

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 34 (1901)
Heft: 3-4

Artikel: Raison et foi : d'après Leibnitz
Autor: Duproix, Joseph
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379707>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 19.01.2025

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

RAISON ET FOI
D'APRÈS LEIBNITZ

PAR

JOSEPH DUPROIX

licencié ès lettres.

Le sujet de cette étude est moins vaste qu'on pourrait l'imaginer sur la foi du titre qu'elle porte. Ce serait exposer le lecteur à de graves mécomptes que de ne point l'en avertir, en délimitant dès l'entrée les contours du domaine que nous nous sommes assigné dans le champ de la philosophie Leibnizienne.

Celle-ci forme un tout si compact qu'il paraît impossible d'en isoler une page, sans lui faire perdre la signification qu'elle ne saurait avoir en dehors du système. Aussi bien semble-t-on s'engager à traiter au moins de la théologie tout entière et de sa place dans l'organisme de « l'harmonie pré-établie, » lorsqu'on annonce la question des « rapports de la raison et de la foi. » Mais il paraîtrait à juste titre téméraire de reprendre ce travail après Kuno Fischer, Edouard Zeller, et M. Boutroux. Tout a été dit, et fort bien dit, par ce dernier maître en particulier, sur le point de vue d'éternité auquel *la Théodicée* a permis au philosophe allemand de contempler l'univers. Il ne le paraîtrait pas moins de prétendre remettre en lumière les solutions particulières qu'il apporte aux questions soulevées par les dogmes traditionnels; ce cercle plus restreint a été lui-même exploré en tous sens par les théologiens modernes. Il ne s'agit pas davan-

tage d'exposer les grands débats que le penseur de Leipzig soutint avec Péllisson et Bossuet à l'occasion du projet de réunion des confessions protestantes et de l'Eglise catholique, ou avec Bayle sur les problèmes du mal, de la liberté et de la providence; Foucher de Careil a traité des premiers dans son introduction aux deux volumes de la correspondance sur le projet de réunion, Bonifas des seconds dans son étude sur *la Théodicée*. En dépit des difficultés qui semblent inhérentes à ce projet, nous tenterons d'exposer la question annoncée, sans étendre notre horizon jusqu'aux confins extrêmes de la philosophie Leibnizienne.

Ces pages ne se proposent cependant pas comme un feuillet arraché au hasard à l'œuvre du penseur. Elles prétendent à un aspect harmonique; elles veulent être en même temps une contribution originale à l'œuvre historique dont la pensée théologique de Leibnitz a été et est encore l'objet; elles se donneraient volontiers comme une introduction aux nombreux travaux que celle-ci a provoqués. Tous ceux qu'il nous a été donné de consulter nous ont paru présenter une lacune, en ce sens que leurs auteurs ne se sont guère préoccupés de déterminer dans quel esprit le créateur du système de *l'harmonie préétablie* a abordé les problèmes théologiques. On ne s'est pas assez demandé quelle méthode Leibnitz a prétendu appliquer dans ces recherches spéciales. Or, il en avait une. Un esprit aussi avisé ne pouvait se résoudre à laisser à l'arbitraire le soin de diriger sa pensée, quel que fut le domaine dans lequel elle pénétrât. Appliquait-il ses facultés à l'étude des dogmes avec le désir d'amener Bossuet à une saine conception d'un accord possible entre catholiques et protestants, il procédait en vertu d'une discipline arrêtée qu'il observait avec rigueur; écrivait-il les *Essais de théodicée*, le *Systema theologicum*, il la mettait pareillement en pratique. En un mot, il avait une théorie de la connaissance religieuse dont l'importance n'est pas moindre que sa théorie générale de la connaissance, à laquelle d'ailleurs elle se rattache comme la partie au tout. N'est-ce point précisément écrire une manière d'introduction

à l'étude des travaux qui viennent d'être signalés, que de chercher à formuler de façon explicite cette méthode?

Comment appliquer son esprit à l'étude du dogme qui est l'objet de la religion? Nous est-il possible d'en connaître, et dans quelle mesure? Quels rapports cette sorte de connaissance soutient-elle avec celle que nous pouvons avoir des phénomènes naturels? Un système philosophique peut-il enchaîner l'objet de la foi dans la série de ses développements sans introduire la contradiction dans son sein? Peut-on, en respectant les règles de la logique pure faire une place à la religion dans la spéculation sur l'univers, et à quelles conditions? Telles sont les questions auxquelles nous voudrions répondre, d'après Leibnitz.

Le lien qui les rattache aux *Nouveaux essais* est facile à saisir. Les réflexions que fit à leur occasion l'auteur de ce livre influèrent de toute évidence sur la conception qu'il se fit de la raison, c'est-à-dire sur sa méthode philosophique générale, au même titre que celles auxquelles il fut amené par la méditation du dogme de la transsubstantiation, modifièrent la solution qu'il avait d'abord apportée, à la suite de Descartes, au problème de l'essence de la matière. Aussi bien est-il légitime de s'étonner que l'importance de cette théorie de la connaissance religieuse ait à peu près échappé aux investigations des historiens de la philosophie, sous la forme où nous avons l'ambition de la présenter. Une telle lacune est d'autant plus étrange que Leibnitz lui a consacré le traité *De la conformité de la foi avec la raison* en son entier. Cet ouvrage sera le fil d'Ariane qui nous permettra d'en découvrir la trace dans toute l'étendue de son œuvre.

Il serait vain de prétendre indiquer une bibliographie complète du sujet. En dehors du *Discours sur la conformité*, dans lequel les grandes lignes en sont très nettement indiquées, encore que d'une manière assez confuse qu'il conviendra d'éclaircir, il faut cependant rappeler d'une façon spéciale, avec les ouvrages déjà mentionnés, le *De vera methodo philosophiae et theologiae* et les *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison*. Mais ce ne sont là que des

jalons, car à vrai dire il n'est pas jusqu'aux *Nouveaux essais* qui ne puissent fournir quelques éléments à la théorie de la connaissance religieuse de Leibnitz, et il convient d'y retenir particulièrement les chapitres VI, X, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX.

Il en résulte que, si nous nous sommes interdit d'élargir notre horizon au delà des limites d'un problème très restreint, notre travail donnera cependant au lecteur qui connaît Leibnitz, l'illusion de repenser son système sous un angle nouveau, car de même que chaque monade reflète l'univers tout entier, de même, chaque partie de la philosophie Leibnizienne, et tout particulièrement celle qui nous occupe, est représentative de sa totalité. Celle-ci aura par dessus tout l'avantage de lui découvrir, en même temps qu'une face intéressante de la méthode du philosophe allemand, les sources cachées de sa vie intérieure. Sans qu'il nous soit utile d'intervenir pour en dégager la physionomie originale, cette existence se révélera elle-même calme et sereine, à travers les abstractions dans lesquelles nous allons suivre le penseur. Ce sera peut-être, pour l'auteur de cette étude, la meilleure excuse à la prétention qu'il émet de glaner à son tour dans le vaste champ de la philosophie de *l'harmonie préétablie*, après les grands moissonneurs qui semblaient n'y avoir oublié aucun épi. Il lie maintenant sa gerbe, et puisque désormais son sort ne dépend plus de lui, il l'abandonne à sa destinée.

I

La place de la religion et la notion de la foi dans ses rapports avec la raison au dix-septième siècle. Leibnitz et Bayle.

S'il était permis de mesurer le degré de religiosité d'une époque à la place occupée par la religion dans les préoccupations des esprits, le dix-septième siècle pourrait à juste titre passer pour religieux. Le succès obtenu dans la période précédente par le protestantisme naissant avait eu pour l'Eglise elle-même les plus heureux résultats, car il n'avait

pas seulement provoqué le mouvement agressif de contre-réformation issu du concile de Trente, mais il avait encore suscité dans le sein du catholicisme un besoin de réformes dont les heureux résultats furent un des facteurs essentiels de la vie sociale au temps de Louis XIV. Tandis que, au commencement du siècle, les questions confessionnelles continuaient à jouer un rôle essentiel dans la politique continentale dont la guerre de trente ans fut l'événement capital, la réorganisation intérieure du clergé, et par lui, la pénétration lente et méthodique des éléments sociaux avait été pour les pouvoirs ecclésiastiques, l'œuvre de tous les instants. La réforme des ordres, les missions intérieures savamment organisées à la suite des efforts de Saint-Vincent de Paul, avaient produit leurs fruits ; la dévotion était devenue, pour quelques âmes, un besoin profond, pour la société brillante, une mode à laquelle les libertins eux-mêmes devaient sacrifier les apparences. Le rôle du confesseur avait grandi au point de devenir prédominant. Par lui, l'attention générale fut tournée vers la religion. Les orateurs de la chaire achevèrent avec une maîtrise que les noms de Bossuet et de Bourdaloue suffisent à caractériser, l'œuvre des missionnaires. Leur prédication fit naître dans les auditoires brillants qui se pressaient autour d'eux, l'amour des réflexions morales et de la psychologie abstraite mise à la mode par le Cartésianisme. Leur influence sur la littérature classique n'est pas un des moindres effets de la réforme intérieure du catholicisme.

Les conversions retentissantes de M^{me} de Lavalère, d'Anne de Gonzague, prouvent à quel point cette influence s'exerçait, même dans les milieux où la mondanité semblait lui constituer un obstacle insurmontable. Les solitaires de Port-Royal n'étaient pas une exception au sein de la société dont ils s'isolaient pour trouver le calme qui convient à la méditation du problème de la destinée humaine. Le grand public s'intéressait aux choses de la foi ; c'était le temps où les retentissants débats inaugurés par l'*Augustinus* passionnaient au plus haut point « la cour et la ville. »

Dans le même domaine, l'activité pratique et spéculative n'était pas moindre parmi les protestants, dont les ministres Ferry et Claude occupèrent si longtemps l'attention de Bossuet, et dont les théologiens ne se tinrent point pour battus par l'*Histoire des variations des Eglises protestantes*. De Hollande où ils trouvaient la sécurité nécessaire à la pensée libre, sortaient incessamment des œuvres de controverse destinées à combattre l'apologétique catholique. En vain, « l'aigle de Meaux » se berça-t-il longtemps de l'espoir qu'à force d'éloquence il ramènerait à l'Eglise le troupeau égaré, ainsi qu'il le fit de Schomberg et de Turenne. Saurin, Pictet et leurs émules savaient aussi mettre leurs talents oratoires au service de leur foi.

Or, la société française ne constituait pas un cercle fermé. Les relations créées par les liens de famille lui permettaient de fréquents échanges intellectuels avec les sociétés étrangères. Par les Stuart, par la princesse Palatine, pour ne citer que deux exemples illustres, il s'était établi entre Londres, Paris, Hanovre et Vienne, un commerce mondain dont l'influence fut habilement mise à profit par les confesseurs, auxquels le souci du retour des Eglises protestantes dans le giron de l'*Eglise* importait par-dessus tout. Ce point est intéressant à noter, si l'on songe que, par de tels intermédiaires, il s'opérait parfois, entre les savants et les penseurs européens, de précieux échanges de vues que les périodiques comme la *Bibliothèque universelle* de Le Clerc, le *Journal des savants*, ou les *Acta eruditorum* de Leipzig n'auraient pas suffi à provoquer.

Ces échanges avaient trait à la religion autant qu'à la philosophie ou à la science ; témoin la longue correspondance qui s'établit entre Leibnitz et Péllisson d'abord, puis Bossuet, au sujet de la réunion des confessions protestantes à l'Eglise. Elle démontre à souhait l'importance de la place occupée au dix-septième siècle par les préoccupations religieuses, non seulement dans le domaine politique, mais surtout dans le domaine spéculatif et moral. La façon curieuse dont elle s'établit le prouve mieux encore.

Anne de Gonzague avait épousé un protestant, le prince Edouard, fils de l'électeur palatin Frédéric, « l'infortuné roi de Bohême. » On connaît l'histoire surprenante de sa conversion ; on sait surtout en quels termes Bossuet a dépeint, dans son oraison funèbre, l'influence bénie qu'elle exerça sur son mari dont elle avait su déterminer l'adhésion au catholicisme. Or, celui-ci avait deux sœurs : la duchesse Sophie électrice de Brunswick, mère de Sophie-Charlotte la future reine de Prusse, et Louise Hollandine. Sa femme avait l'ambition de ramener au catholicisme la famille dans laquelle elle était entrée. Elle réussit au delà de toute espérance auprès de Louise Hollandine, qui vint s'établir en France, entra en religion, et devint supérieure du monastère de Maubuisson où elle manifesta par une vie sainte des sentiments d'une piété véritable. La duchesse Sophie, insensible aux instances qui avaient déterminé sa sœur, sut affirmer son individualité en résistant aux tentatives dont elle fut l'objet de la part de la supérieure de Maubuisson. Anne de Gonzague mourut sans avoir vu se réaliser l'objet de ses plus chers espoirs. Elle en légua la succession à M^{me} de Brinon qui vivait en religion dans la maison dont Louise Hollandine avait la direction. Une correspondance suivie s'établit entre Maubuisson et la cour de la duchesse. Les lettres furent tour à tour pressantes et enveloppantes du côté français. On parvint à déterminer l'électrice de Brunswick à un séjour en France, à Maubuisson même, où l'on pensait vaincre plus aisément ses résistances. Ces persévérants efforts, derrière lesquels il faut bien se résoudre à deviner l'influence occulte du confesseur de ces dames, — et peut-être de Bossuet l'ami de la maison, — furent vains. La duchesse avait un esprit avisé, une âme forte, des convictions fondées sur des raisons. Faut-il ajouter qu'elle avait Leibnitz parmi ses amis ?

Celui-ci remplissait depuis 1676 les fonctions de bibliothécaire à la cour de Hanovre où l'avait appelé l'électeur Jean-Frédéric. Il était estimé à sa juste valeur par les princes de la maison de Brunswick pour lesquels il avait été chargé d'écrire l'histoire de la célèbre famille. Il était en relations suivies

avec la duchesse Sophie. Ses avis ne furent sans doute pas étrangers à la fermeté éclairée que cette femme d'esprit sut opposer aux pressantes exhortations venues de Maubuisson. Les circonstances mirent Leibnitz lui-même en rapport avec M^{me} de Brinon qui avait, heureusement, plus d'esprit que d'orthographe, et qui se déchargea sur Péliisson, puis sur Bossuet, du soin de convertir le philosophe allemand. La conversation prit dès lors une allure imposante. Du côté français, il s'agissait beaucoup plutôt de gagner Leibnitz à la foi catholique ; du côté allemand, il importait d'obtenir une réunion équitable des confessions protestantes avec l'Eglise. Les princes allemands soutenaient Leibnitz, la papauté suivait avec intérêt les efforts de Bossuet. La correspondance à laquelle donna lieu ce débat occupe à elle seule deux gros volumes de l'édition des œuvres de Leibnitz, publiée par les soins de Foucher de Careil ; elle constitue un des monuments les plus importants du mouvement théologique au dix-septième siècle ; la sensibilité féminine s'y mêle, en de gracieuses proportions, à la fermeté déductive des penseurs ou au simple bon sens des princes. Elle témoigne de la façon la plus originale de l'importance prise au sein de la société du temps par la question religieuse.

* * *

Il faut donc s'attendre à trouver dans l'œuvre des penseurs du siècle quelque écho de ces préoccupations des contemporains. Peu de philosophes et de savants, — en dehors même de ceux qui en ont fait le centre de leurs méditations à la façon des hommes de Port Royal, — ont négligé de traiter de ce sujet, ou d'indiquer tout au moins l'attitude qu'ils entendent tenir à son égard. Quelques noms entre autres sont significatifs : Robert Boyle, qui fut au nombre des fondateurs de la Société royale de Londres, est aussi l'auteur d'un *Traité sur la conciliation de la raison et de la religion*. Newton, dont la piété est célèbre, a écrit des *Observations sur les prophètes*. Locke, outre sa lettre à Limborch *sur la tolérance* a composé un traité sur le *Christianisme raisonnable*. Thomas Burnet intitule un

ouvrage : *Théorie sacrée de la terre*. Clarke nous est surtout connu par son écrit sur *L'existence de Dieu et la religion naturelle et révélée*. Spinoza lui-même fait paraître un *Tractatus theologico-politicus*. Un jésuite anglais publie, sous le pseudonyme de Thomas Bonartes, le *De concordia scientiae cum fide*, qui est presque textuellement le titre latin du célèbre traité de Leibnitz. Celui-ci est donc loin de constituer une tentative isolée ; mais son auteur a eu le mérite d'aborder la question, universellement discutée, avec une méthode rigoureusement définie ; il a projeté sur ce domaine la lumière que son esprit savait faire jaillir sur tous les objets auxquels il s'appliquait ; bien mieux, il a proposé au problème de la foi dans ses rapports avec la raison, une solution qui paraît, à beaucoup d'égards, représentative de l'état d'esprit dans lequel les philosophes traitaient alors de ces questions.

Si l'on en excepte peut-être Spinoza, on doit convenir que les penseurs du dix-septième siècle abordaient ces matières avec une tendance scolastique. Aucun d'eux n'est encore parvenu à la conception subjective du fait religieux, qui commence à être familière à notre génération. L'objet de la foi existe, à leurs yeux, en dehors des individus chez lesquels elle se manifeste. Il est un ordre de réalités indépendantes de la croyance religieuse au même titre que les idées des choses sont indépendantes de la raison qui les enchaîne, ou de la même façon que les choses elle-mêmes le sont de la sensibilité qui les perçoit. Ces réalités deviennent accessibles à l'homme par les dogmes qui les lui révèlent lentement, grâce à l'activité de l'Eglise, dont le rôle est de les définir. Ils constituent le domaine proprement dit de la foi, qui peut mettre toute individualité en mesure de les connaître, comme la vue permet à tout homme de percevoir les couleurs. On ne saurait conclure du fait que l'Eglise les définit dans le temps, qu'ils sont les produits contingents de son activité. Les conciles, lorsqu'ils les proclament, se bornent à leur donner *l'existence*, mais ils possèdent, avant la définition qui les rend accessibles à la foi humaine, toute la réalité que com-

porte leur *essence*. Lorsque Leibnitz contestait à Bossuet la validité des définitions dogmatiques du concile de Trente, en arguant du fait qu'il n'était pas la représentation exacte de l'Eglise, il accordait de façon implicite qu'un concile vraiment œcuménique a le pouvoir de faire passer des dogmes à l'existence.

Or, à ce point de vue, le problème de la connaissance religieuse prend une physionomie que nous ne sommes plus habitués à lui donner, depuis Kant. Lorsque le philosophe du dix-septième siècle veut étudier les rapports que soutiennent entre elles la foi et la raison, afin de savoir s'il peut sans contradiction unifier leurs objets dans un essai de synthèse totale, il a l'obligation de montrer que l'harmonie est possible entre deux séries de réalités objectives dont les unes sont proposées à la foi par le dogme, les autres à la raison par l'intelligence. Il ne saurait se contenter d'opérer la synthèse dans son for intérieur, car les dogmes, comme les idées et les objets, possèdent une réalité indépendante. Comment dissiper l'apparence des désaccords qui peuvent se manifester entre les réalités affirmées par la foi et celles que constate l'intelligence ? Est-il possible à la raison d'accorder ces deux ordres d'affirmation ? Tel est l'angle sous lequel le problème se pose aux penseurs du dix-septième siècle, et l'honneur de l'avoir formulé en ces termes lumineux revient à l'auteur de la *Théodicée*. Qu'ils apportent leur solution en supprimant comme Bayle l'un des deux termes, en maintenant à la façon de Bossuet les deux bouts de la chaîne, ou en démontrant comme le philosophe allemand la possibilité de leur accord, ils ne diffèrent pas sensiblement dans leur façon de le poser. On ne saurait comprendre la nature du débat dans lequel s'engagèrent Leibnitz et Bayle, si l'on néglige le point de vue dogmatique sous lequel ils envisageaient les choses. Descartes, Malebranche, Pascal et Spinoza, avant eux, mais avec une moindre rigueur, abordèrent tour à tour l'objet de cette discussion. La façon dont ils résolurent le problème ne saurait manquer de faciliter l'intelligence de la théorie que Leibnitz opposa à celle de Bayle.

* * *

Descartes avait semblé entrevoir une solution originale ; malheureusement, il crut voir dans cette solution une raison de ne point aborder lui-même les questions de dogme. « Je révérais notre théologie, écrivait-il dans le *Discours sur la méthode*, mais je pensais que, pour y réussir, il était besoin de quelque extraordinaire assistance du ciel, d'être plus qu'homme¹. » Cette formule qui, à première vue, paraît être une fin de non recevoir, implique un sentiment très net de l'originalité *essentielle* des vérités religieuses. Elles sont d'un autre ordre que les vérités intellectuelles ; elles échappent aux prises de la raison. Il faut pour les entendre des lumières que tous ne possèdent pas. Le dix-huitième siècle a voulu voir dans l'attitude de Descartes, comme dans celle de Bacon qui fut à peu près la même, un mépris déguisé à l'endroit de la théologie. On ne comprend guère, à vrai dire, un tel soupçon ; l'auteur des *Principia philosophiae* s'est permis, il est vrai, maintes boutades contre les docteurs aux disputes desquels il « résolut de laisser tout ce monde ici » pour « parler seulement de ce qui arriverait dans un nouveau, si Dieu créait maintenant, dans les espaces imaginaires, assez de matière pour le composer² ; » mais elles n'atteignent pas l'objet même de leurs disputes. Si le philosophe met à part les vérités de la foi, il n'entend point railler ; il témoigne de quelque indifférence si l'on veut, mais il sent cette indifférence, et c'est parce qu'il en a conscience qu'il laisse de côté un domaine qu'on ne peut explorer sans les lumières nécessaires. Sans doute sa conception mécanique de l'univers, et le dualisme irréductible de la matière et de l'esprit devaient l'incliner à affirmer l'impossibilité d'un accord des deux disciplines philosophique et théologique dans l'unité d'un même système ; mais son abstention permet seulement de conclure qu'à ses yeux les vérités de foi s'adressent à ceux qui sont

¹ *Discours sur la méthode*, partie I.

² *Ibidem*, partie V.

doués d'une vision religieuse spéciale, car la raison, abandonnée à elle-même, ne les saurait comprendre.

Pascal reprit cette idée. On la retrouve avec de profonds développements dans les *Pensées* qui trahissent une théorie très arrêtée de la connaissance religieuse et des rapports que la raison soutient avec la foi : « C'est le cœur qui sent Dieu, pense-t-il, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison ¹. » Pour savoir les choses de la religion, il convient que la foi prenne naissance. Or, sa condition nécessaire et suffisante est l'éveil du cœur, dont l'activité a des titres égaux en valeur à ceux de l'intelligence. De même qu'il est des déshérités dont l'intelligence sommeille, de même, il en est chez lesquels le cœur est demeuré à l'état de virtualité. A ceux-ci, il manque la seule faculté nécessaire à l'intuition des choses divines. L'homme privé de raison n'entend pas les vérités rationnelles ; l'homme privé de la faculté religieuse ne peut voir Dieu ni ses mystères. Pour arriver à la complète humanité, il convient d'éveiller, par tous les moyens possibles, le cœur. L'argument du pari, le conseil de « s'abêtir » par des pratiques religieuses, tendent uniquement à faire naître cette faculté chez l'homme qui en est privé ; l'esprit ne saurait être convaincu de la vérité des dogmes par des arguments de raison ; cet ordre de réalités est aussi peu accessible à l'intelligence que les sons à la vue ou les odeurs à l'ouïe. Pascal ne reconnaît un pouvoir à la raison que dans son domaine propre. Il occupe la même position que Descartes. Il semblerait cependant incliner à penser, — et par là il s'éloigne du maître dont il est, malgré lui, le disciple, — que la raison d'un croyant peut, avec le secours des lumières de son cœur, l'aider à justifier à ses yeux l'objet de sa foi, en l'harmonisant avec sa propre vision de l'univers. Cette justification, après avoir rétabli l'unité dans son être spirituel, se présenterait efficacement à titre d'argumentation pour l'affermissement des âmes dans lesquelles le sentiment religieux est déjà éveillé.

¹ Pascal, *Pensées*, éd. Astié. Fischbacher 1883, p. 490.

L'auteur des *Pensées* avait souffert du dualisme devant lequel Descartes parut sourire. Malebranche, cet autre disciple du père de la philosophie française, ne le connut pas ; il considérait la raison et la foi comme identiques, ou mieux, comme les deux faces de notre faculté de connaître ; elles sont distinctes dans leurs manifestations contingentes, mais dans leur essence, elles s'identifient. Les dogmes sont à l'une ce que les idées claires sont à l'autre ; elles ont une égale autorité aux yeux du philosophe soucieux d'édifier un système philosophique harmonieux ; elles sont les deux instruments indispensables de la philosophie. La foi n'est autre que la vision terrestre et contingente que notre intelligence a d'un ordre d'idées, c'est-à-dire de réalités, qui lui échapperaient sans son secours. L'homme « commence sur la terre à faire de son esprit l'usage qu'il en fera dans le ciel où l'intelligence succédera à la foi... » « ...l'évidence, l'intelligence succédera à la foi ; *car la foi passera, mais l'intelligence subsistera éternellement*¹. » Foi et raison se pénètrent à tel point, qu'il devient difficile de distinguer la part qui revient à chacune dans l'œuvre philosophique : « la religion, c'est la vraie philosophie². » Leur accord va jusqu'à l'identification : « Je tâche de bien m'assurer des dogmes sur lesquels je veux méditer pour en avoir quelque intelligence, et alors, je fais de mon esprit le même usage que font ceux qui étudient de la physique³. » La théorie de la connaissance religieuse constitue toute la méthode philosophique. Le monisme idéaliste qui paraît à l'état latent chez Malebranche explique en quelque mesure cette calme attitude du penseur de l'Oratoire.

L'irréductible dualisme Cartésien, dans lequel Pascal se débattait avec angoisse, disparaît au fond dans le panthéisme inconscient de Malebranche, au profit de la foi qui semble absorber la raison, tandis que chez son contemporain Spinoza, si le dualisme s'évanouit, c'est au profit de la raison qui, dès

¹ *Traité de morale*, I, ch. V, 13 ; II, 11.

² *Ibidem*, I, ch. II, 11.

³ *Entretiens métaphysiques*, XIV, 4.

ici bas, dissout le dogme et s'en assimile les éléments compatibles. Le philosophe hollandais avait examiné le problème dans le *Tractatus theologico-politicus*, en particulier dans la préface et dans les chapitres XIV et XV où il démontre « que la théologie n'est point la servante de la raison, ni la raison celle de la théologie¹. » Il commence par séparer très nettement celle-ci de celle-là, et donne de la foi cette définition : « elle consiste à savoir sur Dieu ce qu'on n'en peut ignorer sans perdre tout sentiment d'obéissance à ses décrets, et ce qu'on en sait nécessairement par cela seul qu'on a ce sentiment d'obéissance². » Mais il laisse entendre, d'autre part, que les connaissances nécessaires à la conservation du sentiment de l'obéissance varient avec les époques et les individus. Echappant par là à la tendance scolastique dont le dix-septième siècle était encore pénétré, pressentant le rôle que l'histoire, la critique et l'exégèse ont à jouer en ce domaine, il s'avise de faire lui-même le départ des connaissances nécessaires, et soumet *les Ecritures* qui étaient tout le dogme de « la synagogue, » à laquelle il appartenait, à l'examen de la raison. C'était aboutir à la soumission absolue de la foi, ou même à sa dissolution. Volontiers, Spinoza eût dit, comme Lessing l'écrivit au siècle prochain dans *L'éducation de l'humanité* : « Also giebt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde³. » Il préludait au rationalisme de la période suivante ; son ouvrage souleva des tempêtes. Les réfutations, dont la violence ne parvenait point en général à masquer l'indigence se multiplièrent : Charles Simon, Jaquelot, Le Clerc, Jurieu, Huet dans son traité *De concordia rationis et fidei*, à la tête des théologiens de tous les partis, ne ménagèrent pas « le philosophe athée. »

¹ *Tractatus theologico-politicus*, ch. XV.

² *Ibidem*, ch. XIV.

³ *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, § 4.

* * *

Bayle ne manqua pas de donner son sentiment sur la théorie de Spinoza. L'esprit de tolérance dont il s'inspirait en toute occasion fait un étrange contraste avec l'âpre étroitesse des théologiens. Lui-même connaissait, pour en avoir essayé le flot, les injures de toutes les sectes ; il savait lui opposer cette ironie aimable, ce calme sympathique du philosophe dont la confiance est entière en la vertu propre de l'idée juste. A plusieurs reprises, il aborde dans le *Dictionnaire* et dans la *Réponse aux questions d'un provincial* la question en litige.

A l'inverse de ses contemporains, il pense qu'entre la foi et la raison, il ne saurait y avoir accord. Leur incompatibilité est flagrante ; accepter les conclusions de l'une, c'est rejeter celles de l'autre, quelles que soient celles auxquelles on ait résolu de s'arrêter. A chacun de juger laquelle des deux il veut prendre pour guide.

Les Averroïstes avaient déjà soutenu ce point de vue ; ils rejetaient le secours de la raison après avoir montré que ses conclusions nécessaires sont destructrices de la croyance à l'immortalité de l'âme. Bayle sembla prendre un parti identique. On a souvent répété que son choix en faveur de la foi était une simple tactique, destinée à lui conquérir la paix de la part des théologiens intransigeants ; ce point importe peu à l'objet de cette étude. Il suffit de constater la situation très nette prise par l'auteur du *Dictionnaire*. Malebranche identifiait les deux domaines que Descartes et Pascal considéraient comme séparés mais égaux en dignité ; Bayle non seulement les distingue, mais il les déclare irréductibles et contradictoires. Il appartenait à Leibnitz de les distinguer sans les séparer et de les unir sans les confondre. Il exposa sa thèse à propos des idées de Bayle à la critique duquel est consacrée la *Théodicée*. Aussi courtois, aussi calme, aussi précis que son contradicteur, il soutient avec lui une discussion aimable dont l'examen repose un peu des violentes diatribes qui sont le piment indispensable des disputes théologiques au dix-

septième siècle. Il convient, pour la bien entendre, d'examiner avec détails l'attitude philosophique de Bayle.

« On peut comparer la philosophie, écrit-il, à ces poudres si corrosives, qu'après avoir consumé les chairs baveuses d'une plaie, elles rongeraient la chair vive, et carieraient les os, et perceraient les moelles. La philosophie réfute d'abord les erreurs ; mais si on ne l'arrête point là, elle réfute les vérités, et quand on la laisse à sa fantaisie, elle va si loin qu'elle ne sait plus où elle est, ni ne trouve plus où s'asseoir. » Mais sur le terrain de la religion, il s'agit de maintenir certaines vérités dont l'affaiblissement entraînerait celui de la foi. Or, si l'on confie leur sort à la raison, elle ne saura pas les démontrer mieux que les vérités philosophiques. Elle ne sait que détruire ; elle réfutera celles-là avec autant de facilité que celles-ci, car elle ne trouve de certitude que dans les réfutations, ne pouvant en référer à un principe certain de démonstration. En conséquence, il n'y a rien de plus opposé que la théologie et la philosophie : celle-là positive, celle-ci négative ; celle-là édifiant sur un fondement assuré, celle-ci détruisant tout et se détruisant elle-même. Il en résulte qu'il serait téméraire de confondre ces deux disciplines. A introduire la philosophie en théologie, on risquerait d'installer le doute dans un domaine d'où il doit être exclu rigoureusement.

Objectera-t-on que la foi saura bien se garantir en opposant des raisons irréfutables à celles de la raison ? Bayle répondra en soutenant que les vérités de la foi sont insoutenables, c'est-à-dire indémonstrables par arguments rationnels, et que toute vérité, mais spécialement une vérité de foi, peut être sujette à des objections insolubles.

La foi ne doit pas être confrontée avec la raison. A cette seule condition elle est à l'abri de tout danger. Mais c'est la manie inguérissable des théologiens que de vouloir se hasarder à cette confrontation. Ne témoignent-ils pas ainsi eux-mêmes « qu'ils regardent la philosophie comme la reine et la théologie comme la servante... ? Ils reconnaissent en effet que tout dogme qui n'est point homologué, pour ainsi

dire, vérifié et enregistré au parlement suprême de la raison et de la lumière naturelle, ne peut être que d'une autorité chancelante et fragile comme le verre.» Cependant la raison se reconnaît à elle-même le droit d'intervenir en théologie, en vertu de sa tendance à embrasser l'universel, alors même qu'elle n'y est pas sollicitée. Ce n'est pas pour la foi un motif suffisant de tenter sa défense; elle est battue d'avance. Elle ne doit pas répondre, car, sur un terrain qui n'est pas le sien, elle est fatalement impuissante.

Il convient pourtant de distinguer entre ces deux thèses : « Tous les dogmes du christianisme s'accordent avec la raison » et « la raison humaine reconnaît qu'ils s'accordent avec la raison, » ce qui revient à établir une distinction entre l'ordre des choses tel qu'il est en soi et tel qu'il nous apparaît, entre la raison en soi et la raison relative. Or, il est fort possible que le dogme soit conforme à la raison en soi, à la raison absolue qui est en Dieu. Cela même est probable; mais il est faux qu'il puisse nous apparaître comme vrai, lorsque nous en jugeons avec notre raison relative, dont la foi ne doit tenir aucun compte, car elle est impuissante à démontrer la moindre partie de son objet. Ainsi Cotta faisait remarquer avec justesse dans son entretien avec Cicéron, que si la raison était un présent des dieux, la Providence serait blâmable de l'avoir donné, puisqu'il tourne à notre propre mal. Voilons donc les lumières trompeuses de la raison : « l'incompréhensibilité d'un mystère et l'insolubilité des objections qui le combattent n'est point une raison légitime de le rejeter. » L'évangile ne s'occupe jamais de la raison : « suis-moi » dit simplement Jésus ; « crois et tu seras sauvé, » disent les apôtres aux yeux desquels on ne peut rien connaître à moins que Dieu ne communique un discernement spirituel ; pères de l'Eglise, scolastiques, réformateurs abondent dans ce sens. Il faut conclure : « point de raison, c'est la vraie religion. — Crevons nous les yeux pour voir clair. »

Doit-on deviner sous cette thèse paradoxale une critique ironique de la formule célèbre : « credo quia absurdum ? »

On serait presque tenté de le croire, mais il faudrait le démontrer, et ce point d'histoire importe peu à la présente étude. Il suffit à son objet que l'opposition radicale affirmée par Bayle entre la foi et la raison, apparaisse sous son vrai jour, telle que Leibnitz l'a lui-même reproduite dans le *Discours sur la conformité...*¹, pour en réfuter les prémisses. Ce dualisme irréductible répugnait à la tendance maîtresse d'une philosophie qui aimait à concilier les apparences contraires dans l'unité d'un même développement. Le point de vue de Descartes et de Pascal ne devait pas mieux la satisfaire. Aux yeux du penseur allemand, il ne saurait y avoir dans la nature de solution de continuité. Ce principe doit s'appliquer au domaine de la pensée comme à celui de la matière. Ne pourrait-on, en considérant la raison et la foi comme deux termes d'une série ascendante dont l'un est supérieur à l'autre, mais repose sur lui, montrer qu'ils soutiennent entre eux des rapports réels, tout en revêtant des caractères originaux ? Le philosophe allemand chercha dans ce sens une solution au problème de la conformité de la raison avec la foi, dont il fit une question de méthode. Les résultats de sa recherche constituent une partie essentielle de sa théorie de la connaissance, dont la religion n'est qu'un objet, mais un objet essentiel. Ils sont en quelque sorte l'aboutissant philosophique de l'effort accompli par le XVII^e siècle tout entier pour comprendre le surnaturel. Etant données les prémisses dogmatiques des penseurs du temps, la théorie Leibnizienne de la connaissance religieuse peut être proposée comme le couronnement majestueux du travail accompli par la philosophie et la théologie de cette période, en vue d'harmoniser leurs méthodes et leurs résultats. Elle réalisait dans le domaine de l'idée la pénétration réciproque des deux disciplines ; elle demeure comme le symbole abstrait d'une époque où la religion pénétra la vie sociale en des proportions qui prétendaient être rationnelles et harmonieuses. A ce titre, elle mérite doublement de retenir l'attention des historiens de la pensée humaine.

¹ Les citations précédentes sont extraites du *Discours sur la conformité...*

II

La Théorie leibnizienne de la connaissance religieuse.

L'accord de la foi et de la raison semble nécessité, dès l'abord, par les définitions qu'en donne Leibnitz. « L'objet de la foi, écrit-il, est la vérité que Dieu a révélée d'une manière extraordinaire¹. » « La raison est l'enchaînement des vérités, mais particulièrement de celles où l'esprit humain peut atteindre naturellement, sans être aidé des lumières de la foi². » Leur opposition serait donc un scandale, car il en résulterait que la vérité est divisée. Aussi bien, le sort de la raison est-il intimement lié à celui de la foi. Sacrifier l'une, c'est également sacrifier l'autre, deux vérités ne pouvant se contredire. L'examen de la nature des vérités rationnelles est à refaire avec plus de précision que Bayle n'avait su en apporter en cette matière.

Elles sont de deux sortes : les *vérités éternelles* et les *vérités positives*. Les premières « sont absolument nécessaires, en sorte que leur opposé implique contradiction ; telles sont les vérités dont la nécessité est logique, métaphysique ou géométrique, qu'on ne saurait nier sans pouvoir être amené à des absurdités³... ; » les secondes « sont les lois qu'il a plu à Dieu de donner à la nature, ou qui en dépendent⁴. » Celles-là constituent l'ordre du *possible*, celles-ci, l'ordre du réel ou *le donné*.

Or, les lois qui régissent le donné nous sont connues de deux façons différentes : « ou bien nous les apprenons par expérience, c'est-à-dire *a posteriori*, ou par la raison et *a priori*, c'est-à-dire par des considérations de la convenance qui les a fait choisir⁵. » Ce second mode de connaissance a une grande importance ; il permet à Leibnitz d'expliquer la nature des vérités positives ; c'est dans l'explication qu'il en donne que gît la solution du problème de l'accord des vérités

¹ *Discours sur la conformité*, § 1.

² *Ibidem*. — ³ *Ibidem*, § 2. — ⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, § 2.

de raison avec les vérités de foi. Il convient donc d'étudier avec attention ce point essentiel de sa doctrine. *Qu'est-ce que la convenance qui a fait choisir le donné ?*

A la suite des métaphysiciens de l'antiquité et du moyen âge, il avait d'abord conçu une philosophie de la qualité subordonnée au principe de finalité. Instruit dans la suite de la philosophie quantitative des modernes, il comprit qu'il n'y a d'explication rigoureuse de l'univers qu'au point de vue du mécanisme. Cependant, l'Aristotélisme lui paraissait contenir un élément de vérité qu'il tenta de concilier avec le mécanisme cartésien. La théorie de *la convenance* est un des résultats féconds de cette tentative de conciliation¹.

Le donné peut être envisagé à deux points de vue différents auxquels correspondent deux sortes de connaissance. Le premier point de vue est celui d'un spectateur qui considérant le monde, de l'extérieur, verrait se dérouler la suite des faits sans avoir influé en rien sur leur existence ou leur enchaînement; le second est celui du créateur qui contemplerait la même suite de phénomènes avec la conscience d'en avoir conçu l'ordre de succession et de lui avoir donné l'être.

Le spectateur, parfaitement étranger à cette œuvre, ignorant des pensées de son auteur, voit seulement la réalisation successive des phénomènes, sans avoir la moindre notion de la fin qui a présidé à leur création, alors qu'ils n'étaient que

¹ Leibnitz fait allusion à cette tentative au § 11 du *Discours*. « La philosophie corpusculaire introduite peu après paraît avoir éteint cette secte trop péripatéticienne des Averroïstes, ou peut-être y a été mêlée; et il se peut qu'il y ait des atomistes qui seraient d'humeur à dogmatiser comme les Averroïstes, si les conjectures le permettaient; mais cet abus ne saurait faire tort à ce qu'il y a de bon dans la philosophie corpusculaire qu'on peut fort bien combiner avec ce qu'il y a de solide dans Platon et dans Aristote, et accorder l'un et l'autre avec la véritable théologie. » Est-il nécessaire de rappeler le fragment important des *Nouveaux essais*? « Je vois comment les lois de la nature tirent leur origine de principes supérieurs à la matière, quoique pourtant tout se fasse mécaniquement dans la matière.... » Voir *Œuvres de Leibnitz*, éd. A. Jacques, 2^{me} série, p. 24-26.

de simples possibles. Dans cette situation, ils lui semblent se succéder en vertu de lois invariables, suivant lesquelles tout conséquent doit avoir eu un antécédent qui n'est lui-même que conséquent à l'égard d'un autre antécédent, et ainsi de suite à l'infini. Tout lui paraît mécaniquement engendré par ce qui a précédé ; comme il n'aperçoit pas la fin en vertu de laquelle cet ordre est disposé, il en conclut nécessairement que le mécanisme régit l'univers. Tel est le point de vue auquel nous nous trouvons nous-mêmes placés, lorsque nous observons expérimentalement le *donné* ou l'ordre *des vérités positives*. La connaissance qui en résulte est celle que Leibnitz appelle *connaissance a posteriori*.

Il en va tout autrement pour le créateur qui voit se dérouler la suite des phénomènes dont il a lui-même conçu et engendré la succession. Le mécanisme lui apparaît comme la forme causale revêtue par la chaîne des phénomènes. Or cette forme n'est que l'apparence. La réalité est autre. Chaque fait lui paraît être au fond ce qu'il a voulu qu'il fût, c'est-à-dire la réalisation d'un possible qu'il a choisi entre plusieurs parce qu'il lui semblait le meilleur¹. Son intelligence a conçu tous les possibles ; dans sa bonté, il a choisi le meilleur que sa puissance a appelé à l'être. Le mécanisme n'est à ses yeux que l'enveloppe du finalisme qui est au fond des choses.

Or nous pouvons nous-mêmes nous placer, *par la raison*, à ce point de vue ontologique. C'est en ce sens qu'il nous est possible d'affirmer que deux voies s'ouvrent à nous pour arriver à la connaissance des vérités positives : l'expérience ou mode de connaissance *a posteriori*, la raison ou mode *a priori*. La seconde de ces voies est d'une importance capitale puisqu'elle nous permet de saisir les choses dans leur essence qui est finalité.

Les vérités positives reposent sur *le principe de la convenance*, comme les vérités éternelles ou logiques obéissent au *principe de contradiction* qui régit le monde du possible. Le

¹ On rejoint ici la doctrine de l'optimisme et la théorie du principe de raison suffisante.

convenable n'est pas porté à l'existence par une nécessité géométrique, mais par une nécessité morale¹. Les lois du monde créé ne sont point soumises à une rigueur inflexible qui les rendrait immuables ; la nécessité physique ne possède pas le caractère logique de la nécessité mathématique ; « la nécessité physique est fondée sur la nécessité morale, c'est-à-dire sur le choix du sage digne de sa sagesse ; l'une aussi bien que l'autre doit être distinguée de la nécessité géométrique². »

Mais la nécessité physique « est ce qui fait l'ordre de la nature ; elle consiste dans les règles du mouvement et dans quelques autres lois générales qu'il a plu à Dieu de donner aux choses en leur donnant l'être ; » or, il l'a fait en vertu de raisons tirées des considérations de la convenance ; elles pourront donc être modifiées par lui en tel cas donné, « si les raisons générales du bien et de l'ordre qui l'y ont porté peuvent être vaincues dans quelques cas, par des raisons plus grandes d'un ordre supérieur³. » « Cela fait voir que Dieu peut dispenser les créatures des lois qu'il leur a prescrites, et y produire ce que leur nature ne comporte pas, en faisant un miracle. Il se peut qu'il y ait des miracles que Dieu fait par le ministère des anges, où les lois de la nature ne sont point violées, non plus que lorsque les hommes aident la nature par l'art, l'artifice des anges ne différant du nôtre que par le degré de perfection⁴. »

De cette possibilité d'une modification des lois de la nature,

¹ Leibnitz écrivait à Clarke, indiquant de façon très précise en quel sens il distingue les vérités positives des vérités éternelles : « Il faut distinguer entre une nécessité absolue et une nécessité hypothétique. Il faut aussi distinguer entre une nécessité qui a lieu parce que l'opposé implique contradiction, et laquelle est appelée logique, métaphysique ou mathématique, et une nécessité qui est morale, qui fait que le sage choisit le meilleur et que tout esprit suit l'inclination la plus grande. » *Œuvres de Leibnitz*, éd. A. Jacques, 2^e série, p. 446.

« J'ai assez montré, dans ma *Théodicée*, que cette nécessité morale est heureuse, conforme à la perfection divine, conforme au grand principe des existences, qui est celui du besoin d'une raison suffisante ; au lieu que la nécessité absolue et métaphysique dépend de l'autre grand principe de nos raisonnements qui est celui des essences ; c'est-à-dire celui d'identité ou de contradiction. » *Ibidem*, p. 447.

² *Discours*, § 2. — ³ *Ibidem*. — ⁴ *Ibidem*, § 3.

ou plutôt d'une substitution momentanée de lois supérieures aux lois ordinaires, il suit une conséquence importante : l'ordre des vérités exprimant le cours ordinaire des choses, c'est-à-dire ce qui arrive le plus souvent, constitue un ordre à part qu'on pourrait appeler l'ordre du vraisemblable, puisque l'ignorance où nous sommes des lois supérieures ne nous permet pas d'assigner à la succession des phénomènes une rigueur absolue.

Mais la raison pure, si l'on peut employer cette désignation avant Kant, postule la nécessité logique. Si les vérités positives échappent à cette nécessité, elles échappent du même coup aux prises de la raison pure ; elles constituent le domaine des *existences* sur lequel elle ne peut exiger l'empire absolu qui lui revient dans le domaine des *essences*, du *possible* ou des *vérités éternelles*¹.

Cette analyse amène donc Leibnitz à établir une distinction essentielle entre les vérités éternelles qui ressortissent au domaine du possible et les vérités positives qui ressortissent à celui du donné. Or il semblerait que loin de nous rapprocher de la solution du problème étudié dans ce travail, elle nous en éloigne, puisque désormais il n'y a plus deux termes, la *foi* et la *raison*, à concilier, mais trois, les *vérités positives*, les *vérités éternelles* et les *vérités révélées*. Ce n'est là qu'une vaine apparence. L'accord recherché repose tout justement sur cette distinction, ainsi que le démontrera un examen attentif des rapports que soutient l'objet de la foi avec le principe des essences ou principe de contradiction et celui des existences, ou principe de raison suffisante.

* * *

Tandis que la plupart des philosophes du dix-septième siècle tenaient en défiance les universaux, le syllogisme et le principe de contradiction, Leibnitz s'attache au contraire à sauvegarder la logique d'Aristote. A ses yeux, les principes d'identité et de contradiction sont aussi nécessaires à la pen-

¹ Essences, possibles, vérités éternelles, sont chez Leibnitz, trois termes synonymes.

sée que les muscles et les tendons à la marche. Aussi bien, aucune objection concluante ne peut-elle être opposée aux vérités éternelles, fût-ce au nom des vérités positives ou même révélées. Si une telle objection était fondée il s'ensuivrait que deux prédicats exclusifs l'un de l'autre pourraient s'affirmer du même sujet *dans le même temps et sous le même rapport*, ce qui est impossible. Rien ne peut infirmer une assertion fondée en raison. Toute proposition contraire aux vérités éternelles doit être réputée fausse, car elles s'imposent à l'entendement divin avec la même rigueur qu'à l'entendement humain. Le système de l'harmonie préétablie s'oppose essentiellement à cette discordance ; il va de soi dans une pareille doctrine que les existences, qu'elles appartiennent au monde naturel ou au monde surnaturel, ne sauraient être en contradiction avec la loi des essences, puisque le donné était au nombre des possibles avant de passer à l'être et que, possible, il contenait en puissance toutes les qualités que le *fiat* divin a fait passer à l'acte en vertu du principe du meilleur. — Il est donc acquis *a priori* que le mystère, objet de la foi, pas plus que les faits naturels, objet de la science positive, ne peut contredire la raison pure, sous peine d'être réputé faux. « Dieu ne donne jamais la foi que lorsque ce qu'il fait croire est fondé en raison ; autrement il détruirait les moyens de connaître la vérité et ouvrirait la porte à l'enthousiasme. Comment la foi pourrait-elle ordonner quoi que ce soit qui renverse un principe sans lequel toute créance, affirmation ou négation serait vaine ? Il faut nécessairement que deux propositions vraies en même temps ne soient point tout à fait contradictoires ; et si A et C ne sont point la même chose, il faut bien que B qui est le même avec A soit pris autrement que B qui est le même avec C¹. » Serait-il donc dans la nature du mystère de ruiner les principes rationnels ? Seule une étude attentive de l'objet de la foi permettra d'en juger.

« ... Tout le monde convient que les mystères sont contre » les apparences, et n'ont rien de vraisemblable, quand on

¹ *Nouveaux essais*, édition A. Jacques, 1^{re} série, p. 413, 414.

» ne les regarde que du côté de la raison ; mais il suffit qu'il » n'y ait rien d'absurde¹. » — « On peut dire que rien n'est » plus aisé à comprendre, ni plus manifeste que l'absurdité » du mystère². » — « Il se rencontre, dans quelques objets de » la foi, deux qualités capables de la faire triompher de la » raison, l'une l'incompréhensibilité, l'autre le peu d'appar- » rence³. » Lorsqu'on s'occupe du mystère, « il ne faut point prétendre faire cesser les apparences qui sont contraires à l'ordre ordinaire de la nature⁴. » Un mystère qui serait compris dans son essence, dont nous aurions une connaissance adéquate, ne serait pas un mystère. Tout ce que la raison comprend, tout ce qu'elle peut enchaîner dans la série des vérités éternelles cesse par cela même d'être objet de foi. Aussi bien, la connaissance de cet objet ne peut-elle être qu'*analogique*. En tout ce qui a rapport à Dieu, « il ne faut pas toujours demander des notions adéquates et qui n'enveloppent rien d'inexpliqué ;... les mystères reçoivent une explication, mais une explication imparfaite ;... il suffit que nous en ayons quelque intelligence analogique ;... il n'est pas nécessaire que l'explication aille aussi loin qu'il serait à désirer, c'est-à-dire qu'elle aille jusqu'à la compréhension, jusqu'au comment⁵... Il nous suffit d'un certain *τί ἐστὶ*, mais le *πῶς* nous passe et ne nous est point nécessaire⁶. »

N'est-ce pas là retomber dans la thèse de Bayle qu'il s'agissait de réfuter ? Leibnitz, après avoir *a priori* postulé l'accord de la foi avec la raison, n'en constate-t-il pas purement et simplement le désaccord ? Rien ne saurait contredire les vérités éternelles. Si le mystère est incapable d'entrer de façon distincte dans la série qu'elles constituent, il semble bien que les Averroïstes aient raison.

Le moment est venu de faire intervenir le principe de convenance auquel le philosophe allemand rattache la distinction des vérités rationnelles en *logiques* et *physiques*, en *éternelles* et *positives*. La théorie du *possible* et du *donné*, de *l'essence* et de *l'existence* lève la difficulté.

¹ *Discours sur la conformité*, § 28. — ² *Ibidem*, § 23. — ³ *Ibidem*, § 41. — ⁴ *Ibidem*, § 44. — ⁵ *Ibidem*, § 54. — ⁶ *Ibidem*, § 56.

Les lois du second ordre dépendent du choix divin initial que Leibnitz pense dirigé par le principe du *meilleur*. De cette subordination résulte, comme on l'a vu, pour la volonté bonne du créateur, la possibilité de modifier, si le besoin s'en fait sentir à lui, les lois de la nature, ou de substituer momentanément aux lois ordinaires, des lois supérieures dont l'exercice constitue le miracle. De là le caractère purement vraisemblable du donné.

S'il en est ainsi, lorsqu'on dit du mystère qu'il est invraisemblable, on avance seulement qu'il s'oppose à l'ordre du vraisemblable. Or, « ... il y a sujet de nier que ce qui est seulement nécessaire d'une nécessité physique (c'est-à-dire fondé sur l'induction de ce qui se pratique dans la nature ou sur les lois naturelles, qui sont pour ainsi dire d'institution divine), suffit pour réfuter la créance d'un mystère ou d'un miracle, puisqu'il dépend de Dieu de changer le cours ordinaire des choses¹... »

Cependant, il n'en demeure pas moins que le mystère ne saurait être expliqué, c'est-à-dire enchaîné dans une série de vérités démonstratives. Mais, de ce que la raison ne peut soumettre un fait à la nécessité géométrique ou logique, il ne s'ensuit pas que ce fait soit contradictoire. Dans le domaine de la nature, auquel elle tente d'imposer la nécessité géométrique, elle se heurte à chaque instant à des phénomènes qui refusent de se laisser réduire en leurs éléments simples, ce qui ne prouve point du tout qu'ils lui soient contraires. « Par exemple, nous ne comprenons pas la nature des odeurs et des saveurs, et cependant nous sommes persuadés par une espèce de foi que nous devons au témoignage des sens, que ces qualités sensibles sont fondées sur la nature des choses, et que ce ne sont pas des illusions². » Il n'en va pas autrement en ce qui concerne le mystère. De son incompréhensibilité, on ne saurait inférer qu'il contredise la raison. On est seulement en droit de conclure qu'il la dépasse. Quant à son opposition avec les lois du donné, elle ne saurait

¹ *Nouveaux essais*... Ed. A. Jacques, série I, p. 415.

² *Discours sur la conformité*..., § 41.

prouver contre lui, puisque celles-ci n'ont rien, comme on l'a vu, de la nécessité logique des vérités de raison ; seules, « *les vérités de raisonnement* sont nécessaires et leur opposé est impossible ; celles de *fait* sont contingentes et leur opposé est possible¹ ; » le mystère qui s'oppose à celles-ci n'a donc rien d'anti-rationnel.

Si l'impossibilité d'avoir d'un mystère une notion claire et distincte, telle qu'il puisse être enchaîné dans la série des vérités de raisonnement, ne permet pas de conclure *a priori* qu'il leur est contradictoire, il ne s'ensuit cependant pas qu'il soit à l'abri de toute objection victorieuse fondée sur ces vérités. Bayle reprendrait ici tout son avantage en arguant de la nature destructrice des *raisonnements nécessaires*. Il reste à démontrer avec Leibnitz que telle n'est pas *a priori* la nature de ces raisonnements.

* * *

Il importe de remarquer d'abord qu'une objection fondée sur des vérités positives ne serait pas concluante, parce qu'elle participerait de la contingence des vérités de fait. « Elle ne pourrait former qu'un argument vraisemblable, qui n'a point de force contre la foi, puisqu'on convient que les mystères de la religion sont contraires aux apparences². »

Seule une objection fondée sur un enchaînement solide de vérités éternelles pourrait balancer le dogme, car un raisonnement rigoureusement déduit de principes nécessaires participe de la rigueur de ces principes : « un article de foi ne peut contrevenir aux démonstrations aussi exactes que celles des mathématiques, où le contraire de la conclusion peut être réduit *ad absurdum*, c'est-à-dire à la contradiction³. » Or, les dogmes qui ont le droit de prétendre au titre de vérités révélées, ne sont pas sujets à des objections établies sur de telles démonstrations.

La foi ne peut elle-même produire la justification de cette assertion. Les motifs de crédibilité qui la déterminent ne

¹ *Monadologie*, § 33. — ² *Discours...* § 3. — ³ *Ibidem*, § 22.

sauraient passer pour des arguments probants, car s'ils étaient tels, elle disparaîtrait pour faire place à l'intuition intellectuelle. Mais la raison peut, elle-même, tracer à la foi le cercle dans lequel son activité légitime est capable de compléter l'activité rationnelle. Ce faisant, tout en établissant la valeur du dogme, elle se démontre à elle-même qu'elle n'est pas réduite au rôle exclusif de destructrice. En limitant le domaine de la foi, elle limite du même coup le sien, mais loin de diminuer sa force, elle l'augmente, car, en s'assignant sa tâche normale, elle est amenée à prendre conscience de sa nature intrinsèque et de ses pouvoirs légitimes qui s'étendent en quelque mesure jusqu'aux dogmes, puisque, bien loin d'être destructrice, elle est en quelque sorte régulatrice de la foi.

L'objet de la raison pure, le monde des essences, est, au point de vue ontologique, antérieur à celui de la science (*le donné*) comme à celui de la foi (*le dogme défini par l'Église*), car ceux-ci ont été de purs possibles avant d'être des réalités¹.

La raison humaine est de même nature que la raison absolue ou divine²; mais, de moindre envergure, elle ne peut concevoir qu'une partie des possibles conçus par l'intelli-

¹ Aux yeux des philosophes du XVII^e siècle, ainsi qu'il a été dit dans le premier chapitre de cette étude, un dogme constitue une réalité analogue aux réalités tangibles; l'existence est ajoutée à son essence par le moyen de la révélation, quelle que soit sa forme, tandis que dans le domaine physique, l'existence est ajoutée à l'essence par la création. La foi, pense Leibnitz, nous révèle la réalité du premier au même titre que l'expérience nous révèle celle des secondes: « ... la » raison consistant dans l'enchaînement des vérités a droit de lier encore celles » que l'expérience lui a fournies, pour en tirer des conclusions mixtes. Mais la » raison pure et nue, distinguée de l'expérience, n'a affaire qu'à des vérités in- » dépendantes des sens. Et l'on peut comparer la foi avec l'expérience, puisque » la foi dépend de l'expérience de ceux qui ont vu les miracles sur lesquels la » révélation est fondée, et de la tradition qui les a fait passer jusqu'à nous. » *Discours...*, § 1.

² Descartes pensait au contraire de Leibnitz que la raison humaine diffère essentiellement de la raison divine, et que Dieu aurait pu faire que les axiomes mathématiques fussent faux.

gence de Dieu, désirés par sa bonté, et réalisés par sa puissance sous la forme du meilleur monde possible.

Or les possibles qu'elle ne conçoit pas, et qui sont compossibles, cependant, de ceux qu'elle conçoit comme réalisés dans le monde, sont régis par les mêmes principes immuables. Les mystères peuvent donc être la réalisation d'une partie des possibles que l'humaine raison est impuissante à concevoir d'elle-même. Dans ce cas, ils seront conformes aux vérités éternelles. A cette seule condition, ils seront de vrais mystères. S'il nous est impossible de les déduire des vérités éternelles à nous accessibles, puisqu'ils cesseraient du même coup d'être objets de foi, il nous est du moins facile de montrer, en suivant les règles d'une saine logique, qu'ils ne sont pas contradictoires avec les principes rationnels. Ce sera la tâche propre de la raison, qui se trouve ainsi avoir un rôle légitime à jouer en théologie. Tout dogme dont elle aura reconnu la non-contradiction avec elle, c'est-à-dire *la possibilité*, sera considéré comme le signe d'un possible réalisé, mais situé au delà des bornes de notre horizon intellectuel. En ce sens, on peut dire « que les principes de la raison nécessaires d'une nécessité logique, c'est-à-dire dont l'opposé implique contradiction, doivent et peuvent être employés sûrement en théologie ¹. » Ils sont, en quelque sorte, régulateurs de cette science qu'ils préservent de l'intrusion des vaines fantasmagories que, sous prétexte de religion, les imaginations malades pourraient être tentées d'y introduire. Bayle a eu le double tort de ne pas saisir la vraie nature des mystères qui sont, au même titre que les phénomènes de la nature, des réalisations de possibles, ni celle de la raison pure, dont les lois régissent les possibles. Comme Leibnitz il eût conclu de ces deux observations qu'un possible réalisé sous forme de mystère ne saurait susciter une objection insoluble de la part de la raison ; comme lui, il aurait vu que celle-ci peut au contraire éprouver la solidité d'un dogme ou d'un mystère en montrant qu'il est ou n'est pas conforme à

¹ *Nouveaux essais*,... éd. A. Jacques, série I, p. 415.

ses lois éternelles, et que par suite, elle doit être d'un secours puissant à la foi, dont elle est capable sinon de démontrer l'objet, du moins de défendre les thèses contre les objections qui se prétendraient victorieuses.

Que l'on suppose en effet, une objection formulée contre un mystère. Elle devra prétendre à une forme démonstrative, puisqu'un argument purement vraisemblable ne peut être d'aucune valeur. Le croyant qui a d'abord confronté la vérité religieuse avec les principes éternels, et constaté qu'elle ne les contredit pas, c'est-à-dire que l'objet de sa foi est possible, sait que l'objection ne saurait être probante. Il le peut montrer facilement, les règles de la logique Aristotélicienne étant un moyen assuré pour démasquer un vice d'argumentation ; « on n'a qu'à examiner l'argument suivant les règles, et il y aura toujours moyen de voir s'il manque dans la forme, ou s'il y a des prémisses qui ne soient pas encore prouvées par un bon argument¹. » Cette attitude défensive lui suffit, car il n'émet pas lui-même la prétention de prouver sa foi, ce qui constituerait une démarche contradictoire. Or il n'est pas nécessaire, pour réfuter l'argument de l'opposant que le défendant « s'assujettisse les mystères ou qu'il les soumette à la confrontation avec les premiers principes qui naissent des notions communes². » C'est là la tâche de l'opposant, puisque l'on attend de sa part une réfutation démonstrative ; il lui faut prouver que son argument est bien fondé. Or, on pourra toujours lui demander d'éclaircir ses propositions, en les justifiant au regard des principes de la logique. C'est justice, puisqu'il émet la prétention d'opposer au mystère une objection fondée en raison. Le croyant ne sera tenu de répondre aux justifications de l'adversaire que par *oui* ou par *non*, suivant qu'elles lui paraîtront ou non conformes aux vérités éternelles.

Bayle qui ne distinguait pas entre les principes de la raison pure et les vérités positives, arguait indifféremment des unes et des autres contre la validité des dogmes, insis-

¹ *Discours sur la conformité...*, § 27.

² *Ibidem*, § 71.

tant avec complaisance sur les objections tirées des lois de la nature, auxquelles il attribuait une valeur démonstrative. Bien que Leibnitz, aux yeux duquel les vérités de fait n'ont qu'une valeur contingente, se reconnaisse le droit de récuser à priori les arguments qui prétendent s'appuyer victorieusement sur elles pour infirmer le dogme, il croit pourtant qu'il serait possible d'en montrer la non validité par voie dialectique. Il suffirait d'examiner attentivement les faits sur lesquels l'objection s'appuie, pour reconnaître les apparences trompeuses et les corriger au moyen du raisonnement. Ainsi, lorsque, dans le lointain, une tour nous paraît ronde, nous devons nous abstenir de déclarer sur le champ que cette apparence correspond à la réalité, car le jeu des rayons lumineux peut nous présenter, sous la forme en question, une tour qui est en réalité carrée. De même, en retenant notre jugement tant que le donné nous est imparfaitement connu, nous pouvons récuser une objection fondée sur lui ; en examinant le phénomène de plus près, en le décomposant, s'il y a lieu, en ses éléments simples, il nous devient même possible de démasquer un vice d'argumentation dans l'objection faite au dogme, et d'approcher ainsi par voie négative d'une légitimation suffisante des mystères de la foi.

La philosophie a donc un rôle légitime à jouer en théologie, puisqu'elle est capable de légitimer la foi au mystère en démasquant la faiblesse des objections formulées contre lui. Il est vrai que ce rôle est plutôt négatif ; il s'agit seulement de montrer que le dogme et les données rationnelles ne sont pas contradictoires, c'est-à-dire, que celui-là est possible. Quel lien rattache son essence aux vérités éternelles dans l'absolu ? quel rapport d'existence soutient-il avec les lois physiques ? ce sont là mystères que la raison ne saurait percer sans que, du même coup, la foi disparût, puisqu'elle consiste justement dans l'adhésion aux dogmes en vertu de motifs de crédibilité qui ne sont pas rationnels. Mais le résultat auquel il est parvenu lui suffit : « ... Par connaître qu'un dogme s'accorde avec la raison, on entend que nous pouvons montrer, au besoin, qu'il n'y a point de contradiction

entre le dogme et la raison, en repoussant les objections de ceux qui prétendent que ce dogme est une absurdité¹. » Cet accord permet de conclure que l'harmonie règne entre les domaines de la raison et de la foi, comme il règne entre le monde de la nature et celui de la grâce : « Au moins, nous ne connaissons jamais qu'il y ait aucune difformité ni aucune opposition entre les mystères et la raison. Et comme nous pouvons toujours lever une prétendue opposition, si l'on appelle cela concilier ou accorder la foi avec la raison, ou en connaître la conformité, il faut dire que nous pouvons connaître cette conformité et cet accord². » Il en devait être ainsi, car « deux vérités ne sauraient se contredire³. »

III

Application de la théorie au dogme de la transsubstantiation.

La théorie Leibnizienne de la connaissance religieuse se ramène à une doctrine de la *possibilité du mystère* qui se rattache comme la conséquence au principe à la conception métaphysique des rapports du *donné* avec le *possible* ou *monde des essences*.

L'essence est intérieure et antérieure à l'existence. Elle est la possibilité pure d'une chose, mais renferme déjà toute sa réalité, car l'existence ne fait que la manifester. Le monde des essences est infini, tandis que celui des existences est fini. Dieu, lorsqu'il a fait passer le monde à l'être a choisi parmi l'infinité des possibles, l'ensemble le plus harmonieux de compossibles. Or, ce monde infini des essences est régi par le principe de contradiction et les vérités éternelles. Celles-ci s'imposent à Dieu lui-même, qui n'a pu les enfreindre en créant. S'il a soumis les possibles qu'il faisait passer à l'être au principe de raison suffisante, exigé par l'apparition des existences, il ne les a pas affranchis par

¹ *Discours sur la conformité*, § 57.

² *Ibidem*, § 62.

³ *Ibidem*, § 1.

là même de la maîtrise des vérités nécessaires. Aussi bien serait-il vain de prétendre trouver dans la nature des lois positives qui seraient en contradiction avec les vérités éternelles. Pareillement, il serait vain de concevoir qu'un dogme véritable qui se propose comme une révélation de l'invisible peut contredire les lois qui régissent les essences, puisque, s'il est véritable, il est le signe d'une réalité qui elle-même correspond à un possible, et qu'en cette qualité, il doit être régi par les principes souverains de la logique éternelle. Si quelque savant prétendait donner, comme une loi de la nature, un rapport dont la réalité impliquerait la vanité des principes universels et nécessaires, il conviendrait à priori d'en récuser la valeur ; une observation attentive des phénomènes justifierait cette récusation. De même, si un théologien avançait un phénomène miraculeux dont l'existence serait contradictoire, il conviendrait à priori de mettre en doute la valeur de ce mystère comme révélation d'une réalité invisible. Une telle réalité serait rebelle aux lois des essences, ce qui ne se peut. Lorsqu'un dogme est vrai, sa possibilité doit se pouvoir défendre contre les arguments qu'on lui oppose. Tant qu'une objection n'aura pas démontré son impossibilité, il doit être tenu pour l'expression d'une vérité.

La possibilité du mystère était le seul souci de Leibnitz, lorsqu'il traitait des sujets de la théologie ainsi qu'il le fit souvent, et en particulier dans ses lettres à Pelisson et au P. des Bosses, et dans le *Systema theologicum* qu'il composa dans le but de démontrer la légitimité de la réunion des églises protestantes avec la catholique. Il applique en chacune de ces occasions la méthode qui vient d'être exposée. Le dogme de la transsubstantiation lui inspira notamment des réflexions fort originales dont la tendance permet de saisir sur le vif quelle importance il accordait à sa théorie de la connaissance religieuse, et dont l'indication servira de conclusion pratique à l'exposition abstraite qui en a été faite au chapitre précédent.

Le mystère de la transsubstantiation pourra se proposer comme vérité, si l'on parvient à soutenir sa possibilité. Leib-

nitz entreprend de le défendre contre les objections des penseurs qui le prétendent contradictoire.

Quel est leur argument ?

Un même corps, avancent-ils, ne peut, même par la puissance divine, occuper plusieurs lieux, car *l'essence d'un corps consiste précisément dans l'occupation d'un lieu déterminé*. Une vérité ne pouvant contredire une autre vérité, le mystère de la transsubstantiation ne saurait être le signe d'une vérité. L'affirmer constituerait une démarche aussi absurde que celle d'un géomètre qui voudrait montrer que, dans un carré, la diagonale peut avoir une commune mesure avec le côté du carré, ou que le plus court chemin pour aller d'un point à un autre est une ligne brisée.

L'auteur de la *Monadologie* accorde que cet argument est péremptoire si l'on accepte la prémisse sur laquelle il repose, à savoir que l'essence du corps consiste dans l'étendue. « J'avoue, écrit-il à Pelisson en 1691, que, si je tenais avec quelques-uns que l'essence de la matière consiste dans l'étendue, je serais obligé de recourir à la figure, car les essences sont immuables ; et, d'attribuer aux choses ce qui répugne à leur essence, c'est une contradiction. Or, c'est le principe des principes, qu'une véritable contradiction ne doit pas être admise ¹. » Mais, dans la même lettre, il conteste précisément la thèse cartésienne, et il fait allusion à sa propre conception de l'essence des corps, qui lève la contradiction. « J'espère, y ajoute-t-il, donner un jour quelque satisfaction au public sur une matière si importante, qui a cela de curieux que les pensées abstraites se vérifient merveilleusement bien par les expériences, et qu'il y a là un beau mélange de métaphysique, de géométrie et de physique, outre le grand usage qui en résulte *pour soutenir la possibilité du mystère* ². »

Il fait ici allusion à sa théorie de la *substance-force*, que sans doute le dogme de la transsubstantiation l'amena lui-même à préciser, dont il paraîtrait même, à quelques égards,

¹ *Œuvres de Leibnitz*, éd. F. de Careil. Tom. I, pag. 228.

² *Ibidem*, p. 230. — C'est nous qui soulignons.

avoir été le point de départ, si l'on en croit la lettre à Pelisson et un passage important du *Systema theologicum*¹, qui mérite de trouver ici sa place: « Il est vrai que quelques esprits distingués, surtout parmi les réformés, imbus des principes d'une philosophie nouvelle² et séduisante pour l'imagination, soutiennent que l'essence des corps consiste dans l'étendue et que ses accidents ne sont que les modes de la substance et ne peuvent subsister hors du sujet ni se séparer de la substance, pas plus que la circonférence ne peut subsister sans le cercle, et conçoivent malheureusement par là une aversion insurmontable pour le dogme de l'Eglise catholique. Je pense donc qu'il faut porter remède à cette maladie et que tous les philosophes catholiques doivent s'efforcer de faire pour la matière ce que le concile de Latran a essayé contre ceux qui enseignaient sur la nature de l'âme, des opinions contraires à la foi Les limites de cet écrit ne nous permettent pas de nous étendre trop longuement sur la philosophie. Il suffira de dire en passant que, nous aussi, nous nous sommes appliqué aux études mécaniques et mathématiques et aux expériences naturelles avec quelque soin, et non pas seulement par manière d'acquit, et que d'abord nous avons penché pour les opinions que nous venons de rapporter, mais qu'ensuite, par le progrès de nos méditations, nous avons été contraint de revenir à l'enseignement de l'ancienne philosophie. Cette série de méditations, si nous pouvions l'exposer, ferait peut-être reconnaître à tous les esprits qui ne sont pas préoccupés de leur propre imagination, que ces anciennes opinions n'étaient ni si confuses, ni si ineptes que se le persuadent ordinairement ceux qui dédaignent les idées reçues et traitent d'enfants dignes de risée Platon, Aristote, le divin Thomas et tant d'autres hommes éminents³. »

Or il laisse cependant deviner quelles sont ces méditations et de telle façon, que sa méthode de spéculation religieuse

¹ *Ibidem*, p. 607-623.

² Allusion au Cartésianisme.

³ Pages 611-612.

y revêt son caractère distinctif. Le lieu diffère de ce qui l'occupe, l'espace diffère du corps ; « differt etiam materia ab extensione. » Tout corps est la résultante de deux puissances, l'*entéléchie* qui constitue proprement son essence, ce sans quoi il ne serait pas ce qu'il est, et l'*antitypie* qui est le support apparent, ou l'enveloppe de l'entéléchie. Cette seconde puissance n'est autre que l'attribut qui fait que la matière tend à occuper une place dans l'espace. Leibnitz l'appelle encore *l'exigence de l'étendue*. Elle manifeste en quelque sorte l'entéléchie qui, sans elle, demeurerait à l'état de pure virtualité, de simple possible, ainsi qu'il arrive de toute essence qui ne revêt pas l'existence. Elle revêt les accidents réels comme l'étendue, la forme, la couleur, qui trahissent la présence d'une chose. Mais elle ne constitue pas ce qui fait que l'être demeure et persiste à travers les changements multiples que peut subir l'apparence du corps, par suite de la transformation des modes de l'*antitypie*, et qui est proprement l'*entéléchie*. Or ces changements sont fréquents, comme il arrive pour l'homme, dont l'essence individuelle demeure la même, malgré les variations que subissent dans l'espace et dans le temps ses accidents corporels. Si donc, dans l'ordre naturel l'entéléchie peut être privée de tel ou tel de ces accidents réels, « Dieu pourrait sans doute la priver de tous en général ; car puisque l'essence d'une chose consiste dans ce qui fait qu'elle est la même, malgré la diversité de ses dimensions et de ses qualités, et puisqu'elle n'est ni divisible ni variable avec ses dimensions, puisqu'elle ne change point avec ses qualités, il suit qu'on peut l'en distinguer réellement. Or, d'après les règles de la raison, tout ce qui est distingué réellement peut être séparé par la puissance absolue de Dieu¹, de telle manière que l'une des choses subsiste après la destruction de l'autre ; ou que toutes les deux demeurent, mais séparément. La nature elle-

¹ C'est nous qui soulignons. On lit dans le texte : « Regulariter autem, quæcumque realiter distincta sunt, per potentiam Dei absolutam possunt separari, et quidem ita ut vel alterutrum subsistat, altero destructo, vel utrumque, sed separatim. »

même enlève les dimensions et les qualités, en conservant l'essence, mais il est vrai, en en substituant d'autres à leurs places. Or, rien n'empêche que Dieu n'intervienne pour changer l'ordre de cette substitution naturelle, ou même pour l'intercepter et l'empêcher entièrement, de telle sorte que l'essence subsiste, privée de ses dimensions et de ses qualités. Dieu peut faire également que la même chose ait à la fois des dimensions et des qualités différentes ou que le même accident réel appartienne à diverses substances. Enfin, la chose et l'essence même entièrement détruite, il peut encore donner un soutien aux dimensions et aux qualités. *Et dans tout cela on ne saurait trouver de contradiction, car une fois la différence réelle admise, il n'y a plus de difficulté rationnelle, et l'existence comme l'union de la substance et des accidents réels dépendent entièrement du pouvoir de Dieu¹. »*

Il n'y a de la sorte aucune contradiction à ce que l'antitypie du pain demeurant avec ses accidents réels, son essence soit détruite pour faire place à l'essence du corps de Christ, dont l'antitypie aurait été anéantie.

Le mystère de la transsubstantiation est possible ; il s'accorde donc avec la raison.

Sa légitimation constitue l'application la plus caractéristique de la théorie Leibnizienne de la connaissance religieuse. Elle est en même temps la plus intéressante, car elle permet à l'historien de pénétrer en une certaine mesure l'âme du philosophe, et d'y deviner un état religieux qui symbolise parfaitement celui de la société intellectuelle de son temps.

¹ C'est nous qui soulignons. — « *Neque vero in his ulla contradictio intelligi potest, nam par ubique ratio est, reali discrimine semel admisso, et existentia pariter atque unio substantiæ et accidentium realium in Dei arbitrio est.* » *Ibidem*, p. 614-615.

IV

L'intellectualisme mystique de Leibnitz.

On a dit que la religion de Leibnitz se réduit à un froid rationalisme. Bonifas en a ainsi jugé dans son intéressante *Etude sur la théodicée* : « Parti de ce principe, écrivait-il, que » les vérités de la foi ne peuvent contredire la raison, Leibnitz » en arrive à ne plus admettre de la révélation que ce qui » peut entrer dans les cadres étroits de la seconde¹. » C'est l'impression qui paraît d'abord se dégager de la théorie de la connaissance religieuse qui vient d'être exposée. Un mystère n'a droit au titre de vérité que si sa possibilité est démontrée. Il est vrai que cette démonstration revêt une forme purement négative, en ce sens qu'elle se borne à prouver qu'aucune objection décisive ne peut prévaloir contre un dogme vrai. Il n'en demeure pas moins que la logique du système Leibnizien semble aboutir à la dissolution de l'objet de la foi en éléments rationnels.

Un mystère valable n'est en effet autre chose qu'un possible manifesté par la définition qu'en donne l'Eglise sous la forme d'un dogme. En son essence, il est donc rationnel, puisque les essences sont telles. Si notre raison finie n'arrive pas à le saisir en sa réalité même, comme il serait possible à la raison divine, du moins elle est capable de voir s'il n'enveloppe pas la contradiction, s'il enferme bien une essence, c'est-à-dire une vérité ; et c'est alors seulement qu'il peut prétendre à l'adhésion universelle, en tant qu'expression d'une vérité nécessaire. Mais, quand une vérité est telle, « on en peut trouver la raison par l'analyse, la résolvant en idées et en vérités plus simples, jusqu'à ce qu'on vienne aux primitives². » N'est-on pas en droit de conclure qu'avec un peu plus de perspicacité et d'analyse, il serait possible à la raison humaine de s'assimiler le mystère? Le père de la philosophie

¹ F. Bonifas, *Etude sur la théodicée de Leibnitz*. — Paris, libr. A. Durand, 1863, p. 69-70.

² *Monadologie*, § 33.

allemande n'annonce-t-il pas déjà la thèse chère à Lessing, que la révélation n'apprend rien à l'homme que sa raison ne soit capable de découvrir par elle-même ?

On serait d'autant plus enclin à le penser que Leibnitz paraît avoir assigné un domaine sans bornes à l'empire de la logique, dont il attendait en quelque sorte la soumission de l'univers entier à la raison humaine. A l'inverse de Descartes qui détrônait le syllogisme ou plutôt, l'englobait dans la mathématique, il voulait absorber la démonstration mathématique dans la démonstration syllogistique. Il cherchait un moyen qui permit de décomposer toute notion donnée, quelle qu'en soit l'origine, en éléments simples de nature à comporter des notations exactes qui pourraient être enchaînées dans une démonstration rigoureuse. Il pensait que la logique du donné négligée à tort par Aristote n'était pas une chimère¹. Il en parlait comme d'une discipline à créer : « L'art de juger des raisons vraisemblables n'est pas encore bien établi ; de sorte que notre logique à cet égard est encore très imparfaite, et que nous n'en avons presque jusqu'ici que l'art de juger des démonstrations² ; » « ... la logique vulgaire est renvoyée aux écoliers ; et l'on ne s'est pas même avisé de celle qui doit régler le poids des vraisemblances, et qui serait si nécessaire dans les délibérations d'importance³. » De proche en proche, cette logique universelle ne devait-elle pas englober l'objet de la foi à son tour ? C'est bien à ce terme que la théorie des essences et des existences permet de voir aboutir la philosophie Leibnizienne.

Si le traité *De vera methodo philosophiae et theologiae*, pa-

¹ On ne saurait s'empêcher de rapprocher ce projet d'une logique générale, de la pensée qu'il avait eue de travailler à l'invention d'une langue philosophique universelle au sujet de laquelle Fontenelle rapporte d'intéressants détails dans l'Eloge qu'il prononça de Leibnitz à l'académie française : « Ces caractères de- » vaient ressembler, autant qu'il était possible, aux caractères d'algèbre qui sont » très expressifs, qui n'ont jamais ni superfluité ni équivoque, et dont toutes les » variétés sont raisonnées. »

² *Discours sur la conformité...* § 28.

³ *Ibidem*, § 31.

rait donner des gages à cette opinion, il ne faut pas oublier cependant avec quelle insistance le philosophe de *l'harmonie préétablie* revient sur cette idée que le dogme est en dehors des prises de notre raison finie. Celle-ci prétend seulement justifier les titres d'un mystère à s'imposer à la foi universelle en montrant sa possibilité, par la réfutation des objections qui lui sont opposées. Nous sommes incapables d'en connaître le *comment*. Il y a plus; la foi en sa réalité ne saurait naître de la démonstration de sa possibilité. Nous ne sommes pas induits à croire le dogme par des arguments en forme; nous y sommes déterminés par des motifs d'un autre ordre, qu'il appelle les *motifs de crédibilité*. Or, la nature de ceux-ci est telle qu'il est impossible, malgré les présomptions qui viennent d'être signalées en faveur de la thèse contraire, de qualifier sa méthode religieuse de rationaliste. « Tout le monde, écrivait-il, n'a pas besoin d'entrer dans les discussions théologiques: et les personnes dont l'état est peu compatible avec les recherches de la foi doivent se contenter des enseignements de la foi, sans se mettre en peine des objections: et si par hasard quelque difficulté très forte venait à les frapper, il leur est permis d'en détourner l'esprit, en faisant à Dieu le sacrifice de leur curiosité; car, lorsqu'on est assuré d'une vérité, on n'a pas même besoin d'écouter des objections¹. » N'en faut-il pas conclure que les motifs de crédibilité qui ont déterminé la foi ont, pour en maintenir la puissance, une valeur infiniment supérieure à la légitimation rationnelle? Aussi bien les théologiens qui s'y entendent, admettent-ils « que les motifs de crédibilité justifient une fois pour toute l'autorité de la sainte écriture devant le tribunal de la raison, afin que la lumière de la raison lui cède dans la suite comme à une nouvelle lumière, et lui sacrifie toutes ses vraisemblances². »

Il est vrai que le philosophe ne s'explique guère sur la nature de ces *motifs de crédibilité*. Cependant, la lecture de la *Theologia mystica*, des *Principes de la nature et de la grâce*,

¹ *Discours sur la conformité...*, § 40.

² *Ibidem*, § 29.

donne l'impression qu'ils ne sont pas d'ordre rationnel. Il aime à parler de la *lumière interne*, de la *présence de Dieu dans l'âme*. Au XIX^e chapitre du livre IV des *Nouveaux essais*, il repousse cette proposition de Philalèthe « c'est donc la raison qui fait connaître la vérité de la révélation, » et donne de l'enthousiasme que son contradicteur définit : « le défaut de ceux qui s'imaginent une révélation immédiate, » cette autre définition qui permettrait de conclure à la nature mystique des motifs déterminants de la foi : « ...il signifie qu'il y a une divinité en nous : est deus in nobis. Socrate prétendait qu'un Dieu ou démon lui donnait des avertissements intérieurs, de sorte que, l'enthousiasme *serait un instinct divin*. » « La foi divine, écrit-il ailleurs, est quelque chose de plus qu'une opinion ; elle va au delà de l'entendement, et s'empare de la volonté et du cœur, pour nous faire agir avec chaleur et avec plaisir, comme la loi de Dieu le commande, sans qu'on ait besoin de s'arrêter aux difficultés de raisonnement que l'esprit peut envisager¹. » Elle trouve sa fin dans la volonté, dans le cœur, non dans l'entendement. N'y aurait-elle point aussi sa source ? Elle tend à engendrer l'activité des puissances morales qui sont en nous. Cette activité a elle-même sa fin dans l'amour parfait. Or, l'amour pour Dieu, comme il résulte de la lecture des *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, constitue le degré supérieur de l'amour. « Dieu étant la plus parfaite, la plus heureuse, et par conséquent la plus aimable des substances, et l'amour pur véritable consistant dans l'état qui fait goûter du plaisir dans les perfections et dans la félicité de ce qu'on aime, cet amour doit nous donner le plus grand plaisir dont on puisse être capable, quand Dieu en est l'objet². » Mais si la foi véritable n'est que la perfection de cet état de l'âme qui aime Dieu, sans doute elle doit avoir son point de départ dans un premier élan du cœur vers le Guide suprême, qui l'incite à contempler avec ferveur les mystères révélateurs. Si la foi est le parfait amour, elle ne peut manquer d'avoir

¹ *Ibidem*.

² *Principes de la nature et de la grâce...*, § 16.

sa source dans cet élan mystique de l'âme vers Dieu. C'est de lui qu'émane l'étincelle que la raison est incapable de faire jaillir ; c'est lui qui projette sur le dogme révélé les clartés que l'entendement ne saurait soupçonner. L'amour est le soleil qui illumine l'objet de la religion, comme la raison pure est celui qui illumine les principes éternels.

On serait presque tenté de rapprocher de ce point de vue, celui du cordonnier Jacob Bœhme, qui avait élevé l'amour pour Dieu à la dignité de méthode philosophique, et qui invitait le penseur à descendre en son être intérieur, pour y communier avec l'Esprit créateur, afin de voir se dissiper la fumée qui obscurcit nos concepts, lorsque nous sommes abandonnés aux seules lumières de notre entendement. A lire, dans l'œuvre de Leibnitz, les pages où il parle avec une sorte de ferveur mystique des mouvements intérieurs produits par le Saint-Esprit qui s'empare des âmes, les persuade et les porte au bien, c'est-à-dire à la foi et à la charité, on serait même enclin à penser aux effusions religieuses de Pascal. Il semblerait que le philosophe allemand, comme l'auteur des *Pensées*, ait eu la vision des contradictions qui séparent le domaine de la foi de celui de la raison. Mais les différences sont profondes entre les deux conceptions auxquelles aboutissent les méditations des deux penseurs.

Pascal est plus absolu que Leibnitz : le dualisme est à ses yeux irréductible. Le mystère et les vérités rationnelles lui paraissent occuper deux plans différents séparés effectivement par un abîme. L'auteur de la *Theologia mystica*, tout en affirmant les différences essentielles qui les distinguent, les envisage comme deux anneaux d'une même chaîne. Ils occupent à ses yeux deux points diversement situés sur un même plan incliné ; le premier, plus élevé que les secondes, s'efface dans un vague lointain, au regard de l'homme qui confine dilibérément son horizon aux limites accessibles à l'entendement pur. Par instants, il les prend pour illusions et vain mirage. Qu'un jour vienne où, l'enthousiasme divin s'emparant de lui, il s'élève sur les ailes de la foi !.. son horizon s'étendra. Il verra plus distinctement les lointains confus où

l'échelle des réalités semblait se perdre dans l'obscurité du néant. Son cœur lui aura révélé les essences divines. Que, revenu dans l'espace borné où l'entendement règne en maître, les mystères lui semblent à nouveau s'évanouir comme les vapeurs d'un songe, il les saura néanmoins réels ; il les devinera resplendissants de vérité sur le prolongement des essences perceptibles à sa raison, parce que la seule connaissance de celles-ci lui ayant révélé le principe de continuité, il sait que de celles-ci à ceux-là, il y a, dans l'absolu, comme une progression insensible qui permet de s'élever sans effort du domaine de la raison à celui de la foi, et qu'entre les vérités des deux ordres, il existe une harmonie éternelle, au même titre qu'entre les monades qui gravitent autour de la monade parfaite. — Or Pascal voyait une irréductible antithèse où Leibnitz percevait une ineffable harmonie. Elle lui était un perpétuel sujet d'angoisse, parce qu'il lui semblait qu'il devait succomber sous l'effort dans lequel il se consumait pour se tenir ferme à égale distance des deux termes. Il ne saurait donc être question de rapprocher ces deux hommes. S'ils eurent l'un et l'autre le sentiment des différences qui séparent la raison et la foi, elles ne leur apparurent pas cependant sous le même jour. Peut-être trouverait-on une raison de la diversité de leurs conceptions, dans la divergence des points de vue philosophiques sous lesquels ils envisageaient l'univers, l'un étant mécaniste, l'autre finaliste. Mais l'explication profonde en est ailleurs. Il faut la chercher dans l'âme même des deux hommes.

Pascal était passé par les heures troublées de la conversion. Il avait fait des expériences religieuses fécondes. Il avait senti le mystère de la croix opérer en son cœur. La sainte folie avait agité son âme et laissé une trace profonde dans les replis cachés de son être. Lorsque dans le feu de sa ferveur religieuse, il jetait sur le papier les *pensées* que la mort l'empêcha d'organiser suivant un plan méthodique, il exprimait de la vie. S'il écrivait que Dieu est sensible au cœur, c'est qu'il s'était senti envahi par son Esprit, en une heure

non moins mystérieuse que celle où Saul de Tarse entendit la voix de Jésus. Il avait été torturé, violenté, puis ravi en extase, par le mystère de la croix dont il portait en son âme le signe gravé en lettres de douleur. L'amour divin lui fut révélé au sein de l'angoisse. La paix religieuse fut pour lui le résultat d'une lutte. Peut-on dire que jamais il l'ait conquise ? Ne mourut-il pas en gravissant le calvaire ? Pour avoir senti la miséricorde divine en déchiffrant dans les larmes le mystère de la Rédemption, n'en fut-il pas moins torturé jusqu'au bout par le combat que se livraient en lui la puissance charnelle et la puissance spirituelle ? Dieu s'était révélé à son cœur parmi les abîmes : abîme entre la réalité et l'idéal spirituel ; abîme entre « la grandeur » de l'ordre intellectuel et celle de l'ordre religieux, abîme entre l'existence du mondain qu'il avait été et celle du chrétien qu'engendra sa conversion. Comment son intelligence de Cartésien habitué au dualisme de l'esprit et de la matière eût-elle pu concevoir l'unité de laquelle Leibnitz enchantait son esprit ? La foi l'avait ravi trop violemment au-dessus de la raison pour qu'il lui devînt facile d'en concilier les réalités avec les prémisses de cette sombre maîtresse d'erreurs.

Le philosophe allemand ne connut pas les tourments d'une crise semblable. Ce dont Pascal jugeait avec un cœur douloureux, il jugeait lui avec un esprit délié d'intellectuel détaché des sujets qu'il aborde. La vie lui fut sereine et calme. Jamais la souffrance n'en interrompit le cours heureux. Son intelligence développa harmonieusement les virtualités qu'elle enveloppait ; aucune secousse ne lui vint révéler violemment son impuissance. Les mystères ne s'imposèrent pas à lui dans la souffrance. Ils se proposèrent à son esprit au même titre que le monde donné, et il n'y vit guère qu'une énigme à résoudre. Trop avisé pour ne point deviner la vie religieuse, il ne la connut pourtant pas comme Pascal. Elle ne lui révéla pas l'abîme qui glaçait d'effroi le grand géomètre. S'il soupçonna des motifs spéciaux de crédibilité, à la façon du commun des mortels, il n'expérimenta point comme l'auteur des *Pensées*, leurs mystérieux et dou-

loueux effets. Le sanctuaire où la conversion fit pénétrer celui-ci, lui demeura étranger ; il ne franchit pas le seuil du Temple où dorment les arcanes. Il projeta sur les choses l'harmonie qu'il croyait découvrir en lui. Si le dualisme qui s'imposa à Pascal ne le hanta pas, la raison en est que la folie de la croix ne traversa pas sa vie.

Aussi bien, ne faut-il chercher aucune analogie entre les théories de la connaissance religieuse de ces deux hommes. Quelques pages de Leibnitz peuvent, il est vrai, faire illusion ; cependant, lorsqu'il parle de l'amour divin, de la lumière interne, de la présence de Dieu dans l'âme, il ne saurait parler le langage de saint Paul ou de Pascal. Il n'a point senti par le cœur, les réalités sublimes que ces âmes fortes ont vécues. Tout au plus, peut-on dire qu'il en a eu la vision intellectuelle.

S'il est vrai que la *Theologia mystica* ne permette pas de voir dans sa théorie une doctrine rationaliste, rien pourtant n'autorise à faire de Leibnitz un émule de Pascal. L'amour pour Dieu dont il parle avec une ferveur si communicative, est un amour purement intellectuel : « on ne saurait aimer Dieu, sans en connaître les perfections, et cette connaissance renferme les principes de la véritable piété. Le but de la vraie religion est de les imprimer dans les âmes¹. » « La suprême félicité, de quelque vision béatifique ou connaissance de Dieu qu'elle soit accompagnée, ne saurait jamais être pleine, parce que Dieu, étant infini, il ne saurait être connu entièrement. Notre bonheur ne consistera jamais et ne doit point consister dans une pleine jouissance où il n'y aurait plus rien à désirer et qui rendrait notre esprit stupide, mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs et à de nouvelles perfections². » La logique de son système ne le veut-elle pas ainsi ? L'âme est une monade. Or, les monades ne sauraient avoir que des perceptions plus ou moins distinctes, suivant leur degré de perfection. *Aimer Dieu* ne peut à leur point de vue signifier autre chose que le

¹ Préface de la *Théodicée*, éd. A. Jacques. tom. II, p. 4.

² *Principes de la nature et de la grâce*... § 18.

percevoir. Mieux une âme percevra Dieu, et mieux elle l'aimera.

L'unité de l'univers est une unité toute spirituelle, au sein de laquelle la religion de Leibnitz est appelée à jouer un rôle essentiellement harmonisateur. Il consiste à amener « tous les esprits à composer la cité de Dieu, c'est-à-dire le plus parfait état qui soit possible sous le plus parfait des monarques. Cette cité de Dieu, cette monarchie véritablement universelle, est un monde moral dans le monde naturel, et ce qu'il y a de plus divin dans les ouvrages de Dieu : et c'est en lui que consiste véritablement la gloire de Dieu, puisqu'il n'y en aurait point, si sa grandeur et sa bonté n'étaient pas connues et admirées par les esprits¹. » Réfléter Dieu en le connaissant, c'est entrer dans cette cité de Dieu, « où tous les esprits, soit des hommes soit des génies, sont, en vertu de la raison et des vérités éternelles, dans une espèce de société avec Dieu²; » c'est l'aimer au sens Leibnizien.

Ce mysticisme de l'intelligence n'a rien qui doive surprendre. On le retrouverait dans les *Elévations sur les mystères* et les *Méditations de l'Évangile* de Bossuet, comme dans les *Entretiens* de Malebranche. Il est au XVII^e siècle la forme que revêt presque généralement la foi des hommes éclairés. A ce titre, la théorie de Leibnitz peut passer pour représentative de l'état religieux de la société de son temps. Il ne faut point confondre ce mysticisme intellectuel avec le rationalisme. Il en diffère essentiellement, car en un certain sens, il est générateur d'enthousiasme. Il y a une foi communicative et vivante de l'esprit, une sentimentalité de l'entendement dont l'amour retrospectif de Cousin pour Madame de Longueville est un exemple caractéristique, et que le mythe de Pygmalion symbolise harmonieusement. Les hommes du XVII^e siècle la connurent éminemment.

Leibnitz ressentit, à n'en pas douter, ces sortes d'extases intellectuelles. Sa théorie de la connaissance religieuse en

¹ *Monadologie*, § 85 et 86.

² *Les principes de la nature et de la grâce...* § 15.

est le meilleur témoignage. On ne saurait trouver, pour caractériser l'état d'âme qu'elle révèle, une expression plus exacte que celle *d'intellectualisme mystique*. Elle n'implique pas un mysticisme sentimental ; elle n'aboutit pas encore au rationalisme. Il ne faudrait cependant pas la presser beaucoup pour en faire sortir la doctrine de Lessing.

En même temps qu'un intérêt spéculatif, l'étude de la théorie Leibnizienne de la connaissance religieuse présente un intérêt historique, en ce sens qu'elle révèle, dans un état d'âme individuel, celui de toute une époque. Leibnitz, en effet, ne différerait guère, au point de vue religieux, de Bossuet ou de Pelisson, avec lesquels, pourtant, il ne réussit pas à s'entendre sur les meilleurs moyens d'opérer la réunion des églises. Si leur projet n'aboutit pas, la raison en est bien plutôt dans les difficultés politiques qu'impliquait ce grand œuvre, que dans les divergences dogmatiques par lesquelles, à vrai dire, ils n'étaient pas séparés. Le philosophe allemand n'écrivait-il pas à madame de Brinon : « Ce sont les pratiques *beaucoup plus que les dogmes* qui empêchent la réunion ? »

Il est vrai que la question d'autorité divisait Bossuet et Leibnitz. Il est également vrai, comme l'a fait remarquer Foucher de Careil, que celui-ci soupçonnait déjà l'importance des questions historiques et exégétiques, et que cette tendance de son esprit effrayait l'évêque de Meaux. Mais au fond, l'attitude de ces hommes, si divers qu'ils fussent, est sensiblement la même en face de la religion : Le dogme a pour eux une valeur absolue. Il est le signe d'une réalité indépendante de l'esprit qui s'y applique. Celle-ci occupe sa place dans l'ordre des essences, au même titre que les vérités de raison. En pénétrer le mystère, c'est, en quelque mesure, agrandir le cercle de nos connaissances, c'est mieux comprendre l'univers, c'est mettre sa pensée en harmonie avec les desseins du créateur.

A ce point de vue, Leibnitz diffère peu de Malebranche ou de Bossuet. Leur philosophie religieuse présente l'aspect d'une conciliation harmonieuse de la raison et de la foi,

dans l'unité d'un même système. Elle est, à ce titre, le symbole exact de la vie sociale d'un siècle où la conversion de Pascal fut une exception grandiose, car il ne saurait être question de lui assimiler celles des grandes dames et des seigneurs, dont les nobles gestes se ressentent trop du souci d'être beaux. La brillante société du XVII^e siècle ressemble aux théories de ses penseurs ; elle concilie en des proportions savamment ménagées, les exigences de la matière, de la raison et de la foi. L'accord qui en résulte est imposant avec décence.

S'il est vrai d'observer que ce fut surtout le fait de la cour où le regard de Louis XIV était l'arbitre de la convenance, et que Leibnitz était allemand, il ne faut pas oublier que durant quatre années de sa vie, — qui comptent, au dire de Kuno-Fischer, comme les plus décisives dans l'histoire du développement de sa pensée, — il vécut à Paris. Il faut songer, d'autre part, qu'en dépit des guerres européennes, la société élégante se trouvait être internationale comme la pensée, du fait des alliances de famille. La cour de Versailles jetait quelque éclat de son rayonnement sur les cours étrangères. Leibnitz fut mêlé à la vie de cette aristocratie cosmopolite. Sa théorie de la connaissance religieuse est bien, en quelque mesure, un écho fidèle des pensées confuses qui, sous la forme de préjugés et de modes, alimentaient la vie sociale.

Il suffit à cette étude, d'en avoir mis en lumière l'importance historique. Une doctrine est vraie en tant qu'elle exprime ou explique une époque. Celle qui vient d'être exposée convenait éminemment au XVII^e siècle. Elle devait sembler puérile au XVIII^e ; l'argumentation de Bayle le fait déjà prévoir. De nos jours, elle ne saurait plus être qu'un témoin du passé. Le problème dont elle traite ne se pose plus sous la même forme. La critique philosophique, historique et religieuse en a changé les termes.
