d'autant plus que d'imaginer d'autres incarnations divines *moins parfaites* dans d'autres mondes possibles a quelque chose de vertigineux, qui en interdit presque l'imagination, dans une perspective chrétienne. C'est que si Dieu s'est incarné, il semble qu'il n'ait pu le faire autrement qu'il ne l'a effectivement fait, de façon libre et certaine, et de manière plus personnelle encore que par le choix originel des possibles de Dieu en tant que créateur. En effet, il s'agit ici du choix de Dieu en tant qu'homme, dans le détail d'un quotidien qu'il est censé avoir vécu du point de vue humain. La fiction d'autres Judas possibles, implicite et acceptable dans des explications théoriques, devient sans doute trop dangereuse si on la montre concrètement comme dans la fin des *Essais*. Le mythe de Sextus aurait donc difficilement pu rester sous cette forme le mythe de Judas.

Il est cependant possible de pousser un peu plus loin l'observation du cas de Judas en tant que métaphore. Car que représente précisément Judas ? Certes, il dénote l'imperfection ancrée dans le monde créé, car Judas est connu par les *Évangiles* pour avoir commis de grands péchés, comme Sextus l'est dans l'histoire romaine. Ces péchés de Judas, cependant, sont relevés par Leibniz au moins dans deux directions distinctes, selon les textes qui abordent la question, et qui donnent une image légèrement différente du personnage. L'objectif de l'utilisation de Judas comme exemple n'est donc pas univoque, et le texte de la *Théodicée*, sous prétexte de l'emploi de Sextus, peut en fait recouvrir deux champs

différents :

**Judas le désespéré** - Dans la *Confessio philosophi*, Leibniz présente aussi le cas de Judas, sous l'angle de la haine qui a animé le pécheur à l'égard de Dieu lors de sa mort, ce qu'atteste son suicide<sup>279</sup>. Judas devient ici un exemple à analyser dans la mesure où il s'est ôté la vie, par haine de Dieu et par conscience de son péché, c'est-à-dire par désespoir. La question visée est celle de la *damnation*<sup>280</sup>, de la volonté mauvaise et de la responsabilité de Dieu à cet égard ; elle se pose dans la perspective de l'immortalité de l'âme et de la punition divine.

**Judas le traître** - C'est, mot à mot, la formulation du *Discours de métaphysique*<sup>281</sup>, que nous avons rencontrée plus haut. On a ici un Judas que l'on hisse en cas remarquable parce qu'il a dénoncé pour de l'argent son ami innocent, son maître, voire son Dieu, à des ennemis qui l'ont exécuté. Le problème visé est celui du *péché*, et d'un péché particulièrement grave puisqu'il implique à la fois cupidité, haine, mensonge et une sorte de complicité de meurtre. La difficulté se pose dans le cadre du monde présent, c'est-à-dire au niveau de l'imperfection de la création elle-même, avant tout jugement de l'âme de la part de Dieu.

Judas est ainsi intéressant à examiner aussi bien en tant qu'archétype du damné (du moins dans le cadre de la *Confessio*, qui semble admettre cette damnation comme évidente<sup>282</sup>) que comme exemple terrible de pécheur, le premier état étant évidemment conçu comme juste conséquence du second. Ces deux figures de Judas sont presque directement transférables à Sextus, malgré l'absence de perspective eschatologique dans le mythe des *Essais de théodicée*. Le rapprochement entre Judas et Sextus se manifeste d'abord parce qu'à l'évidence, l'un comme l'autre sont pécheurs et connus par l'histoire essentiellement par leur culpabilité. C'est Sextus le félon, Sextus le violent ou Sextus l'orgueilleux, comme on avait Judas le traître. Mais leurs destinées se ressemblent aussi davantage, comme si Leibniz donnait dans l'histoire de Sextus une figuration de la damnation. En effet, Sextus ressemble encore à Judas à cause de l'abatement de la fin de sa vie. Le mépris, la colère

<sup>279</sup>Leibniz note que Judas était « simul et *poenitentem*, et *desperatum* » (CP B, 38), c'est-à-dire pécheur, se sachant tel, et à la fois désespérant de son état ; « poenitentiam habuit, quia conscientiam sui, desperationem, quia ignorantiam Dei ».

<sup>280</sup>Telle est en effet la question originelle lancée par le Théologien pour l'examen du cas : « Ecce enim, Judas damnatus est ? » (CP B, 36).

<sup>281</sup>Voir ci-dessus, page 583.

<sup>282</sup>« Quid nescit ? » (CP B, 36), répond le Philosophe au Théologien qui lui demande s'il n'est pas vrai que Judas a été damné.



à l'égard des dieux et le malheur final de l'aristocrate romain<sup>283</sup> se calquent presque point par point sur le désespoir de Judas et sur sa damnation. Il est frappant de remarquer qu'Apollon et Jupiter montrent le malheur concret et naturel de Sextus non comme un revers de fortune, qui aurait pu arriver à n'importe quel homme, bon ou mauvais, mais comme la conclusion, le résultat, l'aboutissement des crimes qui furent les siens.

Une sorte de message, voire de jugement divin par le cours naturel des événements et la conduite de l'âme coupable semble donc intervenir de manière implicite dans ce contexte vide de vie éternelle, d'autant plus que Leibniz présente volontiers la damnation non comme une punition extérieure infligée par Dieu, mais comme une suite naturelle du comportement méchant du pécheur<sup>284</sup>. À strictement parler, dans ce cas, le jugement de Dieu consiste ici en l'édit originel concernant toute volonté et toute âme, et obligeant à la dilection, et non dans l'addition d'une punition sans rapport avec le crime, ce qui surajouterait dans le monde un mal inutile et disproportionné<sup>285</sup>. Toute damnation ainsi conçue est une sorte de suicide<sup>286</sup>, tout péché qui damne continue à damner l'âme abattue par lui, toute damnation est expression de la faute qu'elle conclut et prolonge<sup>287</sup>. La *Confessio philosophi* porte très loin et très explicitement ce point de vue, montrant en détail que l'âme privée de corps se trouve fermée à toutes nouvelles perceptions, et qu'elle ne change plus de disposition. La haine de Dieu fige donc un état de douleur, car l'âme souffre de l'éternelle félicité du créateur et fabrique de la sorte directement sa misère et sa damnation<sup>288</sup>. Pire, l'âme continue en quelque manière sur sa lancée, et perpétue à chaque instant sa propre damnation par le renouvellement de sa mauvaise volonté haineuse<sup>289</sup>. Une position un peu moins détaillée, et non ancrée dans la formulation d'un exemple biblique ou mythique, mais par ailleurs

<sup>283</sup>Sextus «sort du temple tout en colère, il méprise le conseil des dieux [...] Le voilà chassé avec son père, battu, malheureux» (*ET* III § 416, *GP* VI, 364).

<sup>284</sup>Cette explication est relativement classique, quoique pas toujours assortie des mêmes éléments théologiques. Voir par exemple chez Bossuet lui-même : lors de la damnation, «Dieu se retire aussi de l'homme et s'en retire pour jamais, l'homme n'ayant rien par où il puisse s'y rejoindre de lui-même : de sorte que par ce seul coup *que se donne le pécheur*, il demeure éternellement séparé de Dieu» (*EM* V, 16 ; (1962) [17], p. 188 ; nos italiques). C'est un point de doctrine qui, chez Leibniz, a été particulièrement remarqué par Broad (1973) [105] : «Leibniz holds that the rewarding of good spirits and the punishment of bad spirits is not accomplished by special miraculous interventions which God makes from time to time», car Dieu a tout prévu et les punitions sont automatiques, de par les lois de la nature (p. 170).

<sup>285</sup>Au contraire, «les péchés même ne sont des maux que pour ceux qui pèchent, et absolument parlant ils augmentent la perfection des choses» (Leibniz à Morell, 29 septembre 1698, *Grua* I, p. 138).

<sup>286</sup>Bayle a des accents semblables, dans le texte que cite Leibniz en *ET* II § 121, *GP* VI, 174, mais l'auteur allemand ne reprend pas alors la thématique.

<sup>287</sup>Cette dimension n'est pas gommée par la dimension jurisprudentielle de l'attribution du salut, car le rôle de Dieu comme juge est exactement parallèle à son statut de législateur (à ce sujet, voir section 5.6.2, page 345 sq.).

<sup>288</sup>«*Qui odit Deum moriens, damnat seipsum*» (*CP*, B, 36).

<sup>289</sup>«*Si quis damnat seipsum odio Dei, is continuatione, imo augmento odii continuabit augebitque damnationem sui*» (*CP*, B, 84).

très proche, se profile dans l'*Examen religionis Christianæ*, qui présente aussi la damnation comme un résultat du péché et de l'éloignement volontaire de l'âme par rapport à Dieu<sup>290</sup>.

Pour l'illustration de ce point de vue assez constant chez Leibniz, le cas de Judas tel que le cite la *Confessio* est un exemple particulièrement marquant, parce que le personnage est présenté comme périssant de sa propre main, et que cette suppression de la vie de son corps est une image directe de l'étouffement de l'espoir pour son âme par son âme<sup>291</sup>. De ce point de vue, le choix de la *Théodicée*, qui se porte sur Sextus, est moins évocateur, si ce n'est par une analogie beaucoup plus indirecte, par un écho d'autres textes, de la thèse de l'auto-damnation. Le mépris et la colère manifestés par le personnage à l'égard de la sagesse des dieux constituent les seules preuves de sa révolte auto-destructrice. Cette position théorique, de la part de Leibniz, présente l'avantage non seulement de disculper Dieu en tant qu'auteur du péché, mais en outre de lui retirer la responsabilité de la misère suprême qui réside dans la perdition éternelle de nombreuses âmes. En outre, l'explication tend à supprimer les interventions surnaturelles, qui évoquent miracles, dissonances et sauts. Tous ces mouvements s'accordent avec l'objectif de l'argumentaire leibnizien de la *Théodicée*. Cependant, cette direction, par rapport à la conception protestante de la grâce, a peut-être quelque chose de trop socinien, de trop porté sur la responsabilité de l'âme elle-même sur la facture de son propre destin. Car il pourrait sembler n'y avoir qu'un pas entre l'auto-damnation et l'auto-salvation, ce qui supprimerait presque la fonction et l'efficace de la grâce de Dieu<sup>292</sup>. Or, les *Essais de théodicée*, en conformité avec une complexe épistémologie de la volonté qui interdit de ne voir là qu'hypocrisie et que dogmatisme de commande, développent une conception élaborée de la grâce<sup>293</sup>, qui trouve une plus grande conformité avec les propos de Luther et Calvin.

Il n'est dès lors peut-être pas étonnant que la conception de la damnation par prolongation du péché ne soit pas aussi clairement, aussi directement assumée que dans certains textes antérieurs que nous avons cités. Cependant, entre deux citations des *Réponses aux questions d'un provincial*, Leibniz fait allusion à cette position, qu'il ne renie donc pas, lorsqu'il réplique à l'indignation quant à la disproportion entre une punition éternelle et un

<sup>290</sup> «Qui enim ex hac vita discedunt, male affecti erga Deum, hi cum nullis amplius externis sensibus revocentur, videntur prosequi coeptum iter eumque in quo deprehensi sunt animi statum servare, atque eo ipso a Deo separari, unde consequentia quadam in summam animi infelicitatem incidunt ac proinde ut ita dicam damnant semet ipsos» (*ERC*, A VI iv C, 2360).

<sup>291</sup> Inversement, l'exemple biblique du mauvais riche paraît à Leibniz mal choisi pour figurer le damné, à cause d'une espèce de repentir et de charité en lui, qu'il faut sans doute lire en contraste avec la désespérance radicale présumée de Judas (*ET* III § 272, *GP* VI, 279 ; et voir notre *Annexe B*).

<sup>292</sup> Voir *ET* I, § 41, *GP* VI, 126.

<sup>293</sup> Pour un développement sur la notion de grâce, voir *supra*, section 7.3.1, pages 492 sq.

péché limité<sup>294</sup> : «il n'y a point d'injustice quand la continuation de la peine n'est qu'une suite de la continuation du péché»<sup>295</sup>. De même, Leibniz rapporte cette supposition comme une objection qu'il a déjà présentée au socinien Ernest Soner, mais dont il souligne qu'à ce moment, il s'agissait d'une «thèse que je n'avais pas assez examinée pour en prononcer»<sup>296</sup>. Leibniz ne poursuit pas non plus l'argument, dans le contexte de la *Théodicée*, et ne dit pas s'il s'y range, se contentant de souligner que, contre l'opinion scolastique (d'après Pierre Lombard), il était possible que les âmes dans la vie de l'au-delà aient des mérites et des démérites. En tout cas, Leibniz note qu'il ne croit pas que le contraire «puisse passer pour un article de foi», ce qui reste particulièrement prudent et non affirmatif.

Outre par la connaissance de textes antérieurs qui développent cette opinion comme leibnizienne, on a une idée de la conformité possible de cette explication avec la position de la *Théodicée* au sujet d'une question connexe. En effet, dans le cadre même de l'ouvrage, à l'égard de l'application et de la transmission de la tache originelle, Leibniz n'est pas spontanément d'avis d'attribuer à une loi purement arbitraire et positive de la part de Dieu la défense de manger le fruit défendu. Au contraire, il tend vers l'attribution de l'apparition du péché originel comme une conséquence naturelle de la transgression d'un décret défendant une action par elle-même nuisible<sup>297</sup>. Judas le désespéré, dans la mesure où il transparaît derrière le mythe de Sextus, rejoint ici Judas, ou Adam le traître, dont Leibniz cherche le plus possible à montrer que leur péché a sûrement été, a même visiblement été compensé avec usure, en particulier par l'incarnation et la rédemption<sup>298</sup>. Dans ce jeu de masques où les exemples se répondent d'un passage à l'autre, on en vient à voir dans le Sextus du mythe un si grand représentant du mal qu'il en viendrait à figurer même le

<sup>294</sup>Ce sera, plus tard, une thématique humienne : voir Hume *De l'immortalité de l'âme* (1757) [26], p. 109 : «Selon nos conceptions, le châtement devrait être proportionné, en quelque manière, à la faute. Pourquoi alors un châtement éternel pour les fautes temporaires d'une créature aussi fragile que l'homme?». D'une certaine manière, le point de vue de Hume rejoint celui de Bayle, par-delà les convictions lockiennes, qui assoient la moralité dans la preuve possible de l'immortalité de l'âme. Hume trouve en effet dans la seule révélation évangélique la lumière qui souligne la vérité de l'immortalité, car les arguments rationnels se liguent pour en faire douter.

<sup>295</sup>*ET* II, § 133, *GP* VI, 186.

<sup>296</sup>«Il suffisait de dire que la durée de la culpabilité causait la durée de la peine ; que les damnés demeurant méchants, ils ne pouvaient être tirés de leur misère ; et qu'ainsi on n'avait point besoin pour justifier la continuation de leur souffrances, de supposer que le péché est devenu d'une valeur infinie, par l'objet infini offensé qui est Dieu» (*ET* III § 266, *GP* VI, 275).

<sup>297</sup>«Il y a sujet de juger que l'action défendue entraîna par elle-même ces mauvaises suites en vertu d'une conséquence naturelle [...]. Il ne faut donc point s'imaginer que Dieu y ait fait simplement le personnage de législateur, qui donne une loi purement positive, ou d'un juge qui impose et inflige une peine par un ordre de sa volonté, sans qu'il y ait de la connexion entre le mal de culpabilité et le mal de peine» (*ET* II, § 112, *GP* VI, 164).

<sup>298</sup>Dans la *Théodicée*, Leibniz cite même à cette occasion le rituel catholique romain, qui raconte le péché d'Adam comme nécessaire et même heureux («*felix culpa*»), puisque ce manquement a valu aux hommes un si grand rédempteur (*ET* I § 10, *GP* VI, 108 et *ET* Abrégé, *GP* VI, 377).

diable lui-même, inspiration de tout mal. Notons que ce rapprochement s'autorise par la formulation dans la *Confessio philosophi*<sup>299</sup>, prélude à bien des égards à la *Théodicée*, d'un mythe assez semblable par sa structure et par sa conclusion au mythe de Sextus<sup>300</sup>. Au lieu de Théodore, Sextus et Pallas, ce texte met en scène un ermite, Belzébuth et Dieu, et cherche à montrer que Satan s'exclut lui-même de l'amour de Dieu, qu'il se précipite lui-même, par son orgueil, hors de la miséricorde qui en fait lui reste toujours ouverte. L'intérêt de ce conte en lien avec ce qui nous occupe, outre qu'elle ressemble à l'action de Jupiter sur Sextus, qui repart furieux et dès lors responsable de son sort affreux, réside en ce que Leibniz y fait aussi allusion dans les *Essais de théodicée*, mais sans souligner qu'il en a lui-même fourni une version plus tôt dans sa carrière<sup>301</sup>.

En définitive, le jeu des recouvrements, remplacements et masques semble bien un emboîtement d'analogies successives, qui sert à montrer de façon la plus probable et la plus crédible certaines des conceptions les plus controversées du christianisme. Par la réduction de la damnation, par l'intermédiaire du masque de Judas porté par Sextus, ou de Belzébuth, porté par Judas, Leibniz trouve un moyen inédit de reconduire une nouvelle réfutation du manichéisme, en rabattant le mauvais principe avec éclat au niveau d'un objet possible parmi les autres, dans l'entendement de Dieu, au lieu de le laisser briller comme une sorte de rival aussi puissant que le créateur. Le diable lui-même est un choix de la part de Dieu et fait paradoxalement partie du meilleur des mondes possibles, sans que ses fautes en reviennent à Dieu, du côté de la culpabilité.

#### 8.5.4 Trinité et dieux gréco-romains

Un autre point peut être considéré comme désigné, de façon plus ou moins voilée, dans le mythe de Sextus, quoiqu'il ne s'agisse pas d'une analogie aussi transparente, et aussi directement décodée par les personnages que certaines autres représentations dont nous avons parlé. Il s'agit de la trinité chrétienne, qui peut sembler évoquée par la présentation de trois dieux gréco-romains pour rendre compte des actions et facultés de Dieu. Chez Valla, en effet, afin de distinguer, en Dieu, prescience et préordination, sont mis en scène deux dieux : Apollon et Jupiter. L'un a la connaissance de tout ce qui est et sera, l'autre

<sup>299</sup> *CP*, B, 94-100.

<sup>300</sup> La *Confessio* constitue de l'aveu même de Leibniz une esquisse de la direction argumentative optimiste que l'auteur développe dans son œuvre théologique plus tardive (voir *ET Préface*, § 32, *GP* VI, 43). Toutefois, si l'axe principal est le même, de nombreuses nuances doivent être apportées sur les principes épistémologiques et les acquis métaphysiques qui en structurent les moyens dialectiques.

<sup>301</sup> *ET* III § 271, *GP* VI, 278.

seulement a la responsabilité pour la facture du monde. Or, Leibniz ajoute un troisième personnage, Pallas, ce qui peut laisser croire que le mythe sert aussi à figurer la trinité, la triplicité cohérente du Dieu chrétien.

Toutefois, si tel est le cas, encore reste-t-il à identifier plus nettement ce que représentent les dieux mis en scène. Les indications explicites ou traditionnelles<sup>302</sup> concernant chaque dieu sont les suivantes :

#### Apollon -

- Selon la mythologie, Apollon est dieu du soleil, des arts poétiques et musicaux, ainsi que de la divination.
- Dans la formulation de Valla, le mythe lui-même le désigne essentiellement comme l'inspirateur de l'oracle de Delphes et représentant de la prescience<sup>303</sup>. Notons au passage l'adresse par Sextus : «ô saint Apollon»<sup>304</sup>.
- Dans les mots de Leibniz, qui n'est pas très loquace à son égard, Apollon incarne la science de vision, en Dieu<sup>305</sup>.

#### Jupiter -

- Toujours par la mythologie de base, Jupiter est connu comme souverain des dieux et du monde, père d'Apollon et Pallas, ainsi que de nombreux autres dieux et demi-dieux. Il est aussi détenteur de la foudre, symbole de puissance de colère.
- Dans le cadre du mythe campé par Valla, Jupiter est présenté comme celui qui «fait» l'avenir, et chacun tel qu'il est<sup>306</sup>, et apparaît donc comme responsable des crimes qu'il punira. Plus exactement, dans le cadre analogique, il figure la providence<sup>307</sup>.
- Dans la formulation de Leibniz, Jupiter, de qui Théodore est le prêtre, est à la fois le sujet qui devrait porter la bonté et la grandeur<sup>308</sup> et qui édicte des préceptes

<sup>302</sup>Naturellement, Valla et Leibniz n'ont aucune obligation à respecter le modèle mythologique et les fonctions codées des dieux grecs ou romains. Plusieurs inexactitudes sûrement voulues et calculées par rapport aux dieux tels que les concevaient les anciens interviennent d'ailleurs dans la conduite de leur version du mythe, car le propos ne porte pas sur une reconstitution fidèle. Toutefois, deux mots sur ce qui est largement connu comme marques du mythe classique peuvent donner une idée de ce que les auteurs entendaient par tel ou tel personnage, et des raisons de leur choix.

<sup>303</sup>«Apollon [...], la prescience» (*ET* III, § 411, *GP* VI, 360).

<sup>304</sup>*ET* III, § 409, *GP* VI, 359.

<sup>305</sup>«Apollon a bien représenté la science divine de vision (qui regarde les existences)» (*ET* III, § 417, *GP* VI, 365).

<sup>306</sup>*ET* III, § 409, *GP* VI, 359 et § 410, *GP* VI, 360.

<sup>307</sup>L'auteur parle de «la volonté de Jupiter, c'est-à-dire [...] les ordres de la Providence» (*ET* III, § 411, *GP* VI, 360).

<sup>308</sup>«Vos fidèles adorateurs [...] souhaiteraient d'admirer votre bonté aussi bien que votre grandeur» (*ET* III, § 413, *GP* VI, 362).

moraux que devrait suivre Sextus. Lié aux Parques à qui il ne semble pourtant pas directement commander<sup>309</sup>, il serait visé par une nécessité morale de changer les décisions concernant le monde, si une telle nécessité devait s'appliquer. En outre, c'est Jupiter qui, des possibles, a «fait la revue avant le commencement du monde existant, a digéré les possibilités des mondes, et a fait le choix du meilleur de tous»<sup>310</sup> et qui renouvelle son choix chaque fois qu'il le contemple. Jupiter est celui qui «prépare» et qui «prend» lorsqu'il choisit, celui qui «accorde l'existence»<sup>311</sup> et à qui Théodore «rend justice»<sup>312</sup> lorsqu'il s'éveille. Notons que Leibniz ne décode pas explicitement le rôle de Jupiter à la fin du mythe, mais qu'il reprend au début l'identification avec la providence donnée par Valla, avec le danger de faire de Jupiter «l'auteur du péché»<sup>313</sup>.

### Pallas -

- La mythologie fait de Pallas la fille de Jupiter, née de manière exceptionnelle, casquée et armée directement du crâne de son père. C'est la déesse de la sagesse et la protectrice d'Athènes.
- Absente de la version du mythe selon Valla, Pallas reçoit de Leibniz une abondante caractérisation. Radieuse de majesté, elle se présente en rêve à Théodore comme la gardienne du palais des destinées, qui par sa parole peut présenter, préciser et expliquer un monde possible<sup>314</sup>. Elle s'identifie elle-même comme personification de la sagesse de Jupiter : elle dit que son père n'aurait pu choisir autrement qu'il ne l'a fait, «autrement Jupiter aurait renoncé à sa sagesse, il m'aurait bannie, moi qui suis sa fille»<sup>315</sup>. Leibniz l'identifie encore à la fin de l'ouvrage comme la science de simple intelligence<sup>316</sup>.

On peut espérer reconnaître en cette triplicité divine une figuration cohérente de la trinité. En premier lieu, on peut identifier assez spontanément Jupiter au père : à la fois monarque et source de la création, il forme le centre et le moteur de la divinité. De

<sup>309</sup> «Si vous voulez renoncer à Rome, les Parques vous fileront d'autres destinées» (*ET III*, § 413, *GP VI*, 361).

<sup>310</sup> *ET III*, § 414, *GP VI*, 362.

<sup>311</sup> *ET III*, § 416, *GP VI*, 364.

<sup>312</sup> *ET III*, § 417, *GP VI*, 365.

<sup>313</sup> *ET III*, § 413, *GP VI*, 361.

<sup>314</sup> *ET III*, § 414, *GP VI*, 362.

<sup>315</sup> *ET III*, § 416, *GP VI*, 364.

<sup>316</sup> «J'espère que Pallas n'aura pas mal fait le personnage de ce qu'on appelle la science de simple intelligence (qui regarde tous les possibles), où il faut enfin chercher la source des choses» (*ET III*, § 417, *GP VI*, 365).

plus, il semble pouvoir être identifié globalement à la puissance en Dieu. Or, à l'époque des *Essais de théodicée* Leibniz identifie assez constamment trois facultés en Dieu comme en l'esprit humain<sup>317</sup>. Il existe dans la monade dominante la puissance, l'entendement et la volonté, chacune portée au plus haut degré de perfection qu'il est possible :

«[L']égard ou rapport d'une substance existante à de simples possibilités ne peut être autre chose que l'entendement qui en a les idées, et en déterminer une ne peut être autre chose que l'acte de la volonté qui choisit. Et c'est la puissance de cette substance, qui en rend la volonté efficace. La puissance va à l'être, la sagesse ou l'entendement au vrai, et la volonté au bien»<sup>318</sup>.

Ces trois facultés de Dieu ont toutes trois contribué à la création du monde, au monde existant, vrai et bon :

«sa BONTÉ l'a porté *antécédemment* à créer et à produire tout bien possible ; mais [...] sa SAGESSE en a fait le triage, et a été cause qu'il a choisi le meilleur *conséquemment* ; et enfin [...] sa PUISSANCE lui a donné le moyen d'exécuter actuellement le grand dessein qu'il a formé»<sup>319</sup>.

Cette tripartition des facultés de l'âme et de la nature de Dieu a parfois été rapprochée par Leibniz, suivant certains devanciers, de la trinité du père, du fils et de l'esprit saint<sup>320</sup>. Au sujet des trois grandes primordialités ou perfections de Dieu<sup>321</sup>,

«Plusieurs ont cru qu'il y avait là-dedans un secret rapport à la sainte Trinité ; que la puissance se rapporte au Père, c'est-à-dire à la source de la divinité ; la sagesse au Verbe éternel, qui est appelé λόγος par le plus sublime des évangélistes ; et la volonté ou l'amour au Saint Esprit»<sup>322</sup>.

Ainsi, la puissance est rapprochée analogiquement de la personne du père, par Leibniz,

<sup>317</sup> «Les perfections de Dieu sont celles de nos âmes, mais il les possède sans bornes [...] : il y a en nous quelque puissance, quelque connaissance, quelque bonté, mais elles sont toutes entières en Dieu» (*ET Préface* § 4, *GP VI*, 27). Plus tôt, par exemple dans le *Demonstrationum catholicarum conspectus* (1668-1669), l'analogie qui explique la trinité se fait plutôt avec l'intelligence en acte, l'objet de l'intelligence et la faculté («ex intelligente, intellecto, et intellectione» ; *A VI i*, 495).

<sup>318</sup> *ET I* § 7, *GP VI*, 106-107. La *Monadologie* reprend l'idée du parallèle entre les perfections de Dieu et la structure de l'âme au § 48, *GP VI*, 615, mais ce rapprochement est ancien chez Leibniz : voir la *Defensio Trinitatis* de 1669, (*A VI i*, 526, n. y).

<sup>319</sup> *ET II* § 116, *GP VI*, 167. Cette conception est très solide, dans les *Essais de théodicée* et se confirme même dans des formulations rapides et synthétiques, qui accompagnent l'analyse d'un autre point : «Dieu a fait agir toute sa bonté, [...] l'exercice de sa toute-puissance a été conforme aux lois de la sagesse pour obtenir le plus de bien qu'il était possible d'atteindre» (*ET III* § 359, *GP VI*, 328 ; nos italiques).

<sup>320</sup> Voir Trapnell (1988) [263], p. 101, qui montre que cette association remonte à l'antiquité chrétienne.

<sup>321</sup> À ce sujet d'une sorte de double trinité, Secretan (1980) [250] souligne qu'on trouve ici un mélange de deux problématiques médiévales : celle des *appropriations* (qui tire son origine d'Abélard et Pierre Lombard), et qui décline en Dieu puissance, sagesse et bonté, et celle des *transcendantaux*, comme objectifs ontologiques, qui lient la puissance à l'unité, la sagesse à la vérité et la bonté au bien (p. 32). Le commentateur ajoute ceci : «que ce soient des attributions d'*opération* est à mon sens décisif», car «le Dieu leibnizien est opératif», au sens où il se révèle par ses actions et par ses capacités actives.

<sup>322</sup> *ET II*, § 150, *GP VI*, 199. Cette idée se retrouve aussi dès le *Systema theologicum* : *ERC*, *A VI iv C*, 2365.

quoique de manière souvent allusive et non dogmatique<sup>323</sup>. De la sorte, si ce modèle est valable<sup>324</sup>, Jupiter roi et porteur de la foudre, devenu Jupiter source et siège de la puissance serait bel et bien à rapprocher du père trinitaire. Cependant, il semble aussi assez net que Jupiter constitue l'ancrage de la volonté et de la bonté, puisqu'il est l'image de la providence et qu'il est soumis à la nécessité morale et au principe du meilleur. Or, si l'on se fie à la tripartition des facultés, cet aspect devrait appartenir à l'esprit saint et à la grâce<sup>325</sup>.

Le tableau achève de se troubler car en outre, les deux autres identifications n'ont rien d'évident ou de direct, car Apollon et Pallas ne semblent pas désigner une faculté ou une personne différente de la trinité. D'abord, tant Apollon que Pallas ont lien avec la parole (ou Verbe), rapprochée expressément par Leibniz, sur les traces de Jean, du fils. En effet, Apollon, lié à la prescience, est dieu de parole, et Leibniz fait dire à Pallas, déesse de la sagesse : «je n'ai qu'à parler, et nous allons voir tout un monde»<sup>326</sup>. Ajoutons que ces deux divinités sont enfants de Jupiter et qu'ils se présentent tous deux comme médiateurs et révélateurs aux hommes. De ce point de vue également, leur rôle ressemble quelque peu à celui du fils incarné. La dimension assez surprenante de l'avènement d'une *fil*le de Dieu, d'une incarnation féminine de la sagesse, est donc largement compensée par ce que l'analogie en trois parties ne tient pas strictement, et qu'Apollon, bien qu'appelé «saint», ne puisse pas être identifié à l'esprit saint de façon crédible.

Plus clairement encore, il apparaît par le texte que les deux divinités se rapportent à l'entendement, à la «*Connaissance*, qui contient le détail des Idées»<sup>327</sup> et aucune des deux à la volonté - ce qui semble confirmer que la volonté s'exprime directement en Jupiter. Apollon et Pallas incarnent assez clairement deux volets de l'entendement de Dieu, deux types de sciences, deux volets de l'omniscience - donc deux figures du fils, s'il faut retenir l'analogie entre trinité et tripartition des facultés. Pour bien saisir ce qui est sous-entendu ici, il faut se reporter à un passage de la I<sup>re</sup> partie des *Essais de théodicée*, qui traite des futurs contingents, et où Leibniz tient exactement la même conduite argumentative que

<sup>323</sup>Cependant, de manière très nette, voir Leibniz à Morell, 29 septembre 1698, *Grua* I, 139, où une tentative d'expliquer la trinité est avancée : «L'essence primitive de toute substance consiste dans la force ; c'est cette force en Dieu qui fait que Dieu est nécessairement, et que tout ce qui est en doit émaner».

<sup>324</sup>Leibniz ne reprend pas tout à fait nettement à son compte l'analogie entre trinité et facultés de l'âme. Trapnell (1988) [263] remarque d'ailleurs justement que «he does not pretend that the triple analogy with the mind explains the Trinity» et que sur cette question, «unfortunately, Leibniz does not elaborate» (p. 102).

<sup>325</sup>En effet, l'esprit est censé, selon les dogmes chrétiens de l'Église d'Occident, procéder du père et du fils. De même, note Leibniz, «la volonté naît lorsque la force est déterminée par la lumière» (Leibniz à Morell, 29 septembre 1698, *Grua* I, 139).

<sup>326</sup>*ET* III, § 414, *GP* VI, 362.

<sup>327</sup>*Mon* § 48, *GP* VI, 615.



dans le mythe de Sextus. Leibniz commence par poser la difficulté de «la prescience de Dieu, laquelle plusieurs ont crue contraire à la liberté»<sup>328</sup>. La question est ensuite repoussée d'un cran, comme dans le mythe de Sextus, car «la prescience en elle-même n'ajoute rien à la détermination de la vérité»<sup>329</sup>. Seulement, la «la cause de la prescience», c'est-à-dire «la nature des choses»<sup>330</sup>, rend bel et bien, elle, la vérité déterminée.

D'où, deux solutions rapportées par Leibniz : celle des prédéterminateurs (qui soutiennent que tout est préordonné à chaque instant par Dieu) et celle des molinistes, défenseurs de la science moyenne (qui déclarent que la science des conditionnels est particulière par rapport à la science de simple intelligence et à la science de vision et que c'est en quelque sorte cette différence qui explique la liberté). Pour dire les choses en bref, Leibniz admet avec les seconds la distinction souvent mal indiquée par les augustiniens et thomistes entre prescience et préordination ; il refuse aussi qu'il y ait nouvelle prédétermination à chaque moment. Toutefois, il récuse implicitement avec les prédéterminateurs la spécificité de la science moyenne moliniste, qu'il rabat en définitive sur la science de simple intelligence, en fonction des mondes possibles qui auraient pu advenir<sup>331</sup>. Bref, les adversaires sont renvoyés dos à dos : «pour rendre raison de la prescience de Dieu, on se peut passer, tant de la science moyenne des molinistes, que de la prédétermination»<sup>332</sup>. Le concept de science moyenne est même finalement posé lui-même comme un problème par Leibniz<sup>333</sup>, preuve qu'il ne s'agit pas d'une solution appropriée et que ce recours ne sert pas à grand-chose.

On constate donc que Leibniz ne garde de la tripartition des sortes de connaissances en Dieu, que deux volets (qui correspondent aux personnages d'Apollon et Pallas) : la science de vision, qui se place à l'intérieur d'un monde, et la science de simple intelligence, qui touche tous les possibles. En fait, il s'agit de deux branches de l'application d'une même faculté, l'entendement :

«On peut dire que *la science divine de vision ne diffère point de la science de simple intelligence*, qu'en ce qu'elle ajoute à la première la connaissance du décret effectif de choisir cette suite des choses que la simple intelligence faisait

<sup>328</sup> ET I, § 37, GP VI, 123.

<sup>329</sup> ET I, § 37, GP VI, 124.

<sup>330</sup> ET I, § 38, GP VI, 124.

<sup>331</sup> L'exemple ici retenu par Leibniz, de manière très intéressante, est biblique (voir notre *Annexe B.5*, page B-v). Il s'agit du cas de David au siège de Kégila, où une prédiction est demandée à Dieu quant à un événement possible, et où la réponse conditionnelle entraîne une action contraire de la part de David. Notons que le cas fourni ressemble de très près à l'exemple donné par Valla, de la prédiction immédiatement renversée par celui qui l'a demandée. La discussion par Leibniz implique d'autres motifs explicatoires que les évocations psychologiques seules apportées par Valla.

<sup>332</sup> ET I, § 47, GP VI, 129.

<sup>333</sup> Voir ET I, § 103, GP VI, 159.

déjà connaître, mais seulement comme possible ; et ce décret fait maintenant l'univers actuel»<sup>334</sup>.

Entre les deux savoirs, entre Apollon et Pallas, intervient la volonté, la bonté, le choix du meilleur et la connaissance que ce choix a été effectif. Seulement, bien que les deux divinités diffèrent *par* la volonté, il ne semble pas que l'une des deux l'incarne véritablement. En somme, il semblerait que malgré l'apparence de trinité qui traverse le mythe de Sextus et ses trois dieux, la distinction signifiée par Leibniz dans ce texte ne soit pas tellement une tripartition qu'une *bipartition*. Il n'y a peut-être pas tant à s'en étonner : une telle figuration de la trinité en trois dieux concrets tendrait sans doute excessivement vers un trithéisme dont Leibniz a toujours voulu préserver le christianisme<sup>335</sup>, et qu'il se serait probablement gardé de conforter aussi directement. Quoi qu'il en soit, Leibniz semble faire apparaître ici particulièrement une partition des facultés divines en *deux*, plutôt qu'en *trois*. D'un côté, on trouve l'entendement (avec les nuances qui le distinguent en deux morceaux) ; de l'autre, la puissance. La volonté est alors présentée comme adjuvant à la puissance, mais inapplicable à l'entendement et sans force sur lui. Une autre façon de concevoir la bipartition en respectant la tripartition d'origine consiste à désigner la puissance comme fondement de l'être, comme «source de tout»<sup>336</sup>, tout comme la puissance est la *base* de la monade<sup>337</sup>, ce qui permet de garder le lien entre la fin de la *Théodicée* et d'autres théories connues par ailleurs<sup>338</sup>. En effet, depuis la réhabilitation des formes substantielles en 1678-1679, et encore plus nettement à partir de l'avènement de la dynamique en 1689-1690, Leibniz place le fondement de la substance dans la force ou puissance, non plus, pour parler en termes aristotéliens, conçue comme potentialité, mais comme liée à la notion d'entéléchie, perfection et accomplissement<sup>339</sup>. Cela vaut non seulement pour les substances créées, pour lesquelles l'entéléchie première constitue la force et la puissance, mais également pour la monade suprême, en qui la puissance se comprend comme unie à l'être, à l'existence. Sur cette base d'être, on trouve à nouveau une bipartition entre cette fois volonté et entendement. La volonté se fonde sur la puissance afin que le choix qu'elle

<sup>334</sup> *ET* III, § 363, *GP* VI, 330.

<sup>335</sup> Voir par exemple *ERC*, A VI iv C, 2364.

<sup>336</sup> *Mon* § 48, *GP* VI, 615.

<sup>337</sup> Voir Guillermit (1988) [167].

<sup>338</sup> Burgelin (1969) [115] p. 13 souligne lui aussi que l'on trouve généralement chez Leibniz une tendance à ramener la tripartition en Dieu à une bipartition entre entendement et volonté, où la puissance, de l'ordre de l'être, sert de sujet.

<sup>339</sup> Pour le lien entre puissance et entéléchie, en relation avec Aristote, chez Leibniz, voir notre article Latour (2002) [200].

produit puisse s'extérioriser dans l'être<sup>340</sup> et l'entendement trouve la réalité de ses idées et de ses calculs dans le fait de l'être divin, puissant et existant<sup>341</sup>. Cette bipartition entre entendement et volonté, sur base de puissance, correspond assez bien à ce que développe le mythe de Sextus, dans le face à face entre Apollon / Pallas et Jupiter<sup>342</sup>. Notons, comme de nombreux commentateurs l'ont fait avant nous, que la conduite de l'argument en faveur de la perfection maximale du monde, fondée sur la minutieuse préordination de l'ensemble, tend à faire passer l'entendement devant la volonté quant à l'importance, ou du moins quant à l'antériorité de source relativement à la nature du monde. Ainsi, «il est difficile de ne point attribuer la prééminence à la *connaissance*, dans la triade leibnitienne», note déjà Boutroux<sup>343</sup>

Nous remarquerons tout de même que les textes antérieurs à la réhabilitation des formes substantielles n'adoptent pas sur ce point exactement la même direction, quoique la solution particulière au problème du mal soit tout à fait parallèle. En effet, dans un texte comme la *Confessio philosophi*, la tripartition des facultés en Dieu, où la puissance se rapproche de l'être, n'est pas encore clarifiée, et la doctrine de la volonté également encore embryonnaire. On y trouve ainsi une autre division, où c'est l'entendement qui est lié à l'être, à l'existence, à la nature, en contraste avec la volonté, actrice presque unique de la création<sup>344</sup>. On a bien la même division entre entendement et volonté, cruciale pour la compréhension leibnizienne du problème, mais sans la précision liée à la puissance<sup>345</sup>. La nature de Dieu semble dépendre essentiellement de son entendement<sup>346</sup>.

Le mythe de Sextus, dans cette optique, semble bien exprimer, sous une tripartition

<sup>340</sup>C'est le degré de perfection active de Dieu qui permet l'événement créationnel.

<sup>341</sup>Leibniz a ainsi une formulation en parlant des possibles, qui semble associer entendement et puissance, du point de vue du fondement d'existence : «ils n'ont point d'autre réalité, que celle qu'ils ont dans l'entendement divin, et dans la puissance active de Dieu» (Leibniz à Arnauld, juin / juillet 1686, *GP* II, 54-55).

<sup>342</sup>On peut rapprocher cette bipartition de celle que souligne Edel (2001) [142], présente dans la *Théodicée*, entre la cause finale et la cause efficiente : «in der *Theodizee* selbst kehrt auf ganz analoge Weise der Vergleich zwischen dem trinitarischen Gott mit der Dynamik der Wirk- und der Zweckursache in der Schöpfung wieder» (p. 359). La commentatrice renvoie à *ET* II, § 149, *GP* VI, 198-199.

<sup>343</sup>Boutroux [39] (1880), *ad Monadologie* § 48, p. 168. Grua (1953) [165] rattache cette question à celle de la primauté de l'essence sur l'existence chez Leibniz.

<sup>344</sup>Parlant des idées possibles, Leibniz explique : «Deus haec non volendo fecit, sed intelligendo, intellexit existendo» *CP*, B, 44. Ce passage associe aussi l'entendement à la nature de Dieu.

<sup>345</sup>Dans certaines analyses de Belaval, on trouve une tendance à lier en ce sens puissance et volonté, au sens où un Dieu chez qui primerait la puissance, devant l'entendement, serait «un Dieu caché qui s'impose par son volontarisme» (Belaval (1976) [91], p. 39). Voir encore : «lorsque la Toute-Puissance *se met en rapport* avec l'entendement, elle se change en volonté» (p. 41).

<sup>346</sup>Par un léger glissement qui n'empêche aucunement la prééminence de l'entendement sur les autres facultés, en Dieu, Leibniz rapprochera alors davantage la nature de la puissance. Pour un développement de cette idée, avec tentative de distinguer *nature* et *essence*, voir *DM* § xvi, *GP* IV, 442 : «ce qui est limité en nous, pourra être appelé notre nature ou notre puissance». La puissance désigne ici la quantité de perfection - limitée pour l'homme créée, mais infinie en Dieu.

apparente, une bipartition, mais qui renvoie elle-même à une division en trois, parfois prudemment associée à la trinité. Il n'est donc pas probant d'espérer y voir une tentative directement explicatrice de la trinité, si ce n'est au sens probable, et assez large. En effet, toute monstration d'une pluralité, d'une division quelconque à l'intérieur de Dieu, sans que soit affectée son unicité déduite et proclamée, donne vraisemblance et confirmation à la possibilité de la trinité chrétienne. Même si la distinction de facultés n'est pas rapprochée, ni même rapprochable sans traductions multiples de la trinité classique dans le contexte du mythe de Sextus, Leibniz montre potentiellement que Dieu est concevable en plusieurs volets sans devenir contradictoire, ou multiple, et cette mise en évidence est un argument vraisemblable non seulement en faveur de la compréhension du fonctionnement du choix divin, mais aussi contre le trithéisme.

# Conclusion

Le rapprochement que nous avons voulu observer dans ce travail entre la logique du probable et les objectifs des *Essais de théodicée* de Gottfried Wilhelm Leibniz n'était pas évident, au premier abord. En effet, si on reconnaît volontiers chez Leibniz, l'apport de cette logique dans les écrits économiques, portant sur les jeux et l'aléatoire, juridiques ou même physiques, il n'était pas clair qu'il soit permis de la déclarer théoriquement féconde et effectivement employée en théologie. En particulier, s'il est un passage particulièrement clair quant à l'incompatibilité de la méthode probabiliste et de l'approche du vraisemblable pour traiter les problèmes de théologie, c'est bien dans le *Discours préliminaire* à la *Théodicée* que l'on peut le découvrir<sup>347</sup>. De nombreux commentateurs en ont conclu à la suffisance de la démonstration nécessaire pour la conduite de la théologie en général, et de la *Théodicée* en particulier, qui doit ainsi pouvoir, dans la perspective du répondant dialectique qui est la sienne, réfuter toutes les objections adressées au mystère et ainsi défendre la cause de la foi chrétienne. La dimension visiblement morale de l'ouvrage se résume sous cet angle, quant à son aspect positif, à un argument que nous avons appelé *démonstration optimiste*. Cet argument est censé pouvoir contrer les objections visant plus particulièrement l'optimalité du monde, par la mise en évidence de l'apparente injustice de Dieu, de la laideur et de la mauveté de sa création : il suffit de montrer que le mystère ne contredit en rien les conclusions rationnelles .

Or, malgré les annonces leibniziennes en ce sens, nous avons estimé que la méthode employée par Leibniz dans son ouvrage n'était pas strictement démonstrative tant sous son aspect réfutatif et négatif que par son arrière-fond et ses développements positifs. Cela vaut aussi bien du point de vue des principes épistémologiques que de la pratique argumentative de l'ouvrage. C'est pourquoi nous avons insisté sur la logique du probable, qui trouve une profonde pertinence pour le traitement de la théologie, et qui se taille effectivement une place de choix au fil de la *Théodicée* - quoique, naturellement, la démonstration optimiste y

<sup>347</sup> *ET Discours* § 3, *GP VI*, 51 et surtout § 28 sq., *GP VI*, 67 sq.

soit formellement reconnue par Leibniz et très présente pour répliquer à Pierre Bayle, son principal interlocuteur. En outre, le repérage est délicat, car la conception d'une logique du probable chez Leibniz s'avère fragmentaire et polysémique<sup>348</sup>. Ainsi, nous avons tâché de montrer que tant par son aspect naturel que révélé, la théologie telle que la conçoit Leibniz a besoin de cette logique du probable, et pour son élaboration et pour la conviction qu'elle cherche à produire, ici concrétisée dans un ouvrage publié à but édificateur autant que philosophique. La *Théodicée* constitue effectivement un essai et aussi une œuvre exotérique, et la méthodologie probable y tient un rôle en exprimant plusieurs objectifs leibniziens. Du côté de la *Théodicée* comme *essais*, il faut retenir notamment les aspects tentatif, libre, ample, examinatoire et introductif à la science théologique, et du côté de l'ouvrage extotérique, nous avons mentionné la dualité entre l'heuristique et la maïeutique, singulièrement cruciales lorsqu'il en va potentiellement du salut de l'âme.

Quelques jalons historiques nous ont ensuite guidés dans notre tâche d'étude des connotations des concepts de probabilité et de vraisemblance chez Leibniz, avec un regard particulier sur ce qui a pu, dans ce contexte, se trouver associé à des questions théologiques. Sur ce chemin, nous avons croisé la conception aristotélicienne du probable, avec l'importance de l'opinion autorisée et des deux sortes de signes (σημείον et τεκμήριον), dont Leibniz retient certains accents et en critique plus encore. Puis nous avons visité la notion telle que l'a construite le probabilisme religieux en matière de morale, fondée sur l'attestation et non sur la sûreté. Leibniz conserve peu de cette perspective, si ce n'est pour se centrer sur l'importance épistémologique de l'opinion, tout en reliant les thématiques du sûr et du probable, et pour accepter la jonction qui y est faite entre le domaine théologique et une approche fondée sur le probable. Pascal a été une étape cruciale dans l'histoire de ce concept et nous avons rencontré ses tentatives en direction d'une probabilité de la croyance (alors même qu'il s'opposait farouchement à une probabilisation de la morale). Leibniz ne suit pas volontiers Pascal en matière de théologie, mais il conserve l'importance de la sûreté du probable et trouve aussi inspiration dans les jeux de hasard. Dans ce contexte d'un probable lié au hasard et d'une recherche du côté de l'objectivité de la notion, nous avons dit quelques mots sur l'émergence de la quantification de ce concept, observée et suivie

<sup>348</sup>En effet, une certaine plurivocité se dessine : pluralité de présentation, d'abord, car Leibniz entremêle ou alterne souvent principes et mises en application, regrets et prévisions, technique et métaphores. Pluralité d'objet, ensuite, car le domaine concerné par la logique du probable recouvre au sens large tout ce qui n'est pas strictement démontrable, et touche, à travers la quasi-totalité des vérités de fait, la plupart des disciplines non calculables du savoir. Nous avons essayé de souligner diverses significations du terme, qui conduisent à des lectures croisées (probable objectif/subjectif; savoir probable/savoir du probable; probable observé/supposé).

avec un intérêt plein d'espoir par un Leibniz qui a voulu en théoriser la place future et l'évolution. Nous nous sommes ensuite penchée sur trois phares de la pensée moderne, qui avaient apposé leur marque sur la constellation entourant la vraisemblance, et qui s'étaient également exprimés en matière de théologie. D'abord, Descartes, le chantre de l'évidence, nous a intéressée par le contrepoint qu'il offre en refusant presque de thématiser la probabilité. Leibniz, qui a abondamment critiqué son prédécesseur sur la question des degrés de la connaissance, retient tout de même, en plus de la preuve de l'existence de Dieu qu'il estime incomplète, l'importance d'une réforme de la méthode. Ensuite, à l'inverse de la position cartésienne, la *Logique ou l'art de penser* d'Arnauld et Nicole retient l'attention par sa thématisation fine et expresse du probable, et aussi de la foi religieuse, dont Leibniz retiendra de nombreux accents, s'il les intègre aussi à des approches protestantes et scientifiques. En troisième lieu, Locke caractérise fortement le jugement probable du côté subjectif, distinct de la connaissance, dont Leibniz retouche l'orientation dans une vision plus graduée des degrés du savoir.

Pour faire suite à ces jalons historiques, nous avons situé les concepts du probable dans leurs définitions leibniziennes, et avons ainsi abordé quelques difficultés liées à des ambiguïtés inhérentes à cette dimension (la question du hasard, de la négativité du probable, ainsi que plusieurs polysémies). Nous avons ensuite cerné les notions de *possible*, de *vraisemblance* et d'*apparences*, et montré l'intégration du probable dans la sphère leibnizienne de l'empirique et du contingent. Du côté de l'attestation, nous avons fait le tour de plusieurs notions-clefs, qui se situent autour du probable : l'opinion, l'autorité, le témoignage, la présomption et la sûreté. Il a fallu constater que Leibniz élabore une notion de probable au carrefour de la vraisemblance constitutive et de la probabilité attestée.

C'est par la suite la méthode chez Leibniz qui nous a davantage retenue, et particulièrement dans la mesure où elle pouvait s'appliquer à la théologie, ce qui explique que nous n'ayons pas consacré de section au probable mathématisé. D'abord, le propos a porté sur la constitution d'une argumentation probable, telle qu'elle pouvait rencontrer une perspective théologique, et nous avons envisagé le lien entre logique du probable et logique du démontrable car d'une part, les diverses approches envisagées par Leibniz comme logique du probable se rejoignent théoriquement, et d'autre part, elles concourent avec les principes de la logique des démontrables. L'étude du probable dénote à la fois un enracinement dans le contingent et une théorisation par l'hypothétique. Pour poursuivre, nous nous sommes attardée sur certaines procédures centrales pour l'identification et la consolidation

du probable afin d'en faire la connaissance la plus solide possible : l'analyse des données, la recherche de concordance, de convergence et d'analogies, ainsi que l'importante prise en compte de l'attention et de la vérification. Dans cette perspective méthodologique, plusieurs disciplines ont fourni des ébauches et des indices méthodologiques à ce que pourrait être une logique du probable développée, applicable à la théologie. Nous avons touché la dialectique, qui permet notamment de mettre en évidence le rôle de répondant que tient Leibniz dans la *Théodicée*, et la dimension surérogatoire que pourra alors prendre une argumentation non négative et non démonstrative. Il a ensuite été question d'herméneutique et d'histoire, en lien particulier avec l'interprétation biblique, qui ne peut prétendre *a priori* ou sans méthode à une pleine évidence. Enfin, nous avons abordé la jurisprudence, pertinente tant par son apport à la méthode probable que par son parallèle structurel avec la théologie.

Nous en sommes ensuite venue au cœur de ce que constitue l'épistémologie religieuse de Leibniz : les concepts de mystère et de foi, et leur situation dans la pensée de l'auteur à l'époque des *Essais de théodicée*. Le mystère se situe dans un cadre chrétien, mais aussi philosophique, et Leibniz le traite en grande partie grâce à sa conception particulière du miracle. Nous avons abordé quelques axes de la dimension mystérieuse (en particulier, la nature de Dieu et le rapport au monde), en reconnaissant que l'optique principale de la *Théodicée* se concentrait autour du mystère de la justice divine et de la présence du mal dans le monde<sup>349</sup>. Nous avons présenté le mystère comme ce qui, chez Leibniz, dépasse la compréhension, mais aussi comme ce qui peut recevoir un appui probable en raison de la profonde rationalité de la théologie leibnizienne et de sa fondation dans un essentiel toujours soutenable. Deux voies d'appui probable au mystère ont été soulignées, en cohérence avec ce qui a pu être élaboré plus tôt relativement aux caractérisations leibniziennes : la caution biblique et l'explication. Quant à la foi, nous en avons rappelé la constitution complexe, influencée par des apports catholiques et protestants, à la charnière entre entendement et volonté, et de plus traversée par la dualité entre *foi humaine* fondée sur des motifs de crédibilité et *foi divine* issue de la grâce. Les motifs de crédibilité constituent un des ancrages les plus flagrants pour la logique du probable en théologie, par la fondation plurielle qu'ils offrent à la foi humaine, à qui ils contribuent à conférer un statut présomptif. La foi divine provient de la grâce, mais nous avons tâché de montrer que même avec un

<sup>349</sup>Cette identification a quelque chose de paradoxal, mais la présence du mal dans le meilleur des mondes possibles constitue un mystère au sens où ce fait vaste et en rapport avec Dieu reste incompréhensible pour l'intelligence créée.



désir de préserver la liberté de Dieu et la gratuité du don, Leibniz tend diversement à rapprocher la branche épistémologique de la branche éthique de la foi, et qu'il donne des bases quasi formulables en termes rationnels à des éléments mystérieux. Ainsi, nous abordons la vraisemblance morale de la foi, ainsi que l'analogie entre la grâce et l'attention.

Cette mise en évidence d'une armature théorique au rapprochement entre théologie et logique du probable dans les *Essais de théodicée* nous a conduite à une recherche plus avancée dans l'œuvre, afin de tâcher de repérer, dans sa structure micro-textuelle, des exemples d'utilisation d'arguments non démonstratifs et d'une méthodologie probable. C'est clairement dans la perspective dialectique d'un rapport à Bayle que se dessine cette voie chez Leibniz, aussi avons-nous traité plusieurs des répliques à lui adressées. Leibniz emploie particulièrement des arguments tirés des lois du mouvement et de la constitution des organismes afin de soutenir la probabilité de l'optimalité du monde. Ces éléments servent ici d'appui probable en ce qu'ils ne sont pas utilisés comme éléments d'une démonstration, mais évoqués comme images de l'état du monde. De manière complémentaire, l'auteur manifeste l'improbabilité de l'injustice du mal dans le monde par sa double prise de position concernant la damnation des non-éclairés et la supériorité du nombre de damnés sur le nombre d'élus. Il s'agit d'arguments probables parce que Leibniz adopte ces positions par suppositions, jugements et intégration partielle au système, par évaluation de la quantité de mystère acceptable, et non de manière purement démonstrative. Leibniz reprend aussi à Bayle plusieurs analogies dont la modification et la structuration constituent autant d'arguments partiels à l'appui de la thèse centrale des *Essais de théodicée*. Enfin, nous avons abordé la question du finale de l'œuvre, en continuation du *Dialogus de libero arbitrio* de Lorenzo Valla, qui contribue lui aussi de manière probable à l'argumentation générale, par des apports divers et principalement analogiques.

À l'aide de toutes ces mises au point, il conviendra donc peut-être d'admettre que tant par certains aspects majeurs de son contenu que dans la perspective d'une étude des méthodes qui le traversent, le texte de la *Théodicée* doit se comprendre aussi avec les outils de la conception du probable. L'attitude à l'œuvre dans le *Discours préliminaire*, qui semble en contradiction avec la pratique du texte écrit par Leibniz, s'explique selon nous selon quatre axes<sup>350</sup> :

**Logique et dialectique :** Il y a complémentarité entre les trois lignes argumentatives développées dans la *Théodicée*, la ligne négative démonstrative permettant toujours

<sup>350</sup>Voir section 6.5.1.1, page 448.

un retranchement sûr, la ligne démonstrative positive fournissant fondement et matière, et la ligne positive probable surrogatoire offrant une meilleure réplique aux arguments adverses et une meilleure intégration au système. En effet, le défaut des apports démonstratifs réside, faces aux mystères, et particulièrement face au problème du mal, dans leur très grande généralité, alors que les éléments probables, quoique partiels et parfois inconclusifs, sont plus particuliers et plus adaptés.

**Histoire de la pensée leibnizienne :** La pensée de Leibniz a évolué sur la question de la soutenance des mystères, et à l'époque de la *Théodicée*, l'auteur ne soutient plus expressément la possibilité de conduire une preuve positive des mystères. La présence d'une avenue de preuve positive à coloration juridique et probable constitue donc un reliquat de cette attitude de jeunesse, encore partiellement légitime, quoique inavouée.

**Édification et persuasion :** L'atteinte de la crédibilité est très importante en contexte de foi, et les preuves probables servent en guise de motifs de crédibilité supplémentaires pour la confirmation de la religion chrétienne.

**Fondement et principes épistémologiques :** L'explication rationnelle et probable des mystères et la possibilité de conférer une formulation épistémologiquement admissible aux apparentes contradictions de la foi et de la *Bible* est nécessaire, peut-être plus fondamentalement encore, pour l'édification de la présomption qui garantit la méthode négative.

Notre travail a visé à offrir un éclairage plus net à la perception de l'épistémologie religieuse de Leibniz, dont la dimension profondément rationaliste semble spontanément si mal s'accommoder du mystère, et dont l'optimisme démontré *a priori* paraît si difficilement prendre en compte les maux concrets et vécus. L'œuvre foisonnante et réservée tout à la fois que constitue la *Théodicée* gagne, et gagnera encore, à être abordée dans sa pratique argumentative effective qui, malgré ses tensions avec les annonces de la *Préface* et du *Discours*, affine beaucoup le portrait que l'on peut trop aisément se forger d'un auteur confit dans une théorie pure de la théologie naturelle, que viendraient nuancer, et surtout de l'extérieur, uniquement des obligations dogmatiques d'ordre diplomatique. La philosophie religieuse qui émerge à travers ce regard forme au contraire, sinon un système achevé dans ses moindres prolongements, mais du moins - et peut-être est-ce plus stimulant encore, du point de vue de l'interrogation philosophique à l'égard de l'être suprême<sup>351</sup> - riche,

<sup>351</sup>Nous serions tentée de citer ici Lévinas, lorsqu'il note que «Les questions relatives à Dieu ne se résolvent

sensible, ouverte à la fois sur l'expérience et sur la démonstration, dans une confiance en l'intégration méthodologique et principielle de la vérité, qui fait de la théorie leibnizienne de la foi et du mystère une des plus remarquables espérances concernant les lumières de l'esprit humain.

---

pas par des réponses où cesse de résonner, où s'apaise pleinement, l'interrogation» (*De Dieu qui vient à l'idée*, p. 8 ; Vrin, 1982).

# Index

## A

- Abélard, Pierre, 180, 516, 575, 593  
Abraham, B-iii, B-iv  
accident, 104–106, 182, 395, 404, 407, 417, 429, 431  
    réel, 16, 131, 404  
accord  
    des perceptions, 251, 368  
    des vérités, 24, 231, 371, 432, A-iii  
    entre raison et foi, 14, 18, 34, 38, 44, 54, 64, 74, 135, 143, 173, 327, 388, 432, 462, 473, 483, 487, 490, 505, 579, 580, A-ii, A-iii  
    harmonique, 10, 35, 64, 251, 401, 419, 505, 564  
    probable, 139, 140, 250, 251, 284, 322, 326  
acroamatique, 76, 79, 80, 82, 85, 90, 99, 532  
Adam, 547, 562, 583, 589, B-iii, B-v, B-vii, B-viii  
    Cadmon, 387  
adéquation, 184, 185, 220, 279, 365, 366, 410, 412, 425, 465, 477  
adoptianisme, 9  
Agar, B-iii, B-iv  
Alsted, Johann Heinrich, 114  
Ambroise, B-v  
amour, 14, 59, 96, 156, 207, 286, 479, 481, 482, 498, 505, 510, 535, 550, 551, 593  
    de Dieu, 45, 115, 355, 453, 481, 482, 485, 495, 496, 498, 502–504, 538, 548, 550, 558–560, 580, 590, B-viii  
    querelle du pur, 96, 122, 154, 286  
analogie, 3, 27, 28, 59, 60, 67, 81–83, 91, 94, 96, 117, 120, 124, 126, 140, 167, 172, 192, 206, 207, 214, 217, 226, 229, 240, 242, 245, 250, 252–259, 262, 268, 273, 294–296, 298, 310, 311, 316, 333, 339, 342, 343, 364, 367, 369, 384, 390–392, 395, 403, 420, 433, 438, 454, 455, 461, 464–470, 473, 476–478, 489, 492, 496, 497, 499, 502, 506, 507, 512–514, 520, 529, 533, 534, 546, 548, 549, 555, 561, 563–570, 573, 575, 576, 578, 579, 581–583, 588, 590, 591, 593, 594, 597, 602, 603, A-iii, B-iv, B-vi, B-xi  
Andronicos de Rhodes, 76  
ange, 59, 181, 360, 385, 391, 392, 399, 423, B-iv–B-vi  
animadversio, 263, 267, 268, 270, 282, 509  
annihilation, 376, 377, 388, 389, 394, 395, 398, 399, 402, 531, 538  
Anselme de Canterbury, 40, 42, 149, 151  
aperception, 173, 182, 263, 265, 267, 372, 373, 529  
Apollon, 65, 570–572, 582, 587, 590, 591, 594–597  
apparences, 9, 19, 22–25, 27, 28, 34, 37, 44–46, 48, 50, 60, 61, 79, 80, 82, 111, 136, 138, 140, 160, 162, 169, 172–175, 191, 198–200, 204, 212, 214, 216, 218, 219, 224, 227, 236, 246, 278, 280, 281, 292, 303, 308, 311, 318–320, 336, 399, 416, 425, 436, 446, 450, 456, 457, 484, 520, 525, 526, 531, 534, 537, 539, 540, 543, 564–568, 578, 601, A-ii, B-xii  
    d'impossibilité, 318, 319  
    de raison, 46  
appétition, 257, 261, 265  
application, 74, 122, 212, 263, 264, 267, 273, 276, 506–510  
appris, 415, 423, 432, 447, 450, 482, 562  
arbitraire, 37, 47, 73, 109, 110, 159, 178, 243, 288, 295, 376, 414, 419, 499–501, 527, 532, 569, 589  
Archimède, 177, 333

## argumentation

négative (réfutation démonstrative des objections), 20, 22, 23, 25, 28, 32, 34, 37, 45, 46, 48, 50, 51, 53, 55, 57, 59, 232, 233, 258, 294–296, 432, 434–438, 440–443, 445, 446, 449, 450, 453, 454, 456, 463, 469, 470, 486, 490, 491, 511, 520, 531, 567, 599, 602–604

positive (défense du mystère), 21, 22, 24, 33, 34, 46, 48, 50–52, 58, 60, 233, 293, 374, 380, 418, 435, 436, 438, 446, 448–450, 456, 460, 470, 491, 566, 604

Aristote, 14, 16, 49, 76, 79, 81, 104–113, 115, 123, 133, 148, 151, 160, 161, 166, 169–171, 178, 188, 192, 193, 196, 235–237, 240, 253, 254, 272, 278, 279, 281, 284–286, 288, 289, 297, 299, 332, 347, 381, 394, 404, 412, 422, 524, 575, 596, 600, A-iii

Arnauld, Antoine, 7, 9, 35, 47, 69, 71, 89, 121, 123, 128, 129, 131–137, 162, 164, 195, 201, 205, 207, 224, 227, 238, 256, 258, 262, 282, 331, 372, 375, 378, 379, 381, 383, 399, 400, 403, 404, 417, 419, 421, 424, 425, 457–459, 461, 474, 475, 487, 488, 501, 502, 537, 597, 601

## art

combinatoire, 123, 124, 127, 168, 170, 241, 284, 332

d'argumenter, 78, 84, 166, 199, 277

d'estimer, 175, 243, 277

d'infailibilité, 234

d'interpréter, 302, 316–318, 326, 327, 332, B-iv

d'inventer, 72, 78, 81, 124, 217, 231, 241, 280

de démontrer, 49, 163

de disputer, 111, 278, 279, 281, 283, 284, 286, 297, 332, 455, A-i

de raisonner, 200, 212, 217, 333, 344

de se souvenir, 257, 271

des vraisemblances, 58, 163, 164, 170, 277, A-ii

du langage, 277

assentiment, 108, 140, 142, 144, 484

naturel, 484, 490, 495

surnaturel, 494, 498

assurance, 43, 142, 144, 145, 167, 186, 203, 210–213, 221–223, 225, 226, 230, 237, 249, 252, 253, 271, 272, 275, 341, 343, 405, 486, 487, 499, 509

attention, 74, 93, 96, 99, 156, 187, 189, 190, 218, 242, 259, 260, 262–276, 285, 339, 348, 481, 482, 489, 503, 505–510, 602, 603

## au-dessus

de la raison, 10, 46, 185, 186, 283, 352, 359, 400, 409–415, 422, 426, 432, A-ii

des sens, 414

Augustin (Aurelius Augustinus), 7, 120, 133, 135, 153, 188, 193, 195, 196, 275, 287, 311, 360, 399, 418, 451, 457–459, 484, 506, 536, 537, 545, 557, 595, B-v, B-vii, B-viii

autorité, 9, 45, 51, 109–111, 115, 116, 120, 123, 128–136, 148, 151–154, 157, 163, 167, 170, 171, 179, 186–188, 192–198, 214, 236, 246, 277, 280, 285, 301, 303, 304, 310, 311, 321, 324–326, 328, 330, 331, 344, 358, 375, 383, 399, 447, 450, 452, 457–462, 474, 475, 488, 492, 500, 521, 536, 539, 544, 561, 601, B-iv, B-viii

argument d', 67, 162, 163, 193, 196, 229, 280, B-xi, B-xiii

de la révélation, 13, 25–27, 58, 60, 135, 137, 149, 153, 195, 213, 311, 325, 451, 457, 461, 475, 484, 486, B-xi

Averroès, 387, A-ii

axiome, 6, 26, 54, 73, 76, 82, 141, 156, 161, 181, 185, 227, 234, 240, 245, 246, 272, 273, 278, 281, 303, 333, 519

**B**

balance, 106, 111, 141, 175, 202, 232, 242, 249, 304, 317, 331, 333–336, 338–340, 467, 479, 486, 543

baptême, 259, 352, 555, 557

enfants morts sans, 11, 117, 536, 538, 553–557, B-v

foi du, 555, 557

Barthélemy de Médina, 114

- Basile, 293
- Basnage de Beauval, Henri, 65, 68, 177, 211, 282, 304, 322, 390, 393, 411, 433, 462, 463
- Bayle, Pierre, 9, 10, 18, 19, 21, 36, 37, 48, 51, 58, 60, 64, 68, 86, 88, 94, 95, 100, 101, 117, 157, 181, 194, 207, 208, 214, 218, 253, 282, 283, 286, 290, 293–295, 298–300, 311, 325, 342, 343, 347, 375, 396, 397, 412, 419, 428, 430, 436, 439–442, 446, 449, 453, 454, 457, 461, 468, 486, 512–527, 529–535, 539, 541, 546, 553, 556, 561–567, 570, 575, 587, 589, 600, 603, A-iii
- Bellarmin, Robert, 116
- Bernoulli, Jakob, 125–127
- bien, 93, 117, 121, 137, 269, 348, 360, 439, 442–444, 474, 478, 479, 493, 502, 513, 514, 521, 529, 534, 538–548, 562, 564, 574, 583, 584, 593, B-iv, B-v, B-vii
- cognitif, 330
- commun, 118
- en soi, 137, 174, 442, 444, 478, 539
- métaphysique, 334, 439, 534
- moral, 330, 334, 444, 534
- probable, 514, 525, 542, 546
- relatif, 60, 439, 442, 444, 478, 529
- types de, 189, 444, 534
- bonté
- des dieux, 374, 572
- divine, 1, 9, 60, 67, 92, 96, 97, 160, 207, 211, 286, 290, 297, 341, 392, 395, 428, 436, 439–441, 443, 444, 453, 454, 482, 487, 495, 512, 516, 536, 537, 540, 542, 554, 555, 558, 560, 563, 564, 573, 591, 593, 594, 596, A-i, B-ii, B-vi
- du monde, 523
- humaine, 341, 508, 551, 563, 593
- règles de la, 37
- Bossuet, Jacques-Bénigne, 9, 89, 96, 202, 356, 358, 361, 405, 423, 440, 450, 457, 489, 587
- Buridan, Jean, 334, 335, 568
- Burnett, Thomas de Kemney, 3, 39, 40, 46, 54, 66, 68, 73, 92, 96, 99, 125, 128, 148–150, 197, 199, 241, 277, 279, 286, 299, 301, 303, 305, 312, 316, 320, 322, 324, 326, 329–331, 340, 346, 364, 401, 405, 406, 419, 467, 509, 518, 519, 527, 528, 540, 553
- C**
- calcul
- argumentatif, 49, 79, 162, 241, 285
- des possibles, 22, 127, 160, 168, 170, 183, 207, 300, 334, 369, 387, 388, 395, 397, 398, 402, 457, 531, 597
- des probables, 119, 121, 123–127, 156, 160, 162, 166, 167, 170, 179, 209, 217, 221, 228, 229, 231, 241, 271, 320, 331, 332, 337, 339, 431, 457, 522, 525, 528
- général, 162, 228, 232, 240, 241
- infinitésimal, 97, 124, 234, 466
- moral, 127, 207, 478
- Calvin, Jean, 117, 347, 490, 537, 588
- calvinisme, 7, 347, B-v
- Campanella, Tommaso, 59
- caractéristique générale, 69, 79, 162
- Caramuel y Lobkowitz, Juan, 114
- Cardan (Cardano, Girolamo), 124
- cas possible, 121, 123, 239–241, 274, 471
- casuistique, 114–118, 123, 171, 192
- catholicisme, 6–8, 16, 17, 26, 45, 113, 114, 116, 118, 131, 137, 138, 152, 153, 160, 196, 201, 202, 280, 306, 308, 310, 311, 315, 329, 330, 347, 356, 358, 362, 403–406, 408, 452, 459, 470, 475, 476, 481, 483, 484, 492, 498, 500, 502, 536, 552, 557, 559, 589, 602, A-ii, B-xii
- caution, 470
- divine, 130, 154, 179, 457, 460, 461, 488, 602
- extérieure, 104, 109, 110, 116, 121, 127, 128, 130, 132, 151, 158, 163, 179, 187, 192, 196, 246, 462, 469, 484, 488, 602
- miraculeuse, 28, 143
- testimoniale, 192
- cène, 308, 310, 319, 406, B-iii
- certitude, 6, 8, 12, 35–37, 41, 47, 55, 70, 74, 78, 84, 94, 106, 119, 128–130, 132, 133, 136, 138, 139, 143–146,

- 153, 162, 179–181, 185, 186, 195,  
203, 208, 210–213, 221–225, 229,  
230, 232, 237, 238, 245, 246, 250,  
253, 272, 274, 280, 298, 327, 405,  
413, 415, 437, 440, 452, 459, 485,  
486, 496, 502, 512, 528, 575
- a posteriori, 60
- a priori, 58
- de la théologie, 33, 81, 145, 196, 343,  
390
- degrés de, 20, 21, 39, 106, 119, 130,  
142, 153, 161, 166, 205, 222, 224,  
250, 340, 486, 566
- géométrique, 57
- métaphysique, 54, 92, 136, 302
- morale, 40, 41, 54–57, 75, 91, 92, 135,  
136, 209, 224, 225, 235, 239, 240,  
250, 252, 303, 317, 340, 452, 457,  
477, 486, 487, 545
- probable, 340
- subjective, 232, 249
- changeling, 206, 207, 556
- charité, 13, 98, 274, 354, 474, 479, 482,  
493, 505, 552, 588
- chimère, 79, 110, 127, 556
- Christine de Suède, 83, 84
- Cicéron, 347, 516
- Clarke, Samuel, 80, 82, 89, 93, 192, 221,  
256, 280, 333, 335, 336, 372, 380,  
385, 386, 392, 418, 421, 426, 429,  
430, 459–461, 478, 479, 488, 568
- clarté, 10, 21, 22, 52, 130, 139, 178, 205,  
220, 224, 237, 248, 266, 298, 318,  
319, 326, 355, 365, 412, 426, 434,  
448, 451, 456, 465, 482, 488, 538,  
539, 571
- cogito, 21, 42, 44, 130, 185, 246
- cohérence, 1, 8, 11, 13, 16, 17, 21, 26, 34,  
47, 52, 53, 67, 71, 152, 154, 162,  
169, 177, 178, 183, 187, 199, 215,  
231, 248, 250, 251, 274, 277, 284,  
286, 292, 302, 304, 311, 313, 317,  
323–325, 329, 365, 374, 377, 388,  
390, 394, 395, 397, 402, 418, 419,  
430, 443, 445–447, 454, 456, 460,  
461, 466, 473, 474, 485, 492, 495,  
499, 505, 511, 519, 520, 531, 534,  
547, 559, 568, 570, 573, 591, 592
- comment, 55, 81, 134, 178, 217, 230, 258,  
291, 410–412, 415, 432, 464, 465,  
477
- comperception, 405
- compossible, 22, 127, 170, 432, 443, 529,  
573, 574
- comprendre, 56, 290, 353, 355–358, 361,  
363–365, 368, 369, 371, 378, 381,  
384–386, 396, 408, 409, 411–413,  
415, 417, 421–423, 425, 432, 437,  
439, 446, 450, 452, 462–468, A-ii
- concile, 8, 152, 305, 329, 500
- de Trente, 7, 404, 489
- concordance, 14, 35, 123, 139, 199, 250–  
253, 276, 301, 303, 311, 321–323,  
338, 408, 449, 457, 464, 487, 534,  
560, 602
- Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas  
de Caritat, 127
- confusion, 12, 22, 39, 44, 50, 60, 69, 82,  
90, 173, 183, 185, 198, 205, 212,  
219, 225, 234, 236, 238, 246, 257,  
264, 265, 284, 298, 439, 447, 451,  
465, 466, 474, 477, 479, 497
- conjecture, 72, 142, 144, 147, 162, 187,  
208, 209, 227, 239, 242, 244, 245,  
248, 252, 300, 337, 341, 342, 431,  
436, 445, 448, 477, 483, 513, 566,  
A-ii
- contingence, 21, 36, 43, 104–107, 109, 110,  
112, 132, 135, 159, 166, 170, 176,  
178, 180, 182–184, 186, 198, 205,  
207, 218–223, 225, 226, 228, 229,  
234, 238, 273, 274, 279, 300, 301,  
323, 326, 336, 341, 344, 372, 381,  
431, 432, 447, 448, 523, 539, 575,  
601
- contre
- la justice, 36, 64, 97, 247, 290, 341,  
342, 440, 522, 523, 538, 540, 541,  
566, 573
- la logique, 9, 238, 246, 247, 284, 316,  
392, 496, 520, 538, 543, 549
- la probabilité, 144, 172, 174, 203, 204,  
285, 446, 523
- la raison, 10, 12, 26, 37, 143, 156, 174,  
185, 186, 214, 219, 285, 308, 315,  
352, 392, 410, 413, 423, 435, 459,  
523, 541, 553, 554, 561, A-i, A-ii
- la révélation, 11, 19, 20, 37, 44, 46,

- 47, 53, 58, 64, 74, 143, 146, 153, 291, 294, 312, 318, 319, 327, 341, 436, 446, 453, 523, 556, B-xii
- les apparences, 9, 23, 24, 34, 45, 50, 61, 214, 219, 285, 416, 456, 522, 531, 578
- les maximes subalternes, 375, 419
- les sens, 414, 522
- une conjecture, 209
- contre-réforme, 7
- convergence, 13, 17, 18, 24, 42, 44, 58, 59, 67, 83, 189, 214, 229, 230, 242, 250–254, 272, 273, 276, 278, 290, 313, 320, 323, 330, 332, 348, 380, 388, 398, 446, 455, 460, 462, 471, 488, 512, 523, 528, 533–535, 538, 549, 552, 571, 602, B-iii
- conversion, 122, 212, 268, 272, 275, 297, 379, 382–384, 409, 505, 506, 547, B-v
- logique, 273, 274
- Copernic, Nicolas, 82, 172, 456
- Cousin, Victor, 2, 5
- création, 16, 19, 21, 43, 44, 56, 57, 127, 155, 170, 174, 180, 181, 184, 270, 279, 310, 326, 334, 360, 363, 368, 370–372, 375–378, 385–389, 391–398, 402, 403, 407–409, 420, 422, 423, 428, 429, 438, 441, 477, 487, 501, 505, 527, 529, 562, 568, 570, 572, 575, 581, 592, 593, 597, B-i, B-v
- continué, 371, 376, 395, 403
- de l'âme rationnelle, 362, 395, 396, 401, 408, 485
- créance, 130, 132–134, 136, 193, 323, 431, 435, 436, 456, 459, 483, 486, 487
- lettres de, 196
- motif de, 136, 275, 474
- crédibilité, 21, 25, 27, 28, 63, 82, 98, 112, 131, 141, 143–147, 160, 186, 194, 195, 199, 210, 247, 249, 253, 257–259, 311, 319, 320, 322, 326–328, 339, 347, 361, 371, 380–382, 398, 416, 420, 421, 448, 449, 451, 456, 457, 459, 467–471, 476, 487, 489, 496, 512, 513, 522, 523, 525, 537, 540, 545, 546, 565, 571, 583, 585, 590, 594, 604, A-ii
- Cudworth, Anne, 387
- Cudworth, Ralph, 83, 387, 517, 533
- D**
- damnation, 7, 121, 156, 342, 345, 361, 388, 454, 466, 485, 501, 503, 509, 512, 514, 536, 543, 544, 547, 548, 559, 568, 583, 586–590, B-vi, B-vii
- comme mystère, 389, 397, 439, 549
- des non-éclairés, 11, 253, 325, 500, 514, 536–539, 544, 549, 553, 556–560, 603, B-v
- éternité de la, 213, 342, 503, 512, 536, 537, 539, 541, 548, 556, 558, 559, 587–589
- injustice de la, 343, 536, 538–540
- naturelle, 539, 587
- David, 235, 595, B-v, B-viii
- déduction, 1, 5–7, 12, 19, 35, 46, 67, 68, 71–73, 87, 177, 181, 222, 223, 228, 231–235, 237, 241, 257, 259, 273, 274, 286, 290, 301, 323, 325, 372, 387, 461, 469, 502, 514, 519, 525, 576, 598
- définition, 2, 6, 7, 11, 13, 20, 21, 26, 34, 37, 50, 54, 61, 67, 79, 82, 125, 156, 161, 162, 164, 169, 183, 185, 192, 194, 221, 226–228, 231, 235, 236, 241, 245, 246, 272–274, 276, 279, 282, 286, 291, 293, 331, 332, 337, 353, 370–374, 379, 380, 385, 402, 407, 410, 411, 417–419, 421, 423, 424, 442, 464, 465, 467, 472, 473, 492, 498, 555, 601, A-i, A-ii, B-iv
- nominale, 221, 465, 466
- réelle, 50, 170, 179, 184, 238
- démonstration
- de possibilité, 24, 40–42, 50–53, 57, 184, 205, 208, 238, 436–438, 455, 456, 465, 544, 598
- nécessaire, 46, 65, 77, 78, 84, 92, 208, 214, 216, 218–220, 224–229, 233–235, 242, 243, 246, 247, 250–252, 257, 270, 273, 276, 283, 284, 289, 291, 293, 294, 298, 302, 303, 310, 323, 333, 336, 337, 341, 366, 435, 440, 451, 461, 511, 513, 525, 538, 599
- optimiste, 21–23, 28, 35, 36, 43, 60,



- 94, 214, 230, 233, 247, 275, 290,  
291, 298, 341, 438–446, 449, 453–  
455, 461, 511–513, 518, 521, 525,  
526, 528, 535, 538, 542–544, 548,  
560, 563–566, 573, 576, 584, 590,  
599, 604  
physique, 224, 239, 431, 527  
Des Bosses, Barthélemy, 2, 17, 66, 70, 74,  
86, 183, 239, 240, 252, 259, 367,  
371, 409, 416, 417, 447, 470, 515,  
518  
Descartes, René, 9, 15, 16, 35, 40–42, 49,  
50, 79, 128–133, 149, 177, 179,  
181, 185, 200, 205, 220, 231, 237,  
265–267, 273, 375, 404, 405, 408,  
435, 487, 537, 601  
désespoir, 503, 559, 585–589  
détail  
de l'argumentation leibnizienne, 4, 18,  
24, 33, 41, 48, 69, 118, 510, 511  
ignorance humaine du, 8, 22, 27, 44,  
47, 52, 81, 83, 139, 147, 178, 183,  
185, 198, 208, 226, 230, 257, 258,  
273, 291, 294, 295, 298, 301, 307,  
345, 355, 365, 367–369, 388, 390,  
395, 401, 414, 416, 417, 429, 439,  
440, 457, 464, 466, 478, 494, 496,  
497, 499, 501, 504, 539, 549, 563–  
565, 568, 581, 584, B-vi  
micro-textuel, 33, 90, 511, 603  
dialectique, 1, 3, 19, 20, 41, 47, 48, 64,  
71, 73–77, 98, 101, 106, 108–112,  
118, 158, 205, 276, 277, 280–282,  
284–290, 292, 293, 295–299, 305,  
306, 327, 328, 332, 353, 377, 396,  
431, 443, 446, 448, 453, 454, 463,  
470, 471, 495, 513, 515–518, 521,  
526, 528, 535, 564, 565, 567, 570,  
578, 590, 599, 602, 603, A-i–A-iii,  
B-x, B-xii  
morale, 277, 278, 286, 297, 298, 518  
dialogue, 5, 76, 87, 93, 157, 212, 275, 277,  
282, 286, 288, 289, 297, 316, 361,  
506, 515, 537, 570, 571, 581, 582,  
B-viii  
différence de nature, 142, 183, 184, 209,  
365, 464  
digression, 3, 54, 67, 68, 76, 94, 100, 256,  
321, 454, 512, 526, 535, 541, 569,  
579, A-iii, B-v  
dilection, 481, 482, 496, 498, 587  
Dirois, François, 326  
dispositions naturelles, 498, 501, 510  
disputatio, 128, 141, 163, 278, 280  
dispute, 45, 91, 93, 100, 111, 128, 129, 141,  
160, 162, 188, 269, 278, 280–284,  
286, 288, 289, 292, 293, 299, 327,  
332, 339, 406, 430, 492, 516, 563  
distinction  
de la connaissance, 10, 12, 52, 53, 90,  
91, 130, 133, 143, 173, 179, 181,  
185, 220, 221, 224, 228, 237, 238,  
261, 263–266, 268, 272, 291, 356,  
357, 365, 368, 371, 387, 409, 410,  
412, 415, 417, 422, 451, 453, 463,  
468, 477, 479, 483, 485, 550, 552,  
559, 581  
dialectique, 278, 291–296, 468, 470  
données, 8, 18, 20, 27, 38, 39, 45, 50, 51,  
53, 55, 56, 58, 59, 72, 74, 79, 81,  
128, 130, 134, 150, 155, 157, 161,  
162, 174, 175, 183, 189, 198, 202,  
204, 229, 233, 235, 238, 240, 242–  
252, 257, 264, 267, 270, 276, 283,  
302–305, 310, 313, 314, 319, 321,  
322, 332, 333, 344, 366, 370, 380,  
392, 393, 408, 440, 451, 456, 466,  
467, 469, 477, 478, 483, 498, 522,  
545, 549, 560, 568, 571, 573, 602  
droit  
naturel, 343, 344, 346, 348, 349  
positif, 156, 207, 295, 343, 344, 347,  
348, 589  
romain, 14, 338, 349  
dureté, 117, 371, 388, 490, 534, 536–538,  
541, 549, 559  
du cœur, 551  
dynamique, 15, 16, 74, 159, 227, 530, 533,  
596, 597
- E**  
édification, 58, 64, 71, 89, 96–100, 190,  
275, 277, 292, 297, 304, 311, 328–  
330, 438, 454, 515, 524, 558, B-ii  
Élisabeth-Charlotte Palatine d'Orléans, 330,  
557  
endoxon, 106, 108, 109, 112, 172, 192, 279,  
281, 417

- entéléchie, 15, 17, 196, 422, 596
- entendement, 42, 59, 79, 80, 159, 192, 195, 214, 260–263, 269, 298, 395, 400, 415, 472, 479, 482, 497, 499, 550, 553, 559, 570, 593, 596, 597
- divin, 10, 12, 21, 22, 37, 42, 43, 47, 82, 168, 170, 240, 349, 365, 375, 387, 390, 394, 397, 408, 415, 529, 564, 573, 574, 590, 593–597
- humain, 21, 22, 48, 99, 134, 174, 175, 183, 192–194, 200, 212, 216, 244, 246, 249, 258, 262, 263, 266–271, 298, 323, 355, 357, 364–366, 369, 423, 459, 466, 475, 476, 480, 481, 493, 495–497, 504, 507, 523, 525, 549–551, 553, 555, 558, 602
- enthousiasme, 142, 143, 146, 148, 149, 154, 199, 315, 382, 495, 503, 550, 580
- enthymème, 90, 106–108, 110, 111, 220, 234–236
- Érasme de Rotterdam, Désiré, 502, 575, B-xii
- erreur, 20, 72, 85, 112, 116, 128, 130, 133, 134, 156, 163, 174, 181, 190, 191, 193, 195, 200–202, 213, 216, 218, 219, 230, 262, 266, 267, 270, 275, 282–284, 297, 302, 305, 310, 474, 550
- Escobar y Mendoza, Antonio, 114
- esprit
- de dispute, 280, 292, 518
  - personne divine, 29, 59, 84, 354, 355, 474, 492–495, 502, 509, 554, 560, 593, 594
- essai, 2, 65–74, 94, 163, 171, 275, 448, 600
- éternité, 105, 276, 573, 574
- de Dieu, 149, 560, 587, 593
  - de la damnation, 121
  - du monde, 568
- eucharistie, 7, 8, 14, 16, 17, 51, 57, 69, 131, 133, 213, 308, 309, 319, 327, 352, 360–362, 372, 391, 398, 403–409, 425, 468, 470, B-i, B-iii
- Euclide, 161, 181, 234, 235
- Ève, 562, 564, 565, B-iv, B-vii, B-viii
- examen, 64, 72–76, 91–93, 124, 131, 133, 188–190, 194–196, 202, 209, 211, 212, 216, 237, 242, 247, 249, 271, 272, 276, 282, 284, 287, 298, 302, 313, 316, 322, 362, 379, 567, 589, 600
- exemple, 3, 4, 59, 67, 69, 72, 76, 85, 94, 96, 98, 107, 108, 111, 147, 156, 236, 253, 276, 292, 293, 300, 325, 330, 347, 418, 433, 441, 455, 471, 513, 514, 520, 521, 527, 529, 531, 535, 536, 538, 542–547, 556, 561, 562, 565–568, 571, 581, 583–589, 595, A-ii, A-iii, B-ii, B-iv, B-viii, B-xii
- de punition, 546
  - de vertu, 99, 329, 330, B-vi
- exotérique, 64, 75–79, 81, 82, 84–87, 91–97, 100, 101, 242, 248, 255, 275, 276, 310, 327, 362, 378, 383, 391, 398, 421, 431, 515, 518, 525, 558, 561, 567, 579, 600, B-x
- expérience, 9, 10, 18, 21–23, 25, 35, 39, 42, 43, 46, 50, 55, 72–74, 77, 80, 81, 85, 90, 91, 93, 106, 110, 137, 139–141, 148, 153, 155, 156, 163, 170, 173, 174, 176, 177, 182–186, 198, 218, 220–222, 224, 227, 229, 238, 239, 244–246, 248, 254, 259, 268, 270, 274, 275, 297, 298, 302, 315, 332, 333, 371, 380, 382, 384, 398, 407, 410, 424, 432, 440, 447, 477, 478, 487, 490, 495, 497, 521, 522, 527–529, 545, 547, 552, 556, 567, 578, 580, 581, 605
- commune, 77, 80, 81, 90, 99, 186, 361, 372, 478
  - de pensée, 28, 59, 60, 167, 455, 467, 471, 489, 544, 565, 569, 579
  - du mal, 35, 388, 454, 512
  - et foi, 39, 54, 65, 154, 156, 379, 380, 391, 418, 432, 433, 460, 473, 474, 476–478, 488, 489, 496–499, 505, 524, B-iii–B-v
  - intérieure, 5, 39, 353, 496, 524, 577, 578
- expliquer, 352, 355, 358, 359, 362, 365–369, 373, 388, 392, 397–399, 402, 403, 405–407, 409, 411, 412, 416, 420, 421, 424–427, 429, 430, 432, 433, 438, 440, 445–447, 449, 452, 453, 455–457, 461–471, A-ii
- extraordinaire, 378, 380, 393, 401, 419, 422, 424, 429, 464, 472, 492, 495,

509, 555

**F**

Fénelon, François de Salignac de, 96, 154  
 Fermat, Pierre de, 124  
 fiction, 79, 80, 94, 107, 108, 127, 169, 182,  
 196, 206, 207, 214, 240, 245, 252,  
 259, 273, 294, 296, 316, 340-342,  
 393, 428, 455, 479, 489, 512, 513,  
 531, 535, 541, 545, 547, 561, 564-  
 571, 576, 579, 581, 582, 585, B-ii,  
 B-v, B-viii, B-x-B-xii  
 cosmique, 540  
 possible, 60, 334, 562, 566, 568  
 fils (personne divine), 47, 59, 151, 354,  
 355, 359, 371, 399, 496, 523, 549,  
 593, 594, B-vi  
 Fludd, Robert, 295  
 foi  
 divine, 135, 316, 323, 408, 409, 433,  
 451, 456, 474-476, 481, 492-497,  
 499, 502-505, 602  
 essentiel de la, 306, 307, 314, 326, 327,  
 347, 355, 374, 420, 450, 452, 453,  
 457, 547, 602  
 humaine, 381, 457, 462, 463, 471, 474-  
 477, 481, 485, 487, 493, 494, 496-  
 499, 502-505, 602  
 folie, 122, 174, 355, 389, 490, B-iv  
 fondements de la révélation, 26, 330, 379,  
 382, 459, 461, 477, 500  
 force, 14-16, 79, 159, 177, 178, 185, 251,  
 257, 262, 265, 334, 382, 385, 400,  
 420-423, 425, 426, 496, 500, 529,  
 532, 533, 554, 594, 596  
 Foucher, Simon, 282, 476  
 fréquence, 105, 112, 166, 241, 242, 246,  
 252, 338, 381  
 futurs contingents, 87, 594

**G**

Galilée (Galileo Galilei), 177, 218  
 gallicanisme, 492, B-iv  
 Gichtel, Jean-Georges, 83  
 gloire, 120, 150, 253, 359, 506, 543-545,  
 552, 581, A-ii  
 de Dieu, 118, 359, 360  
 grâce  
 efficace, 506, 508, 509, 554

extraordinaire, 131, 381, 408, 409, 456,  
 498, 500, 501, 503-506  
 ordinaire, 457, 498, 501, 505, 552, 554  
 suffisante, 505, 506, 509

Grotius (de Groot, Hugo), 347

Guyon, Jeanne Marie de, 96

**H**

habitude, 98, 105, 186, 190, 211, 217, 249,  
 265, 267, 268, 271, 308, 309, 317,  
 339, 410, 456, 507, B-iv  
 habituel, 13, 23, 45, 139, 141, 173, 186,  
 218, 229, 245, 250, 308, 310, 333,  
 355, 375, 395, 407, 418, 419, 428,  
 431, 436, 460, 469, 554, 581  
 Hartsoeker, Nicolas, 72, 82, 245, 254, 334,  
 373, 374, 423, 426, 427, 430, 441,  
 568  
 hasard, 98, 104, 106, 111, 119-122, 124-  
 127, 137, 158-160, 166, 180, 275,  
 284, 285, 337, 365, 431, 478, 504,  
 505, 526, 600, 601  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 94, 443  
 herméneutique, 3, 26, 27, 54, 57, 152, 156,  
 233, 303, 306, 311, 460, 488, 489,  
 495, 602, B-iii, B-iv, B-vi-B-viii,  
 B-xii, B-xiii  
 Hérode, 326-328, B-iv  
 Hérodote, 322  
 Hessen-Rheinfels, Ernst von, 191, 278, 334,  
 419, 478, 503, 537  
 heuristique, 70, 77, 78, 81, 94, 99, 112,  
 182, 215, 245, 255-257, 259, 278,  
 282, 378, 448, 469, 489, 567, 569,  
 600  
 histoire, 3-5, 7, 26, 27, 53, 54, 73, 92, 99,  
 113, 123, 149, 152, 153, 156, 178,  
 192, 198, 199, 215, 228, 232, 276,  
 277, 299-306, 308, 312-314, 316-  
 326, 328-330, 332, 347, 348, 380,  
 425, 460, 476, 489, 495, 583, 586,  
 602  
 Hobbes, Thomas, 117, 180, 448, 516, 527,  
 B-xii  
 Huet, Pierre Daniel, 322  
 Hume, David, 589  
 Huygens, Christiaan, 124, 125, 177, 211  
 hypothèse, 34, 49, 52, 53, 58, 72, 81, 112,  
 120, 122, 125, 127, 140, 160, 177,

- 178, 183, 185, 204, 221–223, 227, 229, 231, 238, 240–242, 244–246, 248–252, 259, 293, 302, 313, 314, 321, 324, 367, 405, 425, 431, 440, 442, 447, 465, 466, 471, 505, 512, 521, 522, 531, 535, 541, 544–547, 573, 576  
de l'harmonie préétablie, 34, 223, 251, 405, 426, 466, 470, 516, 530, 531
- I**
- identiques, 141, 182, 184, 185, 220, 226, 231, 272  
à demi, 272, 273  
par diminution, 273
- immortalité, 2, 120, 145, 150, 176, 394, 555, 586, 589
- imperfection, 212, 318  
du monde, 1–3, 9, 19, 22, 439, 526, 585, 586  
humaine, 21, 139, 142, 265, 269, 270, B-vi  
originelle, 490, 539
- impossibilité, 104, 142, 192, 205, 222, 272, 283, 307–309, 317, 318, 328, 340, 365, 376, 394, 399, 400, 402, 404, 426, 428, 430, 432, 443, 454, 530, 548, 562, 565, 568, 569, 575  
logique, 318, 319  
morale, 134  
physique, 318, 319, 328
- improbabilité morale, 319
- incarnation, 7, 8, 57, 69, 115, 258, 352, 354, 356, 360, 370, 371, 378, 385–391, 393, 394, 399, 401, 402, 406, 430, 438, 444, 452, 470, 488, 494, 495, 547, 549, 551, 553, 585, 589, 594, B-iv, B-v  
féminine, 594
- incertitude, 186
- incompréhensibilité, 8, 9, 27, 44, 46, 58, 146, 159, 198, 221, 294, 356, 357, 360, 364, 365, 368, 371, 372, 387, 389, 390, 395, 396, 398, 415, 416, 420, 429, 430, 432, 433, 440, 441, 448, 450, 451, 463, 464, 469, 488, 490, 494, 496, 521, 525, 541, 542, 572, 577, B-vi, B-viii
- incontradiction des vérités, 12, 20, 155, 287, 312, 314, 364, 436, 462, 496, 524
- indice, 17, 72, 82–84, 107, 110, 122, 191–193, 196, 200, 203, 206–209, 240, 241, 246, 247, 285, 303, 319, 337, 340, 378, 400, 401, 407, 416, 419, 433, 436, 450, 455, 456, 462, 488, 502, 528, 529, 533, 534, 538, 556, 565, 602, A-ii
- induction, 40, 85, 107, 179, 209, 210, 221, 222, 224, 227, 231, 233, 309
- informatique, 88, 574
- infralapsaires, 505, B-v
- injustice, 57, 116, 174, 287, 319, 483, 499, 537, 538, 542–544, 547, 552, 571, 589, 599, 603
- innéité, 148, 200, 221, 245, 268, 269, 347, 550, 551
- innocence, 114, 127, 210, 343, 345, 347, 489, 503, 536, 553, 556, 564, 572, 586, B-viii
- inquiétude, 335, 339
- interprétation, 59, 118, 152, 213, 243, 253, 302, 303, 308, 311, 313, 316, 320, 323, 327, 425, 513, 532, B-x  
biblique, 26, 45, 53, 54, 150, 152, 276, 295, 299, 302, 303, 305, 306, 308, 309, 311, 314–318, 320, 322, 325–328, 332, 344, 347, 405, 452, 503, 540, 551, 583, 602, B-vii, B-x, B-xiii  
des Églises, 8, 13, 53, 151, 306, 309, 311, 329, 358, 404  
du droit, 336, 338, 344, 347, 349  
naturelle, 314, 315, 321, 327, 399, 429, 497  
rationnelle ou probable, 122, 253, 314–316, 320, 321, 324, 326–328, 338, 344, 349, 389, 405, 433, 490, 497, 503, 538, 551, B-iv
- J**
- jansénisme, 7, 45, 119, 133, 360, 498, 506, 536, 595, B-v
- Jaquelot, Isaac, 9, 35, 87, 174, 200, 205, 284, 322, 537, 556, 557, 563
- Jean (l'évangéliste), 549, 593, 594
- Jean-Baptiste, B-v
- jésuites, 7, 45, 114, 116–119, 123, 137, 152

- Jésus, 7, 9, 16, 60, 119, 133, 147, 149, 193, 195, 213, 305, 308–310, 322, 323, 326, 330, 345, 355, 357–360, 362, 378, 381, 386, 387, 391, 399, 401–409, 433, 447, 458, 459, 468, 482, 486, 494, 495, 503, 550, 553, 559, 585, B-ii–B-vi
- jeu, 99, 120–122, 124–127, 137, 166, 219, 284, 285, 337, 414, 599, 600
- Jonas, B-v
- Judas, 547, 571, 581, 583–590, B-viii
- jugement, 11, 53, 74, 111, 125, 134–136, 139–141, 156, 164, 167, 174, 175, 197, 200, 202, 207, 208, 212, 216, 220, 223, 235, 240, 243, 245, 246, 262, 266, 271, 277, 283, 310, 313, 314, 316, 320, 336, 338, 344, 345, 436, 457, 467, 479, 482, 485, 538, 565, 583, 603
- défectueux, 133, 155, 175, 201, 335
- dernier, 120, 334, 345, 352, 360, 399, 536, 555, 586
- divin, 345, 355, 513, 536, 558, 586, 587
- probable, 23, 78, 137, 138, 140, 144, 176, 188, 218, 247, 281, 310, 316, 328, 344, 348, 413, 428, 485, 514, 601
- Jupiter, 65, 570–572, 577–582, 587, 590–592, 594, 597
- justice, 2, 13, 37, 74, 127, 182, 190, 211, 274, 290, 291, 330, 332, 335, 336, 338, 345, 348, 349, 438, 440, 454, 458, 489, 499–503, 513, 514, 516, 518, 522, 526, 536, 541, 543–547, 551, 552, 555, 558, 561, 563, 564, 566, 569, 572, 573, 592, 602, A-iii, B-i
- prise spécialement, 542
- vindicative, 182, 355
- justification
- de Dieu, 2, 59, 273, 438, 470, 494, 556, B-iii, B-v, B-vii, B-viii
- de la révélation, 25, 48, 59, 111, 145, 146, 157, 255, 294, 307, 313, 405, 433, 461, 470, 483, 486, 487, 491, 512, 537, 562, B-xiii
- du pécheur, 481, 560, 565, 589
- K**
- Kant, Emmanuel, 2, 77, 159
- Kepler, Johannes, 177
- King, William, 9, 264, 562
- L**
- La Fontaine, Jean de, 210
- Lamy, François, 70, 282
- langue
- naturelle, 192, 301, 303, 330, 355, 418
- réformée, 79, 87, 228
- savante, 86, 87, 99
- surnaturelle, 507
- vulgaire, 80, 86, 87, 519
- Laplace, Pierre Simon de, 127
- Le Clerc, Jean, 79, 517, 522, 539, 563
- liberté, 1, 4, 21, 34, 37, 44, 45, 49, 64, 67, 86, 92, 97, 98, 117, 159, 181, 182, 228, 260, 261, 265, 286, 334, 335, 346, 368, 378, 392, 396, 419, 440, 448, 479, 482, 485, 487, 493, 500, 503, 507–509, 516, 518, 535, 537, 538, 559, 562, 571, 572, 584, 595, 603, A-i, B-vii, B-viii, B-xiii
- d'écriture, 65, 69, 71, 89, 101, 112, 356
- de mœurs, 129
- lien substantiel, 17, 368, 405, 470
- littéralité, 26, 54, 154, 304–306, 311–314, 316–320, 326, 328, 557, B-iv
- littérature, 18, 26, 65, 72, 99, 329, 330, 443, 565, 569, 579, A-ii
- Locke, John, 9, 28, 37, 66, 68, 79–81, 87, 129, 138–150, 155, 160, 162, 176, 178, 181, 185–188, 190, 192, 193, 197, 198, 200, 205, 206, 217, 221, 234, 235, 238, 245, 247, 254, 255, 263, 265, 269, 271, 272, 278, 281, 313, 318, 335, 341, 364, 366, 400, 412–415, 429, 433, 451, 460, 466, 475, 485, 490, 491, 518, 556, 589, 601
- Lombard, Pierre, 589, 593
- lumière, 226, 240, 365, 381, 514, 536, 549, 552, 555, 556, 558, 580, 605
- cognitive, 140, 148, 149, 212, 298, 379, 382, 447, 496, 507, 509, 550, 559, 577, 594
- de la foi, 39, 64, 330, 473, 476, 481,

483, 485, 487, 492, 494, 496, 505,  
536, 550–553, 557  
de la gloire, 12, 368, 552, A-ii  
de la raison, 3, 7, 34, 64, 98, 146, 181,  
212, 253, 366, 371, 483, 487, 550,  
551, 553, 560, 580  
de la révélation, 25, 115, 144, 146,  
253, 354–357, 495, 496, 504, 549,  
551–553, 559, 589, A-ii  
illusoire, 199  
naturelle, 223, 247, 274, 357, 383, 440,  
447, 473, 486, 494, 496, 499, 500,  
523, 550–552, 560  
surnaturelle, 84, 298, 494, 496, 499,  
505, 507, 551, 554  
Luther, Martin, 7, 26, 45, 152, 405, 406,  
430, 490, 502, 506, 538, 588, B-xii  
luthéranisme, 6, 7, 16, 27, 45, 54, 114, 306,  
308, 309, 326, 404–407, 475, 489,  
506, 536, B-v

## M

Méré, Antoine Gombaud de, 124  
maïeutique, 77, 94, 567, 600  
mal, 35, 117, 137, 198, 295, 397, 428, 442,  
444, 513, 514, 520, 521, 526, 529,  
536, 540–548, 562, 566, 579, 583,  
584, 587, 589, A-iii, B-iv, B-v, B-  
vii, B-viii  
apparent, 174, 269, 270, 341, 388, 454,  
512–514, 520, 521, 525, 527, 539,  
544, 602, B-vii  
comme mystère, 22, 47, 59, 60, 294,  
295, 388, 389, 396, 397, 402, 438,  
440, 441, 446, 461, 469, 491  
de coulpe, 589  
de peine, 589  
métaphysique, 22, 60, 439, 454, 490  
minimisation du, 442, 514, 520, 527,  
546  
moral, 22, 60, 64, 65, 439, 454, 566,  
569, B-vii, B-xi  
négation du, 520, 542  
négation du, 512, 520  
négativité du, 544  
origine du, 1, 9, 67, 92, 117, 286, 388,  
392, 396, 439, 440, 442, 443, 513,  
514, 526, 557, 565, 570, B-iv, B-  
vi, B-vii, B-xi  
physique, 22, 60, 64, 65, 439, 454, 534,  
539, 542, B-x  
prévision du, 571  
problème du, 1, 2, 9, 22, 27, 46, 48,  
51, 56, 57, 59, 60, 97, 207, 208,  
294, 295, 388, 396, 397, 438, 443,  
515, 539, 569, 597, 603, A-i  
Malebranche, Nicolas, 9, 70, 79, 92, 162,  
249, 373, 375, 427, 476, 530, B-vii  
manichéisme, 9, 58, 275, 321, 374, 458,  
521–523, 590  
Marc-Aurèle (Marcus Aurelius Antonius),  
B-vi  
marque, 122, 132, 148, 220, 238, 265, 269,  
285, 374, 378, 384, 400, 410, 425,  
465, 466, 502, 519, 580  
Masham, Damaris (lady), 95, 223, 254,  
423, 424, 426  
mathématiques, 4, 14, 15, 81, 91, 92, 95,  
96, 119, 121, 123–127, 130, 136,  
147, 148, 153, 160, 163, 175, 177,  
179, 181, 182, 202, 219, 221, 223,  
225, 228, 231, 232, 234, 235, 241,  
244, 249, 251, 253–255, 257, 269,  
270, 272, 298, 299, 332, 333, 337,  
338, 414, 466, 528  
probabilités, 33, 124, 125, 127, 128,  
142, 158, 160, 161, 164, 169, 178,  
219, 228, 284, 333, 337, 601  
mécanique, 15, 178, 188, 251, 366, 367,  
382, 395, 424, 426, 427, 448, 465,  
466, 528, 529, 534, 564  
lois de la, 178, 345, 369, 419, 457, 473  
réforme de la, 14, 74, 178, 262, 422  
médiateur, 357, 387, 533, 594  
méditation, 15, 34, 65, 98, 122, 212, 262,  
269, 271, 279, 297, 509, 579  
mégariques, 104  
meilleur, 12, 13, 60, 180–182, 207, 209,  
269, 334, 335, 339, 345, 367, 439,  
440, 478, 501, 502, 528, 573, 581,  
596  
des mondes possibles, 11, 13, 19, 21,  
22, 35, 36, 47, 48, 60, 65, 170, 181,  
184, 207, 214, 230, 270, 290, 298,  
334, 341, 363, 383, 387, 388, 395,  
427, 429, 439, 440, 442–445, 453,  
485, 490, 500–502, 511–514, 518,  
520, 525, 527–529, 534, 538, 540,

- 542, 543, 547, 564–566, 569, 573–575, 580, 581, 583–585, 590, 592, 593, 595, 599, 603, B-iv, B-vi, B-xi
- Méré, Antoine Gombaud de, 124
- métaphore, 54, 79, 94, 148, 189, 190, 196, 211, 212, 292, 293, 298, 309, 315, 319, 324, 326–328, 335, 336, 338, 339, 359, 494, 532–534, 549, 550, 562, 571, 573, 576, 582, 584, 585, 600
- méthode expérimentale, 81, 91, 112, 142, 156, 177, 220–222, 226, 244, 425, 473, 478, 544
- miracle
- comme apport positif, 60, 322, 375, 380, 384, 391, 401, 407, 408, 419, 421, 426, 433, 460, 477
  - minimisation du, 19, 315, 408, 420, 531
  - naturel, 374, 421, 422
  - négativité du, 373, 377, 421, 426, 427
  - physique, 46, 47, 59, 259, 294, 296, 501
  - surnaturel, 374, 430
- miséricorde, 354, 355, 540, 572, 590, B-vi–B-viii
- Moïse, 6, 322, 372, B-iii
- Moissy, abbé de, 358–361, 363, 364, 400, 406
- Molina, Louis, 114, 117, B-v
- molinisme, 116, 117, 506, 595
- monade, 10, 15, 17, 21, 244, 251, 255, 259–261, 265, 348, 349, 366, 376, 393, 408, 467, 479, 493, 499, 501, 508, 533, 539, 545, 555, 574, 580, 593, 596
- monopsychisme, 3, A-iii
- Montmort, Pierre Rémond de, 66, 68, 70, 72, 117, 126, 276, 287, 367, 492, 510, 537, 577
- morale, 2, 9, 13, 14, 27, 34, 37, 39, 40, 91, 97–99, 113–122, 124, 125, 128, 130, 136, 137, 147, 151–153, 155, 156, 162–164, 167, 180, 181, 188–190, 194, 195, 206–208, 210–214, 217, 225, 262, 265, 267, 271–274, 278, 286, 297, 305, 328–330, 339, 344, 346, 347, 349, 358, 371, 374, 382, 384, 438, 439, 444–446, 453, 454, 469, 481, 482, 495, 498, 501, 503, 504, 507, 509, 518, 521, 527, 532, 535, 543, 551, 564, 577, 581, 589, 592, 599, 600
- rationnelle, 7, 37, 39, 41, 98, 127, 143–145, 147, 155, 162, 190, 207, 214, 219, 226, 273, 274, 346–348, 360, 369, 397, 436, 443, 459, 511, 538
- religieuse, 39, 98, 113, 116, 118–120, 143, 145, 155, 167, 346, 347, 351, 355, 357–361, 369, 371, 397, 409, 458, 475, 482, 505, 600
- More, Henry, 387, 533
- Morell, André, 83, 84, 122, 307, 313, 452, 560, 579, 580, 587, 594
- motif de crédibilité, 24, 25, 28, 32, 37, 44, 54–59, 136, 137, 142, 147, 149, 167, 205, 257, 289, 320, 335, 371, 378, 398, 437, 449, 451, 453, 456, 463, 474, 475, 478–491, 493, 498, 499, 503, 510, 524, 533, 552, 580, 602, 604, A-ii, B-iv
- mystère
- comme occulte, 384, 426, 433
  - naturel, 60, 61, 173, 364–368, 370, 387, 389, 411, 414, 444, 450, 453
  - négativité du, 258, 364, 411, 421, 431–434
  - révélé, 10, 11, 44, 61, 146, 324, 340, 356, 370, 387–389, 396, 432, 437, 440, 444, 453, 454, 460, 495, 556, B-iv
  - soutenir le, 15, 20, 28, 33, 46, 48, 50, 52, 55, 58, 61, 83, 122, 230, 292, 301, 327, 353, 371, 438, 440, 462, 463, 468, 490, 525, 526, 543, 566, 602, 604, A-ii
  - surnaturel, 406
- mystique, 5, 258, 307, 360, 382, 499, 577–581
- mythe, 65, 94, 297, 314, 356, 515, 569–572, 575–581, 583–587, 589–592, 595–598
- N**
- nature, 27, 46, 47, 59, 80, 139, 149, 159, 168, 174, 180, 188, 229, 238, 239, 248, 255, 257, 258, 309, 315, 318,

- 345, 354, 362, 364, 366, 369, 371, 377, 378, 383, 385, 388, 393, 394, 400, 403, 404, 415, 416, 418, 420–423, 425–432, 443, 447, 450, 457, 467, 468, 500, 501, 509, 510, 528, 532, 534, 541, 554, 564, 568, 573, 578, 597
- acceptions de la, 422, 423, 430, 501
- des choses, 155, 171, 180, 191, 198, 247, 255, 258, 262, 386, 423, 424, 430, 456, 569, 572, 595
- divine, 36, 37, 40, 144, 152, 155, 255, 294, 295, 342, 352, 356, 365, 371, 373, 386, 387, 389–392, 426, 440, 467, 495, 541, 584, 593, 597
- humaine, 8, 206, 208, 260, 289, 295, 355, 383, 391, 422, 423, 426, 506, 559, 572, 584
- lois de la, 45, 47, 59, 156, 177, 182, 222, 311, 312, 321, 368, 384, 385, 393, 395, 400, 401, 408, 416, 419, 420, 423, 424, 432, 435, 457, 535, 587
- naturel, 12, 13, 17, 25, 59, 60, 98, 104, 111, 133, 142, 147, 150, 159, 182, 188, 199, 207, 240, 258, 265, 318, 321, 327, 333, 334, 372, 373, 375–377, 383, 387, 392–395, 398–401, 403, 407, 408, 414, 415, 418, 421–425, 427, 429–431, 464, 465, 469, 473, 492, 495, 497, 500, 507, 508, 517, 528, 531, 532, 551, 553–555, 559, 581
- natures plastiques, 83, 387, 517, 533
- nécessitarisme, 117, 180, 191, 448, 516, 575
- nécessité, 84, 86, 104–106, 156, 180, 181, 183, 189, 192, 204, 213, 228, 236, 271, 290, 292, 305, 327, 376, 405, 429, 431, 443, 479, 482, 506, 537, B-viii
- divine, 21, 36, 42, 43, 144, 156, 159, 167, 208, 274, 341, 387, 436, 454, 594
- géométrique, 180, 181, 410
- large, 180, 181
- logique, 106, 108, 181, 189, 213, 220, 227, 228, 233, 236, 276, 318, 372, 392, 425, 429, 438, 456
- métaphysique, 37, 41, 47, 50, 180–182, 254, 310, 316, 372, 431, 435, 485, 503
- morale, 12, 180–182, 220, 410, 443, 448, 503, 527, 528, 592, 594, A-ii
- physique, 180–182, 186, 187, 209, 210, 220, 223, 225, 254, 318, 319, 425, 431, 435, 469, 527, A-ii
- stricte, 117, 141, 156, 163, 176, 179–182, 208, 224, 228, 229, 284, 296, 298, 318, 319, 376, 410
- types de, 21, 64, 84, 104, 180–182, 184, 185, 192, 230, 254, 410, 469, 490, 527, 537, 575
- négativité du probable, 66, 69, 79, 160, 161, 163, 164, 175, 186, 233, 446, 601
- Newton, Isaac, 124, 427, 469
- Nicole, Pierre, 121, 123, 128, 129, 132–137, 162, 164, 195, 379, 381, 383, 458, 459, 461, 474, 475, 487, 488, 601, B-viii
- nombre
- argument du, 110, 112, 194, 195, 458, 459, 484, B-vi
- des damnés, 57, 61, 68, 343, 512–514, 536, 538–549, 557, 558, 560, 603, B-iv, B-vi
- notoriété, 196, 199, 208, 273, 337, 340–342, 346, 383
- O**
- objection, 9, 11, 19, 20, 24, 36, 37, 45, 49–51, 53, 55, 64, 69, 73, 133, 146, 172, 220, 282, 287, 289–292, 294, 296, 298, 307, 342, 353, 363, 377, 435–437, 440, 442, 443, 446, 453, 456, 462, 463, 468, 470, 486, 490, 516, 519, 524, 526, 531, 532, 542–544, 550, 555, 556, 566, 589, 599, A-ii, A-iii, B-xi
- à notre thèse, 33, 34, 38, 45, 48, 50, 61, 151
- démonstrative, 46, 287, 324, 396, 556
- objectivité
- de l'évaluation, 339
- de la connaissance, 110, 130, 271, 338
- de la probabilité, 78, 124, 127, 142,



- 148, 165–168, 175, 180, 182, 225, 246, 252, 320, 337–339, 381, 457, 522, 525
- obscurité, 8, 10–12, 21, 43, 44, 89, 122, 174, 188, 225, 245, 257, 258, 315, 365, 366, 390, 409, 411, 433, 434, 439, 447, 451, 462, 466, 467, 469, 470, 485, 488–490, 496, 499, 505, 536, 537, 550, 552, B-iii
- occasionnalisme, 179, 373, 376, 394, 426, 427, 516, 530
- omniscience, 13, 143, 181, 355, 396, 401, 571, 572, 594
- opinion, 23, 86, 104–113, 115, 116, 125, 128, 129, 131, 132, 134, 140, 142, 147, 152, 158, 161, 170–172, 177, 187–192, 195, 197, 200, 201, 203, 204, 210, 218, 221, 229, 247, 249, 260, 270, 277, 281, 301, 362, 379, 418, 431, 455, 456, 481, 482, 493, 522, 537, 539, 541, 546, 568, 600, 601, A-ii
- douteuse, 130, 138, 142, 144, 147, 188, 191, 241, 243, 249, 446, 451, 487, 551
- éclairée, 110
- et foi, 450, 451
- probable, 114–116, 118, 130
- reçue, 80, 108, 109, 116, 118, 191–193, 195, 203, 208, 277
- vraie, 190
- optimisme, 4, 207, 211, 396, 427, 443, 445, 449, 490, 502, 520, 535, 565, 578, 590, 604
- ordinaire, 46, 136, 172, 173, 186, 204, 270, 309, 311, 315, 360, 361, 385, 392, 408, 410, 416, 423–425, 429, 430, 432, 435, 439, 464, 468, 473, 478, 501, 508, 554, 555
- signification, 309
- organisme, 529, 530, 532–534, 603
- Origène, 516, 540–543, 545, B-iv–B-vii
- P**
- Pallas, 65, 298, 571, 572, 575, 580, 582, 590–592, 594–597
- paresse, 265, 504, 508
- Pascal, Blaise, 91, 115, 119–122, 124, 135, 137, 167, 200, 322, 360, 383, 414, 418, 459, 461, 488, 490, 509, 536, 600
- pari de, 120–122, 137
- patristique, 303, 306, 358, 370, 526, 561
- Paul de Tarse, 13, 122, 147, 342, 354, 355, 389, 490, 540, 541, 551, B-v, B-vi, B-viii, B-xii
- péché, 9, 60, 113, 116, 119, 152, 213, 259, 296, 319, 324, 362, 383, 439, 454, 481, 509, 536, 541, 543, 547, 549, 554, 557–560, 562, 565, 571, 583–589, B-iv, B-vii, B-viii
- originel, 7, 39, 61, 122, 259, 295, 383, 388, 389, 396, 397, 439, 490, 495, 512, 536–539, 547, 562, 564, 589, 592, B-i, B-iii–B-v, B-vii
- rémission du, 360, 399, 559
- pédagogique, 77, 86, 94, 96–99, 328, 329, 347, 438, 519, 525, 567
- Pellisson-Fontanier, Paul, 7, 15, 73, 201, 202, 204, 362, 422, 435, 452, 453, 459, 474, 477, 482, 484, 487, 494, 496, 497, 500, 502, 555, 559, 560, 580
- perception, 139, 140, 178, 182, 189, 190, 198, 199, 218, 251, 257, 260, 263–266, 270, 380, 409, 414, 439, 465, 472, 479, 480, 496, 552, 555, 568, 578, 587
- degrés de, 10, 44, 143, 183, 246, 263, 265, 366, 533
- des apparences, 60, 175, 189, 270, 311, 366, 380, 436, 454, 513, 514, 525, 527
- glorieuse, 552
- limitée, 22, 336
- sensible, 175, 407, 408, 466, 476
- père
- exemple du, 117, 273, 561, 563, 565, 591, A-iii
- personne divine, 47, 59, 354, 355, 360, 371, 561, 593, 594
- perfection, 190, 252, 255, 334, 423, 501, 529, 534, 544, 596
- de Dieu, 2, 9, 10, 21, 27, 36, 40, 42, 47, 56, 59, 71, 155, 156, 293, 374, 390, 453, 479, 518, 525, 562, 564, 566, 572, 573, 593, 597, B-xi
- du monde, 72, 170, 247, 251, 532, 534,

- 545, 574, 580, 581, 587, 593, 597  
 humaine, 21, 98, 262, 263, 265, 267,  
 269, 428, 532, 535, 550, 574, 597  
 pessimisme, 440  
 petites perceptions, 256, 262, 366, 500  
 philosophie  
   de la nature, 9, 26, 188, 404  
   pour femmes, 95–97, 274  
 physique, 3, 4, 9, 11, 14–17, 53, 55, 56, 72,  
 92, 96, 104, 110, 127, 160, 177–  
 180, 182, 222, 223, 229, 238, 265,  
 266, 302, 313, 333, 334, 382, 406,  
 410, 422, 425–427, 439, 462, 465,  
 468, 477, 489, 506, 514, 517, 528,  
 529, 533, 556, 599  
   constitution, 166, 211, 212  
   influence, 174, 251, 265, 375  
   loi, 15, 177, 218, 229, 279, 302, 311,  
   385, 425  
 Pierre, 151, 583  
 piété, 37, 98, 115, 116, 122, 259, 318, 340,  
 347–349, 360, 361, 401, 426, 447,  
 457, 467, 540, 547, 548, 550, 559,  
 578, 579, 581, 582, B-iii  
   solide, 550  
 Platon, 14, 81, 85, 104, 109, 112, 148, 176,  
 185, 188, 282, 288, 289, 297, 347,  
 348, 549  
 Poisson, Denis, 127  
 politique, 7, 14, 16, 60, 85, 97, 127, 151,  
 152, 192, 193, 196, 197, 232, 277,  
 283, 332, 339, 342, 344, 346, 348,  
 512, 514, B-vi  
 populaire, 4, 23, 38, 75–77, 79–85, 87, 89,  
 90, 93–95, 99, 100, 301, 334, 372,  
 378, 395, 420–422, 449, 498, 571,  
 583  
 possibilité, 127, 132, 136, 144, 145, 150,  
 170, 184, 192, 204, 205, 238, 254,  
 274, 296, 375, 377, 395, 398, 410,  
 436, 453, 456, 522, 523, 545, 565,  
 568, 574, 575  
   du miracle, 9, 12, 16, 17, 296, 374–  
   378, 387, 389, 398, 401, 402, 404,  
   421, 423, 428, 531, 554, 555  
   du mystère, 15–17, 46, 47, 50–53, 55,  
   150, 232, 362, 371, 387, 389, 401,  
   402, 404, 409–411, 414, 435, 437,  
   438, 604, B-iv  
   instance de, 53, 259, 292, 328, 436,  
   545, 547, 566, 568, 569  
 possible, 21, 22, 43, 50, 104, 105, 136, 160,  
 168–170, 181, 183, 184, 204, 205,  
 207, 274, 292, 310, 325, 334, 337,  
 338, 370, 371, 377, 387, 392–395,  
 397, 409, 414, 429, 455, 457, 486,  
 488, 531, 547, 548, 555, 560, 566,  
 573–575, 580, 583–585, 590, 592,  
 593, 595–597, 601  
 pourquoi, 84, 134, 230, 290, 333, 410–412,  
 440, 464, 477, 583, 585  
 prédestination, 7, 439, 492, B-iv, B-v  
 préformation, 206, 310, 395, 399, 401, 428,  
 517, 518, 532, 533  
 préjugé  
   légitime, 200–204, 206, 312, 459, 484,  
   A-ii  
   péjoratif, 174, 188, 191, 200, 202, 206,  
   243, 286, 325, 459, 519, 550, 551  
 préordination, 158, 180, 251, 256, 296, 363,  
 367, 368, 371, 377, 389, 395, 396,  
 425, 429, 501, 505, 532, 590, 595,  
 597  
 prescience, 570, 572, 584, 590, 591, 594,  
 595, B-viii  
 présence réelle, 16, 17, 51, 213, 259, 308,  
 309, 362, 367, 404, 405, 407, 408,  
 468–470, 486, 489  
 présomption, 25, 28, 41, 44, 130, 136, 187,  
 195, 196, 200–210, 213, 214, 222,  
 223, 226, 233, 239, 240, 242, 245,  
 248, 249, 251, 252, 259, 277, 285,  
 287–291, 312–314, 321–324, 331,  
 337, 339, 340, 342, 363, 383, 432,  
 436, 437, 440, 441, 448, 453, 455,  
 456, 459, 461, 462, 471, 484, 486–  
 488, 490, 502, 513, 548, 549, 552,  
 554, 563–565, 601, 602, 604, A-ii,  
 A-iii  
   de possibilité, 41, 200, 204, 205, 209,  
   453  
 présomptueux, 188, 200, 504  
 preuve, 3, 6, 11, 24, 41, 42, 49, 72, 84, 107,  
 108, 112, 116, 120, 129, 135, 139–  
 141, 144, 178, 184, 187, 194, 195,  
 197, 199, 200, 202–206, 208, 209,  
 215, 217, 222, 229, 230, 233, 237,  
 238, 241–243, 247, 249–252, 256,

- 270, 273, 276, 278, 286, 287, 289–294, 296, 307, 315, 320, 331–333, 336, 338, 340–343, 347, 348, 375, 382, 383, 394, 433, 436, 447, 455, 463, 482, 484, 486, 487, 494, 516, 528, 538, 573, 589
- cosmologique, 35, 36, 42, 44, 148, 528
- de l'existence de Dieu, 2, 4, 13, 35, 36, 40–42, 44, 50, 58, 120, 122, 148, 149, 151, 154, 156, 170, 171, 181, 184, 200, 205, 251, 252, 381, 436, 449, 455, 461, 528, 601
- de la religion, 9, 24, 38, 46, 55, 56, 120, 122, 137, 144, 148, 215, 301, 322, 330, 374, 383, 483, 486, 488, 490, 491, 493, 524
- degrés de, 208, 212, 240, 241, 323, 331, 337, 338, 340, 342, 349, 436, 484, 528
- démonstrative, 94, 154, 194, 220, 224, 271, 291, 394, 444, 463, 485, 497
- entière, 194, 208, 233, 250, 289, 337, 340, 455, 485
- expérimentale, 46, 72, 91, 156, 177, 178, 229, 238
- extérieure, 198, 323, 450, 459
- fardeau de la, 19, 48, 205, 291, 486
- ontologique, 35, 36, 40–42, 50, 149, 381, 436, 455, 461
- par le miracle, 135, 144, 381, 383, 403, 407, 459–461
- partielle, 78, 107, 149, 154, 203, 207, 208, 230, 242, 250, 251, 271, 290, 294, 338, 340, 345, 435, 449, 450, 455, 456, 491, 524
- positive, 34, 46, 48, 50, 51, 58, 408, 438, 446, 448, 450, 454, 455, 491, 566, 604, B-xi
- probable, 38, 40, 41, 46, 55, 58, 60, 120, 149, 187, 191, 192, 196, 197, 209, 216, 217, 222–224, 230, 241–243, 257, 273, 288, 290, 338–342, 345, 363, 379, 380, 383, 398, 429, 432, 446, 449, 451, 456, 517, 528, 566, 576, 580, 582, 604
- prière, 156, 490
- primordialités, 59, 593, B-vi
- principe
- d'identité, 182, 245, 272, 273
  - d'identité des indiscernables, 222, 454
  - de finalité, 178, 222
  - de non-contradiction, 11, 12, 14, 19, 34, 35, 47, 122, 170, 181, 184, 220, 222, 245, 274, 294, 299, 307, 309, 313, 314, 324, 367, 371, 392, 435, 456, 552, 562
  - de raison suffisante, 5, 11, 12, 34, 35, 43, 47, 68, 127, 149, 150, 159, 179, 183, 184, 192, 220, 222, 239, 240, 245, 249, 260, 314, 318, 333–335, 339, 365, 408, 419, 424, 425, 478, 500, 583
  - de transitivité, 9, 27, 47, 294
  - du meilleur, 159, 170, 180–184, 298, 334, 335, 367, 410, 440, 443, 478, 500, 520, 521, 528, 542, 593, 594, 596, B-iv
  - du tiers exclu, 11, 106, 129
- probabilisme, 113–119, 137, 152, 211, 522, 600
- prophétie, 144, 319, 322, 323, 354, 380, 381, 457, 488, B-iv, B-v
- protestantisme, 8, 45, 114, 138, 151–153, 160, 196, 201, 280, 306, 313, 315, 316, 329, 330, 348, 351, 362, 418, 453, 459, 475, 480, 481, 492, 498, 508, 510, 534, 552, 559, 560, 588, 601, 602, A-ii, B-xii
- prouver, 290
- providence, 3, 275, 346, 382, 396, 397, 418, 441, 529, 542, 570, 572, 578, 591, 592, 594, B-viii
- publication, 2, 3, 9, 65–67, 70, 84, 86, 87, 95, 359, 372, 500, 517–519, 537
- puissance, 15, 16, 21, 59, 65, 104, 132, 159, 169, 178, 181, 185, 261, 262, 264, 265, 267, 268, 341, 356, 373, 375–378, 393–395, 406, 421, 422, 425–427, 429, 482, 499, 516, 518, 531, 532, 535, 570, 575, 591, 593, 594, 596, 597
- obédientielle, 393
- pyrrhonisme, 129
- Pythagore, 403
- Q**
- qualité occulte, 178, 221, 426, 427, 433, 465

questionneur, 20, 48, 285, 286, 288–293,  
297, 519, 570

quiétisme, 154, 580, A-ii

## R

raison, 7, 8, 10–14, 19, 22–27, 34–40, 43,  
44, 46, 47, 51, 54–57, 64, 70, 75,  
81, 90, 98, 113, 122, 129, 132, 134,  
135, 137, 140–144, 146, 148, 149,  
152, 153, 155–158, 161, 163, 164,  
173–175, 181, 184–186, 194, 196,  
197, 207, 213, 219, 223, 226, 232,  
235, 237, 253, 256, 258, 263, 266,  
268, 269, 271, 273, 274, 289, 290,  
294, 295, 304–307, 312, 313, 327,  
342–344, 347–349, 353, 360, 364,  
365, 369–371, 375, 379, 382, 388,  
395, 396, 410, 412, 414, 419, 423,  
426, 430, 432, 434, 436, 439, 441,  
442, 446–448, 452, 456–460, 462,  
473–477, 482, 483, 485–487, 489–  
491, 493, 494, 496, 499, 503, 505,  
512, 517, 519, 521–524, 529, 532,  
534, 538, 541, 552–554, 556, 561,  
564, 566, 579, A-i–A-iii, B-iii, B-  
iv, B-vi, B-xii, B-xiii

absence de la, 536, 553, 556–558

comme interprète, 13, 196

corrompue, 9, 10, 174, 200, 261, 442,  
522–525, 538, 560–563, B-iv

droite, 35, 191, 200, 211, 277, 486

limitée, 10, 12, 13, 21, 57, 122, 144,  
153, 181, 183, 184, 213, 219, 240,  
359, 364, 366, 395, 409, 411–416,  
423, 424, 430, 435, 440, 442, 452,  
462, 473, 496, 497, 505, 521–525,  
529, 550, 553, 556, 558, 560–563,  
565, 568

naturelle, 7, 13, 15, 19, 26, 32, 39, 142,  
144–147, 242, 298, 307, 346, 365,  
369, 411, 423, 462, 496, 504

paresseuse (sophisme), 1, 64, 91, 159,  
B-v

probable, 24, 55, 91, 133, 158, 163,  
164, 189, 204, 209, 221, 223, 225,  
227, 228, 230, 232, 233, 240, 241,  
243, 246, 250, 261, 262, 276, 277,  
302, 307–309, 313, 317, 318, 333,  
341, 351, 359, 413, 414, 416, 448,

464, 466, 473, 477, 483, 484, 487,  
498, 499, 522–524, 533, 538, 561,  
568, 576

pure, 8, 18, 19, 32, 34–36, 39, 40, 43,  
53–56, 129, 147, 155, 156, 162,  
170, 179, 182, 186, 194, 198, 219,  
227, 228, 233, 234, 243, 344, 346,  
351, 353, 366, 412, 414, 415, 473,  
551

raisons, 44, 54, 59, 78, 84, 87, 101, 111,  
114, 115, 125, 131, 135, 143, 148,  
174, 177–179, 183, 188, 189, 204,  
235, 240, 261, 262, 274, 289, 291,  
297, 309, 317, 318, 335, 338, 340,  
341, 382, 384, 387, 398, 415, 419,  
422, 429, 433, 434, 440, 442, 445,  
447, 448, 452, 454, 462, 464, 466,  
469, 474, 476–479, 483, 484, 487–  
491, 501–505, 508, 519, 523, 526,  
538, 545, 546, 562, 565, 566, 569,  
578, 591, B-v, B-viii

générales, 201, 202, 441, 484

particulières, 202, 441, 484

rareté, 242, 407, 417–420, 424, 428

réformés, 307

réfutation, 11, 21, 22, 35–37, 45, 46, 48,  
51, 55, 64, 65, 71, 73–75, 88, 89,  
100, 101, 106–108, 131, 143, 159,  
182, 204, 206, 266, 282, 283, 285–  
287, 297–299, 325, 327, 338, 344,  
353, 390, 429, 435, 438, 441, 443,  
454, 455, 463, 468, 470, 479, 486,  
490, 508, 518, 520, 521, 523–525,  
527, 534, 541, 542, 556, 562–568,  
570, 575, 576, 590, 599, B-xii

règne

de la grâce, 13, 251, 398, 494, 501,  
504, 505, 532, B-v

de la nature, 13, 251, 501, 505, 532,  
B-v

rendre raison, 15, 81, 83, 220, 222, 225,  
238, 290, 291, 297, 411, 412, 415,  
423, 430, 595

répondant, 19, 20, 37, 47, 48, 283, 285,  
286, 288–296, 306, 349, 435, 455,  
486, 491, 519–521, 531, 532, 564,  
566, 570, 576, 599, 602

résurrection, 352, 360, 372, 381, 398–403,  
406, 413, 452, 553, 554

- réunification des Églises, 7, 16, 17, 27, 59, 69, 252, 475, 489
- révélation, 3, 7–9, 11, 13, 18, 24–26, 28, 32, 37, 38, 44, 53, 54, 61, 91, 121, 135, 142–146, 149–156, 159, 167, 199, 206, 207, 235, 248, 298, 301, 306–308, 310, 313, 315, 318, 319, 325, 328, 330, 343, 344, 347, 354–358, 361, 372–375, 378, 384, 387, 389–391, 393, 396, 423, 432, 441, 447, 449, 453, 457, 472–474, 476, 477, 483, 487, 488, 491, 492, 494, 495, 500, 503, 504, 510, 512, 514, 521, 523, 524, 529, 532, 547, 551–553, 557, 560–562, 577, 578, 580, 581, 589, B-x, B-xii  
extraordinaire, 143, 373, 382, 472
- rhétorique, 71, 77, 78, 80, 84, 85, 87, 88, 105–109, 111, 116, 118, 122, 130, 173, 188, 199, 230, 234–236, 240, 246, 250, 253, 281, 285, 299, 397, 406, 428, 454, 463, 470, 484, 518–521, 537, 538, 555, 561, 564, 568
- Russell, Bertrand, 3, 67, 71, 94, 372, 449, B-xiii
- S**
- sagesse, 35, 37, 59, 110, 122, 150, 180, 212, 262, 273, 274, 332, 335, 354, 368, 387, 419, 454, 466, 482, 490, 502, 526, 528, 530, 532, 560, 562, 570, 572, 573, 588, 592–594, B-ii, B-iv, B-vi, B-viii  
profondeur de la, 355, 367, 389, 490, 541, B-iii
- Salomon, 235
- salut, 5, 39, 96–98, 116, 119–121, 126, 137, 167, 168, 213, 236, 237, 260, 262, 304, 306, 314, 315, 322, 326, 330, 345, 346, 348, 351, 355, 362, 371, 391, 401, 409, 452, 453, 457, 458, 478, 480, 492, 494, 496, 498, 503, 504, 506, 509, 514, 536, 540, 546, 550–554, 556, 558, 559, 580, 583, 587, 600, B-v, B-vi, B-viii
- Sara, B-iii, B-iv
- scepticisme, 19, 64, 112, 128, 129, 138, 152, 157, 163, 194, 210, 280, 461, 508, 526
- sciences de la nature, 104, 153, 177, 198, 206, 229, 315, 400
- scolastique, 49, 111, 141, 161, 234, 278, 289, 404, 426, 427, 433, 561, 589
- Sextus Tarquinius, 94, 297, 515, 569, 571–574, 576, 578–592, 595–598
- Sfondrati, Coelestinus, 554
- signe  
causal (τεκμήριον), 107, 108, 111, 133, 600  
langagier, 79, 271  
miraculeux, 354, 378, 381–383, 419, 458, 461, 488, 505  
probable, 81, 105–108, 111, 133, 139, 191, 279, 378, 381–383, 416, 419, 433, 458, 461, 488, 505, 600
- Simon, Richard, 306
- Slusius (Sluse, René François de), 230
- socinianisme, 9, 46, 294, 307–309, 311, 516, 588, 589
- Socrate, 20, 75, 98, 288, 289, 297
- Soner, Ernest, 589
- Sophie de Hanovre, 96, 479, 480, 498, 548, 568
- Sophie-Charlotte de Prusse, 80, 82, 94, 95, 175, 221, 227, 238, 274, 286, 333, 367, 400, 411, 424, 433, 464–466, 482, 496, 497, 507, 528, 551
- Spee, Friedrich von, 3, 282, 480, 481, 496, 559, 560
- Spinoza, Baruch, 26, 70, 117, 180, 376, 378, 393, 418, 460, 516, 527, A-ii
- spontanéité, 182, 190, 228, 260–262, 264, 267, 336, 367, 373, 376, 393, 394, 427, 493, 508, 509
- Stillingfleet, Edward, 9, 138, 145, 146, 148–150, 364, 475
- stoïcisme, 190, B-vi
- subjectivité  
de l'évaluation, 228  
de la connaissance, 78, 85, 105, 110, 130, 161, 167, 172, 210, 212, 218, 221, 225, 226, 232, 235, 249, 260, 266, 268, 271, 275, 276, 279  
de la croyance, 378, 380, 418, 421, 422, 424, 431, 433, 451, 453, 457, 477, 486, 499, 521, 525, 528  
de la définition, 415, 418, 422, 424,

- 451  
 de la persuasion, 297, 298, 433, 521, 528  
 de la probabilité, 74, 75, 78, 91, 94, 115, 127, 141, 142, 147, 154, 156, 165-168, 175, 180, 182, 186, 187, 197, 212, 214, 218, 221, 225, 246, 249, 252, 257, 266, 271, 276, 277, 311, 320, 334, 338, 339, 381, 420, 433, 457, 461, 477, 485, 525  
 négative, 58, 177, 187, 279, 406, 415, 418  
 suite naturelle, 295, 345, 501, 587, 589  
 supplément argumentatif, 28, 57, 71, 83, 230, 233, 292, 293, 295, 296, 344, 445, 448, 452, 454-456, 491, 513, 518, 526, 528, 535, 564, 566, 576, 604  
 supralapsaires, 505, B-v  
 surérogation, 256, 285, 292, 293, 298, 327, 446, 447, 463, 468, 535, 541-544, 560, 602, 604  
 sûreté, 113, 119, 120, 138, 162, 163, 187, 198, 206, 210-214, 220, 225, 234, 236, 243, 244, 251, 254, 272, 276, 278, 279, 285, 298, 304, 305, 314, 323, 416, 436, 440, 442, 451-453, 455, 459, 465, 503, 504, 513, 548, 554, 557, 562, 600, 601  
 plus sûr, 113, 114, 118, 121, 127, 162, 211, 213, 250, 260, 275, 301, 304, 305, 314, 318, 370, 457-459, 502, 504, 553, 554  
 surnaturel, 19, 29, 143, 153, 312, 315, 321, 322, 327, 360, 362, 376, 380, 382, 384, 387, 392, 393, 399, 405, 406, 408, 422-427, 429, 430, 432, 437, 447, 492, 493, 496, 497, 508, 552, 555, 580, 581, 588  
 syllogisme, 49, 71, 72, 76, 87, 90, 96, 106-109, 141, 148, 161, 181, 183, 228, 234-238, 240, 266, 274, 284, 299  
 hypothétique, 235
- T**  
 témoignage, 25, 108, 116, 123, 127, 135, 140, 142-144, 147, 148, 160, 172, 175, 187, 192, 194, 197-199, 214, 246, 247, 250, 302-304, 315, 320, 323, 331, 341, 370, 371, 373, 379, 380, 398, 406, 408, 418, 433, 459-461, 476, 488, 489, 494, 495, 497, 514, 538, 541, 551, 566, 578, 580, 601  
 Tasse (Tasso, Torquato), 80  
 Tertullien, Quintius Septimius Florens, 201, 433, 523  
 théodicée, 2, 3, 5, 74, 75, 93, 97, 349, 438, 516, 534  
 théologie  
 naturelle, 3, 5-8, 13, 18, 21, 28, 32-34, 36-39, 41, 43, 44, 54, 56, 60, 62, 92, 155, 156, 159, 205, 228, 270, 291, 303, 311, 318, 320, 324, 326, 346-348, 359, 367, 374, 379, 387-390, 393, 396, 398, 423, 441, 447, 452, 461, 462, 482, 485-487, 489, 499, 502, 512, 516, 553, 600, 604  
 révélée, 5, 8, 18, 28, 32, 33, 37-40, 44, 45, 48, 49, 53, 54, 56, 57, 60, 62, 92, 113, 155, 156, 159, 291, 301, 302, 320, 324, 343, 346, 348, 359, 387, 388, 390, 462, 487, 489, 490, 512, 524, 600, B-i  
 Thomas d'Aquin, 113, 114, 119, 151, 253, 254, 347, 385, 423, 473, 506, 536, 538  
 thomisme, 506, 595  
 Tite-Live, 571  
 Toland, John, 6, 9, 10, 46, 83, 140, 163, 311, 390, 404, 413, 448, 463, 538  
 toute-puissance, 1, 9, 13, 35, 37, 59, 64, 97, 143, 181, 295, 341, 359, 375, 377, 393, 403, 404, 409, 415, 440, 441, 443, 448, 468, 516, 521, 522, 531, 562-564, 572, 579, 593, 597, B-v  
 traduction, 18, 25, 27, 28, 32, 37, 44, 51, 56, 58, 59, 149, 157, 161, 248, 276, 315, 351, 370, 430, 445, 446, 452, 455, 457, 465-467, 471, 475, 489, 491, 506, 578, 598  
 traité, 70, 75, 87, 219, 286  
 transposition, 18, 27, 476, 487, 489  
 transsubstantiation, 16, 17, 45, 50, 52, 308, 386, 404, 405, 408, 489  
 trinité, 7-9, 27, 46, 47, 50, 51, 56, 59, 69,

- 145, 258, 259, 294–296, 308, 352,  
360, 370, 371, 386, 387, 389–392,  
398, 435, 437, 438, 444, 452, 463,  
467, 470, 489, 490, 561, 590–594,  
596–598, B-vi
- tripartition des facultés  
  en Dieu, 159, 184, 394, 593–597  
  en l'âme, 59, 259, 467, 489, 593, 594
- tutorisme, 113, 118, 119, 210, 214
- tyran, 181, 546, 561, B-xii
- V**
- Valla, Lorenzo, 65, 93, 94, 282, 297, 568,  
  570–572, 574–576, 579, 581–584,  
  590–592, 595, 603, B-viii
- Van Helmont, Joan Baptista, 83
- Vazquez, Gabriel, 114
- véracité  
  de l'expérience, 177  
  divine, 130, 135, 144, 146, 149, 179,  
  383, 461  
  scripturale, 25, 325, 383, 420, 461
- vérification, 72, 98, 199, 231, 242, 260,  
  266, 270, 271, 275, 276, 287, 380,  
  602
- vérité, 10, 17–19, 23, 24, 42, 46, 77–79, 81,  
  83, 85, 91, 99, 104, 106, 109–113,  
  122, 128, 129, 131, 132, 134, 135,  
  138–140, 155, 160, 162, 170–175,  
  187, 190–193, 195, 197, 202–204,  
  211, 212, 217, 219, 221, 225, 231,  
  245, 248, 252, 254, 257, 259, 262,  
  267, 269, 271, 273, 277, 278, 280–  
  287, 292, 297, 298, 300, 301, 303,  
  307, 312, 314, 322, 323, 330, 342,  
  351, 362, 379, 383, 404, 418, 429,  
  436, 438, 440, 442, 452, 456, 457,  
  462, 476, 487, 491, 496, 499, 503,  
  509, 510, 524, 529, 533, 537, 550–  
  552, 559, 567, 571, 593, 595, 605,  
  B-viii
- de la religion, 8, 12, 20, 24, 28, 46, 47,  
  55, 56, 120, 122, 135, 137, 143,  
  252, 253, 278, 299, 302, 313, 351,  
  356, 378, 390, 407, 486, 490, 518,  
  519, 536
- double, 12, 27, 153, 474, 490, 550, A-  
  iii, B-iv
- vérités
- de fait, 10, 39, 92, 107, 126, 132, 135,  
  148, 166, 170, 174, 176, 178, 180–  
  186, 189, 197, 199, 219, 220, 222,  
  227–229, 248, 269, 272, 301, 370,  
  372, 380, 430, 459, 466, 487, 600
- de raison, 12, 13, 35, 38–40, 44, 54, 91,  
  92, 132, 141–143, 156, 169, 170,  
  176, 178, 180–185, 189, 191, 219,  
  226, 227, 229, 231, 243, 248, 253,  
  272, 273, 302, 359, 364, 370, 410,  
  411, 459, 550
- démonstrées, 11, 27, 36, 182, 200, 204,  
  217, 219, 220, 224, 226, 227, 238,  
  248, 284, 347, 371, 413, 473
- dérivatives, 185, 186
- éternelles, 16, 37, 42, 43, 148, 156,  
  169, 181, 182, 186, 294, 410, 478,  
  579, A-i
- primitives, 185
- révélées, 10, 12, 13, 23, 25, 40, 44, 54,  
  92, 131, 142, 143, 185, 253, 283,  
  287, 299, 302, 304, 305, 310, 312,  
  316, 324, 330, 356, 359, 369, 372,  
  378, 380, 383, 386, 388, 395, 407,  
  410–413, 415, 416, 431, 435, 437,  
  440, 450, 453, 456, 460, 464, 466,  
  470, 472, 473, 478, 486, 495, 496,  
  509, 589, A-iii
- vie éternelle, 121, 122, 156, 167, 213, 310,  
  322, 348, 351, 355, 359, 360, 399,  
  482, 485, 536, 540, 545, 554, 558
- volonté, 59, 79, 99, 113, 137, 159, 189, 212,  
  219, 260–268, 275, 344, 349, 357,  
  394, 423, 430, 472, 475, 478–481,  
  483, 493, 497–500, 502, 504–510,  
  550, 552, 555, 558, 559, 562, 563,  
  570, 572, 574, 587–589, 591, 593,  
  594, 596, 597, 602, B-viii
- antécédente, 184, 338, 439, 442, 456,  
  529, 552, B-v, B-viii
- antécédentes, 529
- conséquente, 184, 208, 338, 394, 417,  
  439, 442, 456, 529, 583, B-v
- de volonté, 261
- divine, 16, 37, 117, 152, 154, 207–209,  
  261, 265, 365, 372, 373, 376, 417–  
  419, 423, 427, 430, 439, 468, 478,  
  483, 500–502, 529, 537, 552, 576,  
  583, 586, 594, 597, B-viii

moyenne, 184  
présomptive, 207, 208, 502  
Voltaire, 22, 443, 454  
vraisemblance  
  de la révélation, 27, 28, 45, 53, 54, 56,  
    57, 153–155, 310, 318, 325, 330,  
    344, 378, 461, 523, 524, 561  
  morale, 497, 603

**W**

Wallis, John, 177  
Weigel, Ehrard, 403  
Wolff, Christian, 73  
Wren, Christopher, 177  
Wyclif, John, 180, 516, 575

**Z**

zwinglisme, 307



# Bibliographie

## Sources

- [1] La Bible - TOB (1980). Traduction œcuménique de la Bible comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament, 1731 pp.
- [2] Aristote (1926, 1990). *Physique*. Paris, Les Belles Lettres. tomes I & II ; Établissement du texte et traduction de Henri Carteron, 169 & 190 pp.
- [3] Aristote (1938 ; 1983). *The Categories ; On Interpretation ; Prior Analytics*. Cambridge / Londres, Harvard University Press. Édition du texte et traduction anglaise de Harold P. Cooke et Hugh Tredennick, 542 pp.
- [4] Aristote (1950). *Les Topiques*. Paris, Vrin. Traduction et notes de Jules Tricot, XX & 372 pp.
- [5] Aristote (1953, 1966, 1991). *La Métaphysique*. Paris, Vrin. tomes I & II ; Introduction, traduction et notes de Jules Tricot, 877 pp.
- [6] Aristote (1960 ; 1989). *Posterior Analytics ; Topica*. Cambridge / Londres, Harvard University Press. Édition du texte et traduction anglaise de Hugh Tredennick et E. S. Forster, 755 pp.
- [7] Aristote (1967). *Topiques*. Paris, Les Belles Lettres. Établissement du texte, introduction, traduction et notes de Jacques Brunschwig, CXLVIII & 177 pp.
- [8] Aristote (1980, 1991). *Rhétorique*. Paris, Les Belles Lettres. Établissement du texte, traduction et notes de Médéric Dufour et André Wartelle, tome I : 143 pp. ; tome II : 137 pp. ; tome III : 176 pp.
- [9] Aristote (1983). *Les Premiers analytiques*. Paris, Vrin. Traduction et notes de Jules Tricot, X & 335 pp.
- [10] Aristote (1989). *Catégories & De l'interprétation*. Paris, Vrin. Traduction et notes de Jules Tricot, XIV & 155 pp.
- [11] Aristote (1995). *Les réfutations sophistiques*. Paris, Vrin ; Laval, Presses de l'Université Laval. Introduction, traduction et commentaires de Louis-André Dorion ; Préface de Jacques Brunschwig, X & 476 pp.
- [12] Aristote (1995). *Les Seconds analytiques*. Paris, Vrin. Traduction et notes de Jules Tricot, X & 250 pp.
- [13] Arnauld, Antoine & Nicole, Pierre (1662, 1981, 1993). *La logique ou l'art de penser, contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement*. Paris, Vrin. Édition critique par Pierre Clair et François Girbal, 431 pp.
- [14] Augustin (1951). *Œuvres de Saint Augustin, VIII : La foi chrétienne (édition latine et française)*. Paris, Desclée de Brouwer et C<sup>ie</sup>. Introduction, traduction et notes de J. Pegon, 522 pp.

- [15] Bayle, Pierre (1820-1824, 1969). *Dictionnaire historique et critique*. Genève, Slatkine Reprints. Nouvelle édition augmentée de notes extraites de Chauffepié, Joly, La Monnoie, Leduchat, L.-J. Leclerc, Prosper Marchand et alii.
- [16] Bayle, Pierre (1966). *Œuvres diverses ; tomes I à V*. Hildesheim, Georg Olms. Introduction d'Élisabeth Labrousse.
- [17] Bossuet, Jacques-Bénigne (1962). *Élévations sur les mystères*. Paris, Vrin. Étude critique avec introduction, texte et variantes par M. Dreano, 477 pp.
- [18] Bossuet, Jacques-Bénigne (1970). *Sermon sur la mort et autres sermons*. Paris, Garnier-Flammarion. Chronologie, préface et bibliographie de Jacques Truchet, 189 pp.
- [19] Clarke, Samuel (1738, 2002). «A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation (1705)». In Benjamin Hoadly (directeur de publication) : *The Works of Samuel Clarke, D.D. (volume 2)*, pages 579–733. Bristol, Thoemmes Press.
- [20] Descartes, René (1979). *Méditations métaphysiques ; objections et réponses suivies de quatre lettres*. Paris, G.F. Flammarion. Chronologie, présentation et bibliographie de J.-M. et M. Beyssade, 502 pp.
- [21] Descartes, René (1990). *Discours de la méthode*. Paris, Presses Pocket. Préface et commentaires de P. Jacerme, 352 pp.
- [22] Descartes, René (imprimé 1973). *Œuvres de Descartes*. Paris, Vrin. publication par C. Adam et P. Tannery.
- [23] Erasme de Rotterdam, Désiré (2001). «Du libre arbitre». In M. Luther : *Du serf arbitre*, pages 461–561. Paris, Gallimard Folio. Présentation, traduction et notes par Georges Lagarrigue.
- [24] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, tome IV : Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*. (Hambourg, Felix Meiner Verlag. Publication par Pierre Garniron et Walter Jaeschke.
- [25] Hobbes, Thomas (2000). *Léviathan ; Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*. Paris, Gallimard. Traduction, introduction, notes et notices de Gérard Mairet, 1027 pp.
- [26] Hume, David (1980). *L'histoire naturelle de la religion et autres essais sur la religion*. Paris, Vrin. Introduction, traduction et notes de Michel Malherbe, 137 pp.
- [27] Kant, Emmanuel (1972). *Pensées successives sur la Théodicée et la Religion : Considérations sur l'optimisme ; L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu ; Sur l'insuccès de tous les essais de théodicée ; La fin de toutes choses*. Paris, Vrin. Traduction et introduction de Paul Festugière, 236 pp.
- [28] Leibniz, Gottfried Wilhelm & Clarke, Samuel (1957). *Correspondance Leibniz-Clarke*. Paris, Presses universitaires de France. Présentée d'après les manuscrits originaux des bibliothèques de Hanovre et de Londres par André Robinet, 224 p.
- [29] [Leibniz, Gottfried Wilhelm] & Madame Palatine (1961). *Lettres de Madame Palatine, suivies du dossier de sa correspondance avec Leibniz*. Paris, Le Club du meilleur livre. Édition présentée, établie et annotée par Hubert Juin, traduction d'Ernest Jaeglé, 554 pp [461-508].
- [30] Leibniz, Gottfried Wilhelm & Thomasius, Jakob (1993). *Correspondance 1663-1672*. Paris, Vrin. Établissement du texte, introduction, traduction, notes et commentaires de Richard Bodéüs, 368 pp.

- [31] Leibniz, Gottfried Wilhelm (1819). *Exposition de la doctrine de Leibnitz sur la religion, suivie de pensées extraites des ouvrages du même auteur*. Paris, Tournachon-Molin & H. Seguin. Traduction, présentation et notes de M. Eymery, 439 pp.
- [32] Leibniz, Gottfried Wilhelm (1849-1863). *G.W. Leibniz, Mathematische Schriften*. Hildesheim, G. Olms. Édition de Carl Immanuel Gerhardt, 7 volumes.
- [33] Leibniz, Gottfried Wilhelm (1860, 1971). *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*. Hildesheim, G. Olms. Édition de Carl Immanuel Gerhardt.
- [34] Leibniz, Gottfried Wilhelm (1867, 1969). *Œuvres, tomes I à VI*. (Paris, Librairie de Firmin Didot Frères); Hildesheim - New York, Georg Olms Verlag. Publication, introduction et notes par Louis Alexandre Foucher de Careil.
- [35] Leibniz, Gottfried Wilhelm (1875-1890). *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*. Hildesheim, G. Olms. Édition de Carl Immanuel Gerhardt, 7 volumes.
- [36] Leibniz, Gottfried Wilhelm (1878). *Essais de Théodicée*. Paris, Imprimerie et Librairie Classiques, Maison Jules Delalain et fils. Extraits, reliés entre eux par de courtes analyses, précédés d'une introduction et d'une analyse générale, accompagnés d'appréciations critiques par Th. Desdouts; 219 pp.
- [37] Leibniz, Gottfried Wilhelm, (1879). *Die Theodizee*. Leipzig, Erich Koschny, (L. Heimann's Verlag). Traduction et notes de J.H. Kirchmann, 162 pp.
- [38] Leibniz, Gottfried Wilhelm (1879, 1925, 1968). *Die Theodizee*. Hambourg, Felix Meiner. Traduction d'Artur Buchenau (1925), Essai introductif de Morris Stockhammer (1968), 510 pp.
- [39] Leibniz, Gottfried Wilhelm (1880, 1991). *La Monadologie*. Paris, Delagrave. Notes et notice d'Émile Boutroux, 232 pp.
- [40] Leibniz, Gottfried Wilhelm (1903, 1988). *Opuscules et fragments inédits, extraits des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hanovre*. Hildesheim / Zürich / New York, Olms. Textes publiés par Louis Couturat, 683 pp.
- [41] Leibniz, Gottfried Wilhelm (1923-...). *G.W. Leibniz, Sämtliche Schriften und Briefe*. Darmstadt, Leipzig, Berlin, Akademie-Verlag. Édition de l'Akademie der Wissenschaften (Akademieausgabe), Reihe I-VII.
- [42] Leibniz, Gottfried Wilhelm (1948, 1985). *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre, tomes I et II*. (Paris, Presses Universitaires de France); New York, Garland. Publiés et annotés par Gaston Grua, 936 pp.
- [43] Leibniz, Gottfried Wilhelm (1960, 1981). Essay de dynamique. In *Leibniz et la dynamique en 1692 (G.W. Leibniz)*, pages 97-111. Paris, Vrin. Textes et commentaires de Pierre Costabel.
- [44] Leibniz, Gottfried Wilhelm (1969). *Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Paris, Garnier-Flammarion. Chronologie et introduction de Jacques Brunschwig, 506 pp.
- [45] Leibniz, Gottfried Wilhelm (1970, 1993). *Confessio philosophi, La profession de foi du philosophe*. Paris, Vrin. Texte, présentation, traduction et notes de Yvon Belaval, 143 pp.
- [46] Leibniz, Gottfried Wilhelm (1972). *Œuvres de G.W. Leibniz*. Paris, Aubier-Montaigne. Traduction et édition de Lucy Prenant.
- [47] Leibniz, Gottfried Wilhelm (1978). *Opuscules philosophiques choisis*. Paris, Vrin. Traduction de P. Schrecker, 156 pp.

- [48] Leibniz, Gottfried Wilhelm (1990). *Discours de Métaphysique*. Paris, Vrin. Collation du texte de H. Lestienne, introduction de André Robinet et avant-propos de Henri Gouhier, 94 pp.
- [49] Leibniz, Gottfried Wilhelm (1990). *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris, G.F. Flammarion. Chronologie, bibliographie, introduction et notes de Jacques Brunschwig, 441 pp.
- [50] Leibniz, Gottfried Wilhelm (1993). «Pensées sur l'instauration d'une physique nouvelle». *Philosophie*, 39 :2–27. Présentation, traduction, notes et commentaires de Michel Fichant.
- [51] Leibniz, Gottfried Wilhelm (1994). *La réforme de la dynamique*. Paris, Vrin. Édition, présentation, traductions et commentaires de Michel Fichant, 445 pp.
- [52] Leibniz, Gottfried Wilhelm (1994). *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, et autres textes*. Paris, G.F. Flammarion. Présentation et notes de Christiane Frémont, 286 pp.
- [53] Leibniz, Gottfried Wilhelm (1995). *La caractéristique géométrique*. Paris, Vrin. Texte établi, introduit et annoté par Javier Echeverría, traduit, annoté et postfacé par Marc Parmentier, 367 pp.
- [54] Leibniz, Gottfried Wilhelm (1995). *L'estime des apparences*. Paris, Vrin. Recueil de vingt et un manuscrits sur les probabilités, la théorie des jeux, l'espérance de vie; texte établi, traduit, introduit et annoté par Marc Parmentier, 473 pp.
- [55] Leibniz, Gottfried Wilhelm (1996). *Principes de la nature et de la grâce, Monadologie et autres textes (1703-1716)*. Paris, GF-Flammarion. Présentation, notes et traductions de Christiane Frémont, 322 pp.
- [56] Locke, John (1689, 1997). *An Essay Concerning Human Understanding*. Londres, Penguin. Publication par Roger Woolhouse; 785 pp.
- [57] Luther, Martin (1955, 1992). *Les grands écrits réformateurs : À la noblesse chrétienne de la nation allemande & La liberté du chrétien*. Paris, GF-Flammarion. Traduction, introduction et notes de Maurice Gravier (1955); préface de Pierre Chaunu (1992), 270 pp.
- [58] Luther, Martin (2001). *Du serf arbitre*. Paris, Gallimard Folio. Présentation, traduction et notes par Georges Lagarrigue; 714 pp.
- [59] Pascal, Blaise (1967). *Lettres écrites à un provincial*. Paris, Garnier-Flammarion. Chronologie et introduction d'Antoine Adam, 316 pp.
- [60] Pascal, Blaise (1977, 1998). *Pensées*. Saint-Amand, Gallimard. Édition présentée, établie et annotée par Michel Le Guern, 768 pp.
- [61] Moissy, Abbé de (1683). *La méthode dont les pères se sont servis en traitant des mystères*. Paris, Jean Baptiste Coignard. 364 pp.
- [62] Platon (1965, 1992). *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*. Paris, GF-Flammarion. Traduction, notices et notes par Émile Chambry, 188 pp.
- [63] Russell, Bertrand (1900, 1937, 1975). *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz (with an Appendix of Leading Passages)*. London, George Allen & Unwin ltd. 311 pp.
- [64] Spinoza, Baruch (1965). *Œuvres II : Traité théologico-politique*. Paris, GF-Flammarion. Traduction et notes par Charles Appuhn, 380 pp.

- [65] Spinoza, Baruch (1965, 1995). *Œuvres III : Éthique démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*. Paris, GF- Flammarion. Traduction et notes par Charles Appuhn, 379 pp.
- [66] Thomas d'Aquin (1951-1961, 1993). *Somme contre les gentils*. Paris, Éditions du Cerf. Traduction de R. Bernier, M. Corvez, M.-J. Gerlaud, F. Kerouanton et L.-J. Moreau, 1099 pp.
- [67] Thomas d'Aquin (1966 ; 1997). *Somme théologique : Les Actes humains, tome II*. Paris, Éditions du Cerf. Édition du texte et traduction française de S. Pinckaers, 288 pp.
- [68] Thomas d'Aquin (1985). *Somme théologique, tomes 1 à 4*. Paris, Éditions du Cerf.
- [69] Toland, John (1696, 1995). *Christianity not Mysterious ; or a Treatise shewing, that there is Nothing in the Gospel Contrary to Reason nor Above it : and that no Christian Doctrine can be properly call'd a Mystery*, (publié avec *A lettre in answer to Christianity not Mysterious*, par Peter Browne). Londres / Setagaya-ku, Routledge/Thoemmes Press. Introduction de John Valdimir Price, XX, 174 & 231 pp.
- [70] Valla, Lorenzo (1983). *Dialogue sur le libre-arbitre*. Paris, Vrin. Édition critique, traduction, introduction et notes par Jacques Chomarat, 67 pp.
- [71] Voltaire (1980). *Candide ou l'optimisme*. Oxford, The Voltaire Foundation. Édition critique par René Pomeau, 288 pp.

## Outils

- [72] Müller, Kurt & Heinekamp, Albert (directeurs de publication) (1984). *Leibniz-Bibliographie. Die Literatur über Leibniz bis 1980*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. 742 pp.
- [73] Müller, Kurt ; Heinekamp, Albert & Mertens, Marlen (directeurs de publication) (1996). *Leibniz-Bibliographie. Die Literatur über Leibniz 1981-1990*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. 267 pp.

## Études

- [74] Abraham, William E. (1969). «Complete Concepts and Leibniz's Distinction Between Necessary and Contingent Propositions». *Studia Leibnitiana*, 1(4) :263-279.
- [75] Adams, Robert Merrihew (1988). «Presumption and the Necessary Existence of God». *Noûs*, 22(1) :19-32.
- [76] Adams, Robert Merrihew (1993). «Form und Materie bei Leibniz : die mittleren Jahre». *Studia Leibnitiana*, 25(2) :132-152.
- [77] Adams, Robert Merrihew (1994a). *Leibniz : Determinist, Theist, Idealist*. Oxford University Press, Oxford. 433 pp.
- [78] Adams, Robert Merrihew (1994b). «Leibniz's Examination of the Christian Religion». *Faith and Philosophy*, 11(4) :517-545.
- [79] Allen, Diogenes (1975). «The Theological Relevance of Leibniz's Theodicy». In *Akten des II. internationalen Leibniz-Kongresses*, Hannover 17. - 22. Juli 1972, III, pages 83-90. Steiner.

- [80] Amann, É (1946). «Théodicée». In *Dictionnaire de théologie catholique (contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire)*, pages 224–225, tome 15, 1<sup>re</sup> partie. Paris, Librairie Letouvey et Ané. Sous la direction de A. Vacant, E. Mangenot et É. Amann.
- [81] Antognazza, Maria Rosa (2001). «Natural and Supernatural Mysteries : Leibniz's *Annotatiunculæ subitanæ* on Toland's *Christianity not Mysterious*». In *Nihil sine ratione : Mensch, Natur und Technik im Wirken von G.W. Leibniz ; VII. Internationalen Leibniz-Kongreß*, Berlin, 10.-14. September 2001, I, pages 17–24. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [82] Armogathe, Jean-Robert (1998). «Probabilisme». In *Dictionnaire de la théologie chrétienne*, pages 689–690. Paris, Encyclopædia Universalis, Albin Michel.
- [83] Bacry, Patrick (1992). *Les figures de style*. Paris, Belin. 336 pp.
- [84] Barnouw, Jeffrey (1981). «The Separation of Reason and Faith in Bacon and Hobbes, and Leibniz's *Theodicy*». *Journal of the History of Ideas*, 42(4) :607–628.
- [85] Baruzi, Jean (1905, 1985). Introduction. In *Trois dialogues mystiques (G.W. Leibniz)*, pages 1–13. Paris, Vrin.
- [86] Baruzi, Jean (1907). *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre d'après des documents inédits*. Paris, Félix Alcan. 524 pp.
- [87] Baruzi, Jean (1926). *La doctrine du Salut ; De la théologie à la philosophie*. Paris, Bibliothèque de *La civilisation française*. Leçon professée au Collège de France le 6 décembre 1926, 42 pp.
- [88] Baruzi, Jean (1946, 1985). «Du *Discours de métaphysique* à la *Théodicée*». In Jean-Louis Vieillard-Baron (directeur de publication) : *L'Intelligence mystique*, pages 141–158. Paris, L'île verte - Berg International.
- [89] Belaval, Yvon (1962, 1975, 1984). *Leibniz : initiation à sa philosophie*. Paris, Vrin. 286 pp.
- [90] Belaval, Yvon (1973). «Religion et fondement du droit chez Leibniz». In *Archives de philosophie du droit : Dimensions religieuses du droit et notamment sur l'apport de Saint Thomas d'Aquin*, XVIII, pages 85–92. Paris, Sirey.
- [91] Belaval, Yvon (1976, 1993). *Études leibniziennes de Leibniz à Hegel*. Saint-Amand, Gallimard Tel. 398 pp.
- [92] Ben Guiza, Tahar (2001). *Le rationalisme concordataire de la philosophie de Leibniz*. Tunis, Université de Tunis I : Département de philosophie (Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis). 352 pp.
- [93] Berlioz-Letellier, Dominique (1988). «L'examen de *GP VII*, 19 et 20, et l'interprétation du calcul logique de Leibniz». In *Leibniz. Tradition und Aktualität. V. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Hannover 14. -18. November 1988, pages 57–64. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [94] Bianchi, Lorenzo (1988). «La critique leibnizienne du *Projet* du *Dictionnaire* de Pierre Bayle». In *Leibniz. Tradition und Aktualität ; V. Internationaler Leibniz-Kongreß*; Hannover 14. -18. November 1988, pages 73–81. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [95] Biggar, Nigel (1998). «Casuistique». In *Dictionnaire critique de théologie*, pages 206–207. Paris, Presses universitaires de France. Sous la direction de Jean-Yves Lacoste.
- [96] Blumenfeld, David (1988). «Freedom, Contingency, and Things Possible in Themselves». *Philosophy and Phenomenological Research*, 49(1) :81–101.

- [97] Blumenfeld, David (1995a). «Leibniz's Ontological and Cosmological Arguments». In Nicholas Jolley (directeur de publication), *The Cambridge Companion to Leibniz*, pages 353–381. Cambridge, Cambridge University Press.
- [98] Blumenfeld, David (1995b). «Perfection and Happiness in the Best Possible World». In Nicholas Jolley (directeur de publication) : *The Cambridge Companion to Leibniz*, pages 382–410. Cambridge, Cambridge University Press.
- [99] Boehm, A. (1926). «Leibniz». In *Dictionnaire de théologie catholique (contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire)*, pages 173–195, tome 9, 1<sup>re</sup> partie. Paris, Librairie Letouvey et Ané. Sous la direction de A. Vacant, E. Mangenot et É. Amann.
- [100] Bordron, Jean-François (1996). «Contraintes génériques et argumentation (L'exemple des preuves de l'existence de Dieu dans les *Méditations métaphysiques* de Descartes)». In Frédéric Cossuta (directeur de publication) : *Descartes et l'argumentation philosophique*, pages 217–241. Paris, Presses Universitaires de France.
- [101] Bost, Hubert (1994). *Pierre Bayle et la religion*. Paris, Presses Universitaires de France (Philosophies 48). 128 pp.
- [102] Boucher, Pol (2001). «Les fictions et présomptions juridiques dans les travaux leibniziens de droit positif». In *Nihil sine ratione : Mensch, Natur und Technik im Wirken von G.W. Leibniz, VII. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Berlin, 10.-14. September 2001, I, pages 129–138. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [103] Bouvier, Alban (1996). «La cohérence de l'argumentation philosophique et les normes de la communication. Une perspective de sociologie cognitive». In Frédéric Cossuta (directeur de publication) : *Descartes et l'argumentation philosophique*, pages 43–84. Paris, Presses Universitaires de France.
- [104] [Brentano, Franz] (1963). «Unbekannte Manuskripte Franz Brentanos». In S.H. Bergman (directeur de publication) : *Horizons of a Philosopher ; Essays in Honor of David Baumgart*, pages 34–49. Leyde, Brill.
- [105] Broad, Charlie Dunbar (1973). *Leibniz : An Introduction*. Londres, Cambridge University Press. publié par C. Lewy ; X-175 pp.
- [106] Brown, Gregory (1987). «Compossibility, Harmony and Perfection in Leibniz». *The Philosophical Review*, 96(2) :173–203.
- [107] Brown, Gregory (1988). «Leibniz's Theodicy and the Confluence of Worldly Goods». *Journal of the History of Philosophy*, 26(4) :571–591.
- [108] Brown, Gregory (1995). «Miracles in the Best of all Possible Worlds : Leibniz's Dilemma and Leibniz's Razor». *History of Philosophy Quarterly*, 12(1) :19–39.
- [109] Brown, Stuart (1988). «Leibniz's "Crossing from Occasional Causes to the Pre-established Harmony"». In *Leibniz. Tradition und Aktualität. V. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Hannover 14.-18. November 1988, I, pages 116–123. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [110] Brown, Stuart (2001). «The Leibniz-Toland Debate on Materialism and the Soul at the Court of the Queen of Prussia». In *Nihil sine ratione : Mensch, Natur und Technik im Wirken von G.W. Leibniz, VII. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Berlin, 10.-14. September 2001, I, pages 147–154. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [111] Brunschvicg, Léon ; Couturat, Louis ; Delbos, Victor ; Lachelier, Jules et al. (1902). Maurice tardieu (gérant) : «Sur les rapports de la logique et de la métaphysique de Leibniz». *Bulletin de la Société française de philosophie*, 2(4) :65–89.

- [112] Buchdahl, Gerd (1981). «The Interaction between Science, Philosophy and Theology in the Thought of Leibniz». In G.H.R. Parkinson (directeur de publication) : *Truth, Knowledge and Reality : Inquiries into the Foundations of XVII<sup>th</sup> Century Rationalism*, pages 74–83. Wiesbaden, (Studia Leibnitiana, Sonderheft 9) Steiner.
- [113] Buchenau, Artur (1905). «Zur Geschichte des Briefwechsels zwischen Leibniz und Malebranche». *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 18(11) :315–321.
- [114] Buchenau, Artur (1925). Vorwort. In G.W. Leibniz : *Die Theodizee*, pages V–VIII. Hambourg, Felix Meiner.
- [115] Burgelin, Pierre (1969). «Théologie naturelle et théologie révélée chez Leibniz». In *Akten des [I.] Internationalen Leibniz-Kongresses*, Hannover, 14. -19. November 1966, IV, pages 1–20. Wiesbaden, (Studia Leibnitiana Supplementa 4) Steiner.
- [116] Carvin, Walter P. (1969). *The Concept of Creation in Leibniz, in Relation to Early Modern Science and in Comparison to Thomas Aquinas*. Lausanne, Georges Bridel & C<sup>ie</sup>. Thèse présentée à la Faculty of Princeton Theological Seminary, Princeton (N-J), (18 avril 1969) ; VI, 186 pp. ; [Document utilisé avec la permission de la Bibliothèque du Séminaire de théologie de Princeton - Used by permission of the Princeton Theological Seminary Library].
- [117] Castañeda, Hector-Neri (1990). «Leibniz's Complete Propositional Logic». *Topoi*, 9(1) :15–28.
- [118] Cataldi Madonna, Luigi (1988). «Der Beweisbegriff bei Leibniz». In *Leibniz. Tradition und Aktualität. V. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Hannover 14. -18. November 1988, pages 147–155. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [119] Cave, Eric (1995). «A Leibnizian Account of why Belief in the Christian Mysteries is Justified». *Religious Studies*, 31(4) :463–473.
- [120] Cook, Daniel J. (1988 et 1989). «Leibniz : Biblical Historian and Exegete <1>, <2>». In *Leibniz. Tradition und Aktualität. V. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Hannover 14. -18. November 1988, I et II, pages I : 164–165 ; II : 142–154. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [121] Cook, Monte (1988). «Leibniz, God, and Possible Objects». In *Leibniz. Tradition und Aktualität. V. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Hannover 14. -18. November 1988, pages 166–173. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [122] Cossutta, Frédéric (1996a). «Introduction - À quelles conditions une théorie de l'argumentation philosophique est-elle possible?». In Frédéric Cossutta (directeur de publication) : *Descartes et l'argumentation philosophique*, pages 1–42. Paris, Presses Universitaires de France.
- [123] Cossutta, Frédéric (1996b). «Argumentation, ordre des raisons et mode d'exposition dans l'œuvre cartésienne». In Frédéric Cossutta (directeur de publication) : *Descartes et l'argumentation philosophique*, pages 111–185. Paris, Presses Universitaires de France.
- [124] Costreie, Sorin (2001). «Leibniz on Miracles». In *Nihil sine ratione : Mensch, Natur und Technik im Wirken von G.W. Leibniz ; VII. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Berlin, 10.-14. September 2001, I, pages 250–256. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [125] Dascal, Marcelo (1987). «Reason and the Mysteries of Faith : Leibniz on the Meaning of Religious Discourse». In *Language, Signs and Thought. A Collection of Essays*, pages 93–124. Amsterdam & Philadelphie, John Benjamins Publishing Company.



- [126] Dascal, Marcelo (2001). «Nihil sine ratione → Blandior ratio». In *Nihil sine ratione : Mensch, Natur und Technik im Wirken von G.W. Leibniz; VII. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Berlin, 10.-14. September 2001, I, pages 276–280. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [127] Daston, Lorraine & Park, Katharine (1998). *Wonders and the Order of Nature (1150-1750)*. Zone Books, New-York. 512 pp.
- [128] Daston, Lorraine (1988). *Classical Probability in the Enlightenment*. Princeton (N-J), Princeton University Press. 424 pp.
- [129] Dear, Peter (1990). «Miracles, Experiments, and the Ordinary Course of Nature». *Isis*, 81(309) :663–683.
- [130] Deghaye, Pierre (1977). «La notion théosophique de médiation et le dualisme philosophique au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècles». In *Histoire et littérature. Les écrivains et la politique*, pages 323–381. Paris, Presses universitaires de France, Publications de l'Université de Rouen.
- [131] Deman, Th. (1936). «Probabilisme». In *Dictionnaire de théologie catholique (contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire)*, pages 417–619, tome 13, 1<sup>re</sup> partie. Paris, Librairie Letouvey et Ané. Sous la direction de A. Vacant, E. Mangenot et É. Amann.
- [132] Duchesneau, François (1993). *Leibniz et la méthode de la science*. Paris, Presses Universitaires de France. 413 pp.
- [133] Duchesneau, François (1994). *La dynamique de Leibniz*. Paris, Vrin. 368 pp.
- [134] Duchesneau, François (1995). «La dynamique de Leibniz entre mathématiques et métaphysique». *Philosophiques*, 22(2) :437–463.
- [135] Duchesneau, François (1996). «Le principe de finalité dans la science leibnizienne». *Revue philosophique de Louvain*, 94 :387–414.
- [136] Duchesneau, François (1998). *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*. Paris, Vrin. 402 pp.
- [137] Duchesneau, François (2000). «Leibniz : la Bible et l'ordre des vérités». Communication présentée au Congrès *La Bible à la croisée des savoirs*, Genève, 16-18 octobre 2000, 28 pp (inédit).
- [138] Dumoncel, Jean-Claude (1983). «Le Système de Leibniz, sa structure et son centre». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 108(4) :401–425.
- [139] Dumoncel, Jean-Claude (1985). «La théologie modale de Leibniz. Réponse à Georges Kalinowski [190]». *Studia Leibnitiana*, 17(1) :98–104.
- [140] Duproix, Joseph (1901). *Raison et foi d'après Leibnitz*. Lausanne, Georges Bridel & Cie. Thèse présentée à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Paris, (22 juillet 1901), 56 pp.
- [141] Duroselle, J.-B. (1949). *Histoire du catholicisme*. Paris, Presses Universitaires de France (Que sais-je ? 365). 127 pp.
- [142] Edel, Susanne (2001). «Der einheitsstiftende dreieinige Gott des Philosophen Leibniz. Anmerkungen zur Trinität». In *Nihil sine ratione : Mensch, Natur und Technik im Wirken von G.W. Leibniz, VII. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Berlin, 10.-14. September 2001, I, pages 354–361. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.

- [143] Fichant, Michel (1992). «“Pour la beauté et pour l’harmonie” : le meilleur de la dynamique». In Albert Heinekamp et André Robinet (directeurs de publication) : *Leibniz : le meilleur des mondes*, pages 233–245. Stuttgart, (Studia Leibnitiana Supplementa 21) Franz Steiner Verlag.
- [144] Fichant, Michel (1993). «Mécanisme et métaphysique : le rétablissement des formes substantielles (1679)». *Philosophie*, 39-40 :27–59.
- [145] Fichant, Michel (1995a). «De la puissance à l’action : la singularité stylistique de la Dynamique». *Revue de Métaphysique et de Morale*, 100(1) :49–81.
- [146] Fichant, Michel (1995b). «Leibniz et Toland : philosophie pour princesses ?». *Revue de Synthèse*, 116(4, 2-3) :421–439.
- [147] Fonsegrive, George (1908). «Les idées religieuses de Leibnitz». *Le Correspondant*, 80(231, (N.S. 195)) :1154–1179.
- [148] Fouillée, Alfred (1875). Introduction, notes et éclaircissements sur l’histoire de l’optimisme. In G.W. Leibniz : *Extraits de la Théodicée*, pages XXXII–330 pp. Paris, C. Delagrave.
- [149] Fouke, Daniel C. (1994). «Dynamics and Transubstantiation in Leibniz’s *Systema Theologicum*». *Journal of the History of Philosophy*, 32(1) :45–61.
- [150] Franke, Ursula (1988, 1989). «Die Vernunft des Menschen und die Optimität der Welt. Leibniz in der Auseinandersetzung mit dem skeptischen Denken. Zu Dialogen aus der Zeit vor 1686». In *Leibniz. Tradition und Aktualität. V. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Hannover 14. -18. November 1988, I & II, pages 279 & 169–181. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [151] Friedrich, Carl J. (1966, 1972). «Philosophical Reflexions of Leibniz on Law, Politics, and the State». In Harry G. Frankfurt (directeur de publication), *A Collection of Critical Essays*, pages 47–68. Londres, University of Notre Dame Press. (réimpression de *Natural Law Forum*, 11, 79-91).
- [152] Frémont, Christiane (1981). *L’être et la relation, avec trente-cinq lettres de Leibniz au R.P. Des Bosses*. Paris, Vrin. Traduction et notes par Christiane Frémont, préface de Michel Serres, 219 pp.
- [153] Gabaude, Jean-Marc (1973). «La religion selon Leibniz». *Revue de l’enseignement philosophique*, 24(1) :1–11.
- [154] Gabaude, Jean-Marc (1995). «La théologie apophatique de Denys et la théodicée de Leibniz». *Diotima, (Athènes)*, 23 :133–142.
- [155] Gale, George (1984a). «Physics, Metaphysics and Natures : Leibniz’ Later Aristotelianism». In Nicholas Rescher (directeur de publication) : *Leibnizian Inquiries : A Group of Essays*, pages 95–102. University Press of London.
- [156] Gale, George (1984b). «Leibniz’ Force : Where Physics and Metaphysics Collide». *Studia Leibnitiana, Sonderheft : Leibniz’ Dynamica*, 13 :62–70.
- [157] Gaudemar, Martine de (1992). «Quelques questions autour de la notion leibnizienne de puissance». *Studia Leibnitiana*, 24(2) :216–220.
- [158] Gaudemar, Martine de (1994). *Leibniz, de la puissance au sujet*. Paris, Vrin. 296 pp.
- [159] Geyer, Carl-Friedrich (1982). «Das “Jahrhundert der Theodizee”». *Kantstudien*, 73 :393–405.
- [160] Giolito, Christophe (1996). «L’éradication d’une argumentation cartésienne : Leibniz à la lecture des *Passions de l’âme*». In Frédéric Cossuta (directeur de publication) :

- Descartes et l'argumentation philosophique*, pages 187–216. Paris, Presses Universitaires de France.
- [161] Goldenbaum, Ursula (1999). «Das Labyrinth der christlichen Mysterien». In Dominique Berlioz et Frédéric Nef (directeurs de publication) : *L'actualité de Leibniz : les deux labyrinthes*, Décade de Cerisy la Salle, 15-22 juin 1995), pages 153–176. Stuttgart, (Studia Leibnitiana Supplementa 34) Franz Steiner Verlag.
- [162] Goode, Terry M. & Wettersten, John R. (1982). «How do We Learn From Argument? Toward an Account of the Logic of Problems». *Canadian Journal of Philosophy*, 12(4) :673–689.
- [163] Gravier, Maurice (1955). Introduction. In M. Luther : *Les grands écrits réformateurs : À la noblesse chrétienne de la nation allemande & La liberté du chrétien*, pages 27–98. Paris, GF-Flammarion.
- [164] Gregory, Joshua (1954). «Leibniz, the Identity of Indiscernibles and Probability». *Philosophy and Phenomenological Research*, 14(3) :365–369.
- [165] Grua, Gaston (1953). *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*. Paris, Presses Universitaires de France. 548 pp.
- [166] Gueroult, Martial (1967, 1977). *Leibniz, Dynamique et Métaphysique, suivi d'une note sur le principe de la moindre action chez Maupertuis*. Paris, Aubier-Montaigne. 248 pp.
- [167] Guillermit, Louis (1988). «Puissance de Dieu et base de la monade selon Leibniz». *Archives de Philosophie*, 51 :401–411.
- [168] Guittou, Jean (1951, 1970). «Pascal et Leibniz. Étude sur deux types de penseurs». In *Profils parallèles*, pages 31–244. Paris, Fayard.
- [169] Hacking, Ian (1971). «Equipossibility Theories of Probability». *The British Journal for the Philosophy of Science*, 22(4) :339–355.
- [170] Hacking, Ian (1973, 1980). «Proofs and Eternal Truths : Descartes and Leibniz». In Stephen Gaukroger (directeur de publication) : *Descartes. Philosophy, Mathematics and Physics*, pages 169–180. Bath, Harvester Press, Barnes & Noble.
- [171] Hacking, Ian (1975, 1978). *The Emergence of Probability*. Cambridge, Cambridge University Press. 209 pp.
- [172] Hald, A. (1990). *A History of Probability and Statistics and Their Applications before 1750*. New York, Wiley. 586 pp.
- [173] Hamelin, Octave (1957). «Sur ce que Leibniz doit à Aristote». *Études philosophiques*, 12 :131–143.
- [174] Hamelin, Octave (1976). *Le système d'Aristote*. Vrin, Paris. 428 pp.
- [175] Hasnoui, C. (1990). «Fatalisme». In *Encyclopédie philosophique universelle (I) : Les notions philosophiques (Dictionnaire), tome 2*, pages 957–963. Paris, Presses universitaires de France. Publié par Sylvain Auroux.
- [176] Hazard, Paul (1935, 1961, 1995). *La crise de la conscience européenne <1680-1715>*. Paris, Arthème Fayard. 443 pp.
- [177] Hübener, Wolfgang (1978). «Sinn und Grenzen des Leibnizischen Optimismus». *Studia Leibnitiana*, 10(2) :222–246.
- [178] Henrici, Pierre (1968). «Herméneutique, Œcuménisme et religion historique. Le cas Leibniz». In Enrico Castelli (directeur de publication) : *L'herméneutique de la*

- liberté religieuse. Actes du Colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome, Rome 7-12 janvier 1968*, pages 553–561. Rome, Aubier-Montaigne.
- [179] Hoenigswald, Henry M. (1990). «Descent, Perfection and the Comparative Method since Leibniz». In Tullio De Mauro, Lia Formigari et al. (directeurs de publications) *Leibniz, Humboldt, and the Origins of Comparativism*, pages 119–132. Amsterdam / Philadelphie, John Benjamins Publishing Company.
- [180] Holze, Erhard (1996). «On the Relevance of Leibniz's Theory of Perspective to Theological and Scientific Discourse». In *Transactions of the Ninth International Congress on the Enlightenment*, III, pages 1119–1121. Oxford, Voltaire Foundation.
- [181] Holze, Erhard (2001). «Mensch - Perspektive - Gott. Leibniz' Perspektivitätstheorie als neuzeitliches Pluralismusmodell». In *Nihil sine ratione : Mensch, Natur und Technik im Wirken von G.W. Leibniz, VII. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Berlin, 10.-14. September 2001, II, pages 516–523. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [182] Holzhey, Helmut (1989). «Exoterik und Populärphilosophie bei Leibniz». In *Leibniz. Tradition und Aktualität. V. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Hannover 14. -18. November 1988, II, pages 222–231. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [183] Hunter, Greame (1993). «Russell Making History : The Leibniz Book [63]». In A.D. Irvine et G.A. Wedeking (directeurs de publication) : *Russell and Analytic Philosophy*, pages 396–414. Toronto, University of Toronto Press.
- [184] Ishiguro, Hidé (2001). «Is there a Conflict Between the Logical and Metaphysical Notion of Unity in Leibniz?». In *Nihil sine ratione : Mensch, Natur und Technik im Wirken von G.W. Leibniz, VII. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Berlin, 10.-14. September 2001, II, pages 535–541. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [185] Jalabert, Jacques (1960). *Le Dieu de Leibniz*. Paris, Presses Universitaires de France. 224 pp.
- [186] Jauch, Ursula Pia (1988). «Leibniz und die "Damen-philosophie" : Zu einem besonderen Aspekt der Popularphilosophie». In *Leibniz. Tradition und Aktualität. V. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Hannover 14. -18. November 1988, pages 385–392. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [187] Jesseph, Douglas M. (2001). «Leibniz, Hobbes and Bramhall on Free Will and Divine Justice». In *Nihil sine ratione : Mensch, Natur und Technik im Wirken von G.W. Leibniz, VII. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Berlin, 10.-14. September 2001, II, pages 565–572. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [188] Jonsen, Albert R. & Toulmin, Stephen (1988). *The Abuse of Casuistry, A History of Moral Reasoning*. Berkeley, Los Angeles, London ; University of California Press. 420 pp.
- [189] Kalinowski, Georges (1977). «La logique juridique de Leibniz, conception et contenu». *Studia Leibnitiana*, 9(2) :168–188.
- [190] Kalinowski, Georges (1983). «Sur l'argument ontologique de Leibniz. À propos de "Le système de Leibniz, sa structure et son centre" de Jean-Claude Dumoncel [138]». *Studia Leibnitiana*, 17(1) :94–97.

- [191] Köchy, Kristian (2001). «Organische Vollkommenheit. Zur Funktion des Lebendigen für Leibniz' Auseinandersetzung mit dem Theodizeeproblem». In *Nihil sine ratione : Mensch, Natur und Technik im Wirken von G.W. Leibniz : VII. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Berlin, 10.-14. September 2001, II, pages 620–627. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [192] Kirchmann, J.H. (1879). Erläuterung zur *Theodicee* von Leibniz. In G.W. Leibniz : *Die Theodizee*, pages 1–162. Leipzig, Erich Koschny (L. Heimann's Verlag).
- [193] Kreimendahl, Lothar (1993). «Das Theodizeeproblem und Bayles fideistischer Lösungsversuch». In Richard H. Popkin et Arjo Vanderjagt (directeurs de publication) : *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, pages 267–281. New York / Cologne, Leiden, Brill.
- [194] Krüger, Lorenz (1981). «Probability in Leibniz. On the Internal Coherence of a Dual Concept». *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 63(1) :47–60.
- [195] Laborda, Alfonso Pérez de (1980). «Révélation, rationalité et théodicée». *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 64(3) :393–400.
- [196] Ladrière, J. (1990). «Probabilité». In *Encyclopédie philosophique universelle (II) : Les notions philosophiques (Dictionnaire)*, tome 2, pages 2043–2048. Paris, Presses universitaires de France. Publié par Sylvain Auroux.
- [197] Laerke, Mogens (2001). «Le réquisit et la raison suffisante. Sur la notion de réquisit de la Confessio philosophi aux Primæ veritate». In *Nihil sine ratione : Mensch, Natur und Technik im Wirken von G.W. Leibniz, VII. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Berlin, 10.-14. September 2001, II, pages 677–684. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [198] Lamarra, Antonio (2001). «Why in the 17<sup>th</sup> [sic] Century Leibniz's *Monadology* was Translated rather than Published? Wolff's Good Reasons for a Cultural Policy». In *Nihil sine ratione : Mensch, Natur und Technik im Wirken von G.W. Leibniz, VII. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Berlin, 10.-14. September 2001, II, pages 685–692. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [199] Latour, Annick (2001). «La valeur argumentative du mystère dans le cadre des *Essais de théodicée* de Leibniz». In *Nihil sine ratione : Mensch, Natur und Technik im Wirken von G.W. Leibniz, VII. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Berlin, 10.-14. September 2001, II, pages 699–707. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [200] Latour, Annick (2002). «Le concept leibnizien d'entéléchie et sa source aristotélienne». *Revue philosophique de Louvain*, 100(4) :698–722.
- [201] Le Goaziou, Thierry (1990). «Miracle». In *Encyclopédie philosophique universelle (II) : Les notions philosophiques (Dictionnaire)*, tome 2, page 1637. Paris, Presses universitaires de France. Publié par Sylvain Auroux.
- [202] Lilje, Hanns (1966). «Randbemerkungen zu Leibniz' Theologie». In Wilhelm Totok et Carl Haase (directeurs de publication) : *Leibniz. Sein Leben, sein Wirken, seine Welt*, VII, pages 277–291. Hanovre, Verlag für Literatur und Zeitgeschehen.
- [203] Long, Peter (1961). «Possibility and Actuality». *Mind*, 70 :187–200.
- [204] Maingueneau, Dominique (1996). «Éthos et argumentation philosophique. Le cas du *Discours de la méthode*». In Frédéric Cossuta (directeur de publication) : *Descartes et l'argumentation philosophique*, pages 85–110. Paris, Presses Universitaires de France.

- [205] McRae, Robert (1985, 1994). «Miracles and laws». In Kathleen Okruhlik et James Robert Brown (directeurs de publication) : *The Natural philosophy of Leibniz*, pages 171–181. Dordrecht, Reidel.
- [206] Michaud, Eugène (1902). «Leibniz et l'eucharistie». *Revue internationale de théologie*, 10 :693–712.
- [207] Michel, A. (1929a). «Miracle». In *Dictionnaire de théologie catholique (contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire)*, pages 1798–1859, tome 10, 2<sup>e</sup> partie. Paris, Librairie Letouvey et Ané. Sous la direction de A. Vacant, E. Mangenot et É. Amann.
- [208] Michel, A. (1929b). «Mystère». In *Dictionnaire de théologie catholique (contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire)*, pages 2585–2599, tome 10, 2<sup>e</sup> partie. Paris, Librairie Letouvey et Ané. Sous la direction de A. Vacant, E. Mangenot et É. Amann.
- [209] Mora-Charles, Maria Sol de (1983). «La balance du droit et le problème des partis». In *Leibniz. Werk und Wirkung. IV. Internationaler Leibniz-Kongreß Hannover*, 14. bis 19. November 1983, pages 508–515. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [210] Mordovtseva, Tatiana (2001). «Transgression ist die neue Methode der Interpretation der Labyrinth von G.W. Leibniz». In *Nihil sine ratione : Mensch, Natur und Technik im Wirken von G.W. Leibniz, VII. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Berlin, 10.-14. September 2001, II, pages 836–837. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [211] Moreau, Joseph (1969). *Le Dieu des philosophes. Leibniz, Kant et nous*. Paris, Vrin. 166 pp.
- [212] Mormino, Gianfranco (2001). «Optimisme a posteriori et lois du mouvement dans les *Essais de Théodicée*». In *Nihil sine ratione : Mensch, Natur und Technik im Wirken von G.W. Leibniz, VII. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Berlin, 10.-14. September 2001, II, pages 846–853. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [213] Mulvaney, Robert J. (1975). «Divine Justice in Leibniz's *Discourse on Metaphysics*». In *Akten des II. internationalen Leibniz-Kongresses*, Hannover 17. - 22. Juli 1972, III, pages 61– 82. Wiesbaden, Steiner.
- [214] Murray, Michael J. (2001). «Spontaneity and Freedom in Leibniz». In *Nihil sine ratione : Mensch, Natur und Technik im Wirken von G.W. Leibniz ; VII. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Berlin, 10.-14. September 2001, II, pages 861–868. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [215] Nicolas, Juan A. (1992). «La rationalité morale du monde chez Leibniz». In *Leibniz : le meilleur des mondes ; Domaine de Seillac, 7 au 9 juin 1990*, pages 163–168. Stuttgart, (Studia Leibnitiana, Sonderheft 21) Steiner.
- [216] Nitschke, Peter (2001). «Christlicher Republikanismus bei Leibniz». In *Nihil sine ratione : Mensch, Natur und Technik im Wirken von G.W. Leibniz, VII. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Berlin, 10.-14. September 2001, II, pages 907–914. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [217] Norton, David (1964). «Leibniz and Bayle : Manicheism and Dialectic». *Journal of the History of Philosophy*, 2(1) :23–36.

- [218] O'Briant, Walter H. (1990). «The Justification of Evil and the Pre-Established Harmony». In Hans Poser et Albert Heinekamp (directeurs de publication) : *Leibniz in Berlin*, Berlin, 10. bis 12. Juni 1987, pages 70–78. Stuttgart, (Studia Leibnitiana, Sonderheft 16) Franz Steiner Verlag.
- [219] Olaso, Ezequiel de (1975). «Leibniz et l'art de disputer». *Studia Leibnitiana Supplementa*, 15 :207–228.
- [220] Orío de Miguel, Bernardino (1993). «Adam Kadmon : Conway, Leibniz, and the Lurianic Kabbalah». In Marcelo Dascal et Elhanan Yakira (directeurs de publication) : *Leibniz and Adam*, pages 267–282. Tel Aviv, University Publishing Projects Ltd.
- [221] Ortigues, E. (1999). «Le débat œcuménique entre Leibniz et Bossuet». In Dominique Berlioz et Frédéric Nef (directeurs de publication) : *L'actualité de Leibniz : les deux labyrinthes*, Décade de Cerisy la Salle, 15-22 juin 1995, pages 223–233. Stuttgart, (Studia Leibnitiana Supplementa 34) Franz Steiner Verlag.
- [222] Parmentier, Marc (1991). «Actualité, virtualité et théorie de l'expression chez Leibniz». *Cahiers de Philosophie*, 13 :179–198.
- [223] Paull, R. Cranston (1992). «Leibniz and the Miracle of Freedom». *Noûs*, 26(2) :218–235.
- [224] Perelman, Chaim (1977, 1997). *L'empire rhétorique, rhétorique et argumentation*. Paris, Vrin. 194 pp.
- [225] Pinchard, B. (1999). «Mira et mystica ou la raison hantée ; Leibniz juge de la Renaissance». In Dominique Berlioz et Frédéric Nef (directeurs de publication) : *L'actualité de Leibniz : les deux labyrinthes*, Décade de Cerisy la Salle, 15-22 juin 1995, pages 119–151. Stuttgart, (Studia Leibnitiana Supplementa 34) Franz Steiner Verlag.
- [226] Poser, Hans (1999). «Malum technologicum. Die Technodizee als Transformation der Theodizee». In Dominique Berlioz et Frédéric Nef (directeurs de publication) : *L'actualité de Leibniz : les deux labyrinthes*, Décade de Cerisy la Salle, 15-22 juin 1995, pages 193–205. Stuttgart, (Studia Leibnitiana Supplementa 34) Franz Steiner Verlag.
- [227] Ranea, Alberto Guillermo (1989). «The a priori Method and the Actio Concept Revised». *Studia Leibnitiana*, 21(1) :42–68.
- [228] Raulot, Gérard (1995). *Aufklärung; Les Lumières allemandes*. Paris, GF-Flammarion. Textes et commentaires, 503 pp.
- [229] Rauzy, Jean-Baptiste (1995). «Quid sit natura prius? La conception leibnizienne de l'ordre». *Revue de métaphysique et de morale*, 100(1) :31–48.
- [230] Renaut, Alain (1989). *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*. Paris, Gallimard. 299 pp.
- [231] Rescher, Nicholas (1980). «The Epistemology of Inductive Reasoning in Leibniz». *Studia Leibnitiana Supplementa*, 21(3) :94–100.
- [232] Riley, Patrick (1986). *The General Will before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic*. Princeton (N-J), Princeton University Press. XVII, 275 pp.
- [233] Riley, Patrick (2001). «Leibniz' Concept of Universal Justice». In *Nihil sine ratione : Mensch, Natur und Technik im Wirken von G.W. Leibniz, VII. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Berlin, 10.-14. September 2001, III, pages 1061–1068. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [234] Robinet, André (1982). «Les Destinées du mythe de Sextus dans la *Théodicée*». *Études philosophiques*, 1 :101–109.

- [235] Robinet, André (1986). *Architectonique disjonctive : automates systémiques et idéalité transcendantale dans l'œuvre de G.W. Leibniz*. Paris, Vrin. 454 pp.
- [236] Robinet, André (1991). «Leibniz : avec, autrement et sans Aristote». In M.-A. Sinaceur (directeur de publication) : *Penser avec Aristote*, pages 325–340. Toulouse, Éres.
- [237] Roinila, Markku (2001). «G.W. Leibniz's Theory of Rational Decision-Making and the Reunion of the Churches». In *Nihil sine ratione : Mensch, Natur und Technik im Wirken von G.W. Leibniz, VII. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Berlin, 10.-14. September 2001, III, pages 1069–1076. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [238] Roldán, Concha (1988). «Ist es möglich, nach der Leibnizschen Freiheitslehre eine Ethik zu begründen?». In *Leibniz. Tradition und Aktualität. V. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Hannover 14. -18. November 1988, pages 811–817. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [239] Ross, George MacDonald (1984). *Leibniz*. Oxford / New York, Oxford University Press. 121 pp.
- [240] Ross, George MacDonald (1993). «Leibniz and the Origin of Things». In Marcelo Dascal et Elhanan Yakira (directeurs de publication) : *Leibniz and Adam*, pages 241–257. Tel Aviv, University Publishing Projects.
- [241] Rossi, Jean-Gérard (1988). «Contingence et nécessité chez Leibniz - à propos de quelques interprétations contemporaines». In *Leibniz. Tradition und Aktualität. V. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Hannover 14. -18. November 1988, pages 827–832. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [242] Rowe, William. L. (1975). *The Cosmological Argument*. Princeton (New Jersey), Princeton University Press. 273 pp.
- [243] Rudolph, Enno (1984). «Die Bedeutung des aristotelischen Entelechiebegriffs für die Kraftlehre von Leibniz». In *Leibniz' Dynamica*, pages 49–54. *Studia Leibnitiana Sonderheft* (13).
- [244] Rutherford, Donald P. (1993). «Natures, Laws, and Miracles : the Roots of Leibniz's Critique of Occasionalism». In Steven Nadler (directeur de publication) : *Causation in Early Modern Philosophy. Cartesianism, Occasionalism and Preestablished Harmony*, pages 135–158. University Park, Pennsylvania State University Press.
- [245] Salas Ortueta, Jaime de (1988). «Contingency and Ontological Argument in G.W. Leibniz». In *Leibniz. Tradition und Aktualität. V. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Hannover 14. -18. November 1988, pages 849–855. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [246] Saouma, Brigitte (2001). «Quelques éléments de spiritualité médiévale chez Leibniz». In *Nihil sine ratione : Mensch, Natur und Technik im Wirken von G.W. Leibniz, VII. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Berlin, 10.-14. September 2001, III, pages 1115–1119. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [247] Schadel, Erwin (1988). «Zu Leibniz' *Defensio Trinitatis*. Historische und systematische Perspektiven, insbesondere zur Theodizee-Problematik». In *Leibniz. Tradition und Aktualität. V. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Hannover 14. -18. November 1988, pages 856–865. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [248] Sciuto, Italo (1988). «Leibniz und der ontologische Gottesbeweis». In *Leibniz. Tradition und Aktualität. V. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Hannover 14. -18. November 1988, pages 890–902. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.



- [249] Secretan, Philibert (1986). «Remarques sur la théodicée». *Studia Philosophica*, 45 :68–85.
- [250] Secretan, Philibert (1980). «À propos du Dieu de Leibniz». *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 27(1-2) :24–35.
- [251] Siret, Vincent (1990). «Mystère». In *Encyclopédie philosophique universelle (II) : Les notions philosophiques (Dictionnaire), tome 2*, page 1711. Paris, Presses universitaires de France. Publié par Sylvain Auroux.
- [252] Sleigh, Robert C. Jr., (1990). *Leibniz and Arnauld : A Commentary on Their Correspondence*. New Haven (Connecticut), Yale University Press.
- [253] Sorel, Reynal (1995). *Orphée et l'orphisme*. Paris, Presses Universitaires de France (Que sais-je?). 128 pp.
- [254] Sparn, Walter (1986). «Das Bekenntnis des Philosophen. Gottfried Wilhelm Leibniz als Philosoph und Theologe». *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 28 :139–178.
- [255] Stevenson, Gordon Park (1997). «Miracles, Force, and Leibnizian Laws of Nature». *Studia Leibnitiana*, 29(2) :167–188.
- [256] Stockhammer, Morris (1968). Einführender Essay über Leibnizens *Theodizee*. In *Die Theodizee (G.W. Leibniz)*, pages IX–XXIX. Hamburg, Verlag von Felix Meiner.
- [257] Sève, René (1983). «En quel sens les vérités morales et juridiques sont-elles dans la pensée de Leibniz, éternelles et nécessaires?». In *Leibniz. Werk und Wirkung. IV. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Hannover, 14. bis 19. November 1983, pages 708–715. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [258] Sève, René (1994). Présentation. In G.W. Leibniz : *Le Droit de la Raison*, pages 5–10. Paris, Vrin.
- [259] Theis, Robert (1987). «Le meilleur des mondes possibles, le mal métaphysique et le mal moral chez Leibniz». *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 34(1) :169–184.
- [260] Thönes, Adelheid (1908, 1980). *Die philosophischen Lehren in Leibnizens Théodicée*. (Halle, Max Niemeyer), Hildesheim & New York, Georg Olms Verlag. 79 pp.
- [261] Tilliette, Xavier (1983). «Problèmes de philosophie eucharistique. 1) Descartes et Leibniz». *Gregorianum*, 64 :273–305.
- [262] Tognon, Giuseppe (1988). «Christian Wolff e gli *Essais de Théodicée*». In *Leibniz. Tradition und Aktualität. V. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Hannover 14. - 18. November 1988, pages 961–971. Hanovre, (Vorträge) Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- [263] Trapnell, William H. (1988). «Leibniz». In *The Treatment of Christian Doctrine by Philosophers of the Natural Light from Descartes to Berkeley*, VI, pages 78–122. Oxford, The Voltaire Foundation at the Taylor Institute.
- [264] Vailati, Ezio (1995). «Leibniz and Clarke on Miracles». *Journal of the History of Philosophy*, 33(4) :563–591.
- [265] Vernant, Jean-Pierre (1965, 1990). *Mythe et pensée chez les Grecs ; études de psychologie historique*. Éditions de la Découverte, Paris. 433 pp.
- [266] Waddington, Ch. (1853). «De la religion de Leibniz». *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 1 :522–534.

- [267] Wade, Ira Owen (1969). *The Intellectual Development of Voltaire*. Princeton (N-J), Princeton University Press. XXI, 807 pp.
- [268] Wainwright, William J. (1988). «Is Necessary Existence A Perfection?». *Noûs*, 22(1) :33–34.
- [269] Walker, D. P. (1988). «The Cessation of Miracles». In I. Merkel et A. G. Debus (directeurs de publication) : *Hermeticism and the Renaissance : Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, pages 111–124. Washington, Folger Books.
- [270] Webb, Mark O. (1989). «Natural Theology and the Concept of Perfection in Descartes, Spinoza and Leibniz». *Religious Studies*, 25(4) :459–475.
- [271] Werther, David (1994). «Leibniz and the Contingency of God Exists». *Religious Studies*, 30(1) :99–107.
- [272] Westfall, Richard S. (1958). *Science and Religion in Seventeenth-Century England*. Yale University Press, New-Haven. 235 pp.
- [273] Westphal, Jonathan (1989). «Leibniz and the Problem of Induction». *Studia Leibnitiana*, 21(2) :174–187.
- [274] Wiener, Philip Paul (1939). «Notes on Leibniz' Conception of Logic and its Historical Context». *The Philosophical Review*, 48(6) :567–586.
- [275] Wilson, Catherine (1987). «*De Ipsa Natura*, Sources of Leibniz's Doctrines of Force, Activity and Natural Law». *Studia Leibnitiana*, 19(2) :148–172.
- [276] Wilson, Catherine (1989). *Leibniz's Metaphysics. A Historical and Comparative Study*. Princeton (N-J), Princeton University Press. 350 pp.
- [277] Wilson, Margaret Dauler (1966, 1972). «On Leibniz's Explication of "Necessary Truth"». In Harry G. Frankfurt (directeur de publication) : *Leibniz, A Collection of Critical Essays*, pages 401–419. New York, Anchor Books (Doubleday).
- [278] Wilson, Margaret Dauler (1999). *Ideas and Mechanism*. Princeton (N-J), Princeton University Press. 524 pp.
- [279] Woodbridge, John D. (1988). «German Responses to the Biblical Critic Richard Simon : From Leibniz to J. S. Semler». In Henning Graf Reventlow, Walter Sparr & John Woodbridge (directeurs de publication) : *Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung*, pages 65–87. Wiesbaden, Otto Harrasowitz (41).
- [280] Zarka, Yves Charles (1992). «Leibniz lecteur de Hobbes : toute-puissance divine et perfection du monde». In Albert Heinekamp et André Robinet (directeurs de publication) : *Leibniz : le meilleur des mondes*, pages 113–128. Stuttgart, (Studia Leibnitiana Supplementa 21) Franz Steiner Verlag.

## Annexe A

# Contenu du *Discours préliminaire*

Le *Discours de la conformité de la foi avec la raison* sert d'introduction aux *Essais de théodicée*, en tant que mise au point sur une «question préliminaire»<sup>1</sup> assez étroite, et qu'il faut régler en principe avant de se lancer dans l'essentiel du sujet : bonté divine, liberté et mal. Tout au long de ce *Discours*, le propos de Leibniz porte sur la notion de mystère, car elle constitue la matière propre de la foi tout en semblant contredire la raison. Pour traiter ce sujet, Leibniz procède de triple manière : il recourt successivement, ou plutôt alternativement, avec mélanges occasionnels, à trois procédés méthodiques pour édifier son argumentation. Le *Discours* peut donc se lire selon trois dimensions, *théorique*, *historique* et *dialectique*. Nous ne retraçons pas ici chronologiquement un simple plan du *Discours*, mais une énumération du contenu selon les trois directions indiquées. Notons que ces trois aspects se retrouvent aussi employés dans le corps de la *Théodicée*, mais que la dimension théorique ou définitionnelle y tient moins de place en proportion, Leibniz n'ayant pas besoin de resituer les notions et procédés que son texte préliminaire s'était chargé d'établir. Notre énumération doit donc servir conjointement à l'illustration d'une armature théorique pour la logique du probable, et d'une utilisation effective dans l'ouvrage.

### A.1 Dimension théorique

Leibniz établit une théorie de la méthode et de l'art de discourir et disputer, principalement articulée dans une série de caractérisations, de distinctions et de définitions partielles et réciproques :

- raison et foi (§ 1 ; § 30 ; § 39 ; § 43) ;
- vérités éternelles et positives (§ 2 ; § 65) ;
- connaissance *a posteriori* et *a priori* (§ 2 ; § 35 ; § 44 ; § 56) ;

---

<sup>1</sup> *ET Discours*, § 1 (*GP VI*, 49).

- nécessité physique et morale (§ 3) ;
- démonstration et objection (§ 3 ; § 25 ; § 27) ;
- expliquer, comprendre, prouver et soutenir (parfois avec accent sur les rôles dialectiques) (§ 4, § 25 ; § 41 ; § 54 ; § 56 à 58 ; § 66 ; § 73) ;
- motifs de crédibilité (§ 5 ; § 29) ;
- ce qui est au-dessus de la raison et contre elle (§ 23 ; § 60) ;
- art des vraisemblances (§ 28) ;
- indices, vraisemblances, présomptions, préjugés, conjectures, apparences et opinions (§ 29 ; § 32-33 ; § 36 ; § 41-42) ;
- voir et croire (§ 44) ;
- lumières de la grâce et de la gloire (§ 82).

La finalité de cet aspect du *Discours* est claire : il en constitue la part définitionnelle, le réservoir philosophique et épistémologique de notions adoptées et reprises par l'auteur dans la suite du texte. Plusieurs de ces mises au point délimitent un cadre pour une logique du probable utilisable en contexte théologique.

## A.2 Dimension historique

Leibniz fournit un historique bref, mais très fourni et touffu des rapports souvent conflictuels entre foi et raison, dont l'accord est contesté de toutes parts, car la question «a toujours été un grand problème»<sup>2</sup> :

- relation entre philosophie et théologie (§ 6) ;
- conflit entre raison et foi, à cause de l'établissement rationnel de la mortalité de l'âme ou de sa fusion-anéantissement dans l'âme du monde (monopsychites de toutes allégeances, d'Averroès à Spinoza en passant par les quiétistes) (§ 7 à 10) ;
- conflit entre raison et foi, résurgence de cette position marginale, occulte, mais toujours vivace chez les chrétiens catholiques et protestants (§ 11 à 22) ;
- citations ou exemples tirés de la littérature, de l'histoire de la pensée et de la *Bible* (*passim*).

Leibniz se sert apparemment de cet aspect du *Discours* pour situer le débat, pour lui donner crédibilité théorique en même temps qu'accessibilité conceptuelle pour ceux qui connaissent déjà des éléments de la question. De façon significative, il présente lui-même

---

<sup>2</sup>ET, *Discours*, § 6 ; GP VI, 52.

au moins une partie de cet historique comme une «digression»<sup>3</sup> ; il s'agit de la section qui porte plus spécifiquement sur le monopsychisme. Par cet historique, Leibniz bâtit une relation à la fois accueillante et critique avec les positions préexistantes en la matière, relation construite à la fois d'érudition et de discussion, en traçant un lien particulier et fécond à l'histoire des idées. Un peu à la manière d'Aristote qui énumère volontiers les conceptions de ses prédécesseurs, pour mieux établir ses vues par contraste, Leibniz recueille les difficultés et errements du passé en laissant toujours poindre la conviction que seule l'harmonie préétablie est capable de lever les écueils sur lesquels se sont abîmées les théories du passé (§ 10).

### A.3 Dimension dialectique (rapport à Bayle)

Parmi tous les interlocuteurs mentionnés dans le panorama historique, Leibniz se situe particulièrement par rapport à Bayle, dont il reprend plusieurs fois l'argumentation pour la commenter et la démonter pied à pied. L'objectif général de traitement du mystère et du rapport entre foi et raison est toujours le même, mais il s'agit ici plus précisément de contrer Bayle et ceux qui pensent comme lui que la foi peut recueillir contre elle des objections insolubles et qui, sans professer explicitement la doctrine de la double vérité, inclinent tout de même du côté du conflit entre raison et foi.

Ainsi, toute la dernière partie du *Discours* est écrite en réponse à des développements bayliens, depuis (du § 32 au § 85). Les thèmes suivants sont soulevés :

- reprise de l'analogie baylienne de Dieu avec un père (§32 à 34) ;
- justice présomptive du mal dans le monde (§ 35 à 38) ;
- importance et insuffisance des objections vraisemblables contre les vérités de foi (§ 39 à 42 ; § 71 à 86) ;
- conception et usage de la raison et de la philosophie en matière de foi (§ 46 à 55) ;
- nature de la tâche du théologien chrétien qui répond aux objections (§ 57 à 59) ;
- accord entre les mystères et la raison (§ 60 à 66) ;
- exemples apparents de conflits entre raison et foi (avec citations de théologiens et de philosophes) (§ 67 à 70).

Bayle n'est certes pas le seul auteur cité dans les *Essais de théodicée*, mais dès le *Discours* d'introduction, il en constitue l'interlocuteur principal.

---

<sup>3</sup>ET, *Discours*, § 11 ; GP VI, 56.

## Annexe B

# Rapport à la *Bible* dans les *Essais de théodicée*

### B.1 Présentation : *Bible* et argumentation théologique

La présente annexe porte sur le rapport que Leibniz entretient avec le texte biblique dans ses *Essais de théodicée*. Nous avons tâché de retrouver, au fil du texte leibnizien, toutes les allusions, citations, références précises ou générales (mais expresses) au texte sacré des chrétiens<sup>1</sup>. Cette énumération n'a pas surtout une vocation d'inventaire : l'intérêt réside dans un survol des fonctions que jouent, sur le plan argumentatif, les références à la *Bible* pour Leibniz dans le cadre de sa défense de la justice divine. Nous avons choisi de rapporter cette compilation sous forme de tableau, afin de permettre sur une base facile d'accès un examen des motifs qui guident l'auteur dans son rapport à la théologie révélée. Dans cette perspective, nous avons divisé le tableau en quatre colonnes.

**Situation** : passage des *Essais de théodicée* et de la *Bible* ;

**Description** : détail de ce qui est tiré du texte biblique ;

**Contexte** : argument dans lequel s'insère la référence ;

**Emploi** : rôle que joue le texte biblique dans chaque cas.

Cette dernière mention importe tout particulièrement, car c'est elle qui relève véritablement du classement philosophique. Elle permet de ranger les liens à la *Bible* en plusieurs catégories :

**Allusion** : simple mention d'un événement ou d'un passage biblique (certaines d'entre elles sont dites *générales* lorsqu'elles ne renvoient pas à un passage précis ou iden-

---

<sup>1</sup>Notons que notre tableau ne contient pas le détail des discussions sur l'eucharistie, le péché originel et la création. La consultation de Grua (1953) [165] et Brunschwig (1969) [44] a été occasionnellement utile pour l'établissement de certaines références.

tifiable; l'allusion est d'ailleurs parfois si générale qu'elle ne s'adresse même pas spécifiquement à l'*Ancien* ou au *Nouveau Testament*);

**Référence** : rapport précis à un texte expressément identifié par Leibniz ;

**Citation** : extrait littéralement tiré de la *Bible* (quelques unes sont appelées *indirectes* lorsqu'il ne s'agit pas d'un texte rapporté par Leibniz lui-même, ou lorsque la citation est insérée dans une phrase et tournée autrement en fonction du style) ;

**Constat négatif** : absence d'une idée particulière dans le texte biblique ;

**Fiction** : extrapolation à partir d'éléments spécifiquement bibliques.

Chacun de ces cas se décline lui même en deux classes :

- les cas qui fournissent un *appui* à l'argumentation en cours (tels les exemples ou les histoires qui mettent en évidence la sagesse et la bonté de Dieu, ainsi que les paroles et les actes édificateurs de Jésus) ;
- les cas qui composent un cas à *expliquer par* l'argumentation en cours (on pense aux passages bibliques obscurs et aux citations utilisées par des adversaires pour soutenir une argumentation contraire à celle de Leibniz).

Notons à propos de cette dernière catégorisation que certains cas peuvent se révéler mixtes : un exemple peut servir d'appui et de justification une fois correctement expliqué par l'argumentation.

## B.2 Liste des codes et abréviations pour ce chapitre

- Les sections du tableau encadrées par une double ligne large<sup>2</sup> montrent les passages des *Essais de théodicée* dont le propos direct et principal réside dans le texte biblique, pour le rapporter, le commenter ou l'expliquer. Il faut dire qu'à l'inverse, le rapport de Leibniz à la *Bible* est souvent cursif et rapidement analogique.
- Dans la colonne des références, les caractères gras italiques renvoient aux *Essais de théodicée*, (par exemple : § 20).
- Les italiques simples indiquent une référence biblique (voir *supra* page xi des *Remarques liminaires* pour la signification des abréviations ; par exemple : *Rm 11 : 33*).
- Hors des cas de références fournies par Leibniz lui-même, c'est-à-dire surtout pour les allusions et les fictions, mais aussi pour de nombreuses citations non référencées,

---

<sup>2</sup>Comme ceci : ||.

les renvois bibliques ont été suppléées par nous. Les références entre parenthèses indiquent un autre rapport possible ou un passage parallèle, par exemple dans le cas des *Évangiles* synoptiques. Parce qu'elles désignent le même passage du texte de Leibniz, dont elles complètent simplement l'éclairage, elles ne sont donc pas comptabilisées comme références multiples dans le tableau des résultats.

- Les nombres entre crochets obliques <...> renvoient aux numéros de pages du sixième tome de l'édition Gehrardt [35] (*GP VI*)).
- *AT* = Ancien Testament.
- *NT* = Nouveau Testament.

### B.3 Préface

Situation	Description	Contexte	Emploi
§ 1-4 <25-27> <i>AT &amp; NT</i>	établissement de la croyance et de la loi, d'abord par Abraham et Moïse, ensuite par Jésus	introduction générale aux <i>ET</i> ; description de la piété et convergence avec la philosophie	allusion à l'appui
§ 20 <36> <i>NT</i> → <i>Rm 11 : 33</i> ( <i>1 Co 2 : 7-10</i> )	Ô profondeur! obscurité des voies de Dieu (cf II § 134)	rôle des circonstances (grâce interne et externe)	citation à expliquer
§ 21-22 <36-37> <i>AT</i> → <i>Gn 3 : 1 sq.</i>	chute d'Adam (péché originel)	justification et permission divine	allusion à expliquer

### B.4 Discours

Situation	Description	Contexte	Emploi
§ 1 <49-50>	efficace de l'expérience de la <i>Bible</i> , rôle de la tradition	rôles de la raison et de la foi	allusion générale à expliquer
§ 17 <60> <i>AT</i> → <i>Gn 21 : 8</i>	infériorité d'Agar devant Sara; renvoi	réponses «cavalières» de théologiens qui veulent limiter le rôle de la philosophie en théologie	allusion à expliquer
§ 18 <60-61> <i>NT</i> → <i>Mt 26 : 26-29</i> ( <i>Mc 14 : 22-25</i> ; <i>Lc 22 : 15-20</i> )	signification des gestes et paroles de Jésus pendant la cène (eucharistie)	usage de maximes philosophiques en théologie (techniques herméneutiques)	allusion à l'appui et à expliquer

suite page suivante...



...suite de la page précédente

Situation	Description	Contexte	Emploi
§ 21 <63> NT → Lc 13 : 32	désignation par Jésus d'Hérode comme un renard	littéralité et règles d'interprétation (rôle de la logique du probable)	allusion à l'appui et à expliquer
§ 29 <67> NT → 1 Co 1 : 23	sagesse de Dieu est folie pour les hommes, Évangile absurde aux Grecs et aux Juifs	apparente contradiction des deux vérités (motifs de crédibilité)	citation indirecte à expliquer
§ 32 <69> AT → Gn 3 : 1 sq.	prévision par Dieu de la duperie d'Ève par le serpent (péché originel, prédestination)	réponse à Bayle : invalidité des vraisemblances à l'égard de Dieu (contexte juridique)	allusion à expliquer
§ 44 <75> NT → 2 Co 5 : 7	cheminement humain par foi et non par vue	définition de la foi par analogie avec l'expérience	référence et citation indirecte à l'appui
§ 46 <76> NT → Lc 5 : 27; 9 : 59; Ac 16 : 3; 1 Co 13 : 12; 2 : 14; 2 : 8	inutilité et danger de la raison; caractère suffisant de la foi nue	reprise et résumé d'une argumentation baylienne (accumulation d'autorités de la part de Bayle)	six références et citations à expliquer (pour Leibniz)
§ 52 <79> AT & NT	exactitude du christianisme dans l'éclaircissement des prophéties et paraboles (citation d'Origène)	réponse à Bayle : possibilité d'expliquer les mystères, mais pas pour tous (herméneutique à l'appui de la philosophie)	allusion générale à l'appui

Remarquons au passage l'allusion à Agar et Sara, au § 17 (GP VI, 60), rapportée de certains théologiens que Leibniz n'approuve pas en l'occurrence, puisqu'il n'estime pas que la philosophie (dans la mesure où elle est l'expression de la raison, et non de l'habitude) doit être répudiée lorsque se présente la religion. Cependant, cette analogie prise de l'*Ancien Testament* n'est pas sans fécondité, comme l'indique le passage Ga 4 : 22 sq., où les deux femmes d'Abraham représentent la succession des deux alliances, cette fois sous un angle qu'approuve sans doute Leibniz.

## B.5 I<sup>re</sup> partie

Situation	Description	Contexte	Emploi
§ 4-5 <105> AT & NT	résumé des actions qui rendraient Dieu responsable du mal selon la Bible	abrégé des points révélés, mais litigieux (chute des anges, péché originel, abondance de la damnation...)	allusions multiples, mais générales, à expliquer
§ 11 <108-109> NT → Rm 3 : 8	tort de faire le mal en vue du bien (pour les hommes)	résumé de l'argumentation de prélats gallicans : Dieu a droit de tirer des biens plus grands de la permission du péché	référence et allusion à l'appui
§ 11 <109> NT → Rm 5 : 20	l'abondance du péché appelle une surabondance de grâce (exemple : l'incarnation)	résumé de l'argumentation de prélats gallicans : possibilité que le mal tourne au meilleur des mondes possibles	référence et allusion à l'appui

suite page suivante...

...suite de la page précédente

Situation	Description	Contexte	Emploi
§ 17 <111> NT → Rm 11 : 25-26	parole mystérieuse de Paul : tout Israël sera sauvé	argumentation autour de l'origénisme ; possibilité de sauver toutes les âmes	citation indirecte à l'appui (d'Origène)
§ 18 <112- 113> AT & NT	histoire du monde depuis la création jusqu'à la rédemption, passant par la chute de l'ange et l'incarnation (termes expressément bibliques)	digression : théologie astronomique et plaisante (harmonie du règne de la nature et de la grâce)	allusion générale et fiction à l'appui
§ 23 <116- 117> NT → Jn 12 : 24	parabole du grain qui doit mourir pour germer	la volonté antécédente et conséquente ; contribution possible du mal au bien (justification du mal)	citation indirecte à l'appui
§ 40 <125> AT → 1 S 23 : 12-13	prévision par Dieu, connue par oracle, de la prise de David par Saül à Kégila, événement conditionnel évité (citation de Molina)	argumentation sur la science moyenne, solution possible aux difficultés de la prédétermination	allusion à expliquer
§ 55 <133> NT → Lc 1 : 64 sq.	changement d'attitude de Dieu à l'égard de Zacharie, père de Jean-Baptiste, qui passe du mutisme au don de prophétie (citation d'Ambroise, qui commente ce cas, mais sans récit du cas)	argumentation contre le sophisme paresseux (sur la prédestination)	allusion et référence à l'appui
§ 55 <133> AT → Jon 1 : 2 (3 : 4)	oracle comminatoire de Jonas aux Ninivites	argumentation contre le sophisme paresseux (sur la prédestination)	allusion à l'appui
§ 82 <146> AT → Gn 3 : 1 sq.	chute d'Adam (péché originel)	résumé d'une discussion sur les supra et infralapsaires	allusion à expliquer
§ 83 <147> NT	salut et foi en Jésus	rôle de la <i>Bible</i> pour la foi (luthériens / calvinistes)	allusion générale à l'appui
§ 93 <154>	aucune base dans la <i>Bible</i> à la théorie de la damnation des enfants morts sans baptême	détail d'une argumentation contre les jansénistes (justification du mal)	constat négatif à l'appui
§ 99 <158> AT → Ex 4 : 21 (7 : 3 ; 9 : 12 ; 10 : 20 ; 11 : 10 ; 14 : 8)	endurcissement du cœur de Pharaon (voir III § 276)	grâce et toute-puissance de Dieu	allusion à expliquer
§ 100 <158>	efficace de la <i>Bible</i> sur la conversion d'Augustin	rôle des circonstances dans l'apparition de la foi (foi comme expérience)	allusion générale à l'appui
§ 102 <159> NT → Mt 11 : 21-24 (Lc 10 : 13-15)	supposition d'une meilleure réception des prédications de Jésus à Tyr et Sidon qu'à Capharnaüm	même discussion : réponse à une fiction (science moyenne)	allusion à l'appui
§ 103 <160> NT → écrits de Paul	principes de Paul sur la gratuité de la grâce	raisons du choix de Dieu ; rôle de Dieu dans la grâce	allusion générale à l'appui

suite page suivante...

...suite de la page précédente

Situation	Description	Contexte	Emploi
§ 104 <160> NT → 1 Tm 1 : 12-17	miséricorde et grâce de Dieu à l'égard de Paul en tant qu'exemple de patience	distribution des grâces	citation indirecte à l'appui

Au sujet de l'appui à l'argumentation origénienne trouvé dans la citation de Paul au § 17, et du rapport qu'elle peut entretenir avec la position leibnizienne, voir section 8.3.2, page 540.

Comme exemple de passage de Paul qui indique la gratuité de la grâce (§ 103), on peut citer : *Rm* 3 : 23-24.

## B.6 II<sup>e</sup> partie

Situation	Description	Contexte	Emploi
§ 118 <169> AT → Jon 4 : 11	inclusion des bêtes dans le discours de Dieu sur la préservation de Ninive	réponse à Bayle sur l'harmonie du monde et la valeur des créatures	allusion à l'appui
§ 122 <177> NT → Jn 19 : 17	croix portée par Jésus	réponse à Bayle sur la bonté de Dieu ; les maux servent à imiter Jésus	allusion à l'appui
§ 133 <185-186> NT → Paul	damnation du plus grand nombre (citation de Bayle : analogie politique)	réponse à Bayle sur la nature de la damnation ; reprise de l'analogie	allusion à expliquer (pour Leibniz)
§ 134 <188> NT → Rm 11 : 33	« <i>O altitudo divitiarum et sapientiae</i> » ; immensité divine, ignorance humaine sur le détail des faits (cf <i>Préface</i> § 20)	réponse à Bayle sur le salut ; valeur des analogies bayliennes et rôle de la raison	citation à expliquer
§ 150 <199> NT : Jn 1 : 1	désignation du fils de Dieu comme λόγος («Au commencement était le Verbe...»)	analogie entre les primordialités en Dieu et la trinité	allusion à l'appui
§ 157 <203> NT → Ap	laconisme et manque de clarté de la <i>Bible</i> sur la chute des anges, le combat avec le dragon...	origine du mal : le diable ou l'imperfection des créatures (herméneutique)	allusion à expliquer
§ 174 <218> NT → Mt 10 : 30 ( <i>Lc</i> 12.7)	parole de Jésus selon laquelle chaque cheveu est compté	réponse à Bayle à propos du meilleur des mondes : il est faux que les petits faits soient sans poids pour l'ordre du monde	citation indirecte à l'appui
§ 179 <221> NT → Paul ( <i>Rm</i> 11 : 33)	droit absolu de Dieu et incompréhensibilité des voies	allusion et réponse à Bayle sur sagesse et bonté de Dieu	allusion à expliquer et à l'appui
§ 217 <248> NT → Ac 20 : 35	plaisir de donner comme supérieur à celui de recevoir (ici appliqué à Dieu)	argumentation contre Marc-Aurèle et les stoïciens (Dieu heureux comme âme du monde) ; bonheur de Dieu	citation à l'appui

suite page suivante...

...suite de la page précédente

Situation	Description	Contexte	Emploi
-----------	-------------	----------	--------

Notons que le passage *Mt* 10 : 30 (*Lc* 12 : 7) relevé au § 174 se trouve aussi en allusion dans le même sens argumentatif en *DM* § 37, *GP* IV, 463.

## B.7 III<sup>e</sup> partie

Situation	Description	Contexte	Emploi
§ 248-249 <264-265> <i>NT</i> → <i>Jn</i> 2 : 1-12	nature du miracle lors du changement de l'eau en vin pendant les noces à Cana	réponse à Bayle par le biais de Malebranche; distinction de deux sortes de miracles	allusion à expliquer
§ 259 <270>	aucune base dans la <i>Bible</i> pour prouver la fausseté des vertus des païens (citation d'Augustin)	réponse à Bayle : Euripide contre Pline; mal moral et péché originel : supériorité du bien sur le mal	constat négatif à l'appui
§ 272 <279> <i>AT</i> → <i>Ps</i> 77 : 10	miséricorde de Dieu à l'égard des méchants (peut-être des damnés) (citation d'Origène)	possibilité de supprimer ou de mitiger une damnation	référence et citation à l'appui
§ 272 <279> <i>NT</i> → <i>Lc</i> 16 : 19-31	discussion des intentions du mauvais riche de la parabole, comme prototype du damné	même problème, dans le cadre plus large d'une justification du mal suprême (damnation)	allusion à expliquer
§ 273 <280> <i>NT</i> → 1 <i>Jn</i> 3 : 8; <i>Jn</i> 8 : 44; 2 <i>P</i> 2 : 4; <i>Jude</i> 5 : 6.	origine du mal : récit et circonstances de la chute	argumentation sur l'origine du mal et l'abus du libre arbitre (de plus : remarque herméneutique)	quatre références et citations indirectes à expliquer
§ 274 <282> <i>NT</i> → <i>Ap</i> 12 : 7-9	combat de Michel et du dragon; défaite de Satan	origine et défaite du mal; question du libre arbitre (herméneutique : interprétation du texte comme ayant une signification double)	référence et allusion à expliquer
§ 275 <281> <i>AT</i> → <i>Gn</i> 3 : 1 sq	péché d'Adam et Ève (péché originel)	même problème; fondement du péché originel	allusion à expliquer
§ 275 <281> <i>NT</i> → <i>Rm</i> 1 : 28	devoir de Dieu de refuser la grâce aux méchants	assignation au diable de l'origine du mal, qui n'empêche pas la liberté	référence et allusion à l'appui
§ 276 <281> <i>AT</i> (13 fois) <i>NT</i> (8 fois)	supposées tromperies et malédictions de Dieu contre les hommes	suite; mal apparent; prévision absolue de Dieu, notamment des occasions de pécher (raisons)	vingt et une références et citations indirectes à expliquer
§ 277 <282> <i>AT</i> (5 fois)	responsabilité et liberté de l'homme, même après la chute	suite; identité du franc et du serf arbitre	cinq références et citations à l'appui

suite page suivante...

...suite de la page précédente

Situation	Description	Contexte	Emploi
§ 278 <282> NT → Jc 1 : 14 ; 2 Co 4 : 4	responsabilité et liberté de l'homme face à ses péchés	même problème ; plaisir de la grâce et amour de Dieu	deux références et citations à l'appui
§ 281 <283-284> NT → Jacques et Paul	apparentes tensions ou contradictions entre les deux auteurs	vérité et justesse de l'expression ; valeur de l'autorité (herméneutique)	allusion générale à l'appui
§ 282 <285>	volonté antécédente de Dieu de sauver tous les hommes dont témoigne généralement la Bible	argumentation sur nécessité et volonté (exemple probable repris à Nicole)	allusion générale à l'appui
§ 285 <286> AT → Ex 33 : 19 NT → Rm 9 : 15-16 & 9 : 29	volonté prévalente de Dieu lorsqu'il fait miséricorde	argumentation autour d'Augustin sur le salut, Leibniz insistant sur les raisons	trois références et citations à l'appui
§ 315 <303> AT → 1 S 21 : 14	artifice de David qui feint la folie devant le roi des Philistins	utilité occasionnelle d'une folie ou d'une irrégularité simulée (justification du mal)	allusion à l'appui
§ 316 <303-304> AT → Gn 3 : 1 sq.	discours de Dieu à Adam et Ève pour qu'ils décident de recevoir ou non le libre arbitre (citation de Bayle)	argumentation en accord avec Bayle sur la grâce et le libre arbitre (Leibniz commente à peine)	fiction à l'appui
§ 337 <315> AT & NT	décisions de Dieu à l'égard d'Adam, Pierre, Judas	généralité des lois divines : jamais d'exceptions originales (volonté, liberté)	allusion à l'appui
§ 407 <358> NT → Mt 26 : 47 sq. (Mc 14 : 43 sq. ; Lc 22 : 47 sq. ; Jn 18 : 2 sq.)	trahison de Judas (citation de Valla)	dialogue final : Judas méritait-il d'être puni (disculpation de Dieu)	allusion à expliquer
§ 412 <360-361> NT : Rm 11 : 33	comparaison du potier, incompréhensibilité et sagesse de Dieu (citation de Valla)	dialogue final : tentative d'explication de l'innocence de Dieu par la distinction entre prescience et providence	allusion à l'appui et à expliquer

Au § 276, dans l'ordre, les références multiples offertes par Leibniz sont les suivantes (les références au *Nouveau Testament* sont données en caractères gras) : *Ex* 4 : 21 ; & 7 : 3 ; *Es* 63 : 17 ; 1 *R* 22 : 23 ; 2 *Th* 2 : 11 ; *Ez* 14 : 9 ; 2 *S* 16 : 10 ; 1 *S* 2 : 25 ; *Jb* 1 : 21 ; *Ex* 9 : 16 ; ***Rm* 9 : 17 & 9 : 21 ; *Mt* 11 : 25 ; *Mc* 4 : 12 ; *Lc* 8 : 10 ; *Ac* 2 : 23 & 4 : 27-28 ; *Jos* 11 : 20 ; *Es* 19 : 14 ; 1 *R* 12 : 15 ; *Ps* 105 : 25.**

Au § 277, dans l'ordre, les références multiples offertes par Leibniz sont les suivantes : *Gn* 1 : 20 ; *Qo* 7 : 30 ; *Dt* 30 : 19 ; *Jr* 21 : 8 ; *Si* 15 : 14-16<sup>3</sup>.

<sup>3</sup>Au sujet de la citation du *Siracide*, voir section 14, page 475.

## B.8 Quelques résultats

Il serait sans doute vain de compter sur l'exactitude d'une évaluation chiffrée pour donner une idée du contenu des *Essais de théodicée* quant au rapport à la *Bible*. Non seulement l'exhaustivité est-elle difficile à atteindre à cet égard, mais en outre, plusieurs facteurs peuvent malaisément être pris en ligne de compte. Par exemple : certaines mentions sont plus cruciales que d'autres ; certaines, regroupées, ont un poids particulier ; certaines font l'objet d'un traitement plus étendu que d'autres. La comptabilisation exige forcément des choix qui caricaturent quelque peu la répartition obtenue et provoquent d'inévitables imprécisions. Malgré ces difficultés, nous estimons qu'en dehors de l'intérêt énumératif du tableau précédent, quelques conclusions plus générales peuvent suivre de ce classement, qui peuvent servir d'éléments d'analyse pour la *Théodicée*. Les tableaux suivants permettent de synthétiser quelques idées sur ce plan :

	Allusions	Références	Citations	Constats négatifs	Fictions	Totaux
<b>Préface</b>	2	0	1	0	0	3
<b>Discours</b>	6	7	8	0	0	21
<b>I<sup>e</sup> partie</b>	13	3	3	1	1	21
<b>II<sup>e</sup> partie</b>	6	0	3	0	0	9
<b>III<sup>e</sup> partie</b>	11	38	35	1	1	86
<b>Totaux</b>	38	48	50	2	2	

	Ancien Testament	Nouveau Testament	Totaux
<b>Préface</b>	2	2	4
<b>Discours</b>	3	11	14
<b>I<sup>e</sup> partie</b>	6	11	17
<b>II<sup>e</sup> partie</b>	1	8	9
<b>III<sup>e</sup> partie</b>	24	24	48
<b>Totaux</b>	36	56	

	À expliquer	À l'appui	Totaux
<b>Préface</b>	2	1	3
<b>Discours</b>	12	4	16
<b>I<sup>e</sup> partie</b>	4	13	17
<b>II<sup>e</sup> partie</b>	4	6	10
<b>III<sup>e</sup> partie</b>	31	19	50
<b>Totaux</b>	53	43	

De là, on pourra formuler les quelques remarques suivantes :

1. La *Préface* et la III<sup>e</sup> partie sont les seules sections dont une partie du propos soit directement consacré à la *Bible*.
2. La III<sup>e</sup> partie est de loin celle où se concentrent le plus les rapports à la *Bible* et dans le corps de l'ouvrage, la II<sup>e</sup> partie en comporte nettement le moins.

3. Les mentions sous forme de *référence* et de *citation* constituent les techniques les plus souvent utilisées par Leibniz dans cet ouvrage. Cependant, les références ne sont jamais employées seules. Les allusions composent un paysage plus varié que les citations et les références, vont moins souvent par groupes, et touchent des sujets d'importances très diverses. Les I<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> partie en comportent un surcroît par rapport aux autres mentions et c'est en fait la grande quantité de références de la III<sup>e</sup> partie qui fait basculer les totaux. Le constat négatif et la fiction sont peu utilisés, et toujours à l'appui.
4. Dans les deux premières parties, la mention de la *Bible* sert davantage d'appui qu'elle ne requiert explication, mais sur l'ensemble, comme d'ailleurs plus particulièrement dans le *Discours* et la III<sup>e</sup> partie, on trouve plus de mentions à expliquer qu'à l'appui.
5. Le *Nouveau Testament* est rapporté nettement plus souvent que l'*Ancien* par Leibniz, sauf dans la III<sup>e</sup> partie où les nombres de mentions s'équivalent.

Nous pouvons tenter, pour chaque réflexion, une explicitation ou du moins une resituation en contexte :

1. La *Préface* et la III<sup>e</sup> partie ont quelque chose de plus exotérique, de plus ouvert sur un débat spécifiquement croyant que les autres sections de l'ouvrage, y compris le *Discours préliminaire*, qui se montre plus théorique et philosophique. En effet, à cause de son aspect introductif, qui situe la part théologique dans la perspective philosophique, la *Préface* se consacre particulièrement à la révélation. Il en va de même pour la III<sup>e</sup> partie, où Leibniz, développant la question du mal physique, semble éprouver moins de difficultés théoriques. Il semble pouvoir ainsi se consacrer davantage à la résolution de difficultés bibliques, d'une part, et d'autre part à la consolidation de son argumentation à l'aide de la *Bible*. En somme, comme l'indique le peu de lignes doubles encadrant le tableau, Leibniz se consacre assez peu au rapport à la *Bible* comme propos principal, et lorsqu'il s'y consacre en rafale, il le fait souvent sans commentaire ni interprétation.
2. Dans le même sens que ce qui vient d'être relevé, nous soulignerons que la III<sup>e</sup> partie, qui porte principalement sur la souffrance et le mal physique, est de ton moins âpre, moins dialectique, moins unifié aussi que la partie précédente et peut se permettre des «corps étranger[s]»<sup>4</sup>, tel que le curieux passage où l'auteur énumère en avalanche

<sup>4</sup>C'est ainsi que Grua (1953) [165] (p. 18, n. 25) qualifie le singulier passage où Leibniz se prend tout soudain à accumuler les citations et références bibliques (§ 273-278).

des citations bibliques sur les supposés méfaits de Dieu ou sur la responsabilité de l'homme. Comme Leibniz a déjà déployé un abondant argumentaire pour le soutien au meilleur des mondes, il peut se permettre davantage d'arguments d'autorité et se reposer sur des textes qui ne l'embarrassent plus à cause des éclaircissements précédents.

Le lien moins étroit entre la II<sup>e</sup> partie et le texte biblique peut quant à lui trouver racine dans le sujet traité : Leibniz s'y penche sur la question du mal moral dans la création, sans nier le rôle de Dieu comme créateur, sans lui dénier aucune perfection, mais sans lui attribuer non plus la responsabilité du mal. Il s'agit de la discussion la plus serrée et la plus délicate de l'ouvrage<sup>5</sup>, celle aussi qui répond le plus à des objections contemporaines, qui mettent déjà en question l'autorité de la *Bible* sans que Leibniz ait le choix de le convoquer ou non.

3. Dans les *Essais de théodicée*, Leibniz est peu enclin aux mentions dépourvues de contenu immédiatement compréhensible<sup>6</sup> et évite donc les références non accompagnées d'une citation ou d'une allusion. L'abondance des références, et des citations, est due dans une très large mesure à ces passages de la III<sup>e</sup> partie, où le rapport à la *Bible* surgit de manière quasi hétérogène, au point qu'il remplace l'argumentation principale, qui ne s'y intègre pas, et ne l'intègre pas. Plus disséminées, plus variées, plus régulières, les allusions sont les plus nombreuses dans les deux premières parties, à vocation nettement explicative et à l'argumentaire plus serré. Les analogies et ressources disponibles dans le texte biblique sont ainsi directement utiles pour l'argumentation. En effet, les allusions sont plus souples, plus libres d'utilisation que les citations expresses, et ne nécessitent pas un détour de la part du texte. De ce point de vue, il semble se former une nette césure entre les deux premières parties et la troisième.

Le constat négatif est une marque d'absence et la fiction marque une extrapolation. Il s'agit donc d'arguments relativement faibles, car ils ne fournissent aucune preuve effective véritable d'un point de vue textuel et herméneutique. Leur petit nombre s'expliquerait de la sorte, ainsi que leur application uniquement positive (vu leur faiblesse, ils ne sembleraient pas pouvoir constituer des arguments suffisamment forts

---

<sup>5</sup>En tout cas, à tort ou à raison, Leibniz estime que les problèmes abordés dans la III<sup>e</sup> partie l'«embarrasseront moins» (*ET* III § 241, *GP* VI, 261).

<sup>6</sup>Au contraire, par exemple, on retrouve des auto-références abondantes dans la *Monadologie*, à l'endroit de la *Théodicée*.



pour nécessiter une explication). Il y a plus, cependant, et cela se devine grâce au rapport aux textes de Bayle. En effet, ceux-ci mettent fréquemment en scène des fictions dérivées de la *Bible*, et qui sont précisément des exemples à expliquer, puisqu'ils montrent un Dieu tyrannique, lâche, capricieux, cruel ou haineux. Leibniz peut donc se servir des écrits polémiques de Bayle comme d'un réservoir pour ce type d'arguments et n'a aucun besoin de les développer lui-même. S'il y a des fictions à expliquer dans le cadre des *Essais de théodicée*, elles n'ont pas été bâties par Leibniz, mais par son contradicteur. La même réflexion peut s'appliquer aux constats négatifs, le rapport de Bayle à la révélation en étant un de contestation virulente avant la soumission.

4. Ici encore, les deux premières parties semblent former groupe en face de la III<sup>e</sup> partie. La vocation particulièrement polémique et dialectique du *Discours préliminaire* fournit peut-être un élément d'explication au fait que la *Bible* s'y trouve plus interrogée que sollicitée à l'appui. C'est en effet là que Leibniz expose l'essentiel de sa méthode et là aussi qu'il cherche à prouver sur le plan théorique que la raison et la foi ne se contredisent pas. Il est sans doute naturel que, sur le plan pratique, la tendance se fasse plus investigatrice et qu'elle cherche davantage à débroussailler un contact en apparence difficile avec le texte sacré qu'à y puiser un appui qui n'est pas encore garanti. Le cas des deux premières parties, dont la tâche est plus philosophique que spécifiquement herméneutique, s'éclaire peut-être en ce qu'il est naturel que la vocation explicative de ces sections s'ancre plutôt dans des mentions de texte qui servent la réfutation.
5. Le *Nouveau Testament*, et en particulier les *Épîtres* de Paul, semblent avoir été la source biblique privilégiée de Leibniz, qui d'ailleurs se réfère essentiellement à ce bloc de textes lorsque dans des textes non spécifiquement théologiques, il laisse échapper une citation biblique<sup>7</sup>

Nous remarquerons pour conclure qu'en tout et pour tout, il existe assez peu de rapports à la *Bible* dans un ouvrage aussi vaste, surtout si on compare le ton à celui d'autres livres de théologie de l'époque, tant protestants que catholiques. Leibniz n'est pas enclin au catalogue de citations et montre davantage d'érudition philosophique que biblique<sup>8</sup>. Cela

<sup>7</sup> Grua (1953) [165] note ceci, après consultation des manuscrits : «le brouillon apporte surtout des textes du *Nouveau Testament*, la révision, de l'*Ancien*, peut-être après consultation d'un théologien, mais dans un ordre indépendant des polémiques entre Érasme et Luther, Hobbes et Bramhall» (p. 18, n. 25).

<sup>8</sup> «Rarement Leibniz rassemble, et sans doute de seconde main, ses indications sur un point de doctrine,

tient peut-être à la valeur seulement relative que Leibniz attribue à l'argument d'autorité dans la constitution de sa logique du probable. En effet, l'orientation de Leibniz en matière d'interprétation biblique est résolument rationaliste, ce qui le fait présenter par Cook (1989), qui s'est penché précisément sur les travaux d'herméneutique, comme le dernier des justificateurs de la *Bible* au nom de la raison<sup>9</sup>.

---

l'apocalypse, le purgatoire, le royaume des cieux, la liberté» (Grua (1953) [165], p. 17-18).

<sup>9</sup>Cook (1989) [120], p. 152 «Though perhaps the battery of arguments - differing in form and substance - that Leibniz brings to bear in his defense of religious orthodoxy testify at times more to the constancy and depths of his inner conviction on this issue (qualities that Russell and others claim Leibniz was conspicuously lacking outside his work in logic) than to their intrinsic persuasiveness, they nevertheless form an impressive body of literature that has contributed to the beginnings of modern historiography and probability».