

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.

LEIBNIZ, DESCARTES
ET LA « RÉSURRECTION DES CONTEMPLATIONS
DE PLATON ET DES ACADÉMICIENS »

Claire Bayle

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 : 979-10-231-3766-8
© 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.

DEUXIÈME PARTIE

Le fil de l'histoire

LEIBNIZ, DESCARTES ET LA « RÉSURRECTION
DES CONTEMPLATIONS DE PLATON
ET DES ACADÉMICIENS »

Claire Bayle
Sorbonne Université

141

L'OR DANS LA BOUE • SUP • 2021

LEIBNIZ ET PLATON

Leibniz aime mettre en avant l'inscription de ses propres thèses au sein de la tradition philosophique, montrant alors de quelle manière il renouvelle d'anciennes doctrines en les approfondissant, c'est-à-dire en les dotant de moyens dont elles ne disposaient pas¹, en les accordant avec des thèses en apparence opposées², ou encore en exposant de quelle manière elles peuvent être employées pour détruire simultanément deux thèses opposées³. Un des motifs qu'il se plaît le plus à rappeler et qui semble constituer l'un des fils d'Ariane qu'a suivi le déploiement de sa pensée est le passage du *Phédon* dans lequel Socrate livre sa déception face à la philosophie anaxagoréenne et pose l'exigence d'une explication par la cause finale⁴. Formulant tôt son désir de voir les œuvres de Platon

- 1 Ainsi la géométrie et l'analyse contemporaines de Leibniz permettent de déployer ce qui était en germe chez Platon : voir à *Foucher*, A II, 2-B, 202.
- 2 Comme la nécessaire conciliation de Platon et de Démocrite, soit du finalisme et du mécanisme.
- 3 Voir *Sentiments de Socrate opposés aux nouveaux stoïciens et épicuriens*, A VI,4-B, 1384-1388.
- 4 *Discours de métaphysique*, art. 20 (A VI, 4-A, 1562). Leibniz mentionne ce texte dès 1670 dans une *lettre à Thomasius* (A II, 1, 119). Il le traduit en 1676 dans son abrégé du *Phédon* (A VI, 3, 284 *sq.*, pour le passage en question voir 293) puis en français (A VI, 4-A, 1386-1388).

traduites⁵ – et ayant lui-même traduit certains passages du *Phédon* et du *Théétète*⁶ – il énonce bien plus tard son souhait d'en lire une formulation systématique, dont il admet qu'elle pourrait avoir quelque ressemblance avec sa propre philosophie⁷. Leibniz paraît ainsi accorder une importance croissante à la proximité qu'entretient sa propre pensée à celle de Platon⁸, inscrivant d'une certaine manière son œuvre dans l'histoire du platonisme⁹, non pas tant de celui qui s'est explicitement revendiqué de

- 5 Voir déjà à Foucher, 1675, A II, 1-B, 392, GP I, 374: « Je croy que vous obligeriez encor le public en luy communiquant de temps en temps des pieces choisies de l'Academie et surtout de Platon, car je reconnois qu'il y a là des choses plus belles et plus solides qu'on ne pense » et la lettre de Foucher du 16 avril 1679 qui suggère que Leibniz lui a suggéré de traduire Platon, sans doute en français: « Pour ce qui est de ce que vous me conseilliez de traduire Platon, cela se pourra faire avec de tems » (A II, 1-B, 704).
- 6 En latin d'abord à l'occasion de la rédaction d'un abrégé du *Phédon* et du *Théétète* (A VI, 3, 284 sq., pour notre passage voir 293) puis en français (A VI 4-A, 1386-1388).
- 7 À Rémond, 10 janvier 1714, GP III, 605: « Je trouve naturel, Monsieur, que vous ayez goûté quelque chose dans mes pensées, après avoir pénétré dans celles de Platon, auteur qui me revient beaucoup, et qui mériterait d'être mis en système », ainsi que GP III, 637: « Si quelqu'un réduisait Platon en système, il rendrait un grand service au genre humain, et l'on verrait que j'y approche un peu ».
- 8 En témoigne la préface des *Nouveaux essais sur l'entendement humain* dans laquelle Leibniz met en scène son opposition à Locke en présentant comme reproduisant l'opposition de Platon à Aristote (A VI, 6, 47-48, 5-7 et 48-49, 12-18). Voir aussi ses échanges avec Hansch (cf. à Hansch du 25 juillet 1707, Dutens II, 222-225 et l'article d'Arnaud Pelletier, « La réception perdue: La monadologie démontrée de Michael Gottlieb Hansch », *Les Études philosophiques*, vol. 164, 2016-4, p. 475-494), ainsi que sa correspondance avec Rémond (GP III, 603-677), en particulier les deux lettres déjà citées.
- 9 Sur la question du rapport de Leibniz à Platon et au platonisme voir notamment Paul Schrecker, « Leibniz and the Timaeus », *The Review of Metaphysics*, vol. 4, 1951/4, p. 495-510; Joseph Moreau, « Ce que Leibniz a reçu de Platon », *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, vol. 5, 1970, p. 549-555; Yvon Belaval, « Notes sur Leibniz et Platon », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1975, p. 49-54; Thomas Leinkauf, « Leibniz und Platon », *Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit*, vol. 13, 2009-1, p. 23-45, ainsi que la contribution de Jean-Louis Poirier dans le présent volume.

Platon que de celui qui en a véritablement renouvelé les thèses. De cette façon, il affirmera dans une très célèbre *lettre à Rémond* que sa dynamique est comme un commentaire de ce passage du *Phédon* :

Vous avez raison, Monsieur, de juger que c'est en bonne partie le fondement de mon système, parce qu'on y apprend la différence entre les vérités dont la nécessité est brute et géométrique, et entre les vérités qui ont leur source dans la convenance et dans les finales. Et c'est comme un Commentaire sur ce beau passage du *Phédon* de Platon, que j'ai cité quelque part dans un Journal, qu'en supposant qu'une Intelligence produit toutes choses, il faut trouver leur source dans les causes finales¹⁰.

S'il s'agissait d'un passage marginal, cela ne ferait pas de Leibniz un continuateur de la pensée platonicienne. Mais ce n'est pas le cas. On peut considérer que cette exigence posée par Socrate d'explication par une cause intelligente, à laquelle il dit n'avoir pas trouvé de solution directe – ce qui est la raison d'être de la « seconde navigation » – est restée au centre de la pensée de Platon, ce qui est particulièrement manifeste dans le *Timée* et dans le livre X des *Lois*. Or si Leibniz recourt à Platon pour poser cette exigence, c'est en général contre les philosophes « matérialistes », et plus particulièrement contre Descartes, ce dernier ayant interdit toute explication par la cause finale en physique au nom de l'incompréhensibilité divine.

Néanmoins Leibniz ne se contente pas de rapporter sa propre pensée aux vérités énoncées par les anciens : il lit également ses propres contemporains à travers le renouvellement qu'ils proposent des anciennes écoles philosophiques. Ainsi Gassendi, et peut-être plus encore Hobbes, renouvellent le matérialisme épicurien, Spinoza le stoïcisme, et Descartes tantôt l'atomisme de Démocrite et d'Épicure, tantôt l'explication matérialiste d'Anaxagore, tout en puisant les principes de sa morale chez les stoïciens. Ce faisant, Leibniz fait jouer ses propres avancées philosophiques – permises par le déploiement de vérités déjà énoncées mais dissimulées, qu'il s'agit donc dans un premier temps de mettre au jour – comme autant de dépassements d'antagonismes anciens renouvelés

10 À *Rémond*, GP III, 645.

par ses contemporains. En d'autres termes, Leibniz ne se contente pas de revenir à l'Antiquité ou au Moyen Âge sans égard pour son temps mais, au contraire, inscrit toujours son propre usage des anciens dans le rapport qu'il entretient avec ses contemporains, dans la doctrine desquels il voit le renouvellement ou la traduction de débats anciens. Étant donné l'importance qu'il accorde à Platon, la question se pose alors de savoir si Leibniz se pense comme ayant le premier renouvelé Platon, ou s'il articule son propre rapport à Platon à un réveil préalable de motifs platoniciens permis par des auteurs postérieurs à Platon ou par des contemporains.

Nous pouvons constater que Leibniz témoigne le plus souvent d'une position critique vis-à-vis des platoniciens, en particulier des lectures néoplatoniciennes de Platon, tant celles des néoplatoniciens de l'Antiquité¹¹ que celles des néoplatoniciens renaissants¹² et qu'enfin celles

11 Le rapport de Leibniz au néoplatonisme est complexe dans la mesure où il affiche à plusieurs reprises son mépris vis-à-vis des néoplatoniciens qui ont pour lui défiguré Platon. Il lui arrive toutefois de valoriser Plotin qu'il indique avoir lu avec contentement dans les deux autobiographies intellectuelles du *Système nouveau de la nature et de la grâce* et de la *lettre à Rémond* du 10 janvier 1714 (GP III, 606). Ce qu'il y a de plus remarquable est son usage de certains motifs néoplatoniciens, en particulier plotiniens. Georges Rodier, dans son étude de 1902 : « Sur une des origines de la philosophie de Leibniz », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 10, p. 552-564 relevait déjà les similitudes systématiques entre les deux auteurs. Voir ensuite Rudolf Meyer, « Leibniz und Plotin », *Studia Leibnitiana Supplementa*, vol. 5, 1971, p. 31-54; Vincenzo De Risi, « Plotino e la Rivoluzione scientifica. La presenza delle *Enneadi* nell'epistemologia leibniziana dello spatio fenomenico », dans Riccardo Chiaradonna & Mario De Caro (dir.), *Il Platonismo e le Scienze*, Roma, Carocci, 2012, p. 143-163; Eyjólfur Kjalar Emilsson, « Plato, Plotinus, Leibniz », dans Filip Karfik & Euree Song (dir.), *Plato Revived: Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O'Meara*, Berlin, De Gruyter, 2013, p. 54-70.

12 Que Leibniz rejette explicitement à plusieurs reprises le platonisme de la Renaissance et avec lui les divagations mystiques des néoplatoniciens de l'Antiquité est particulièrement flagrant dans le paragraphe de la *Contemplatio de historia literaria statuque praesenti eruditionis* consacré à Platon, puisqu'environ un tiers de son exposé consiste à distinguer le Platon authentique des platoniciens qui ont déformé sa doctrine : voir A VI, 4, 479-480. Ou encore à *Foucher*, août 1686, A II, 2-B, 86-87, GP I, 380 : « Ficinus et Patritius ont ensuivi Platon, mais mal à mon avis, parce qu'ils se sont jettés sur les pensées hyperboliques, et ont abandonné ce qui estoit

des platoniciens de Cambridge¹³. Même saint Augustin, dont on connaît l'importance à l'époque de Leibniz, ne tient pas pour lui la même place que Platon¹⁴. Il y a néanmoins un auteur dont Leibniz valorise, il est vrai très ponctuellement, le renouvellement ou, plus précisément, la résurrection qu'il propose de Platon : il s'agit, paradoxalement, de Descartes.

LEIBNIZ, DESCARTES ET PLATON

Leibniz s'est intéressé aux textes de Descartes, en particulier à ses inédits, dès sa période parisienne (1672-1676). Il faut cependant attendre l'époque où il séjourne à Rome pour trouver la première formulation explicite et significative¹⁵ d'une parenté entre les deux auteurs, dans les *Remarques sur la doctrine cartésienne*¹⁶ dont l'écriture, entre le printemps et l'automne 1689, est suscitée par une requête d'Adrien Baillet – nous y reviendrons dans le détail par la suite. Ce texte a sans doute été retravaillé par Leibniz dans les *Notata quaedam GGL circa vitam et doctrinam Cartesii*, écrits à la même période, et dans lesquels on trouve également le motif qui nous intéresse ici. Le premier de ces deux opuscules se présente comme une critique de l'esprit de secte et en particulier du cartésianisme qui empêche

plus simple et en même temps plus solide. Ficinus ne parle partout que d'idées, d'Ames du monde, de Nombres Mystiques et choses semblables, au lieu de poursuivre les exactes définitions que Platon tache de donner des notions ». Il faut remarquer que ce rejet des écoles qui se sont réclamées de Platon s'inscrit dans un refus plus général de l'interprétation des anciens par des auteurs postérieurs, comme en témoigne par ailleurs le jugement de Leibniz au sujet de la lecture que proposent les scolastiques d'Aristote, qui obscurcit davantage qu'elle n'éclaire les textes du philosophe – jugement que Leibniz hérite de son maître Thomasius.

- 13 Leur doctrine est irrecevable pour Leibniz dans la mesure où elle néglige l'explication mécanique des phénomènes naturels.
- 14 Sur le rapport de Leibniz à saint Augustin, voir la contribution de Kristell Trego dans ce volume ainsi que les *lettres à Rémond* du 10 janvier 1714 (GP III, 605-607) et du 6 décembre 1716 (GP III, 659).
- 15 Voir déjà à *Jean-Frédéric de Hannover* du 21 mai 1671 (A II, 1-B, 179) et à *Hermann Conring* de mars 1678 (A II, 1-B, 606).
- 16 On trouve dans les *Notata quaedam GGL circa vitam et doctrinam Cartesii*, texte contemporain des *Remarques*, une remarque assez proche au sujet de la philosophie cartésienne (A VI, 4, 2058).

toute forme de progrès. Leibniz y montre quels aspects de la pensée de Descartes sont tributaires de ses prédécesseurs et de ses contemporains et pourquoi elle ne doit pas être considérée comme une vérité indépassable. Mais il expose également son mérite, ce qui est l'occasion de renouveler l'affirmation du lien – déjà évoqué à l'occasion de la recension des sources cachées de Descartes – qui unit selon lui la philosophie cartésienne à Platon et aux académiciens :

Ces défauts de ce philosophe, qui n'estoient que les effects d'une vanité trop ordinaire aux gens de lettres, ne nous doivent pas empêcher d'honorer son grand mérite. Il avoit un talent merveilleux de se bien expliquer. Il a eu l'esprit d'amasser les meilleurs sentimens des anciens et modernes, quoyqu'il ne soit pas venu à bout de ce qu'il promettoit touchant Dieu et l'ame, on luy est redevable d'avoir resuscité les contemplations de Platon et des Académiciens, et d'en avoir fait voir l'importance¹⁷.

L'un des mérites de Descartes est d'avoir exploité ce qu'il y avait de meilleur chez les anciens et les modernes. Leibniz reconnaît en quelque sorte en Descartes – contre Descartes lui-même – son prédécesseur dans la manière de se rapporter à l'histoire de la philosophie¹⁸. Or ce qu'on lui doit de ce point de vue est avant tout « d'avoir ressuscité les contemplations de Platon et des Académiciens, et d'en avoir fait voir l'importance ». Bien sûr, il n'est pas question pour Leibniz de poser qu'il s'agit du seul penseur que Descartes aurait ressuscité ou renouvelé, puisque l'opuscule commence par énumérer les auteurs auxquels Descartes a emprunté : chez les anciens, Platon et les sceptiques, Démocrite pour son mécanisme, Aristote pour sa conception du continu, Leucippe pour sa théorie des tourbillons et enfin les stoïciens pour leur morale. La mention de Platon et des académiciens n'en reste pas moins singulière pour trois raisons au moins. D'abord parce que Leibniz a coutume d'opposer de manière plus ou moins explicite Platon à Descartes en qui il voit une sorte

17 A VI, 4, 2051.

18 Sur cette question, voir dans ce volume les contributions de Stefano Di Bella (p. 51) et de Vincent Carraud (p. 78), ainsi qu'Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes* [1960], Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2003, chap. 2 (p. 84-129) en particulier.

d'Anaxagore moderne¹⁹ – du moins tel qu'Anaxagore est présenté par Platon dans le *Phédon*. Ensuite parce que le tour que donne Leibniz à cette affirmation, ainsi que les objets qui rendent la résurrection de Platon et des académiciens nécessaire (Dieu et l'âme, les deux objets traditionnels de la métaphysique) permettent de poser l'hypothèse qu'il se joue là quelque chose de déterminant pour lui. Ce que Leibniz identifie comme ayant été ressuscité par Descartes est cela même qui constitue pour lui ce qu'il y a de plus remarquable dans la pensée de Platon. C'est du moins ce qu'il avançait plusieurs années auparavant dans l'étude de la *Contemplatio de historia literaria statuque praesenti eruditionis* consacrée à Platon : « *De magno fructu qui ex Platonis philosophia capi potest, circa cognitionem Dei et animae* / Du grand bénéfice qui peut être tiré de la philosophie de Platon au sujet de la connaissance de Dieu et de l'âme²⁰ ». Enfin, et c'est sans doute là ce qu'il y a de plus surprenant, parce que, dix ans auparavant, Leibniz avait refusé de défendre Descartes au motif de ce qu'il pourrait avoir apporté concernant l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, laissant à Platon seul le mérite de cette avancée :

Mais il me semble que [cet] Art de la patience dans la quelle il [Descartes] fait consister l'art de vivre, n'est pas encor le tout. Une patience sans esperance ne dure et ne console gueres ; et c'est en quoy Platon à mon avis passe les autres. Car il nous fait esperer une meilleure vie par des bonnes raisons et approche le plus du Christianisme, il suffit de lire [cet] excellent dialogue de l'immortalité de l'ame, ou de la mort de Socrate, que Theophile a traduit en françois, pour en concevoir une haute idée. [...] On me dira que des Cartes établit si bien l'existence de Dieu et l'immortalité de l'ame. Mais j'apprehende qu'on ne nous trompe sous des belles paroles²¹.

19 Voir par exemple à *Christian Philipp* de décembre 1679 (A II, 1-B, 767) : « [...] Il y a un passage admirable dans le *Phédon* de Platon qui blame Anaxagore justement pour la même chose qui me deplait en Monsieur des Cartes ».

20 A VI, 4, 479-480 (N 1142). Sur la *Contemplatio...*, texte daté du printemps 1682 par l'édition de l'Académie, voir la contribution de Stefano Di Bella dans ce volume.

21 *Â?* de 1679 A, II-B, 777-778.

Lorsqu'on est en possession des textes de 1689, il est difficile de ne pas lire rétrospectivement ce passage comme le refus (implicite) de Leibniz de rapprocher Descartes de Platon. Platon y est en effet introduit contre la morale cartésienne – elle-même rapprochée de la morale stoïcienne – parce sa doctrine nous permet d'espérer la survie individuelle de notre âme. Mais Leibniz s'oppose d'emblée une objection qu'on pourrait lui adresser : Descartes ne prouve-t-il pas Dieu et l'immortalité de l'âme – et, en cela, ne va-t-il pas dans le même sens que Platon ? Objection à laquelle Leibniz répond immédiatement en remarquant nous trouvons bien cela chez Descartes, mais qu'il ne s'agit pas du Dieu juste et sage des chrétiens ni de l'âme individuelle qui porte la mémoire de ce que nous avons été – ce qu'il démontre dans la suite de notre passage. Descartes ne fait donc que nous « tromper » en feignant mettre sa pensée au service d'une religion (par de « belles paroles ») dont elle nous détourne plutôt, dans la mesure où elle conduit au spinozisme. Que la doctrine platonicienne de l'immortalité de l'âme exposée dans *Phédon* évoque pour Leibniz un rapprochement possible ou déjà formulé avec le traitement cartésien de Dieu et de l'âme ou qu'il s'agisse d'une rencontre fortuite de ces deux aspects, il n'en reste pas moins que Leibniz dissocie alors clairement Platon de Descartes et joue le premier contre Descartes alors même qu'il est question des deux objets mentionnés dans les textes de 1689. Il nous faudra donc voir ce qui a pu susciter une évolution de Leibniz sur ce point ou du moins un changement de perspective²².

Revenons aux *Remarques* de 1689. Première chose à noter : si Descartes a ressuscité ces contemplations, c'est qu'elles étaient mortes, c'est-à-dire oubliées ou du moins qu'elles n'étaient plus portées par un esprit en mesure de les rendre vivantes. L'absence de détails supplémentaires ne permet pas de l'affirmer, mais il y a fort à parier que ces contemplations étaient pour Leibniz mortes depuis un certain temps, sans quoi il n'y aurait pas de mérite à ce que Descartes les ressuscite. Cela peut s'entendre aisément

22 Puisque, nous le verrons, Leibniz ne reviendra pas sur les critiques qu'il adresse à Descartes dans la lettre de 1679, mais seulement sur le rôle de ce dernier concernant le traitement historique de Dieu et de l'âme compris comme objets de la métaphysique réelle ou de la philosophie première.

à la lumière des critiques qu'il adresse par ailleurs aux platoniciens : sans doute les platoniciens renaissants, et, de manière plus générale, ceux qui se réclamaient de Platon n'ont-ils pas eu suffisamment d'esprit pour rendre vivante à nouveau sa pensée. Car ressusciter un auteur ne consiste pas tant à répéter ses thèses qu'à le renouveler ou éventuellement à le commenter, si l'on en croit la manière dont Leibniz pense son propre rapport à la tradition. Or ses derniers n'ont, semble-t-il, pas pu ressusciter Platon parce qu'ils ne se sont pas attachés à commenter ce qu'il y avait de plus essentiel chez lui, accordant au contraire une attention disproportionnée à ce qui l'était le moins²³. Descartes ne se distingue cependant pas seulement parce ce qu'il ressuscite ces « contemplations » mais parce ce qu'il nous en montre l'importance, c'est-à-dire parce qu'il parvient à leur donner une place telle qu'elles devront s'imposer à toute philosophie, ou du moins à toute métaphysique. Leibniz module cependant son éloge. Avant même de mentionner le mérite de Descartes sur ce point, il en présente les limites : Descartes n'est pas allé jusqu'au bout de ce qu'il promettait concernant Dieu et l'âme, c'est-à-dire concernant les deux objets pour lesquels il a fallu ressusciter Platon et les académiciens.

Deuxième chose : il paraît assez évident que la mention conjointe de Platon et des académiciens n'est pas un collage superficiel ou fortuit mais qu'elle fait sens dans l'esprit de Leibniz. On peut l'entendre de la manière suivante : nous – c'est-à-dire Leibniz mais aussi son siècle et en droit toute la postérité – sommes redevables de Descartes en ce qu'il a fait revivre la leçon que nous donnent à la fois les académiciens et Platon, ou peut-être même celle que les académiciens nous donnent de Platon. Mais de quel Platon s'agit-il alors ? Pour Leibniz, ce Platon n'est pas un Platon déformé ou artificiel – par distinction d'avec celui que nous livrent pour lui les néoplatoniciens et les platoniciens de la Renaissance –, il s'agit bien de l'authentique Platon, considéré eu égard à certaines de ses thèses. Leibniz

23 Voir les deux textes déjà cités de A VI, 4, 479-480 et A II, 2-B, 86-87, GP I, 380. Il est remarquable que Leibniz, au contraire des « cartésiens » qui lui sont contemporains, fasse fi de la médiation augustinienne dans l'analyse de la résurrection cartésienne de Platon – nous aurons à y revenir ailleurs. Sur ce point voir Henri Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1978.

exposait en effet un peu plus haut de manière très concise la manière dont il concevait le rapport des académiciens à Platon : « Platon a expliqué divinement bien les substances incorporelles distinctes de la matière, et les idées indépendantes des sens. Il faut même avouer que les raisonnements des Académiciens, et les objections des Sceptiques contre les sens et contre les choses sensibles sont de grande importance pour faire reconnoître ces vérités²⁴ ». Les académiciens et les sceptiques ont mis en lumière le divin Platon. Descartes a fait de même, en tant qu'il n'est sceptique ou académicien que par le renouvellement qu'il propose de Platon.

150

On trouve un rapprochement analogue entre Descartes, Platon et les académiciens cinq ans plus tard, dans le *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae*²⁵, traduit par Leibniz dans la *lettre à Bossuet* du 12 juillet 1694 intitulée « Sur l'avancement de la métaphysique réelle, et particulièrement sur la nature de la substance expliquée par la force ». Leibniz y retrace les étapes par lesquelles est passée la métaphysique réelle qu'il entend lui-même véritablement instaurer. Après avoir rappelé le caractère très insatisfaisant de l'ensemble des philosophes antiques à ce sujet – Platon et Aristote compris²⁶ –, il affirme :

De notre temps, quelques excellens hommes ont étendu leurs soins jusqu'à la Métaphysique : mais le succès n'a pas encore été fort considérable. Il faut avouer que M. Descartes a fait encore en cela quelque chose de considérable ; qu'il a rappelé les soins que Platon a eus de tirer l'esprit de l'esclavage des sens, et qu'il a fait valoir les doutes des Académiciens²⁷.

On a ici un chiasme assez surprenant qui met en jeu d'une part une minoration du rôle de Platon dans ce que Leibniz appelle « l'avancement de la métaphysique réelle » et une majoration du rôle de Descartes, non pour lui-même, mais en tant qu'il a reproduit les gestes platonicien et

24 A VI, 4, 2047.

25 GP IV, 468-470.

26 À Bossuet, A II, 2-B, 823 : « Platon est souvent occupé dans ses Dialogues à rechercher la valeur des notions ; et Aristote fait la même chose dans ses Livres qu'on appelle Métaphysiques : mais on ne voit pas qu'ils aient fait de grands progrès ».

27 *Ibid.*

académicien. Il peut sembler que Descartes joue alors dans cet avancement de la métaphysique²⁸ comme le révélateur de ce que Platon n'avait pas suffisamment rendu manifeste mais qui est pourtant au fondement de la métaphysique réelle. Descartes est donc de nouveau présenté, malgré son refus – illégitime pour Leibniz – de la tradition, comme celui qui a fait revivre Platon et en a tiré un grand profit, pour sa propre philosophie et dans le même temps pour l'avancement de la métaphysique.

Ces deux aspects peuvent à première vue étonner : d'une part parce que Descartes nous paraît loin d'être platonicien, d'autre part parce que Leibniz est rarement prompt à valoriser le doute cartésien. Car, étant donné la mention conjointe de Platon et des académiciens, c'est bien celui-ci qui est sous-entendu, en tant qu'il a pour dessein de « tirer l'esprit de l'esclavage des sens ». Il nous faut donc, avant de voir si Leibniz pense éventuellement son propre renouvellement de Platon à partir de ou éventuellement contre celui qu'il reconnaît à Descartes, tenter de comprendre plus précisément en quoi Descartes pourrait à ses yeux avoir ressuscité certaines contemplations de Platon.

DESCARTES ET LA RÉSURRECTION DE PLATON LA MÉDIATION DE FOUCHER

L'idée selon laquelle Descartes aurait fait revivre certains aspects de la philosophie platonicienne peut paraître de prime abord plus étrange encore que la valorisation implicite par Leibniz du doute comme étape dans l'avancement de la pensée. La conception cartésienne du rapport à l'histoire de la philosophie semble interdire une telle lecture, mais également sa propre caractérisation de la pensée platonicienne²⁹. Elle l'est sans doute davantage pour nous que pour les contemporains de Descartes et de Leibniz. En témoignent, du vivant de Descartes, la réaction de Hobbes

28 Sur la notion d'avancement avant et dans la philosophie de Leibniz et plus particulièrement sur le sens que le terme acquiert à partir de ce texte, voir Michaël Devaux, « *Advancement & emendatio*: les projets de Bacon et de Leibniz », *Studia Leibnitiana*, vol. 35, n° 1, 2003, p. 29-52.

29 Voir par exemple la Lettre-Préface aux *Principes de la philosophie*, AT IX, 5-6.

à la première *Méditation*³⁰, mais aussi, plus tard, les diverses tentatives, rapportées par Adrien Baillet dans sa *Vie de Monsieur Descartes*³¹, de ramener certains motifs de la pensée cartésienne à des doctrines déjà formulées par des philosophes de l'Antiquité – ce, tant du côté des défenseurs de Descartes que de ses contradicteurs. Pour Baillet, c'est chez Simon Foucher que se trouve la source originelle du rapprochement, tout à fait illégitime pour lui, entre Descartes, Platon et les académiciens³². Ce rapprochement fut ensuite repris par divers auteurs, dont Leibniz, que Baillet cite en note³³. Or le texte sur lequel s'appuie Baillet pour attribuer un tel rapprochement à Leibniz est très probablement la version jumelle des *Remarques sur la philosophie de Descartes*. Il s'agit des *Notata quaedam GGL circa vitam et doctrinam cartesiani* écrits la même année et seul autre texte, semble-t-il, où Leibniz fait mention de la proximité de Descartes et de Platon avant la publication de la *Vie de Monsieur Descartes* en 1691. Adrien Baillet l'avait reçu de Claude Nicaise qui le tenait lui-même d'Adrien Auzout, ce dernier ayant rencontré Leibniz à Rome en 1689³⁴.

30 Le rapprochement visant à nier ou du moins à minorer la nouveauté de Descartes : voir AT VII, 171 et la réponse de Descartes : AT VII, 171-172.

31 Adrien Baillet, *Vie de Monsieur Descartes*, t. II, VIII, 10, Paris, 1691, p. 530 sq.

32 *Ibid.*, p. 532 : « M. Foucher le restaurateur de la Philosophie Académicienne, a merveilleusement renforcé l'imagination de ceux qui veulent que la plus grande partie des opinions métaphysiques de M. Descartes a été avancée par Platon et les Académiciens ; touchant le doute raisonnable, pour nous obliger à retourner aux premiers principes, et à rechercher à nouveau la Vérité, jusqu'à ce que nous soyons parvenus à l'évidence et à la certitude ; touchant le corps, les figures et les mouvemens, qui font les principes du *Timée* de Platon ; touchant le détachement des idées d'avec nos sens ; touchant la distinction de l'ame d'avec le corps [...] » ; en marge est noté, parmi d'autres auteurs, « G. Leibnitz ». Baillet poursuit en mentionnant (pour les tourner en dérision) certains propos tenus par Foucher dans la *Dissertation sur la recherche de la vérité, contenant l'apologie des Académiciens, où l'on fait voir que leur manière de philosopher est la plus utile pour la religion et la plus conforme au bon sens. Pour servir de Réponse à la Critique de la Critique, etc. Avec plusieurs remarques sur les Erreurs des sens et sur l'origine de la philosophie de Monsieur Descartes* de 1687 (partie III, article 2, section seconde et article 5 notamment).

33 *Ibid.*

34 Ce dernier, que l'édition de l'Académie date de la même période que les *Remarques*, a ainsi été envoyé à Adrien Auzout, que Leibniz avait

On retrouve bien dans la caractérisation par Baillet des rapprochements effectués entre Descartes et Platon à la suite de Foucher deux traits mentionnés par Leibniz dans les textes de 1689 et formulés dans des termes semblables : le « détachement des idées d'avec nos sens » (« [...] *ideas a sensibus remotas* » dans les *Notata*³⁵) et la « distinction de l'ame d'avec le corps » (« *animae distinctionem a corpore*³⁶ »).

Il se trouve que Leibniz avait rencontré Simon Foucher lors de son séjour parisien (de 1672 à 1676) et avait ensuite entretenu une relation épistolaire avec ce dernier. Il est donc nécessaire de faire un bref détour par l'œuvre de Simon Foucher, dont la lecture a pu suggérer à Leibniz ses remarques sur la résurrection de Platon permise par Descartes³⁷. Que Leibniz fasse sienne cette caractérisation et qu'il en propose plusieurs formulations nous

rencontré alors qu'il séjourrait à Rome en 1689. Nous le savons par une lettre à Auzout (datée d'avril-novembre 1689) dans laquelle il mentionne un petit écrit composé de tête sur la philosophie de Descartes (A III, 4, 429). Or nous savons également qu'Auzout avait été envoyé par Claude Nicaise pour contribuer au projet d'une biographie de Descartes proposé par Baillet ; il avait donc ensuite transmis le texte de Leibniz à Nicaise, ce dernier l'en remerciant trois ans plus tard, en 1692, à l'occasion de son premier échange direct avec Leibniz. Cf. À Leibniz du 1^{er} mai 1692, A II, 2-B, 518-519 : « Tous ceux monsieur qui ayment les belles lettres vous en sont obligés et vous en doivent des remerciemens. Agreés monsieur que je m'en acquitte icy en mon particulier, et que je prenne occasion en meme têmes, pour reparer le passé, de vous remercier aussi des beaux memoires, que vous m'envoyastes de vostre grace de Rome pour la vie de mons' Descartes par nostre amy deffunct mons' Auzout, que je me [suis] contenté de prier de vous en remercier de ma part. » De même Adrien Baillet mentionne les contributions d'Auzout et de Leibniz reçues par Nicaise dans la préface de sa *Vie de Monsieur Descartes* : « [Nicaise] a pris la peine d'écrire à Rome d'où M. Auzout qui a vu M. Descartes à Paris, et M. Leibnitz qui a eu communication des originaux chez M. Clerseilier, ont envoyé ce que la mémoire a pû leur suggérer sur ce sujet » (t. I, Préface, *Vie de Monsieur Descartes op. cit.*, p. xxvi).

35 A VI, 4, 2058.

36 *Ibid.*

37 À cette dernière s'ajoute la lecture, contemporaine des deux textes cités, de l'ouvrage anticartésien de Huet *Censura philosophiae cartesianae* dont Leibniz propose une recension partielle lors de son séjour à Rome (cf. A VI, 4, 2118-2120). Comme Foucher, mais à des fins différentes, Huet rapproche Descartes de ses prédécesseurs et, parmi eux, de Platon.

permet cependant d'y voir plus que l'effet d'une influence passagère de Foucher sur Leibniz.

Une quinzaine d'années avant que Leibniz n'écrive les textes que nous avons mentionnés, Simon Foucher voyait déjà en Descartes un académicien – entendre platonicien – moderne. Contre la lecture selon laquelle le scepticisme académicien serait un dogmatisme négatif (soutenant, comme l'affirme Sextus dans les *Esquisses pyrrhoniennes*, qu'on ne peut rien connaître³⁸), Foucher, qui se dit lui-même « Académicien à la manière de Platon³⁹ », tente de fournir une synthèse de la philosophie académicienne après en avoir retracé l'histoire depuis Platon jusqu'à saint Augustin et même Descartes⁴⁰. Pour lui, le dessein des penseurs

154

38 Voir notamment Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 33 [226].

39 À Leibniz, A II, 2-B, 194.

40 Foucher écrit ainsi dans les années 1670 une première synthèse intitulée *Dissertation sur la recherche de la vérité, ou sur la logique [philosophie?] des académiciens, où l'on réfute les préjugés des dogmatistes, tant anciens que nouveaux, avec un examen particulier des sentimens de M. Descartes*, imprimée, selon ses dires (voir à Leibniz du 30 mai 1691, A II, 2-B 423), en 1672 à Dijon (il s'agit d'un très faible tirage, destiné uniquement à ses proches « savants »). Le titre même de cet ouvrage n'est pas connu avec certitude, l'ouvrage ayant été perdu (voir « Malebranchisten und Antimalebranchisten », dans Jean-Pierre Shobinger, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Frankreich und Niederlande*, Basel, Schwabe, 1993, p. 766). Il n'est donc pas possible d'affirmer avec certitude que Foucher y formulait déjà un rapprochement entre Descartes et Platon. Foucher manifeste à de nombreuses reprises à Leibniz le désir de lui en communiquer un exemplaire bien qu'il soit dans l'impossibilité de le faire, n'en ayant plus qu'un en sa possession. Voir ses lettres de 1685 (A II, 1-B 878-879), du 5 mai 1687 (A II, 2-B, 196) et du 30 mai 1691 (A II, 2-B, 423). Il reste néanmoins possible qu'il y ait eu accès lors de son séjour à Paris, sa relation avec Foucher ayant pris naissance à cette période. Leibniz a cependant bien eu en sa possession et lu les ouvrages polémiques de Foucher dirigés contre la *Recherche de la vérité* de Malebranche puis contre les réponses de Dom Robert Desgabets : la *Critique de la Recherche de la vérité, où l'on examine en même tems une partie des principes de Mr Descartes* de 1675 puis la *Nouvelle dissertation sur la recherche de la vérité, contenant la réponse à la Critique de la Critique de la Recherche de la vérité, où l'on découvre les erreurs des dogmatistes tant anciens que nouveaux, avec une discussion particulière du grand principe*

des Moyenne et Nouvelle Académies ne diffère pas de celui de Platon : il convient donc de distinguer une lecture « vulgaire » des académiciens, qui leur attribue à tort une position sceptique parce qu'elle se méprend sur leur but caché, et une lecture adéquate, la sienne. Celle-ci s'appuie sur un argument historique : l'existence supposée d'un enseignement ésotérique

des cartésiens publiée à Paris en 1679 que Foucher lui envoie en 1685 (A II, 1-B, 878-879) et à laquelle Leibniz réagit dans une lettre de 1686 – Foucher lui avait également envoyé en 1684 son traité *De la sagesse des Anciens, où l'on fait voir que leurs principales maximes ne sont pas contraires au christianisme* (A II, 1-B, 823) avec une oraison funèbre – ; et enfin la *Dissertation sur la recherche de la vérité, contenant l'apologie des Académiciens, où l'on fait voir que leur manière de philosopher est la plus utile pour la religion et la plus conforme au bon sens. Pour servir de Réponse à la Critique de la Critique, etc. Avec plusieurs remarques sur les Erreurs de sens et sur l'origine de la philosophie de Monsieur Descartes* dont la publication intégrale est achevée en 1687 et dont Foucher envoie une partie à Leibniz la même année (voir A II, 2-B, 195-196). C'est cet ouvrage qui nous intéresse particulièrement car les troisième et quatrième parties y traitent du rapport entre Descartes et Platon puis des bénéfices du doute des académiciens, ce que Foucher rappelle à Leibniz dans une lettre du 26 mai 1689, soit exactement à la période à laquelle sont écrits nos deux textes : « Je ne sais si vous avez vu la 3. et 4. partie de mon *Apologie des Académiciens*. Je souhaiterois que vous l'eussiez. Dans la 3. je fais voir que tout ce que Mr Descartes a donné de beau et de bon se trouve chez les Anciens et surtout chez Platon. Dans la 4. je montre que le doute des Académiciens n'empêche pas que l'on ne reconnoisse les plus grandes veritez, l'existence et l'unité de Dieu, sa providence, l'immortalité de l'ame etc. » (A II, 2-B, 291). Nous ne sommes pas parvenus à établir comment Leibniz s'était procuré ce texte, mais il est très probable qu'il l'avait lu au moment où il écrit les *Remarques* (françaises et latines) de 1689, la mention formulée par Foucher dans sa lettre ayant sans doute suscité le souvenir de thèses concernant le rapport de Descartes à Platon et aux académiciens qu'il reprend à son propre compte. Leibniz reçoit finalement en mai 1691 (voir A II, 2-B, 423-424) puis en décembre de la même année (A II, 2-B, 475), les deux premières parties du dernier ouvrage « académicien » de Foucher dont la publication s'achève en 1693 : il s'agit des *Dissertations sur la recherche de la vérité, contenant l'histoire et les principes de la philosophie des Académiciens. Avec plusieurs réflexions sur les sentimens de M. Descartes*, qui reprennent un certain nombre d'aspects déjà formulés par Foucher et notamment le motif qui nous intéresse, à savoir l'appartenance supposée de Descartes à l'esprit de l'Académie platonicienne.

des académiciens à partir d’Arcésilas⁴¹, qui permet à Foucher de livrer une lecture unitaire des différentes périodes de l’Académie : les académiciens ne sont donc pas pour lui distincts des penseurs que nous appelons plus généralement platoniciens. Mais sur le plan conceptuel, il semble que ce soit en réalité sa lecture de Descartes qui lui permet de proposer une telle interprétation. Cet aspect est particulièrement flagrant lorsque Foucher expose très brièvement la doctrine de Platon seule – indépendamment de celle des académiciens – dans les *Dissertations sur la recherche de la vérité...* de 1693⁴² :

Platon avait reconnu avec Socrate que les sens n’étoient pas les juges de la vérité des choses qui sont hors de nous : et cela posé, il a esté obligé de tenir une route contraire à celle des Dogmatistes. D’abord il a conclu ce que nous percevons par les sens, ne sont que des façons-d’estre ou des modifications de nôtre ame d’où il tiroit cette conséquence que nôtre ame quelque inconnue qu’elle nous soit d’abord, ne laisse pas néanmoins de nous être encore plus manifeste que nôtre corps et les objets extérieurs [...]⁴³.

Force est de constater que cette synthèse de la pensée de Platon est plus proche des deux premières *Méditations* que de la lettre platonicienne. Foucher ne cache pas qu’il existe pour lui un rapport entre Platon et Descartes. Bien qu’il soit en désaccord avec la pensée cartésienne sur de nombreux points, il considère que Descartes compte parmi les académiciens, c’est-à-dire parmi les platoniciens authentiques, ce dont il rend raison dans la troisième partie de sa *Dissertation sur la recherche de*

41 Voir *Dissertations sur la recherche de la vérité, contenant l’histoire et les principes de la philosophie des Académiciens, avec plusieurs réflexions sur les sentimens de M. Descartes*, I, Paris, 1693, p. 25 et p. 32 en particulier, où il rappelle qu’on avait attribué dès l’Antiquité à Arcésilas le dessein caché de révéler les dogmes de Platon à ces disciples les plus compétents, après les avoir sélectionnés grâce à l’usage de la réfutation socratique. Il justifie principalement cette lecture par le commentaire d’une remarque faite par Sextus Empiricus dans les *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 33 [234].

42 Œuvre donc postérieure aux *Remarques* de Leibniz mais antérieure au *De primae philosophiae emendatione*, que Leibniz avait reçue directement de Foucher en 1691.

43 Simon Foucher, *Dissertations sur la recherche de la vérité...*, I, *op. cit.*, p. 16.

la vérité de 1687 (art. 5) « De l'origine de la philosophie de Monsieur Descartes. Qu'il s'est fondé sur les principes des Académiciens⁴⁴ » ainsi qu'au chapitre 14 de son « Histoire des Académiciens » qui constitue le premier livre des *Dissertations sur la recherche de la vérité...* de 1693 : « Ce philosophe a refusé le jugement de sens comme les Académiciens, et il est d'accord avec eux, c'est ce que l'on peut voir dans la première méditation métaphysique. De plus, il s'est proposé de suivre la méthode des Académiciens car celle qu'il vouloit suivre est véritablement la leur⁴⁵ ».

Pour Foucher, Platon, les académiciens, et le Descartes de la première *Méditation* (et peut être aussi de la deuxième) constituent donc une seule et même entité. Mais cela suppose en réalité de livrer une interprétation cartésienne des académiciens et de Platon. Le Descartes de Foucher n'est donc académicien (au sens d'authentique platonicien) que dans la mesure où son Platon est cartésien.

DESCARTES, PLATON ET LES ACADÉMICIENS

Nous allons voir que Leibniz, qui connaissait sans nul doute cette lecture proposée par Foucher au moment où il écrit les textes dont il questionne ici, a bien compris que ce rapprochement avait une certaine légitimité. Parce qu'il se place dans la perspective différente, plus proche des textes tout en ayant vis-à-vis d'eux davantage de recul, il peut rétablir le lien à ses yeux plus vraisemblable qui unit Descartes, Platon et les académiciens. Leibniz nous donne cependant peu d'indices concernant ce lien, ce pourquoi il est nécessaire de reconstituer sommairement, à partir de ceux-ci, pour quelles raisons certains aspects de la philosophie cartésienne pourraient être lus comme une re-création ou résurrection de « contemplations » de Platon. Nous pourrions ensuite nous interroger sur la place qu'occupent Descartes

44 Foucher commence à exposer les rapprochements possibles entre Descartes et l'Académie à la section 2 de l'article 2 de la même partie intitulée « Que Monsieur Descartes n'est pas le premier qui ait reconnu les erreurs des sens touchant les qualités sensibles » (*Dissertation sur la recherche de la vérité...* de 1687, *ibid.*, p. 95-101), s'appuyant principalement sur le *Théétète* de Platon pour le montrer, voir p. 98-101.

45 *Ibid.*, p. 83.

et Platon au sein de la « métaphysique réelle » dont il est question dans le *De primae philosophiae emendatione* et voir comment Leibniz entend les prolonger.

Il est possible d'identifier au moins deux aspects concernant lesquels Descartes et Platon peuvent être rapprochés pour Leibniz : l'usage didactique du doute (médiatisé par les académiciens) et la nécessité du retrait des sens pour accéder à la certitude. Comme nous l'avons déjà noté, ces deux aspects s'articulent pour lui au traitement par les deux auteurs de la question de l'âme et de Dieu.

158

Avant d'entrer dans une analyse plus précise, il convient de reprendre la caractérisation des éléments que Descartes a, pour Leibniz, retenus de la philosophie platonicienne, donnée au début des *Remarques*, c'est-à-dire avant qu'il ne soit question de la résurrection permise par Descartes : « Platon a expliqué divinement bien les substances incorporelles distinctes de la matière, et les idées indépendantes des sens. Il faut mêmes avouer que les raisonnemens des Académiciens, et les objections des Sceptiques contre les sens et contre les choses sensibles sont de grande importance pour faire reconnoître ces vérités⁴⁶ ». Celle-ci est assez proche de ce qu'affirme Leibniz dans les *Notata*⁴⁷ : « *Dogmata ejus metaphysica, velut circa ideas a sensibus remotas, et animae distinctionem a corpore, et fluxam per se rerum materialium fidem, prorsus platonica sunt* / Ses opinions métaphysiques, par exemple au sujet des idées détachées des sens, de la distinction de l'âme et du corps et de la confiance en elle-même instable que nous plaçons dans choses matérielles, sont tout à fait platoniciennes ».

Leibniz mentionne donc au moins deux thèses soutenues par Platon lui-même formulées néanmoins dans un vocabulaire non platonicien. Les « substances incorporelles distinctes de la matière » dont il est question dans les *Remarques*, « la distinction de l'âme et du corps » dans l'autre texte, renvoient au motif platonicien de l'immatérialité de l'âme développé, entre autres lieux, dans le *Phédon* – et de son immortalité. Les « idées indépendantes [ou détachées] des sens » dont il est question dans les deux textes font allusion, davantage qu'au caractère paradigmatique

46 A VI, 4, 2047.

47 A VI, 4, 2058.

des idées, à l'épistémologie platonicienne enveloppée dans la thématique de la réminiscence exposée par Platon dans le *Ménon*, le *Phédon* et le *Phèdre*. Celle-ci est régulièrement commentée par Leibniz⁴⁸, qui l'interprète alors, à la suite de Descartes de la cinquième *Méditation*, en un sens non temporel, comme formulation de l'innéité des idées. Or, si l'on suit le texte des *Remarques*, ces deux aspects, déjà présents dans les dialogues platoniciens, ont pour Leibniz été mis en évidence par les propos des académiciens et des sceptiques parce que ceux-ci nous ont donné davantage de moyens de « reconnaître ces vérités ». Dans l'autre texte, où Leibniz ne distingue pas Platon et les académiciens mais souligne seulement le platonisme des opinions métaphysiques de Descartes, il est question de la faiblesse des croyances que nous pouvons avoir des choses matérielles. C'est très probablement cet aspect qui est présent à l'esprit de Leibniz lorsqu'il fait pour la première fois allusion aux académiciens et sceptiques sans distinguer leur doctrine : ces derniers, en faisant porter le doute sur les croyances spontanées que nous avons au sujet des choses sensibles, nous mettent en garde contre les jugements prématurés que nous formulons au contact de ces dernières. Il est cependant exclu de penser que Leibniz pourrait valoriser la teneur sceptique de la pensée académicienne ou une éventuelle dimension aporétique de la philosophie de Platon dans la mesure où il n'a de cesse de réfuter le scepticisme⁴⁹. Leibniz prenant ensemble académiciens et sceptiques dans le texte de 1689, il paraît également clair que la question d'un éventuel enseignement ésotérique n'est pas présente à son esprit, et que ce n'est donc pas par des doctrines cachées que les académiciens pourraient avoir éclairé Platon. Cette valorisation ne prend ainsi vraiment sens que dans la mesure où l'on fait intervenir un troisième terme : Descartes. Descartes semble être le révélateur du rapport qui unit les académiciens à Platon (le doute des

48 Voir par exemple *Discours de métaphysique*, art. xxvii ; *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, I, 1, § 5, *lettre à Hansch* du 25 juillet 1707 (Dutens II, 222-225).

49 Sur ce point, voir notamment Arnaud Pelletier, « Leibniz anti-scepticism », dans Sébastien Charles & Plínio J. Smith (dir.), *Scepticism in the Eighteenth Century: Enlightenment, Lumières, Aufklärung*, Dordrecht/ Heidelberg/New York/London, Springer, 2013, p. 45-61.

académiciens révèle la doctrine platonicienne de la connaissance), mais surtout, de la profondeur, à travers son usage du scepticisme, d'aspects délaissés de la pensée de Platon lui-même.

Le rapprochement opéré par Leibniz entre Platon et les académiciens dans les *Remarques* est ainsi éclairé dans la suite du texte par l'affirmation de la résurrection simultanée des contemplations de Platon et des académiciens permise par Descartes. On trouve la même mention conjointe de Descartes, Platon et des académiciens dans le *De primae philosophiae emendatione* traduit par Leibniz dans sa *lettre à Bossuet* de 1694 : « Il faut avouer que M. Descartes a fait encore en cela quelque chose de considérable ; qu'il a rappelé les soins que Platon a eus de tirer l'esprit de l'esclavage des sens, et qu'il a fait valoir les doutes des Académiciens⁵⁰ ». La pensée cartésienne manifeste ce en quoi les académiciens (et les sceptiques) pourraient avoir permis à leurs lecteurs de mieux reconnaître des vérités (celles avancées par Platon), ce qui n'est apparemment pas le dessein explicite de leur philosophie. Ce n'est donc pas pour ce qu'ils avancent (ou plutôt pour ce qu'ils refusent d'avancer) que les académiciens et sceptiques sont valorisés mais pour ce à quoi leurs arguments permettent d'accéder sur les plans épistémologique et ontologique : parce qu'ils mettent en avant les contradictions qui plongent le philosophe dans l'embarras, ils laissent entrevoir – contre leurs propres assertions – que ce qui n'est pas contradictoire est hors de doute. Les arguments sceptiques exhibent malgré eux le lieu de la connaissance véritable : celui de la pensée pure, distincte des sens, et dans le même temps donnent les moyens de penser l'immortalité de l'âme qui, dans la mesure où elle est séparée, n'est pas soumise aux altérations qui touchent les corps.

160

TIRER L'ESPRIT DE L'ESCLAVAGE DE SENS ET FAIRE VALOIR LE DOUTE
DES ACADÉMICIENS

Développons ce qui est affirmé par Leibniz de manière très ramassée dans sa caractérisation de l'avancement permis par Descartes dans la *lettre à Bossuet*. Deux aspects sont mentionnés : tirer l'esprit de l'esclavage des sens,

50 À Bossuet, A II, 2-B, 823.

donner une valeur aux doutes des académiciens. Le premier correspond à ce qui, dans la pensée cartésienne, fait droit à l'exigence exprimée par Socrate dans le *Phédon* et dans la *République* : la nécessité de se retirer des sens pour celui qui cherche à atteindre la vérité, qui accompagne, dans le *Phédon*, la thématique de la mort anticipée du philosophe. Loin des interprétations qui voient dans l'ascétisme du philosophe une exigence morale ou mystique déterminée par le contexte eschatologique du dialogue⁵¹, Descartes aurait, si l'on suit ce qui est sous-entendu par Leibniz, donné sa juste portée à ce dernier. Celle-ci relève de la « métaphysique réelle » ou de la « philosophie première », puisque c'est dans ce domaine que Leibniz affirme que Descartes a « fait quelque chose de très considérable ».

Il nous faut donc considérer ce qui, chez Descartes, pourrait correspondre à cette double caractérisation donnée par Leibniz. Il est certain que l'usage méthodologique d'une ascèse tout intellectuelle est mis en œuvre par Descartes dans les *Méditations métaphysiques*. Or c'est en partie à l'aide du doute – deuxième « résurrection » relevée par Leibniz – qu'il est possible de libérer l'esprit de l'esclavage des sens. Mais en quoi cela serait-il nécessaire – pour Descartes et, après lui, pour Leibniz ? Dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, Descartes mobilise un argument académicien très classique pour montrer quel domaine échappe au doute⁵² : là où il y a jugement contradictoire, rien de certain ne peut être tiré – on remarquera que Leibniz a relevé l'essentiel de cette argumentation dans ses notes sur les *Regulae*⁵³. Pour Descartes, c'est hors de la contradiction, donc d'une certaine manière hors de la controverse

51 Même si pour Foucher le retrait des sens prend sens dans le cadre d'une théorie de la connaissance, il semble que ce n'est pas ce qui importe le plus pour lui en dernière instance. C'est du moins ce que l'on comprend à la fin de son exposé sur Platon dans les *Dissertations sur la recherche de la vérité...* de 1693 où il commente Platon avec Plotin et rapproche les deux auteurs de saint Augustin : en fin de compte la contemplation intellectuelle permise par le retrait des sens nous fait entrer dans « l'homme intérieur » et nous permet d'atteindre l'union à Dieu par la contemplation. Ce n'est bien sûr pas vers cette lecture augustinienne que tend Leibniz.

52 Ce fruit indirect du scepticisme académicien avait déjà été mis en lumière par saint Augustin dans son *Contre les académiciens*, en particulier III, xi, 25.

53 A VI, 4-B, 1032 : « [p.7/365] *Omnis quippe deceptio, quae potest accidere hominibus, dico, non belluis, nunquam ex mala illatione contingit, sed ex eo*

que se trouve la certitude soit, dans les « sciences déjà instituées », dans l'arithmétique et la géométrie⁵⁴. Mais une question subsiste : celle de savoir d'où proviennent ces contradictions dans les jugements exhibés par les académiciens à la suite du Socrate des dialogues platoniciens. Dans la *Règle III*, Descartes y répond en montrant de quelle manière c'est le mélange du certain et du probable (*via* l'introduction de conjonctures dans les raisonnements) qui est à l'origine des erreurs des philosophes⁵⁵. C'est la raison pour laquelle il est absolument nécessaire de rejeter toute opinion qui n'est que probable. Encore faut-il comprendre pourquoi certains jugements sont probables plutôt que certains. On trouve dans la même *Règle* l'esquisse d'une réponse. Puisque l'intuition et la déduction sont, parmi les puissances de l'entendement, les seules à accéder à la certitude et que la première se définit comme conception de l'esprit pur et attentif par distinction d'avec ce qui ne peut y parvenir – témoignage des sens, jugement trompeur de l'imagination, on est en mesure de saisir ce qui est à l'origine des conjonctures qui nous induisent en erreur : notre rapport aux sens et notre usage de l'imagination. S'il faut se détacher de l'esclavage des sens, c'est donc pour atteindre la certitude, qui se trouve nécessairement hors des controverses, c'est-à-dire hors des jugements qui ne sont que probables.

Les deux premières *Méditations*, en proposant un nouvel usage des arguments académico-sceptiques qui renouvelle le motif de l'ascétisme platonicien, exposent le moyen de parvenir à distinguer ce qui, en nos opinions, relève des sens et de l'imagination d'une part, de l'esprit pur de l'autre. À cause de l'habitude que nous avons de donner notre approbation à ce qui n'est que probable, distinguer ce qui vient des sens de ce qui vient de l'esprit ou, en d'autres termes, ce qui relève d'une évidence illusoire de ce qui relève d'une évidence véritable requiert une préparation préalable. Il s'agit de s'exercer à ne penser qu'avec l'esprit et sans le corps. Point besoin d'abstinence charnelle pour cela : seuls suffisent les arguments

tantum, quod experimenta quaedam parum intellecta supponantur, vel judicia temere et absque fundamento statuuntur ».

54 Cf. Descartes, *Regulae ad dictionem ingenii, Regula II*, AT X, 363 en particulier.

55 *Ibid.*, AT X, 367-368.

des sceptiques et des académiciens (pour nous détacher des opinions sensualistes enracinées en nous) et leur dépassement dans la reconnaissance de la première certitude (qui nous permet de comprendre que l'esprit est plus aisé à connaître que le corps). Descartes lui-même expose cet usage des arguments sceptiques et académiciens alors qu'il répond à Mersenne dans les *Deuxièmes Réponses*, justifiant d'avoir consacré les deux premières *Méditations* à des considérations qui ne concernent pas directement la philosophie première⁵⁶. Alors qu'il insiste sur la nécessité pour le lecteur de s'incorporer véritablement la première *Méditation* pour parvenir à saisir la portée des autres *Méditations*, Descartes reconnaît bien la parenté qui existe entre son procédé et celui, ancien et rebattu, des sceptiques et des académiciens. Cette démarche a beau être désagréable, son appropriation n'en demeure pas moins indispensable. L'image de la mastication employée alors par Descartes est à cet égard significative : il s'agit de ruminer (ressasser) pour se nourrir (incorporer) d'une pensée rendue fade par sa popularité, mais dont l'appropriation reste nécessaire. Ce n'est en réalité que l'usage d'un motif et non la répétition d'un argument, puisque le doute est d'emblée mis au service de la recherche d'une connaissance « ferme et assurée » : il est digéré pour purifier le rapport que nous entretenons à nos opinions parce qu'il permet d'exercer un contre-poids aux opinions douteuses enracinées en nous, ce, dans le cadre de la recherche de la certitude, ce qui n'était pas le cas des auteurs en question. Le seul doute ne peut donc permettre de remplir le programme fixé par Descartes : douter sans chercher à comprendre pourquoi ce qui est douteux l'est, de manière à pouvoir enfin sortir du doute, c'est en rester à la position sceptique. Il lui faut donc montrer de quelle façon cette manière de douter s'inscrit dans la recherche d'une distinction entre ce qui en nous, c'est-à-dire pour Descartes, en nos pensées, nous appartient en propre, et ce qui provient du commerce avec le corps.

Descartes poursuit⁵⁷ en affirmant que la cause de l'obscurité des discours antérieurs sur Dieu et l'âme et donc de leur caractère insatisfaisant vient de ce qu'on ne distingue pas les idées « des choses qui appartiennent

56 AT VII, 130.

57 AT VII, 130-131.

à l'esprit » de celles des choses sensibles : ces discours ne peuvent alors qu'être incertains. Ce sont donc bien les deux objets identifiés par Leibniz dans ses *Remarques sur la philosophie de Descartes* de 1689, Dieu et l'âme, qui sont à l'horizon de la démarche cartésienne, les deux mêmes au sujet desquels Leibniz indiquait dans la *Contemplatio* qu'une lecture adéquate de Platon aurait beaucoup à tirer. Or, reconnaît là encore Descartes, cette exigence de distinction avait déjà été posée par des auteurs antérieurs – sans doute Platon et après lui les néoplatoniciens, en particulier saint Augustin. Mais aucun n'a donné les moyens d'y parvenir. Ce moyen n'est pas le doute lui-même, qui n'est qu'une étape préparatoire : celui-ci doit se trouver dans la seconde *Méditation*. L'identifier précisément reste délicat⁵⁸. Que le *cogito* en constitue la clef de voûte paraît certain mais c'est sans doute la détermination progressive de la nature du moi – qui culmine avec l'analyse du morceau de cire et la réduction de la sensation à une « inspection de l'esprit » – qui permet d'en comprendre la portée dans le cadre décrit ici par Descartes. C'est en effet à ce moment seulement, une fois éprouvée la première certitude, que l'on peut distinguer ce qui nous appartient en propre et donc, à partir de là, ce qui relève de notre rapport aux sens et ce qui relève de l'esprit pur. On comprend que l'évidence que l'on croit se manifester dans notre rapport aux sens relève en réalité d'une évidence spéculative, puisque, lorsqu'on appréhende attentivement les corps, c'est l'esprit (et non plus les sens) qui est à l'origine de notre appréhension, c'est donc l'esprit que l'on connaît même lorsqu'on se tourne vers la perception sensible – d'où le titre de la *Méditation* : « qu'il est plus aisé à connaître que le corps ». Les sens sont seulement l'occasion pour une telle évidence de se manifester.

58 Concernant cette identification, Denis Kambouchner affirme à la note 10 des (*Œuvres complètes* IV-2, *op. cit.*, p. 1042-1043) : « Quel peut être ce "vrai et unique moyen" d'éloigner son esprit des sens, s'il ne s'agit pas du grand appareil du doute hyperbolique (proposé dans la Méd. I) ? Il ne peut guère s'agir que du *Cogito* lui-même, en tant qu'il conduit à un concept de l'*ego* ou de la chose qui pense, épuré de toute représentation corporelle. L'auto-perception de l'*ego* comme pure *rescogitans* est en effet la première pensée positive qui soit soustraite à l'empire des sens ou de l'imagination. L'analyse de la perception des objets physiques, menée sur l'exemple du morceau de cire, se sera imposée comme son complément et sa confirmation ».

Ainsi le motif retenu par Leibniz, sans doute à la suite de Simon Foucher, n'a rien de difficile ou d'ésotérique. Descartes lui-même relève la parenté de son procédé avec celui des sceptiques et des académiciens et le pose comme répondant d'un réquisit de distinction déjà formulé par des auteurs antérieurs dont l'identification aux platoniciens ne semble pas problématique. Deux aspects doivent cependant retenir notre attention : d'abord la question du rapport spécifique de Descartes à Platon sur ce point : le motif explicite formulé par Leibniz semble en effet suffisamment large pour que Descartes puisse être rapproché de n'importe quel auteur platonicien, et les lectures de Descartes qui sont contemporaines de Leibniz (celle de Foucher comprise) auraient pu le faire pencher davantage du côté de saint Augustin que de Platon. C'est la raison pour laquelle il est nécessaire d'étudier dans le détail ce qui pourrait, dans l'esprit de Leibniz, présenter une parenté avec la démarche cartésienne chez Platon. Le deuxième aspect concerne l'insistance de Leibniz sur la dimension sceptique du doute. Dans la mesure où Leibniz ne partage pas l'admiration de Foucher pour ce type de procédé, il nous faudra tâcher de comprendre s'il s'agit là d'une stratégie anticartésienne ayant pour rôle d'occulter le doute reposant sur la *vetus opinio* formulé à l'encontre de l'évidence ou si Leibniz a des raisons de valoriser ponctuellement l'usage du doute.

LE PLATON DE DESCARTES SELON LEIBNIZ

Il nous faut dans un premier temps tenter de comprendre à rebours ce qui, aux yeux de Leibniz, relèverait chez Platon d'un dessein similaire à celui de Descartes. Nous ne pouvons proposer ici que des conjonctures qu'il conviendra d'approfondir⁵⁹. Si l'on s'appuie sur les deux dialogues platoniciens que nous savons avec certitude être connus dans le détail par Leibniz, le *Phédon* et le *Théétète*, c'est donc la dimension méthodologique de l'ascétisme prôné par Socrate dans le *Phédon* que Descartes aurait

59 Nous ne chercherons pas à interroger la question de la pertinence historique d'un tel rapprochement de la lecture de Platon par Descartes, qui nous éloignerait de la présente investigation, qui concerne avant tout l'appréhension leibnizienne d'une figure de Platon incarnée par Descartes.

révélee, ce par la médiation des arguments partagés par les sceptiques et les académiciens. Le retrait des sens permet d'atteindre simultanément l'être et la vérité : Socrate l'affirme du moins dans la première partie du *Phédon*⁶⁰ – dans des termes avec lesquels l'ouverture de la troisième *Méditation*⁶¹ entretient une proximité assez frappante. Or ce retrait ne passe pas uniquement par une abstinence charnelle, mais par l'exercice de nos facultés intellectuelles (décrit en *République* VII⁶²) ainsi que par le déracinement de certaines opinions qui se forment au contact des choses sensibles qui nous font éprouver un vertige. Ce vertige ou cet embarras (*aporia*) trouve son origine dans les jugements que nous portons sur les choses sensibles qui, à cause de leur caractère fluent, paraissent contradictoires⁶³. Sortir de cet embarras n'est possible qu'en identifiant le lieu de la connaissance véritable, ce qui suppose dans un premier temps de se purifier des opinions que nous soutenons alors qu'elles sont contradictoires⁶⁴ et en particulier des conceptions erronées de la connaissance, ou de la science, au premier chef celle qui place la science dans la sensation⁶⁵. C'est ce que met en scène Platon dans la première partie du *Théétète* : toute conception qui considère que la science réside dans la sensation, c'est-à-dire qui place le critère de la vérité dans un jugement qui est relatif aux conditions de l'apparaître

60 Voir Platon, *Phédon*, 65E1-66A7.

61 « *Claudam nunc oculos, aures obturabo, avocabo omnes sensus, imagines etiam rerum corporalium omnes vel ex cogitatione mea delebo [...]*, Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles [...] » (AT VII 34, trad. fr. du duc de Luynes, dans Descartes, *Œuvres complètes* IV-1, *op. cit.*, p. 137).

62 *République* VII, 521C1-D10 en particulier, où Socrate expose quelles disciplines pratiquer qui permettent à l'âme de se « convertir », c'est-à-dire de se tourner du côté de la réalité intelligible.

63 Voir à ce sujet *République* VII, 523A-525B et la doctrine cartésienne que Leibniz attribue à Platon dans les *Notata...* : « [...] *fluxam per se rerum materialium fidem* » (AT VI, 4, 2058) : voir *supra*.

64 C'est du moins ce que le semble soutenir Platon à travers la description que fait l'Étranger du bon usage de l'*elenchos* dans le *Sophiste*, 230C7-D4 dont on comprend qu'il a pour fin de purifier l'âme des opinions qui font obstacle aux connaissances.

65 Ce qu'on peut déduire de l'affirmation de Socrate qui clôt le *Théétète* si on la lie au passage du *Sophiste* cité à la note précédente (206B8-C4).

sensible, est inconsistante. Le relativisme de Protagoras (et son pendant ontologique le phénoménisme radical) est une position épistémologique intenable parce qu'auto-réfutative. Or, la preuve qu'il est possible de sortir du relativisme tient dans l'embarras même dans lequel nous plonge les contradictions sensibles (celles-là qui menaient à identifier la science et la sensation) : si nous ressentons cet embarras face aux contradictions sensibles, c'est que nous possédons en nous certaines notions qui nous permettent de discriminer ce qui est semblable et ce qui est dissemblable. Nous le comprenons lorsque nous nous interrogeons sur l'origine de ces idées car n'est pas au moyen de notre corps que nous les percevons, mais de notre âme, qui « au moyen d'elle-même, procède, à propos de toutes ces choses, à l'inspection de ces notions communes⁶⁶ ». Il n'y a pas pour Théétète – approuvé ici par Socrate – d'organe perceptif qui nous permette d'appréhender les notions communes (*koïna*) en question. Que la contradiction nous fasse reconnaître l'existence d'un principe supérieur en nous (l'âme), à même de manier des notions de nature purement intelligible (c'est-à-dire qui ne se forment pas au contact des sens), est le signe qu'une théorie de la connaissance non relativiste est possible. D'une certaine manière, l'appréhension par notre âme de contradictions suppose la réalité immuable en même temps qu'elle manifeste le « lieu » de la connaissance véritable : l'intelligible, auquel nous accédons par la pensée pure, celle qui est parvenue à se détourner entièrement des sens. C'est donc la raison ultime pour laquelle il est nécessaire de se détourner des sens. À partir de là, il est possible de prouver l'existence de l'âme ainsi que son

66 « ἀλλ' αὐτὴ δι' αὐτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινὰ [...] περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν » (trad. fr. Léon Robin, dans Platon, *Œuvres complètes*, t. 2, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1943, p. 151). Voir *Théétète*, 185D1-185E1. Ce passage est connu de Leibniz : au printemps 1676 (lors de son séjour à Paris), Leibniz propose un abrégé du *Théétète* en latin, tantôt traduisant directement, tantôt proposant une paraphrase synthétique. Voici la manière dont il abrège ce passage : « *Theae. Ipsum esse credo, intelligis, et non esse, simile et dissimile, idem et diversum, unum et plura, quaerisque quonam ex corporeis instrumentis percipiamus ipsum, exempli causa, par et impar. Soc. Egregie admodum o Theaetete persequeris, et hoc ipsum interrogo. Theae. Hoc profecto fateor me ignorare, nec quid aliud dici possit video, quam ipsam per se animam haec percipere* » (A VI, 3, 315).

immortalité (ou du moins son incorruptibilité) et ainsi, de remonter à son principe.

Il se trouve que ces aspects de la pensée platonicienne, que le rapprochement avec la pensée cartésienne rend d'autant plus décisifs, sont évoqués par Leibniz dans l'étude consacrée à Platon dans la *Contemplatio*⁶⁷.

LES LIMITES DE LA RÉSURRECTION DE PLATON PAR DESCARTES

168

Il peut donc être légitime, lorsqu'on est en possession du *Phédon* et du *Théétète*, de voir dans l'insistance de Descartes au sujet de l'obstacle que constitue le commerce avec les sens une manière de renouveler le réquisit platonicien d'une connaissance pure, détachée du rapport que nous entretenons aux sens, qui nous fait nous tromper sur la signification même de la connaissance. La deuxième *Méditation* peut même paraître faire revivre quelque chose de la démarche platonicienne dans l'articulation qu'elle suggère entre l'embarras lié aux contradictions, les opinions infondées qui en découlent et la manière de parvenir au fondement de la connaissance véritable à partir de l'analyse de la contradiction même. Dans les deux cas, nous sommes en présence d'une démarche qui vise à remonter

67 A VI, 4, 479-480: « *In Platone autem (ut minora omittam) haec maxime egregia sunt, quod Mentem statuit esse substantiam se moventem, vel quod idem est, liberam ac sese excitantem, sive principium actionis, contra materiam agnoscit esse actionis per se expertem, et quodammodo indeterminatam ac plus apparentiae quam realitatis habentem. Pleraque enim corporum attributa, ut calor, frigus, colores, magis phaenomena sunt quam verae qualitates, et ut Democritus dicebat νόμῳ existunt non φύσει. Hinc Plato merite cogitationem ab his confuses ad puras notiones transtulit, asseruitque Scientiam omnem esse rerum aeternarum. Universalis sive aeternas illas Essentias potius esse res quam sunt singularia et materiam et casum involventia quae in fluxu consistunt. Sensus nobis illusiones potius quam veritates renuntiare, Mentem singularium cognitione et corporum contagio variisque affectibus infici, sola vero liquida aeternarum veritatum cognitione a materia abstrahi perficique. Esse in mente nostra ideas innatas, quae rerum universales essentias repraesentent, ideoque scientiam nostrum esse reminiscentiam, denique perfectionem nostrum ad quandam Dei participationem referendam. Quae sane omnia verissima sunt, si recte interpreteris, et usus maximi, nec mihi notus est philosophus qui de Substantiis incorporalibus Platone rectius senserit [...] ».*

de l'âme, lieu de la connaissance véritable, à Dieu ou à l'intelligible, cause à la fois de l'intelligibilité et de l'existence du monde. Là où Descartes n'est résolument pas platonicien, c'est dans la découverte du *cogito* comme première certitude. Même si Socrate incite Théétète à sortir par lui-même⁶⁸ des apories en se tournant vers les notions intelligibles qui déterminent la saisie par notre âme de ces dernières, ce n'est pas la connaissance de soi comme pensant qui permet la sortie hors du doute mais la saisie de notions communes mobilisées par les jugements que nous formulons à l'occasion de la perception sensible. Or c'est là ce qui fait problème pour Leibniz, et ce pourquoi Descartes n'a selon lui pas tiré tout le bénéfice de sa résurrection de Platon qui, semble-t-il sous-entendre, aurait pu lui permettre d'aller plus loin : « *quoiqu'il ne soit pas venu à bout de ce qu'il promettoit touchant Dieu et l'âme*, on luy est redevable d'avoir resuscité les contemplations de Platon et des Académiciens, et d'en avoir fait voir l'importance⁶⁹ ». La résurrection de Platon aurait dû le mener à dire des choses profondes sur Dieu et l'âme car, comme Leibniz l'annonçait un peu plus de dix ans auparavant dans la partie de la *Contemplatio de historia literaria statuque praesenti eruditionis* consacrée à Platon, il y a beaucoup de choses à tirer de Platon concernant Dieu et l'âme.

Il y a alors deux manières d'entendre l'inachèvement de la résurrection de Platon à partir du corpus leibnizien. La première consiste à se rapporter aux critiques internes qu'adresse Leibniz à la fois à la formulation cartésienne du *cogito* et à la preuve de l'existence de Dieu, qui portent sur la validité des démonstrations prises en elles-mêmes, indépendamment des conséquences qu'elles entraînent. Pour Leibniz, Descartes a, d'une part, négligé de placer au rang des vérités premières, au même titre que « je pense », que « diverses choses sont pensées par moi⁷⁰ ». Il n'a pas, par ailleurs, compté parmi les vérités premières le principe de non-contradiction qui relève, non d'une vérité de fait, mais d'une vérité de raison. De l'autre, il a proposé une preuve de l'existence de Dieu imparfaite

68 Comme l'esclave du *Ménon*, c'est lui seul qui doit faire l'épreuve des notions en jeu pour répondre au problème posé par Socrate.

69 A VI, 4, 2051.

70 « *Varia a me cogitantur* » (GP IV, 357) – Leibniz dit parfois aussi « *varia a me percipiuntur* » (A VI, 4, 124).

car incomplète, ne démontrant pas que l'Être parfait est possible, c'est-à-dire qu'il n'implique pas contradiction⁷¹. On comprend donc bien que Descartes ne soit pas allé jusqu'au bout : son approche est, dans les deux cas, incomplète.

170

Cependant, ces deux aspects ne sont jamais mentionnés par Leibniz dans les opuscules dont nous sommes partis, raison pour laquelle nous nous permettons de proposer une autre lecture possible de l'inachèvement cartésien. Celle-ci n'est pas exclusive de la première : Leibniz, après avoir formulé les critiques principales que l'on peut adresser à Descartes concernant Dieu et l'âme, le faisait remarquer lui-même dans la lettre de 1679 déjà mentionnée : « Je pourray pourtant monstres les défauts dans la demonstration pretendue de des Cartes, car il y a encor bien des choses à prouver pour l'achever. Mais je croy qu'il est à present inutile de s'y amuser puisque ces demonstrations ne seroient gueres comme je viens de prouver, si mêmes elles estoient bonnes⁷² ». Il est possible de montrer l'inachèvement interne des démonstrations de Descartes mais il importe davantage de mettre en avant les défauts inhérents aux conséquences qu'elles impliquent, qui n'en demeureraient pas moins si elles étaient achevées du point de vue démonstratif. Dans ce texte⁷³, qu'il conviendrait de commenter dans le détail pour mesurer la continuité des propos tenus par Leibniz dix ans plus tard, Leibniz oppose la conception platonicienne au Dieu de Descartes qui se caractérise par sa seule puissance et ne diffère donc en rien du Dieu de Spinoza, ce qu'il lie au refus de l'explication par les causes finales et au nécessitarisme cartésien qu'il lit – sans doute à tort – dans la formule selon laquelle « la matiere passe successivement par toutes les formes possibles⁷⁴ » issue de l'article 47 des *Principes de philosophie* III⁷⁵. Il montre ensuite qu'il ne

71 Voir, par exemple, *Discours de métaphysique*, art. 1 et *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum* sur I, 12 (GP IV, 358-359).

72 A II, 1-B, 779.

73 Voir A II, 1-B, 777-779.

74 A II, 1-B, 778.

75 Sur ce point voir Vincent Carraud, « “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.

suffit pas de prouver l'immortalité de la substance pensante pour prouver l'immortalité de *notre* âme qui repose sur la continuité du souvenir que nous avons de nous-mêmes. Ces deux écueils convergent vers le point unique d'où était partie la critique de Descartes : il n'est pas possible de voir en la morale prônée par Descartes autre chose qu'une doctrine invitant à une patience sans espérance, les conceptions cartésiennes de Dieu et de l'âme interdisant de penser la rétribution future des justes et les châtiments des pêcheurs.

Bien que cette perspective ne soit plus adoptée par Leibniz à la fin des années 1680, plusieurs aspects de cette critique sont repris au moins implicitement. Les *Remarques sur la philosophie de Descartes* de 1689 se poursuivent en effet par une critique de l'étendue cartésienne alors que le *De primae philosophiae emendatione* relève les limites de l'avancement permis par Descartes⁷⁶. Celles-ci résident dans deux raisons explicites – à laquelle nous ajouterons une troisième qui semble appelée par les deux premières. La première, que Leibniz formule immédiatement après la mention de Platon, tient à ce que Descartes n'a pas donné un « critère » satisfaisant de la certitude⁷⁷ qui demeure chez lui arbitraire. Cela vient sans doute de ce qu'il a cru pouvoir fonder la connaissance sur l'épreuve du *cogito* – dans la mesure où elle permet l'accès au premier principe qu'est Dieu. En effet, Leibniz critique constamment l'importance accordée par Descartes au *cogito* qui n'est pour lui qu'une vérité de fait⁷⁸. La deuxième raison est qu'étant ainsi doté d'un mauvais « critère » de la certitude, Descartes n'a pas pu voir que les corps ne pouvaient être réduits à de l'étendue géométrisable. Tout rapport au sensible se caractérise par la confusion, les corps ne peuvent donc être ramenés à des figures sensibles – ce que l'on trouve pour Leibniz

76 GP IV, 468-470.

77 Nous lisons ainsi dans la suite de *la lettre à Bossuet* de 1694 « mais bientôt, par une certaine inconséquence ou légèreté de ses affirmations, il s'est écarté du but, il n'a pas distingué le certain de l'incertain. Aussi a-t-il fait faussement consister la substance corporelle dans l'étendue, et il a mal compris l'union de l'âme et du corps, tout cela faute d'avoir compris la nature de la substance en général » (A II, 2-B, 823).

78 Sur le *cogito* comme vérité de fait, voir les *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum* sur *Principes* I, art. 7 (GP IV, 357).

être déjà formulé par Platon⁷⁹. Il faut ainsi penser à nouveaux frais le rapport du corps et de l'âme. C'est la raison pour laquelle il est nécessaire d'articuler la finalité, entendue en un sens non scolastique néanmoins, et le mécanisme. À cela s'articule une troisième raison que Leibniz n'explicite cependant pas dans le *De primae philosophiae emendatione*. Comme il n'a pas admis de moyen terme (dans le domaine théorique) entre le certain et ce qui est hors du champ de notre connaissance, Descartes s'est mépris quant au fait que nous ne pouvons rien dire de l'infinité divine – et, de manière plus générale de l'infini. Ce n'est pas parce que nous ne pouvons pas comprendre l'infini – au sens où nous ne pouvons pas l'embrasser – qu'il n'est pas possible d'avoir de certitudes à son sujet⁸⁰. Descartes a eu raison de penser que la connaissance de Dieu était le fondement de la sagesse, mais il n'en a pas fait bon usage (ne s'intéressant qu'à la question de la véracité divine). C'est du moins ce qu'avance Leibniz dans ses *Remarques sur la partie générale des Principes de Descartes* (1692) qui sont contemporaines des deux textes que nous avons mentionnés : « je suis cependant d'avis (mais pour d'autres raisons), que la vraie connaissance de Dieu est le principe de la sagesse supérieure ; car Dieu n'est pas moins la cause première des choses que leur ultime raison ; et une chose ne saurait être mieux connue que par ses causes et ses raisons⁸¹ ». Connaître véritablement les choses – c'est-à-dire en cherchant à rapporter les hypothèses à leur fondement – suppose

79 À Foucher du 23 mai 1687, A II, 2-B, 202 : « [...] je tiens pour demonstrable, qu'il n'y a nulle figure exacte dans les corps. Platon avoit reconnu quelque chose de tout cela [...] ».

80 Sur ce point voir Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes, op. cit.*, p. 73 : « [...] pour atteindre à la certitude, le formalisme leibnizien n'exige pas de tout connaître, comme l'intuitionisme cartésien exige de tout voir. Sans achever, de l'incompréhensible, l'analyse jusqu'au dernier terme, il suffit, pour que j'en puisse dire quelque chose avec certitude, que je démontre une inclusion de prédicat dans un sujet et, surtout, que je découvre la loi de série, selon laquelle l'analyse se poursuivrait à l'infini [...] ». Il est ainsi possible d'avoir des certitudes au sujet de l'infini.

81 *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, GP IV, 358 : « [...] sentio tamen, sed alio modo, veram Dei cognitionem altioris sapientiae principium esse ; est enim Deus non minus causa pria quam ultima ratio rerum ; nec res melius quam ex suis causis et rationibus cognoscuntur »

de se rapporter à Dieu comme cause première et ultime raison des choses – ce que Descartes a bien compris à la suite de Platon. Mais refuser que nous puissions avoir la moindre intelligibilité de cette ultime raison est une erreur que Descartes aurait pourtant pu éviter s'il était allé plus loin dans son platonisme.

De 1679 aux années 1690, Leibniz semble donc avoir infléchi sa critique de Descartes en même temps qu'il met en évidence le rapport qui unit, pour lui, Descartes à Platon : les conséquences de la philosophie cartésienne sont bien mauvaises (pour les mêmes raisons) mais partent désormais d'une intention louable, celle d'opérer une distinction au sein de nos idées entre idées innées et idées formées au contact avec les corps, alors que Leibniz attribuait au contraire en 1679 à Descartes la volonté de tromper son lecteur et ses partisans en prétendant parler en faveur de la religion tout en préparant en réalité le terrain au spinozisme. Cet infléchissement résulte sans doute de multiples causes. Deux lignes interprétatives divergentes se dessinent néanmoins entre lesquelles nous ne chercherons pas à trancher. Ou bien Leibniz, approfondissant sa lecture de Descartes – et notamment des *Méditations métaphysiques* qu'il avouait en 1675⁸² connaître moins de première main que par les commentaires et critiques qui en avaient été faits – et prenant au moins ponctuellement en considération certaines remarques de Foucher, remarque une plus grande proximité entre le projet cartésien et la pensée platonicienne qu'en 1679 et reconnaît donc à Descartes la relance, au XVII^e siècle, de certaines exigences issues directement de Platon tout en restant attentif à la distance qui les sépare. Ou bien Leibniz privilégie cette lecture d'inspiration fouchérienne de Descartes pour servir une cause anticartésienne sous couvert d'une certaine valorisation de la pensée de Descartes : mettre l'accent sur la dimension sceptique du doute et sur une certaine proximité méthodologique de Descartes et de Platon est en effet une manière d'occulter entièrement le doute dans ce qu'il a de plus proprement cartésien, c'est-à-dire l'argument du Dieu tout-puissant et

(trad. fr. Paul Schrecker, dans Leibniz, *Opuscules philosophiques choisis*, Paris, Vrin, 1959, rééd. 2001, p. 43).

82 À Foucher, A II, 1-B, 388-389.

donc la conception cartésienne de la puissance de Dieu, qui faisait l'objet de la critique la plus violente de Leibniz dans la lettre de 1679.

LEIBNIZ CONTINUATEUR DE LA RÉSURRECTION PLATONICIENNE :
PLATON POUR ACHEVER DESCARTES

Dans la mesure où la résurrection de Platon permise par Descartes assure un rôle dans l'avancement de la métaphysique réelle⁸³ et que Leibniz se considère par ailleurs comme le continuateur de certaines exigences platoniciennes, il peut paraître vraisemblable qu'une résurrection plus complète des « contemplations de Platon » se manifeste dans l'œuvre de Leibniz.

174

Qu'aurait dû faire Descartes pour aller au bout de son platonisme ? Sans doute deux choses : formuler le principe de raison – qui s'articule nécessairement au principe du meilleur et donc accorde que l'on puisse penser Dieu au titre de cause finale –, mais aussi penser plus adéquatement le rapport de l'âme et du corps en se dotant d'un vrai concept de substance. Étant donné l'importance de ces deux aspects pour la pensée leibnizienne, nous ne ferons qu'en esquisser les grandes lignes à partir de ce qui, chez Leibniz, complète ou achève ce qu'il considérait comme incomplet chez Descartes en raison des manquements décrits dans le *De primae philosophiae emendatione*.

En premier lieu, Leibniz est amené à réhabiliter l'usage de la cause finale contre son exclusion cartésienne parce qu'il accorde une place décisive à l'exigence posée par Socrate dans le *Phédon* – celle d'une explication du sensible par une cause intelligente –, ce qui va de pair avec l'élaboration qu'il propose du principe de raison⁸⁴. Or cette réhabilitation de la cause

83 Sur le sens de la métaphysique réelle, voir Michaël Devaux, « Leibniz face à la philosophie première de Descartes. De l'antichambre de la philosophie véritable (1679) à la métaphysique réelle (1694) », dans Antonella Del Prete (dir.), *Il seicento e Descartes. Dibattiti cartesiani*, Firenze, Le Monnier Università, coll. « Filosofia », 2004, p. 71-92.

84 Sur l'articulation du principe de raison et de la cause finale, voir Vincent Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suárez à Leibniz*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2002, chap. v.

finale suppose qu'il n'est pas possible de réduire les choses matérielles à des propriétés mécaniques – ces dernières ne pouvant à elles seules rendre raison. Cela signifie également qu'il est nécessaire de réintroduire le probable à côté du certain pour pouvoir progresser dans les sciences⁸⁵ en attendant d'être en mesure de proposer des démonstrations⁸⁶, seule manière d'accéder à la certitude⁸⁷. Partir d'hypothèses probables que l'on cherchera ensuite à démontrer, nécessite de poser que les phénomènes ont une cohérence qui est l'écho – ou le dérivé – de la compossibilité des existants en vertu du principe d'optimum. On peut donc avancer à l'aide d'hypothèses qui ne sont que probables, en vertu de la cohérence qu'elles entretiennent entre elles, c'est-à-dire de leur systématité⁸⁸. L'explication mécaniste est légitime, mais rendre raison du mécanisme nécessite de revenir à la finalité⁸⁹. Descartes, contre d'autres mécanistes de son temps, avait bien compris qu'il fallait unifier les recherches en les subsumant sous des principes tirés de la seule étude du bon sens ou de la philosophie première. Mais tout en posant cette exigence, il l'a négligée, parce qu'il s'est mépris au sujet de la certitude⁹⁰. Il a alors déplacé son exigence d'unicité et de systématité, dans son approche du monde

85 À *Foucher*, A II, 2-B, 88-89.

86 Ce qui reste l'horizon de la démarche scientifique. Cf. A VI, 4-A, 963-970.

87 Sur les conceptions cartésienne et leibnizienne de la certitude et l'opposition de l'intuitionisme cartésien et du formalisme leibnizien, voir Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, op. cit., chap. 1 et supra, n. 75.

88 Sur l'évolution de la conception leibnizienne de la notion de système en physique, voir Michel Fichant, « La notion de système dans la physique de Leibniz », dans *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1998, p. 245-266.

89 Sur ce point voir François Duchesneau, « Le principe de finalité et la science leibnizienne », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 94, n° 3, 1996, p. 387-414.

90 C'est donc d'une certaine manière à cause de cette exigence qu'il s'est trompé : voir à ce sujet à *Foucher* de 1686, A II, 2 B, 88-89 dans laquelle Leibniz affirme qu'il est nécessaire de ne pas réclamer en tout de certitude géométrique pour progresser dans la recherche de la vérité, s'appuyant pour cela sur la méthode hypothético-déductive des géomètres. Sur la relation entre unité de la science et certitude chez Descartes, voir Jean-Luc Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1981 (2^e éd.), en part. p. 34-37.

physique, sur la nécessité aveugle qu'il lui attribuait selon Leibniz – par un geste qui enveloppait d'une certaine manière le spinozisme. De ce point de vue, Descartes a bien ressuscité Platon, mais s'en est trop vite détourné, et est d'une certaine manière revenu à Anaxagore faute d'avoir correctement appréhendé Dieu et l'âme, ce qui lui aurait permis de voir qu'il y a une intelligibilité de « l'ultime raison des choses » et qu'une véritable explication du monde physique ne se réduit pas à une explication mécaniste⁹¹. Si Descartes est resté à l'« antichambre de la vérité », c'est donc bien, entre autres⁹², parce que sa résurrection platonicienne n'est pas allée jusqu'au bout, bien qu'il ait à travers elle préparé le terrain à la « métaphysique réelle ».

176

L'avancement de la métaphysique réelle ou de la philosophie première est permis par la découverte par Leibniz d'une vraie notion de substance qui seule peut permettre d'aller au bout de ce qui peut être dit de Dieu, de l'âme mais aussi des corps : « [La notion de substance] que je conçois est si féconde, que *la plupart des plus importantes vérités touchant Dieu, l'ame et la nature du corps*, qui sont ou peu connues ou peu prouvées, *en sont des conséquences*⁹³ ». Cette dernière repose elle-même sur la notion de force à laquelle est consacrée la dynamique : « Pour en donner quelque goût, je dirai présentement que la considération de la force, à laquelle j'ai destiné une science particulière, qu'on peut appeler Dynamique, est de

91 Voir déjà dans la lettre de 1679 (A II, 1-B, 778) : « Platon a si bien fait voir que [si Dieu est] auteur des choses, et si Dieu agit suivant la sagesse, que la véritable physique est de sçavoir les fins et les usages des choses, car la science est de sçavoir les raisons, et les raisons de ce qui a esté fait par entendement, sont les causes finales ou desseins de celuy qui les a faites, les quelles paroissent par l'usage et la fonction qu'elles font ».

92 Notre lecture du *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae* ne se veut absolument pas exclusive des interprétations qui en ont été proposées par ailleurs. La lecture que propose Michaël Devaux dans « Leibniz face à la philosophie première de Descartes. De l'antichambre de la philosophie véritable (1679) à la métaphysique réelle (1694) » (art. cit.) parvient d'ailleurs au même résultat : les deux « échantillons » que l'on trouve de la métaphysique réelle – restée pour l'auteur inachevée – dans l'œuvre de Leibniz sont le concept de substance reposant sur la notion de force et le principe de raison (cf. p. 90).

93 A II, 2-B, 824.

grand secours pour entendre la nature de la substance⁹⁴ ». Or, si l'on en croit ce que Leibniz affirmera bien plus tard à Rémond⁹⁵, sa dynamique constitue pour lui un « commentaire » du *Phédon*, parce qu'elle dote la physique platonicienne de moyens dont, selon Leibniz, elle ne disposait pas alors. Le renouvellement leibnizien de Platon semble donc bien avoir pour rôle d'achever la résurrection platonicienne inaugurée par Descartes. On pourrait néanmoins y objecter que la notion de substance élaborée par Leibniz reposant notamment sur la réhabilitation du concept d'entéléchie, elle convoque Aristote davantage que Platon. Il n'est cependant pas exclu qu'un motif aristotélicien serve ici une cause platonicienne. Il est même possible qu'en dépit de référence explicitement aristotélicienne, le concept leibnizien de substance puise en partie chez Platon. Leibniz terminait en effet dans la *Contemplatio* son exposé des mérites de la pensée de Platon par l'affirmation suivante : « *nec mihi notus est philosophus qui de Substantiis incorporalibus Platone rectius senserit*⁹⁶ / il n'est pas pour moi de philosophe qui ait compris mieux que Platon les substances incorporelles ». Bien qu'il n'y fasse pas allusion dans le *De primae philosophia emendatione* ou dans *lettre à Bossuet*, on est en droit de penser qu'il pourrait pour lui y avoir déjà des traces d'un vrai concept de substance chez Platon, du moins chez un Platon correctement interprété. Si l'on envisage ensemble l'inachèvement de la résurrection permise par Descartes et l'affirmation régulière de Leibniz selon laquelle Descartes n'est pas parvenu à aller jusqu'au bout de ce qu'il permettait en métaphysique – restant seulement à l'antichambre de la vérité⁹⁷ – et qu'on le confronte à ce qui rend possible la métaphysique réelle (le vrai concept de substance), on semble pouvoir avancer que la place qu'accorde Leibniz à Platon dans son œuvre pourrait être en mesure d'éclairer la métaphysique réelle et le concept de substance qu'il forge à cette occasion. L'approfondir serait cependant l'objet d'une étude à part entière.

94 *Ibid.*

95 À Rémond, GP III, 645 (cf. *supra*).

96 A VI, 4, 480.

97 Sur la signification de cette caractérisation de la philosophie cartésienne voir Michaël Devaux, « Leibniz face à la philosophie première de Descartes. De l'antichambre de la philosophie véritable (1679) à la métaphysique réelle (1694) », art. cit., p. 79-84 en particulier.

Nous terminerons par l'élucidation d'une difficulté apparemment plus circonscrite, celle de voir quelle peut être la traduction, dans la philosophie leibnizienne, du doute que Leibniz valorise ici exceptionnellement comme procédé heuristique dans le cadre du rapprochement qu'il effectue entre Descartes, Platon et les académiciens et dont il n'a par ailleurs de cesse d'en montrer les limites : le doute peut tout au plus servir à interpeler, à stimuler un lecteur engourdi⁹⁸ mais il ne peut être le moyen de fonder des certitudes. Que Descartes lui accorde une place très importante vient à la fois de sa conception de la certitude et de sa manière d'envisager l'exercice de la pensée. Concernant le premier point, nous l'avons vu, le doute est la première étape qui nous permet de nous exercer à distinguer les jugements qui relèvent de la pensée seule et ceux sont issus de notre rapport aux corps. Mais l'usage du doute que nous invite à faire Descartes tient aussi à sa manière de philosopher : ce que cherche à illustrer Descartes dans les *Méditations*, c'est une pensée qui, tendue par son désir de la vérité, cherche à faire détruire ses croyances passées. Enseigner à penser, ce ne peut donc être enseigner l'histoire des pensées (*Règle III*) mais montrer la pensée en train de se déployer (ce qui ne signifie pas qu'il ne faille pas en proposer ensuite les résultats, ce qui sera l'objet des *Principes*) et ce, hors de toute tradition philosophique⁹⁹. Cet aspect semble avoir été remarquablement bien compris par Leibniz¹⁰⁰. Mais il l'écarte immédiatement parce qu'il

98 Cf. *Animadversiones*, GP IV, 354 : « *Sed fortasse autor maluit παραδοξολογεῖν, ut torpentem lectorem novitate excitaret*, peut-être l'auteur a-t-il préféré émettre des paradoxes, afin de réveiller par la nouveauté le lecteur engourdi » (trad. Paul Schrecker, dans Leibniz, *Opuscules philosophiques choisis*, op. cit., p. 31).

99 Celle-ci, parce qu'elle cristallise les erreurs, peut même être un obstacle à la pensée, ce que Descartes met en scène dans *La recherche de la vérité*.

100 Voir en particulier ses *Recommandations pour instituer la science générale* A VI, 4-B, 694-695 : « Au lieu de nous tenir par la main pour nous entretenir et pour asseurer nostre chemin, nous courons au hazard et de travers et nous heurtons mêmes les uns contre les autres, bien loin de nous aider et de nous soutenir. Ce qui fait que nous n'avancons gueres, ou que nous ne sçavons pas où nous en sommes. Nous allons mêmes nous enfoncer dans les marais et sables mouvans des doutes sans fin, où il n'y a rien de solide

transpose le doute et sa résolution à l'échelle de l'histoire des pensées. Le doute, la confusion, l'aporie sont dangereux à l'échelle individuelle parce qu'ils ont toutes les chances de nous égarer¹⁰¹. En revanche la considération du déploiement des oppositions doctrinales à l'échelle de l'histoire (qui se manifeste à travers la diversité des philosophies), loin de nous rendre sceptique, est fructueuse car elle nous permet de gagner en profondeur. Il n'est plus question à cette échelle de mettre en doute mais de confronter les thèses pour en tirer ce qu'il y a de vrai et ainsi les dépasser en quelque sorte de l'intérieur¹⁰². Il ne s'agit donc plus de douter chez Leibniz mais de prendre en toute chose (doctrine ou opinion) ce qu'elle contient de vrai – dans une perspective qui semble relever davantage de la méthodologie aristotélicienne que platonicienne. Si Leibniz se permet de valoriser très ponctuellement le doute hérité des académiciens et des sceptiques, il ne le reprend donc jamais à son compte. Comme nous l'avons déjà évoqué, deux explications possibles peuvent être données. Ou Leibniz subit l'influence passagère de Foucher qu'il est en train de lire ou qu'il se remémore au moment où il rédige ses remarques sur Descartes. On constate en effet

ny de ferme, ou bien nous nous entraînons dans les principes des erreurs fort dangereuses. *Talibus in tenebris vitae tantis que periculis*, il n'appartient à aucun mortel, d'allumer un flambeau capable de chasser cette obscurité; les sectes et les chefs de secte ne servent qu'à nous séduire comme les fausses lueurs des feux follets, et il est réservé au soleil de nos âmes de nous éclairer entièrement, mais dans une autre vie. » : nul ne peut prétendre parvenir seul à établir des certitudes.

101 *Ibid.*, A VI, 4-B, 703 : « Cependant je ne trouve pas qu'il faille recommander aux gens, de douter de Tout, car quoique cette expression reçoive une interprétation favorable, il me semble que les hommes la prennent autrement et qu'elle est sujette à de mauvais usages, comme l'expérience n'a que trop fait voir. Aussi ce précepte a allarmé bien des personnes, parmi lesquelles il y en avoit quelques unes, dont le zèle ne manquoit pas de prudence. De plus il n'est point nécessaire, ny mêmes utile. Car puisqu'il ne s'agit que de recommander aux gens de tâcher de se fonder toujours en raisons, le doute n'y fait rien, car on cherche tous les jours des preuves des sentimens dont on ne doute nullement ».

102 Il faudrait, pour commenter plus rigoureusement cet aspect, confronter nos propos avec les développements consacrés à la réfutation du scepticisme pyrrhonien et notamment à l'analyse de l'isosthénie. Voir sur ce point la dernière partie de l'article d'Arnaud Pelletier, « Leibniz' anti-scepticism », art. cit., en part. p. 56-57.

qu'il ne cherche à mettre en avant que ce que le doute rend possible chez Descartes et n'accorde pas de valeur au procédé pris en lui-même¹⁰³. Ou Leibniz, sachant que ses remarques sont destinées à des cartésiens, y voit une manière de taire le doute dans ce qu'il a de plus proprement cartésien et ainsi la toute-puissance de Dieu telle que la pense Descartes.

On pourrait penser que le rejet presque viscéral du refus cartésien de la tradition provient de la formation que Leibniz a reçue, donc de son attachement à l'histoire de la philosophie hérité de ses études et de la tendance à l'éclectisme partagée par ses contemporains. Cependant, même si les conditions dans lesquelles Leibniz est amené à formuler sa propre pensée ne doivent pas être négligées, c'est avant tout pour des raisons doctrinales que Leibniz entend ancrer sa propre pensée (et toute pensée, celle de Descartes comprise) dans la tradition. Ce déplacement que Leibniz opère en réaction à la pensée cartésienne se trouve pouvoir être articulé à son propre rapport à Platon – et témoigne donc, en un certain sens, de la synthèse qu'il opère entre les deux figures de Platon esquissées ici : celle révélée par Descartes et celle qu'il entend lui-même renouveler.

En effet, le recours de Leibniz à la cause finale, qui s'articule à la revalorisation épistémique du probable, trouve un écho dans la manière qu'a celui-ci de se rapporter à l'histoire des pensées¹⁰⁴. Comme nous n'avancions dans la connaissance que par approximation croissante, aucun philosophe ne peut à lui seul réaliser la tâche que se fixe Descartes : ce n'est que de concert que les êtres humains peuvent tendre toujours davantage vers un système à même d'englober tout le pensable. L'exigence de systémativité qui s'articule au finalisme leibnizien se reflète ainsi dans la manière dont Leibniz pense la communauté scientifique, et l'on pourrait aller jusqu'à dire, la communauté humaine même qui constitue la « République des esprits » dont Dieu est le monarque. Seuls, nous ne pouvons parvenir à la certitude, ce n'est que de concert que nous pouvons avancer dans les sciences.

¹⁰³ Sur la réserve de Leibniz vis-à-vis de la philosophie des académiciens voir à *Foucher* d'août 1686, A II, 2-B, 88, GP I, 381.

¹⁰⁴ Il conviendrait de confronter cet aspect à la très célèbre formule de la *lettre à Rémond* du 10 janvier 1714, GP III, 606-607 : « 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. »

Platon représente donc, à dix années d'intervalle, la figure qu'il convient d'opposer à Descartes puis celle dont Descartes permet la résurrection, bien qu'imparfaite, à l'époque moderne, résurrection qui trouvera son achèvement dans la philosophie leibnizienne. Cette lecture de Descartes repose sur trois aspects qu'il est possible selon Leibniz de rapprocher de la pensée de Platon : la nécessité de détacher l'esprit des sens pour parvenir aux fondements de la connaissance, le rôle du doute pour accomplir ce but (qui n'est pas présenté comme issu de Platon lui-même mais des académiciens), la distinction de l'âme et du corps qu'on peut en tirer. Leibniz articule, sans le préciser davantage, ces trois aspects au rôle que jouent Dieu et l'âme dans la pensée cartésienne. Qu'il fasse appel à Platon contre Descartes ou qu'il montre de quelle manière la résurrection de Platon par Descartes est inachevée, les arguments qu'il oppose à Descartes demeurent néanmoins proches : Descartes n'est pas allé jusqu'au bout de ce que Platon permettait de dire de Dieu car il n'est pas parvenu à penser la sagesse et la justice de Dieu, ce pourquoi il a rejeté les causes finales. Il n'est pas non plus parvenu à proposer une conception satisfaisante de la substance, ce qui a des conséquences non seulement sur le plan moral mais aussi sur le plan des sciences physiques. On peut penser que Leibniz se présente par là indirectement comme le continuateur de cette résurrection inaugurée selon lui par Descartes¹⁰⁵.

105 Nous souhaitons exprimer notre gratitude à Vincent Carraud et Arnaud Pelletier qui nous ont fait l'honneur de relire cette étude et de nous faire bénéficier de leurs conseils et de leurs remarques.

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.
DUPELIX, 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-
 AUGÉ, *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-
 Cyran, *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.
 HOBBS, 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 SUISSSET *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* CITIUM 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