

par Huguette COURTÈS

L'historique des échanges entre Leibniz et Arnauld peut être rapidement fait¹. L'initiative vient toujours de Leibniz et Arnauld ne souhaite pas engager le débat. Une douzaine de lettres seulement vont être envoyées dont quatre d'Arnauld. La toute première lettre, de novembre 1671², que Leibniz lui adresse par l'intermédiaire du théologien parisien Louis Ferrand reste sans réponse. Arnauld est alors déjà âgé, il a activement participé à la paix de l'Eglise (1668-1669) et il apparaît comme un représentant illustre de la pensée française. C'est le moment où, la polémique janséniste étant apaisée, il entreprend de défendre la foi catholique contre les calvinistes. En 1669 a paru le premier tome de *La Perpétuité de la Foi catholique touchant l'Eucharistie*³. Leibniz, encore tout jeune, se trouve à la cour de Mayence, sous la protection du Baron de Boinebourg, homme politique influent, qui est un converti, et qui lui suggère d'écrire à Arnauld. En effet, l'ouvrage sur l'Eucharistie est commenté à Mayence, alors foyer d'irénisme. Leibniz voudrait concilier, comme il le dit, Rome et Augsburg⁴. Il réfléchit à ce qui pourrait réduire

1. Correspondance Leibniz-Arnauld, *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, éd. Gerhardt (G.P.) I, 68-82 ; II, 1-138 ; *Leibniz, Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, éd. G. Le Roy, Paris, Vrin, 1957 ; *Lettres de Leibniz à Arnauld d'après un manuscrit inédit*, éd. G. Lewis, Paris, PUF, 1952 (lettres telles qu'elles furent envoyées à Arnauld d'après un manuscrit conservé dans ses papiers).

2. G.P. I, 68-82, traduction partielle in *Leibniz, Œuvres*, éd. L. Prenant, Paris, Aubier, 1972 (2^e éd.).

3. Il s'agit du tome I de *La Perpétuité de la Foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie défendue contre les livres du sieur Claude* publié à Paris en 1669.

4. *Sämtliche Schriften und Briefe von Leibniz*, VI, 1, 516 (voir note suivante) ; lettre de Leibniz à Jaquelot, G.P. III, 480-481.

au silence les polémistes qui, comme Claude, trouveraient de la contradiction dans les mystères. Il faut examiner ces mystères dont Arnauld redoute de parler, bloqué en particulier par son adhésion à la philosophie cartésienne. La victoire exige que les symbolistes ne puissent pas dénoncer l'absurdité d'un dogme pris au sens littéral. Est-il possible d'affirmer la réalité des mystères et non leur simple signification symbolique ? Pour les éclaircir, il est indispensable de reconsidérer la notion de substance si l'on veut prouver, par exemple, que la « substance peut exister simultanément en plusieurs lieux et sous des espèces très distinctes ». C'est l'objet d'une série de petits écrits rédigés par Leibniz entre 1668 et 1671 qui devaient composer un ouvrage d'ensemble dont le plan avait été conçu en accord avec Boinebourg : les *Démonstrations Catholiques*⁵. Leibniz y démontre l'intelligibilité des mystères : Trinité, Incarnation, Transsubstantiation, Ubiquité, accord de la toute-puissance de Dieu et de la liberté humaine... La rénovation de la notion de substance n'est pas seulement une nécessité métaphysique, c'est une nécessité pour la théologie : « Ce qu'est la substance d'un corps et en quoi elle diffère des espèces, j'espère l'amener à autant de clarté lumineuse que la pensée et le mouvement », écrit Leibniz⁶. Il poursuit une tâche de démonstration rigoureuse. De la « philosophie du corps » à la « philosophie de l'esprit », de la compréhension de la nature à la défense de la foi, il y a continuité⁷. A cette époque, la philosophie de Leibniz n'est pas encore fixée et il n'envoie à Arnauld que le bilan de ses premiers travaux en commentant les découvertes qu'il doit à des réflexions scientifiques qui déjà le détachent du cartésianisme. Arnauld est alors très absorbé par la préparation d'ouvrages de controverses. La lettre qu'il reçoit reste sans réponse et sans écho.

Les premiers contacts n'auront lieu que pendant le séjour de Leibniz à Paris entre 1672 et 1676⁸. C'est le moment où le jeune

5. *Demonstrationes Catholicae*, le texte a été publié dans un des volumes de l'édition de l'Académie de Berlin en cours de réalisation : *Sämtliche Schriften Und Briefe von Leibniz*, (S.S.B., VI, 1, 494-559).

6. Lettre à Arnauld, novembre 1671, G.P. I, 76.

7. « Je considérais la géométrie ou philosophie du lieu comme un pas vers la philosophie du mouvement ou du corps et la philosophie du mouvement comme un pas vers la science de l'esprit », lett. à Arnauld de nov. 1671, trad. L. Prenant.

8. En mars 1672, Leibniz est envoyé à Paris par l'Electeur de Mayence pour une double mission, l'une à caractère privé, l'autre, de nature diplomatique, pour présenter et soutenir le projet d'expédition d'Egypte. Leibniz y séjourne jusqu'en 1676 (mis à part un trimestre passé à Londres en 1673), date à laquelle il accepte la place de bibliothécaire à la cour de Hanovre et revient en Allemagne.

philosophe qui éprouve depuis un certain temps de l'hostilité à l'égard de Descartes (il ne l'a découvert qu'à travers Clauberg⁹) prend connaissance de ses œuvres, ce qui motive une réaction vive et durable. Loin de proposer une philosophie de « solitaire », et à l'inverse de son illustre devancier, il souhaite trouver l'appui d'une autorité philosophique, il désire se rendre communicable, avancer dans l'argumentation et dans la polémique. Il est important à ses yeux de réaliser un réel progrès de pensée, même s'il respecte la tradition et ne veut pas apparaître comme un novateur : « Je ne renverse point, dit-il, les dogmes établis, mais je les explique et je les pousse plus avant »¹⁰. De là le profit qu'il attend de la rencontre avec Arnauld, profit d'autant plus grand qu'il ne sépare pas ses recherches scientifiques de ses préoccupations religieuses : « Mes méditations principales étaient sur la théologie¹¹ ». C'est encore à Louis Ferrand que Leibniz demande de l'introduire auprès d'Arnauld, qui pourrait, pense-t-il, appuyer le projet d'union des églises chrétiennes contre l'Égypte même si les principales motivations de ce projet, destiné à détourner de la Hollande les armes de Louis XIV, sont de nature politique. Il apprécie à la fois le théologien, le rationaliste et l'homme de science dans cette période si féconde pour lui-même où il s'oriente vers des découvertes scientifiques majeures : calcul infinitésimal, nouvelle mécanique : « Il n'est pas moins excellent géomètre que grand théologien », dit-il d'Arnauld¹², auteur en effet des *Nouveaux éléments de géométrie* (1667) auxquels devait être joint en 1683 un *Traité des proportions*. A Paris, il y a eu trois ou quatre rencontres dont Leibniz attendait beaucoup dans la mesure où Arnauld avait réussi en 1668 une première réconciliation des sectes et où il apparaissait comme capable d'unir les Églises d'Orient et d'Occident. Le 26 mai 1673, Leibniz écrivait à Jean-Frédéric de Hanovre :

Lorsque je fis le voyage de France, il [Boinenourg] me donna des lettres à Monsieur Arnauld car il croyait que son sentiment

9. Cf. Joh. Clauberg, *Defensio cartesiana adversus Jacobum Revium Theologum Leidensem et Cyriacum Lentulum Professorem Herbornensem*, Amsterdam, 1652.

10. A Arnauld, 9 octobre 1687.

11. A Jean-Frédéric, 1679, éd. Reichl, lettre 214.

12. Lettre au Landgrave de Hesse, 27 avril/7 mai 1683 ; voir dans *Leibniz, textes inédits*, éd. Grua, p. 191, la violente critique que fait Leibniz du livre de Jurieu, *L'Esprit de M. Arnauld* ; voir aussi les lettres au Landgrave de Hesse des 15 avril 1686, 14 juillet 1686 et 2/12 août 1686.

pouvait être d'un grand poids. Monsieur Arnauld est un homme de la plus profonde et exhaustive pensée que puisse avoir un vrai philosophe : son but est non seulement d'illuminer les cœurs des clartés de la religion, mais encore de ranimer la flamme de la raison éclip­sée par les passions humaines...¹³.

C'est Arnauld qui introduit Leibniz dans le milieu janséniste mais le jeune homme, bon diplomate, aperçoit la nécessité de se tenir en retrait sur les questions de foi et d'éviter de le heurter : « J'allais avec toute la circonspection possible pour ne pas me découvrir mal à propos », écrira-t-il à Jean-Frédéric à l'automne 1679¹⁴. C'est à Arnauld qu'est destinée la *Confessio Philosophi*, rédigée en 1673, dialogue sur la prédestination, la grâce, la liberté et la justice de Dieu qui préfigure la *Théodicée*¹⁵. On notera que, malgré la reprise de ces difficiles questions dans le *Discours de métaphysique*¹⁶, la controverse avec Arnauld ne portera jamais sur ce sujet.

La troisième période importante s'étend de 1686 à 1687. Il s'agit d'une correspondance qui s'achève en 1690 (mais au-delà de 1687, Arnauld cesse de répondre). Peu auparavant Leibniz lui avait fait deux envois, restés eux aussi sans écho : en 1683, un texte de mathématiques, vraisemblablement la *Nova Methodus pro maximis et minimis* parue en 1684 dans les *Acta Eruditorum* et en 1684 les *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, également parues dans les *Acta* et contemporaines de la querelle entre Malebranche et Arnauld sur les vraies et les fausses idées. Le climat a considérablement changé. 1679 a vu la rupture de la paix de l'Eglise et le départ d'Arnauld pour l'exil, 1685, la révocation de l'Edit de Nantes. La suspicion de jansénisme est dangereuse. Malebranche, qui a rallié à ses idées un jeune père janséniste¹⁷, se défend de l'être lui-même et rédige, en

13. A Jean-Frédéric, 26 mars 1673, cf. O. Klopp *Historische, politische und staatswissenschaftliche Schriften*, III, 265.

14. Ed. Reichl, 2^e série, T. I, 488 ; voir aussi lettre au Landgrave, 4/14 mars 1685, Grua, I, 188.

15. Cf. *Théodicée*, Préface : « J'eus occasion dans mes voyages de conférer avec quelques excellents hommes de différents partis [...] et enfin avec le célèbre M. Arnauld, à qui je communiquai même un dialogue latin de ma façon sur cette matière, environ l'an 1673... ».

16. Articles 30-32.

17. Il s'agit du Père Michel Le Vassor, qui s'est détourné de ses sympathies à l'égard du jansénisme sous l'influence de Malebranche. Sur ce sujet, voir l'introduction de l'éd. G. Dreyfus au *Traité de la Nature et de la Grâce*, Malebranche, Œuvres, Tome V, Vrin, 1958, p. XXII sq.

1680, le *Traité de la Nature et de la Grâce*, occasion d'une des plus violentes polémiques du temps. Arnauld lance la controverse en faisant paraître à son tour, en 1683, le *Traité des vraies et des fausses idées*. Une discussion très âpre s'engage en référence à laquelle Leibniz écrit un de ses textes les mieux construits et les plus argumentés, le *Discours de Métaphysique* (fin 1685-début 1686)¹⁸. Par l'intermédiaire du Landgrave de Hesse-Rheinfels, il en envoie à Arnauld le Sommaire, dans l'espoir d'obtenir une réaction sur sa position philosophico-religieuse et surtout en vue de développer une réflexion approfondie. La correspondance qui s'ensuit apparaît à Leibniz comme assez importante pour qu'il la rassemble et la revoie par la suite dans l'idée de la publier, publication qu'il envisage à deux reprises, d'abord en pensant la joindre à d'autres lettres touchant le rapprochement des Eglises (en 1695, un an après la mort d'Arnauld), puis un peu plus tard, en 1707-1708, en songeant à la compléter par les écrits contre Bayle¹⁹.

C'est dire le prix qu'attache Leibniz aux opinions d'Arnauld qui ne s'est prêté pourtant qu'à contre-cœur à cet échange. Sans se laisser rebuter par un premier commentaire franchement désagréable²⁰, il insiste et réclame à plusieurs reprises les réponses qui se font attendre, tant lui est précieuse la logique rigoureuse de son correspondant. En effet, celui-ci argumente, mais il reste effrayé par « ces pensées étranges » ; il finit, après s'être déclaré satisfait sur quelques points, par ne plus répondre et c'est au nom de la Foi qu'il condamne ces spéculations métaphysiques dangereuses à ses yeux. Il demande au Landgrave de presser Leibniz d'« assurer son salut en rentrant dans l'Eglise »²¹ (à cette époque, on le croit très près de le faire). Le prince de Hesse qui, dès 1683, lui avait envoyé l'*Apolo-gie pour les catholiques*²² et qui lui écrivait alors : « Si vous faites

18. Le *Discours de métaphysique* ne sera publié pour la première fois qu'en 1846 en appendice à la correspondance avec Arnauld (Ed. Grottefend, Hanovre, 1846).

19. Cf. Lettre à Foucher, 16 avril 1695, G.P. I, 420 ; note du journal de Leibniz, 18 janv. 1697, citée par Grottefend ; lettre à Quesnel, 12 mars 1707 ; lettre à Bignon, 1708. Voir G. Lewis *op. cit.* p. 2, n. 2.

20. Lettre d'Arnauld au Landgrave de Hesse, 13 mars 1686 : « Je trouve dans ces pensées tant de choses qui m'effraient, et que presque tous les hommes, si je ne me trompe, trouveront si choquantes, que je ne vois pas de quelle utilité pourrait être un écrit qui apparemment sera rejeté de tout le monde ».

21. Lettre d'Arnauld au Landgrave de Hesse, 31 août 1687.

22. A. Arnauld, *Apolo-gie pour les catholiques contre les faussetez et les calomnies d'un livre intitulé La Politique du Clergé de France*, Liège, 1681-1682.

si grand cas de Monsieur Arnauld, laissez-lui donc, je vous prie, après Dieu, l'honneur de votre glorieuse conversion »²³, joint une nouvelle fois sa voix à celle du théologien.

Or, à cette époque relativement active en ce qui concerne les pourparlers iréniques, Leibniz, qui y contribue, reste très réservé sur leur issue. On comprendra sans peine les motifs qui, à la fois, l'empêchent de se convertir, et bloquent toute possibilité d'entente avec Arnauld, fût-ce sur les problèmes métaphysiques. Il s'en est expliqué, disant que la Réforme lui paraissait mieux préserver sa liberté de pensée rationnelle en matière de religion²⁴. Ce qu'il réclame, ce n'est pas l'unité, ni même l'union, c'est la tolérance. Ne peut-on dire qu'« il y a des erreurs tolérables » ?²⁵. Peut-être est-il possible de délimiter un espace réduit d'accord.

Aux yeux de Leibniz, il n'y a pas de domaines séparés pour la foi et la raison, pas de problème isolable, pas d'opposition entre la métaphysique et la théologie, entre la nature et la grâce. Le caractère unique de la création exprimant la nature absolue du *fiat* divin représente le fondement commun de la connaissance et de la croyance. Ce fondement renvoie à l'idée très ancienne d'harmonie qui constitue à la fois le principe d'interprétation de la nature et le principe d'intelligibilité du geste divin²⁶. La position leibnizienne est donc déterminée très tôt, dès les *Démonstrations catholiques*. S'il y a démonstration, c'est que rien n'est sans raison. Ce qu'il se propose de démontrer néanmoins, ce n'est pas la vérité du catholicisme orthodoxe, c'est seulement la « possibilité » de ce qu'énonce le mystère, afin de le défendre plus fermement contre le rationalisme suspect d'athéisme qui le combat.

Si Leibniz rejette un rationalisme inférieur (anthropomorphisme, socinianisme, libre-pensée), il rejette avec autant de vigueur un fidéisme aveugle. On ne peut voir, dans la sagesse divine, « un attribut incompréhensible donné à une nature incompréhensible pour l'honorer »²⁷. La défense de la religion, c'est la démonstration d'une possibilité :

23. Lettre du 23 août/2 septembre 1683, citée avec une datation modifiée dans les *Œuvres* d'Arnauld, IV, 203.

24. Lettre au Landgrave, 1684, Reichl, 2^e série, I, 244.

25. Lettre de Leibniz au Landgrave, 2/12 août 1686.

26. Cf. Foucher de Careil, *Mémoire sur la philosophie de Leibniz* : « Je trouvais que le principe intime des choses était l'harmonie universelle » (1666 ?).

27. Réflexions sur Hobbes, § 2, 1710, cf. Leibniz, *Textes inédits*, éd. Grua, p. 42.

La démonstration de la possibilité d'une chose est identique à l'explication d'une modalité possible (possible, c'est-à-dire intelligible clairement et distinctement) dont la supposition entraîne la production de la chose ; elle consiste à montrer quelle raison permet de résoudre un problème posé, au moins à Dieu [...] : déplacer la terre de son lieu, réduire à néant un corps donné, changer la substance des corps dans le maintien des espèces, ce sont des problèmes qui ne peuvent être proposés qu'à Dieu. Dès lors, même si nous ne pouvons les résoudre par notre action [...] nous pouvons démontrer clairement leur mode de possibilité [...] De même que c'est le propre de la foi d'admettre une vérité du fait de la révélation, de même c'est le propre de la raison de connaître la possibilité par la démonstration, mais la foi est nécessaire à tous, la démonstration de la possibilité n'est utile qu'aux seuls sages, soit que leur génie les pousse à une plus profonde recherche des choses [...] soit que leur fonction les oblige à venger la vérité des insultes des athées, des infidèles, des hérétiques [...] : le mode de possibilité exposé une seule fois clairement, il apparaît aussitôt que toutes les impossibilités objectives ont recours à une fausse hypothèse²⁸.

La vraie défense, c'est l'établissement positif du vrai, et non le combat pied à pied contre les arguments adverses. Leibniz précise donc :

La foi relève du sens et non des mots. Il ne suffit pas que nous croyions que celui qui a dit : "ceci est mon corps" a dit vrai, si nous ne savons même pas ce qu'il a voulu dire. Or nous ne le savons pas si nous saisissons seulement les mots en ignorant leur force et leur puissance [...]. La foi consiste à croire, croire c'est penser vrai [...] ; celui qui pense vrai pense que la chose est telle que l'indiquent les mots. Personne ne le peut s'il ne sait ce que les mots signifient, ou, du moins, s'il ne pense ce sens²⁹.

« La foi de la plupart des chrétiens, ajoute-t-il, a toujours consisté dans l'approbation de propositions non comprises »³⁰.

La tâche de la raison est d'exprimer intelligiblement ce possible, même dans la privation de toute vision noétique, dans la mesure où son fondement *a priori* est le caractère absolu de la sagesse de Dieu. Car la raison que Leibniz invoque n'est pas la nôtre. C'est

28. *De demonstratione possibilitatis mysteriorum Eucharistiae*, S.S.B., VI/1, 515.

29. *Commentatiuncula de Iudice controversarium*, § 20, S.S.B. VI/1, 550.

30. *Ibid.* § 30, S.S.B. VI/1, 552.

une raison première et supérieure à l'homme, originaire et non démonstrative. Aussi la définit-il comme « enchaînement inviolable des vérités »³¹ où enchaînement ne veut pas dire déduction, mais relation et même combinaison. C'est à ce titre et comme expression de la sagesse qui définit légitimement Dieu comme esprit et oppose son omnipotence à la puissance nue de la matière qu'elle est conçue et présentée, dès les *Démonstrations catholiques*, comme « juge des controverses » et qu'elle sera appelée, dans une lettre à Morell, « la voix naturelle de Dieu » ; « ce n'est que par elle que la voix du Dieu révélé se doit justifier »³². Cette logique créée est commune à Dieu et à toutes les intelligences, mais elle est rigoureusement structurale et, pour l'homme privé d'intuition des essences, formelle. Mais la raison exprime néanmoins une nécessité absolue de source divine. Aussi le travail rationnel ne traduit-il pas l'orgueil humain, l'exercice d'un pouvoir particulier, mais, au contraire, un mouvement qui s'enracine dans le fondement a priori du réel. Si Augustin a fait de l'homme une image de Dieu, ce qui lui permet de revenir à lui à travers la transformation de cette image, Leibniz en fait une « expression »³³, ce qui lui permet de comprendre et de réaliser sa fin la plus haute. L'opposition entre la connaissance à laquelle l'homme accède et la science de Dieu est celle de la simple cohérence pour l'un et de l'intuition intégrale des éléments du réel pour l'autre. L'homme, privé d'intuition des essences, habite par l'esprit le domaine des rapports formels, mais sa pensée ne cesse d'« exprimer » la pensée divine ; exprimer signifie garder avec elle une correspondance structurale exacte détail à détail. S'il est vrai que nous ne pouvons jamais tout comprendre, nous pouvons toujours comprendre un tout, même infini, selon sa structure d'ensemble et cela nous permet au moins de défendre la vérité.

Si Arnauld reprochait à Malebranche d'avoir négligé la volonté, la puissance, la miséricorde et la bonté de Dieu qu'il aurait sacrifiées à sa gloire, Leibniz reproche à Arnauld d'avoir méconnu la

31. *Théodicée* : *Discours de la conformité de la foi avec la raison*, § 23.

32. A Morell, septembre 1698, Grua, *op. cit.*, I, 138.

33. Une analyse déterminante en est proposée par le *Quid sit Idea* (G.P. VII, 263-264) qui définit la notion d'expression et qui évoque en particulier la relation expressive unissant Dieu à son œuvre : « Le monde d'une certaine façon représente Dieu ». Leibniz en précise à nouveau le sens dans la lettre à Arnauld du 9 octobre 1687 : « Une chose exprime une autre dans mon langage lorsqu'il y a un rapport constant et réglé entre ce qui se peut dire de l'une et de l'autre ». Cf. encore *Discours*, art. 35 sur l'expression de Dieu par les esprits.

sagesse de Dieu pour avoir voulu trop accorder à sa puissance³⁴. Pas de *credo quia absurdum*. « La révélation ne saurait être contraire aux vérités dont la nécessité est appelée par les philosophes logique ou métaphysique, c'est-à-dire dont l'opposé implique contradiction »³⁵. Il est donc légitime de montrer l'intelligibilité possible des mystères. Le dévoilement de leur sens sera encore proposé sous une forme atténuée dans la *Théodicée* : « Il suffit que nous ayons quelque intelligence analogique d'un mystère tel que la Trinité ou l'Incarnation, afin qu'en le recevant, nous ne prononcions pas des paroles entièrement dénuées de sens »³⁶.

Dans les *Démonstrations Catholiques*, Leibniz se propose donc de montrer que la Transsubstantiation catholique est « possible » et, bien plus, que son explication réconcilie les Églises : il démontre, en effet, que la « présence réelle » implique la « transsubstantiation »³⁷. Cela met en accord la Confession d'Augsbourg à laquelle il souscrit, et l'Église romaine.

De quelle manière ? En réexaminant la notion de substance qui restera au cœur de sa philosophie et en prenant très tôt position contre le dualisme substantialiste de type cartésien qu'Arnauld a toujours reconnu. La substance n'est pas réductible à la réalité subsistante du corps physique défini par l'étendue ; elle est un principe primitif d'action, conformément à la définition scolastique. Mais, à cet égard, c'est en Dieu lui-même, cause et moteur des corps physiques, que réside leur substantialité. A l'époque, Leibniz considère que c'est Dieu qui meut les corps de la nature ; il ne leur attribue encore aucune force propre, aucune puissance interne originale. Leur substantialité repose donc sur l'union avec Dieu³⁸. Dans la transsubstantiation, l'action directe du Christ se substitue à l'action universelle de Dieu. La présence réelle et substantielle repose sur cette action. Mais cela suppose le rejet de la substance étendue cartésienne et la distinction de la substance et de la figure, pur arrange-

34. Cf. Notes de Leibniz sur Bayle, Grua, II, 491-492.

35. Cf. *Théodicée* : *Discours de la conformité de la foi avec la raison*, § 63.

36. *Ibid.*, § 54.

37. Cf. *De demonstratione possibilitatis mysteriorum Eucharistiae*, S.S.B. VI/1, p. 515 sq. ; lettre à Arnauld de novembre 1671, G.P. I, 75.

38. *De Transsubstantiatione*, § 8 : « La substance est l'union avec l'esprit [...] ; la substance des corps privés de raison est l'union avec l'esprit universel ou Dieu ; l'idée est l'union de Dieu avec la créature » (S.S.B. VI/1, 509).

ment matériel résultant de cette action primitive divine, c'est-à-dire accident ou modalité. La question du changement de substance dans le maintien des espèces est par là-même résolue.

Sur la Transsubstantiation, « Arnauld, l'homme le plus savant et le plus érudit de la philosophie réformée..., n'a pas osé se risquer »³⁹ écrit Leibniz. Il est clair qu'avec Arnauld, sur ce point, l'accord est impossible, car Arnauld ne rattache pas l'acte rationnel humain à la sagesse divine. Il limite son domaine à « ces notions claires et intelligibles que chacun peut trouver en soi-même »⁴⁰, celles que l'on saisit dans l'évidence, « *clamante conscientia* »⁴¹. Il réclame la pure lumière naturelle cartésienne, opposée au formalisme leibnizien. Il se défie de l'exégèse de la Réforme et considère que le théologien n'a pas le droit d'ajouter quoi que ce soit à la révélation qui est complète. Sa seule tâche est de l'approfondir en développant une science du cœur qui mène à la rencontre spirituelle et favorise l'accomplissement pratique de l'office de l'homme. Le jugement prime le raisonnement : « la justesse d'esprit [est] infiniment plus considérable, écrit-il, que toutes les connaissances spéculatives auxquelles on peut arriver par le moyen des sciences les plus véritables et les plus solides »⁴². Elle est plus essentielle que la discursivité. Il ne traite pas même la logique comme un simple formalisme mais il la saisit dans une attitude intérieure concrète qui en nuance les conclusions. Si la foi et la raison sont comme deux ruisseaux issus d'une même source, sur le plan spirituel, la raison devra toujours s'incliner devant la foi. Arnauld admire Leibniz comme savant mais il dénonce la soif inextinguible de connaissances pures. Aussi évite-t-il de confronter la métaphysique cartésienne qu'il accepte et la théologie, alors que Leibniz décèle immédiatement entre elles une contradiction et, dans la philosophie cartésienne, un crypto-athéisme⁴³. La vérité religieuse relève, pour Arnauld, d'une transcendance sous-

39. *De Demonstratione possibilitatis Mysteriorum Eucharistiae*, S.S.B., VI, 1, p. 516.

40. Arnauld, *Des vraies et des fausses idées ; Œuvres philosophiques* d'A. Arnauld, rééd. Paris, 1843, p. 28-29.

41. *Ibid.* p. 215.

42. *La Logique ou l'Art de penser*, 1^{er} Discours, p. 15.

43. « Le Dieu ou l'Être Parfait de Descartes [...] est quelque chose d'approchant du Dieu de Spinoza, savoir une souveraine puissance ou nature primitive qui met tout en action [...] ; à cela il suffisait la seule nécessité de la matière ou plutôt son Dieu n'est rien que cette nécessité ou ce principe de la nécessité agissant dans la matière comme il peut » (G.P. IV, 299).

traite aux raisonnements humains, même si ceux-ci, parfois, permettent de la défendre. Saint-Beuve portera plus tard sur lui un jugement sans appel : « On ne fera jamais d'Arnauld un philosophe »⁴⁴. C'est peut-être la raison pour laquelle, dès 1671, la première missive, dans laquelle Leibniz retraçait le mouvement d'ensemble conduisant de la philosophie du corps, renouvelée, à la vérité la plus haute, était restée sans écho. Dans le bref échange de lettres enfin obtenu en 1686, la discordance demeure dominante, mais, en revanche, la force de l'argumentation d'Arnauld apporte un secours inestimable au travail intellectuel du philosophe.

Il est intéressant de faire apparaître les points d'accord et de désaccord entre Leibniz et Arnauld. Lorsque celui-ci reçoit le Sommaire du *Discours de métaphysique*, il se déclare effrayé par la teneur de l'article 13 qui inclut dans la notion d'une substance individuelle, César par exemple, tout ce qui lui est arrivé et tout ce qui lui arrivera à jamais, et il y dénonce l'instauration d'une fatalité absolue. La notion de substance est au cœur du débat pour des motifs théologiques évidents : comme esprit, elle inclut déjà virtuellement son avenir par-delà la mort même, selon un devenir qui intègre le jugement divin ; comme corps, elle implique une représentation de la transsubstantiation susceptible d'être conciliable avec le dogme de l'Église catholique. On ne peut s'étonner de découvrir là les deux sujets centraux de la controverse entre Leibniz et Arnauld.

Y aura-t-il des points d'accord ? Fort peu dans le débat ; tout au plus Arnauld se déclare-t-il partiellement satisfait⁴⁵, peut-être d'ailleurs dans l'espoir de mettre un terme à l'échange. En revanche on peut les saisir en négatif : il n'y a pas de discussion sur la grâce ni sur la prédestination, bien que les derniers articles du *Discours* soient consacrés à ces questions, pas de discussion non plus sur le maintien d'une liberté humaine⁴⁶. Un terrain d'entente existe en raison de la proximité des thèses jansénistes et du protestantisme très modéré de Leibniz. Certes, Arnauld déteste le traité de Luther *De servo arbitrio* que Leibniz admire mais sans en suivre les thèses les

44. *Port-Royal*, Livre VI, ch. 5.

45. Lettre de Leibniz, 4/14 juillet 1686 ; lettre d'Arnauld, 28 septembre 1686.

46. Cf. Arnauld, *Humanae libertatis notio*, traduite par Quesnel, Œuvres, X, 614 sq.

plus dures⁴⁷. Les deux hommes sont sous l'influence de l'augustinisme, tous deux s'éloignent délibérément du molinisme des jésuites, tous deux refusent de se soumettre à un rationalisme inférieur.

En revanche, les points de mésentente sont graves : pour les faire apparaître, il suffit d'examiner les thèmes qui fixent l'attention d'Arnauld et autour desquels s'organise toute son argumentation critique. Or, il y en a deux : la mise en cause, selon lui, de la toute-puissance divine dans la nouvelle détermination de la substance individuelle, et l'inscription au cœur de la réalité corporelle de la « forme substantielle », seulement analogue à l'âme, ce qui brise le dualisme cartésien et détruit l'originalité absolue de l'âme comme esprit. Il y a là, non seulement des erreurs, mais encore un réel danger pour la foi.

Ce que dénonce d'abord Arnauld, c'est la disparition de la liberté divine d'intervention dans l'histoire des hommes. Ce qui le heurte dans l'article 13, ce n'est pas une fatalité ruineuse pour la liberté humaine (ce point est examiné par Leibniz, non dans cette correspondance, mais, par exemple, dans une discussion avec Sténon⁴⁸). Arnauld n'a pas pour souci de défendre le libre-arbitre humain dont Leibniz a d'ailleurs précisé le domaine dans la *Confessio Philosophi*⁴⁹ mais il condamne la mise en cause d'une liberté divine qui perdrait désormais le privilège de la toute-puissance en même temps que la capacité d'intervenir dans le cours événementiel de l'histoire des hommes et de l'Eglise. Il défend contre Leibniz, comme il l'avait fait contre Malebranche, « les volontés particulières de Dieu ». Leibniz d'ailleurs ne s'y trompe pas :

« Ces pensées ne vous ont déplu, écrit-il, que parce que vous avez supposé qu'on ne pouvait pas les concilier avec les décrets libres de Dieu »⁵⁰.

Par voie de conséquence, Arnauld refuse l'idée de « possibles » offerts d'avance au choix divin. La notion de possible ne convient

47. Arnauld, lettre du 13 mai 1686 ; Leibniz, *Grua*, T. II, 497 : « A peine avais-je appris à entendre les auteurs latins que je me mis à feuilleter, non seulement les historiens et les poètes, mais aussi les livres de méditation et je fus charmé particulièrement de l'ouvrage de Laurent Valla contre Boèce, et de celui de Luther contre Erasme, le plus profond qu'il ait jamais fait » (brouillon de la *Théodicée*).

48. Cf. Leibniz, *Conversatio cum Domine Stenonio de libertate*, 27 novembre 1677, éd. *Grua*, I, 268-273 ; voir aussi *De libertate*, nov. 1677, *ibid.* 273-277.

49. Cf. *Confessio Philosophi*, trad. Belaval (*La Profession de foi du philosophe*), Paris, Vrin, 1961, p. 71-75.

50. Lettre du 4/14 juillet 1686.

pas à l'omnipotence divine qui est un agir pur. Dieu ne peut, dit-il « se lier les mains » et cesser de disposer de sa toute-puissance. D'ailleurs, la notion de substance individuelle mêle deux déterminations distinctes : l'essence universelle du pur « je pense », seule nécessaire, et la réalité singulière, strictement existentielle, mais que ne détermine pas la nécessité d'essence. Moi, dit Arnauld, je serais resté moi, que j'aie décidé de devenir médecin ou théologien⁵¹. Quant à la sagesse de Dieu, elle est inscrutable. Il faut séparer la vérité *quoad se* de la vérité *quoad nos*⁵². Nous ne pouvons pas prétendre pénétrer les motivations de Dieu.

Leibniz va donc avoir à combattre en même temps le soutien métaphysique cartésien des affirmations d'Arnauld (seul, le « je pense » définit notre essence), et la conception arnaldienne d'une liberté divine omnipotente préservant à tout moment la possibilité d'une initiative à caractère religieux⁵³. La difficulté est de donner à penser l'action créatrice sans pour autant la soumettre aux exigences d'une raison de type socinien. Arnauld écarte toute possibilité de comprendre la motivation de l'acte de Dieu alors que Leibniz y inscrit le fondement même de sa liberté comme décision d'un « esprit ».

Le *Discours de métaphysique* est sous-titré : « Traité des perfections de Dieu ». Celui-ci porte en lui « trois primordialités », puissance, sagesse, bonté, indissociables, et leur entrecroisement définit l'acte créateur comme geste divin ; il ne saurait être question de subordonner l'une à l'autre, et particulièrement la sagesse à la puissance. La création inclut donc une détermination morale, c'est-à-dire intelligible, au moins en droit, celle qu'impose la nature de Dieu comme esprit et la corrélation de ses perfections infinies. Leibniz espère sur ce point convaincre Arnauld qui, d'ailleurs, n'a jamais ouvertement accepté la thèse cartésienne de la création des vérités éternelles et qui l'a, en tous cas, rejetée en ce qui concerne les vérités morales⁵⁴.

Si, pour Leibniz, la toute-puissance libre de Dieu est sauve,

51. Lettre du 13 mai 1686.

52. *Ibid.*

53. *Ibid.* : « On peut dire la même chose d'une infinité d'événements humains qui sont arrivés par les ordres très particuliers de Dieu, comme, entre autres, la religion judaïque et chrétienne, et surtout l'incarnation du Verbe divin ».

54. Cf. *Des Vraies et des fausses idées*, ch. 19 ; remarques de Leibniz sur la lettre d'Arnauld du 13 mai 1686 : « Je vois que M. Arnauld [...] ne s'est pas soucié du sentiment des cartésiens qui soutiennent que Dieu établit par sa volonté les vérités éternelles » et lettre du 4/14 juillet 1686.

c'est parce qu'il n'intervient pas « selon les occurrences ». Son acte n'est pas actuel, ni passé, mais éternel. De très nombreux textes illustreront la fidélité entière de Leibniz à Augustin sur ce point précis⁵⁵. Dans un autre passage, il se moque de ces gens qui croient « expier leurs péchés en allant en pèlerinage à Jérusalem, à Rome, ou à La Mecque » (les trois religions monothéistes cèdent au même anthropomorphisme et commettent la même erreur), qui croient « que certaines paroles auront un pouvoir à certains moments, comme si Dieu avait plus de loisirs dans un temps que dans un autre et était moins occupé au gouvernement de l'univers dans quelques heures de relâche pour être alors d'humeur à être plus libéral envers ceux qui lui font des prières »⁵⁶. L'acte créateur éternel enveloppe l'ordre universel qui « intègre » au sens mathématique les « volontés particulières » sans les effacer, comme la fonction enveloppe réellement tout l'ensemble de ses dérivées. De même la volonté décrétoire primitive ne provoque pas mais enveloppe, c'est-à-dire « complique » les volontés particulières⁵⁷.

Quant à la substance individuelle, loin d'imposer à Dieu sa propre histoire constitutive, elle inclut dans sa notion « les décrets libres de Dieu pris comme possibles » et pas seulement une essence spécifique, ce qui signifie qu'elle renvoie à la complication d'une ordonnance indissociable d'un choix divin :

Les notions des substances individuelles, qui sont complètes et capables de distinguer leur sujet, et qui enveloppent par conséquent les vérités contingentes ou de fait, et les circonstances individuelles du temps, du lieu, et autres, doivent aussi envelopper dans leur notion, prise comme possible, les décrets libres de Dieu, pris aussi comme possibles, parce que ces décrets libres sont les principales sources des existences ou faits ; au lieu que les essences sont dans l'entendement divin avant la considération de la volonté⁵⁸.

55. Cf. G.P. IV, 472 ; G.P. IV, 564 ; Grua, I, 95 ; lettre V à Clarke, § 106, G.P. V, 146.

56. *Parallèle entre la raison originale ou la loi de nature, la loi de Moïse ou le paganisme réformé, et le christianisme ou la loi de la nature rétablie*, éd. Grua, p. 52-53.

57. Lettre du 12 avril 1686 : « Il faut considérer en Dieu une certaine volonté plus générale, plus compréhensive, qu'il a à l'égard de tout l'ordre de l'univers... cette volonté comprend virtuellement les autres volontés touchant ce qui entre dans cet univers... plus on est sage, moins on a de volontés détachées et plus les vues et les volontés qu'on a sont liées et compréhensives ».

58. Lettre du 4/14 juillet 1686.

Quand Leibniz met au premier plan « la considération *générale* de la substance individuelle⁵⁹ », il la définit structurellement dans son rapport avec un choix et une décision créatrice, elle-même motivée par une sagesse et une justice dont nous n'appréhendons que la nécessité première sans en pénétrer le détail. Si l'essence est, pour la substance individuelle, une notion complète, cela signifie qu'elle n'est pas intégralement déterminée au fil des événements. Elle l'est selon la décision causale divine dont l'analyse « va à l'infini » (en revanche, le cours de l'existence temporelle d'un individu reste à tout instant ouvert, en raison de son infinie complexité⁶⁰). Aussi, dans ses réponses, Leibniz ne dit-il pas : il y a une telle notion, mais : « il faut » qu'il y ait une telle notion⁶¹. Ceci pour la raison même qui fait que le caractère harmonique du monde est posé *a priori*, du fait de la nécessité qu'il y ait pour Dieu un motif déterminant de créer cet univers ; on ne saurait prêter au souverain être une initiative incomplètement raisonnée. En définissant le moi par le « je pense » seul, c'est-à-dire en adoptant l'analyse métaphysique cartésienne, Arnauld laisse disparaître le rapport à Dieu constitutif de tout être créé.

Quant au possible, il revêt chez Leibniz une signification nouvelle, car il reçoit également un sens absolu sans lequel on ne comprendrait jamais, ni l'argument ontologique, ni le primat du possible sur le réel, ce qui fait dire à Leibniz, très critique par ailleurs à l'égard de la pensée cartésienne, que rien n'est plus insuffisant que l'évidence, et que l'idée qui n'est que claire est souvent confuse. Il écrira : « de la possibilité se doit conclure la clarté », restituant ainsi au possible son caractère véritablement fondateur et le rendant à sa source absolue. Arnauld ne comprend guère cette notion leibnizienne de « possible » ; il croit y voir quelque chose qui s'impose au préalable à Dieu. Que sont, demande-t-il, tous ces Adams possibles qui n'ont pas été créés et parmi lesquels Dieu aurait eu en quelque sorte à choisir ? Arnauld est perplexe devant leur multitude. Mais Leibniz en donne une image logico-mathématique : ce sont « plusieurs Adams disjonctivement possibles »⁶². Le possible n'est plu-

59. *Ibid.* : « Je puis connaître en général que tout ce qui m'appartient est enfermé dans ma notion par la considération générale de la substance individuelle ».

60. Cf. *Confessio Philosophi*, éd. Belaval, p. 89-93.

61. Remarques sur la lettre de M. Arnauld : « Quand on ne dirait pas que Dieu, considérant l'Adam qu'il prend la résolution de créer, y voit tous ses événements, c'est assez qu'on peut toujours prouver qu'il faut qu'il y ait une notion complète de cet Adam qui les contienne ».

62. Lettre du 4/14 juillet 1686.

riel que dans son abstraction. Loin d'exprimer « notre » idée ou même la multiplicité donnée de modèles antérieurs à la création, il traduit la liberté de variation infinie qu'enveloppe la représentation divine du monde à être. Leibniz pense toujours l'essence singulière dans son caractère distinctif, ce qui interdit précisément à la fois de l'assimiler à aucune autre et de la détacher de l'univers.

Et lorsqu'en bon cartésien, Arnauld déclare qu'on n'ira pas « chercher en Dieu » la notion du moi et s'en tient à la qualification métaphysique du sujet, celle du *cogito*, Leibniz estime offrir plus de théologie, plus de piété que n'en propose ce cartésianisme dangereux, suspect d'athéisme. Il découvre l'aptitude d'une réflexion délivrée de l'évidence à concevoir la notion *a priori* de l'univers comme le seul fondement d'une pensée vraie, respectueuse de l'antériorité absolue de Dieu.

Le second point qui focalise les critiques d'Arnauld est le refus leibnizien de réduire la substantialité des corps à l'étendue. Le *Discours de métaphysique* proclame en effet le rétablissement des « formes substantielles »⁶³, devenues constitutives des corps physiques : ce sont des principes immatériels d'action, indivisibles, indestructibles, points d'ancrage des « accidents réels ». L'étendue les exige, ce sont des « réquisits », de la même manière que le mouvement visible renvoie à la force, « plus réelle »⁶⁴, qui le fonde et le soutient. L'analyse des corps est importante, ce n'est pas par hasard qu'elle entraîne le principal développement de la deuxième partie de la correspondance, car, loin d'être strictement métaphysique, elle a des implications théologiques majeures : elle touche au problème de l'Eucharistie dont Descartes lui-même avait essayé parfois de donner une interprétation philosophique⁶⁵. Arnauld, dans les quatrième objections, l'avertissait des réserves possibles des théologiens à l'égard de sa philosophie :

Ce dont je crois que les théologiens s'offenseront le plus est que, selon ces préceptes, il ne semble pas que les choses que l'Eglise nous enseigne touchant le sacré mystère de l'Eucharistie puissent subsister et demeurer en leur entier⁶⁶.

63. *Discours de métaphysique*, art. 10-12.

64. *Ibid.*, art. 18.

65. Descartes, lettre à Mesland du 9 février 1645, éd. Alquié (Paris, Garnier 1973), Tome III, p. 544 sq. ; lettre de mai 1645, *ibid.* p. 569 ; à Clerselier, 2 mars 1646, *ibid.* p. 641.

66. Arnauld, 4^{es} objections, voir Descartes, éd. Alquié, II, p. 655.

Mais, à présent, il tient au dualisme parce que celui-ci implique l'autosuffisance de la réalité immatérielle et son identification à l'esprit seul et parce qu'il garantit la relation de l'âme à Dieu comme relation d'esprit à esprit, tout en apportant un gage d'immortalité.

La validation de la foi catholique concernant l'Eucharistie n'impose pas la remise en cause de l'identification du corps à l'étendue. Elle peut relever éventuellement d'une pure analyse logique, celle qu'expose de deux manières différentes *la Logique ou Art de penser* : « *Hoc* », dans « *hoc est corpus meum* » signifie « chose présente » et recouvre tantôt une définition directe, tantôt une définition « ajoutée » qu'il ne faut pas confondre l'une avec l'autre⁶⁷. De même, le sujet d'une telle proposition est un « sujet confus » équivalent à deux sujets dont les déterminations sont différentes suivant qu'il s'agit du pain ou du corps du Christ⁶⁸.

Il n'y a que des avantages pour la religion à conserver l'identification cartésienne du corps à l'étendue seule. L'unité que lui apporte l'âme ne l'affecte pas en lui-même : il demeure de soi multiple et composé, « *plura entia* »⁶⁹, et sa passivité maintient dans toute sa force la preuve de Dieu par le premier moteur⁷⁰. Cette preuve s'effondre si un corps porte en lui le pouvoir de se donner le mouvement.

Arnauld condamne donc avec vigueur le recours aux « formes substantielles » qui n'étant ni corps, ni esprit sont des « idées imparfaites et confuses » dangereuses pour la foi. La *Logique* de Port-Royal explique qu'« elles obscurcissent et troublent des preuves très solides et très convaincantes de l'immortalité de l'âme qui sont prises de la distinction des corps et des esprits⁷¹ ». Aussi Arnauld juge-t-il « étranges » les opinions de Leibniz et l'invite-t-il à revenir à la foi et surtout à embrasser la religion catholique.

Leibniz, en revanche, a toujours proclamé l'interdépendance de la métaphysique et de la théologie, la continuité entre la « philosophie du corps » et la « philosophie de l'esprit », la possibilité d'éclairer les mystères en dévoilant leur intelligibilité. A ses yeux, c'est

67. Arnauld et Nicole, *La Logique ou l'art de penser*, 1^{re} partie, ch. 15, éd. P. Clair et F. Girbal, Paris, PUF, 1965, p. 100-102.

68. *Ibid.*, 2^e partie, ch. 12, p. 146 ; voir aussi 4^e partie, ch. 12, p. 337-338.

69. Arnauld, lettre du 28 août 1687 ; réponse de Leibniz, 9 octobre 1687.

70. Arnauld, *ibid.* ; réponse de Leibniz, 9 octobre 1687 : « vous voyez aussi que mon opinion confirme plutôt qu'elle ne détruit la preuve du premier moteur ».

71. *La Logique ou l'art de penser*, 3^e partie, ch. 19, § 2, p. 245.

précisément la critique de la définition du corps comme substance étendue qui constitue un « témoignage de la nature contre les athées »⁷². S'il a été, dans un premier temps et à l'occasion de sa découverte des « modernes », mécaniste, en rejetant les formes substantielles comme des « entités fictives et monstrueuses », c'est le progrès de sa réflexion scientifique vers la « nouvelle mécanique » préparant l'invention de la dynamique qui a imposé leur rétablissement⁷³. La conquête philosophique que représente leur avènement à la pleine intelligibilité enveloppe également le renforcement de la foi. Il l'écrit à Jean-Frédéric en 1679 :

Je rétablis démonstrativement les formes substantielles que les cartésiens prétendent d'avoir exterminées comme des chimères inexplicables au préjudice de notre religion dont les mystères ne seraient que des impossibilités si la nature des corps [ne] consistait que dans l'étendue comme le prétend Descartes. Ce point de métaphysique sera agréable aux jésuites et aux autres docteurs théologiens⁷⁴.

Un texte plus tardif reprend la même idée du lien entre la science et la foi :

Ce sont des notions qui d'abord nous irritent du fait qu'elles ne sont pas perçues par elles-mêmes suffisamment clairement et distinctement, mais [...] je m'aperçois qu'on avait ignoré la vraie notion du corps qui ne consiste pas dans l'étendue, mais dans la force d'agir et de pâtir. Ainsi était ouverte la voie permettant de défendre le Sacrement de l'Eucharistie⁷⁵.

La démonstration de la possibilité de la transsubstantiation reste au cœur du souci leibnizien. La justification rationnelle de la foi et

72. *Confessio Naturae contra Atheistas*, 1668. Ce texte n'a pas été publié par Leibniz, mais il a paru en post-scriptum du *De Atheismo eradicando* de Spizel qui en avait reçu une copie ; cf. lettre de Leibniz à Thomasiaus du 30 avril 1669 : « Un jour de loisir, bien que dans le tumulte affairé d'une auberge, j'avais composé deux feuillets environ, où je m'appliquais à démontrer avec plus de soins que d'ordinaire l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. Je les avais communiqués à un ami... » (trad. R. Bodéüs, *Leibniz-Thomasiaus, correspondance*, Paris, Vrin, 1993, p. 115).

73. Sur ce sujet, cf. M. Fichant, « Mécanisme et métaphysique : le rétablissement des formes substantielles » (1679), *Philosophie*, n° 39, Leibniz, p. 27-59.

74. A Jean-Frédéric, 1679, cité par Fichant, *op. cit.* p. 27.

75. *Specimen demonstrationum catholicarum seu Apologia Fidei ex Ratione*, éd. Grua, I, p. 27-30.

la construction de la science relèvent d'un même projet et mettent en œuvre la même méthode d'analyse des notions. La « forme substantielle » joue dans le *Discours de métaphysique* un double rôle : elle redéfinit la substance dans son aspect véritablement universel comme inhérence du prédicat au sujet, conçue comme prédétermination expressive, et elle représente le principe immatériel d'action opposé à la pure matérialité de l'étendue géométrique indifférenciée, pauvre, et divisible à l'infini, ce qui signifie : fondamentalement multiple et composite. La notion de forme substantielle est désormais intelligible car elle est « exprimée »⁷⁶ par la formulation mathématique exacte, symbolique, désormais claire, de la force et par-delà celle-ci d'un principe de vie, de devenir, ingénérable, incorruptible, et fondateur, qui ramène à la simple apparence (au « phénomène » fût-il « bien fondé »⁷⁷) l'étendue comme le mouvement. Si Leibniz, d'abord hostile aux formes substantielles conçues comme forces occultes, y revient à présent, ce n'est pas comme au refuge ultime de l'ignorance, mais comme à une réalité que l'effort analytique a rendue désormais intelligible grâce aux conquêtes de la science, mathématique et dynamique. Ces nouveaux principes de mouvement et de vie sont aussi la raison intemporelle d'un devenir expressif qui fait de la création divine la réalisation d'une nature⁷⁸ authentique. On doit affirmer que les corps ne sont pas substances, en raison de leur composition irréductible à des éléments derniers, de leur privation radicale de l'unité identique à l'être⁷⁹, en raison de l'impuissance de l'étendue à les caractériser complètement, en raison du caractère « accidentel » et apparent de la figure comme du mouvement, devenus ces « modalités »⁸⁰ que, précisément, Arnauld oppose à la substance.

76. Voir supra, note 33 ; la forme substantielle est une unité-multiple : « Quand je ne regarde que les idées distinctes, il me semble qu'on peut concevoir que les phénomènes divisibles ou répandus en plusieurs êtres peuvent être exprimés ou représentés dans un seul être indivisible, et cela suffit pour concevoir une forme substantielle sans qu'il soit nécessaire d'attacher la pensée ou la réflexion à cette représentation », lettre du 9 octobre 1686.

77. Sur ce sujet, développé plus tardivement, cf. pièce annexe d'une lettre à Rémond, G.P. III, 623 et *De modo distinguendi phenomena realia ab imaginariis*, G.P. VII, 319 sq.

78. Cf. *De Ipsa Natura*, G.P. IV, 504, trad. par P. Schrecker in Leibniz, *Opusculs philosophiques choisis*, Paris, Vrin, 1962.

79. « Ce qui n'est pas véritablement un être n'est pas non plus véritablement un être », lettre du 30 avril 1687.

80. Arnauld, lettre du 4 mars 1687 : « J'appelle substance ce qui n'est point modalité ou manière d'être ».

Arnauld, qui ne suit pas cette analyse, ne veut pas abandonner la thèse de la distinction radicale entre une réalité corporelle capable d'exister par elle-même, et l'esprit auquel il souhaite identifier la notion d'âme qui, pour Leibniz, n'est qu'analogique⁸¹. Il invoque donc des « degrés d'unité » relatifs à la simple organisation machinale des corps ou à la pure constitution de groupes ordonnés. Mais Leibniz les récuse tous au même titre comme de purs « êtres de raison » sans aucune unité réelle. Quelle que soit l'unité d'une machine complexe, fût-elle organique, elle reste « accidentelle ». L'unité réelle est immatérielle, sans degrés, harmonique, universelle, même s'il faut reconnaître la hiérarchie de l'échelle des êtres. En ce sens l'âme ne donne pas une unité surajoutée à un corps qui demeurerait composite, comme chez les cartésiens, elle fait la substantialité réelle du corps, non pas divisible à l'infini, mais « actuellement » divisé sans fin, c'est-à-dire différencié et non décomposé.

A cette nouvelle mécanique, Arnauld ne comprend rien. Il ne souhaite pas pousser plus loin l'échange. Il lui faudrait, disait-il déjà au sujet de la création de l'univers, « rêvasser trop⁸² » pour bien faire entendre sa pensée alors que Leibniz assure qu'il n'a besoin pour exposer la sienne que du temps matériel de l'écriture⁸³. Arnauld reste attaché à un cartésianisme désormais dépassé par les avancées de la science. Mais son questionnement a considérablement fait progresser son adversaire dans la solution des difficultés qui s'attachent à la notion de corps. La corrélation intime de la force active (entéléchie)⁸⁴ et de sa manifestation matérielle, le renvoi inachevable du composé au simple, de l'agrégat aux êtres qui le fondent, la définition des « phénomènes » sont au bout du chemin que les critiques d'Arnauld ont tracé. Ses exigences ont aidé Leibniz à édifier ce qu'il commence à appeler, dans leur correspondance, une « théologie natu-

81. « Je ne saurais dire précisément s'il y a d'autres substances corporelles véritables que celles qui sont animées ; mais du moins les âmes servent à nous donner quelque connaissance des autres par analogie », lettre du 28 nov./2 décembre 1686.

82. Lettre du 28 septembre 1686.

83. Appendice I à la lettre du 9 octobre 1687.

84. Leibniz a remanié les passages où apparaît ce terme, par exemple, lettre du 9 octobre 1686. Voir éd. Le Roy, p. 186 et note 24 : le texte modifié était : « ou au moins doués d'une entéléchie primitive ou (si vous permettez qu'on se serve si généralement du nom de vie) d'un principe vital, c'est-à-dire des substances corporelles dont on pourra dire en général de toutes qu'elles sont vivantes ».

relle »⁸⁵, tout à fait contraire à une théologie historisante prenant appui sur la tradition.

« On a fait tout ce qu'on a pu pour vous faire sortir du schisme » écrit le Landgrave de Hesse⁸⁶. De tels efforts n'ont engendré qu'une philosophie plus construite dont la cohérence apparaît de mieux en mieux. Elle maintient le lien de la nouvelle physique avec la piété. La recherche d'union des églises est, pour Leibniz, indissociable de la recherche d'universelle intelligibilité. C'est pourquoi la raison est « arbitre des controverses ». Arnauld n'est prêt, ni à accepter cet arbitrage, ni à adhérer à la science nouvelle. Il cesse de répondre aux lettres qu'il reçoit.

Sans se décourager, Leibniz songe à réclamer au moins la simple tolérance. Dans un projet de lettre au Landgrave de Hesse, il demande : que peut tolérer l'Eglise catholique ? Quels sont très précisément les anathématismes du Concile de Trente ? Ne pourrait-on réunir un vrai concile œcuménique ? On touche à la limite ambiguë de ce désir de conciliation :

Un célèbre théologien romain [...] avait proposé un expédient et avait cru qu'un protestant qui ne serait arrêté que par les anathèmes du Concile de Trente pourrait être reçu à la communion sans faire aucune mention du Concile⁸⁷.

Comment s'étonner du surnom dont on affubla plus tard le philosophe : Leibniz « *glaubenichts* », Leibniz, mécréant !

85. Par ex. lettre au Landgrave, 28 nov./8 déc. 1686 : « La métaphysique ou théologie naturelle qui traite des substances immatérielles, et particulièrement de Dieu et de l'âme est la plus importante de toutes » (les connaissances démonstratives).

86. Lettre du 11 septembre 1687.

87. Projet de lettre rédigé en septembre/octobre 1687 ; voir aussi la lettre de Leibniz au Landgrave du 2/12 août 1686 : « Je serai content s'il [Arnauld] juge au moins que ces sentiments, quand ils seraient même très faux, n'ont rien qui soit directement contraire aux définitions de l'Eglise, et par conséquent sont tolérables, même dans un catholique romain ».