Zeitschrift: Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger

Band: 3 (1870)

Artikel: La théologie de Leibniz. Partie 1 [suite]

Autor: Pichler, A. / Dufour, J.J.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379102

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 01.07.2025

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

LA THÉOLOGIE DE LEIBNIZ

PAR

A. PICHLER[1].

SECOND ARTICLE.

II. Le monde.

§ 1. *Origine du monde ; nature des êtres créés.*

La doctrine leibnizienne sur l'origine du monde est à égale distance des écueils du matérialisme et de ceux du panthéisme. Le monde reflète l'image de Dieu sans participer de son essence et de ses attributs. La possibilité de la création est une conséquence de la toute puissance et de la bonté divines.

Dieu est libre, mais déterminé dans ses actions par ses perfections, et notamment par sa sagesse. Les rapports du monde et de Dieu sont plus étroits dans le leibnizianisme que dans le théisme vulgaire et les théologies supranaturalistes courantes.

Dieu étant déterminé par sa sagesse et sa bonté a fait le meilleur des mondes possibles. Il l'a fait de rien. La volonté de Dieu et le néant se retrouvent à l'origine de la création, comme l'unité et le zéro à l'origine des nombres.

Les spéculations sur l'inaction d'un Dieu éternel avant la

[1] *Die Theologie des Leibniz* aus sämmtlichen gedruckten und vielen noch ungedruckten Quellen mit besonderer Rücksicht auf die kirchlichen Zustände der Gegenwart zum ersten Male vollständig dargestellt von Dr A. Pichler. Erster Theil, München 1869. 1 vol in-8 de XVII et 474 pages.

Voyez, pour le premier article, la livraison de juin, page 239.

création sont puériles et oiseuses. L'hypothèse de l'éternité du monde offre des difficultés bien autres. Le temps et l'espace n'ont de réalité que par leur coexistence avec des choses créées. L'objection n'est donc, au fond, qu'une pétition de principe.

Dieu est présent partout. Seul il est incorporel. Leibniz rejette la doctrine des esprits purs, tout en attribuant aux corps de certaines créatures supérieures un maximum de subtilité.

Il y a deux sortes de matière : la matière brute, dont le fonds a été créé immuable ; la matière organisée, dont la structure est muable. L'entéléchie, ou la créature au plus haut degré de perfection, ne peut se passer de corps. Les âmes qui attendent la résurrection conservent de mystérieux liens avec la matière.

Leibniz rejette l'atomisme.

La nature ne peut être connue à fond. Celui qui en connaîtrait parfaitement une partie connaîtrait le tout.

Le but de Leibniz, dans sa doctrine sur le monde, est d'y montrer la trace de Dieu et de combattre le matérialisme.

L'on n'a pas assez appliqué à l'étude de la nature le principe de la raison suffisante. Autrement, on eût fait justice d'un principe assez arbitrairement posé, celui de la ressemblance parfaite entre les parties analogues, dans l'harmonie de l'univers. Si l'on remarquait que cette similitude parfaite n'a pas de raison d'être, on ne lui octroyerait pas une existence que le Créateur ne lui a point donnée. Il n'y a pas deux êtres absolument semblables.

Chaque créature doit être, comme la nature, l'ouvrage le plus parfait en vue de son but.

Entre les œuvres de l'homme et celles de Dieu, la différence est plus que graduelle, elle est essentielle. L'homme ne peut donner à ses œuvres la forme dernière, l'âme, ce qui répond au moi et en fait un microcosme.

La nature est bonne ; ses plus petits échantillons attestent la richesse de ses trésors.

Tous les corps obéissent à un grand mouvement d'absorption et de séparation.

Il n'y a jamais ni génération absolument récente, ni mort parfaite. Les organismes naissent de germes dans lesquels il y a

préformation incontestable. Les âmes et les corps, avant de s'unir, étaient destinés à se rencontrer. L'ordre donné à la terre de produire et aux êtres organiques de se propager est l'expression d'une loi.

La nature ne fait pas de sauts.

Le mouvement n'a pas pour origine première une loi mathématique, mais la volonté de Dieu.

Leibniz se rattache à la cosmogonie mosaïque, mais sans littéralisme servile. La terre, selon lui, avait été couverte par les eaux avant la création de l'homme; mais, plus anciennement, elle avait été consumée.

Primitivement elle avait reçu du Créateur une forme régulière.

Il est difficile de déterminer si Leibniz croit que le monde, dans toutes ses parties, marche continuellement vers la perfection, ou s'il admet qu'il subit des phases de recul. Cette dernière supposition n'est pas en contradiction avec le système de l'optimisme, tel qu'il l'a défendu.

Il admettait une échelle des êtres; mais il ne plaçait pas l'homme sur l'un des degrés les plus élevés, pensant qu'il est plus près du néant que de Dieu. Ses idées sur ce sujet sont développées dans une lettre écrite en 1707, et dont M. Pichler soutient l'authenticité, contestée en 1753 par l'académie de Berlin.

§ 2. *Conservation et gouvernement du monde.*

La conservation du monde est une création continuée. Cela ne veut pas dire que Dieu tire continuellement le monde du néant. Les créatures ont reçu une vie propre, mais cette vie doit être conservée. La conservation se rapporte aux substances elles-mêmes.

Leibniz repousse l'idée d'une force inhérente en vertu de laquelle la nature se développerait sans le secours de Dieu. Tout développement est sans doute l'effet d'une loi, « chaque créature est grosse de son état futur et suit naturellement un certain train, *si rien ne l'en empêche;* » mais, pour que l'obstacle ne se produise pas ou n'agisse pas, il faut l'action conservatrice de Dieu.

Newton s'est trompé en assimilant la conservation du monde à celle d'une machine qui, à cause de son imperfection, a besoin d'être remontée. Dieu est assez puissant et intelligent pour faire un mouvement perpétuel et un ouvrage durable. Ce principe, dont Leibniz faisait usage à l'occasion des miracles, retrouve ici son application. La conservation continuée du monde, comme les miracles, a sa raison, non dans l'imperfection de la création matérielle, mais dans la nécessité de maintenir l'harmonie préétablie, et dans le besoin que les créatures ont du secours de Dieu, en vertu de leur destination première.

L'activité conservatrice de Dieu se manifeste dans l'ensemble de l'univers et dans ses détails. Elle intervient perpétuellement pour le maintien de l'union entre l'âme et le corps. L'anthropomorphisme « Dieu se reposa » ne se rapporte qu'à l'achèvement de la création proprement dite.

Rien n'arrive au hasard. Dieu est toujours près de son œuvre. Tout arrive par l'effet d'une prédétermination certaine. Les causes et les effets forment une chaîne qui part du ciel et aboutit à la terre, comme celle d'Homère. Nous verrons plus tard que la liberté humaine n'en reste pas moins intacte.

Il n'y a rien de petit. Les causes les plus insignifiantes peuvent produire des effets gigantesques. Une piqûre d'insecte chasse une idée qui allait se présenter à la pensée d'un roi dans un moment décisif, et une combinaison de toute importance est manquée.

La loi de continuité dans le développement historique de l'humanité ne saurait être méconnue impunément. Que les gouvernants la comprennent, et ils cesseront du même coup d'aspirer à une stabilité illusoire et de rêver des innovations brutales. L'avenir de l'église dépend du degré d'intelligence avec lequel elle adhérera à ce principe. Leibniz sentait que le XVIIe siècle n'était pas destiné à le comprendre. Le XVIIIe siècle, dans ses écarts opposés, n'a pas été plus intelligent. Le nôtre semble mûr pour cet ordre de vérités.

L'optimisme de Leibniz est célèbre, mais il a été rarement compris. En posant ce principe, Leibniz ne croyait nullement que le bien parfait se fût jamais réalisé dans la vie humaine. Il

n'affirmait pas un fait historique, mais une idée métaphysique et surtout religieuse. De l'idée d'un Créateur parfait résultait pour lui celle de l'excellence du choix arrêté entre toutes les créations et tous les enchaînements de destinées possibles. La série qui s'est produite était prévue. Elle a donc été acceptée par le Créateur comme la meilleure de toutes. Que penser de la sagesse et de la bonté suprêmes si, quelque chose de meilleur étant possible, la permission d'exister n'a pas été donnee à ce monde éventuel et à cet enchaînement désirable? La pensée religieuse est acculée dans des retranchements où elle est forcée de se rendre à l'évidence d'une théorie qui lui semblait d'abord paradoxale. Cette concession lui coûtera peu d'ailleurs, si elle se rappelle, qu'au point de vue de Leibniz, ce qui va pour le mieux ce n'est pas le train de ce bas monde, mais le gouvernement de Dieu avec tous ses actes, en y comprenant en première ligne la rédemption et les réparations éternelles dues à l'envoi de Jésus-Christ. Si le Créateur eût pu faire quelque chose de meilleur, il se serait renié lui-même en ne se mettant pas à l'œuvre.

Quelques réserves que l'on puisse faire sur certains détails de ce système de l'optimisme et sur la manière dont Leibniz l'a présenté quelquefois, l'idée-mère dont il est l'épanouissement est foncièrement religieuse et irréprochablement chrétienne. Aussi l'opposition la plus violente dont il ait été l'objet est-elle venue non des croyants, mais de Voltaire. Si cette explication de l'ordre universel n'est pas le dernier mot de la théologie, elle subsistera du moins, dans l'histoire de l'esprit humain, comme l'un des meilleurs essais tentés pour la solution d'un immense problème.

§ 3. *Le mal physique et le mal moral.*

Cette question est une de celles qui ont le plus préoccupé Leibniz. En la discutant, il s'est occupé presque exclusivement de la face par laquelle il l'avait abordée. Plaider la cause de Dieu, le disculper de toute complicité dans le fait du mal, voilà son but spécial et l'occasion des lacunes qui ont pu lui être reprochées.

Bayle lui demandait un jour si Dieu n'aurait point pu faire son meilleur monde possible meilleur encore, en supprimant la possibilité du mal. Il n'hésita pas à répondre que cela eût été aussi impossible à Dieu que de créer un second Dieu. La possibilité du mal, selon les principes de Leibniz, est une des conditions du meilleur monde possible. Il la faut pour que la perfection de Dieu ressorte par contraste aux yeux des créatures, et pour que la carrière du perfectionnement leur soit ouverte.

Sans doute, un monde inaccessible au mal est imaginable et même possible; mais la création d'un tel monde suppose un autre plan que celui qui a été choisi. Le plan exclu ne saurait être supposé meilleur que celui auquel la sagesse divine s'est arrêtée. Un monde inaccessible au mal n'est donc pas le meilleur possible. Il est aisé de s'en convaincre par une contre-preuve. La liberté eût été bannie d'un tel monde, car un bien inévitable implique l'absence de liberté. Ajoutons à cela la nécessité de créer d'autres natures, d'opérer d'autres miracles, et nous verrons toutes les difficultés d'une hypothèse établissant l'infériorité du plan réel de Dieu sur tel plan imaginaire.

La possibilité du mal tient à la nature même des choses finies. Toute pente de fleuve, fût-ce la plus régulière, se trouvera trop faible si l'on fait flotter des navires trop fortement chargés. Il est enfin des maux qui entrent dans l'ordre de la nature pour faire ressortir les biens. L'ombre est un mal comparatif, et cependant les peintres l'introduisent dans leurs arrière-fonds pour produire des effets de lumière.

Pour le moment, nous ne considérons le mal qu'à l'état de possibilité, et en fait de maux, nous ne parlons que de ceux qui se rapportent à l'ordre physique. Avant de parler directement du péché, faisons toutefois une observation qui ne sera pas perdue dans la suite. Rappelons-nous que tout ce qui contribue à un désordre moral, n'est pas, pour cela, imputable à péché. La fidélité au devoir entraîne quelquefois des contre-coups immoraux. L'innocence de celui qui a fait ce qui est dû subsiste quelle que soit la culpabilité de ceux qui ont pris occasion de son attitude pour mal faire. Cet ordre de faits nous offre des analogies pour montrer que Dieu reste saint et bon dans les

actes de son gouvernement, quelle que soit la conduite des hommes, et quels que soient les maux de cette vie. La théodicée doit imiter l'astronomie planétaire et rapporter ses perspectives au centre de toutes choses. Quand elle jugera des œuvres de Dieu d'après les pensées de Dieu, elle verra qu'il ne s'est jamais démenti.

Dieu n'est pas l'auteur du mal. Cela est vrai pour le monde physique. Tout y rappelle ses perfections et l'excellence de son œuvre créatrice. Les plantes et les animaux sont des témoignages de sa paternelle sagesse. Il est vrai qu'un débris de squelette ou un détritus végétal est repoussant, mais le naturaliste, qui connaît le tout dont il fait partie, y discerne des rapports harmoniques. Ayons toujours la vue de l'ensemble, et l'harmonie nous apparaîtra jusque dans des maux apparents.

Le mal, comme le bien, peut être métaphysique, physique ou moral. Le mal métaphysique consiste dans l'imperfection inhérente aux substances créées. Cette imperfection est un bien relatif. Il n'est pas convenable que la perfection existe à côté de Dieu. D'autre part, une mesure relative de malaise est nécessaire à l'homme pour qu'il sente le prix du bien absolu qui est en Dieu seul, et pour qu'il soit conduit à chercher les joies supérieures.

Le mal physique consiste dans la douleur proprement dite. Il est une conséquence du mal moral, dont nous allons parler. L'origine n'en remonte pas immédiatement à Dieu. Que s'il atteint des innocents, l'harmonie n'est pas brisée pour cela. Elle se trouve glorieusement rétablie par le fait des avantages moraux de la souffrance et des compensations éternelles.

Quant au mal proprement dit ou péché, la question est plus difficile. Ce qui est certain cependant, c'est que Dieu n'en est pas l'auteur. Leibniz proclame cette thèse dans le sens de la tradition chrétienne. Mais il va plus loin. Il reconnaît au mal moral une certaine nécessité et un avantage relatif. Si Dieu l'eût prévenu, il eût brisé la série qui devait amener la rédemption. En supprimant l'occasion d'un désordre spécial, il eût empêché le plus grand bien de se produire. Il eût ressemblé à un général qui, tandis qu'il perd son temps à empêcher une dispute de caserne, manque l'occasion d'un triomphe.

M. Pichler résume ici dans quatre thèses la théorie de Leibniz.

« Dieu a toujours en vue le bien. »

« Le bien que Dieu a en vue est le plus grand de tous les biens possibles. »

« Pour arriver à cette fin, Dieu emploie les choses intrinsèquement indifférentes et le mal physique. »

« Dieu n'est point l'auteur du mal : il se borne à le permettre. »

Il faut distinguer ici deux choses dans la volonté divine : 1° la volonté antécédente qui a le bien général pour but ; 2° la volonté conséquente, ou la détermination de Dieu à l'occasion des volontés de ses créatures. Cette volonté conséquente ne coïncide point avec la ligne qu'eût suivie la volonté antécédente si le mal ne se fût pas produit. Cependant elle est en harmonie morale avec celle-ci. Elle résulte, comme elle, de l'amour du Créateur pour le bien suprême.

Défenseur consciencieux du gouvernement divin et des enseignements de la Bible, Leibniz a abordé une question qu'il fait rentrer comme cas spécial dans le grand problème du mal. Nous voulons parler des ordres divins qui se trouvent en opposition apparente avec les grandes lois de la morale humaine, tels que l'injonction qui appelait les Hébreux à soustraire la vaisselle des Egyptiens. Acceptant le récit de l'Exode, Leibniz justifie l'ordre donné, sans recourir pour cela à la considération de dernière instance qui représente la souveraineté divine comme au-dessus de toute morale. Cette idée est en opposition directe avec l'esprit de son système, et avec plusieurs de ses affirmations. Il fait remarquer seulement que certaines infractions de détail peuvent être commandées, dans des moments de perturbation, par des intérêts moraux de premier ordre se rapportant à un bien supérieur. Il invoque l'analogie de la médecine qui ne se laisse pas conduire par les lois de la décence quand il s'agit de sauver une vie. Ces dérogations exceptionnelles et temporaires ne compromettent pas la permanence ultérieure des lois suspendues.

Il n'y a pas de principe positif du mal ; mais le caractère purement privatif que Leibniz lui attribue ne l'empêche pas d'être

odieux et terrible. Un refroidissement produit dans une arme à feu occasionne une explosion tout aussi dangereuse que si elle avait une cause positive. Il en est de même pour les désordres moraux.

La théorie de Leibniz sur la nécessité relative du mal est en corrélation avec sa théorie du mouvement, et en particulier avec ses idées sur les contraires dynamiques. La nature procède par antagonismes de forces. Plus on l'étudie, plus on voit l'ordre derrière ces désordres apparents. Les sciences ont montré que les planètes ont un cours régulier. Elles sont sur la voie de découvertes analogues relativement aux comètes. Il en sera de même pour la théologie, quand elle étudiera mieux les perturbations du monde invisible.

Inutile de rappeler que Leibniz n'oublie pas de mentionner l'art suprême par lequel la Providence sait tirer le bien du mal, et qu'il n'a pas négligé les arguments fournis par l'observation de la nature et l'étude religieuse de l'histoire.

Descendant de ces hauteurs et devenant de plus en plus réaliste, Leibniz jette un regard sur les maux de la vie humaine, et les juge à son point de vue. C'est sur ce terrain que la critique de détail est facile, et qu'on peut lui demander s'il a toujours raison contre le jugement mélancolique et célèbre de Pline, auquel il est loin de se ranger. M. Pichler se borne à citer quelques observations plus intéressantes que profondes, et à rappeler que le dernier mot de l'optimisme n'est pas là, qu'il se résume dans un appel aux espérances de l'éternité. Il conclut en faisant valoir la supériorité intrinsèque de cette philosophie religieuse, dont la sérénité contraste avec les côtés sombres reprochés souvent au catholicisme du moyen âge et au calvinisme rigoureux.

III. L'homme.

§ 1. *Sa nature, les lois de son développement d'après le plan de Dieu.*

Nous considérons ici l'homme dans ses rapports avec Dieu. S'il n'y a rien de religieux dans sa nature et sa destinée, le

christianisme est une fantasmagorie qui doit disparaître devant le déisme ou le matérialisme.

L'anthropologie de Leibniz s'écarte des orthodoxies officielles, mais elle prend ses données premières dans la révélation biblique. Il admet l'excellence primitive de l'homme ; mais il repousse comme une erreur l'idée arbitraire que l'on s'est faite de sa souveraineté sur la nature, et il ne croit pas que tout existe exclusivement pour lui. Un homme est plus qu'un lion, mais rien ne prouve que la conservation d'un homme soit plus importante que celle de toute la race léonine. Subordonner tout systématiquement à l'humanité seule, c'est s'exposer à trouver un jour que Dieu n'a pas été fidèle à ses plans. Nulle substance n'est méprisable, et nulle substance ne doit recevoir des honneurs injurieux pour les autres.

Dieu gouverne les substances matérielles en mécanicien suprême. Il gouverne les hommes en monarque et en père. Il y a des lois spéciales pour le monde moral, et parmi ces lois, celle de rétribution. Indépendantes du mécanisme de la nature, elles s'y rattachent par l'harmonie préétablie.

Le but suprême de Dieu ce n'est pas le bien de l'individu, mais le bien général. Sans doute l'accord des félicités individuelles et du bien général est dans sa volonté antécédente ; mais sa volonté conséquente exige parfois que l'avantage de l'individu soit sacrifié au bien général. Il eût mieux valu, pour tel individu, que la raison ne nous eût pas été donnée : il n'eût pas abusé de ce don précieux. Mais Dieu ne s'est pas laissé arrêter par cette considération, car le bien général exigeait que la raison fût donnée à l'homme. Il eût mieux valu, pour tel individu, que Dieu prévînt la chute d'Adam, en renonçant à faire le monde. Dieu ne l'a pas fait parce que le bien général exigeait la création.

Cette perspective sur les horizons divins ne ravale pas l'homme ; elle n'est contraire qu'à l'orgueil, et elle offre des sujets de consolation.

Dieu a donné à ses créatures le degré de perfection compatible avec leur condition inférieure. L'homme n'a pas le pouvoir créateur, mais il est appelé à concourir à l'œuvre de son établissement sur la terre. L'espace et le temps limitent ses

perfections relatives, mais sont loin de s'opposer à leur développement. Toutes les créatures participent en même temps de la nature divine et du néant. C'est dans cette coïncidence que consiste leur condition de créatures. Le néant entre pour sa part dans l'état des élus et des anges. Ne l'oublions pas si nous voulons éviter le panthéisme.

Il doit y avoir dans les régions supérieures du monde visible des êtres supérieurs à l'homme, mais semblables à lui.

Leibniz admet, d'après la Bible, l'unité de la race humaine et la filiation commune remontant à Adam. Le premier homme a été créé en vue de la place qu'il devait occuper dans l'histoire de sa race, et en prévision de toutes les conséquences du rôle qu'il jouerait.

Les germes des corps organisés ont une prédisposition latente à éclore. Un phénomène parallèle se passe pour les âmes sous l'influence d'une action divine spéciale. La théorie de Leibniz sur ce mystérieux sujet tient le milieu entre la doctrine de la préexistence des âmes et le créatianisme, et peut être considérée comme un traducianisme mitigé.

Dans toute cette théorie, Leibniz est resté fidèle à son principe sur la continuité, ainsi qu'à celui de l'unité de l'âme. Déjà dans sa thèse pour le doctorat, il s'était élevé contre toute distinction dualiste entre l'âme sensitive et l'âme raisonnable. Nous n'avons qu'une âme, dit-il ; mais cette âme est virtuellement sensitive et végétative.

La raison seule constitue la différence entre l'homme et les animaux. Elle peut être obscurcie, jamais anéantie.

L'âme humaine tient le milieu entre la nature divine et la matière. Elle est destinée à connaître Dieu, mais nos idées ne peuvent être jamais pures de toute imagination corporelle.

Le corps est en harmonie avec la destination de l'âme.

L'homme ne peut arriver à se connaître parfaitement. Il ne le pourrait qu'à condition de connaître également Dieu. Il connaît le monde extérieur par les sens, mais il a conscience de sa nature supérieure par une voie indépendante du témoignage des sens : *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu nisi intellectus ipse.*

L'idée de Dieu n'est pas un résultat de la réflexion volontaire; elle s'impose à l'âme. Elle ne vient pas non plus de la révélation. L'acceptation de celle-ci serait impossible si nous n'avions préalablement l'idée de Dieu. L'enseignement divin est un excitant qui met en jeu nos moyens internes de connaissance. Dieu nous appelle à le glorifier, mais, pour cela, il faut que nous le connaissions.

L'idée de l'immortalité est naturelle. Croire que l'homme ne peut la trouver par lui-même est une erreur qui a le témoi-moignage biblique contre elle. Les sociniens la partagent avec des théologiens qui sont à l'antipode de leur système, et des antitrinitaires ont représenté le don de l'immortalité comme une grâce, l'intervalle entre la mort et la résurrection comme un anéantissement. Leibniz ne souscrit point à ces inconséquences de théologiens passant d'un extrême à l'autre. Il regarde l'immortalité comme la suite naturelle de l'immatérialité. C'est l'anéantissement qui serait à ses yeux un miracle.

La mort n'est pas une destruction, mais une phase dans le développement de l'homme. Il ne cesse pas de vivre, mais il subit une diminution de vie par un phénomène inverse de celui de la génération, qui ne crée pas mais fait éclore. *Nec aliud esse mortem quam involutionem diminutivam quemadmodum generationem esse evolutionem augmentativam.*

L'immortalité est un effet de la loi de continuité. Les impressions ne s'effacent pas, même celles dont l'âme n'a pas eu une conscience nette. Elles lui donnent ce cachet d'individualité sans lequel on ne concevrait pas l'identité de l'homme actuel et de l'homme futur.

Les âmes ne s'absorbent pas en Dieu. Le panthéisme était antipathique à Leibniz. Il le repoussait comme contraire à sa psychologie individualiste et à ses vues religieuses sur la responsabilité humaine. Ce n'est pas seulement comme être physique, c'est comme être moral que l'homme est immortel. (*Considérations sur la doctrine d'un esprit universel*, 1702.)

Il repoussait de même la théorie des cartésiens sur l'oubli de l'existence présente dans l'existence future. Son ardeur dans cette polémique l'a conduit à quelques exagérations. Au fond il ne

faisait que défendre un principe de la plus grande importance, la corrélation morale entre la vie de l'homme ici-bas et sa destinée éternelle.

Il s'est exprimé énergiquement sur la nécessité pratique du dogme de l'immortalité ; il pensait que sans cette croyance, la vertu n'aurait pas de raison suffisante sur la terre. Ce n'était pas qu'il ignorât les objections idéalistes qu'on pouvait lui faire; mais il estimait que la morale désintéressée est trop forte pour la nature humaine, qu'elle donne facilement lieu à l'orgueil, et qu'ici, comme ailleurs, l'orgueil marche au-devant de l'écrasement.

La considération de la rétribution individuelle au delà de la tombe, et celle du bien général lui semblaient se contrepeser alternativement et heureusement.

En faisant de l'immortalité un dogme de la religion naturelle, Leibniz s'expliquait le silence de Moïse sur une vérité sous-entendue dont la trace se retrouve dans les intuitions populaires des Hébreux. Le sentiment de l'immortalité n'est point étranger aux hommes de l'Ancien Testament. Quant à la révélation de ses grands mystères, elle ne devait appartenir qu'à Jésus-Christ. Moïse n'avait à parler ni de ce que l'on savait déjà, ni de ce que l'on ne pouvait savoir encore. A ce propos M. Pichler s'étonne de ce que Leibniz ait eu le sort de Moïse, et qu'un éminent critique, C. Bartholmess, ait pu supposer l'immortalité oubliée en quelque manière dans ce grand système de l'optimisme, dont elle était le fondement.

Nous ne terminerons pas ce paragraphe sans inscrire le nom de Leibniz au nombre des philanthropes qui ont vu, dans l'immortalité, le sceau de la dignité humaine, et dans la proclamation conséquente de ce dogme le coup de mort donné à l'esclavage.

§ 2. *La liberté.*

Il n'est aucun point sur lequel Leibniz ait été l'objet de plus vives attaques. Des hommes qui croyaient beaucoup moins que lui à la liberté l'ont accusé de la nier. Il n'est pas de reproche plus injuste.

Beaucoup d'esprits ne considèrent la liberté que par son côté négatif. Ils la voient dans l'absence des circonstances qui la gèneraient selon eux, et non dans ce qu'elle est intrinsèquement. D'autres la considèrent par son caractère positif, le caractère pleinement personnel des résolutions et des actions. Il importe de rappeler cette distinction, sans laquelle on arriverait à des résultats contradictoires au sujet d'un même philosophe, sur cette question : Croyait-il à la liberté ?

Leibniz a toujours considéré la liberté par son côté positif, soit qu'il s'agît de la liberté d'un être quelconque à un point de vue abstrait et transcendantal, de la liberté de Dieu par exemple, soit qu'il s'agît du problème plus spécial de la liberté humaine. Il en est résulté pour sa doctrine un cachet relatif de simplicité, de vie, de justesse, d'utilité, qui manque aux vieilles formules scolastiques. Sa philosophie a été une protestation sage contre tout fatalisme en théorie, contre tout despotisme en pratique. Mieux comprise et popularisée, elle eût servi de préservatif contre bien des réactions.

La liberté n'est pas l'anarchie, l'absence de régulateur ou d'impulsion motrice. Le plus grand degré de liberté possible exige sans doute que la décision de l'agent libre soit entièrement personnelle. Mais la liberté absolue ou l'autonomie n'existe et ne peut exister qu'en Dieu. Là même, elle n'est pas arbitraire : Dieu agit conformément à des lois.

Il y a des lois dans le monde moral, comme il y en a dans le monde physique. Les lois morales l'emportent sur les lois physiques, en ce qu'elles sont incréées. L'homme en est averti par des instincts puissants, mais non pas irrésistibles. Toutes les religions et toutes les philosophies ont rendu témoignage à ce double fait.

Une impeccabilité sans liberté serait un privilége médiocre.

L'usage de la liberté est déterminé par les mobiles auxquels l'homme cède. Leibniz se range ici aux idées thomistes, sans croire abandonner pour cela ses principes affirmatifs sur l'existence de la liberté. Les œuvres de Dieu, l'être libre par excellence, n'en sont pas moins déterminées. La bonté, la justice et la miséricorde, qui règlent l'œuvre de ses mains, ne détruisent

point sa souveraineté. Pour descendre dans un domaine inférieur, qui oserait dire qu'un Caton, déterminé au bien par ses promesses rigides, ait été moins libre qu'un homme vulgaire, indécis ou capricieux?

La liberté ne consiste pas, comme on le croit d'ordinaire, dans la possibilité, objective ou subjective, d'un choix entre deux partis contraires. La volonté, siége de la liberté, est toujours simple. Le cœur fait pencher la balance. Le vers célèbre d'Ovide: *video meliora proboque, deteriora sequor*, cité souvent comme argument en faveur de la liberté, n'en rappelle nullement la vraie nature. Au contraire, il témoigne de l'esclavage de la volonté sous le joug des passions. La vraie liberté suppose un accord parfait entre l'entendement et la volonté. Aussi n'existe-t-elle pleinement qu'en Dieu.

L'instinct moral n'est pas un obstacle qui gêne la liberté. S'il en était ainsi, il faudrait en dire autant de la raison, qui empêche l'homme de se conduire arbitrairement.

L'entendement détermine la volonté, mais il ne nécessite pas les actions. La liberté et la nécessité s'excluent. Quelque évidente que soit la puissance d'un motif, l'homme reste toujours libre, métaphysiquement parlant.

L'homme suit son penchant. Leibniz n'a point méconnu ce principe sur lequel repose ce qu'il y a de foncièrement vrai dans les idées d'Augustin, de Luther, de Calvin, de Jansénius. Il faut cependant constater une variation dans ses idées. Répondant à Arnauld, il représentait l'homme comme dirigé par la considération (éclairée ou non) du plus grand bien par rapport à lui. Plus tard, dans sa *Théodicée*, cette idée stoïcienne fit place à des vues plus essentiellement chrétiennes. L'homme lui semblait victime d'une incrédulité occulte à l'égard du souverain bien. Il a besoin de se recueillir pour que cette idée se présente à son âme. Dans ses *Nouveaux Essais*, il est plus explicite encore : « Si la géométrie s'opposait à nos passions et à nos intérêts autant que la morale, nous ne la contesterions pas moins, malgré toutes les démonstrations d'Euclide et d'Archimède, qu'on traiterait de rêveries et qu'on croirait pleines de paralogismes. »

Leibniz nie la liberté d'indifférence. Toute détermination est

le résultat d'un motif qui a prévalu, mais dont l'homme n'a pas toujours conscience d'une manière bien nette.

L'esclavage du péché, quelque grand qu'il soit, n'est jamais absolu. Il y a toujours possibilité de réaction pour l'entendement contre le penchant, même dans l'état de chute.

En rappelant ces grandes lignes de la théorie de Leibniz sur la liberté, et ses protestations contre toute accusation de fatalisme, on peut s'étonner que cette accusation ait persisté. D'éminents philosophes l'ont répétée à la suite de théologiens partiaux. Schelling, tout en reconnaissant que le déterminisme de Leibniz est mitigé, trouve que la distinction entre des mobiles qui inclinent la volonté et des nécessités qui la fixent est insuffisante au fond: il pense que la philosophie idéaliste a seule placé la question sur son terrain véritable. Mais la doctrine de l'harmonie préétablie n'est-elle pas de l'idéalisme, quand on la compare avec le déterminisme de Hobbes et de Spinosa, avec les idées de Locke, avec l'occasionalisme des cartésiens? M. Pichler répond affirmativement en citant ce passage de la *Théodicée* sur les hommes qui se rendent compte de leurs actions : « Il leur paraît d'abord que tout ce que nous faisons n'est qu'impulsion d'autrui, vient du dehors par les sens, et se trouve dans le vide de notre esprit, *tanquam in tabulâ rasâ*. Mais une méditation plus profonde nous apprend que tout (même les perceptions et les passions) nous vient de notre propre fonds avec une pleine spontanéité. »

Voici encore quelques paroles caractéristiques résumant le sujet: « Il est manifeste que par l'harmonie préétablie, Dieu a tout arrangé de manière que les corps obéissent aux esprits. Ce qui est providence pour l'esprit est destin pour le corps. » Si cette théorie met à l'arrière-fond de toutes choses la volonté souveraine de Dieu, Leibniz a soin de rappeler que « la prescience et la providence de Dieu laissent la liberté à nos actions, puisque Dieu les a prévues, dans ses idées, telles qu'elles sont, c'est-à-dire libres. »

Il n'érigeait point sa théorie en dogme. C'était un essai d'explication auquel il avait travaillé toute sa vie, pour montrer que les grandes idées du christianisme sur le corps et l'esprit, la

nature et la grâce, n'étaient point en contradiction avec les données fondamentales et la métaphysique de son temps. On peut critiquer cette théorie ; on ne peut méconnaître qu'elle repose sur des prémisses données par la conscience, ce qui n'est point le cas du panthéisme. La tendance du système de l'harmonie préétablie est en effet pieuse, chrétienne et pratique.

§ 3. *Le péché, ses causes et ses conséquences.*

Les idées de Leibniz sur le péché ont un sceau particulier d'indépendance. Nulle part il ne s'écarte plus hardiment de l'orthodoxie protestante et de la scolastique latine. Il se rattache cependant avec respect au récit de la Genèse et à la théologie paulinienne. Cet amoindrissement de la doctrine reçue tient au désir de justifier la providence divine et de débarrasser le terrain biblique d'encombrements inutiles à ses yeux.

Le péché d'Adam était-il aussi susceptible d'être évité qu'on l'a prétendu, dans le pieux désir d'en montrer fortement l'horreur, la culpabilité, les conséquences perturbatrices ? A-t-il, en particulier, rompu l'enchaînement préordonné des choses? Leibniz ne le pense pas. Il lui semble que les théologiens orthodoxes ont prononcé des affirmations contraires à la notion de l'individu, au principe de continuïté, à une juste notion de Dieu et des substances, à l'immutabilité des plans providentiels.

Le péché originel, que Leibniz ne conteste nullement, remonte à des causes fournies par la nature humaine, telle que la création l'avait produite. Il est en corrélation avec une chute antérieure dans le monde des esprits supérieurs. Ces deux points, reconnus par toutes les orthodoxies, montrent analogiquement que le moment de la transgression ne doit pas être considéré aussi isolément qu'on le fait quelquefois pour y montrer une subversion totale de l'économie universelle.

Le péché d'Adam a été libre. Par là toute idée de nécessité absolue est écartée. Mais, « Adam s'est déterminé à pécher ensuite de certaines inclinations prévalantes. » Cette détermina-

tion ne détruit point la contingence et la liberté; elle ne détruit pas surtout la culpabilité. A ces divers égards le péché d'Adam se rapproche de nos péchés. Ne sommes-nous pas en effet entraînés au mal, capables de résistance et responsables de nos fautes, tout à la fois?

De là résultent deux conséquences :

1° La coulpe et la peine d'Adam n'ont pas été aussi monstrueuses que les voit une rigoureuse orthodoxie. La sainteté de l'état primitif n'était pas d'une perfection absolue. La résistance à la volonté divine ne pouvait avoir le degré de malice qu'elle aurait eu dans la supposition d'une illumination plus complète.

2° L'harmonie entre le décret de création et le décret de rédemption s'explique mieux si l'on n'outrepasse pas les données de la nature et de la Bible. L'homme n'est ni aussi saint, ni aussi perverti que l'ancienne dogmatique le représente tour à tour. Sa condition morale est en rapport avec l'état de l'univers dont il fait partie et qui n'est pas, après tout, aussi mauvais qu'il devrait être devenu pour se mettre d'accord avec certaines théories dogmatiques.

Si le péché d'Adam a été libre, n'oublions pas que nous parlons de liberté relative. Vu l'imperfection des lumières primitives, on peut regarder la première faute commise comme moins terrible que telle autre, qu'une rechute, par exemple, le milieu étant d'ailleurs le même. La limitation des facultés d'Adam a contribué à son péché, et peut être regardée ainsi comme l'une des causes immédiates qui l'ont produit. Il était peccable enfin, puisqu'il a péché. Tel qu'il était dans les prévisions de Dieu, il a été néanmoins appelé à l'existence. Il devait donc, lui et sa race, servir aux plans de Dieu dans la création. Leibniz s'arrête à cette explication optimiste de la conservation d'une humanité pécheresse et la préfère à l'idée calviniste d'un Dieu qui sacrifie la majorité des habitants de la terre au plaisir de manifester ultérieurement sa grâce en faveur de quelques prédestinés.

La première cause du péché se trouve donc dans la limitation des facultés de l'homme. La seconde est dans la liberté. Leibniz

regarde comme inadmissible que Dieu ait provoqué intentionnellement le péché en plaçant sa créature dans des conditions qui devaient le rendre inévitable. Il n'y avait pas de raison suffisante pour cela ; donc cela n'a pas été. D'ailleurs, si l'homme n'était pas libre, Dieu serait l'auteur du péché. Or, il ne l'est pas. Donc il n'a créé que des dispositions naturelles, dans lesquelles se trouve cependant la possibilité du péché.

Mais comment Dieu a-t-il permis le péché ? Cette permission ne renverse-t-elle pas toute présupposition optimiste ? Non, car ce que Dieu a voulu créer ce n'est pas un monde parfait, mais le *meilleur* des mondes *possibles*. Si sa volonté antécédente se propose le bien en général, sa volonté conséquente ne se propose qu'un bien relatif. La connaissance des perfections de Dieu nous conduit à juger d'après l'événement et à dire : « Puisque Dieu a permis le péché, il n'était pas possible de mieux faire. Dieu eût pu faire autrement, mais ce qu'il eût fait n'eût pas valu ce qu'il a fait. Le monde étant donné tel quel, il est certain qu'il doit servir aux fins de Dieu. »

Le péché, tout odieux qu'il est, a été toléré par la sagesse suprême. Il est l'occasion de la repentance que les cieux placent au-dessus de l'innocence. Il a donné lieu à l'incarnation. Qui sait si ce chef-d'œuvre de la charité divine eût été possible autrement ?

Plus métaphysicien que moraliste, Leibniz ne nous donne que peu de lumières sur la question de la nature du péché. Tout au moins M. Pichler est-il sobre de citations sur cet article. Il nous rappelle toutefois que Leibniz repoussait l'idée de Flacius, qui voyait dans le péché la substance même de l'homme déchu, et non pas un accident, comme le reconnaissent la plupart des théologiens évangéliques.

Quant aux suites du péché, elles n'effraient pas l'optimisme de Leibniz. La théorie du bien général lui vient en aide pour justifier le ciel de tout reproche de cruelle tolérance. L'intérêt particulier doit être sacrifié à l'intérêt général. S'il est une chose d'intérêt général, n'est-ce pas la rédemption ? Mais elle n'aurait pas eu lieu sans les maux produits par le péché. Donc, il était naturel que Dieu leur permît de se produire.

Leibniz ne se dissimule point ces maux : il ne repousse

point la doctrine orthodoxe et biblique de la perdition ; mais il en donne une explication mitigée.

Comme il n'admet pas la sainteté et la félicité parfaites de l'état primitif, le malheur du monde puni se trouve atténué. Moins on possède, moins l'on a à perdre. D'autre part, on peut perdre beaucoup et conserver quelque chose. Conséquence : les païens ne sont pas aussi misérables qu'ils le seraient si la ruine était totale. L'expérience le prouve : il est en Inde des peuples qui, par leur horreur religieuse pour la guerre, se montrent plus chrétiens que nous. Les chrétiens ont été souvent punis de l'orgueil qu'ils tirent de leurs lumières surnaturelles. Dieu leur montre que des peuples n'ayant que la lumière naturelle peuvent s'élever au-dessus de notre niveau moral.

Leibniz repousse la doctrine augustinienne des *splendida peccata* sans nier cependant la nécessité de la régénération. Il admet dans l'homme irrégénéré la possibilité d'une réaction morale contre son état, réaction qui, sans être l'affranchissement glorieux par l'Esprit, n'est pas pour cela une œuvre du péché.

Le péché attire sur l'homme la condamnation, mais les punitions sont personnelles. Leibniz repousse la doctrine de l'imputation du premier péché à la race humaine tout entière ; il y voit une confusion entre le gouvernement providentiel qui permet des solidarités, et l'économie juridique qui repose sur le principe de la rétribution individuelle. Quant à la transmission héréditaire du péché, il la reconnaît pleinement, se rangeant à la distinction scolastique de péché virtuel et de péché actuel pour séparer ce qui vient de la chute et ce qui est le fait de l'individu. Il estime toutefois que le catholicisme a abusé de cette distinction pour autoriser des doctrines relâchées.

En opposition à l'ancienne doctrine des jésuites sur le péché philosophique, Leibniz soutient que le péché existe là même où l'on n'a pas conscience de son caractère coupable.

Il rejette la doctrine du concile de Trente sur la convoitise, et trouve que, par peur du protestantisme, le catholicisme est allé trop loin en ne la considérant pas comme criminelle, sous prétexte qu'elle n'est pas libre. Il regarde cette assertion comme contraire aux enseignements les plus catégoriques de Saint-

Paul. La convoitise renferme une intention virtuelle de péché. Par là elle est condamnable devant Dieu.

Le péché d'Adam n'est pas la cause effective et immédiate de la condamnation universelle, mais il a produit ce qui l'attire. Les penchants égoïstes et charnels ont pris le dessus sur la conscience ; ils ont engendré la transgression, qui se répète partout, en sorte que nous sommes enfants de colère. Malgré cela, nous sommes l'objet de l'amour sauveur. L'amour que le Père nous porte n'est pas l'effet de l'envoi de Jésus ; il en a été la cause, selon cette déclaration divine : *Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils au monde, afin que quiconque croit en lui ne périsse point mais qu'il ait la vie éternelle.*

L'homme se plaît dans le péché. C'est dans ce sens que l'Ecriture le regarde comme assujetti à Satan. Leibniz admet la doctrine d'un tentateur personnel ; mais il ne veut pas que la spéculation se complaise à représenter d'une manière objective sa domination sur le monde. Cela pourrait conduire à oublier l'action suprême et vigilante du Dieu tout-puissant qui tient constamment dans ses mains les rênes du gouvernement universel.

Leibniz examine très spécialement la question de la mort physique. C'est ici que sa théorie se trouve dans la plus grande opposition avec l'ancienne orthodoxie, et dans le plus grand accord avec les tendances générales de la science moderne. Il n'admet pas que la mort matérielle soit la conséquence du péché. Son argumentation repose sur ce que la mort n'est pas à ses yeux un mal physique ou moral, mais un mal métaphysique seulement, c'est-à-dire une imperfection inhérente à la nature des choses. La vraie punition du péché consiste, selon lui, dans une augmentation de la souffrance humaine, augmentation sur laquelle nous n'avons pas de données à indiquer, l'élasticité du terme laissant le champ libre aux conjectures, et les citations de M. Pichler étant ici très laconiques.

Quant à la propagation du péché, la dogmatique de Leibniz suit encore sur ce point la voie éclectique, dont nous avons parlé plus haut, entre trois théories célèbres : la préexistence des âmes, qui a eu des partisans dans l'ancienne église ; le créatianisme (création respective des âmes), qui a prévalu au

temps de la scolastique; le traducianisme (génération des âmes) qui, après avoir été abandonné en occident, avait été remis en vigueur par le luthéranisme. Au lieu d'admettre que Dieu place dans un milieu impur une âme faite exprès pour y être mise, Leibniz croit que Dieu donne la raison à une âme née dans le péché, et fait de ce don un acheminement à d'autres bienfaits, harmonisant ainsi les œuvres de la nature et celles de la grâce.

On ne peut méconnaître dans la doctrine que nous venons d'esquisser le désir de trouver une synthèse entre les enseignements du catholicisme romain et ceux du protestantisme. Se présentant à nous quelquefois comme rigoureusement luthérienne, quelquefois comme romaniste, souvent aussi comme plus hardie que tous les symboles officiels, cette théologie visait manifestement à la conciliation. Leibniz ne désespérait pas de ce résultat, soit à cause de la modération dont le concile de Trente avait fait preuve sur ces sujets, soit parce que l'œcuménicité de ce concile pouvait être contestée, au point de vue de l'ancien catholicisme.

Il reconnaissait l'autorité du récit de la chute et ne l'expliquait point mythiquement. Cependant il ne l'admettait pas sous sa forme rigoureusement littérale. « Nous ne connaissons assez, disait-il, ni la nature du fruit défendu, ni celle de l'action, ni ses effets, pour juger du détail de cette affaire : cependant il faut rendre cette justice à Dieu, de croire qu'elle renfermait autre chose que ce que les peintres nous représentent. » Il est permis de penser que les peintres ne lui faisaient pas oublier les théologiens.

IV. Justification et sanctification.

Elargissant le cercle des sujets renfermés d'ordinaire sous ce double chef, M. Pichler y comprend tout ce qui rentre dans la christologie, la sotériologie et la morale. Cette classification, qu'on serait autorisé à critiquer s'il s'agissait d'un traité de dogmatique, a ici des avantages pratiques qui permettent de l'accepter telle quelle. Il était naturel de grouper aussi simplement

que possible ce qui se rapporte à des doctrines que Leibniz avait moins spécialement approfondies que les précédentes, et de prendre un titre rappelant le but irénique de ses spéculations religieuses.

La nécessité de la justification résulte du péché. Quoique doués de l'instinct moral, tous les hommes commettent des péchés mortels. Ils ont besoin d'être sauvés. Le dessein de salut était opportun; il a son origine dans l'économie providentielle.

Ce dessein s'est accompli par l'incarnation du Fils de Dieu. Sans ce mystère de salut, le monde ne serait pas le meilleur possible. « Le fondement du salut est Jésus-Christ, Dieu-homme (Θεάνθρωπος,) qui, en tant que créature parvenue au plus haut degré de perfection, devait être compris dans les êtres, comme partie de l'univers et comme chef de la création. »

§ 1. *Personne et œuvre du Christ.*

Le Christ de Leibniz est le Christ historique, personnel, surnaturel, annoncé par les prophètes, attesté par les apôtres et les évangélistes. Pas trace de doute sur ce point. En 1669, Leibniz avait combattu de la manière la plus décidée le socinien Wisovatius. Rejeter la Trinité, c'était, à ses yeux anéantir le christianisme. Il reconnaissait, il est vrai, que pour maintenir le symbole dit d'Athanase, il fallait donner deux sens au nom de Dieu, que les orthodoxes avaient eu tort de multiplier les définitions au lieu de s'en tenir aux termes scripturaires; mais il en rejetait la faute sur des nécessités de controverse dont leurs adversaires étaient responsables, et se prononçait pour cette formule: « Le Père, principe suprême; le Fils, engendré; le Saint-Esprit, procédant. »

Il ne voulait pas que l'on niât la personnalité du Fils et de l'Esprit, et repoussait énergiquement le sabellianisme.

Il n'admettait nullement que le dogme de la Trinité eût une origine païenne ou philonienne. Il voyait les germes de ce dogme dans l'Ancien Testament. Les images bibliques de Parole de l'Eternel et de souffle de sa bouche étaient, selon lui, des allusions au rôle du Fils et du Saint-Esprit dans l'œuvre de la création.

Il maintenait ce qui avait été dit par plusieurs théologiens protestants ou catholiques, particulièrement par Huet, sur les prophéties messianiques, et trouvait que les interprétations sociniennes de Jean I, 1-14 étaient visiblement forcées. Il s'exprimait sévèrement sur les sociniens en général, qui, en maintenant simultanément l'adoration de Jésus-Christ et leur système sur sa personne, n'échappaient à l'inconséquence de leur position qu'en tombant dans une espèce d'idolâtrie. « De quel front osent-ils accuser les catholiques d'idolâtrie, eux qui adorent celui qu'ils croient n'être qu'un homme? » Il regardait les mahométans comme plus conséquents, et se montrait moins défavorable à l'arianisme, tout en regardant sa chute comme une bénédiction providentielle.

Il pensait, du reste, que l'on avait entassé beaucoup de subtilités dans les controverses sur la communication des idiomes, l'ubiquité, la procession du Saint-Esprit, et qu'il fallait s'en tenir à la doctrine dite de Nicée, mais antérieure, selon lui, au concile de Nicée.

La question du nestorianisme n'était, à ses yeux, qu'une querelle de mots, dans laquelle l'église s'était montrée injuste et rigoureuse. Il en disait autant de la controverse de l'adoptianisme. L'esquisse qu'il a donnée de cet épisode montre avec quelle sagacité il étudiait l'histoire des dogmes. Il approuvait l'insertion du *Filioque* et voulait qu'elle fût maintenue, mais il reprochait aux latins d'avoir fait tant de bruit pour une innovation qu'ils avaient si longtemps différée.

Le Christ n'est pas uniquement un guide spirituel comme les prophètes. C'est un véritable Sauveur. Il donne de nouvelles forces à la nature humaine. Il a révélé les mystères du royaume des cieux. Il est la force et la sagesse de Dieu. Nous obtenons la victoire éternelle par ses souffrances.

Leibniz a exprimé ses idées et ses pieux sentiments au sujet de la rédemption dans un cantique sur le vendredi saint. A en juger d'après les indications données, et sans faire M. Pichler responsable de nos impressions, nous croyons pouvoir résumer ce paragraphe, moins scientifique et moins précis que d'autres, en disant que, sur la question de l'expiation, Leibniz s'est rat-

taché, dans un sens large, à la grande tradition orthodoxe, sans se préoccuper de discussions de détail qui n'entraient pas dans son programme de transaction, les idées d'Anselme régnant alors dans les deux églises.

§ 2. *Participation aux bienfaits de Christ. Election. Prédestination.*

Par son déterminisme, par sa tendance à considérer les œuvres de Dieu dans leur ensemble et dans leurs rapports harmoniques avec un plan éternel, Leibniz était conduit à ne pas écarter les idées mystérieuses d'élection et de prédestination, et, d'autre part, son irénisme et son optimisme lui faisaient donner à ces formules une acception plus large que dans certaines théologies.

La question de l'élection est un mystère de la cité de Dieu : nous ne la comprendrons que dans la lumière de la gloire. Entre le royaume physique de la nature, et le royaume moral de la grâce, il y a une harmonie cachée, mais réelle. Le monde présent ne fera place à un autre qu'après une phase de châtiments. Dieu est l'architecte du monde physique, le souverain du monde moral. La nature conduit à la grâce, et la grâce consomme divinement l'œuvre de la nature, dont elle s'est servie pour ses desseins. — L'harmonie préétablie suppose l'élection.

Dieu veut le salut de tous, pour autant qu'il n'existe pas de motifs qui l'empêchent. Sa volonté antécédente est miséricordieuse envers le monde entier, mais il ne sauve que ceux qui ont la foi. Ceux-là seuls sont élus.

Dieu choisit-il ses élus en prévision de leur foi ? Oui, si l'on veut dire que Dieu ne peut manquer de tenir compte de cette prévision, et que la foi est absolument nécessaire. Non, si l'on veut donner au salut un autre fondement que Jésus. C'est en lui seul que les élus sont élus.

Les hommes n'ont aucun sujet de mépriser tels ou tels de leurs semblables, comme non-élus, Christ étant mort pour tous, et la perdition n'ayant pour cause que la résistance à la grâce salutaire qui est en Christ.

Dieu peut triompher de cette résistance, si grande soit-elle, et il le fait quelquefois pour nous montrer que le désespoir n'est jamais légitime. Par contre, il abandonne à la perdition des hommes qui n'avaient pas poussé si loin la résistance. De là résulte que le dernier mot sur l'élection ne doit pas être cherché dans la nature humaine, mais dans les volontés mystérieuses de Dieu.

La liberté consiste dans l'absence de contrainte extérieure, mais une contrainte purement intérieure ne l'anéantirait pas. C'est dans ce sens que Leibniz a cru pouvoir se rattacher un moment à la doctrine d'un décret absolu, sans renoncer pour cela à affirmer le libre arbitre. Plus tard (1700), il trouva qu'il s'était trop avancé et reconnut plus de spontanéité dans la participation de l'homme au don de la grâce. L'idée d'une « dignité morale prévue » lui sembla fournir le trait d'union synthétique entre les doctrines opposées sur la foi et les œuvres, l'élection et la rémunération.

Le choix que Dieu fait d'une âme n'est pas arbitraire. La considération de l'obéissance prévue entre dans les circonstances qui y président, mais elle ne le détermine pas, et le nécessite encore moins. La grâce de Dieu reste libre. La grâce nécessaire pour le salut n'est pas refusée à celui qui fait ce qui dépend de lui. Leibniz proclame hautement ce principe. Il en tire comme conséquence la possibilité du salut pour des païens, sans mettre ce salut sur le compte de leurs mérites. C'est trop large, dira-t-on. Soit ; mais Justin, Clément d'Alexandrie et Chrysostome ont été plus larges encore. Ils croyaient aussi à la possibilité du salut des païens, en se l'expliquant par la considération de leurs vertus naturelles, tandis que Leibniz se l'explique sur le terrain des doctrines de l'élection et de la grâce, et en recourant à l'idée catholique de l'illumination avant la mort. Ce point de détail a son importance en face du jugement porté par H. Ritter sur le latitudinarisme de Leibniz.

A l'égard de la prédestination, Leibniz avait remarqué, en 1671, que de grandes confusions scientifiques avaient compliqué la difficulté du problème. En 1697, dans une lettre à l'abbé Nicaise, il regardait ce problème comme susceptible d'une so-

lution claire, pourvu que l'on partît de définitions précises et que l'on n'oubliât pas la distinction de contingence et de nécessité. Le dilemme banal sur l'inutilité d'une vie sainte dans les deux alternatives d'élection et de réprobation lui paraît insignifiant et absurde, vu l'enchaînement reconnu par tous les prédestinatiens entre la sanctification et la félicité. Il se débarrasse également de complications qui ont embrouillé la matière dans le sens d'un calvinisme rigide. Il repousse le double décret comme contraire à cette « compassion de Dieu » qui est « sur toutes ses œuvres. » Il n'admet pas, comme Arnauld, qu'il y ait une différence *essentielle* entre la justice telle qu'elle est en Dieu, et la justice telle que la loi divine la prescrit à l'homme, ce qui serait aussi absurde que de dire que l'arithmétique est fausse dans le ciel. La prédestination ne concerne que le salut ; la réprobation, acte juridique, ne peut résulter d'un décret et doit être précédée d'un jugement.

Il n'y a pas prédestination au malheur, mais seulement destination, et cela en prévision de l'impénitence des coupables. Quant à la question du supralapsarisme et de l'infralapsarisme, elle est vite tranchée, tous les *décrets* de Dieu étant simultanés. Plus encore : il n'y a qu'un décret, celui de création, dans lequel sont compris tous les autres.

En rapprochant ces idées de celles qui concernent généralement l'élection, Leibniz arrive à une synthèse que nous n'avons pas à reprendre dans ses traits particuliers, et qui tient compte de toutes les vérités respectivement sauvegardées dans les diverses églises au sujet de la prédestination.

Il ne s'arrête pas à l'objection dont les théologiens rigides peuvent trouver la base dans ce passage célèbre. « Il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus. » Cette expression n'est pas une formule doctrinale, mais l'énoncé d'un fait signalé par le Sauveur dans un but parénétique. D'après la doctrine évangélique, telle que Saint-Paul l'expose plus didactiquement aux Ephésiens, tous les hommes sont élus. Le monde est élu. Si le salut de tous les individus ne s'accomplit pas historiquement, cela dépend des circonstances dans lesquelles la grâce est annoncée et reçue. L'ancienne humanité était élue. Le fait

d'avoir vécu avant Christ n'exclut pas la participation virtuelle au bienfait de l'élection. L'humanité antérieure au christianisme a été, comme les païens d'aujourd'hui, comprise dans le plan du salut, malgré les barrières qui l'ont empêchée d'en bénéficier définitivement. Quant à ces circonstances permises par la Providence et semblant annuler le profit de la rédemption pour bien des âmes, Leibniz s'abstient d'en scruter le mystère. Il repousse toutefois comme anti-biblique l'explication que le molinisme en a cherchée dans la science moyenne de Dieu. Cette explication est réfutée par le jugement de Jésus-Christ sur Tyr et Sidon. En outre, il reconnaît que les circonstances providentielles ont souvent une influence décisive sur les déterminations des âmes pour leur salut, témoin le *Tolle et lege* d'Augustin. Il s'arrête devant l'impénétrable mystère d'une volonté qui dispense inégalement de tels moments aux créatures humaines.

En face de ces profondeurs, Leibniz ne rétracte pas son principe : « Dieu ne fait pas dépendre notre salut de conditions inaccessibles. » Ne reste-il point d'antinomie dans ce système laborieusement élucidé ? M. Pichler se pose cette question. Ce n'est pas à nous d'y répondre.

Quel est le rôle de l'homme dans une économie de salut reposant sur la grâce de Dieu ? On connaît l'aridité de cette question quand elle est posée spéculativement. Au XVIIe siècle on pouvait la regarder comme particulièrement orageuse. Les jésuites avaient établi entre l'œuvre de l'homme et le salut final un rapport de congruence qui ressuscitait la vieille doctrine des mérites. Les dominicains et les jansénistes se prononçaient contre eux. Le pape avait enjoint le silence. Leibniz remarquait que les deux grands partis catholiques ne se comprenaient pas bien. Ici, comme dans d'autres questions, il suivait la route moyenne. Il admettait que devant un salut par grâce, les hommes ne comptent que comme pécheurs égaux par leur misère ; mais, en les regardant comme « également » mauvais, il ne les regardait pas comme « semblablement » mauvais, les uns donnant plus de prise à la grâce que les autres. Il se rangeait aux idées d'Augustin, Thomas d'Aquin, Lu-

ther, voyant, avec eux, en Dieu seul le fondement des choses et le principe du bien ; mais il ne donnait pas tort à ceux qui parlaient de bonnes dispositions nécessaires, de foi prévue, d'obéissance. Il engageait les premiers à reconnaître que la grâce de Dieu est sans arbitraire, les seconds à proclamer plus énergiquement que tout don parfait vient d'en haut, et à convenir enfin qu'un homme plus mauvais qu'un autre peut lui être préféré comme instrument et témoin de la grâce, de même qu'un caillou peut être choisi plutôt qu'un joyau suivant le but de l'ouvrier qui l'emploie.

On retrouve dans sa théologie l'idée familière aujourd'hui d'une réceptivité nécessaire pour que la grâce agisse, et dans laquelle la liberté recouvre ses droits. Partant de ce principe, il ne goûtait pas les spéculations des théologiens du XVIIe siècle sur la grâce irrésistible, tout en acceptant les côtés salutairement humiliants et pratiques de cette grande idée.

Dieu, pensait-il, donne à tous la grâce suffisante, mais non la grâce victorieuse; autrement il n'y aurait pas de réprouvés. Mais pourquoi Dieu a-t-il donné l'existence à des êtres dont l'impénitence était prévue ? Pourquoi, inversément, a-t-il donné à d'autres êtres quelque chose de plus que la grâce rigoureusement suffisante ? Nous l'ignorons, mais ce qui est certain, c'est que ce double fait ne renverse pas les axiomes de l'optimisme. Dieu n'est pas l'auteur de la damnation, ce sont les réprouvés qui se perdent eux-mêmes. Et quant aux élus, tenons pour certain que les voies de Dieu à leur égard ne sont pas arbitraires.

§ 3. *Justification.*

Sous ce chef, M. Pichler nous montre dans Leibniz la série d'idées familière aux écrivains évangéliques, et posée comme exprimant l'ordre constant des opérations de la grâce : réveil de la conscience, sentiment du péché, angoisses spirituelles, connaissance de la miséricorde de Dieu, acceptation de la satisfaction expiatoire de J.-C., nouvelle naissance. Ces citations, non moins édifiantes qu'instructives, perdraient à être abré-

gées, et d'autre part nous regrettons les limites qui nous empêchent de les transcrire. Elles montrent une étroite parenté entre le christianisme de Leibniz et celui des croyants qu'il rapproche, et jettent un jour précieux sur la question de sa sincérité religieuse.

La grâce est offerte à ceux qui la repoussent. Bien que le péché de l'homme augmente en raison de sa résistance à cette grâce, Dieu ne renonce pas à chercher le pécheur impénitent. Il n'y a point d'injustice dans la dispensation d'une grâce qui sera l'occasion d'un jugement plus terrible. Il y en aurait dans le cas contraire. On verrait alors, en effet, un Dieu qui, pour atténuer le sort d'un coupable, cesserait de faire rayonner sa lumière et servirait les intérêts du péché, ce qui est moralement inadmissible.

En résumé, si le salut de l'homme est l'œuvre de la grâce, il ne s'ensuit pas que la coopération de l'homme puisse être niée. Elle est indispensable. Elle résulte de l'organisation morale de l'être humain, qui n'est pas un bloc de pierre.

§ 4. *Sanctification.*

La théorie de Leibniz sur la sanctification est exposée dans son *Systema*. Cette place lui donne une couleur catholicisante, que l'on a du reste fort exagérée.

Leibniz ne pense pas, comme Luther, que l'effet de la justification se borne à couvrir le péché. Sous l'influence de la grâce de Christ, saisie par la foi, le péché est combattu par une vertu divine habitant dans le cœur du fidèle. La justification, comme l'indique son étymologie, ne sert pas uniquement à absoudre, elle rend juste.

Il est oiseux de se demander si elle consiste dans l'imputation des mérites de Christ ou dans la communication de grâces produisant un état intérieur de justice. Les deux choses étant inséparables, pourquoi des distinctions chimériques et des querelles de mots?

Ecartons de même des controverses inutiles sur la question de savoir si Christ a accompli pour nous toute la loi. Objecti-

vement et abstraitement, la thèse affirmative est vraie. Subjectivement et pratiquement, elle est fausse, car il ne nous est pas permis de tirer les conséquences antinomiennes qui en découlent rigoureusement. D'ailleurs, l'obligation de l'amour reste immuable, ce qui ne serait pas le cas si nous pouvions nous dire dans toute la force du style juridique que nous ne sommes plus sous la loi.

Les bonnes œuvres sont nécessaires en tant que preuves de la consécration de notre volonté au service de Dieu.

La foi et l'amour sont inséparables. La foi est la condition de l'amour; l'amour, le complément de la foi. Formules étroites pour formules étroites, Leibniz, mis en demeure d'opter, eût avoué, dit-il, sa préférence pour celles du catholicisme, la nécessité de l'amour donnant lieu à de moins dangereuses méprises que la suffisance de la foi.

Ce n'était pas cependant qu'il fût ingrat envers la mémoire de Luther et infidèle au principe de la justification par la foi seule. Il regardait celui-ci comme la grande conquête du XVIe siècle. Les réformateurs avaient eu mille fois raison en protestant contre les mérites des saints et le mérite des œuvres. La foi qu'ils exaltaient était d'ailleurs une disposition sainte dans laquelle la volonté joue un plus noble rôle que l'entendement, et où se trouve le germe de bonnes œuvres. Ils avaient prêché la sanctification en prêchant cette foi. L'intellectualisme et la paresse ne s'étaient abrités que plus tard sous leurs pieuses formules.

Après avoir vu Leibniz repousser si énergiquement en principe l'idée de *mérite*, on s'étonnera peut-être qu'il l'ait ramenée par une autre porte, soit par esprit de ménagement pour le catholicisme, soit pour restituer à la doctrine biblique des rétributions une place qu'elle n'a pas toujours conservée dans la théologie protestante. S'il l'a fait, il ne s'est pas dissimulé qu'il avait une position difficile à garder près d'un écueil redoutable. La théorie ingénieuse qu'il présente sur cette question du mérite rappelle celle du concile de Trente, sans rompre avec le principe des réformateurs. Comme ceux-ci il proclame la souveraineté de Dieu, la liberté de ses dons, l'alliance de

grâce. Mais dans cette alliance gratuitement octroyée, les œuvres lui apparaissent comme revêtues d'un mérite tour à tour imaginaire et quasi-réel. Imaginaire, devant la justice éternelle qui ne connaît les hommes que comme pécheurs condamnables; quasi réel, par le bénéfice d'une convention divine rentrant dans l'alliance de grâce. Tel lecteur pourra trouver singulièrement profane une parabole nous montrant le Dieu des cieux sous l'emblême d'un grand roi jouant avec ses esclaves une partie intéressée dont il fait tous les frais. C'est cependant à cette comparaison que Leibniz a recours pour nous faire comprendre son idée. L'esclave qui a bien joué ne peut oublier que le bénéfice qu'il réalise sera toujours un présent. Néanmoins ce bénéfice est mérité. Engagé par sa parole, le roi ne pourrait le lui contester ou le donner à un esclave perdant, sans commettre une injustice. Il en est ainsi des œuvres du fidèle sous l'alliance de grâce. Un verre d'eau donné à un chrétien souffrant n'est pas un titre important devant la justice éternelle. Cependant, sous une économie de grâce, Dieu s'est engagé à récompenser celui qui le donnerait au nom de Jésus-Christ, et quand la rétribution s'effectuera, qui osera dire que la récompense n'a pas été méritée ?

La question de la *persévérance des saints* et de leurs progrès inévitables dans la justice ne pouvait recevoir qu'une solution affirmative dans la théologie d'un philosophe qui voyait partout des applications de la loi de continuité.

L'ancienne orthodoxie développait le *parallèle entre le premier et le second Adam.* Elle montrait dans l'un l'auteur d'une malédiction à laquelle la coulpe de ses descendants naturels était étrangère, dans l'autre l'auteur d'une justification à laquelle la justice de ses descendants spirituels était étrangère aussi. Il y avait une certaine logique dans cette symétrie. Leibniz, qui n'admettait pas l'imputation du premier péché, procédait logiquement aussi en mitigeant la doctrine luthérienne de la justice imputée, en niant l'inamissibilité de la grâce, soutenue par les calvinistes, et en accentuant la nécessité de la vigilance.

Le régénéré, selon Leibniz, conserve le principe du péché mortel à côté d'un germe de justice déposé par la grâce de

Christ ; mais le péché doit être vaincu. Des péchés réellement mortels sont incompatibles avec l'état de justification. La doctrine orthodoxe protestante doit être amendée sur ce point ou tout au moins expliquée. D'autre part, le catholique doit reconnaître que Dieu peut étendre sa grâce sur un homme en état de péché mortel, sans que son action soit prévenue. Rien n'autorise ni la sécurité sans bornes, que favorisent des doctrines extrêmes, ni le désespoir, que des doctrines inverses peuvent provoquer. La doctrine catholique d'une mesure de grâce qui s'épuiserait comme un crédit, ne peut être érigée en principe général d'après les Ecritures. La doctrine protestante de l'inamissibilité de la grâce est une innovation. Augustin lui-même ne la connaissait pas. Elle encourage l'orgueil, la fausse sécurité, et par contre-coup elle désespère ceux qui, par humilité, n'osent s'en appliquer le bénéfice. Il est heureux que les théologiens mitigent en pratique, pour l'édification des âmes travaillées, ce qu'ils affirment si absolument en théorie.

Il n'y a point de signe infaillible d'élection ou de réprobation. On ne distingue pas aisément la piété et la moralité courantes d'une conversion venant après une grande chute. Il faut recourir aux signes intérieurs; mais alors l'appréciation est subjective et le juge reste partie. Malgré cela nous ne sommes pas réduits à une incertitude désolante, si nous nous souvenons qu'au spirituel comme, au temporel, à chaque jour suffit sa peine. Nous pouvons savoir chaque jour si nous sommes dans la foi. Quant à l'avenir, si nous appréhendons la chance d'une chute mortelle, c'est Dieu qui nous ordonne d'avoir cette chance devant les yeux. Il est vrai qu'il nous encourage d'autre part par la pensée de sa bienveillance. Mais cette bienveillance s'étend sur tous, et ce qui nous rassure pour nous doit nous empêcher de damner les autres. La résistance obstinée à l'amour divin est la seule cause de la réprobation et nous ne sommes en mesure de la discerner infailliblement au fond d'aucune âme.

A considérer l'ensemble de ces doctrines, on ne peut contester à la théologie de Leibniz un double caractère de biblicité et d'indépendance. Il ne se rattache ni à Trente, ni à Dor-

drecht. Il a vu les bons et les mauvais côtés des divers symboles, sans excepter ceux de l'Allemagne luthérienne. Peut-être trouvera-t-on qu'il penche du côté des formules catholiques pour ce qui tient aux dogmes qui viennent de nous occuper le plus directement. Il ne se dissimulait pas cependant la tendance polémique qui rendait ces formules peu propres à servir de base à un rapprochement. Il avait besoin de se dire que les décisions de Trente n'étaient pas un fait accompli. Il se rattachait à cette pensée pour espérer une transaction. Les anathèmes, croyait-il, pouvaient être interprétés assez largement, pourvu que l'on y mît de la bonne volonté. On pouvait les regarder comme dirigés essentiellement contre des négations extrêmes, en deçà desquelles restait tout ce qui avait été toléré dans l'ancienne église, dont la doctrine restait sauvegardée intégralement dans sa largeur comme dans sa sévérité. Leibniz pensait de même que les articles de Dordrecht pouvaient comporter des interprétations conciliantes, vu la haute valeur philosophique de la distinction que leurs auteurs avaient entrevue entre la contrainte et la nécessité morale. Il ne désespérait pas non plus d'une entente avec les jansénistes, quoique la rigidité de leurs affirmations eût compliqué les difficultés d'une transaction.

Quant au luthéranisme, il n'avait pas toujours été aussi arrêté, dans ses côtés exclusifs, que l'ardeur des luttes pourrait le faire croire. Cette ardeur même avait été la cause d'entraînements suivis de reculs, témoin l'épître de Jacques, moins respectée par le réformateur que par ses disciples. On était revenu de cette témérité injustifiable (même au point de vue de la doctrine que Luther avait voulu sauvegarder). Par contre, l'on maintenait officiellement son explication des dix commandements, où la nécessité de l'obéissance était proclamée dans des termes qu'il suffisait d'accentuer pour écarter bien des malentendus. Telle était du moins l'opinion de Leibniz.

En terminant cette section par une étude sur l'*idée de la vertu* selon Leibniz, nous sommes appelé à considérer sur un tout autre terrain que le précédent la théologie de ce philosophe. Sa théologie, continuons-nous à dire cependant ; car elle est

en rapport étroit avec son éthique; et, sans prononcer le mot, M. Pichler nous montre en lui tout autre chose qu'un apôtre de la morale indépendante.

Il y a deux manières opposées de considérer la vertu. Le matérialisme y voit le résultat d'une convention humaine motivée par son opportunité; l'idéalisme y voit l'effet d'une idée universelle et innée. Leibniz est idéaliste dans ce sens. Si les hommes ne naissent pas vertueux, ils naissent avec un instinct qui produit l'idée de la vertu, de l'*honestum*, mot expressif qui indique le témoignage rendu par la conscience humaine aux principes éternels de la morale.

La vertu consiste dans l'accord de la conduite avec les lois fondamentales de la nature dans son domaine le plus élevé. Les vertus sont préétablies. Les lois morales sont antérieures à la création des êtres moraux, comme celles de l'harmonie sont antérieures à l'existence des musiciens.

Le droit naturel, terme par lequel Leibniz entend la morale générale, comprend trois degrés : 1° ne faire de tort à personne; 2° faire aux autres ce que l'on réclame pour soi-même; 3° faire en faveur du prochain ou du bien général, le sacrifice de ses intérêts personnels. C'est là seulement que commence la vertu ou force morale poussant au bien. *Virtus est vigor quidam mentis quo ad ea quæ bona esse credimus facienda ferimur.*

La vertu a ses racines dans l'intelligence et dans la volonté. L'idéal de la vertu suppose une connaissance parfaite de l'objet vers lequel la volonté se porte. C'est une erreur de croire qu'elle puisse se passer de lumières, surtout de la connaissance de Dieu, réalité suprême du bien. Un athée peut être vertueux à quelques égards; il ne peut l'être pleinement et à bon escient, avoir le mal en horreur, et se sacrifier lui-même au bien absolu.

La connaissance de Dieu est la seule qui soit absolument indispensable; les autres doivent s'y rapporter. La connaissance des choses de ce monde est à l'homme immortel ce que la connaissance des rues d'une ville est pour le voyageur qui la traverse.

Mais si la science humaine tire son importance de sa relation

avec la connaissance de Dieu, sa nécessité pratique subsiste toute entière. Sans elle la piété dégénère en fanatisme, thèse banale aujourd'hui, mais que Leibniz développait avec originalité et actualité en l'illustrant par des anecdotes piquantes.

Partisan non suspect de la culture intellectuelle, il savait cependant se prononcer contre un développement de la science acquis aux dépens de celui de la volonté, et il affirmait la supériorité de l'état sauvage sur une civilisation corrompue.

La vertu lui apparaissait comme essentiellement active et il regardait le quiétisme comme la poursuite d'une chimère. Le repos de l'âme en Dieu, remarquait-il, ne peut s'acquérir qu'au prix d'une lutte ; la vraie soumission est un effort. Les anciens mystiques l'avaient reconnu ; ceux du XVIIe siècle paraissent avoir fait, en théorie du moins, abstraction de cette loi sainte.

L'activité de la vertu doit être extérieure tout aussi bien qu'intérieure. Il n'y a pas de vraie vertu sans conscience précise d'une vocation. La vocation correspond à la place que nous occupons dans l'humanité comme membres d'un tout organique. Le monachisme a méconnu ce principe. Il faut l'avoir en vue, pour éviter les exagérations de l'ascétisme, et considérer le bien général pour ne pas tomber dans l'égoïsme des épicuriens.

L'idée de la vertu suppose une notion juste du droit. Ici les vues de Leibniz sont marquées au coin de la sagesse. Il se tient à égale distance des théories absolutistes qui ne voient l'origine et la légitimité du droit que dans la supériorité du pouvoir d'où la loi émane, et des théories opposées qui ne voient le sceau du droit que dans l'excellence interne de la loi. Il fait intervenir dans ces sujets l'idée de la volonté divine. La soumission à la loi humaine par respect pour cette volonté contracte un caractère de liberté et de sainteté qui exclut le servilisme.

Le christianisme sanctifie les éléments naturels de la vie humaine. Pénétré de cette pensée, Leibniz s'est gardé d'un faux spiritualisme qui, faute de comprendre les choses de la terre, tombe tour à tour dans le rigorisme et dans une largeur indifférente qui néglige de prendre les questions au sérieux. Son

point de vue sur les richesses se rattache à une idée sage et sévère corcernant l'emploi de notre courte vie. La fortune permet de grandes économies de temps ; c'est pour cela qu'elle doit être à la fois estimée et scrupuleusement employée. Quant aux plaisirs, la question est différente. S'ils jouent leur rôle dans le développement de l'homme, ils risquent d'envahir la vie : il ne faut pas s'y livrer, fût-ce sous prétexte d'étiquette.

C'est peu de dire que les arts et les lettres ont leur raison d'être dans le développement moral de l'humanité : la poésie est un auxiliaire de la religion. Elle l'a fait aimer par ses hymnes pieuses, et Molière a servi sa cause indirectement, mais puissamment. Défions-nous de la bigoterie : elle peut s'allier à l'immoralité ; le pieux Spener l'a reconnu.

Aspirer à la perfection n'est pas une affaire de précepte, mais de commandement, contrairement à certains enseignements du catholicisme. C'est une erreur de croire qu'il y ait des conditions sociales où cette aspiration soit impossible. L'argument des catholiques se rétorque. Si quelque état a des piéges particuliers, comme le métier des armes par exemple, l'effort constant pour s'en garder entre dans la recherche de la perfection, tout aussi bien que les visées plus hautes d'un chrétien placé dans une situation moins exposée.

L'attachement à l'ordre universel est la condition de la vertu. La philosophie païenne faisait consister cet attachement dans un acquiescement pur et simple. La résignation païenne a fait place à la foi, l'espérance et la charité. La haute signification des trois vertus théologales consiste dans la supériorité des principes au nom desquels elles rattachent la vie humaine à l'ordre suprême qui la régit.

L'amour consiste à vouloir le bien d'autrui. S'il s'agit d'amour pour Dieu, l'idée de bien se transforme en celle de gloire de Dieu. La question de l'amour désintéressé est oiseuse. Nul ne peut faire abstraction du désir du bonheur, et Dieu ne peut se présenter à notre pensée, abstraction faite de sa charité pour ses créatures.

L'amour de soi est légitime. Dans un sens, il est le commencement de la morale.

Le sacrifice complet de l'individu aux intérêts de la communauté est contraire aux idées de Leibniz. Il avait eu occasion de s'exprimer sur le principe du communisme, et il le repoussait énergiquement, tout en reconnaissant les points de contact qu'il avait avec quelques-unes de ses vues solidaristes. Aussi sa critique s'appuyait-elle sur l'incompatibilité du communisme avec le droit historique et les faits providentiels, plutôt que sur un individualisme rigoureux.

Les écrits de Leibniz renferment de fortes pensées sur l'excellence des biens spirituels, le prix que l'on doit donner à la santé de l'âme, le détachement de la vie, la satisfaction du devoir accompli, les victoires glorieuses de l'esprit sur la chair, l'égarement du monde, les illusions de l'opinion publique, la vraie gloire, l'importance du salut, l'examen et la connaissance de soi-même. Pour faire ressortir l'originalité et le sérieux chrétien de ces pensées il faudrait reproduire les citations, avec une certaine étendue, particulièrement celle que M. Pichler emprunte à une lettre à Mme de Scudéry, sur la véritable dévotion.

Leibniz voyait dans l'amour des ennemis une loi naturelle tirant sa force de son évidence et de sa nécessité internes, et non pas seulement de la sanction que lui donne l'autorité de Jésus-Christ. Il n'en était pas moins partisan de la peine de mort et de la guerre légitime, comme conséquences de ses principes sur le bien général.

Nous avons parlé de deux appendices du premier volume, l'un sur *le monachisme et le célibat*, l'autre sur *les jésuites*. Pour être exact, nous aurions dû dire que l'un des deux fait corps avec l'ouvrage, et que nous ne l'en avons détaché en commençant que pour simplifier le premier coup d'œil du lecteur.

Monachisme et célibat.

Nous plaçons ici ce chapitre transitoire. Son caractère polémique lui assignerait sans doute sa place dans le second

volume; mais la connexité des matières en fait un supplément de l'éthique religieuse de Leibniz. L'affirmation morale de l'individu est l'un des traits de sa philosophie, comme elle est aussi l'un des traits du génie allemand, et l'une des présuppositions fondamentales du christianisme. Par là Leibniz repoussait les tendances du monachisme, héritage du vieux despotisme latin. Il regardait comme l'une des gloires immortelles de Luther d'avoir réagi contre des idées païennes de fausse obéissance, introduites dans le christianisme à l'époque d'Hildebrand. Pour connaître exactement sa pensée sur ce sujet, il faut consulter ses travaux sur l'histoire du moyen âge, et ne pas oublier qu'ils sont postérieurs à son *Systema*.

On ne peut lui reprocher d'avoir parlé ici *pro domo sua*. Il est vrai qu'il partageait avec Conring, Puffendorff, Thomasius et d'autres hommes éminents le sort involontaire de compter des pasteurs parmi ses ascendants, et que cette circonstance ne lui permettait pas de regarder le mariage des ecclésiastiques comme un crime. Mais il était lui-même célibataire et s'exprimait sans prévention défavorable sur un état où il avait trouvé des avantages personnels. Il ne pensait pas, comme Calov, que, pour se ménager la satisfaction de mourir en antipapiste, il valût mieux convoler en sixièmes noces dans une vieillesse avancée que de rester veuf.

Il reconnaissait que les bénédictins avaient rendu de grands services aux lettres. Mais il ne se croyait pas obligé pour cela de glorifier outre mesure le monachisme. Il reprochait à la science des couvents de n'être pas indépendante, d'être souvent condamnée à l'inutilité. Il demandait la suppression des ordres mendiants, et une organisation plus pratique pour les ordres maintenus.

Il regardait la discipline des cloîtres comme contraire à l'ordre social fondé sur la famille, et se demandait comment le monachisme pouvait se concilier avec ces vertus domestiques des anciens Germains, admirées par Tacite. Le clergé grec, malgré son abaissement, lui paraissait sous bien des rapports au-dessus du clergé romain.

Il désirait que le mariage des ecclésiastiques ne rencontrât

aucun obstacle civil, que l'idée d'un mérite attaché au célibat fût reléguée au nombre des préjugés, que l'on vît le danger d'une milice spirituelle prenant son mot d'ordre au delà des Alpes, que l'on reconnût la compétence souveraine de l'état dans la question du relèvement des vœux.

Rome ayant dévié de ses principes à l'occasion des Maronites, les gouvernements pouvaient sans scrupule se refuser à tenir compte de sa doctrine sur le sacrement de l'ordre, et procéder à des réformes qui étaient de leur ressort. Ils n'avaient pas non plus à s'inquiéter des thèses exorbitantes des théologiens romains sur le mariage.

Nous prêterions à M. Pichler un anachronisme dont il est innocent, si nous traduisions littéralement le passage où il représente Leibniz comme un partisan décidé du mariage civil. Ce terme qui, dans la jurisprudence française contemporaine, éveille l'idée de deux célébrations dont l'une seule est civilement obligatoire, nous transporterait dans un milieu d'idées plus ou moins séparatiste qui n'était ni celui de l'époque, ni celui de l'illustre philosophe. Mais il ressort des citations de l'auteur que le principe sur lequel repose le mariage civil a été proclamé par Leibniz, qu'il regardait l'union conjugale comme un fait civil indépendant de la bénédiction qui la consacre, qu'il affirmait l'omnipotence de l'état et sa compétence souveraine dans toutes les questions de législation matrimoniale, et qu'il opposait une fin de non-recevoir à tout emploi d'une théorie mystique, tendant à gêner la conclusion d'un contrat humain. Ses idées sur l'état chrétien peuvent expliquer comment, malgré ces témérités exécrées à Rome, il se posait toujours en théologien conciliant.

L'impartialité de Leibniz lui a valu des appréciations malveillantes de la part d'ultra-protestants. On lui a reproché sa modération à l'égard des moines et son propre célibat ; on a dit qu'il ne comprenait pas les joies de la famille. Repoussant ce jugement sévère, M. Pichler reprend l'histoire célèbre de ses prétentions momentanées à la main d'une personne distinguée, et il attribue le désistement du philosophe plutôt à sa susceptibilité qu'à une aversion systématique pour le mariage.

Il nous le montre aimant les enfants et appréciant à un point de vue élevé le bonheur domestique.

Leibniz et les jésuites.

L'opinion de Leibniz sur cet ordre fameux mérite une attention particulière à cause de l'exactitude de ses renseignements, de l'impartialité de ses observations et de la destination des écrits qui les renferment. C'était souvent à des jésuites en relations agréables avec lui qu'il s'adressait directement quand il avait à dire quelque chose sur leur société.

Il regardait les jésuites comme des ennemis de l'état. Ce jugement sévère était impartial cependant. Nul ne s'indignait plus que lui devant les accusations banales, les récriminations déclamatoires, les soupçons arbitraires dont ils étaient l'objet. Il ne voulait pas qu'on les regardât comme les seuls auteurs de la persécution des protestants en Autriche et en France. Il relevait leurs services, quelquefois en dépit d'eux-mêmes. L'un d'eux, le P. Spee, avait travaillé à préparer l'abolition des procès de sorcellerie. La modestie, la fausse honte peut-être, lui avait fait garder l'anonyme. Leibniz voulut que l'on sût qu'il avait bien mérité du genre humain.

Il prit leur défense contre les dominicains et le pape lui-même dans l'affaire des missions en Chine, estimant qu'ils n'étaient pas entrés réellement en connivence avec l'idolâtrie. La reconnaissance de l'un d'eux, le P. d'Avrigny, fut si grande qu'elle se traduisit en paroles aimables à l'adresse du protestantisme lui-même: « M. Leibniz était protestant, et *par conséquent* chrétien, au lieu que Bayle a tout fait pour persuader qu'il n'était ni l'un ni l'autre. »

Il fut l'objet de grands éloges dans les *Mémoires de Trévoux*. Le désir d'avoir des abonnés protestants n'était peut-être pas étranger aux motifs des rédacteurs. Ils insérèrent une lettre que Leibniz leur avait écrite sans l'avoir rédigée peut-être en vue de la publicité qui l'attendait. L'enthousiasme et les espérances de l'ordre furent à leur comble quand il publia ses *Scriptores Brunsvicenses*. C'était la première fois qu'un écrivain protestant

faisait la part si belle au catholicisme dans l'histoire. On vit en lui un futur prosélyte.

La *Théodicée* fut une occasion de désillusionnement et de refroidissement. Les jésuites reprochèrent à l'auteur d'avoir penché pour Luther contre Erasme dans la question de la grâce. Ils reconnurent cependant qu'il maintenait le libre arbitre. Quant à l'optimisme, ils ne le goûtèrent point, pensant que Dieu, n'étant lié par rien, n'avait eu aucun motif de faire de la création un chef-d'œuvre. Leibniz, qui attribuait à leur influence la mise à l'index de son fragment sur Alexandre VI, ne fut pas étonné de leur jugement. Il les avait ménagés, mais non flattés. Cependant il avait espéré que la manière dont il avait appliqué à certains dogmes catholiques sa théorie sur les vérités incertaines mais possibles, ferait plus d'impression sur eux qu'elle n'en fit en réalité.

Ses relations avec les jésuites Orban et Tournemine lui valurent d'utiles recommandations dans ses voyages. Cependant il ne leur dissimula point son ferme attachement à sa confession. Il ne leur cacha point non plus son antipathie pour l'esprit de leur société, et son mépris pour quelques-uns de leurs confrères, Maimbourg en particulier. Il s'étonnait que Bacon se fût laissé prendre à la renommée de science qui entourait l'ordre, et riait du lyrisme avec lequel certains de ses membres y voyaient des fleuves de lumière et de vérité divinement promis. Il était surtout frappé de cette haine pour l'histoire qui les mettait si fort au-dessous des bénédictins. Il ne se taisait pas non plus sur leur pharisaïsme.

En 1690, il eut les yeux ouverts plus que jamais sur leur manque de patriotisme. L'empereur et l'électeur de Bavière s'étaient mis du côté du roi d'Angleterre, Guillaume III, contre Louis XIV. Tandis que cette alliance était fêtée à Munich et à Mayence, les jésuites de ces villes poussaient un cri de douleur. Un Stuart leur tenait plus à cœur que l'Allemagne.

Leur obscurantisme était si fort, qu'à Vienne on ne trouvait dans les bibliothèques qui leur étaient confiées, ni le *Journal des savants*, ni leur propre journal, les *Mémoires de Trévoux*. Ils n'encourageaient ni l'étude du français, ni celle de la langue

maternelle. L'historiographe de leur ordre, Papebrok, avait beaucoup de peine à retrouver dans leurs archives des documents en bon ordre. Aussi Leibniz s'alarmait-il lorsqu'on les chargeait de la direction de quelque bibliothèque ou qu'on leur confiait des pièces importantes.

Il méprisait la déloyauté de leur rôle dans les débats soulevés par la question du *péché philosophique*. Après avoir tout fait pour que la doctrine incriminée ne fût pas condamnée à Rome, ils avaient fait semblant de se réjouir de la sentence du pape, et mis sur le compte d'Arnauld les embarras qui l'avaient différée. Nous avons dit ce que Leibniz pensait de cette doctrine immorale. Il ne s'exprimait pas avec moins de sévérité sur le probabilisme, théorie anti-chrétienne et répudiée à l'avance par la philosophie grecque.

Il regardait la polémique des jésuites comme superficielle, légère, égoïste, de mauvais aloi, et signalait leurs procédés inquisitoriaux. (1694.)

Il ne les croyait pas aussi forts et aussi unis qu'on le supposait, surtout en Allemagne, et trouvait leur hostilité à toute réforme tellement inintelligente qu'elle finissait par devenir impolitique. Il ne pensait pas qu'ils eussent à se féliciter, même à leur point de vue, de leurs victoires sur le jansénisme et des malheurs de ce parti : « Vous dites un très bon mot, » écrivait-il à l'abbé Nicaise, « sur la mort de M. Arnauld. Personne n'y perdra plus que ceux qui croient y gagner. »

La manière de voir de Leibniz était partagée par des diplomates et des princes catholiques, particulièrement par l'électeur de Hesse-Rheinfels.

Lorsque les jésuites comprirent qu'il y avait antipathie entre le génie de leur ordre et son caractère, ils avouèrent que sa « modération » et sa « douceur » n'étaient pas leur fait ; ils trouvèrent qu'elles l'avaient rendu « mauvais théologien. » ils ne virent en lui qu'un « rigide observateur du droit naturel, » selon l'expression consacrée par Fontenelle, et par laquelle ils avaient voulu dire que ses vertus n'étaient pas sanctifiées par la religion.

Malgré tout cela, c'est un jésuite qui a dit quel est le poids

des jugements de Leibniz : « Si le nom de quelque auteur exemptait ses opinions de l'examen, ce serait le sien. » Nous n'abuserons pas de cette citation, et nous nous garderons encore plus de supprimer les paroles qui la complètent : « mais il n'approuverait pas qu'on l'exceptât de la loi commune. » (*Tournemine.*)

J. J. DUFOUR, past.