

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.

LA PERFECTION DE L'UNIVERS,
LE MAL ET L'INCARNATION
SELON THOMAS D'AQUIN ET LEIBNIZ

Agustín Echavarría

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 : 979-10-231-3773-6
© 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

LA PERFECTION DE L'UNIVERS, LE MAL ET L'INCARNATION SELON THOMAS D'AQUIN ET LEIBNIZ¹

Agustín Echavarría
Universidad de Navarra

De nombreux passages de l'œuvre de Leibniz témoignent de la haute estime dans laquelle il tenait Thomas d'Aquin en tant que penseur². Malgré cela, sa connaissance de l'œuvre du théologien médiéval ne paraît pas à la hauteur de cette estime. Les références textuelles de Leibniz à l'Aquinate sont rares et plus d'une fois imprécises³. Dans les *Essais de Théodicée* (1710) et dans ses appendices par exemple, il n'y a pas même quinze références, ce qui est fort peu en comparaison des quelques trente-cinq mentions faites à saint Augustin, auteur dont il discute les thèses dans le détail. Cependant, les références dans cette œuvre à Thomas d'Aquin, qui ont habituellement statut d'arguments d'autorité, concernent des aspects centraux de sa conception générale touchant le problème de la permission divine du mal. En ce sens, s'il ne peut être ici question de l'influence directe d'un auteur sur un autre, il y

361

L'OR DANS LA BOUE • SUP • 2021

- 1 Ce chapitre est le résultat du Projet « El problema del mal. De Leibniz a la filosofía analítica de la religión » (Réf. : FFI2017-84559-P), financé par le Ministerio de Economía, Industria y Competitividad du gouvernement d'Espagne. Je remercie María del Sol Romano pour la traduction et Gilles Olivo pour la révision finale de la version française de ce texte. Je remercie également les participants du colloque pendant lequel ce texte a été présenté, pour leurs commentaires et suggestions.
- 2 Voir, par exemple, *Discours de métaphysique* (1686), A VI, 4-B, 1541 et 1544; *Dei libertate a necessitate in eligendo* (1680-1648), A VI, 4-B, 1451.
- 3 Outre l'exemple spécifique d'une citation erronée de la *Summa contra gentiles*, que l'on verra plus loin, voir par exemple l'attribution à Thomas d'Aquin de l'argument ontologique dans *De probanda divina existentia* (1678-1679), A VI, 4-B, 1390.

a toutefois une ressemblance notable de leur argumentation. C'est bien là ce qui permet de se poser la question de savoir jusqu'à quel point la théodicée de Leibniz et celle de saint Thomas peuvent être mises sur le même plan en tant que formes équivalentes de la justification de Dieu face à la question du mal.

Cet article se propose trois objectifs. Il s'agira en premier lieu de mettre en évidence les points de contact entre les thèses de Leibniz et de Thomas d'Aquin relativement à la question de la permission divine du mal, en insistant tout particulièrement sur le rôle qu'y jouent la perfection de l'univers et la théologie de l'Incarnation. Seront signalées, en second lieu, les différences les plus nettes que je vois dans la manière dont les deux auteurs entendent ces mêmes thèses et les présentent. J'ébaucherai pour finir, à la lumière de cette comparaison, quelques brèves conclusions sur les différences métaphysiques de fond qui s'y font jour.

362

RESSEMBLANCES ENTRE LEIBNIZ ET THOMAS D'AQUIN QUANT À LA PERMISSION DIVINE DU MAL

Les ressemblances entre la conception de Leibniz et celle de Thomas d'Aquin quant à la permission divine du mal sont nombreuses. On énoncera dans cette première partie ce sur quoi coïncident les conceptions des deux auteurs. L'accent sera mis sur les ressemblances dans la formulation des thèses, tout en reportant à la partie suivante l'explication de ce qui les justifie l'une et l'autre.

1) La première ressemblance notable entre les deux conceptions tient à la façon dont elles expliquent la *raison* pour laquelle le mal est permis. D'un point de vue général, les deux auteurs ont recours à la formule augustinienne classique selon laquelle le mal est permis afin d'obtenir des biens supérieurs aux maux permis. Ainsi, dans un passage bien connu de la *Somme théologique*, saint Thomas avance :

À l'objection du mal, saint Augustin répond : *Dieu, souverainement bon, ne permettrait jamais qu'il y eût du mal dans ses œuvres, s'il n'était tellement puissant et tellement bon que du mal même il puisse faire du bien.* C'est donc

à son infinie bonté même, que se rattache, en Dieu, sa volonté de permettre des maux, pour en tirer des biens⁴.

De son côté, citant saint Thomas, Leibniz s'exprime ainsi : « On a suivi en cela le sentiment de S. Augustin, qui a dit cent fois que Dieu a permis le mal pour en tirer un bien, c'est-à-dire un plus grand bien ; et celui de Thomas d'Aquin qui dit (*In libr. 2. sent. disp. 32, qu. 1. art. 1*) que la permission du mal tend au bien de l'univers⁵ ».

Ailleurs, se demandant expressément pourquoi le mal est permis, il répond : « Je ne vois pas de meilleure réponse à faire que celle de saint Augustin : que Dieu ne permettrait pas le mal, si du mal il ne faisait pas le bien⁶. »

2) Il est cependant significatif, en second lieu, que les deux auteurs présentent, à l'occasion, en termes négatifs la raison de l'existence du mal, à savoir non pas comme ce à partir de quoi s'obtiennent certains biens, mais comme une condition pour que l'existence de ceux-ci ne soit pas empêchée. En d'autres termes, ils reconnaissent au mal un certain rôle dans l'actualisation de certains biens, en ceci que, si certains maux n'étaient permis, certains biens ne pourraient *effectivement* exister. Aussi Thomas d'Aquin soutient-il que :

beaucoup de biens seraient anéantis, si Dieu ne permettait l'existence d'aucun mal. Le feu ne serait pas engendré, si l'air ne se corrompait ; le lion ne pourrait vivre, si l'âne ne mourait, et on ne louerait ni la justice vengeresse, ni la patience de l'homme persécuté, si disparaissait l'iniquité du persécuteur⁷.

- 4 Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, trad. A. D. Sertillanges, O. P., *Somme Théologique. Dieu. Ia, Questions 1-11*, Paris/Tounai/Rome, éditions du Cerf/Desclée & Cie, 1958, p. 82-83.
- 5 Leibniz, *Abrégé de la Controverse réduite à des Arguments en forme* (1710), GP VI, 377.
- 6 Leibniz, *De libertate, de fato, gratia Dei* de 1686-1687 (?), A VI, 4-B, 1602. Il existe de nombreux parallèles : Leibniz à Molanus du 22 février 1698, Grua I, 413 ; *Von den wahren Theologia Mystica* (1697-1698), dans Guhrauer (éd.), Leibniz. Deutsche Schriften [1838], Hildesheim, Olms, 1966, p. 412. Et tout particulièrement : *Essais de Théodicée*, GP VI, 281, § 276 : « *Sed non sineret bonus fieri male, nisi omnipotens etiam de malo posset facere bene*, pour parler avec Saint Augustin ».
- 7 Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, I, q. 48, a. 2, ad 3, trad. A. D. Sertillanges, O. P., *Somme Théologique. La création. Ia, Questions 44-49*, Paris/Tounai/Rome, éditions du Cerf, Desclée & Cie, 1963, p. 134.

Et ailleurs il affirme : « ce n'est pas un inconvénient que Dieu obtienne un bien à partir du péché, qui sans ce péché n'aurait pu être. C'est évident pour de nombreuses vertus, comme la patience, la pénitence, et pour d'autres de ce genre⁸ ».

Leibniz y souscrit dans *Causa Dei*, faisant expressément référence à l'Aquinat : « Thomas d'Aquin, après Augustin, a été bien avisé de dire que Dieu permet quelques maux, pour que beaucoup de biens ne soient pas empêchés⁹. » Même formulation lorsque dans l'*Abrégé de la Controverse réduite à des Arguments en forme* il explique : « le meilleur parti n'est pas toujours celui qui tend à éviter le mal, puisqu'il se peut que le mal soit accompagné d'un plus grand bien¹⁰ ». Cette thèse prend chez Leibniz un caractère décidément optimiste, dès lors qu'il estime que c'est à partir du mal que l'univers a gagné en perfection. Aussi, par exemple, affirme-t-il dans son *Rationale fidei catholicae* : « il convient de juger que la perfection des choses est plus grande, le péché étant permis que s'il avait été empêché¹¹ » ; et ailleurs il soutient : « Il n'y a que les méchants auxquels le péché a fait souffrir des pertes ; la création de Dieu n'y a pas perdu dans son ensemble : elle y a gagné¹². »

3) Troisièmement, et en rapport avec cette dernière idée, les deux auteurs accordent au fait que le mal soit permis un caractère « holistique » et lui reconnaissent une portée cosmologique. En effet, tant pour Thomas d'Aquin que pour Leibniz, les biens qui justifient que soit permis le mal contribuent à la plénitude ou à la perfection de l'univers ou de la création prise dans son ensemble. Pour saint Thomas, la « forme » ou perfection que

8 Thomas d'Aquin, *In III Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, ad 3. La traduction des textes de Thomas d'Aquin a été élaborée spécifiquement pour cette contribution, sauf indication contraire.

9 Leibniz, *Causa Dei*, GP VI (1770), 444, § 34, dans éd. et trad. Jacques Brunschwig, *Essais de Théodicée*, Paris, GF-Flammarion, 1969, p. 431.

10 Leibniz, *Abrégé de la Controverse réduite à des Arguments en forme*, GP VI, 377.

11 Leibniz, *Rationale fidei catholicae* de 1685 (?), A VI, 4-C, 2321.

12 Dans les cas où l'original n'est pas en français, la traduction des textes de Leibniz a été élaborée spécifiquement pour cette contribution, sauf indication contraire. Leibniz, *Von den wahren Theologia Mystica*, Guhrauer, p. 412.

Dieu cherche à instaurer principalement dans les choses créées est l'ordre même de l'univers¹³. C'est pour cela que Dieu fait toujours pour le tout ce qui est le mieux, et non pas pour chacune des parties, sauf dans l'intention de viser à la perfection du tout¹⁴. On ne saurait donc trouver une bonté parfaite dans les choses s'il n'y avait en elles un ordre au sein duquel les unes apparaissent meilleures que d'autres, accomplissant ainsi dans l'univers tous les degrés de bonté¹⁵. Par conséquent, pour ne pas anéantir la beauté et la multiplicité dans l'univers, il faut dans les choses une certaine inégalité¹⁶. Il y a donc dans la création, selon saint Thomas, un certain degré de bonté auquel correspond par nature l'impossibilité de déchoir du bien propre, alors qu'il y a d'autres degrés auxquels cette possibilité correspond par nature ; il était par conséquent nécessaire, pour que s'accomplisse la perfection de l'univers, que l'un et l'autre des degrés existent. C'est pourquoi explique saint Thomas dans la *Somme contre les Gentils* :

Il appartient à la providence du gouvernant de conserver la perfection dans les choses gouvernées, non de la diminuer. Il n'appartient donc pas à la

- 13 Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, I, q. 49, a. 2 : « *Manifestum est autem quod forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi* ». Les textes latins de Thomas d'Aquin sont cités d'après la version de www.corpusthomisticum.org.
- 14 Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae* I, q. 48, a. 2, ad 3 : « *Ad tertium dicendum quod Deus et natura, et quodcumque agens, facit quod melius est in toto : sed non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum, ut supra dictum est.* »
- 15 Thomas d'Aquin, *Summa Contra Gentiles* III, c. 71 : « *Perfecta bonitas in rebus creatis non inveniretur nisi esset ordo bonitatis in eis, ut scilicet quaedam sint aliis meliora : non enim implerentur omnes gradus possibles bonitatis ; neque etiam aliqua creatura Deo similaretur quantum ad hoc quod alteri emineret.* »
- 16 Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, I, q. 48, a. 2 : « *Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, perfectio universi requirit inaequalitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur* » ; *Summa Contra Gentiles* III, c. 71 : « *Tolleretur etiam summus decor a rebus, si ab eis ordo distinctorum et disparium tolleretur. Et quod est amplius, tolleretur multitudo a rebus, inaequalitate bonitatis sublata : cum per differentias quibus res ad invicem differunt, unum altero melius existat ; sicut animatum inanimato, et rationale irrationali. Et sic, si aequalitas omnimoda esset in rebus, non esset nisi unum bonum creatum : quod manifeste perfectioni derogat creaturae* ».

providence divine d'exclure totalement d'entre les choses la puissance d'être en défaut de bien. Or le mal est la conséquence de cette puissance, car ce qui peut être en défaut l'est parfois. Et ce défaut de bien lui-même est le mal, comme on l'a montré plus haut. Il n'appartient donc pas à la providence divine d'empêcher entièrement le mal dans les choses¹⁷.

En vue de la perfection de sa création, Dieu crée ces substances qui par leur nature propre peuvent déchoir du bien, parce que le bien qu'elles représentent pour l'univers est en soi un bien plus élevé que le prix à payer pour cela, à savoir, l'existence du mal.

366

Leibniz, de son côté, explique dans sa *Théodicée* que les imperfections ou défauts partiels que nous trouvons dans l'univers contribuent à sa perfection totale, et il illustre cette idée en glosant – d'une manière assez imprécise – le passage de la *Somme contre les Gentils* qui vient d'être cité : « Thomas d'Aquin a entrevu ces choses lorsqu'il a dit : *ad prudentem gubernatorem pertinet, negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut faciat augmentum bonitatis in toto* (Thom. Contra Gent. Lib. 2. c. 71)¹⁸ ». Et il en conclut : « Dieu choisissant le meilleur possible, on ne lui peut objecter aucune limitation de ses perfections ; et dans l'univers, non seulement le bien surpasse le mal, mais aussi le mal sert à augmenter le bien¹⁹. »

17 Thomas d'Aquin, *Summa Contra Gentiles* III, c. 71, trad. Vincent Aubin, *Somme contre les Gentils III*, Paris, Flammarion, 1999, p. 251 ; voir aussi Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I, q. 48, a. 2, ad 3 : « *Tum quia providentiae non est naturam destruere, sed salvare, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quae deficere possunt, quandoque deficient* » ; voir également I, q. 48, a. 2 : « [...] *ita perfectio universi requirit ut sint quaedam quae a bonitate deficere possint; ad quod sequitur ea interdum deficere. In hoc autem consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat a bono. Unde manifestum est quod in rebus malum invenitur, sicut et corruptio, nam et ipsa corruptio malum quoddam est* » ; et aussi I. q. 49, a. 2 : « *Ordo autem universi requirit, ut supra dictum est, quod quaedam sint quae deficere possint, et interdum deficient* ».

18 Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 214, GP VI, 246. La référence donnée par Leibniz est inexacte, car le passage qu'il commente correspond au chapitre 71 du Livre III et non pas du Livre II.

19 *Ibid.*, § 216, GP VI, 247.

Selon Leibniz, en créant le monde Dieu a cherché à obtenir le maximum de richesse et de perfection par les voies les plus simples²⁰. De même que pour Thomas d'Aquin, la perfection de l'univers exige pour Leibniz la variété. Il faut que Dieu ne crée pas seulement ces créatures qui en elles-mêmes sont meilleures – à savoir les rationnelles²¹ –, mais qu'il créé la meilleure combinaison de biens compossibles : « Dieu n'a pas moins la qualité du meilleur Monarque, que celle de plus grand Architecte ; [...] et il se trouvera par conséquent qu'il a obtenu le plus de bien qu'il est possible, pourvu qu'on compte les biens métaphysiques, physiques et moraux ensemble²². »

De même que pour Thomas d'Aquin, la recherche de la plus grande plénitude de l'univers est, selon Leibniz, ce qui a conduit Dieu à permettre le mal dans certains cas, qu'il soit physique ou moral :

Lorsqu'on considère que Dieu, parfaitement bon et sage, doit avoir produit toute la vertu, bonté, félicité, dont le meilleur plan de l'univers est capable ; et que souvent un mal dans quelques parties peut servir à un plus grand bien du tout ; l'on juge aisément que Dieu peut avoir donné place à l'infélicité, et permis même la coulpe, comme il a fait, sans en pouvoir être blâmé²³.

20 Leibniz, *Discours de métaphysique*, A VI, 4-B, 1537 : « Pour ce qui est de la simplicité des voies de Dieu, elle a lieu proprement à l'égard des moyens, comme au contraire, la variété, richesse ou abondance y a lieu à l'égard des fins ou effets ».

21 Leibniz, *Extraits de D. Pétau de 1691-1695* (?), Grua I, 336 : « *Deum non facere solum optimum, quia alioqui solum angelos et homines fecisset. Nam si soli essent angeli et homines, non ita perfecti essent, quia multa eorum intelligentiae decederent* ».

22 Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 247, GP VI, 264.

23 *Ibid.*, § 239, GP VI, 259-260 ; aussi *Causa Dei*, § 120, GP VI, 456-457 : « *Summa in illo Sapientia, cum maxima Bonitate conjuncta, facit ut abundantissime justitiae, aequitatis, virtutisque leges servet ; ut omnium curam habeat, sed maxime intelligentium creaturarum, quas ad imaginem condidit suam, et ut tantum felicitatis virtutisque leges servet ; ut omnium curam habeat, sed maxime intelligentium creaturarum, quas ad imaginem condidit suam, et ut tantum felicitatis virtutisque producat, quantum capit optimum exemplar universi ; vitium autem miseriamque non alia admittat, quam quae in optima serie admitti exigebantur.* »

4) Il y a cet autre point commun à Leibniz et Thomas d'Aquin que l'un et l'autre pensent que les principes qui viennent d'être énoncés, relatifs au fait que le mal soit permis d'un point de vue général, doivent s'appliquer d'une manière proportionnelle ou analogique aux différentes catégories de maux que nous trouvons dans l'univers. Pour Thomas d'Aquin, en effet, le bien des créatures corporelles exige que la génération des unes se produise en vertu de la corruption des autres ; Dieu ne pourrait par conséquent créer l'univers matériel sans produire indirectement ou *per accidens* le « mal de nature » qu'implique une telle corruption²⁴. Une chose semblable se produit avec le « mal moral de peine », à savoir la souffrance des créatures rationnelles, que Dieu veut indirectement, dans sa volonté de rétablir l'ordre de la justice *post peccatum*²⁵.

Il n'en va pas de même pour le mal moral « de coulpe » (*malum culpae*) que les créatures raisonnables commettent librement. En effet, comme l'affirme saint Thomas, le bien de la grâce de chaque créature raisonnable est un bien supérieur à celui de l'ensemble de la création²⁶. Pour cette raison, le mal moral de coulpe, qui prive la créature rationnelle de son bonheur éternel, et qui s'oppose directement à la volonté de Dieu, ne peut être instrumentalisé pour aucun bien, et ne peut donc être voulu ni directement ni indirectement par Dieu²⁷. Le péché n'appartient pas à l'intention originelle de la volonté divine, appelée aussi volonté antécédente, en vertu de laquelle Dieu veut le salut de tous les hommes²⁸. Le mal de coulpe n'est dans tous les cas « permis » que par la volonté divine conséquente, c'est-à-dire compte tenu du défaut en acte de la volonté de la créature : « [...] le défaut du péché, par lequel quelqu'un mérite la peine présente ou à venir, n'est voulu par Dieu ni par la volonté antécédente ni par la conséquente, il n'est que permis par Lui²⁹ ».

24 Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, I. q. 49, a. 2.

25 *Ibid.*, I^a q. 19 a. 9 co.

26 *Ibid.*, I-II, q. 113, a. 9, ad 2 : « *Ad secundum dicendum quod bonum universi est maius quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere. Sed bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi.* »

27 *Ibid.*, q. 49, a. 1, co.

28 Thomas d'Aquin, *De veritate*, q. 23 a. 2 co.

29 *Ibid.*

Leibniz distingue à son tour les façons dont Dieu exerce sa permission par rapport aux différents types de mal. Ainsi par rapport aux maux purement « métaphysiques » – à savoir les imperfections des êtres irrationnels –, aux « maux physiques » et aux « maux de peine » – la souffrance des créatures rationnelles –, on peut dire que Dieu les veut comme « moyens » pour obtenir des biens supérieurs, dans la mesure où ces maux mêmes sont d'une certaine façon des « biens subsidiaires » dans l'univers³⁰.

Il n'en va donc pas de même pour le « mal moral de coulpe » que commettent les créatures rationnelles. Ces créatures ne sont pas de simples rouages du mécanisme du monde, mais des esprits capables d'entrer en relation avec Dieu³¹. De fait, Dieu accorde que soit obtenue la plus grande perfection – c'est-à-dire le bonheur – pour chaque créature rationnelle individuelle dans l'univers, dans la mesure où le permet l'harmonie générale³². C'est pour ce motif que Leibniz affirme que la volonté divine ne peut instrumentaliser le péché, c'est-à-dire, qu'elle ne peut avoir pour objet le mal de coulpe, ni comme fin ni comme moyen³³. En d'autres termes, Dieu à proprement parler ne « veut » pas les péchés, mais seulement les « veut permettre³⁴ ».

30 Leibniz, *Causa Dei*, § 35, GP VI, 444 : « *Mala Metaphysica et Physica (veluti imperfectiones in rebus, et mala poenae in personis) interdum fiunt bona subsidiaria, tanquam media ad majora bona* ». Comme l'explique Paul Rateau (*La Question du mal chez Leibniz. Fondements et élaboration de la Théodicée*, Paris, Honoré Champion, coll. « Les travaux philosophiques », 2008, p. 549) : « L'assimilation des maux physiques à des "biens subsidiaires", c'est-à-dire à des biens qui ne sont dits tels qu'en raison de ce qu'ils permettent, en fait des objets légitimes de la volonté conséquente. Ignorés ou rejetés jusque là par la volonté antécédente (parce qu'ils ne sauraient être voulus en soi), ces biens auxiliaires et relatifs n'apparaissent en effet que lorsque sont envisagés et combinés tous les biens et les maux ensemble. »

31 Leibniz, *Monadologie* (1714), § 84, GP VI, 621 ; *Discours de métaphysique*, A VI, 4-B, 1585.

32 Leibniz, *Discours de métaphysique*, A VI, 4-B, 1537 et 1586 ; *De rerum originatione radicali*, GP VII, 307.

33 Leibniz, *Causa Dei*, § 36, GP VI, 444.

34 Leibniz, *Abrégé de la Controverse réduite à des Arguments en forme*, GP VI, 382 : « On ne veut pas ces maux ; mais on les veut permettre pour un plus grand bien, qu'on ne saurait se dispenser raisonnablement de préférer à d'autres considérations. »

Pour Leibniz aussi la permission du péché (et de tout le mal en général) n'appartient donc pas à l'intention originelle ou « volonté antécédente » de Dieu, mais à la « conséquente ». Dans ce contexte, il attribue expressément à saint Thomas (et à Duns Scot), l'universalisation totale de l'objet de la volonté divine antécédente :

La volonté antécédente de Dieu va à la production du bien et à l'empêchement du mal, chacun pris en soi et comme détaché (*particulariter et secundum quid*, Thom. I, q. 19. art. 6), suivant la mesure du degré de chaque bien ou de chaque mal ; mais la volonté divine conséquente, ou finale et totale, va à la production d'autant de biens qu'on en peut mettre ensemble, dont la combinaison devient par-là déterminée, et comprend aussi la permission de quelques maux et l'exclusion de quelques biens, comme le meilleur plan possible de l'univers le demande³⁵.

370

En définitive, les deux auteurs s'accordent pour dire que Dieu ne peut être tenu pour « auteur » du mal, surtout si nous parlons du péché ou mal moral, qui ne peut être l'objet, même indirectement, de la volonté divine, et qui ne peut se justifier en vue d'aucun bien ultérieur.

5) En fin de compte, tant chez Thomas d'Aquin que chez Leibniz, nous trouvons une connexion toute particulière entre la thèse théologique de l'Incarnation du Fils de Dieu et la permission du mal en général et, plus particulièrement, celle du péché ou mal de coulpe. En effet, pour Thomas d'Aquin – au contraire d'autres théologiens qui, considérant que la décision sublime de s'incarner ne pouvait être conditionnée par le péché, soutenaient que Dieu se serait de toute façon incarné –, la raison pour laquelle Dieu a assumé la nature humaine dans le Christ a été de racheter l'homme de la chute d'Adam. Saint Thomas affirme que, de même que Dieu peut obtenir à partir du péché des biens qui sans le péché n'auraient pas existé, « de même à partir du péché de l'homme, Dieu a pu obtenir cette chose qui est la meilleure entre toutes, que le Fils de Dieu se soit incarné [...] »³⁶. Selon saint Thomas, si l'univers est plus parfait depuis le péché, c'est qu'il a donné lieu à la plus grande œuvre de l'amour de Dieu, l'Incarnation :

35 *Ibid.*

36 Thomas d'Aquin, *In III Sent.*, d. 1 q. 1 a. 3 ad 5.

Rien ne s'oppose à ce que la nature humaine ait été destinée à une fin plus haute après le péché. Dieu ne permet le mal en effet qu'en vue d'un bien meilleur, et c'est pourquoi, selon le mot de l'Apôtre, où le péché avait abondé, surabonde la grâce. De là ces paroles de la liturgie dans la bénédiction du cierge pascal : *Heureuse faute ; puisqu'elle nous a valu un tel Rédempteur*³⁷.

Certains auteurs ont fait remarquer que l'Incarnation ne joue aucun rôle structurel dans la théodicée de Leibniz³⁸. On ne saurait en douter si on la compare aux théodicées nettement christocentriques, comme celle de Malebranche par exemple³⁹. Malgré cela, Leibniz expose dans de nombreux passages une thèse très semblable à celle de Thomas d'Aquin en rapport avec le péché et l'Incarnation :

Il faut estimer que la perfection des choses est plus grande dès lors que le péché a été permis que s'il avait été empêché, encore que cela ne nous apparaisse pas clairement à nous, qui ne pouvons pénétrer le secret des choses. Ainsi saint Paul en a-t-il appelé à l'abîme du savoir divin. Et certains hommes pieux et avisés ont appelé heureuse la faute d'Adam, par où aurait été obtenu le mystère de l'Incarnation⁴⁰.

37 Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, III^a q. 1 a. 3 ad 3, trad. Ch.-V. Héris, O.P., *Somme Théologique. Le Verbe incarné. 3a. Questions 1-6*, Paris/Tournai/Rome, Éditions de la Revue des Jeunes/Desclée & Cie, 1927, p. 32.

38 Jalabert a relativisé le rôle de l'Incarnation dans la genèse de l'architecture de la théodicée leibnizienne : « Leibniz ne méconnaît nullement l'excellence de l'Incarnation et de la Rédemption. Un monde sans péché aurait été moins parfait qu'un univers où le péché a été racheté par l'amour de Dieu [...]. Toutefois, s'il intègre le dogme chrétien dans sa conception métaphysique et le fait servir ici pour une très large part à sa théorie du meilleur des mondes possibles, il n'en fait pas la base même de sa doctrine de la création » (Jacques Jalabert, *Le Dieu de Leibniz*, New York/London, Garland Publishing, 1985, p. 177-178).

39 À propos de ce sujet, voir Nicholas Jolley, « Is Leibniz' Theodicy a Variation on a Theme by Malebranche ? », dans Larry M. Jorgensen & S. Newlands (dir.), *New Essays on Leibniz's Theodicy*, Oxford, OUP, 2014, p. 55-70.

40 Leibniz, *Rationale fidei catholicae*, A VI, 4-C, 2321 ; voir aussi la première rédaction : *Rationale fidei catholicae*, A VI, 4-C, 2312 : « *At inquires cur non Deus gratiam suam omnibus ubique dedit ; seu cur hanc potius rerum seriem elegit, in qua presciebat, peccatum esse exiturum. Haec jam curiosior quaestio est, et cui a mortali distincte responderi non potest. Sufficiat nobis scire eam*

Plus encore, dans un passage crucial de sa *Causa Dei*, Leibniz explique que la raison principale pour laquelle Dieu a créé le monde tel qu'il existe actuellement, plutôt que tout autre possible, est que Dieu lui-même s'y fait homme et qu'il s'y fait la tête de toute la création : « Le choix de la meilleure suite des choses, qui est celle même que nous connaissons, a eu pour principale raison déterminante le Christ, θεάνθρωπος (Homme-Dieu), mais qui, en tant que créature élevée à la plus haute perfection, devait être compris dans cette suite si admirable comme une partie de l'univers créé, et plus exactement, comme sa tête⁴¹. »

D'où on peut conclure que pour Leibniz, alors que Dieu aurait pu éviter le péché d'Adam et par là empêcher tout péché dans l'univers⁴², l'Incarnation a été aussi la principale raison pour laquelle il a décidé de permettre le péché, inclus dans la série des choses qu'il a décidé de créer. Il semble bien y avoir aussi sur ce point un accord entre saint Thomas et Leibniz.

372

DIFFÉRENCES ENTRE LEIBNIZ ET THOMAS D'AQUIN CONCERNANT LA PERMISSION DIVINE DU MAL

Les ressemblances signalées entre les conceptions de Leibniz et de Thomas d'Aquin en rapport avec les raisons de la permission divine du mal pourraient conduire à la conclusion que les deux auteurs sont en plein accord sur ce point, et que s'il y a quelques différences, elles ne peuvent être que de détail. À la suite de ce qui vient d'être dit nous nous efforcerons de montrer que, tout au contraire, il existe entre les deux auteurs des différences profondes dans la manière dont ils justifient les thèses ci-dessus exposées, qui mettent même au jour des positions

quam eligit eo ipso quia eligit, et optimam et justissimam esse, et si qua ratio quaerenda est cogitemus a sanctissimis etiam viris felix Adae peccatum esse nominatum, quo divinissimo incarnationis mysterio expiaretur. »

41 Leibniz, *Causa Dei*, § 49, GP VI, 446, dans *Essais de Théodicée*, trad. cit., p. 434.

42 Leibniz, *Rationale fidei catholicae*, A VI, 4-C, 2321 : « *Sed replicabitur, massam initio potuisse non corrumpi ac proinde redire eandem difficultatem de ipsius Adami peccato; [...] Et in universum potuisset Deus omne peccatum impedire si voluisset, quod quidem negari non potest.* »

métaphysiques antagonistes, jusqu'à un certain point. Ces différences pourraient s'énoncer de la manière suivante :

1) Il existe pour commencer une divergence dans le rôle que les deux auteurs assignent au mal, spécialement au mal moral de culpabilité, et dans l'actualisation du bien que Dieu veut obtenir dans l'univers. Tandis que pour Thomas d'Aquin le péché est l'« occasion » d'obtenir certains biens, pour Leibniz c'est une condition *sine qua non* de la perfection la plus grande possible de l'univers. Selon saint Thomas, le fait qu'à partir du mal on puisse obtenir des biens qui n'auraient pas existé autrement ne signifie pas que le mal puisse conférer *per se* une quelconque perfection à l'univers⁴³. Étant donné que le mal n'est ni une réalité substantielle ou accidentelle, mais seulement une « privation », il ne peut faire partie de l'univers, et ne peut être *per se* la cause d'aucun bien⁴⁴. Le mal ne peut conférer une perfection à l'univers que *per accidens*, dans la mesure où à ce mal s'unit – par accident – quelque chose qui contribue à la perfection de l'univers⁴⁵.

Compte tenu de tout ceci, saint Thomas explique qu'affirmer que l'univers serait moins parfait si Dieu ne permettait certains maux est un principe qui peut seulement s'appliquer d'une manière univoque aux différents types de mal entendu de manière « antécédente », c'est-à-dire dans le sens qu'il est bon qu'existent ces substances qui peuvent découler naturellement du bien⁴⁶, comme c'est le cas des substances

43 Thomas d'Aquin, *In I Sent.*, dist. 46, q. 1, a. 3 : « *Respondeo dicendum, quod malum per se ad universi perfectionem non confert : illud enim per se confert ad perfectionem alicujus totius quod est pars constituens ipsum, vel causa per se alicujus perfectionis in ipso.* »

44 *Ibid.* : « *Sed malum non est pars universi, quia neque habet naturam substantiae neque accidentis, sed privationis tantum, ut Dionysius dicit; nec iterum per se aliquod bonum causat.* »

45 *Ibid.* : « *Sed per accidens confert ad universi perfectionem, in quantum conjungitur alicui quod est de perfectione universi.* »

46 *Ibid.*, a. 3, ad 6 : « *Ad sextum dicendum, quod de omnibus malis universaliter verum est quod si non permetterentur esse, universum imperfectius esset; quia non essent naturae illae ex quorum conditione est ut deficere possint; quibus subtractis universum imperfectius esset, non impletis omnibus gradibus bonitatis.* »

corruptibles et de celles qui sont dotées du libre arbitre⁴⁷. Pris en revanche dans le sens « conséquent », ce principe signifie que de tous les maux que les créatures peuvent commettre ou subir, Dieu tire l'« occasion » d'obtenir des biens supérieurs à ceux qui auraient pu s'obtenir sans ces maux. Comme l'explique saint Thomas, certains biens ou perfections sont « matériellement » liés au mal, dans la mesure où le mal fournit l'occasion *ex qua* (à partir de laquelle) peuvent être obtenus certains biens, de la manière dont la patience et la vertu des uns naissent de la persécution exercée par les autres⁴⁸.

374

Si on les prend dans ce sens « conséquent » les principes généraux relatifs à la permission du mal doivent être appliqués de manière analogique, sans qu'il faille attribuer au mal moral de culpabilité ce qui est propre aux autres catégories du mal. Comme l'explique saint Thomas, il est des maux tels que, s'ils n'existaient absolument pas, le monde s'en trouverait imparfait. Il s'agit de ces maux à partir desquels on obtient une perfection supérieure à celle dont ces mêmes maux nous privent. C'est ce qui arrive par exemple quand de la corruption des éléments est obtenu un corps mixte, dont la forme est plus parfaite que celle des éléments corrompus⁴⁹. En revanche, il y a un autre type de maux qui, s'ils n'existaient pas, l'univers pourrait avoir été moins parfait. Il s'agit de ces maux qui privent un individu d'une perfection supérieure à celle qu'un autre obtient à partir de ce mal. C'est le cas du mal de culpabilité, qui prive quelqu'un de la grâce et de la gloire, par quoi sont obtenus des biens pour d'autres. Cela dit, la perfection obtenue grâce à la permission du mal de culpabilité pourrait être atteinte sans celui-ci.

47 *Ibid.*, a. 3 : « *Antecedens, sicut natura quae quandoque deficit, et quandoque non, ut liberum arbitrium hominis; et sine tali natura, ex cuius defectu incidit malum, non esset universum perfectum in omnibus gradibus bonitatis.* »

48 *Ibid.* : « *Consequens autem est illud bonum quod occasionatur ex malo, quod est decor resultans in bonum ex comparatione mali, vel aliqua perfectio, ad quam materialiter malum se habet, sicut persecutio ad patientiam, vel aliis infinitis modis : quia causae per accidens infinitae sunt, secundum philosophum.* »

49 *Ibid.*, a. 3, ad 6 : « *Sed aliqua mala sunt quae si non essent, universum esset imperfectius; illa scilicet ad quae consequitur major perfectio quam illud quod privatur; sicut est corruptio elementorum, ad quam sequitur mixtio, et formae mixtorum nobiliores formis elementorum.* »

Il n'est pas strictement nécessaire en effet qu'il y ait un acte de persécution pour que quelqu'un acquière de la patience et parvienne au salut⁵⁰. En conclusion, saint Thomas soutient que :

si personne n'avait péché, le genre humain tout entier aurait été meilleur ; parce que même si le salut de l'un avait été occasionné directement à partir de la faute de l'autre, celui-là pourrait être parvenu au salut sans cette faute ; cependant ni ces maux-ci ni ceux-là ne contribuent *per se* à la perfection de l'univers, n'étant pas causes de la perfection, mais seulement occasions⁵¹.

En définitive le mal de coulpe peut être l'« occasion » d'obtenir certains biens dans la mesure où il se présente comme une circonstance qui y est favorable. Mais, en toute rigueur, aucun bien poursuivi par Dieu n'est nécessairement lié à aucun mal de coulpe, au point qu'il n'y ait pas d'autres moyens possibles de l'obtenir.

Leibniz, de son côté, ne se limite pas à dire que le fait que les maux de coulpe soient permis sert de simple « occasion » à Dieu pour obtenir certains biens, mais va jusqu'à dire que cette permission est une « condition » ou, comme il a déjà été dit, une condition *sine qua non*. Leibniz reconnaît que pour défendre l'innocence divine contre les objections que suscite l'existence du mal, il suffirait de prouver qu'un monde quelconque dans lequel le mal existe pourrait être effectivement meilleur qu'un monde sans mal ; malgré cela, il va plus avant et prétend démontrer que l'univers existant doit être meilleur que n'importe quel

50 *Ibid.* : « *Quaedam vero mala sunt quae si non essent, universum perfectius esset; illa scilicet quibus majores perfectiones privantur quam in alio acquirantur, sicut praecipue est in malis culpa, quae ab uno privant gratiam et gloriam, et alteri conferunt bonum comparationis, vel aliquam rationem perfectionis, qua etiam non habita, posset perfectio ultima haberi; sicut sine patientiae actu in persecutionibus illatis potest aliquis ad vitam aeternam pervenire.* »

51 *Ibid.* ; sous ce rapport, Thomas d'Aquin reste fidèle à la pensée de saint Augustin, *De civitate Dei*, XI, xxiii, 22-31, CC, Series Latina XLVIII, p. 342 : « *Ubi si nemo peccasset, tantummodo naturis bonis esset mundus ornatus et plenus; quia peccatum est non ideo cuncta sunt impleta peccatis, cum bonorum longe maior numerus in caelestibus suae ordinem seruet [...]* ».

autre possible⁵². Leibniz affirme que, étant donnée la liberté divine absolue, Dieu pourrait avoir créé un monde sans mal⁵³, mais que, dans ce cas, celui qu'il aurait créé n'aurait pas été le meilleur : « Il est vrai qu'on peut s'imaginer des mondes possibles sans péché et sans malheur, et on en pourrait faire comme des romans, des utopies, des Sévarambes ; mais ces mêmes mondes seraient d'ailleurs fort inférieurs en bien au nôtre⁵⁴. »

S'il en est donc ainsi, le fait qu'il y ait plus de bien et de perfection dans l'univers qu'il n'y en aurait eu sans le mal de coulpe n'est pas simplement une question *de facto*. Vu que le monde actuel comprend le péché, il y a bien plutôt lieu de conclure que celui-ci est une condition *sine qua non*, inséparable et concomitante de la perfection de l'univers, sans lequel cette perfection ne pourrait être obtenue⁵⁵. Comme Leibniz l'affirme dans les *Essais de Théodicée* : « le crime n'est ni fin ni moyen, il est seulement une condition *sine qua non* ; ainsi il n'est pas l'objet d'une volonté directe, comme je l'ai déjà montré ci-dessus⁵⁶ ». Et dans la *Causa Dei*, il soutient que Dieu veut le mal de coulpe « seulement comme la condition sans

-
- 52 Leibniz, *Abrégé de la Controverse réduite à des Arguments en forme*, GP VI, 377 : « Il suffit donc pour anéantir l'objection, de faire voir qu'un monde avec le mal pouvait être meilleur qu'un monde sans mal : mais on est encore allé plus avant dans l'ouvrage, et l'on a même montré que cet Univers doit être effectivement meilleur que tout autre univers possible ».
- 53 *Ibid.*, 376-377 : « [...] il faut avouer qu'il y a du mal dans ce monde que Dieu a fait, et qu'il était possible de faire un monde sans mal, ou même de ne point créer de Monde, puisque sa création a dépendu de la volonté libre de Dieu [...] ».
- 54 Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 10, GP VI, 108 ; et § 9, GP VI, 107 : « [...] le monde aurait pu être sans le péché et sans les souffrances : mais je nie qu'alors il aurait été meilleur ».
- 55 *Causa Dei*, § 36, GP VI, 444 : « *At Malum morale seu malum culpae nunquam rationem medii habet, neque enim (Apostolo monente) facienda sunt mala, ut evieniant bona ; sed interdum tantum rationem habet conditionis quam vocant sine qua non, sive colligati et concomitantis, id est sine qua bonum debitum obtineri nequit, sub bono autem debito etiam privatio mali debita continetur.* »
- 56 Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 158, GP VI, 203-204. Et aussi § 230, GP VI, 255 : « Pour ce qui est du vice, l'on a montré ci-dessus, qu'il n'est pas un objet du décret de Dieu, comme *moyen*, mais comme condition *sine qua non* ; et que c'est pour cela qu'il est seulement permis. »

laquelle n'existerait pas une chose par ailleurs obligée, dans le sens où le Christ a dit : il faut que le scandale existe⁵⁷ ».

Pour Leibniz aussi le mal est une privation, qui a sa racine dans la limitation originelle des créatures et qui, par conséquent, n'a *per se* aucune perfection⁵⁸. Malgré cela, il soutient que les maux qu'il y a dans l'univers contribuent comme imperfections partielles à l'obtention d'une perfection plus grande du tout⁵⁹. Ainsi, si le mal permis dans l'univers est rare en comparaison du bien total, il n'en est pas moins le minimum indispensable à l'obtention du bien⁶⁰. Cela dit, à quoi donc est-ce dû, selon Leibniz, que la perfection optimale de l'univers exige l'existence de certains maux moraux ? Comment se fait-il que la meilleure combinaison possible de biens métaphysiques, physiques et moraux ne puisse être obtenue sans qu'y soient réellement inclus quelques péchés en particulier ? Leibniz fait la réponse suivante :

Il y a quelque opposition entre bonté physique et morale. Il fallait avoir égard à l'une et à l'autre, et de plus à une infinité de bontés morales. Et voulant produire le plus qu'il soit possible de l'une et de l'autre, on l'a obtenu en admettant quelque mal moral et quelque mal physique. C'est comme on obtient plus de consonance dans le système diatonique tempéré par quelques dissonances admises, que si on n'en admettait point⁶¹.

En définitive, la nécessité de l'inclusion de certains maux pour la perfection de l'univers se fonde sur la compossibilité des biens qui constituent le meilleur des mondes, considéré dans son état même

57 Leibniz, *Causa Dei*, § 39, GP VI, 444, dans *Essais de Théodicée*, trad. cit., p. 432.

58 Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 20, GP VI, 115.

59 Leibniz, *Abrégé de la Controverse réduite à des Arguments en forme*, GP VI, 377 : « On a montré cela plus amplement dans cet ouvrage, en faisant même voir par des instances Mathématiques, et d'ailleurs, qu'une imperfection dans la partie peut être requise à une plus grande perfection dans le tout ».

60 *Ibid.*, GP VI, 379 : « [...] c'est une suite de la suprême perfection du Souverain de l'univers, que le Royaume de Dieu soit le plus parfait de tous les Etats ou gouvernements possibles, et que par conséquent le peu de mal qu'il y a, soit requis pour le comble du bien immense qui s'y trouve. »

61 Leibniz, *Notes sur Bayle*, Grua II, 492.

de possibilité⁶². Le mal (non seulement métaphysique, mais aussi physique et moral) est donc un élément essentiel, contenu dans la meilleure des séries, comme on la trouve objectivement représentée dans l'entendement absolu de Dieu : « comme cette région immense des vérités contient toutes les possibilités, il faut qu'il y ait une infinité de mondes possibles, que le mal entre dans plusieurs d'entre eux, et que même le meilleur de tous en renferme ; c'est ce qui a déterminé Dieu à permettre le mal⁶³ ».

En définitive, le décret divin de permettre le mal est fondé dans l'excellence de la perfection de la série, et dans sa possibilité, celui-ci se trouve inclus⁶⁴.

378

2.) Une autre différence importante entre saint Thomas et Leibniz réside dans la façon dont l'un et l'autre conçoivent la distinction entre la volonté divine antécédente et la conséquente en rapport avec la permission du mal. Pour Thomas d'Aquin, l'intention originelle de Dieu, exprimée dans la volonté antécédente, ne peut être frustrée que par le défaut « actuel » de la créature existante, laquelle, en se soustrayant à la motion divine vers le bien⁶⁵, se soustrait elle-même de l'ordre spécial de la providence⁶⁶. C'est la considération du défaut actuel de la créature qui amène Dieu à permettre le péché par volonté conséquente, et éventuellement la condamnation concrète de certaines créatures, de manière à ordonner ce mal vers des biens ultérieurs : « lorsque la créature est empêchée d'atteindre cette fin à cause de son imperfection, Dieu néanmoins accomplit en elle la part de

62 Il y a une autre différence très évidente entre l'approche de Leibniz et celle de Thomas d'Aquin. Ce dernier rejette expressément comme contradictoire l'idée qu'un monde créé optimisé puisse exister (voir Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae* I, q. 25, a. 6). Je n'ai pas voulu m'étendre sur ce point, pour approfondir ces thèses dans lesquelles il existe un accord apparent (mais un profond désaccord) entre les deux auteurs.

63 Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 21, GP VI, 115.

64 Leibniz, *Commentaire à Burnet*, LH I 20, Exemp. 4, § 39 (h) : « *Decretum permittendi lapsus fundatur in excellentia seriei possibilium, cui ille inest : et in illa ipsa possibili serie inclinatio rerum ad lapsus nascitur ex originali imperfectione creaturarum.* »

65 Thomas d'Aquin, *De malo* q. 3, a. 2.

66 Thomas d'Aquin, *De veritate* q. 5, a. 7.

bonté dont elle est capable ; et cela est, pour ainsi dire, d'intention seconde, et on le nomme volonté conséquente⁶⁷ ».

Nous trouvons chez Leibniz deux différences fondamentales par rapport à la conception de saint Thomas. En premier lieu, la volonté divine par laquelle Dieu permet le mal n'est pas dite conséquente par rapport au défaut « actuel » de la créature, mais par rapport au défaut de la créature considérée *sub ratione possibilitatis*. Ainsi, par exemple, Dieu permet le péché de Judas parce qu'il décide d'actualiser cette substance dans tous ses états, telle qu'elle est représentée dans l'entendement divin, en connexion avec le meilleur monde possible⁶⁸.

En second lieu Leibniz, suivant Arminius, soutient que la volonté de Dieu peut être dite conséquente, « non seulement par rapport à l'action de la créature considérée auparavant dans l'entendement divin, mais encore par rapport à d'autres volontés divines antérieures⁶⁹ ». Pour Leibniz, la volonté antécédente de Dieu, qui tend à actualiser tout bien, n'est frustrée ou empêchée par aucune volonté déficiente actuelle de la créature, mais par d'autres volontés divines « moyennes », tendant aux combinaisons partielles de biens, à leur tour incompatibles entre elles⁷⁰. La volonté divine conséquente n'est rien de plus que la force résultant de toutes les volontés antécédentes de Dieu, et elle a pour objet la meilleure combinaison de biens compossibles :

cette volonté conséquente, finale et décisive, résulte du conflit de toutes les volontés antécédentes, tant de celles qui tendent vers le bien que de celles qui repoussent le mal ; et c'est du concours de toutes ces volontés particulières que vient la volonté totale, comme dans la mécanique le mouvement composé résulte de toutes les tendances qui concourent dans un même

67 *Ibid.*, q. 23 a. 2 co.

68 Leibniz, *Discours de métaphysique*, A VI, 4-B, 1575.

69 Leibniz, *Abregé de la Controverse reduite à des Argumens en forme*, GP VI, 382 ; et *Causa Dei*, § 24, GP VI, 442 : « *Sed illa praecedat etiam alias Dei Voluntates, haec sequitur ; cum ipsa facti creaturarum consideratio, non tantum a quibusdam Dei Voluntatibus praesupponatur, sed etiam quasdam Dei Voluntates, sine quibus factum creaturarum supponi nequit, praesupponat.* »

70 Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 119, GP VI, 170.

mobile et satisfait également à chacune, autant qu'il est possible de faire tout à la fois⁷¹.

Ceci implique donc que le péché et la condamnation de certaines créatures n'a pas sa raison dernière en ce qu'elles-mêmes se soustraient à l'ordre du bien, mais il est le résultat inévitable et concomitant du choix divin de la meilleure série. Selon Leibniz, Dieu n'est pas obligé en vertu de la volonté conséquente ou décrétoire à faire ce qui est le mieux pour chaque créature particulière, mais seulement ce qui est absolument le meilleur pour la perfection totale de l'univers⁷². Or, cette perfection doit passer parfois avant le bien que représentent la vertu et le bonheur des esprits :

380

Car la perfection comprend non seulement le bien *moral* et le bien *physique* des créatures intelligentes, mais encore le bien qui n'est que *métaphysique* et qui regarde aussi les créatures destituées de raison. Il s'ensuit que le mal qui est dans les créatures raisonnables n'arrive que par concomitance, non pas par des volontés antécédentes, mais par une volonté conséquente, comme étant enveloppé dans le meilleur plan possible ; et le bien métaphysique, qui comprend tout, est cause qu'il faut donner place quelquefois au mal physique et au mal moral, comme je l'ai déjà expliqué plus d'une fois⁷³.

3) Par rapport aussi au rôle de l'Incarnation dans la décision divine de permettre le mal, nous trouvons des différences très notables entre les conceptions de Thomas d'Aquin et de Leibniz. On pourrait dire que la perspective de Thomas d'Aquin est « infralapsaire », en ce sens que la décision de Dieu de s'incarner est « postérieure » (éternellement) à la prévision du péché originel. Selon saint Thomas, l'Incarnation étant une œuvre qui provient de la volonté de Dieu, en sus de tout ce qui est dû aux créatures, nous ne pouvons connaître les motifs de cette décision qu'au travers de ce qui en est dit dans les Saintes Écritures⁷⁴. Ce qu'elles

71 *Ibid.*, § 22, GP VI, 116.

72 Leibniz, *Extraits de Twisse*, Grua I, 358 : « *Negat Deum obligari ad id quod est creaturae melius, sed quod absolute est melius, ad hoc se ipse determinat.* »

73 Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 22, GP VI, 242.

74 Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae* III, q. 1 a. 3 co. : « *Ea enim quae ex sola Dei voluntate proveniunt, supra omne debitum creaturae, nobis innotescere*

nous disent, c'est que la raison de l'Incarnation a été le péché du premier homme, par conséquent : « Il apparaît donc plus probable que ce mystère a été ordonné au péché comme un remède, à tel point que, sans le péché, l'Incarnation n'eût pas eu lieu⁷⁵. » Cela ne veut pas dire que pour saint Thomas, le péché originel ait été la condition *sine qua non* de l'Incarnation divine. La puissance de Dieu n'est pas limitée par le péché, puisque : « Dieu aurait pu, même en dehors de l'hypothèse de la chute, s'incarner⁷⁶. »

Quant à Leibniz, il ne peut de toute évidence pas être considéré comme « infralapsaire ». Il n'est pas davantage, à la façon des calvinistes, un « supralapsaire ». Pour lui, la décision de s'incarner ne précède pas en Dieu la décision de permettre le péché. Toujours pour Leibniz, tous les décrets divins particuliers sur la constitution du monde actuel sont simultanés, et ils sont subalternés au décret premier du choix du meilleur⁷⁷. Ainsi Dieu ne décrète-t-il pas de permettre le péché avant de décréter de s'incarner, ou *vice-versa*, mais il décrète de créer la meilleure série, dans laquelle toutes choses, péché et Incarnation, sont contenues et en relation les unes avec les autres par leur possibilité même :

Dieu a eu d'infinies raisons concurrentes entre elles à considérer au moment où il a jugé que cet univers possible était digne d'être choisi. Il ne fait cependant aucun doute que la principale raison a été que dans la parfaite représentation de ce monde possible dans l'idée de l'esprit divin, jointe à la chute de l'homme se trouvait sûrement l'incarnation du Fils de Dieu, le plus grand de tous ceux qui doivent être admirés, l'unique qui fait que toute autre devrait s'incliner⁷⁸.

D'autre part, si la connexion entre la chute et l'Incarnation appartient à l'essence de la série la plus parfaite possible, Dieu ne pouvait s'incarner dans un monde sans péché. Ainsi, encore que l'Incarnation contribue

non possunt nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas innotescit. »

75 *Ibid.*, *Somme Théologique. Le Verbe incarné. 3a, Questions 1-6, op. cit.*, p. 30.

76 Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae* III, q. 1 a. 3 co.

77 Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 84, GP VI, 147-148.

78 Leibniz, *Extraits des arminiens*, Grua I, 343.

d'une manière sublime à la perfection totale de la série, inclinant la volonté divine à la choisir, le péché d'Adam ou la trahison de Judas apparaissent comme ayant été aussi indispensables que l'Incarnation pour en arriver au résultat total :

Dieu a conçu que le mal dont il prévoyait et permettait qu'il arrive à certains soit transformé en un bien de beaucoup supérieur à ce qu'il y aurait eu sans ce mal, de manière à ce que cette série soit finalement dans son entier plus parfaite que toutes les autres. Aussi la chute d'Adam a-t-elle été corrigée par l'Incarnation du Verbe et la trahison de Judas par la rédemption du genre humain, avec un gain hors mesure en perfection⁷⁹.

382

L'analyse qui vient d'être proposée montre qu'existe, entre Thomas d'Aquin et Leibniz, une différence substantielle qui touche au fond de leurs conceptions respectives de la permission divine du mal moral de culpé. Pour Thomas d'Aquin, le mal moral de culpé est une possibilité nécessaire de toute liberté finie, mais sa réalisation effective est absolument contingente, et elle a toujours le caractère dramatique d'une perte réelle, d'un appauvrissement ontologique, d'une authentique privation d'être ou de perfection, qui n'appartient pas à l'intention originelle de Dieu. Le Dieu de saint Thomas exerce sa providence en assumant le risque de la chute de ses créatures, sachant qu'il peut et veut obtenir des biens supérieurs à partir de ces pertes. Pour saint Thomas, le monde est effectivement meilleur *après* le péché, mais non pas *grâce* à lui. Le plan de Dieu se constitue d'une certaine façon en « réaction » à la volonté déficiente de la créature. Ainsi, encore que l'Incarnation n'ait pas fait partie de ce plan à l'origine, elle a été décidée en réponse et comme remède au péché actuel de la créature.

En revanche, dans la philosophie de Leibniz, le mal moral de culpé, comme une dissonance qui rehausse l'harmonie, a en soi une virtualité ontologique qui en fait un élément indispensable ou une condition nécessaire pour obtenir la plus grande perfection possible. Encore que pour Leibniz le mal moral ne jouisse pas d'une « nécessité absolue »,

79 Leibniz, *Examen religionis christianae (Systema Theologicum)*, A VI, 4-C, 2359.

il n'en est pas moins possible par nécessité, en vertu de son inclusion dans la possibilité métaphysique même de la série la meilleure. Étant une condition *sine qua non* du meilleur monde possible, le mal moral est en outre nécessaire hypothétiquement, une fois prise la décision de choisir le meilleur. L'Incarnation n'est donc pas la réponse de Dieu au péché. Le péché et l'Incarnation sont bien plutôt liés métaphysiquement, d'un lien nécessaire en vertu de leur possibilité même, de telle sorte que Dieu ne pourrait obtenir la seconde sans le premier. Le Dieu de Leibniz exerce donc sa providence d'une manière conséquentialiste, ne prenant pas en compte la disposition actuelle de la volonté de ses créatures, mais ayant d'avance calculé la combinaison parfaite des biens et des maux qui peuvent compléter l'univers.

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.
 HINCMAR 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 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