

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.

L'ÂME DES SUBSTANCES.
LEIBNIZ ET LA PHILOSOPHIE CAROLINGIENNE

Kristell Trego

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 : 979-10-231-3772-9
© 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

L'ÂME DES SUBSTANCES.
LEIBNIZ ET LA PHILOSOPHIE CAROLINGIENNE

Kristell Trego
Université Clermont Auvergne

Que connaissait Leibniz de la philosophie carolingienne ? Dans quelle mesure celle-ci a-t-elle pu avoir une influence sur sa pensée ? La question peut de prime abord surprendre. Les références de Leibniz à la philosophie du IX^e siècle ne sont assurément pas massives, et ne ressortent pas immédiatement parmi les multiples mentions d'auteurs qu'il peut faire. Je suggérerai toutefois qu'il convient de ne pas les ignorer, voire sans doute de les prendre au sérieux.

La manière dont, en 1710, les *Essais de Théodicée* mentionnent les auteurs de cette période ne laisse pas d'abord présager d'un grand intérêt pour ces auteurs. On voit ainsi Leibniz parler de « ce Godescalque qui fit du bruit vers le milieu du neuvième siècle¹ ». Il s'exprime encore ainsi : « Godescalc, moine du neuvième siècle, qui a brouillé ensemble les théologiens de son temps, et même ceux du nôtre [...] »². Leibniz mentionne également Érigène : « Jean Scot c'est-à-dire l'Écossais (ce que signifiait autrefois l'Hibernois ou l'Érigène), auteur célèbre du temps de Louis le Débonnaire et de ses fils, était pour la conservation de toutes les âmes³ ». « Moine du IX^e siècle », « fit du bruit vers le milieu du IX^e siècle » ; « auteur célèbre du temps de Louis le Débonnaire » : les expressions employées par Leibniz semblent marquer une forme de dédain pour ces auteurs. Et de fait Leibniz n'hésite pas à enjamber allègrement la

1 *Théodicée*, I, 82, GP VI, 147.

2 *Ibid.*, III, 272, GP VI, 279.

3 *Ibid.*, I, 89, GP VI, 151.

pensée carolingienne, passant sans sourciller de Bède et Alcuin à Anselme, avant l'arrivée de la scolastique⁴.

Pourtant on constate que Leibniz a manifesté un intérêt réel pour la philosophie carolingienne. Il en est question à plusieurs reprises dans ses échanges épistolaires. Ainsi, Casimir Oudin lui fait part d'erreurs qu'aurait commises Mabillon concernant Érigène⁵. Surtout, la correspondance de Leibniz nous informe de l'intérêt qu'il a porté au *De anima ad Odonem* de Ratramne de Corbie⁶. Mabillon nous apprend qu'il fut question que Leibniz imprime ce texte⁷, et Leibniz confirme lui-même ce projet dans des lettres à Pinson⁸. Sa correspondance avec Oudin⁹, ou encore Meier¹⁰, témoigne de l'intérêt ainsi porté à cet ouvrage de Ratramne. Leibniz a fait venir une copie de ce texte. La bibliothèque de Hanovre possède encore cette copie (ms IV.3 21), qui, vérification faite, correspond au texte dont nous disposons, *via* le manuscrit de Paris retrouvé au XX^e siècle par Philippe Delhaye et édité par Cyrille Lambot ; il s'agit du manuscrit que possédaient les mauristes, et que, sous l'impulsion de Don Luc d'Achery, ils envisageaient de publier. L'attention à cet ouvrage sur l'âme permet ainsi d'émettre une première remarque : l'intérêt de Leibniz pour Ratramne

334

-
- 4 *Ibid.*, « Discours de la conformité de la foi et de la raison », § 6, GP VI, 53.
5 7 avril 1700, A I, 18, 550.
6 Sur ce texte, voir Philippe Delhaye, *Une controverse sur l'âme universelle au IX^e siècle*, Louvain, Nauwelaerts, 1950.
7 A I, 18, 731-732 : « Si Monsieur Leibniz veut imprimer un Traité de Ratram de anima, assez long, qui est un traité philosophique contre un certain qui disait que les âmes n'étaient qu'une dans tous les hommes, il en sera le maître. Ce traité ferait environ dix feuilles d'impression. »
8 À Pinson pour Mabillon, février 1701, A I, 19, 396 ; 29 août 1701, A I, 20, 493. Leibniz aurait ainsi souhaité l'éditer avec « Suisset », c'est-à-dire Swineshead, auteur de *Calculationes*. Cf. à Pinson, 14 mai 1701, A I, 19, 687. Voir Louis Davillé, *Leibniz Historien. Essai sur l'activité et la méthode historique de Leibniz*, Paris, Alcan, 1909, p. 164-165, p. 573.
9 À Casimir Oudin, 24 octobre 1700, A I, 19, 191-192 ; cf. Oudin à Leibniz, 29 septembre 1701, A I, 20, 491. La correspondance de Leibniz et Oudin mentionne également le traité *De cynocephalis* (Oudin à Leibniz, 29 septembre 1701, A I, 20, 491 ; à Oudin, 27 décembre 1701, 690) ; cf. à Pinson, 14 mai 1701, A I, 19, 688. Ce traité est encore mentionné par Eckhart à Leibniz, 29 octobre 1704, A I, 24, 68.
10 Fin avril 1701, A I, 19, 623.

ne se limite pas à un intérêt pour l'auteur d'un *De corpore et sanguine Christi*¹¹, auquel les protestants ont cherché à se reporter¹².

Je voudrais dès lors suggérer cette idée : la philosophie carolingienne, celle proposée par Ratramne, mais aussi celle d'Érigène, a rencontré certaines des préoccupations aristotéliennes de Leibniz. En un mot : l'aristotélisme de Leibniz pourrait s'être trouvé renforcé ou conforté par la lecture de Ratramne et d'Érigène. Pour appuyer cette suggestion, constatons que, d'une manière remarquable, Leibniz conçoit la philosophie carolingienne comme étant largement aristotélienne. Fin 1675, il écrit ainsi au dauphin : « Lorsque donc Charlemagne a pensé à restaurer les écoles, la philosophie rénovée fut nécessairement aristotélienne¹³ ». Le contexte de la référence à Érigène que nous avons mentionnée est dans cette perspective éloquent : dans le passage de la *Théodicée* en question, Leibniz traite en effet des formes substantielles.

La rareté des références leibniziennes à la philosophie carolingienne impose une certaine prudence : il ne s'agira pas d'affirmer des dépendances ou influences là où il n'y a pas de rapport.

Afin d'éviter tout rapprochement fantaisiste, dressons dès à présent un rapide panorama des textes carolingiens qui étaient accessibles à la fin du XVII^e siècle. Une partie des éditions de textes carolingiens s'explique assurément par la résurgence de problématiques théologiques communes, autour de la prédestination, ou de l'eucharistie. Ainsi les traités carolingiens sur la prédestination étaient proposés sous la forme d'un recueil, édité par Gilbert Mauguin en 1650¹⁴. En ce qui concerne, d'autre part, la question de l'eucharistie, il n'est sans doute pas besoin de rappeler que le *De corpore et sanguine Christi* de Ratramne était d'un accès facile au XVII^e siècle. Ses multiples éditions et traductions dans les différentes

11 Leibniz le mentionne (à *Sonnemann*, mars 1704, A I, 23, 154).

12 Sur Ratramne, et ses œuvres, voir Jean-Paul Bouhot, *Ratramne de Corbie. Histoire littéraire et controverses doctrinales*, Paris, IEA, 1976.

13 A II, 1-B, 396 : « *Cum ergo Carolus Magnus de Scholis restaurandis cogitaret renovata philosophia necessario Aristotelica fuit.* »

14 *Veterum Auctorum qui ix. Saeculo de Praedestinatione et Gratia scripserunt Opera et Fragmenta*, Paris, Billaine, 1650. Cf. James Ussher, *Gotteschalci et Prædestinationæ controversiæ ab eo motæ historia*, Dublin, Lasche, 1631.

langues européennes s'expliquent par la proximité, au moins apparente, de certaines thèses avec celles des protestants¹⁵. Mais Leibniz disposait aussi des traités plus philosophiques. Si on laisse de côté le *De anima ad Odonem* de Ratramne, le *Periphyseon* d'Érigène fut pour sa part édité par Thomas Gale¹⁶, édition que l'on trouve mentionnée par Leibniz dans le catalogue de la Bibliothèque de Wolfenbüttel¹⁷, et dont il a acquis un exemplaire lors d'une vente aux enchères le 5 août 1709¹⁸.

Or, force est de constater qu'il y a de la part de Leibniz un intérêt philosophique, et pas seulement théologique¹⁹ pour l'époque

- 15 On en trouve ainsi une première impression, à Cologne 1531. Le texte paraît en version bilingue : *Ratramne, autrement Bertram prêtre. Du corps et du sang du Seigneur. En Latin & en François. Avec un avertissement où l'on fait voir que cet auteur est un témoin non suspect de la foy de l'Eglise au IX^e siècle*, Rouen, Jean Lucas, 1673 (2^e éd.). Mabillon transcrit en 1672 le manuscrit de Lobbes (qui est en réalité celui de Corbie), qui devait servir de base à une édition des œuvres de Ratramne; voir J. N. Bakhuizen Van den Brink, *Ratramnus. De corpore et sanguine Domini*, Amsterdam/London, North-Holland Publishing Company, 1974, p. 13-14. Citons ensuite la version de Jacques Boileau, *Traité du Corps et du Sang du Seigneur: Composé en Latin, il y a plus de huit cents ans*, Paris, Martin – Boudot, 1686. Cf. *Bertram or Ratram concerning the body and blood of the Lord, in Latin; with a new English Trans. To which is prefix'd an historical dissertation touching the author and this work*, 2^d ed. corrected and enlarged with an appendix; wherein Monsieur Boileau's French version and notes upon Bertram are considered, and his unfair dealings in both detecte, London, H. Clark, 1688. Sur ces éditions, voir Rémi Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. XIX, Paris, Lottin & Butard, 1751, p. 146-147.
- 16 *De divisione naturae libri quinque*, Oxford, Sheldon, 1681. Voir Mabillon à Magliabechi, 10 mai 1681 : « M. Gal, principal du college de Londres en Angleterre, fait un ramas de tous les ouvrages de Jean Scot » (*Correspondance inédite de Mabillon et de Monfaucon avec l'Italie*, éd. M. Valéry, Paris, J. Labitte, 1846, p. 17).
- 17 Wolfenbüttel HAB, Leibniziana III, Schriftstücke betr. Leibniz' Verhältnis zur Wolfenbütteler Bibliothek (fin xvii^e siècle), f. 21r : « *ex franciana bibliotheca* », in F^o, n^o 207.
- 18 Il s'agit de l'exemplaire N-A 7055 de la bibliothèque de Hanovre (GWLb). Voir <http://www.leibnizcentral.de>. Je remercie Arnaud Pelletier pour cette indication.
- 19 Sur l'intérêt de Leibniz pour l'époque carolingienne, voir Louis Davillé, *Leibniz Historien*, op. cit., p. 572 sq.

carolingienne²⁰. Avec la mention d'Érigène (et de sa thèse de « la conservation des âmes »), comme avec son enthousiasme pour le *De anima ad Odonem* de Ratramne, Leibniz semble s'être intéressé au traitement de l'âme à l'époque carolingienne. Effectivement, la pensée carolingienne ne se réduit pas aux disputes théologiques autour de la prédestination²¹, et de l'eucharistie²², mais les débats portèrent aussi sur l'âme et sa nature

- 20 Qu'il ne faille pas réduire l'intérêt des auteurs de cette fin du xvii^e siècle pour la pensée carolingienne à la théologie, les notices qui sont consacrées à ces penseurs, notamment à Érigène, nous permettent de nous en apercevoir. Ainsi Louis-Élie Dupin reconnaît à Érigène une bonne connaissance de la philosophie aristotélicienne: « Ayant de l'esprit et de l'érudition, sachant bien la philosophie d'Aristote et la langue grecque, que peu de gens entendaient en ce pays, il devint en peu de temps assez célèbre » (*Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, Pralard, 1696, t. VII, p. 77-78), et Dupin de poursuivre, en signalant d'ailleurs les limites théologiques de l'œuvre érigénienne: « ce peu que nous avons dit jusqu'ici de Jean Scot Érigène fait assez connaître qu'il avait quelque teinture de belles lettres, de la logique et de la métaphysique, mais qu'il avait l'esprit de travers, qu'il raisonnait mal et qu'il était fort mauvais théologien » (p. 79). Le jugement de François Eudes de Mezeray n'est de ce point de vue guère plus favorable: « Jean Scot ou l'Ecoissais, surnommé l'Érigène. Ce dernier était grand philosophe, et pour la beauté et la délicatesse de son esprit fort chéri de Charles le Chauve, jusqu'à coucher dans sa chambre; mais en théologie il passe pour un esprit égaré » (*Abrégé chronologique ou extrait de l'histoire de Francs*, Paris, chez J.-B. de Ville, 1668, p. 171).
- 21 Leibniz n'ignore pas ces débats; voir *Annotationes sur la Dissertatio de praedestinatione et gratia* de G. Burnet, § 14, dans Arnaud Lalanne, *Genèse et évolution du principe de raison suffisante*, thèse de doctorat, sous la dir. de Michel Fichant, université Paris-Sorbonne, 2013, t. II, p. 859-860; cf. Grua II, 456. Scot est encore mentionné dans ce contexte par Leibniz, voir *Sur Ludovicus a Dola, de modo conjunctionis concursuum Dei et creaturarum* (1683-1685), A VI, 4 B, 1791.
- 22 L'avertissement de l'édition bilingue de Rouen de Ratramne, *Du corps et du sang du Seigneur*, évoque un intérêt philosophique du texte, en mentionnant la question de la « réalité », « mot [...] qui n'était pas encore en usage au temps de Ratramne » (p. 74), mais aussi la question de la substance, qui « se prend ici d'ordinaire pour un corps ou pour une nature corporelle et matérielle, mais souvent aussi dans ce traité et ailleurs en divers endroits par un usage de ce temps-là pour une vertu ou une efficace » (p. 92). Se pose aussi la question du statut de la *species*: « Quand ce mot *species* est mis par opposition à la vérité, à la réalité, au corps [...], alors il ne veut dire que le dehors, l'écorce, ou l'apparence extérieure des choses. [...] Mais quand

(a-t-elle des limites ; est-elle localisée ?). Or, cette question de l'âme engage en réalité chez Leibniz des réflexions de facture métaphysique, et avait de fait incité nos deux auteurs carolingiens à mobiliser la conceptualité aristotélicienne de la substance, telle qu'ils pouvaient en disposer. Par-delà les questions théologiques, il y aurait ainsi un intérêt métaphysique de la part de Leibniz pour la philosophie carolingienne.

Je commencerai donc par revenir sur le passage des *Essais de Théodicée* où apparaît Érigène, pour voir comment Leibniz le fait intervenir dans le contexte des formes substantielles. En examinant ensuite les doctrines de la substance d'Érigène et de Ratramne, je chercherai à déceler ce qui a pu, dans leur œuvre, susciter l'intérêt de Leibniz. On parviendra finalement à éclairer la mention d'Érigène en faisant droit à une difficulté qui s'est présentée à Leibniz comme augustinienne.

au contraire il est mis ou simplement ou absolument ou par opposition à l'image et à la figure, [...] alors on ne peut prendre [le] terme que pour le corps, la nature, la substance de la chose, ou la chose même, qui est opposée à l'apparence ou à la figure et à la représentation » (p. 86-87). S'élabore ce faisant, à partir du texte de Ratramne, une réflexion sur l'essence de la manifestation, laquelle est employée « pour dire simplement la chose même en soi, la réalité de la chose, ou la présence réelle et effective de la chose, et jamais la vue, la découverte, l'apparition, la montre extérieure de la chose » (p. 81). Boileau s'interroge en retour sur le lien entre la manifestation et l'existence : « on ne peut pas nier qu'il ait entendu la connaissance du corps de Jésus-Christ par manifestation, et nullement la simple existence ou présence, puisque toute la différence qu'il y établit entre le corps de Jésus-Christ voilé dans l'eucharistie et le corps de Jésus-Christ dans la gloire est que ce dernier *per resurrectionem iam glorificatum cognoscitur*, au lieu qu'il n'avait qu'à dire *iam per resurrectionem glorificatum existit*, qui est un mot qui était en usage de son temps, et dont il se sert pour marquer que le corps de Jésus-Christ n'est pas seulement le nom dans l'eucharistie, mais qu'il y est et qu'il y existe » (préface, p. 40). Boileau réfute en effet l'interprétation de « l'auteur protestant de la traduction » pour qui « ce terme de manifestation de la vérité signifie la même chose que réalité » (p. 34). Sur la *species*, qui signifie l'apparence, et non la substance ou nature des choses, voir p. 42. Sans rentrer dans le détail de ces discussions et de leurs enjeux, retenons simplement comment le questionnement et la conceptualité philosophiques se voient mobilisés pour interpréter cet ouvrage théologique.

L'ÂME ET LES FORMES SUBSTANTIELLES. ÉRIGÈNE DANS LA *THÉODICÉE*

Lorsqu'en 1710, dans ses *Essais de Théodicée*, Leibniz mentionne Érigène pour la conservation des âmes, il ne fait sans doute pas œuvre originale. Pierre Bayle, dans l'article « Sennert » du *Dictionnaire historique et critique*, avait déjà retenu ce point dans l'œuvre d'Érigène²³. L'on peut dès lors assurément s'interroger sur la lecture effective et personnelle par Leibniz de l'ouvrage du penseur carolingien²⁴. Faisons toutefois le pari que le choix de retenir Érigène (plutôt qu'un des autres partisans de cette thèse que mentionnait Bayle) ne serait pas neutre.

Il convient à cet égard de remarquer comment Leibniz prend la défense de la position d'Érigène. Il fait en effet suivre l'exposé de la thèse érigénienne de la remarque suivante : « et je ne vois point pourquoi il y aurait moins d'inconvénient à faire durer les atomes d'Épicure ou de Gassendi, que de faire subsister toutes les substances véritablement simples et indivisibles, qui sont les seuls et vrais atomes de la nature²⁵ ». Avec cette thèse, nous touchons donc sans doute à un élément central, au cœur de la conception leibnizienne de la substance. Plus pertinente que l'atomisme d'Épicure et de Gassendi apparaît l'affirmation de la persistance des substances simples

- 23 Rotterdam, R. Leers, 1697, t. II, p. 1042. Sur Leibniz et Bayle, voir à *Thomas Burnett*, 30 octobre 1710, GP III, 320-321 : « Mon livre intitulé : *Essais de Théodicée, sur la Bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal*, sera bientôt achevé à Amsterdam chez Jaques Troyel. La plus grande partie de cet ouvrage avait été faite par lambeaux, quand je me trouvais chez la feue Reine de Prusse, où ces matières étaient souvent agitées, à l'occasion du Dictionnaire et des autres ouvrages de M. Bayle, qu'on y lisait beaucoup. » Voir Paul Rateau, « Sur la conformité de la foi avec la raison : Leibniz contre Bayle », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 136, 2011/4, p. 467-485.
- 24 Daniel Sennert est mentionné dans la *Théodicée*, I, 89, GP VI, 151. Il l'était aussi dans une lettre adressée à Jakob Thomasius concernant la manière de faire droit à Aristote, plus particulièrement sur la production des formes à partir d'une puissance active, plutôt qu'une éducation à partir de la puissance passive de la matière (GP I, 15).
- 25 *Théodicée*, I, 89, GP VI, 151-152. Voir Fernand Brunner, *Études sur la signification historique de la philosophie de Leibniz*, Paris, Vrin, 1951, p. 29-30, qui insiste à cet égard sur « l'héritage platonicien ».

et indivisibles. La question de la conservation de l'âme nous renvoie ainsi en réalité à la question de ce qu'est une substance. Elle apparaît ici corollaire de la reconnaissance de l'essentielle unité et indivisibilité de la substance, soit deux de ses traits fondamentalement leibniziens.

Armés de ce constat, nous pouvons dès lors revenir au contexte général du passage, à savoir la réflexion sur l'origine de l'âme humaine²⁶, telle qu'elle s'initie au § 87. Or, la question théologique concernant l'âme humaine appelle immédiatement pour Leibniz une confrontation avec la philosophie, singulièrement la philosophie d'« Aristote et de son école » : « Dans cette controverse des théologiens sur l'origine de l'âme humaine, est entrée la dispute philosophique de l'origine des formes. Aristote et l'école après lui ont appelé forme ce qui est un principe de l'action, et se trouve dans celui qui agit²⁷. » On le voit donc : Érigène intervient dans un contexte aristotélicien. L'exposé de la doctrine du Stagiritte sur la forme et l'entéléchie²⁸ aboutit ainsi à cette remarque : « j'ai montré ailleurs que la notion de l'entéléchie n'est pas entièrement à mépriser²⁹ ». Elle n'est pas à mépriser, et l'on peut y faire droit dès lors,

340

-
- 26 On pense ici à la *Disputatio physica de origine animae humanae* (Leipzig, C. Michael, 1669) de son maître Jakob Thomasius; notons à cet égard comment Thomasius incitait à l'examen de l'histoire de la controverse. L'aristotélisme de Thomasius est un aristotélisme ancré dans une certaine histoire. Voir Zornitsa Radeva, « From Reconstruction to Reformation: Jacob Thomasius' Use of Aristotle in the Debate on the Origin of the Human Soul », *Recherches de théologie et philosophie médiévale*, vol. 84, 2017, p. 427-463, en part. p. 428 et p. 461.
- 27 *Théodicée*, I, 87, GP VI, 149. Très tôt, Leibniz associe la forme à l'idée d'âme, et y découvre un principe d'unité, en même temps que d'activité dans les corps; voir ainsi *Definitiones cogitationesque metaphysicae* (1678-1680), A VI, 4 B, 1399: « *Forma substantialis seu anima est principium unitatis et durationis; materia multitudinis et mutationis. [...] Corpus est substantia quae agere et pati potest. Materia est principium passionis; Forma principium actionis* ».
- 28 Sur la réception leibnizienne du concept aristotélicien d'entéléchie, voir Annick Latour, « Le concept leibnizien d'entéléchie et sa source aristotélicienne », *Revue philosophique de Louvain*, 2002, p. 698-722 et *supra*, l'article de François Ottman, « La réhabilitation dynamique de l'entéléchie: "un beau mélange de Métaphysique, de Géométrie et de Physique" », p. 183.
- 29 *Théodicée*, I, 87, GP VI, 150.

pour le philosophe de Hanovre, que l'on prend la pleine mesure de l'idée de « force, effort, conatus » qui doivent lui être associés, et Leibniz de finir ce § 87 en écrivant : « j'ai montré aussi comment on peut concevoir que l'âme est une force primitive³⁰ ». Si l'on peut ainsi parler en termes de forme et d'entéléchie, reste qu'il convient de bien entendre ces concepts. L'aristotélisme de Leibniz entend ainsi prendre en considération la force que véhicule l'idée d'acte.

Remarquons que ce passage renvoie, brièvement certes, aux scolastiques. Leibniz évoque ainsi la « doctrine des thomistes et d'autres bons philosophes ». Or, s'il mentionne ainsi les thomistes, représentants par excellence de l'aristotélisme médiéval, c'est pour révéler une des limites de leur pensée. Leibniz décèle dans la doctrine thomiste ce qu'il appelle lui-même une inconséquence : « ce malentendu paraît avoir été cause d'une grande inconséquence dans la doctrine des thomistes et d'autres bons philosophes, qui ont reconnu l'immatérialité ou l'indivisibilité de toutes les âmes, sans en vouloir avouer l'indestructibilité, au grand préjudice de l'immortalité de l'âme humaine [...]»³¹. À cet égard, Érigène (mentionné immédiatement après) apparaît au contraire comme un philosophe qui ne serait pas tombé dans une telle inconséquence, dans la mesure précisément où il aurait soutenu pour sa part la conservation des âmes. Érigène viendrait ainsi en quelque sorte au secours de Leibniz lorsque celui-ci entend suggérer la permanence psychique, ou formelle.

Au vu de ces éléments, il est loisible de se demander si Érigène n'indiquerait pas la voie pour un retour à un Aristote qui, aux yeux de Leibniz, apparaîtrait plus authentique que celui qu'il pouvait trouver dans la philosophie scolastique. On le sait en effet, Leibniz a lui-même marqué la différence entre la force active telle qu'il entend la promouvoir et la puissance nue des scolastiques, qui ne serait qu'une *possibilitas* indigente³². Ainsi donc, si Leibniz a connu l'aristotélisme *via* la philosophie scolastique, il semble assurément ne s'en être pas contenté. En 1698, Leibniz a acquis sa nouvelle conception de la substance, qu'il présente ainsi en recourant

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*, 89, GP VI, 151.

32 Voir *De primae philosophiae emendatione*, GP IV, 469.

à l'idée de force : « [...] *ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere*³³ ». L'idée se retrouve dans la *Théodicée* : « chez moi, toute substance simple (c'est-à-dire toute substance véritable) doit être la véritable cause immédiate de toutes ses actions³⁴ ». Cette définition de la substance, Leibniz l'affirme en accord avec Platon, Aristote et même (en un certain sens du moins) les scolastiques³⁵. La conformité avec Platon est réaffirmée dans la *Théodicée*³⁶. Tout en maintenant un vocabulaire aristotélicien, celui de la forme et de l'âme, Leibniz convoque l'autorité de Platon. La doctrine de la substance que Leibniz propose ne se veut donc pas neuve. Leibniz cherche à inscrire ses propres thèses dans une certaine histoire de la philosophie, qui remonte à Aristote pour sa conceptualité, sans s'opposer (remarquons-le dès à présent) à Platon. L'aristotélisme de Leibniz serait ainsi ce que l'on pourrait appeler un aristotélisme d'ouverture³⁷.

33 *De ipsa natura*, GP IV, 508.

34 *Théodicée*, III, 400, GP VI, 354.

35 *À Sturm*, 1695, A II, 3, 100 : « *Tantum autem abest, ut sensum, secundum quem vocabulo substantiae utor, putem ab usu abhorrere (uti videtur rem accepisse vir doctissimus) ut contra potius nostram explicandi rationem, Eclectio id est Sturmiano maxime laudabili instituto convenientissimam et Platonis atque Aristotelis ipsorumque Scholasticorum doctrinae (quousque sanum sensum recipit) maxime consentaneam, restituendaeque antiquae, et ut ego judico, verae philosophiae aptam credam; tametsi fatear cum Gassendi et Cartesii placitis quibusdam pugnare, quorum toti philosophiae perversa substantiae notio tenebras offudit, et querelis non per omnia injustis Henrici Mori aliorumque causam dedit, dum corpusculares philosophi non contenti phaenomena cum Democrito mechanice explicare, altiora ipsius mechanismi in rebus principia sustulere.* »

36 *Theodicée*, III, 323, GP VI, 308 : « la forme ou l'âme a cet avantage sur la matière qu'elle est source de l'action, ayant en soi le principe du mouvement ou du changement ; en un mot, to autokinèton, comme Platon l'appelle ». Le *Sophiste* présentait ainsi l'être comme *dunamis* (247e) ; voir Auguste Diès, *La Définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon*, Paris, Vrin, 1932.

37 La *lettre à Rémond* du 10 janvier 1714 en témoigne : « Étant enfant j'appris Aristote, et même les Scholastiques ne me rebutèrent point ; et je n'en suis point fâché présentement. Mais Platon aussi dès lors, avec Plotin me donnèrent quelque contentement » (GP III, 606).

L'idée que je voudrais dès lors suggérer serait la suivante : si cette attention à la force inhérente à la substance conduit Leibniz à prendre ses distances avec la conception cartésienne, pour revenir à Aristote, la relecture d'Aristote qu'il effectue ce faisant a pu s'appuyer sur la philosophie carolingienne, sur Érigène notamment, qui adoptait ce que l'on peut appeler une ousiologie vitaliste.

LE VITALISME ÉRIGÉNIEN ET L'ARISTOTÉLISME

Nous pouvons à présent dresser, à grands traits, l'aristotélisme érigénien, pour tenter de déceler des points d'accord avec l'aristotélisme qu'entend développer Leibniz, en réaction au cartésianisme. Sans que les deux questionnements ne soient entièrement séparables, remarquons que Leibniz ne retient pas d'Érigène la conception théophanique du monde qui le conduit à penser les existants en tant qu'apparaîtres³⁸, mais s'interroge plutôt sur la force active constitutive de la substance et en assurant l'unité.

Jean Scot Érigène a effectivement proposé une conception de la substance qui fait droit à l'idée de puissance et d'activité. Érigène se

38 Sur l'exister comme apparaître de l'*ousia* chez Érigène, je me permets de renvoyer à mes articles « Manifestation et existence. Théophanie et dévoilement de l'*ousia* chez Jean Scot Érigène », dans A. Balestra, H. Gutschmidt & G. Segalerba (dir.), *Substantia. Sic et Non. Eine Geschichte des Substanzbegriffs von der Antike bis zur Gegenwart in Einzelbeiträgen*, Frankfurt/Paris/Lancaster/New York, Ontos Verlag, 2008, p. 105-132, et « La subsistence des existants. La contribution de Jean Scot Érigène à la constitution d'un vocabulaire latin de l'être », *Khôra. Revue d'études anciennes et médiévales*, vol. 6, 2008, p. 143-179. Sur l'attention leibnizienne à la réalité des phénomènes, voir notamment Daniel Schultess, *Leibniz et l'invention des phénomènes*, Paris, Puf, 2009, ainsi que les différents travaux sur le « phénoménalisme » leibnizien, en particulier Nicolas Jolley, « Leibniz and phenomenalism », *Studia Leibnitiana*, vol. 18, 1986, p. 38-51; Donald Rutherford, « Phenomenalism and the reality of Body in Leibniz's Later philosophy », *Studia Leibnitiana*, vol. 22, 1990, p. 11-28; ou encore, Christina Schneider, « Bodies as aggregates and bodies as phenomena. Towards a coherent story », dans H. Poser (dir.), *Nihil sine ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G. W. Leibniz*, Hannover, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, 2001, p. 1130-1137.

distingue en effet au sein de la philosophie du haut Moyen Âge par le fait qu'il ne s'est pas contenté du modèle inhérentiste de la substance, mais qu'il n'a eu de cesse d'insister sur sa dimension dynamique. Il a ainsi dédoublé l'ousiologie : la substance n'est pas seulement, ni peut-être d'abord, le sujet d'accidents ; *ousia*, elle se dit corrélativement à la *dunamis* et l'*energeia*. Érigène présente cette triade au livre I^{er} du *Periphyseon* : « puisque l'on observe dans toute nature rationnelle et intellectuelle trois [entités] inséparables, et qui demeurent toujours d'une manière incorruptible, à savoir l'*ousia*, la *dunamis* et l'*energeia* (c'est-à-dire l'essence, la vertu et l'opération) [...] »³⁹. L'exposé de la triade l'assigne d'une manière remarquable à une nature rationnelle ou intellectuelle. Le second modèle ousiologique est donc exhibé à propos des âmes. C'est en psychologie que se met en place le modèle dynamique de la substance.

Deuxièmement, Érigène a insisté sur l'unité et la simplicité de l'*ousia* : « l'*ousia* est simple [...], puisqu'elle est une unité inséparable⁴⁰ ». L'*ousia* n'est donc pas corruptible⁴¹, et se distingue du corps : « on conclut qu'aucun corps n'est une *ousia*⁴² ». Or, cette non-corporéité de l'*ousia* l'excepte de la tridimensionalité qui caractérise précisément les corps : « tout ce qui comprend une longueur, une largeur, une profondeur est un corps [...]. Ce qui au contraire ne reçoit aucune des dimensions spatiales précitées, parce qu'il est un et simple, et qu'il ne peut recevoir, en vertu de sa nature, aucun mouvement qui s'effectue dans des dimensions spatiales, est nécessairement incorporel⁴³ ». La simplicité de l'*ousia* l'extrait donc de toute extension spatiale, caractéristique des corps.

39 *PPh*, I, 486B-C, CCCM, CLXI, 62 : « *cum in omni rationabili intellectualique natura tria inseparabilia semperque incorruptibiliter manentia considerentur, ousian dico et dunamin energeianque (hoc est essentiam, virtutem, operationem...* ». Nous citons le *Periphyseon* (désormais *PPh*) d'après l'édition d'Edouard Jeuneau, Turnout, Brepols, 1996-2004, 5 vol. (CCCM CLXI-CLXV), en indiquant préalablement la référence aux colonnes de la Patrologie Latine, éd. J.-P. Migne, t. CXXII.

40 *PPh*, I, 489C, CCCM, CLXI, 66 : « *ousia simplex est (...) quoniam unum inseparabile* ».

41 *PPh*, I, 490A-C, CCM, CLXI, 66-67.

42 *PPh*, I, 491B, CCCM, CLXI, 68 : « *concluditur nullum corpus ousian esse* ».

43 *PPh*, I, 491B, CCCM, CLXI, 68 : « *Omne quod longitudine, latitudine, altitudine comprehenditur, [...] corpus est. Quod autem nullum praedictorum spatiorum*

Il y a plus. Le corps doit en quelque manière s'associer à l'*ousia* pour devenir réel, en termes érigéniens « vrai » : « tantôt le corps est dépourvu d'*ousia*, tantôt il adhère à l'*ousia* pour devenir vrai⁴⁴ ». La vérité du corps est ainsi à rechercher dans une *ousia* distincte de lui-même. Le corps n'est donc pas laissé à sa spatialité, envisageable par l'imagination comme une figure géométrique. Pour accéder à sa vérité, il demande à être ramené à une *ousia*, prise en considération en sa dimension éminemment psychique. Érigène met ainsi le corps en dépendance de l'*ousia* telle qu'il l'a exhibée comme unité simple et incorporelle.

Dynamisme, simplicité, incorporéité, nous avons donc là chez Érigène des éléments doctrinaux que l'on retrouvera dans la conception leibnizienne de la substance. L'*ousia* érigénienne se constitue comme unité dynamique, en réaction à une certaine conception du corps comme extension tridimensionnelle. De ce point de vue, l'auteur de la *Théodicée* peut bien avoir reconnu dans l'œuvre du maître irlandais certains échos de ses propres thèses.

Or, ce premier livre du *Periphyseon* est bien si ce n'est à l'esprit de Leibniz lorsqu'il mentionne Érigène dans la *Théodicée*, du moins à l'arrière-plan de la réflexion d'Érigène lorsque celui-ci pose dans le livre III que les âmes animales ne sauraient périr. Celui-ci inscrit en effet nettement cette thèse dans le cadre ousiologique qu'il a auparavant mis en place. La substance que reconnaît Érigène est en effet une subsistance substantielle dans le genre commun⁴⁵. Après avoir rappelé le caractère inaltérable de la triade ousiologique, essence, puissance, opération, Érigène écrit ceci :

les corps de tous les animaux, au moment de leur décomposition, ne sont pas réduits à néant, mais ramenés aux qualités des éléments par le concours desquelles ils sont matériellement faits [...], comment donc leurs âmes, qui sont assurément d'une meilleure nature, pourraient-elles absolument périr,

recipit, quoniam unum est atque simplex nullumque motum naturae suae per spatia potest recipere, necessario incorporale est ».

44 PPh, I, 494A, CCCM, CLXI, 72 : « corpus aliquando caret ousia, aliquando adhaeret ousiae ut verum sit ».

45 PPh, III, 737C, CCCM CLXIII, 169 : « in eo < dans le genre commun > omnia animalia substantialiter subsistunt ».

alors que la raison n'admet pas [...] que ce qui est composé soit conservé dans ses parties disjointes, et que ce qui est simple, exempt de toute composition et indissoluble cesse d'être⁴⁶.

Ainsi donc, affirmant la conservation de toutes les âmes, Érigène oppose-t-il ici clairement la composition des corps à l'unité de l'âme, point qui, si Leibniz l'a effectivement lu, n'a sans doute pu qu'attirer son attention.

346 Lorsqu'Érigène défend donc la conservation de toutes les âmes, conformément à la thèse que lui attribue Leibniz, c'est en vertu des thèses sur l'*ousia* établies au livre I. Les corps consistent en un concours de propriétés elles-mêmes incorporelles et invisibles. Ils ne sont qu'en vertu de cette *ousia* qu'ils ne sont précisément pas. Érigène insiste ainsi, par opposition aux corps multiples, sur l'*ousia* une et simple, qui se répand dans la totalité du monde. L'*ousia*, affirme Érigène, perdure⁴⁷. Dès lors, Leibniz, dans son refus de ne pas se contenter de l'étendue cartésienne, semble bien avoir pu rencontrer Érigène en ce qu'il s'est attaché à penser une *ousia* psychique qui ne se ramène pas à la spatialité tridimensionnelle, mais révèle, au cœur de ce qui est véritablement, une force ou puissance. Notons en effet comment Érigène s'interroge au livre I sur l'*ousia* qui est l'origine de toute forme substantielle⁴⁸.

Érigène et Leibniz appartiennent certes à des contextes culturels différents. Leur commun aristotélisme (quelle que soit la diversité du corpus mobilisé) découvre toutefois des points de rapprochements entre eux. Leibniz pouvait lire, dans le *Periphyseon*, des thèses sur la substance qui allaient assurément en son sens. Rappelons à cet égard que le terme de « monade », qui intervient pour l'une des premières fois dans la correspondance avec Fardella, est (notamment) érigénien : « *numeri ex*

46 PPh, III, 738 A-B, CCCM CLXIII, 170 : « *omnium animalium corpora, quando solvuntur, non ad nihilum rediguntur sed in elementorum qualitates, quarum concursu materialiter facta sunt, redire [...], quomodo eorum animae, cum profecto sint melioris naturae [...] omnino perire possunt, dum rationi non conveniat [...] quod compositum est in suis partibus disiunctis custodiri, simplex autem omnique compositione carens dissoluique nequiens interimi* ».

47 PPh, I, 492B-C, CCCM CLXI, 70.

48 PPh, I, 497B-C, CCCM CLXI, 76 : « *ousian quae est formarum substantialium origo contemplatur* ».

monade procedentes » (« les nombres qui procèdent de la monade⁴⁹ »). Dans cette optique, Érigène se signale par son attention à la multiplicité constitutive des corps, et la manière dont cette multiplicité s'articule à l'unité. Le livre III, avant la conservation des âmes, cite encore le pseudo-Denys, qui affirme qu'« il n'y a pas de multitude qui ne participe de l'un⁵⁰ ».

On constate donc assurément des points de convergence entre Leibniz et Érigène. Mais il nous faut reconnaître que Leibniz l'a assurément bien peu cité, ce qui rend difficile de passer du constat d'une proximité théorique à une influence réelle. La coïncidence n'est pas forcément dépendance. Notons pour le moment que cet intérêt pour un auteur carolingien n'est en réalité pas isolé.

L'INDIVIDUALITÉ DES SUBSTANCES. RATRAMME

Leibniz, dans les années 1700, s'était intéressé de près à un autre ouvrage carolingien, à savoir le *De anima ad Odonem* de Ratramme de Corbie. Cet ouvrage est présenté par Leibniz comme étant bien philosophique⁵¹. Il déclarait ainsi vouloir l'intégrer à un *volumen keimeliôn philosophicorum*⁵². Cet opuscule est assurément peu connu (après Leibniz⁵³, il fut seulement retrouvé par hasard au XX^e siècle). Dès lors, l'intérêt que lui témoigne Leibniz ne peut que susciter notre

49 *PPh*, II, 602B, CCCM CLXII, 106. Voir aussi *PPh*, III, 621C, CCCM CLXIII, 6, et *passim*; Érigène peut tenir ce terme de Maxime, *Ambigua*, XIX, cité en 615B, CCCM CLXII, 123. Voir encore cette formule: « *Quis autem pure intelligentium monada dixerit inchoasse, cognoscens eam in infinitum tendere?* » (*PPh* III, 652C, CCCM CLXIII, 50).

50 *PPh*, III, 737D, CCCM CLXIII, 170: « *neque enim est multitudo non participans unius* ».

51 « ...le livre philosophique de Ratramme », dit sa *lettre à Pinson* de septembre 1701, A I, 20, 507.

52 Comme il l'indiquait aussi à *Meier*, avril 1701, A I, 19, 623.

53 Le texte jouissait au XVII^e siècle d'une certaine renommée. Il a ainsi été signalé par Louis-Élie Dupin, *Nouvelle bibliothèque*, *op. cit.*, p. 76-77. Voir aussi l'avertissement de l'édition du traité sur l'eucharistie (*Du corps et du sang du Seigneur*, p. 89).

étonnement. On peut en effet se demander ce qui dans cet ouvrage put ainsi interpeler philosophiquement Leibniz.

À certains égards, le *De anima ad Odonem*, rédigé au début des années 860, présente des thèses opposées au *Periphyseon*. Ratramne refuse ainsi l'idée d'une âme du monde. Sans doute est-ce ce refus de l'âme unique qui suscita l'intérêt de Leibniz, lui qui en 1698 dans le *De ipsa natura* déclarait : « j'accorde qu'il n'y a point d'âme de l'univers⁵⁴ ». C'est d'ailleurs ce point doctrinal que retient Mabillon lorsqu'il présente l'ouvrage de Ratramne : « il discuta sur le fait que l'âme soit une dans tous les hommes⁵⁵ ». Notons à cet égard comment Leibniz, en 1702, refuse « l'esprit universel », au nom (justement et précisément) de la permanence des âmes individuelles⁵⁶. Les *Essais de Théodicée* reprendront cette critique de « l'âme universelle qui englutit les autres », au nom de ces « substances simples et sans étendue, répandues dans toute la nature », qui « doivent toujours subsister⁵⁷ ».

348

La réflexion sur l'âme que propose Ratramne se signale par le recours à la conceptualité de la substance. Le questionnement s'inscrit ainsi dans le cadre d'une certaine réception alto-médiévale d'Aristote. En premier lieu, l'insistance de Ratramne sur l'individualité de la substance a pu attirer l'attention de Leibniz. Refusant une âme-substance universelle, Ratramne se montre un ardent défenseur de l'individualité de ce qui est. Lorsque nous disons : tout corps est animé, ou tout homme est un animal rationnel, cela ne vaut pas pour un unique animal, ou homme, d'une manière singulière, mais pour toutes les choses (*de universis*) qui sont appelées animal, ou homme. La thèse d'une unicité de l'homme par la substance échoue à penser la multiplicité des individus : tout (*omnis*) ne se dit pas *de uno*, mais *de multis*⁵⁸.

54 « ...assentior quidem nullam dari animam universi » (*De ipsa natura*, § 2, GP IV, 504).

55 *Acta Sanctorum ordinis Sancti Benedicti*, 9 vol., t. IV-2, 1680, préface ; § 156, p. LXXVI-LXXVII : « unam in omnibus hominibus esse animam contendebat ».

56 *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel*, GP VI, 538.

57 « Discours de la conformité de la foi et de la raison », § 10, GP VI, 56.

58 *De anima*, § 2, p. 27.

Si le point de départ (et de référence constant) de la discussion opposant Ratramne à un moine de Beauvais, disciple de Macaire Scot, est un passage du *De quantitate animae* d'Augustin, le chap. 32, § 69⁵⁹, dans lequel Augustin hésite sur la question du nombre des âmes, le questionnement que mène Ratramne l'inscrit en réalité dans une lignée aristotélicienne. Il s'agit bien en effet de s'interroger sur l'âme entendue comme *species*, et ainsi sur l'idée même de substance. Ratramne affirme résolument la primauté des substances individuelles. Réinvestissant le terme transcrit d'*usia*, il présente les deux sens du terme, sans le restreindre aux essences universelles : « En effet sont dites *usia* les genres et les espèces, ainsi que les propres, qui sont les individus. Mais davantage, c'est-à-dire au plus haut point on dit substances les individus. [...] Les genres et les espèces sont appelées *usia*, mais non au plus haut point⁶⁰ ».

Si les substances se disent d'abord des individus, les genres et les espèces peuvent, comme les substances individuelles, êtres dites *usia*, mais non au plus haut point. Et Ratramne de l'expliquer en subordonnant genres et espèces aux individus : « les [*entités*] génériques ou spéciales trouvent leur origine dans les singuliers⁶¹ ». Le centre de gravité de l'ousiologie de Ratramne se situe ainsi dans les substances individuelles. Ratramne refuse toute dérivation des individus à partir des universaux, et affirme que les universaux n'ont pas d'existence par eux-mêmes : « les universaux ne sont pas dans les choses par subsistance, mais seulement dans la pensée, par l'intelligence. [...] Ainsi donc, il se fait que les genres et les espèces ne sont pas la cause de l'existence des choses qui sont dites individus, mais plutôt les individus procurent aux espèces ou genres la cause de leur existence⁶² ». La position de Ratramne se rapproche ainsi d'une forme de conceptualisme.

59 BA V, 370. Nous citons Augustin d'après la Bibliothèque Augustinienne, Paris, DDB- IEA, 1936 et suivantes.

60 § 7, p. 95 : « *Usiae namque dicuntur genera seu species, necnon etiam propria, quae sunt individua. Sed potiores, id est maximae, substantiae dicuntur individua. [...] Genera quodque necnon species usiae vocitantur, non tamen maximae* ».

61 « ...*generalialia sive specialia de singularibus ducunt originem* » (*ibid.*, p. 96).

62 « *quae sunt universalialia non in rebus sunt per subsistentiam, sed in cogitatione tantummodo per intelligentiam [...]. Sic igitur fit ut genera seu species non*

Le traité *De anima* est donc assurément un bel exemple d'un travail philosophique sur l'âme, qui, usant d'une conceptualité aristotélicienne, retravaille l'idée même de substance. Le traité d'Augustin sur l'âme aura été l'occasion d'une réflexion ontologique qui réinvestit la conceptualité aristotélicienne telle que Ratramne pouvait la connaître par la médiation de Boèce.

350

La substance se présente selon le modèle inhérentiste du sujet supportant des accidents ; mais une autre conception de la substance point, autre conception qui concerne, significativement, l'âme. Telle que Ratramne l'envisage, l'âme se caractérise tout d'abord par sa force et sa puissance. Se plaçant sous l'autorité d'Augustin, Ratramne cite le *De quantitate animae*, qui affirme ce dynamisme de l'âme, irréductible à toute spatialité : « [Augustin] traite de la quantité de l'âme, non selon l'espace du lieu et du temps, mais selon la force et puissance⁶³ ».

Il semble difficile de repérer une quelconque influence de Ratramne sur Leibniz, ou des filiations théoriques. Leibniz sera après 1702 peu disert sur ce traité. Reste qu'il a ainsi été, avec la lecture de ce texte, le témoin d'un travail philosophique effectué à l'époque carolingienne sur la question de la substance, et d'une certaine conciliation d'Aristote et d'Augustin. Et de fait, l'une des clefs pour comprendre l'aristotélisme de Leibniz est peut-être en réalité augustiniennne.

ARISTOTÉLISME, AUGUSTINISME ET ANTI-CARTÉSIANISME

L'idée que je voudrais simplement suggérer en guise de remarque finale est que pour prendre la pleine mesure de l'aristotélisme leibnizien (dans son anti-cartésianisme⁶⁴), il convient de faire droit aux analyses

causa sint existendi eorum quae dicuntur individua, sed potius individua causam praestant existantiae speciebus seu generibus » (§ 9, p. 131).

63 « *tractat quanta sit anima, non spatio loci ac temporis, sed vi ac potentia* » (§ 3, p. 33).

64 Sur cette critique cartésienne, voir Pauline Phemister, « Unity and multiplicity: Leibniz's critiques of "res cogitans" and "res extensa" », dans H. Poser (dir.), *Nihil sine ratione, op cit.*, p. 998-1005.

augustinienne, lesquelles donnent d'ailleurs sans doute un nouveau souffle au (néo-)platonisme⁶⁵. C'est, on le verra, dans le cadre d'une certaine interrogation ouverte par Augustin que l'on peut comprendre, *in fine*, la mention d'Érigène⁶⁶.

Qu'Augustin puisse être convoqué pour penser l'unité de la substance de l'âme, et ainsi dans le contexte des formes substantielles, Arnauld l'avait

65 Voir à Arnauld, 8 décembre 1686, A II, 2, 121 (passage corrigé) : « Ce sont là les seuls êtres accomplis véritables comme les anciens avaient reconnu, et surtout Platon, qui a fort clairement montré que la seule matière ne suffit pas pour former une substance ». Alain Petit a, dans ce colloque, exploré ces résonnances néoplatoniciennes repérables chez Leibniz.

66 On voit ainsi Augustin intervenir dans une *lettre à Simon Foucher* du 23 mai 1687 lorsqu'il s'agit de s'interroger sur ce qui fait que les corps ne se réduisent pas à des phénomènes : « Si les corps n'étaient que de simples Machines, et s'il n'y avait que de l'étendue ou de la matière dans les corps, il est démontrable que tous les corps ne seraient que des phénomènes : c'est ce que Platon a bien reconnu à mon avis. Et il me semble que j'entrevois quelque chose d'y conforme dans vos pensées, pag. 59. de votre discours sur le sentiment de S. Augustin touchant les Académiciens. [Je prouve même que l'étendue, la figure et le mouvement enferment quelque chose d'imaginaire et d'apparent, et quoiqu'on les conçoive plus distinctement que la couleur ou la chaleur, néanmoins, quand on pousse l'analyse aussi loin que j'ai fait, on trouve que ces notions ont encore quelque chose de confus, et que, sans supposer quelque substance qui consiste en quelque autre chose, elles seraient aussi imaginaires que les qualités sensibles, ou que les songes bien réglés. Car par le mouvement en lui-même, on ne saurait déterminer à quel sujet il appartient ; et je tiens pour démontrable qu'il n'y a nulle figure exacte dans les corps. Platon avoit reconnu quelque chose de tout cela, mais il ne pouvait sortir des doutes. [...] Aristote aussi a connu la nécessité de mettre quelque autre chose dans les corps que l'étendue, mais n'ayant pas su le mystère de la durée des substances, il a cru des véritables générations et corruptions, ce qui lui a renversé toutes ces idées. Les Pythagoriciens ont enveloppé la vérité par leurs métempsychoses, au lieu de concevoir les transformations d'un même animal, ils ont crû ou du moins débité les passages d'une âme d'un animal dans l'autre, ce qui n'est rien dire.] » (A II, 2, 201-202). La continuité de la réflexion leibnizienne est ici patente : fonder la réalité des corps requiert de ne pas les restreindre à l'étendue, à la figure et au mouvement, ce pour quoi Leibniz convoque, contre Descartes, Augustin, mais aussi Platon et Aristote, et enfin les Pythagoriciens.

déjà repéré⁶⁷. Il l'alléguait contre Leibniz et l'idée d'une non-substantialité des corps sans ces formes :

il n'y aurait rien de substantiel dans le monde visible, parce que vous prétendez que l'unité substantielle demande un être accompli indivisible, et naturellement indestructible, ce qu'on ne saurait trouver que dans une âme ou forme substantielle à l'exemple de ce qu'on appelle moi. Tout cela aboutit à dire que tous les corps dont les parties ne sont que machinalement unies ne sont point des substances, mais seulement des machines ou aggrégés de plusieurs substances. Je commencerai par ce dernier, et je vous dirai franchement qu'il n'y a en cela qu'une dispute de mot. Car S. Augustin ne fait point de difficulté de reconnaître que les corps n'ont point de vraie unité, parce que l'unité doit estre indivisible, et que nul corps n'est indivisible. Qu'il n'y a donc de vraie unité que dans les esprits, non plus que de vrai moi. Mais que concluez-vous de là ? Qu'il n'y a rien de substantiel dans les corps, qui n'ont point d'âme ou de forme substantielle⁶⁸.

352

Leibniz ne manque pas d'y répondre, en admettant l'autorité d'Augustin. Il écrit en effet dans sa lettre du 9 octobre 1687 :

j'avais soutenu qu'il faut admettre dans les corps quelque chose qui soit véritablement un seul estre, la matière ou masse étendue en elle même n'étant jamais que *plura entia*, comme S. Augustin a fort bien remarqué après Platon. Or j'infère qu'il n'y a pas plusieurs êtres là où il n'y a pas un, qui soit véritablement un être, et que toute multitude suppose l'unité⁶⁹.

Le contexte est similaire à celui des *Essais de Théodicée*, I, 87-89 : l'admission des formes substantielles, et l'affirmation de leur indestructibilité. Leibniz affirme en effet : « Je viens à l'article des formes ou âmes que je tiens

67 Sur l'importance de la correspondance avec Arnauld dans l'itinéraire leibnizien qui le conduira à la thèse monadologique, voir Michel Fichant, « La constitution du concept de monade », dans Enrico Pasini (dir.), *La Monadologie. Genèse et contexte*, Milano-Paris, Mimesis, 2005, p. 31-54.

68 A II, 2, 153.

69 A II, 2, 248. Sur l'importance de cette idée de la multitude supposant l'unité dans l'élaboration de la thèse monadologique et son enjeu pour la doctrine des formes substantielles, voir Michel Fichant, « La constitution du concept de monade », art. cit., p. 31-54.

indivisibles et indestructibles. Je ne suis pas le premier de cette opinion⁷⁰. » Leibniz cherche donc d'ores et déjà à s'inscrire dans une certaine tradition philosophique. Augustin intervient alors pour son insistance sur l'unité de l'âme, qui en fait proprement un être, par opposition aux corps, ramenés à de l'étendue, et comme tels divisibles.

Leibniz se verra sans doute incité à envisager plus en détail Augustin, lorsque Michelangelo Fardella (avec qui il entretient une correspondance suivie⁷¹) proposera, dans son *Animae humanae natura* de 1698⁷², un commentaire du *De quantitate animae*. Leibniz, en effet, mentionne à plusieurs reprises ce travail d'un auteur en accord avec lui. Il écrit ainsi à Nicaise : « Un savant abbé italien professeur de mathématiques à Padoue qui donne fort dans ma nouvelle hypothese philosophique donnera un ouvrage sur s. Augustin de *Quantitate animae*, qu'il dedie au Cardinal Noris⁷³. » Leibniz témoigne par là assurément d'un intérêt pour la lecture

70 A II, 2, 246.

71 Rappelons comment Leibniz discute, dès 1690, avec Fardella la question de l'unité de la substance et du corps comme agrégat de substances ; voir *Communicata cum Fardella*, A VI, 4, 1668-1670. Voir André Robinet, *Liber italicum*, Firenze, Oschki, 1988, p. 404-413. Cette discussion a invité à revenir sur l'« idéalisme » leibnizien ; voir Pauline Phemister, *Leibniz and the Natural World*, Dordrecht, Springer, 2005, p. 91 sq. ; Donald Rutherford, « Leibniz as Idealist », *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, 2008, p. 141-190 ; ainsi que Dan Garber, « Leibniz and Fardella : Body, Substance and Idealism », dans Paul Lodge (dir.), *Leibniz and His Correspondents*, Cambridge, CUP, 2004, p. 123-140, et *Leibniz. Body, Substance, Monad*, Oxford, OUP, 2009, discuté par Shuane Duarte, « Leibniz and the Fardella Memo », *Studia Leibnitiana*, vol. 41, 2009, p. 67-87. La conversation avec Fardella le conduit à affirmer, comme dans la *Théodicée* avec Érigène, la conservation de l'âme, voir A VI, 4, 1670 : « *Hujusmodi autem animae nunquam pereunt, sed cum perire videntur in aliqua mixti corrupti parte inconspicua involutae remanent* ». Une même thématique se retrouve ainsi de 1690 lorsqu'il discute avec Fardella à 1710 lorsqu'il convoque Érigène. Voir en outre à Fardella, octobre 1692, A II, 2, 594, sur les nombres dérivant de l'unité.

72 Après la réception du livre de Fardella, Leibniz continue à discuter avec lui sur la force à reconnaître en la substance ; voir à Fardella, février 1699, A II, 3, 536. La lecture d'Augustin s'effectue ainsi dans le cadre plus général d'une interrogation, centrale pour Leibniz, sur la force et la puissance, qui engage également la compréhension de Démocrite et les scolastiques.

73 14/24 septembre 1696, A II, 3, 199-200.

d'Augustin que propose Fardella⁷⁴. Fardella estime en effet que « ce père [à savoir Augustin] a mieux rencontré que la plupart des philosophes⁷⁵ ».

Il est notable que la discussion avec Fardella autour d'Augustin accompagne une discussion sur la vraie notion de substance, que l'on doit comprendre comme unité et comme dotée de force. Fardella lie étroitement les deux, estimant avoir à l'occasion de son examen de la philosophie platonicienne et augustinienne, « largement réfléchi sur la nature de l'unité, de la substance, de la force des corps, de l'harmonie et de la connexion des parties de l'univers », comme il le dit à Leibniz, le 6 avril 1699⁷⁶. Et Fardella, expliquant Augustin dans son *Animae humanae natura* [...], de montrer comment l'étendue tridimensionnelle des corps se laisse diviser, jusqu'à la reconnaissance d'un point indivisible, que l'on peut rapprocher de l'âme⁷⁷. Leibniz a lui-même souligné dans son exemplaire⁷⁸ l'attention portée au point⁷⁹.

354

Le travail d'Augustin effectué dans le *De quantitate* pouvait donc apparaître à Leibniz comme rencontrant certaines de ses interrogations (à défaut de concorder avec ses propres thèses). Leibniz ne manque pas lui-même de signaler, dans l'exemplaire de l'ouvrage de Fardella qu'il reçoit, certains passages relatifs au corps tridimensionnel, opposé à l'âme⁸⁰. On sait comment la conception du corps comme tridimensionnel, que l'on trouve dans le *De quantitate animae* notamment, avait pu attirer

74 Comme il l'indique à Magliabechi, 17/27 juin 1686, A I, 12, 659.

75 À Basnage, 8/18 sept 1696, A II, 3, 195-196.

76 A II, 3, 553 : « *examinavo le principali fondamenti della filosofia Platonica, ed Augustiniana, e con questa occasione largamente ragionavo della natura dell'Unità, della Sostanza, della Forza de corpi, dell'armonia e connessione delle parti dell'Universo* ». [

77 *Animae humanae natura ab Augustino detecta in libris de Animae quantitate, decimo de Trinitate et de Animae immortalitate*, Venise, Albricci, 1698, p. 1 sq. et p. 73-74.

78 Bibliothèque de Hanovre, Leibn. Marg. 92.

79 « *...punctum omnium insignissimum* » (*Animae humanae natura*, p. 1).

80 P. XII sq. « *Non est substantia* », écrit-il ainsi en marge de son exemplaire (p. XII), lorsqu'il est question du corps qui par lui-même n'est rien, dès lors qu'on lui ôte ses dimensions : « *Quid autem est nisi tale ac peculiare corpus? Res nempe longa pro modo suo, late atque robusta, quas si detraxeris dimensiones nihil est.* » ; cf. *De quantitate animae*, V, 5, BAV, 236.

l'attention des post-cartésiens⁸¹. Mais le *De quantitate animae* présentait sans doute un autre intérêt pour Leibniz. Le *De quantitate animae* ne se contente assurément pas d'affirmer l'unité simple de l'âme ; il en propose une conception dynamique, et oppose ainsi l'âme à la spatialité tridimensionnelle des corps, point sur lequel, évidemment, le commentaire de Fardella met l'accent : « reconnais avec moi, de quelle quantité est l'âme, non pas selon l'espace de lieu ou de temps, mais selon la force et la puissance⁸² ». Augustin pouvait ainsi affirmer une subordination du corps à l'âme, par laquelle il a subsistance : « L'âme demeurant dans ce par quoi elle est âme, le corps subsiste par elle, qui lui donne l'espèce [la forme]⁸³ ».

81 Voir Jacques Rohault, *Entretiens sur la philosophie*, I, éd. Pierre Clair, Paris, CNRS, 1978, p. 112 : « je conçois la matière des choses naturelles comme une substance étendue en longueur, largeur et profondeur, ainsi que s. Augustin la définit en plusieurs endroits ». Voir aussi Louis de la Ville, *Sentiments de M. Descartes touchant l'essence et les propriétés des corps*, Paris, E. Michallet, 1680, p. 166 ; Ambrosius Victor, *Philosophia christiana*, Paris, 1671, t. VI, p. 13-14. La philosophie augustinienne avait ainsi une certaine actualité. Voir en outre la mention d'Augustin dans la lettre de Paul Pelisson-Fontanier, août 1692 : « C'est encore une propriété du corps, d'être divisible à l'infini. Or cela vient visiblement de ce qu'il est étendu, sur quoy il y a un fort beau passage de St Augustin *De Gen. Ad Litt. : Philosophi subtilissima ratione persuadent nullum esse quamlibet exiguum corpusculum in quo divisi[o] finiatur sed infinite omnia dividi quia omnis pars corporis corpus est : et omne corpus habeat necesse est dimidium quantitatis suae.* / Peut on dire que cette propriété vienne de la force dans laquelle on veut mettre l'essence du corps. Je sais que M. De Leibniz a aussi une autre pensée sur les corps. Il croit qu'on ne se peut passer de[s] formes substantielles qu'il dit être incorruptibles et indivisibles parce que sans cela on ne pourrait trouver d'unité dans les corps. » (A II, 2, 570). Cf. *De Genes ad litteram*, II, iv, 8, BA XLVIII, 158 (« les philosophes prouvent par de très subtiles raisons qu'il n'y a pas de corpuscule, si petit soit-il, dans lequel on puisse mettre un terme à la division ; mais qu'au contraire tous sont divisible à l'infini, car toute partie du corps est un corps, et tout corps est nécessairement divisible en deux moitiés »).

82 *De quantitate animae*, xxxii, 69, BA V, 370 : « *recognosce per me, quanta sit anima non spatio loci ac temporis, sed vi ac potentia* ».

83 *De immortalitate animae*, xv, 24, BA V, 214 : « *manente quippe anima in eo quo anima est, corpus per illam subsistit, dantem speciem*. »

La réflexion d'Augustin a dès lors pu accompagner les analyses de Leibniz. Mais Leibniz semble être resté sur sa faim avec Augustin. S'il salue l'attention qu'il a portée (après Platon et Pythagore⁸⁴) à la spiritualité de l'âme, il ne l'excite pas du reproche de « ne pas avoir assez considéré que l'âme consiste dans l'unité et les corps dans la multitude⁸⁵ ». Leibniz maintient cette insatisfaction après la réception et lecture de l'ouvrage de Fardella, ainsi qu'il s'en ouvre à ce dernier : si l'on trouve chez Augustin des idées remarquables, Augustin n'aurait pas été aussi loin qu'il l'aurait pu et dû⁸⁶ ; et Leibniz continue d'ailleurs à l'associer à Descartes. Augustin aurait, pour Leibniz, trop séparé le corps de l'âme, et ce faisant mal appréhendé la substantialité des corps. Par contraste, Érigène apparaît précisément avoir fait droit non seulement à l'unité de l'âme, mais aussi à cette multiplicité et composition des corps. Dès lors si Augustin a pu inviter à reconnaître l'unité et le dynamisme de l'âme, par opposition au corps qui doit dès lors lui être inféodé, sans doute Érigène est-il celui qui permet le plus nettement de répondre à la difficulté ainsi soulevée de la substantialité des corps.

La question de la conservation des âmes fut constante chez Leibniz. Cette conservation est le corollaire de leur unité, que Leibniz oppose précisément à la multiplicité des corps⁸⁷. Il écrit ainsi à l'électrice Sophie à propos de son entrevue avec Van Helmont de mars 1696 :

84 Leibniz inscrit Augustin dans le sillage de Pythagore et Platon ; voir à *Fardella*, 3/13 septembre 1696, A II, 3, 192 : « *Augustinum puto Pythagoreae et Platonicae scholae placita secutum. Nam per Pythagoram inprimis de Mentis immaterialitate et immortalitate dogma ex oriente allatum in Graecia inclaruit. Plato autem longius progressus vidit, non alias vere substantias esse quam Animas, corpora autem in perpetuo fluxu versari. Cogitata horum emendavit atque etiam auxit Augustinus ad normam christianae sapientiae, hunc Scholastici, sed longo intervallo, sunt secuti. Mihi summa rei videtur consistere in vera Notione substantiae, quae eadem est cum notione Monadis, sive realis Unitatis et ut ita dicam Atomi Formalis...* ».

85 À l'électrice Sophie, août 1697, A I, 14, 41.

86 À Fardella, novembre 1698, A II, 3, 483-484.

87 Voir à *des Billettes*, 4/14 décembre 1696, GP VII, 452 : « Les corps sont des multitudes et les âmes sont des unités, mais des unités qui expriment ou représentent la multitude en elles. » Voir aussi à l'électrice Sophie, 31 octobre 1705, A I, 25, 241.

Tous les corps ont des parties, et ne sont rien que des amas et des multitudes, comme des troupeaux des moutons ou des étangs pleins de gouttes et de poissons, ou comme une montre qui a plusieurs ressorts et d'autres pièces nécessaires. Mais comme tous les nombres consistent en un et un, ainsi toutes les multitudes sont composées des unités. Ainsi les unités sont la véritable source et le siège de tous les êtres, de toute force et de tous leur sens, et tout cela n'est autre chose que des âmes. D'où il s'ensuit incontestablement, non seulement qu'il y a des âmes, mais encore, que tout est plein d'âmes, et en quoi consiste véritablement l'âme, enfin pourquoi chaque âme est incorruptible⁸⁸.

Leibniz mentionne régulièrement dans ce cadre Platon⁸⁹ ou Pythagore⁹⁰, après les thèses contemporaines sur la métempsychose (Van Helmont⁹¹,

88 GP VII, 540; cf. à *l'électrice Sophie et à Sophie-Charlotte*, 1700, A I, 18, 111. Voir aussi *Considérations sur les Principes de Vie, et sur les Natures Plastiques*, GP VI, 539-540.

89 Voir aussi *Système nouveau*, GP IV, 474.

90 Voir ainsi GP VII, 540.

91 Leibniz peut, sur ce point du moins, rencontrer François-Mercure Van Helmont; voir à *l'électrice Sophie*, 3/13 septembre 1694, A II, 2, 844: « Je suis encore du sentiment de M. van Helmont lors qu'il reprend les Gassendistes et les Cartésiens qui s'attachent uniquement à la philosophie corpusculaire, qui explique toutes les choses de la nature par la matière ou par l'étendue. Et j'ai fait voir moi-même qu'il faut encore faire entrer le principe de la force, dans lequel consiste pour ainsi dire la connexion des choses spirituelles et corporelles. Car je tiens que les lois de la nature et les principes de la physique ne sauraient être expliqués qu'en employant les principes métaphysiques dont on a besoin pour bien entendre ce que c'est que la force. Je demeure encore d'accord que toutes les substances durent toujours et ne sauraient périr. Ce que je tiens véritable non seulement à l'égard des âmes humaines mais encore à l'égard de celles des autres animaux. J'ai fort disputé là dessus par lettres avec le célèbre M. Arnaud. Ce n'est pas que je croie la transmigratio des âmes; mais je crois la transformation d'un même animal, qui devient tantôt grand tantôt petit, et prend diverses formes, comme nous voyons faire les vers à soie, quand ils deviennent papillons. » Leibniz s'était montré réservé vis-à-vis de Van Helmont, voir à *Thomasius*, 29/30 avril 1669, GP I, 23; A II, 1, 33: « *philosophia reformata triplex est: alia stolidi, qualis Paracelsi, Helmontii...* ».

et dans la *Théodicée*, Lanion⁹²). Il mentionne aussi régulièrement Thomas d'Aquin comme ayant reconnu une âme des bêtes indivisible⁹³, même s'il n'a pas été au bout de son idée, ce que rappelle encore la *Théodicée*.

Or, l'examen des textes consacrés à cette question fait ressortir comment, dans la *Théodicée*, le seul appel à Érigène semble suffire. S'il ne le mentionne pas, en 1711 à Desmaizeaux, au nombre des anciens dont « les opinions eussent approché des [s]iennes⁹⁴ », il reste que l'on comprend comment Érigène semble avoir, à tout le moins, esquissé une réponse à une préoccupation de Leibniz. Érigène se signale à cet égard (on l'a vu) par le fait qu'il n'a pas seulement soutenu la préservation des âmes animales, mais qu'il a inscrit cette thèse au sein d'une vision d'ensemble du monde, et d'une certaine compréhension de l'être de ce qui est. De ce point de vue, Érigène pouvait proposer aux yeux de Leibniz une réponse au problème que la lecture d'Augustin soulevait dans toute son acuité concernant l'admission des formes substantielles d'Aristote, à savoir donc le problème d'une forme-âme assurant la substantialité de corps, qui ne sauraient être simplement réduits à de l'étendue. Il convient ainsi pour Érigène de rendre compte de la matière des corps au moyen d'une forme incorporelle : « La forme assurément qui contient toute la matière des corps est incorporelle. La matière elle-même, si quelqu'un l'examine avec attention, résulte de qualités incorporelles⁹⁵ ». La matière se pense donc comme un agglomérat multiple à partir d'éléments incorporels. Si Augustin a failli dans sa distinction du corps et de l'âme en ne les opposant pas assez comme le multiple et l'un, Leibniz pouvait trouver

358

92 Rappelons que l'exemplaire des *Méditations sur la métaphysique* de l'abbé de François de Lanion que lisait probablement Leibniz (tout du moins après 1696) contient une XI^e méditation qui traite précisément de la métempsychose (éd. Jean-Christophe Bardout & Kristell Trego, Paris, Vrin, 2010, p. 117-123). Cet exemplaire, de 160 p. (et non 128), que nous avons retrouvé à la Bibliothèque de Hanovre, cote P-A 1616, in-8, est présenté dans l'introduction, p. 32-40.

93 Voir à *Arnauld*, 8 décembre 1686, A II, 2, 115 ; ou encore GP VII, 540. Voir aussi *Système nouveau*, GP IV, 473.

94 GP VII, 535.

95 *PPh* I, 484C, CCCM CLXI, 59-60 : « *Forma siquidem quam omnem materiam corporum continet incorporea est. Ipsa etiam materies, si quis intentus aspexerit, ex incorporeis qualitibus copulatur* ».

chez Érigène une attention à la multiplicité constitutive des corps, formés à partir de propriétés elles-mêmes incorporelles. Érigène a sans doute de ce point de vue été plus loin qu'Augustin dans son attention à la manière dont les corps résultent d'incorporels, dont ils tiennent leur substantialité.

Augustin, donc, peut avoir permis de penser comment l'âme-substance constitue une unité simple, mais aussi une puissance. Mais c'est à Érigène que l'on doit plus particulièrement d'avoir reconnu la multiplicité constitutive des corps en leur dépendance envers l'incorporel. Érigène aurait ainsi découvert comment la substantialité de l'âme assure la subsistance des corps, en leur donnant d'être de vrais corps, et non une simple extension géométrique figurable. Il est ainsi une animation universelle, par laquelle se meut tout ce qui est en mouvement ou en repos⁹⁶, ou, comme le dit Leibniz « tout est plein d'âmes⁹⁷ ». La mention d'Érigène dans la *Théodicée* n'est ainsi peut-être pas figurative.

Concluons.

Évidemment, l'extrême rareté des mentions de la philosophie carolingienne nous interdit de conclure à une influence décisive des auteurs que nous avons examinés. Reste que Leibniz s'est intéressé à la philosophie (et non seulement à la théologie) carolingienne : il s'est intéressé au *De anima ad Odonem* de Ratramne qui, refusant l'idée d'une âme unique, traite de l'âme comme substance individuelle, et surtout il mentionne Érigène dans le cadre de sa doctrine des formes substantielles. Ces textes sont reconnus par Leibniz en leur teneur philosophique ; ils ont même pu lui apparaître comme répondant à certaines de ses propres préoccupations métaphysiques.

Au terme de ce travail, on peut suggérer que, pour brève qu'elle soit, la mention d'Érigène dans la *Théodicée* pourrait ne pas être simplement

96 *PPh* I, 476C, CCCM CLXI, 50.

97 GP VII, 540. Cf. *Monadologie*, § 69 ; GP VI, 618-619 : « Ainsi il n'y a rien d'inculte, de stérile, de mort dans l'univers, point de chaos, point de confusions qu'en apparence ; à peu près comme il en paraîtrait dans un étang à une distance, dans laquelle on verrait un mouvement confus et grouillement pour ainsi dire de poissons de l'étang, sans discerner les poissons mêmes ».

anecdotique, ou ornementale. Érigène n'est pas simplement un exemple d'auteur ayant admis le caractère impérissable de toute âme. Érigène intervient en réalité dans une question centrale et décisive pour le dispositif métaphysique leibnizien, et s'intègre ainsi dans le cadre d'une certaine lecture d'Aristote. La question concerne la manière de penser l'être du corps. L'aristotélisme de Leibniz, on le sait, l'amène à nuancer le cartésianisme : les formes substantielles donnent aux corps l'unité et le dynamisme qu'échoue à leur fournir l'étendue. Mais l'aristotélisme n'est assurément pas d'un seul tenant ; il s'est développé au fil d'une histoire. Dans cette histoire, sans doute faut-il reconnaître une place à Augustin, et à la philosophie du haut Moyen Âge. L'aristotélisme leibnizien a aussi, similairement, une histoire, histoire au sein de laquelle Leibniz s'est (on l'a vu) confronté à ces textes latins. Dès la correspondance avec Arnauld qui suit le *Discours de métaphysique*, Augustin s'est en effet trouvé impliqué. L'aristotélisme leibnizien a de ce fait assurément pu se nourrir de la réflexion augustinienne sur l'unité et le dynamisme caractéristique de l'âme, distinguée du corps déterminé par sa tridimensionnalité. C'est, me semble-t-il, dans ce cadre « aristotélico-augustinien » qu'il convient finalement de comprendre la mention d'Érigène. Érigène serait celui qui, peut-être le plus nettement, fait droit à une *ousia*, distincte de l'extension corporelle, irriguant tous les corps et leur donnant d'être de vrais corps.

En guise de récapitulation finale, peut-être pourrait-on dès lors lire l'itinéraire leibnizien de la manière suivante. Leibniz s'est attaché à une force irriguant les corps, de telle sorte qu'ils ne devaient être réduits à leur extension, et aurait ainsi rencontré sur son chemin Augustin. L'animation du monde ne devait toutefois pas signifier l'oubli de toute individualité, ainsi que Ratramne, refusant l'idée d'une âme unique, put le donner à penser. Non pas donc une âme du monde, mais une animation des substances, qui ne méconnaisse pas leur persistante individualité : voilà ce qu'a cherché à penser Leibniz, et qu'il a peut-être *in fine* trouvé dans Érigène. Augustin, Ratramne, Érigène, furent ainsi peut-être des alliés, ou des compagnons de route lorsque Leibniz, retrouvant Aristote, s'attacha à soutenir sa doctrine des formes substantielles, âmes des corps.

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-
AUGE, *dit aussi* GODEFROI DE
BRETEUIL 23.
GÉRARD, Armand de (abbé) 48.
GERVAIS DE TILBURY 35, 36, 48.
GEULINCX, Arnold 25.
GHISLAIN DE MONS (saint) 23.
GIORDANO, Vitale 316-318.
GODESCALC D'ORBAIS *ou*
GODESCALQUE 333.
GRACCHUS, Caius Sempronius 28.
GRACIÁN Y MORALES, Baltasar 49.
GRAS, Henri Constant 43.
GRASWINCKEL, Theodor 44.
GREIFFENCRAZ, Christoph
Joachim Nicolai von 39.
GROOT, Hugo de *ou* Huig de, *dit*
GROTIUS 35, 43-46, 87, 105.
GRÉGOIRE DE RIMINI (*lat.*
GREGORIUS ARIMINENSIS) 395.
GRÉGOIRE DE SAINT-VINCENT 302,
304-307, 310, 320, 321, 328.
GUEZ DE BALZAC, Jean-Louis 44.

GUILLAUME DE HIRSCHAU *ou*
HIRSAU 21.

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

I _____

ILDEFONSE DE TOLÈDE (Pseudo-, saint) 23.

ISIDORE DE SÉVILLE (saint) 27-28.

J _____

JACQUELOT, Isaac 286, 287.

JAUCOURT, Louis de, *pseudonyme*
Louis de NEUFVILLE 43.

JEAN DE BASSOLES *voir* JOHN
BASSOL.

JEAN CHRYSOSTOME (saint) 22.

JEAN DAMASCÈNE *ou* JEAN
DE DAMAS (*lat.* JOANNES
DAMASCENUS, saint) 50.

JEAN DUNS SCOT 370, 385, 386, 393,
395-397, 403, 404.

JEAN LE LYDIEN (*lat.* Joannes
Laurentius LYDUS) 83.

JEAN PHILOPON 189, 302.

JEAN DE SALISBURY 21.

JEAN SCOT ÉRIGÈNE 333-347, 360.

JÉRÔME *ou* JÉRÔME DE STRIDON
(saint) 22, 23.

JOHN BASSOL *ou* JEAN DE BASSOLES
395, 396.

JÓNSSON, Karl 37, 38.

JULES CÉSAR 258, 260.

JULIEN D'ÉCLANE 23.

JUNGIUS, 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.

LIVIVS ANDRONICUS 28.

LLOYD, William 40.

LOCKE, John 56, 59, 82, 102, 106, 108,
142, 281, 285, 290, 291.

LOUIS I^{er} LE PIEUX *ou*
LE DÉBONNAIRE 333.

LUCAIN 32.

LUC D'ACHERY 334.

LUCILIUS, Caius 20.

LUPUS DE OLMEDO 22.

M _____

MABILLON, Jean 334, 336, 348.

MACAIRE SCOT 349.

MAGNIEZ, Nicolas 24, 25, 29, 31, 32.

MAGNÚSSON, Árni 28.

MALEBRANCHE, Nicolas 10, 18, 36,
98, 154, 292, 301, 371, 422.

MANÉTHON 41.

MARC AURÈLE 91, 220, 221, 275.

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

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

N _____

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

O _____

OLDENBURG, Henry 285.

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

P _____

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

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

R

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

S

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

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

SWINESHEAD, Richard SUISSET *ou*
334.

T _____

TATIEN 245.

TELESIO, Bernardino 71.

TERENCE 20, 28.

TERTULLIEN 22, 83, 84, 86.

THĀBIT IBN QURRA 276.

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

THÉODORE (ingénieur) 88.

THÉODOSE I^{er} LE GRAND 29.

THOMAS, Christian (*lat.*

THOMASIVS) 48, 49.

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

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

THOMAS DE CHOBHAM 21.

THOMASSIN, Louis 46, 47.

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

TOLAND, John 49.

TOLOMEI, Giovanni Battista 18, 26,
33, 295

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

TSCHIRNHAUS, Ehrenfried Walther
von 49.

TWISSE, William 123, 126, 380.

V _____

VALERIUS FLACCUS 32.

VAN BLEISWIJK, Heindrik 43.

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

VANINI, Lucilio, *dit* GIULIO CESARE
71.

VAUVENARGUES, *voir* CLAPIER, Luc
de.

VEYSSIÈRE DE LA CROZE, Mathurin
85.

VIAU, Théophile de 95.

VIÈTE, François 313.

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

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

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

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

W _____

WAGNER, Gabriel 422.

WEIGEL, Erhard 35, 193, 280-281.

WIMPFELING, Jakob 22.

WOLFF *ou* WOLF, Christian, von 417.

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

X _____

XÉNOPHON 41, 81.

Y _____

YVES DE CHARTRES 22.

Z _____

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

ZÉNON DE CITIUM *ou* 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