

L'OR DANS LA BOUE

*LEIBNIZ ET LES PHILOSOPHIES
ANTIQUES ET MÉDIÉVALES*

Vincent Carraud (dir.)



PHILOSOPHIES

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

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

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

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

Vincent Carraud

Collection « Philosophies »
dirigée par Marwan Rashed

série « Histoire des philosophies »

Malebranche. Mathématiques et philosophie
Claire Schwartz

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

série « Philosophie contemporaine »

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

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

L'OR DANS LA BOUE

*LEIBNIZ
ET LES PHILOSOPHIES
ANTIQUES
ET MÉDIÉVALES*

Vincent Carraud (dir.)

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

Ouvrage publié avec le concours de Sorbonne Université.

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

ISBN de ce PDF : 979-10-231-3763-7
© Sorbonne Université Presses, 2026

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

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

SORBONNE UNIVERSITÉ PRESSES

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

tél. : (33) 01 53 10 57 60

sup@sorbonne-universite.fr

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

ABRÉVIATIONS

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

PREMIÈRE PARTIE

L'avancement de la philosophie

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

Vincent Carraud
Sorbonne Université

À André Pessel¹

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

Quant aux maximes et aux opinions des philosophes, quelles qu'elles soient, ce n'est pas parce qu'elles sont dites qu'aussitôt elles instruisent. Platon dit une chose, Aristote une autre, Épicure une autre, Telesio, Campanella, Bruno, Basso, Vanini, tous les novateurs disent chacun une chose différente des autres. Qui d'eux instruit, je ne dis pas m'instruit, moi, mais n'importe quel étudiant en philosophie² ?

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

Les philosophes parlent sans enseigner. Il faut donc mettre fin à l'inutile histoire des philosophes, si l'on peut qualifier d'histoire ce qui n'est en fait que simple recension, au profit d'une véritable histoire philosophique (*historia philosophica*), c'est-à-dire une histoire des « raisons profondes des connexions doctrinales » (*profundae de sententiarum connexionibus rationes*), à laquelle on puisse donner la forme d'un corps entier d'histoire philosophique. Il faut une histoire non des philosophes, mais des philosophies, qui en restitue l'élaboration et le fil (*stilum filumque*) jusqu'à l'époque moderne, afin de montrer qu'il ne faut attribuer aux *novatores* cités par Descartes, et à d'autres, ni tout, ni rien³. Tel est du

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

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

moins ce que Leibniz attend de son maître Jakob Thomasius : une histoire philosophique de la philosophie, capable de théoriser dans la continuité même les évolutions et les oppositions complexes qu'entretiennent les philosophies. Pour autant, le projet savoureux (γεῦμα) que le jeune Leibniz attendait de Thomasius (et auquel il annonçait pouvoir offrir la dernière figure en constituant sa philosophie contre les athées, les sociniens, les naturalistes et les sceptiques, « présent de Dieu offert à la vieillesse du monde⁴ ») manque encore de profondeur – pour parler

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

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

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

comme Leibniz le fera plus tard, ce *γεῦμα* n'aura été qu'un avant-goût. Car la vraie profondeur, en histoire de la philosophie, n'est pas de détruire une thèse, c'est de détruire en même temps deux thèses opposées, renvoyées dos-à-dos, sans pour autant aboutir à des apories. C'est ce que théoriserà à nouveau, plus de trente-cinq ans plus tard, contre Bayle dont il reprend le vocabulaire en le réfutant⁵, le *Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison* qui ouvre la *Théodicée* : lorsque la raison « détruit quelque thèse, elle édifie la thèse opposée. Et lorsqu'il semble qu'elle détruit en même temps les deux thèses opposées, c'est alors qu'elle nous promet quelque chose de *profond*, pourvu que nous la suivions *aussi loin qu'elle peut aller*⁶ ».

74 L'histoire de la philosophie n'est donc pas seulement la répétition des oppositions en philosophie ; s'il y a histoire, c'est qu'il y a progrès ou « avancement », et ce progrès vient de l'opposition aux oppositions elles-mêmes, et par là de leur *destruction*. Si la destruction des thèses opposées permet d'accéder à « quelque chose de profond » et à des « ouvertures nouvelles⁷ », cela n'implique pas que la profondeur gagnée

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

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

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

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

ne puisse s'avérer être elle-même ancienne, voire plus ancienne⁸ que les thèses détruites : mais encore faut-il la mettre au jour, encore faut-il en « maintenir » les notions, comme dit le *Discours de métaphysique* (art. 10), encore faut-il les « rappeler et comme réhabiliter », dira aussi par exemple le *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*⁹. C'est en ce sens apparemment paradoxal que Leibniz pense non la répétition, mais le *renouvellement* en philosophie, et sa propre position philosophique – aussi bien que sa propre histoire philosophique comme « réhabilitation¹⁰ ». Aussi Leibniz peut-il situer sa propre philosophie dans un jeu de conflits philosophiques contemporains, eux-mêmes compris comme le renouvellement de positions anciennes, dont il s'agit de détruire les thèses, au profit de réhabilitations décisives qui permettront l'*emendatio* de la philosophie. Ainsi des thèses anciennes trouvent-elles leur actualité sous la forme du *renouvellement* ; une double question s'ensuit immédiatement : ce renouvellement, dont l'enjeu est si stratégique dans le champ de la philosophie moderne, était-il de nature à éclairer sur les sectes anciennes elles-mêmes les contemporains de Leibniz, voire à nous éclairer, nous, dans notre propre interprétation des doctrines antiques ? Peut-on évaluer, dans ce renouvellement même, la pertinence de la lecture leibnizienne des Anciens, mesurée à l'aune de nos propres travaux d'histoire de la philosophie ?

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

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

Les éditeurs de l'Académie de Berlin ont intitulé l'opuscule *Sentiments de Socrate opposés aux nouveaux stoïciens et épicuriens*¹², en le datant de 1678-1680, soit une décennie après les échanges avec Thomasius. On saisit d'emblée, au choix de ce titre, que Leibniz met en scène une opposition à une opposition, en jouant Platon non contre Aristote, mais à la fois contre les stoïciens et les épicuriens, compris eux-mêmes comme opposés, et par là à la fois contre les nouveaux stoïciens et les nouveaux épicuriens. Ce faisant, Leibniz substitue cette double opposition platonicienne à celle, obvie pour les contemporains et traditionnellement commentée, qui a effectivement opposé saint Paul aux épicuriens et aux stoïciens à son arrivée à Athènes¹³. « Il y a deux sectes de naturalistes¹⁴ qui sont en vogue aujourd'hui, et qui ont leur source dans l'antiquité, les uns ayant renouvelé les sentiments d'Épicure, les autres étant en effet Stoïciens ». Le terrain des conflits philosophiques est organisé depuis longtemps, la philosophie est une remise constante sur le métier de thèses qui ont toujours déjà existé, d'emblée présentées comme symétriques et adverses.

12 A VI, 4-B, n° 263, 1384-1388. Toutes les citations données sans référence dans la suite de cette étude appartiennent à ces pages. La datation est faite à partir de l'examen du filigrane du manuscrit. Michel Fichant, *Discours de métaphysique...*, éd. cit., p. 249, propose la date plus resserrée de fin 1679-début 1680.

13 *Actes*, 17, 18. Dans son commentaire, saint Augustin note que ce n'est pas sans raison que la Providence a mis saint Paul en face des épicuriens et des stoïciens parmi les nombreuses sectes de philosophes qui se trouvaient à Athènes (« *cum essent plurimae philosophorum sectae in civitate Atheniensi* ») : car tous les motifs des dissensions philosophiques résident à peu près dans ces deux sectes, « *in quibus dissensionis philosophorum tota prope causa consisteret* » ; ce commentaire constitue ce que nous lisons comme le Sermon LC (OC, éd. Péronne *et al.*, Paris, Vivès, 1872, t. XVII, ici p. 408), qui était connu au xvii^e siècle comme le *Tractatus contra Epicureos et Stoicos* ou le *Tractatus de Epicureis et Stoicis*, publié dans le t. VI de l'édition d'Erasmus (qui en discute l'authenticité) comme de celle de Louvain, que je cite dans la rééd. de Paris, La Grande Navire, 1586, p. 363-365, ici 363b D. – Saint Luc rapporte que les Athéniens passaient leur temps à dire ou à écouter la dernière nouveauté (*Actes* 17, 21). Leibniz transfère la nouveauté du discours paulinien (que les épicuriens accusent d'être *σπερμολόγος*, *verborum seminator* selon saint Augustin, mot de dérision assumé par les chrétiens) aux anciennes sectes naturalistes relookées, de nouveau en vogue.

14 Leibniz avait écrit « deux méchantes sectes », A VI, 4-B, 1384, 13.

DIEU CORPOREL

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

La première remarque pour relever ce que Leibniz ne dit pas lorsqu'il décrit le naturalisme¹⁵ épicurien comme un matérialisme¹⁶, qui affirme la corporéité de toute substance. Car si telle est la thèse épicurienne ici privilégiée, il faut immédiatement constater que Leibniz laisse de côté sa caractérisation comme atomisme¹⁷. Pourquoi ? Parce qu'il y a, malgré

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

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

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

la critique qui va suivre, un sérieux de la philosophie épicurienne, qui est précisément celui de l'atomisme, dont il faudra apprendre le problème de la composition du réel. C'est à ce titre que d'autres opuscules postérieurs, qui ont moins l'allure d'essais, comme le *Système nouveau*, diront tout l'intérêt de l'atomisme, par quoi Leibniz a pu se libérer de l'aristotélisme¹⁸, c'est-à-dire d'une fausse conception de la substance comme être en puissance. L'atomisme, c'est le sérieux d'une pensée du réel ou de l'actuel qui recherche « les principes d'une véritable unité¹⁹ » – même s'il échoue manifestement : l'atome ne permet pas de penser l'unité réelle. S'il y a donc un échec principal de l'atomisme²⁰, il y a aussi une grandeur, au moins pédagogique, de la recherche dont il témoigne, celle de « l'atome de substance²¹ », qui libère véritablement le problème de la substance, même si sa réponse factuelle (et historique) déçoit. C'est ainsi que l'« ouverture » heuristique qui se dessine, la nouvelle « profondeur » problématique que l'on gagne sont celles qui nous enjoignent de disjoindre l'atomisme de l'épicurisme. Ce ne sont pas tant les atomes qui sont ridicules²² – car même s'ils sont les effets

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

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

de la faiblesse de notre imagination, ils traduisent la justesse philosophique qu'il y a « de chercher l'origine de [la] détermination [de la substance] dans ce qu'Épicure croyait [être] l'origine de l'âme même²³ », comme Leibniz le répètera bien plus tard²⁴ – que le principe de leur déclinaison. Le jugement de Leibniz sur l'épicurisme n'est donc pas ambivalent mais traduit les modalités de la recherche philosophique selon lesquelles devient possible une appropriation heuristique de la tradition philosophique : si l'atomisme épicurien est faux dans sa teneur, la position du problème qui l'autorise – et auquel il prétend être une réponse – ouvre le chemin à suivre. C'est pourquoi la remise sur le métier de l'épicurisme aura à privilégier d'autres épicurismes possibles, car l'épicurisme – comme toute secte – est moins considéré par Leibniz comme *une* doctrine que comme un ensemble de thèses.

Dans notre texte, l'épicurisme se caractérise par une triple équivalence : le corps, la matière, la masse étendue. C'est cette équivalence qui intéresse Leibniz, non pour la disqualifier comme il le fera ailleurs, en déréalisant l'étendue, ordre et non substance²⁵, mais pour se porter immédiatement à la conséquence du présupposé épicurien, l'incapacité à penser la puissance de Dieu : « D'où il s'ensuit qu'il n'y saurait avoir un Dieu tout-puissant et sachant tout, car comment un corps pourrait-il agir sur tout sans pâtir de tout et sans se corrompre ? ». Ce qui n'a pas empêché les nouveaux épicuriens de rechercher un Dieu matériel, c'est-à-dire un maximum physique, identifié au soleil, « la plus puissante des choses visibles » : « Quelques-uns ont cru que le soleil, qui à juger par les sens est sans contredit la plus puissante de toutes les choses visibles, était Dieu ». Mais comme souvent, Leibniz s'emploie à relativiser ce superlatif et à montrer la fausseté de ces *maxima* ou de ces perfections qui ne sont en réalité que des pensées impossibles, c'est-à-dire des pensées qui n'accèdent pas au

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

23 GP IV, 478.

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

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

rang d'idée : il ne suffit pas de penser à... pour avoir une idée de..., comme le montrent les exemples de « chimères impossibles » pris à l'art. 23 du *Discours de métaphysique*, le dernier degré de la vitesse, le plus grand nombre ou la rencontre de la conchoïde et de sa base. Deux arguments permettent à Leibniz de ruiner le prestige du faux maximum épicurien, la multiplicité des étoiles qui sont autant de soleils, et l'alternative qui régit tout corps : ou il est grand et donne beaucoup de prise (le choc d'un atome suffirait à le faire pâtir), ou il est petit et puissant, mais il se détruit lui-même en produisant son effet, comme la poudre à canon²⁶. Conséquence ultime : le Dieu matériel n'étant ni tout-puissant ni omniscient (puisque savoir est pour Leibniz une action) – donc n'étant pas Dieu²⁷ –, épicuriens et nouveaux épicuriens sont incapables de penser la providence – Hobbes est alors enfin nommé²⁸.

80

Y a-t-il des épicuriens qui aient cru que le soleil était Dieu ? Cette opinion est évidemment tout à fait contraire à la doctrine épicurienne²⁹.

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

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

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

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

Mais il est difficile de penser que Leibniz ignore que telle n'était pas la croyance d'Épicure. Peut-elle alors avoir été soutenue par des épicuriens hétérodoxes ? Je n'ai trouvé aucun texte qui permette de le dire. Selon le *De natura deorum*, c'est Alcméon de Crotonne qui affirme que le soleil est Dieu, mais il n'est pas épicurien, il est pythagoricien³⁰. Reste que la thèse

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

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

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

selon laquelle le soleil serait Dieu s'articule assez bien à l'idée, parfaitement épicurienne, selon laquelle les dieux ont un corps, et pourrait correspondre à des déformations inégalement déviantes de la doctrine dont se sont rendus coupables les stoïciens pour mieux récuser les épicuriens³¹. Leurs adversaires ont donc pu être tentés de ramener à l'absurde l'idée dument épicurienne selon laquelle les dieux sont des corps³². Mais en désignant le soleil, ils entrent en contradiction explicite avec les textes d'Épicure lui-même, ou, au mieux, avec le silence d'autres textes de la même école. Locke, dans le livre IV de l'*Essay concerning Human Understanding*, attribue la thèse aux stoïciens : « *Let any one, with Polemo, take the World ; or, with the Stoicks, the Æther, or the Sun [...] to be God / Qu'on suppose avec Polémon que le Monde est Dieu, ou avec les stoïciens que c'est l'éther ou le soleil*³³ ». Mais, dans la bouche du Philalèthe des *Nouveaux Essais*, les stoïciens ont disparu : « N'est-il pas dangereux d'autoriser les suppositions, sous prétexte d'axiomes ? L'un supposera avec quelques

82

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

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

Anciens, que tout est matière ; l'autre avec Polémon, que le Monde est Dieu, un troisième mettra en fait, que le soleil est la principale divinité³⁴ ». Une note des éditeurs, André Robinet et Heinrich Schepers, renvoie pour ce troisième à Phérécide de Syros, l'oncle maternel de Pythagore – mais la citation prise au *De mensibus* de Lydus est fort brève : « Ἥλιος αὐτὸς, nämlich Ζεὺς », ajoute Diels³⁵. Si les stoïciens ont été omis par Leibniz, ce n'est pas en tout cas pour leur substituer Épicure ou les épicuriens, qui sont subsumés sous les Anciens qui tiennent que « tout est matière³⁶ ». Une note de Leibniz sur l'*Heptaplomeres* de Bodin mentionne Alexander Epicureus, Alexandre l'épicurien, qui dit que la matière est Dieu, mais je n'y ai point trouvé de soleil³⁷. C'est aussi apparemment en vain que j'ai ensuite orienté mon enquête vers Tertullien et Lactance, puis vers les doxographes anciens, en particulier Eusèbe de Césarée. La mention des rares médiévaux qui ont soutenu que Dieu était la matière première nous ramène aux dissertations de Thomasius³⁸, en particulier à celle qui

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

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

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

37 A VI, 2, 137 et 138.

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

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

Une chose me paraît acquise cependant : c'est l'inscription du socinianisme dans une lignée épicurienne, qui explique que Leibniz cite Vorstius à l'appui de l'impossibilité d'attribuer la toute-puissance et l'omniscience à un Dieu matériel. La reconnaissance d'une telle filiation (au titre de la corporéité) semble banale. Je n'en veux pour preuve que les quatre noms propres – deux anciens, deux modernes – que mentionne La Forge, dans son *Traité de l'esprit de l'homme* : « L'on ne saurait exempter d'erreur ou de blâme les philosophes qui ont cru que toutes les substances étaient corporelles, comme ont fait Épicure, Tertullien, Vorstius, Hobbes⁴⁰ et quelques autres⁴¹ ». Leibniz mentionnera plusieurs fois, jusque dans la *Causa Dei*⁴², l'arminien Vorstius, qu'il semble tenir, à tort ou à raison⁴³,

84

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

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

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

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

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

pour un socinien ou un demi-socinien⁴⁴, en raison de sa négation des deux attributs subsumés sous la grandeur de Dieu, la toute-puissance et l'omniscience⁴⁵. L'édition de l'Akademie renvoie à juste titre à son *Tractatus theologicus de Deo*, dont l'édition de 1610, parue à Steinfurt, ajoute de longues *explanationes*, ou *notae*, au volume de *disputationes* paru sous ce titre en 1606⁴⁶. Celles qui nous intéressent sont les *Notae ad disputationem III^{am}*, *De natura Dei in genere*, les *Notae ad disputationem IV^{am}*, *De omnipotentia Dei*, et les *Notae ad disputationem V^{am}*, *De omniscientia Dei*. Reste que je n'ai pas non plus trouvé, en lisant ces deux longues *explanationes* qui nient l'omnipotence et l'omniscience, de référence épicurienne. Il semble donc que ce soit Leibniz qui rapproche de la thèse épicurienne le refus assumé de la toute-puissance et de l'omniscience de Dieu selon Vorstius, au titre de sa démonstration de la corporéité de Dieu⁴⁷. C'est une des mentions

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

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

les plus tardives des sociniens dans le corpus leibnizien, qui me semble rendre le plus explicitement compte de la présence étonnante de Vorstius dans l'analyse de la première secte de naturalistes. Le § 364 de la *Théodicée* compare en effet le Dieu des sociniens et celui d'Épicure, qui partagent la même impuissance et la même ignorance : « L'auteur du *Tableau du socinianisme* [Jurieu] n'a pas tout à fait tort de dire que le Dieu des sociniens serait ignorant, impuissant, comme le Dieu d'Épicure, démonté chaque jour par les événements, vivant au jour la journée, s'il ne sait que par conjecture ce que les hommes voudront⁴⁸ ». La brève mention de Vorstius, fût-elle assez rare, semble donc constituer comme une référence constante de Leibniz quand il évoque la lignée Épicure – Hobbes. Mais ce qui fait de ce point de vue tout l'intérêt des *Sentiments de Socrate opposés aux nouveaux stoïciens et épicuriens*, c'est que la figure de Vorstius est appelée comme celle de qui a reconnu, de l'intérieur si je puis dire de l'épicurisme, qu'un Dieu corporel était nécessairement impuissant et ignorant. Vorstius est pour Leibniz un calviniste épicurien, ou du moins un épicurien religieux, celui qui fait l'aveu que son Dieu ne peut être ni tout-puissant ni omniscient : « il n'y saurait avoir un Dieu tout-puissant et sachant tout, car comment un corps pourrait-il agir sur tout sans pâtir de tout et sans se corrompre ? Ce qu'un nommé Vorstius a bien reconnu, qui refusait à son Dieu tous ces grands attributs que les autres hommes donnent ordinairement au leur ». Le demi-socinianisme d'un Vorstius devient ainsi la vérité de l'épicurisme, en tant qu'il soutient que toute substance est corporelle, tout en étant ici disjoint de la thèse de l'atomisme. Et cet épicurisme-là est la vérité de Hobbes, négateur de la providence.

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

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

48 GP VI, 331.

permet de se démarquer des banales appellations contemporaines : il est plus profondément *philosophique* de voir en Hobbes plutôt qu'en Gassendi un néo-épicurien, et en Descartes plutôt qu'en Juste Lipse⁴⁹ un néo-stoïcien⁵⁰.

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

DIEU INCORPOREL

Par opposition à la première secte de naturalistes, « la secte des nouveaux Stoïciens croit qu'il y a des substances incorporelles, que les âmes humaines ne sont pas des corps, que Dieu est l'âme ou si vous voulez la première puissance du monde, qu'il est cause de la matière même⁵¹ ».

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

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

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

Les nouveaux stoïciens tiennent que Dieu est incorporel en le pensant comme cause du corporel. Le stoïcisme est donc la philosophie du pouvoir de Dieu, la première puissance du monde⁵² – c’est là sa marque heuristique. En effet, les stoïciens vont loin dans la pensée de la toute-puissance, donc de la grandeur de Dieu, car ils disposent d’un concept de cause efficiente qu’ils attribuent à Dieu, et s’efforcent d’en exhiber toute la puissance, allant jusqu’à le concevoir comme cause incorporelle du corporel. Mais pour autant cette efficacité insuffisamment pensée s’accompagne d’une cécité de la puissance divine dont elle prétend rendre compte : « c’est une nécessité aveugle qui le détermine à agir⁵³ ». Car, en agissant comme cause de la matière même, Dieu agit mécaniquement : « il sera dans le monde ce que le ressort ou le poids est dans l’horloge⁵⁴ ». Le stoïcisme repose

88

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

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

À leur tour, héritant (dans la formulation du moins) de l'inertie thétiq ue de leur école, la secte des nouveaux stoïciens croit « qu'il y a une nécessité machinale dans les choses, que c'est bien par le pouvoir, mais non pas par un choix raisonnable de cette Divinité que les choses agissent, puisqu'à proprement parler Dieu n'a ni entendement ni volonté⁵⁶ ». Les nouveaux stoïciens, avant d'être mécaniciens, sont machinistes malgré eux, de principe – c'est du reste pourquoi, en réalité, ils confondent cause et conditions, et, ayant cru penser celle-là, n'ont pensé que celles-ci : la mécanique, prétendant s'autonomiser en mécanisme, est incapable d'accéder à un vrai concept de causalité⁵⁷ qui rende raison de la puissance divine. D'où le déséquilibre dans les attributs divins qui caractérise les néostoïciens : plus ils affirment la puissance de Dieu, moins ils sont capables

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

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

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

d'en penser la science – ils n'accèdent donc qu'à une des deux perfections qui font la grandeur divine (l'art. 2 du *Discours de métaphysique* y reviendra, en évoquant à la fois Descartes, Hobbes et Spinoza). Une première conséquence en découle : les nouveaux stoïciens croient « que toutes les choses possibles arrivent l'une après l'autre suivant toutes les variétés dont la matière est capable⁵⁸ ». On voit immédiatement le renversement mis en évidence par Leibniz : théoriciens de l'immatérialité de Dieu, les nouveaux stoïciens sont comme les stoïciens obligés d'attribuer à la matière même la détermination de l'opérativité divine. Ils en reviennent donc nécessairement à ce qu'Épicure voulait dépasser en imaginant qu'une volonté⁵⁹ déterminait la déclinaison des atomes. C'est la matière elle-même qui détermine l'action nécessaire et aveugle de Dieu. C'est pourquoi les nouveaux stoïciens sont incapables de faire la différence entre le possible et l'existant : tous les possibles arrivant nécessairement successivement, le monde obéit à une continuité indéfinie sans règle et sans intelligence. En découlent de nombreuses conséquences, dont le commentaire excéderait les limites de cette étude : ni causalité finale, ni certitude de la vie future, ni justice de Dieu (les innocents pourront être toujours misérables⁶⁰), ni, enfin et surtout, providence. La providence des nouveaux stoïciens comme des stoïciens s'avère être seulement nominale, car ils ne peuvent en construire le concept : « C'est pourquoi ces Messieurs n'admettent

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

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

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

la providence que de nom seulement ; et pour ce qui est de l'effet et de la conduite de notre vie tout revient au sentiment des épicuriens⁶¹ ». Voilà le paradoxe ultime : les stoïciens vivent comme les épicuriens, leur félicité est une simple patience⁶².

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

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

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

ne trouve son entière pertinence qu'à être non littérale ; c'est en quoi aller au profond, au plus loin qu'on peut aller, impose de dénoncer ce qui n'est « que de nom seulement », au profit d'une analyse réelle qui transperce la littéralité des maximes : « Je sais que leurs phrases sont bien différentes de quelques-unes de celles que je viens de représenter ; mais quand on aura pénétré dans le fonds de leurs sentiments on demeurera d'accord de ce que je viens de dire⁶³ ». C'est d'abord cela, écrire une histoire philosophique de la philosophie : réduction, destruction. C'est savoir lire dans les antagonismes contemporains des pseudo-oppositions anciennes et les réduire à des principes à la fois communs (communs aux deux) et contradictoires (contradictaires en chaque secte), d'où leur destruction. C'est ensuite savoir y lire les esquisses d'une position correcte du problème, fût-elle avortée. Nous l'avons vu dans le détail pour l'atomisme des épicuriens ; non moins pertinente est la thèse stoïcienne d'une puissance efficace de Dieu comme cause incorporelle du corporel, quand bien même les modalités en réalité mécaniques de cette causalité contrediraient à ce qu'elle prétend établir – non moins pertinente, car c'est à Leibniz lui-même qu'il reviendra de l'établir, en substituant à la cécité de la puissance divine la clarté des causes finales.

Les représentants de la seconde secte sont bien connus, sur lesquels se concentre tout l'enjeu de cette destruction de l'histoire de la philosophie, car Leibniz entend bien s'y opposer en les reconduisant à l'opposition antique ainsi réduite. Si Hobbes ressuscite le plus souvent la secte néo-épicurienne, Spinoza est par excellence le représentant de la secte néo-stoïcienne⁶⁴.

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

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

Mais derrière la condamnation sans appel de Spinoza, c'est Descartes qui est visé⁶⁵. Si d'autres textes mettront à leur tour en évidence l'opposition de Spinoza et de Descartes (par exemple sur « la nature de la liberté », dont Descartes, avec sa « notion assez extraordinaire », ne garde que le nom⁶⁶), cette opposition est seconde en ce que les deux, refusant la causalité finale, méconnaissent l'omniscience et donc la bonté de Dieu. Et le contresens sur la perfection métaphysique qui leur est commun leur interdit de penser la perfection morale⁶⁷. Ce qui n'empêche pas, pour Leibniz, que la morale cartésienne puisse être considérée à certains égards comme « un composé des sentiments des stoïciens et des épicuriens⁶⁸ ». Et même que Descartes puisse aussi apparaître comme un philosophe qui renouvelle le sentiment

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

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

des épicuriens, pour une double raison qui nous reconduit à l'ambivalence de l'atomisme. D'abord parce que sa physique peut être considérée, en un sens, comme corpusculaire : la *Confessio naturae contra atheistas* (1668-1669), en exposant les difficultés de la notion d'atome, faisait déjà la liste de ceux qui « ressuscitent » Démocrite et Épicure, que Boyle appelle les corpusculaires, dont Descartes et Hobbes⁶⁹. Ensuite, parce qu'il arrivera à Leibniz de rapprocher la doctrine de la création des vérités éternelles de la déclinaison des atomes : « Cette doctrine introduit quelque chose d'aussi ridicule que la déclinaison des atomes d'Épicure », car, dans les deux cas, « vouloir qu'une détermination vienne d'une pleine indifférence absolument indéterminée, est vouloir qu'elle vienne naturellement de rien⁷⁰ ».

94

L'INTELLIGENCE GOUVERNATRICE

La fin de l'histoire est bien connue : elle constituera une référence récurrente de la pensée leibnizienne. Leibniz en appelle en effet aux « sentiments de Socrate » en tant qu'ils s'opposent à la fois « aux nouveaux stoïciens et épicuriens ». Le recours à « l'admirable dialogue de Platon de l'immortalité de l'âme » permet à Leibniz non seulement de détruire deux thèses opposées entre elles (première modalité de son rapport à la tradition philosophique), mais aussi d'éviter l'aporie sceptique⁷¹ en y décelant « quelque chose de profond » qui mène à des « ouvertures nouvelles » (seconde modalité de son rapport à la tradition philosophique), « pourvu que nous [en] suivions [la raison] *aussi loin qu'elle peut aller* ». Il s'agit moins de substituer d'emblée un nouveau principe aux deux principes détruits que d'envisager une recherche selon le programme socratique que Leibniz présente ainsi : « Il soutient que les causes finales sont les principales en physique et qu'il faut les chercher

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

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

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

pour rendre raison des choses⁷² », c'est-à-dire en *interprétant* d'emblée le meilleur, ou ce qui vaut mieux, comme cause finale, et en soutenant que la fin assume seule la rationalité⁷³. Les lignes qui précèdent résument le début du *Phédon*⁷⁴, avant une première traduction qui concentre en une phrase 63b-c⁷⁵. Puis vient la paraphrase, dans une traduction tantôt littérale, tantôt résumée, du passage proprement dit, qui « mérite d'être écouté », soit le *Phédon*, 97b8-99c2 – « passage remarquable de Socrate contre les philosophes trop matériels », inséré par les éditeurs dans l'art. 20 du *Discours de métaphysique*⁷⁶. Ce passage aura accompagné Leibniz tout au long de sa carrière, dès 1670 au moins⁷⁷ : référence constante donc, mais qui n'a cessé d'être dotée d'un contenu interprétatif qui évoluait à la mesure de l'avancement de la pensée leibnizienne.

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

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

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

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

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

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

Trois brèves remarques permettent de caractériser l'usage que Leibniz fait des « sentiments de Socrate » dans notre texte, et plus largement dans les années 1670-1680. 1) Comme nous venons de le dire, l'insistance de Leibniz va aux fins, considérées comme des *rationes vere rationales*, selon l'expression de la *lettre à Thomasius* de décembre 1670⁷⁸ – au demeurant, cette lettre reconduisait déjà la prétention d'Anaxagore à la cécité de démocritéenne⁷⁹. La paraphrase de Leibniz transcrit le vocabulaire platonicien de la découverte de l'*αἴτια* en un « rendre raison » significatif, qui atteindra plus tard la plénitude de son sens⁸⁰. 2) S'ensuit une distinction, qui sera également constante dans le corpus leibnizien, entre cause et condition⁸¹. 3) Les « sentiments de Socrate » sont les sentiments de... Socrate – qui suffiront à poser le réquisit décisif d'un principe de raison ; entendons néanmoins : ce ne sont pas, ou pas encore, ceux de Platon⁸², que le développement du leibnizianisme prétendra plus tard

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

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

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

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

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

accomplir. Il ne revient pas à cette étude de suivre l'évolution de la lecture leibnizienne de Platon et l'interprétation que Leibniz fait ultimement de cet accomplissement mené au fur et à mesure des « corrections et avancements de [s]es notions ». Pour ce faire, il faudrait en passer par l'analyse du processus d'intégration de thèses anciennes – de la réhabilitation des causes finales et des formes substantielles à l'entéléchie et à la monade – caractéristique de l'histoire de la philosophie leibnizienne : comme Leibniz le dira trente-cinq ans plus tard à Rémond en opposant de nouveau les matérialistes et les formalistes, « la plupart des sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient⁸³ », il faut donc s'approprier ce qu'elles avancent, ce qui ne peut se faire qu'en rendant raison de ce qu'elles avancent (la plupart du temps, factuellement fautif), c'est-à-dire en le reconduisant à la logique de la position du problème auquel elles prétendent répondre. Et ainsi, dégager de la gangue des réponses la perspective des *quaestiones* qui les ont suscitées. Mais là n'est pas le propos de notre opuscule, qui, de ce point de vue, n'anticipe sans doute pas les *lettres à Rémond*. En revanche, leur mention permet de confirmer la constance de la référence leibnizienne au *Phédon*. On se rappelle que Nicolas Rémond de Montmort souhaitait que Leibniz rédigeât un second tome à la *Théodicée*, qui commencerait par la dynamique⁸⁴. Leibniz lui répond qu'il a « raison de juger que c'est

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

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

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

en bonne partie le fondement de [s]on système ». Et il ajoute : « c'est comme un commentaire sur ce beau passage du *Phédon* de Platon, que j'ai cité quelque part dans un Journal⁸⁵ », etc. Que manque-t-il à Anaxagore, selon Socrate ? La finalité. Et que manque-t-il à Socrate, selon Leibniz ? La dynamique évidemment, c'est-à-dire l'élaboration métaphysique du concept de force. Écrire la dynamique, c'est commenter le *Phédon* ; mais commenter le *Phédon* pour constater que lui manque la dynamique, c'est ne plus être platonicien, c'est être leibnizien. Si la destruction leibnizienne ne trouve son entière pertinence qu'à être non littérale, le commentaire leibnizien, qui entend aller « au plus profond ou au plus loin qu'on peut aller », ne doit donc pas être davantage littéral – c'est dans l'espace ouvert par cette fidélité non littérale que prendra place l'*avancement* de la philosophie.

Je conclus.

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

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

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

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

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

INDEX NOMINUM

Les auteurs d'ouvrages et d'articles de littérature secondaire et les éditeurs scientifiques ne figurent pas dans cet index.

- A** _____
- ABÉLARD, Pierre 22, 61, 242.
ADAM DE BRÈME 40.
ADRIEN, Adriano Castellesi
(cardinal), *dit* 27-29.
ALAIN DE LILLE 30.
ALCMÉON DE CROTONE 81.
ALCUIN D'YORK 24, 50, 334.
ALEXANDRE D'APHRODISÈ 226, 249-
251, 302.
ALEXANDRE D'ASHBY 21.
ALEXANDRE L'ÉPICURIEN 83.
AL-NAZZĀM 331.
ALPHONSE X 139.
AMAURY DE CHARTRES (*lat.*
AMALRICUS) 83.
AMBROISE DE MILAN (*lat.*
AURELIUS AMBROSIUS, saint) 22.
AMELOT DE LA HOUSSAYE, Nicolas
49.
ANAXAGORE 67-68, 89, 95, 96, 98, 141,
143, 147, 176, 300, 301.
ANSELME DE CANTORBERY (saint)
23, 48, 50, 286, 334.
ANTIOCHOS D'ASCALON
(*lat.* ANTIOCHUS ASCALONIUS)
270.
ANTIPATER *ou* ANTIPATROS 241.
APOLLONIOS DE TYANE
(*lat.* APOLLONIUS) 279, 293.
APPONIUS 21.
ARCÉSILAS DE PITANE 156.
ARCHILOQUE 41.
ARCHIMÈDE 271, 279, 292, 294, 297,
323, 327.
ARISTOTE 11, 52, 54, 55, 63, 64, 67, 71,
76, 99, 101, 104, 105, 113, 142, 146,
150, 177, 185, 186, 188, 190, 191, 193,
197, 198, 239, 250, 264, 265, 279, 288,
302-304, 318, 339-343, 351, 360, 398,
401.
Lycée 318.
ARMINIUS, Jacobus (Jakob
HERMANNZON) 379.
ARNAULD, Antoine 125, 256, 275, 285,
351, 352, 358, 360, 422.
AUBÉRY DU MAURIER, Benjamin 35.
AUGUSTE 29, 31.
AUGUSTE II DE BRUNSWICK-
WOLFENBÜTTEL 38.
AUGUSTIN (saint) 23, 76, 81, 91, 145,
149, 154, 161, 164, 165, 283, 338, 349-
356, 358-364, 375.
AULU-GELLE 225, 268.
AUSONE (*lat.* AUSONIUS) 28.
AUZOUT, Adrien 152, 153.
AVERROÈS 398.
AVICENNE 276.

- B** _____
- BACON, Francis, baron VERLAMUS
53-55, 77, 151, 193, 204.
- BACON, Roger 401.
- BAILLET, Adrien 85, 145, 152, 153.
- BARBARO, Ermolao (*lat.*
HERMOLAUS BARBARUS) 189, 190,
197.
- BARRE, Joseph 43.
- BASNAGE DE BEAUVAL, Henri 417.
- BASSON, Sébastien 71, 72.
- BASTON, Robert 30.
- BAUDERON DE SÉNECÉ, Antoine 22.
- BAYLE, Pierre 54, 68, 74, 78, 81-85, 87,
92, 93, 102, 134, 220, 221, 225, 241-243,
252, 276, 339, 377, 422.
- BÈDE, *dit* le Vénérable 50, 334.
- BEECKMAN, Isaac 71, 72.
- BERENGAUD DE FERRIÈRES
(*lat.* BERENGAUDUS) 23.
- BERNARD DE CLAIRVAUX (saint) 23.
- BERNOULLI, Jean 124, 330, 422.
- BÉROSE LE CHALDÉEN 41.
- BIEL, Gabriel 295.
- BIERLING, Friedrich Wilhelm 45, 126.
- BODIN, Jean 83
- BOÈCE 106, 350.
- BOECKLER, Johann Heinrich 44.
- BOILEAU, Jacques 336, 338.
- BOINEBURG *ou* BOINEBOURG,
Johann Christian 34, 44.
- BONET, Nicolas 396.
- BONNOT DE CONDILLAC, Étienne
32.
- BORCH, Ole 30-32, 35, 48.
- BOSSUET, Jacques Bénigne 150, 160,
171, 177, 204, 422, 427.
- BOURGUET, Louis 127, 422.
- BURGINDA 23.
- BURLEY, Walter 30.
- BURNETT DE KEMNEY, Thomas 40,
43, 109, 293, 295, 339.
- BOYLE, Robert 77, 94.
- BRUNO, Filippo BRUNO,
dit Giordano 71.
- C** _____
- CALEPIN, Ambrogio CALEPIO, *dit*
CALEPINO, *dit en fr.* Ambroise 31.
- CALOV, Abraham 395.
- CAMPANELLA, Tommaso 67, 71, 220.
- CARCAVY, Pierre de 105.
- CARDAN, Gerolamo CARDANO, *dit*
en fr. Jérôme 220.
- CARNÉADE 78, 269.
- CASTEL, Louis Bertrand 42.
- CAROLINE WILHELMINE
DE BRANDEBOURG-ANSBACH,
reine d'Angleterre 422.
- CATON L'ANCIEN 41.
- CAVALIERI, Bonaventura 307-309,
314-316, 319, 327-330.
- CHARLEMAGNE 335.
- CHARLES II, *dit* LE CHAUVÉ 337.
- CHEYNE, George 417.
- CHEVIGNY, Sieur de, *voir* LIMIERS,
Henri-Philippe de.
- CHIFFLET, Jean-François 22.
- CHRYSIPPE 11, 87; 221, 223, 224, 226,
239-243, 249-256, 258, 267-276, 309,
327, 330, 331.
- CICÉRON 25, 28, 78, 80-82, 221, 223,
242, 252-255, 265-271, 274, 276.
- CLAPIER, Luc de, marquis de
VAUVENARGUES 134.
- CLARKE, Samuel 115, 288, 422.
- CLAVIUS, Christoph 295.
- CLÉANTHE 234, 241-245, 247, 249,
253, 275.
- CLERSELIER, Claude 153.

CONDILLAC, *voir* BONNOT DE
CONDILLAC.
CONRAD D'HIRSCHAU 21, 23
CONRING, Hermann 422.
CONTI, Antonio Schinella 422.
CONWAY, Anne 220.
COPERNIC, Nicolas 109, 134, 139.
CORDEMOY, Géraud de 94.
CORDES, Jean de 44.
COURTIN, Antoine de 45.
CUDWORTH, Ralph 58, 68, 77.
CYPRIAN, Ernst Salomon 417.
CYPRIANUS, Johann 45, 47.
CYPRIEN (saint) 22.

D _____

DACIER, Anne 20.
DASYPODIUS, Conrad 284.
DAVID DE DINANT 83.
DÉMOCRITE 67, 77, 83, 93-94, 96, 136,
141, 143, 146, 220, 247, 271, 272, 353.
DENYS L'ARÉOPAGITE, *dit* le
PSEUDO-DENYS (saint) 347.
DES BOSSES, Bartholomée 18, 42, 43,
46, 121, 124, 422.
DE RAEY, Johannes 64, 104, 193, 194.
DESCARTES, René 9-10, 50, 52-54,
64-66, 71-73, 75, 77, 87, 89-91, 93-95,
99, 102, 110, 141, 143, 145-166; 168-
181, 200, 201, 215, 216, 220, 221, 246,
263, 281, 285, 289, 305, 309, 311, 313,
314, 318, 327, 330, 355, 356, 386.
DESGABETS, Robert (Dom) 154.
DIGBY, Kenelm 77, 193.
DIODORE CRONOS 240-243, 252, 253.
DIOGÈNE LAËRCE 81, 82, 136; 222,
271.
DONAT, Élius 20, 21.
DU BELLAY, Joachim 21.
DUPIN *ou* DU PIN, Louis Élie 337.
DUPLÉIX, Scipion 388, 389.

DURAND DE SAINT-POURÇAIN,
Guillaume 395.
DU VAIR, Guillaume 87.

E _____

EBERHARD DE BAMBERG 23.
ÉCHARD, Jean ECCARD *ou* 18, 41.
ECKHART, Johann Georg von 334.
ÉGINHARD (*lat.* EGINHARDUS) 39.
ENNIUS, Quintus 21, 22, 28, 47.
ÉPICTÈTE 220, 221, 240-241.
ÉPICURE 68, 71, 76-84, 86-88, 90, 93-94,
143, 232, 246, 264-268, 339.
ERMENNICH D'ELLWANGEN 21.
ESTIENNE, Robert 31, 81.
EUCLIDE 204, 279-289, 291-295, 297,
319, 323.
EUSÈBE DE CÉSARÉE (*lat.* EUSEBIUS
PAMPHILI) 83, 254.
EUSTACHE DE SAINT-PAUL 396.

F _____

FABIUS (*lat.* QUINTUS FABIUS
PICTOR) 41.
FABRI, Honoré 25.
FACCIOLATI, Jacopo 31.
FARDELLA, Michelangelo 18, 85, 105,
346, 353-354, 356.
FELDEN, Johann von 44.
FICIN, Marcilio FICINO, *dit en*
fr. Marsile 69, 144-145.
FILLEAU DES BILLETES, Gilles 356.
FONSECA, Pedro da 396.
FONTAINE, Nicolas 22.
FONTENELLE, *voir* LE BOUVIER DE
FONTENELLE.
FONTIALIS, Jacobus 73.
FOUCHER, Simon 141, 142, 144, 151-
157, 161, 165, 172, 173, 175, 179, 180,
280, 305, 328, 330, 351, 422.

FOUCHER DE CAREIL, Louis
Alexandre 18, 95, 105.
FRIEDRICH, Johann, duc de
BRUNSWICK-CALENBERG 101.
FREGE, Gottlob 267, 289.
FROIDMONT, Libert 302.

G

GALE, Thomas 336.
GALILÉE, GALILEO GALILEI, *dit* 77,
134, 138, 315, 316, 319, 322, 328-329.
GALLOIS, Jean 281, 320.
GASSENDI, Pierre GASSEND, *dit*
77-78, 87, 93, 99, 143, 193, 339, 342,
357.
GATAKER, Thomas 91.
GAUTHIER DE SAINT-VICTOR 23.
GAZET, Alard 23.
GEOFFROY DE SAINTE-BARBE-EN-
AUGE, *dit aussi* GODEFROI DE
BRETEUIL 23.
GÉRARD, Armand de (abbé) 48.
GERVAIS DE TILBURY 35, 36, 48.
GEULINCX, Arnold 25.
GHISLAIN DE MONS (saint) 23.
GIORDANO, Vitale 316-318.
GODESCALC D'ORBAIS *ou*
GODESCALQUE 333.
GRACCHUS, Caius Sempronius 28.
GRACIÁN Y MORALES, Baltasar 49.
GRAS, Henri Constant 43.
GRASWINCKEL, Theodor 44.
GREIFFENCRAZ, Christoph
Joachim Nicolai von 39.
GROOT, Hugo de *ou* Huig de, *dit*
GROTIUS 35, 43-46, 87, 105.
GRÉGOIRE DE RIMINI (*lat.*
GREGORIUS ARIMINENSIS) 395.
GRÉGOIRE DE SAINT-VINCENT 302,
304-307, 310, 320, 321, 328.
GUEZ DE BALZAC, Jean-Louis 44.

GUILLAUME DE HIRSCHAU *ou*
HIRSAU 21.

H

HADRIEN 29, 31.
HANOVER, Ernst-August von 49.
HANSCH, Michael Gottlieb 102, 123,
142, 159, 219.
HARTSOEKER *ou* HARTSOECKER,
Nicolas 78.
HAURANNE, Jean-Ambroise
DUVERGIER DE, abbé de Saint-
Cyrán, *dit* SAINT-CYRAN 22.
HEIDEGGER, Martin 196, 197.
HEINSIUS *ou* HEINS, Daniel 87.
HENNIGES, Heinrich 44.
HENRI DE GAND 395.
HENRI II, *dit* LE JEUNE, roi
d'Angleterre 36.
HERLIN, Christian
(*lat.* CHRISTIANUS HERLINUS)
284, 290.
HERBERT DE CHERBURY, Edward
77.
HERTEL, Lorenz 38.
HERVÉ NÉDELLEC (*lat.* Hervaeus
NATALIS) 395.
HESSE-RHEINFELS, Ernst von 256.
HINCMAIR DE REIMS 22.
HIPPARQUE 134, 250.
HOBBES, Thomas 53, 77, 80, 84, 86-90,
92, 94, 99, 143, 151, 193, 272, 281, 285,
308, 320, 422.
HONORÉ D'AUTUN 21.
HOLSTE, Lukas (*lat.* Luc
HOLSTENIUS) 31
HUET, Pierre Daniel 153.
HUYGENS, Christiaan 306, 320, 327,
422.

I _____
 ILDEFONSE DE TOLÈDE (Pseudo-,
 saint) 23.
 ISIDORE DE SÉVILLE (saint) 27-28.

J _____
 JACQUELOT, Isaac 286, 287.
 JAUCOURT, Louis de, *pseudonyme*
 Louis de NEUFVILLE 43.
 JEAN DE BASSOLES voir JOHN
 BASSOL.
 JEAN CHRYSOSTOME (saint) 22.
 JEAN DAMASCÈNE ou JEAN
 DE DAMAS (*lat.* JOANNES
 DAMASCENUS, saint) 50.
 JEAN DUNS SCOT 370, 385, 386, 393,
 395-397, 403, 404.
 JEAN LE LYDIEN (*lat.* Joannes
 Laurentius LYDUS) 83.
 JEAN PHILOPON 189, 302.
 JEAN DE SALISBURY 21.
 JEAN SCOT ÉRIGÈNE 333-347, 360.
 JÉRÔME ou JÉRÔME DE STRIDON
 (saint) 22, 23.
 JOHN BASSOL ou JEAN DE BASSOLES
 395, 396.
 JÓNSSON, Karl 37, 38.
 JULES CÉSAR 258, 260.
 JULIEN D'ÉCLANE 23.
 JUNGUIS, Joachim 283, 294.
 JURIEU, Pierre 86.
 JUVÉNAL 28.

K _____
 KANT, Immanuel 9, 202.
 KECKERMANN, Bartholomeus 402.
 KEPLER, Johannes 109, 139.
 KLENCK, Johannes 44.
 KOCH, Cornelius Dietrich 123, 129.
 KOLTHOLT, Christian 104.

L _____
 LACTANCE (*lat.* LACTANTIUS) 83,
 279.
 LA FORGE, Louis de 84.
 LANION ou LANNION, François de
 358.
 LAUB, Philipp Anton 44.
 LE BOVIER ou LE BOUVIER DE
 FONTENELLE, Bernard 33.
 LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *passim*.
 LE MAISTRE DE SACY, Louis Isaac
 22, 88.
 L'ENFANT, Jacques 422.
 LELONG, Jacques 18, 36.
 LEUCIPPE 83, 146.
 LE VALLOIS, Louis voir VILLE, Louis
 de la.
 LIMIERS, Henri-Philippe de, *pseudo*.
 de CHEVIGNY, Sieur de 49.
 LIPSE, Juste ou Joost LIPS 87, 99, 221,
 318.
 LIVIUS ANDRONICUS 28.
 LLOYD, William 40.
 LOCKE, John 56, 59, 82, 102, 106, 108,
 142, 281, 285, 290, 291.
 LOUIS I^{er} LE PIEUX ou
 LE DÉBONNAIRE 333.
 LUCAIN 32.
 LUC D'ACHERY 334.
 LUCILIUS, Caius 20.
 LUPUS DE OLMEDO 22.

M _____
 MABILLON, Jean 334, 336, 348.
 MACAIRE SCOT 349.
 MAGNIEZ, Nicolas 24, 25, 29, 31, 32.
 MAGNÚSSON, Árni 28.
 MALEBRANCHE, Nicolas 10, 18, 36,
 98, 154, 292, 301, 371, 422.
 MANÉTHON 41.
 MARC AURÈLE 91, 220, 221, 275.

MARTIAL 28.
 MARTIN, André, *dit* Ambrosius
 Victor 355.
 MASHAM, Abigail 417, 422.
 MASSUET, Pierre 49.
 MAUGUIN, Gilbert 335.
 MAXIME LE CONFESSEUR (saint)

347.
 MÉGASTHÈNES 41.
 MEIER, Gerhard 334.
 MÉLANCHTON, Philippe 189.
 MERCENARIUS, Angelus 396, 398,
 399.
 MEZERAY, François Eudes de 337.
 MOLANUS, Gerhard Wolter 363.
 MONTAIGNE, Michel EYQUEM de 21.
 MONTCHAL, Charles de 31.
 MORE, Henry 97.
 MÜLLER, Johann Philipp 44.
 MURCIA DE LA LLANA, Francisco
 395, 399.
 MURMELLIUS, Johannes 22.
 MYRSILE DE LESBOS 41.

N _____

NANNI, Giovanni *ou* Johannes
 ANNIUS DE VITERBE 35, 41, 48.
 NAUDÉ, Gabriel 35.
 NÉMÉSIOUS *ou* NÉMÉSIOS 245.
 NÉRON 29.
 NEUFVILLE, Louis de *voir*
 JAUCOURT, Louis de.
 NEWTON, Isaac 422.
 NICAISE, Claude 152-153, 353, 417.
 NIZOLI, Mario (*lat.* Marius
 NIZOLIUS) 48, 52, 64, 65, 82, 189,
 195, 208, 320, 400, 417.
 NORIS, Enrico (cardinal) 333, 353.

O _____

OLDENBURG, Henry 285.

ORIGÈNE 248.
 OSIANDER, Johann Adam 44.
 OTHON DE BRUNSWICK *ou*
 OTTON IV 36.
 OUDIN, Casimir 334.
 OWEN, John 22.

P _____

PADOUE (école de) 189, 386, 404.
 PALLAVICINI, Opizio (cardinal) 321.
 PAPIN, DENIS 49, 422.
 PAPPUS D'ALEXANDRIE 10.
 PASCAL, Blaise 22, 53, 74, 88, 134.
 PATRIZZI, Francesco (*lat.*
 FRANCESCUS PATRICIUS) 144.
 PAUL (saint) 76.
 PEIRESC, Nicolas Claude FABRI 31,
 32.
 PELLISSON-FONTANIER, Paul 190,
 355, 422, 427.
 PEREYRA *ou* PEREIRA, Benito 395,
 396, 400.
 PÉTAU, Denis 42, 46, 47, 367.
 PÉTRARQUE, FRANCESCO
 PETRARCA, *dit en fr.* 28.
 PHÈDRE (*lat.* CAIUS IULIUS
 PHAEDRUS) 20.
 PHÉRÉCIDE DE SYROS 83.
 PHILIBERT DE VIENNE 49.
 PHILIDOR, François André
 DANICAN, *dit* 10.
 PHILIPP, Christian 93, 95, 147.
 PHILIPPE DE HARVENG 23, 25.
 PHILON DE BYBLOS 41.
 PIERRE D'AURIOLE 395.
 PIERRE DAMIEN 244.
 PIERRE LOMBARD 61.
 PINSON, François 334, 347.
 PLATON 11, 54, 56, 67, 68, 71, 76, 77, 81,
 89, 94-99, 102, 104, 133-139, 141-161,
 164-169, 171-181, 219, 222, 223, 245,

279, 301-303, 342, 351, 352, 354, 356,
357.
Académie 299, 146, 147, 149-152, 154-
163, 165, 166, 169, 178-180, 270, 351.
PLAUTE 28.
PLOTIN 138, 144, 161, 342.
PLUTARQUE 81, 243, 271-276, 309.
POLÉMON D'ILION 82.
PORTIQUE (école du) 239, 245, 250,
277, 318.
PRASCH, Johann Ludwig 44.
PRIMASE D'HADRUMÈTE 22.
PROCLUS 88, 279, 289, 290, 293, 298.
PROTAGORAS 167.
PTOLÉMÉE 134, 139
PUFENDORF, Samuel von 281, 422.
PYTHAGORE 54, 83, 356, 357.

R

RACHEL, Samuel 44.
RATRAMNE DE CORBIE 334-338,
347-360.
RÉMOND, Nicolas 18, 24, 26, 33, 43, 45,
56, 57, 59, 60, 62, 66, 75, 97, 98, 101-
105, 133, 142-145, 177, 180, 219, 342,
422, 427.
ROBERVAL, Gilles Personne de 285.
ROHAULT, Jacques 355.
ROSELLI, Salvatore Maria 43.
ROUSSEAU, Jean-Jacques 16, 91.

S

SAINT-CYRAN, *voir* HAURANNE,
Jean Ambroise DUVERGIER DE.
SCALIGER, Joseph Juste 41.
SCALIGER, Jules César 27, 28, 81; 395,
400.
SCHEFFER, Johannes G. 44.
SCHEUBEL, Johannes 284, 290
SCHOPPE, Kaspar, *dicitur* SCIOPIUS 29,
30, 87.

SCHWARTZ, Wilhelm 44.
SCUDÉRY, Madeleine de 242
SEDULIUS DE LIÈGE *ou* SEDULIUS
SCOTTUS 22.
SEMPRONIUS ASELLIO 41.
SÉNÈQUE 83, 220, 221.
SENNERT, Daniel 197, 339-400.
SEXTUS EMPIRICUS 11, 102, 154, 156,
251, 299-304, 306, 307, 309, 310, 318,
324-329.
SIDNEY, Algernon 49.
SIDOINE APOLLINAIRE 28.
SIGORGNE, Pierre 104.
SIGURDSSON, Sverre (*en vieux norois*
SVERRIR SIGURÐARSO) 38.
SILIUS ITALICUS 32.
SIMON, Johann Georg 44.
SIMON, Richard (1638-1712) 39.
SIMPLICIUS 248, 302.
SOCRATE 68, 76, 80-81, 86, 94-96, 98,
141, 143, 147, 156, 161, 162, 165-167,
169, 174, 219, 245, 389.
SOLON 40.
SOPHIE DE HANOVRE 94, 236, 356,
357.
SPARWENFELD, Johan Gabriel 40.
SPERLING, Johann 400.
SPINOZA, Baruch 10, 75, 77, 80, 81, 83,
90, 92, 93, 143, 170, 221, 223, 229, 233,
239, 242, 281, 288, 422.
STAHL, Daniel 395.
STOBÉE 83.
STRATON 83.
STRATTMAN, Theodor Heinrich
von 35.
STÜBEL, Stéphane 31.
STURLUSON, Snorri 37, 39, 48.
STURM, Johann Christoph 280, 281,
342.
SUÁREZ, Francisco 44, 48, 89, 174, 386,
395-397.

SWINESHEAD, Richard SUISSET *ou*
334.

T _____

TATIEN 245.

TELESIO, Bernardino 71.

TERENCE 20, 28.

TERTULLIEN 22, 83, 84, 86.

THĀBIT IBN QURRA 276.

THEMISTIOS (*lat.* THEMISTIUS)
189, 302.

THÉODORE (ingénieur) 88.

THÉODOSE I^{er} LE GRAND 29.

THOMAS, Christian (*lat.*

THOMASIVS) 48, 49.

THOMAS, Jakob (*lat.* THOMASIVS)
34, 56, 59-65, 72, 73, 76, 77, 83, 84, 87,
95, 96, 104, 113, 141, 145, 189, 191-194,
203, 221, 300, 339, 340, 357, 392-394,
400.

THOMAS D'AQUIN (saint) 66, 83,
356, 361-368, 370-375, 378, 380-382,
385-386, 388, 390, 391, 393, 394, 397,
400, 401.

THOMAS DE CHOBHAM 21.

THOMASSIN, Louis 46, 47.

TOLEDO, Francisco de
(*lat.* FRANCISCUS TOLETUS,
cardinal) 400.

TOLAND, John 49.

TOLOMEI, Giovanni Battista 18, 26,
33, 295

TRITHÈME, Jean (*lat.* JOHANNES
TRITHEMIUS) 39.

TSCHIRNHAUS, Ehrenfried Walther
von 49.

TWISSE, William 123, 126, 380.

V _____

VALERIUS FLACCUS 32.

VAN BLEISWIJK, Heindrik 43.

VAN HELMONT, François-Mercure
67, 220, 356, 357.

VANINI, Lucilio, *dit* GIULIO CESARE
71.

VAUVENARGUES, *voir* CLAPIER, Luc
de.

VEYSSIÈRE DE LA CROZE, Mathurin
85.

VIAU, Théophile de 95.

VIÈTE, François 313.

VILLE, Louis de la, *pseudo. de* LE
VALLOIS, Louis 355.

VIRGILE 19-22, 26-28, 32, 33, 37, 42, 44,
47, 105.

VOLDER, Burcherus de 109, 122-124,
227, 417, 422.

VORST, Konrad von der (*lat.*
CONRADUS VORSTIUS) 84-86.

W _____

WAGNER, Gabriel 422.

WEIGEL, Erhard 35, 193, 280-281.

WIMPFELING, Jakob 22.

WOLFF *ou* WOLF, Christian, von 417.

WOLFHARD VON HERRIEDEN (*lat.*
WOLFHARDUS HASENRIETANUS)
23.

X _____

XÉNOPHON 41, 81.

Y _____

YVES DE CHARTRES 22.

Z _____

ZABARELLA, Giacomo *ou* Jacob 396,
398, 399, 404.

ZÉNON DE CITIUM *ou* CITION 317.

ZÉNON D'ÉLÉE 245, 300-303, 310, 317.

ZIEGLER, Caspar 44.

TABLE DES MATIÈRES

Abréviations.....	7
Avant-propos	
Jean-Luc Marion.....	9

PREMIÈRE PARTIE

L'AVANCEMENT DE LA PHILOSOPHIE

439

« L'or dans la boue » selon Leibniz : une maxime pour l'histoire de la philosophie ? Michaël Devaux.....	15
« J'ay trouvé que la plupart des Sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient » : de l'usage leibnizien de l'histoire de la philosophie Stefano Di Bella.....	51
Le renouvellement des sectes antiques. Le chiasme du Dieu corporel et du Dieu incorporel Vincent Carraud.....	71
Catégories et modifications de choses. De la traduction philosophique selon Leibniz Arnaud Pelletier.....	101

L'OR DANS LA BOUE
Table des matières

DEUXIÈME PARTIE

LE FIL DE L'HISTOIRE

De l'Idée à la monade : « Un auteur [...] qui mériterait d'être mis en système » Jean-Louis Poirier.....	133
Leibniz, Descartes et la « résurrection des contemplations de Platon et des académiciens » Claire Bayle.....	141

	La réhabilitation dynamique de l'entéléchie :	
	« un beau mélange de Métaphysique, de Géométrie et de Physique »	
	François Ottmann.....	183
	Leibniz and Stoicism	
	Donald Rutherford.....	219
	Leibniz, Chrysippe et l'Argument dominateur	
	Thomas Auffret.....	239
	« Établissements provisionnels » : Leibniz lecteur d'Euclide	
	Frédéric de Buzon.....	279
	Leibniz et Sextus Empiricus, Sur le continu	
	Marwan Rashed.....	299
440	L'âme des substances. Leibniz et la philosophie carolingienne	
	Kristell Trego.....	333
	La perfection de l'univers, le mal et l'incarnation	
	selon Thomas d'Aquin et Leibniz	
	Agustín Echavarría.....	361
	Duns Scot et saint Thomas : la question de l'individuation	
	Roger Ariew & Lucio Mare.....	385

ANNEXES

	History and status of the critical Academic-edition of Leibniz	
	by the Academies of Berlin-Brandenburg and Göttingen	
	Thomas Leinkauf.....	411
	Leibniz en espagnol : Chaire G. W. Leibniz de philosophie	
	Juan A. Nicolás.....	421
	Index.....	431