

lement active, une monade dont les actions internes se distinguent des actions des autres monades par le degré de conscience et de lumière dont elles sont accompagnées.

Telle est donc, d'après l'auteur de la monadologie, la nature de l'âme humaine, et telles sont les opérations qui lui sont communes avec les monades inférieures, voyons maintenant celles qui lui sont propres, et qui l'élèvent incomparablement au-dessus de toutes les autres âmes, malgré ce qu'elle a de commun avec elles.

## CHAPITRE XXIII

Activité essentielle de l'âme. — La liberté. — Continuité de la pensée. — Origine des idées. — Leibniz cartésien et adversaire de Locke sur la question des idées. — Caractère particulier de sa doctrine des idées. — Idées qui viennent des sens et idées innées. — Opposition de la raison et de l'expérience. — Général primitif, absolu, donné en même temps que l'individuel au sein de la conscience. — Principes absolus à *priori* dans la spéculation et la pratique. — Siège des vérités éternelles en Dieu. — Communication de tous les esprits avec Dieu. — Harmonie entre les lois de la nature et celles de la raison. — Distinction de vérités à *priori* suivant l'ordre de la convenance et suivant celui de la nécessité. — Destinée de l'âme avant et après cette vie. — Indissoluble union de l'âme avec des organes. — Préexistence, dans les germes de l'animal tout entier, de l'âme et du corps. — Évolutions progressives. — Du séjour des bienheureux. — De l'accord de l'âme et du corps et de toutes les substances. — Influence du cartésianisme. — Passage des causes occasionnelles à l'harmonie préétablie. — Critique des causes occasionnelles. — Harmonie préétablie. — Accord de l'âme et du corps. — Efforts de Leibniz pour accommoder son hypothèse avec la contingence et la liberté. — L'harmonie préétablie est-elle en accord ou en contradiction avec la monadologie ?

L'âme est essentiellement active. Le plus ou moins de clarté, le plus ou le moins de confusion dans les perceptions, voilà, selon Leibniz, la seule différence entre agir et pâtir, entre nos actions et nos passions. Cette activité essentielle de l'âme est une activité volontaire et libre, selon Leibniz qui entend la liberté d'une autre manière que Descartes. Dans l'homme, comme dans Dieu, la liberté d'indifférence lui semble quelque chose d'impossible et de contradictoire. Il traite même d'illusion, comme Spinoza, « le sentiment vif interne » invoqué par les cartésiens, en faveur de cette liberté également capable d'agir dans un sens et dans un autre. C'est parce que nous ne

sentons pas la force qui nous détermine à agir que nous nous attribuons une liberté de cette sorte. Mais si Leibniz ne veut pas de la liberté, telle que l'entend Descartes, encore moins veut-il de la liberté telle que l'entend Spinoza. C'est à égale distance de la nécessité et de l'indifférence qu'il s'efforce de maintenir la vraie nature de la liberté. Il ne faut pas, dit-il, abandonner ces axiomes, que la volonté suit le plus grand bien et fuit le plus grand mal. Jamais nous n'agissons sans un motif, même dans les circonstances les plus insignifiantes, et le motif qui, entre tous les autres, nous détermine est toujours celui qui nous paraît le meilleur. Combattre les passions qui aveuglent l'intelligence, retenir notre jugement jusqu'à ce que nous ayons discerné le meilleur réel du meilleur apparent, voilà en quoi consiste la liberté. Est-ce à dire que le motif le meilleur entraîne la volonté comme le poids le plus fort fait nécessairement trébucher la balance? Leibniz n'accepte nullement cette comparaison, chère aux fatalistes, ce ne sont pas les motifs qui entraînent la volonté, mais la volonté qui se détermine sur les motifs. En d'autres termes, nous sentons en nous le pouvoir soi-mouvant, voilà ce qui rend fautive toute assimilation avec une balance et avec les poids qui entraînent ses plateaux. Mais d'ailleurs on ne peut, sans contradiction, supposer que l'homme, être intelligent, ne se détermine pas en vue du meilleur. Le choix constant et infaillible du meilleur est l'idéal de la liberté. Si on le nie, il faut admettre, ce qui est absurde, que chez l'homme faible qui tantôt fait le bien et tantôt fait le mal, dans le feu et l'insensé qui agissent contre tout motif raisonnable, il y a plus de vraie liberté que chez le sage et le saint qui font toujours le bien et n'agissent jamais que conformément à la raison. Or je doute, dit très-bien Leibniz, que, pour l'amour d'une telle liberté, personne voulût être fou et insensé (1). Nous verrons plus tard, comment il essaye de concilier cette liberté avec la prédétermination des actions

(1) *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre II, chap. xx

internes de chaque monade et avec l'harmonie préétablie.

L'âme étant une force consciente d'elle-même et sans cesse produisant quelque effet, ne peut pas ne pas penser toujours. Leibniz défend cette doctrine cartésienne contre les objections de Locke. L'erreur de Locke est de croire que l'âme ne pense, ou n'a pensé, que lorsqu'elle s'aperçoit ou se souvient distinctement de la pensée. Mais n'y a-t-il pas dans l'âme une foule d'impressions et de perceptions qui nous échappent, soit à cause du défaut d'attention, soit parce qu'elles sont trop faibles, soit parce qu'elles ne se distinguent pas suffisamment les unes des autres? Non-seulement ces perceptions insensibles existent dans l'âme, mais encore elles y exercent une certaine influence qui, pour n'être pas remarquée, n'en est pas moins réelle. Les supprimer dans la science de l'entendement humain, dit Leibniz, serait commettre une erreur égale à celle du physicien qui ne tiendrait nul compte des corpuscules. Ce sont les perceptions insensibles qui font ces goûts, ces humeurs, ces dispositions d'esprit, dont nous cherchons en vain la cause, et qui sont la raison d'une foule de déterminations que nous croyons à tort n'avoir aucun motif. Ce sont elles, dit encore Leibniz, qui, au moment de la mort, lorsque toutes nos perceptions s'obscurcissent et se confondent, rattachent l'une à l'autre, par une chaîne non interrompue, l'existence qui finit à celle qui commence (1).

Mais d'où viennent toutes ces idées dont l'âme ne cesse pas un seul instant d'être remplie? Leibniz a traité la question de l'origine des idées surtout dans les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, qui sont une réfutation, chapitre par chapitre, de l'*Essai* de Locke. Ici, jusqu'à un certain point, et avec bien des nuances propres, il est un disciple de Descartes, en même temps qu'un adversaire de Locke. En effet sa doctrine reçoit un caractère particulier du principe que toutes les actions internes d'une monade sortent irrésis-

(1) Voir le chapitre sur les perceptions insensibles dans mon ouvrage sur le *Principe vital*, etc.

tiblement de son propre fonds, sans aucune influence du dehors, d'où il suit, en effet, que toutes les idées, sans exception, sont innées. S'il distingue des idées qui viennent des sens, et d'autres qui n'en viennent pas, c'est pour s'accommoder au langage vulgaire, comme les coperniciens, dit-il, parlent avec les autres hommes du coucher et du lever du soleil. Cependant il reconnaît que, même à son point de vue, cette distinction a un certain fondement, les unes représentant ce qui se passe dans le sens, et les autres ce qui ne s'y passe pas. Mais il veut démontrer que Locke a tort, même dans le système vulgaire de la communication des substances, et qu'il faut admettre des idées gravées, pour ainsi dire, dans le fond de l'âme. Les philosophes qui conçoivent l'âme comme inerte et matérielle, semblable à une cire molle sur laquelle tout s'imprime, ont pu seuls s'arrêter à cette comparaison chimérique de l'âme avec une table rase, antérieurement à l'expérience. Veulent-ils dire que l'âme n'a d'abord que des facultés en puissance? Mais toute faculté ou force n'est jamais sans agir, sans produire quelques effets plus ou moins considérables, des facultés qui n'agissent pas ne sont que des abstractions et des chimères. Non-seulement nous recevons des images dans le cerveau, mais nous en formons de nouvelles quand nous combinons nos idées, donc l'âme n'a jamais été une table rase ou unie.

Quels caractères y sont donc naturellement empreints? De même que Descartes, Leibniz n'entend pas par idées innées des notions toujours présentes à l'esprit, mais des dispositions et virtualités naturelles. Il ne faut pas, dit-il, s'imaginer qu'on puisse, en tout temps, et à livre ouvert, lire dans l'âme ces éternelles lois de la raison, comme l'édit du prêteur dans son album. Ces vérités sont innées à l'âme de la même manière qu'une figure d'Hercule, tracée par les veines d'un bloc de marbre, pourrait être dite innée à ce marbre, quoique, pour la dégager, il fallût la travailler et la polir. Les idées innées sont enfouies dans

l'âme, jusqu'à ce que l'expérience vienne les faire paraître à la lumière et les rendre présentes à l'esprit.

Universalité et nécessité, tels sont les deux caractères qui les distinguent des idées représentatives de ce qui est dans le sens. Ce qui est du domaine des sens et de l'expérience est marqué d'un caractère de contingence, et limité par le temps et par l'espace. L'expérience ne donne que ce qui est, et non ce qui doit être. Ses principes sont fondés sur des faits; or, quelque grand qu'en soit le nombre, on ne peut jamais en faire sortir un caractère de nécessité universelle. La terre a tourné bien des fois autour du soleil, cependant on n'a pas droit d'en conclure que ce soit un fait nécessaire; nul procédé de l'esprit ne peut faire rendre à l'individuel ce qu'il ne contient pas. Si, comme Locke le prétend, tout fait primitif de conscience était une notion individuelle, une notion générale ne serait qu'un tout collectif ultérieurement composé par notre intelligence, et aucune généralisation expérimentale n'étant assurée de comprendre la somme des faits individuels, il faudrait renoncer à toute démonstration mathématique et à la certitude absolue, c'est-à-dire donner gain de cause aux sceptiques. D'ailleurs toute généralisation, même expérimentale, quelque bornée qu'elle soit, ne peut s'opérer qu'en vertu d'idées générales antérieures, d'où Leibniz conclut à l'existence d'un général primitif absolu donné, en même temps que l'individuel, au sein de la conscience; ce qui revient à dire, avec Malebranche, qu'il y a le sentiment et l'idée au sein de toute connaissance.

Telle est l'origine que donne Leibniz aux principes qui sont le fondement des mathématiques, de la physique et de la métaphysique, principes qui embrassent tous les temps et tous les lieux, s'étendent à toutes les intelligences et fondent des démonstrations d'une vérité absolue. Il constate l'existence de pareils principes non-seulement dans la spéculation, mais encore dans la pratique, et il défend particulièrement contre Locke la réalité d'une loi éternelle et nécessaire de justice gravée dans toutes

les âmes. Que prouvent toutes ces coutumes monstrueuses alléguées par l'auteur de l'*Essai sur l'entendement*? De ce qu'une loi a été méconnue et violée, il ne suit pas qu'elle n'existe pas. Les vérités innées peuvent être obscurcies par les besoins du corps, par les perceptions confuses des sens, mais non jamais être entièrement effacées.

De même que Malebranche, il place l'exemplaire de ces vérités éternelles et nécessaires, gravées au fond de toutes les âmes humaines, dans l'entendement divin avec lequel il fait entrer tous les esprits et tous les génies en communication par la raison (1). C'est en Dieu, dit-il, qu'est le siège de ces vérités, types immuables du bon, du beau et du vrai, qu'il a suivies dans la conception du plan de l'univers (2). Mais comme ces vérités nécessaires sont aussi le fond même de notre raison, il arrive que les mêmes principes par lesquels Dieu a ordonné le monde, ont un reflet dans notre intelligence : *cum Deus calculat et cogitationem exercet fit mundus* (3); or, la raison est la faculté d'imiter ce calcul divin. De là une merveilleuse rencontre entre l'ordre des faits de la nature et les déductions de notre raison, entre les lois de l'être et de la pensée; de là la possibilité de pénétrer jusqu'à un certain point dans la pensée de Dieu et dans le plan divin de l'univers en consultant ces vérités. Tel est le fondement de la confiance de Leibniz à ces principes *à priori*, puisés dans l'idée de la perfection de Dieu, qu'il applique à l'interprétation de la nature, et tel est aussi le sens dans lequel il a dit : « la vraie physique doit être puisée à la source des perfections divines. » C'est en effet de là que découlent ces principes de la convenance avec la perfection divine, de la raison suffisante, de la continuité, de la moindre action, etc., qui jouent un si grand rôle dans la métaphysique et la physique de Leibniz. « Il s'ensuit de la perfection suprême de Dieu qu'en produisant

(1) *Principes de la nature et de la grâce.*

(2) *Principia philosophiæ*, édition Dutens, tome II, p. 21.

(3) *Dissertatio de stulo philosophica.*

l'univers, il a choisi le meilleur plan possible, où il y ait la plus grande variété avec le plus grand ordre, le terrain, le lieu, le temps le mieux ménagés, le plus d'effet produit par les voies les plus simples, le plus de puissance, le plus de connaissance, le plus de bonheur et de bonté dans les créations, que l'univers ne pouvait admettre. »

Toutefois il ne met pas ces vérités de la raison, fondées sur la considération de ce qui convient à la perfection infinie de Dieu, au même rang que les vérités éternelles qui sont absolument nécessaires et dont le contraire implique contradiction. Les premières n'appartiennent qu'à l'ordre de la convenance, et n'ont qu'une nécessité morale, les secondes dépendent du principe de contradiction et sont d'une nécessité géométrique ou métaphysique (1). En résumé, selon Leibniz, il y a beaucoup d'inné dans l'âme, l'âme même tout entière est innée à elle-même, car dès l'origine elle contient en elle-même le germe, les conditions, les lois de tout son développement ultérieur. C'est là ce qu'il exprime si énergiquement, en ajoutant à la vieille maxime des écoles, *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, cette grande et célèbre restriction, *nisi ipse intellectus*.

Sur la question de la destinée de l'âme, après et avant cette vie, Leibniz se montre beaucoup moins sobre et moins réservé que Descartes. Signalons d'abord la doctrine de l'indissoluble union de l'âme avec des organes, avant et après, comme pendant cette vie. Selon Leibniz, jamais l'âme n'a été ni ne sera séparée du corps; un esprit pur serait un déserteur de l'ordre universel d'après lequel toute âme est liée à un corps en vertu d'une harmonie préétablie. « On comprend assez avec un peu de réflexion que cela est raisonnable et qu'un saut d'un état à un autre infiniment différent ne saurait être naturel (2). Je m'étonne

(1) *Discours de la conformité de la foi et de la raison.*

(2) « La métempycose serait contre la règle que rien ne se fait par sauts. Un brusque passage de l'âme d'un corps dans un autre ne serait pas moins étrange que le déplacement d'un corps qui d'un bond irait d'un

qu'en quittant la nature sans sujet, les écoles aient voulu s'enfoncer exprès dans des difficultés très-grandes, et fournir matière aux triomphes apparents des esprits forts, dont toutes les raisons tombent tout d'un coup par cette explication des choses dans laquelle il n'y a pas plus de difficulté à concevoir la conservation des âmes et de l'animal tout entier que le changement de la chenille en papillon et la conservation de la pensée dans le sommeil (1). » L'animal tout entier, âme et corps, a de tout temps préexisté dans le germe, et survit tout entier à la mort. « Non-seulement les âmes, mais encore les animaux sont ingénérables et impérissables, ils ne sont que développés, enveloppés, revêtus, dépouillés, transformés, les âmes ne quittent jamais tout leur corps et ne passent jamais dans un corps qui leur soit entièrement nouveau. » Si nous ne voyons pas ce corps, c'est qu'il nous échappe par sa petitesse infinie.

Telle est aussi la loi de l'homme et de l'âme humaine. Nous avons déjà vu que l'âme de chaque homme a préexisté dans le germe, quoique de tout temps elle n'ait pas été ce qu'elle est aujourd'hui, c'est-à-dire une âme humaine et raisonnable. La mort venue, elle ne passe pas dans un nouveau corps, mais garde celui auquel elle était unie pendant cette vie, réduit à ce qu'il a d'essentiel, et à l'état d'infiniment petit, par la destruction de ses parties grossières. L'âme et le corps ayant passé par des évolutions progressives avant d'arriver à leur état actuel, passeront après cette vie, sans doute, par de nouvelles évolutions. Quoique Leibniz ne le dise pas expressément, il semble le conjecturer, en vertu de la loi de la continuité (2).

lieu dans un autre, sans cependant traverser l'intervalle. » (*Réfutat. de Spinoza*, p. 77, publiée par M. Foucher de Careil.)

(1) Tome II, p. 22, édition Dutens.

(2) *Essais de Théodicée*, § 341. « Il y a peut-être en quelques endroits de l'univers des animaux plus parfaits que l'homme... Il se peut qu'avec le temps le genre humain parvienne à une plus grande perfection que celle que nous pouvons nous imaginer présentement. »

Il va plus loin dans ses conjectures, et s'abandonne à une sorte de poétique rêverie sur le séjour des âmes dans leur destinée suprême. Après avoir démontré le peu d'importance de notre planète relativement à l'univers entier, il ajoute : « Comme il n'y a nulle raison de croire qu'il y a des étoiles partout, ne se peut-il pas qu'il y ait un grand espace au delà de la région des étoiles ? Que ce soit le ciel empyrée ou non, toujours cet espace immense qui environne toute cette région pourra être conçu comme l'océan où se rendent les fleuves de toutes les créatures bienheureuses, quand elles seront venues à leur perfection dans le système des étoiles (1). »

L'évolution progressive des êtres sous la loi de la continuité, et l'union indissoluble de l'âme avec des organes, voilà les deux idées fondamentales qu'il faut remarquer au milieu de ces téméraires conjectures sur la destinée des êtres en général et de l'homme en particulier (2). La seconde semble une réaction contre le spiritualisme de Descartes, si souvent accusé d'affranchir l'âme du corps, et de faire de l'homme, dès cette vie, un esprit pur.

Il nous reste à considérer les monades, non plus en elles-mêmes, mais dans leurs rapports les unes avec les autres, et particulièrement l'âme humaine dans ses rapports avec le corps. Ce problème de la communication des substances lui paraît plus difficile que tous ceux qu'il a déjà résolus : « Après avoir établi ces choses, je croyais entrer dans le port, mais lorsque je me mis à méditer sur l'union de l'âme avec le corps, je fus comme rejeté en pleine mer, car je ne trouvais aucun moyen d'expliquer comment le corps fait passer quelque chose dans l'âme, ou *vice versa*, ni comment une substance peut communiquer avec une

(1) *Essais de Théodicée*. On peut rapprocher ces rêveries de celles de quelques penseurs contemporains, des voyages que Jean Raynard fait faire aux âmes à travers les astres dans *Ciel et terre*, et de la dissertation du P. Gratry, sur le lieu de l'immortalité dans la *Connaissance de l'Âme*.

(2) Charles Bonnet, dans sa *Palingénésie philosophique*, a adopté, sauf de légères modifications, et développé ces deux idées de Leibniz.

substance créée (1). » Comment en effet les faire communiquer les unes avec les autres, chaque monade étant comme un monde à part, absolument clos, où rien ne peut entrer et d'où rien ne peut sortir?

La philosophie cartésienne a mis Leibniz sur la voie de l'hypothèse de l'harmonie préétablie ou des accords (2). Lui-même il reconnaît combien était facile le passage des causes occasionnelles à l'harmonie préétablie (3). Descartes ayant bien reconnu qu'il y a une loi de la nature qui porte que la même quantité de mouvement se conserve dans le monde, il ne lui manquait, selon Leibniz, pour arriver à l'harmonie préétablie, que de connaître cette nouvelle loi de la nature, en vertu de laquelle, non-seulement la même quantité de force totale des corps, mais encore leur direction totale se conserve (4). « Descartes, dit-il, avait quitté la partie là-dessus, autant qu'on peut le connaître par ses écrits; mais ses disciples, voyant que l'opinion commune est inconcevable, jugèrent que nous sentons les qualités des corps, parce que Dieu fait naître des pensées dans l'âme, à l'occasion des mouvements de la matière, et, lorsque notre âme veut remuer le corps, ils jugèrent que c'est Dieu qui le remue pour elle. Et comme la communication des mouvements leur paraissait inconcevable, ils ont cru que Dieu donne le mouvement à un corps à l'occasion d'un autre corps. C'est ce qu'ils appellent le système des causes occasionnelles, qui a été mis fort en vogue par les belles réflexions de l'auteur de la *Recherche de la vérité* (5). » Malebranche est encore bien plus près de l'harmonie préétablie que Descartes; or Leibniz n'a nullement renié le lien étroit qui existe entre les causes occasionnelles et sa propre hypothèse: « Je ne trouve pas que les sentiments du P. Ma-

(1) *De la nature et de la communication des substances*, tome II, p. 54, édit. Dutens.

(2) Il l'appelle aussi hypothèse de la concomitance.

(3) Lettre à M. de Montmort, tom. V, p. 13, édit. Dutens.

(4) Tome II, p. 40, édit. Dutens.

(5) *De la nature et de la communication des substances*.

lebranche soient trop éloignés des miens, le passage des causes occasionnelles à l'harmonie préétablie ne paraît pas très-difficile (1). » La cause de l'accord est en Dieu: *Causa consensus in Deo querenda est*, d'après Malebranche, comme d'après Leibniz (2).

Pourquoi Leibniz ne s'est-il pas arrêté aux causes occasionnelles? C'est qu'elles lui ont paru contraires à la perfection divine et au véritable esprit de la science. Au lieu d'exalter Dieu, elles le rabaissent en le faisant semblable à un ouvrier malhabile, sans cesse obligé de retoucher à son ouvrage pour y maintenir l'ordre et l'harmonie. La science consiste dans la recherche des causes secondes; n'est-ce pas la détruire que de faire intervenir immédiatement la cause première pour expliquer un fait qui, comme tous les autres, doit avoir sa règle et sa raison? Il rejette donc les causes occasionnelles, et il résume ainsi son jugement sur les travaux de ses devanciers: « Il faut avouer qu'ils ont bien pénétré dans la difficulté en disant ce qui ne se peut point, mais il ne paraît pas qu'on l'ait levée en disant ce qui se fait effectivement. » Que se fait-il donc effectivement?

Leibniz le rend sensible par la comparaison ingénieuse de l'accord de deux horloges placées en face l'une de l'autre (3). Pour expliquer leur accord, on ne peut faire que ces trois suppositions: ou le balancier de l'une est attaché à celui de l'autre et le met en mouvement, ce qui est la voie de l'influence réciproque; ou un ouvrier habile va sans cesse de l'une à l'autre, occupé à les régler, ce qui est la voie des causes occasionnelles; ou elles ont été fabriquées avec tant d'art qu'elles continuent par la suite à se correspondre exactement, sans

(1) Lettre du 26 août 1714, édit. Dut., tom. V, p. 13. Les cartésiens ont aussi de leur côté reconnu cette parenté. Ainsi Arnauld juge que « l'harmonie préétablie convient avec les causes occasionnelles. *Correspond. avec Leibniz*, lettre 5.

(2) Ed. Dut., II<sup>e</sup> vol., p. 131.

(3) On trouve aussi cette comparaison dans Geulinx.

influence et sans intervention, ce qui est la voie de l'harmonie préétablie, la seule vraie, selon Leibniz, la seule qui rende compte de l'accord des substances et se concilie avec la perfection de Dieu. Toutes les substances s'accordent, non parce qu'elles agissent les unes sur les autres, ou parce que Dieu les met d'accord par une intervention continuelle, mais parce que toutes sont l'ouvrage d'un même être souverainement parfait qui les a créées, qui les a mises en regard les unes des autres, avec une entière prévision de la série de leurs actions internes et de leur rapport exact avec la suite des actions de toutes les autres monades. Si, à la rencontre d'une première bille, une seconde se met en mouvement, ce n'est pas qu'elle soit mue par la première ou que Dieu lui-même la meuve, à l'occasion du choc, mais c'est qu'il entre dans le plan du monde, réglé de toute éternité par Dieu, que la seconde bille se mette en mouvement à ce point précis du temps et de l'espace où elle devait être rencontrée par la première. Considérons plus particulièrement l'harmonie préétablie dans son application aux rapports de l'âme et du corps.

Ni le corps n'agit sur l'âme, ni l'âme sur le corps, mais tous deux agissent isolément, à part l'un de l'autre, suivant une série prédéterminée d'actions que rien ne peut modifier. L'accord résulte d'un parallélisme ou d'une harmonie préétablie entre les actions de l'un et de l'autre. Les lois qui lient les pensées de l'âme produisent des images qui se rencontrent et s'accordent avec les impressions du corps sur nos organes; les effets des lois du mouvement dans les corps se rencontrent aussi tellement avec les pensées, que le corps se trouve porté à agir au temps et de la manière que l'âme veut. « Tout ce que la passion ou l'ambition fait faire à l'âme de César est aussi représenté dans son corps, et tous les mouvements de ces passions viennent des impressions des objets joints aux mouvements internes, et le corps est fait en sorte que l'âme ne prend jamais de résolution que les mouvements du corps ne s'y accor-

dent, les raisonnements même les plus abstraits y trouvant leur jeu par le moyen des caractères qui les représentent à l'imagination (1). » Tel est le sens précis, rigoureux, et nullement métaphorique, que donne Leibniz à son harmonie préétablie (2). Le génie de Leibniz semble se complaire dans cette hypothèse à laquelle il trouve le double avantage de résoudre toutes les difficultés sur l'accord des substances et sur l'union de l'âme et du corps, et de nous donner la plus haute et la plus magnifique idée de la providence que jamais les hommes aient conçue.

Bayle reproche à l'harmonie préétablie de pécher, parce qu'elle exige de Dieu trop de puissance et de prévoyance pour régler à l'avance tous les détails, c'est-à-dire les rapports à l'infini de chaque monade avec toutes les autres, de chaque pensée de l'âme avec chaque mouvement du corps. Il nous semble que le vice de l'harmonie préétablie n'est pas d'exiger trop de Dieu en fait de prévoyance, mais de réduire l'homme à n'être qu'un automate. Si toute la série de nos actes est prédéterminée, et en rapport avec toutes les séries d'actes également prédéterminés du corps et de toutes les monades de l'univers, n'est-il pas clair que nous ne sommes plus que des automates spirituels, suivant une expression échappée à Leibniz lui-même, c'est-à-dire des êtres qui témoignent sans doute de la perfection de Dieu, mais à un bien moindre degré que des êtres moraux et libres? Quelle que soit la clarté de cette conséquence, Leibniz, n'a jamais voulu l'avouer; non-seulement il a toujours prétendu que son système se conciliait avec la liberté, mais même qu'il lui faisait une part plus grande que tous les autres systèmes. Il est vrai qu'il s'appuie sur

(1) Tom. II, p. 83, édition Dutens.

(2) C'est ainsi que Leibniz l'entend partout lui-même, c'est ainsi que l'ont entendue en Allemagne, en Hollande et en France ses adversaires, ses disciples et ses principaux interprètes. Nous nous étonnons que M. Foucher de Careil ait cru pouvoir lui donner une autre interprétation et lui enlever toute originalité pour la changer en une simple vue, qu'on rencontrerait partout, de l'harmonie admirable qui règne dans l'univers.

une notion de la liberté qui ressemble beaucoup à celle de Spinoza qui prétend laisser à Dieu la liberté souveraine, parceque la nécessité, à laquelle il est soumis, n'est autre que celle de sa propre nature. Ainsi Leibniz veut-il faire consister notre liberté uniquement dans l'indépendance à l'égard des causes extérieures, dans la faculté de tout tirer de son propre fonds, ou, suivant son expression, dans la spontanéité d'action accompagnée de la conscience, sans distinguer si cette spontanéité est libre ou nécessaire. Voici la définition en vertu de laquelle il veut prouver l'accord de l'harmonie préétablie avec la liberté : *Libertas est spontaneitas intelligentis, itaque quod spontaneum est in bruto vel alia substantia intellectus experte, id in homine vel in alia substantia intelligente altius assurgit et libera appellatur* (1). Sans doute cette spontanéité nécessaire d'action pourra très-bien se concilier avec l'harmonie préétablie, mais nullement avec la notion de la vraie liberté qui exclut la nécessité interne, non moins que la nécessité externe. Qu'importe que nous soyons indépendants à l'égard du dehors, en serons-nous plus libres, si nous sommes nécessités par le fait même de notre nature? La nécessité venant du dehors est, il est vrai, incompatible avec la liberté, mais à bien plus forte raison la nécessité interne qui la tarit dans sa source, et l'anéantit immédiatement dans son essence même. Donc la nécessité interne, qui est la condition de l'harmonie préétablie, est incompatible avec la liberté.

Une harmonie préétablie, une harmonie admirable règne sans doute entre les agents, les lois, les diverses classes d'êtres de l'univers, mais elle suppose, loin de l'exclure, l'action réciproque des substances ainsi que les lois générales qui les régissent. Comment ne pas croire à la réalité de cette action réciproque, si clairement attestée par la

(1) *Tantum vero abest ut hoc libertati præjudicet ut potius, si quid unquam, illi maxime faveat... Præterea cum juxta hoc systema quidquid in anima confit, ab ipsa sola pendeat, et status sequens non nisi ab ipsa et statu ejus præterito oriatur, quæ, quæso, ratione ipsi majorem tribuere independentiam potuerimus?* (Tom. I, p. 163, édit. Dutens.)

conscience à l'égard de cette substance qui seule tombe directement sous notre observation? Quoi que disent Leibniz ou Malebranche, et Hume, et tous les adversaires plus modernes de l'idée de cause, entre la volonté de lever mon bras, et mon bras qui se lève, il y a plus qu'un rapport de succession, il y a un rapport de causalité. Il faut ou nier notre propre causalité, ou admettre, ce qui en est inséparable, qu'elle produit quelque effet, et sur nous-mêmes et sur ce qui n'est pas nous, sur notre corps, et, par son intermédiaire, sur les autres corps. L'ignorance du comment ne porte pas préjudice à la certitude du fait lui-même qui suffit à ruiner les hypothèses contraires, l'harmonie préétablie, comme les causes occasionnelles.

Au moins, dans cette erreur commune, le cartésianisme a-t-il l'avantage d'être conséquent avec ses principes sur la nature des substances. Autant de la doctrine de l'étendue essentielle et de la passivité absolue des substances créées, se déduit naturellement la négation d'une action réciproque, autant paraît-il étrange de voir sortir la même conséquence du principe opposé de l'activité essentielle des substances. Qui n'admirerait qu'ayant si bien réformé la notion cartésienne de la substance, Leibniz en garde néanmoins les conséquences? Comment comprendre que ces forces essentiellement actives n'agissent pas plus que les substances inertes du cartésianisme? Qu'était-il besoin de rendre aux créatures la force et la causalité, pour les convertir de nouveau, par l'harmonie préétablie, en de simples automates? On a soutenu, il est vrai, que l'harmonie préétablie présupposait la monadologie, loin d'être en contradiction avec elle. Sans doute, à prendre la monadologie dans son entier, et en admettant que les monades ont en elles la série prédéterminée de toutes leurs actions, et qu'elles ne peuvent agir les unes sur les autres, l'harmonie préétablie pourra s'en déduire. Mais c'est cela même qu'il est difficile d'accorder avec la conception de la monade. Est-il possible en effet de concevoir une force autrement que comme un principe de mouvement?



Or qu'est-ce qu'un principe de mouvement qui ne meut pas, sinon une véritable contradiction ?

Élevons-nous maintenant avec Leibniz jusqu'à la monade des monades qui seule contient en elle la raison suffisante de l'univers.

## CHAPITRE XXIV

Théodicée de Leibniz. — Preuve *à posteriori* de l'existence de Dieu. — Preuve *à priori*. — Prétendu perfectionnement de la preuve de Descartes. — Attributs de Dieu. — Conciliation de ses perfections entre elles, avec l'homme et avec le monde. — Intelligence infinie de Dieu. — Accord de la prescience infinie avec notre liberté. — De la liberté de Dieu. — Critique de la liberté d'indifférence. — Nécessité morale. — De la divine Providence. — Réfutation de l'objection du mal. — De la cause du mal. — Mal métaphysique. — Le mal moral suite du mal métaphysique. — Le mal physique suite du mal métaphysique et du mal moral. — Dieu absous du concours physique et du concours moral à la production du mal. — Distinction en Dieu d'une volonté antécédente et d'une volonté conséquente. — Immutabilité et généralité des voies de Dieu. — Critique de Leibniz contre Malebranche. — Conciliation de cette immutabilité avec les miracles et avec les prières. — Optimisme. — Comment Leibniz entend que tout est au mieux. — Idée du perfectionnement sans fin de l'univers. — Antécédents de l'optimisme de Leibniz dans la théodicée cartésienne. — Rapprochement avec Malebranche. — *Discours de la conformité de la raison et de la foi.*

Leibniz, dans ses *Essais de Théodicée*, a répondu aux attaques de Bayle contre la Providence. C'est ici surtout qu'il a fait des emprunts à la philosophie cartésienne ; pour les preuves de l'existence de Dieu, il n'a réellement rien ajouté à Descartes ; pour la Providence, les *Essais de Théodicée* ne vont guère au delà des *Méditations chrétiennes* et des *Entretiens métaphysiques* de Malebranche.

Leibniz démontre l'existence de Dieu de deux manières, *à posteriori* et *à priori*. Il démontre Dieu *à posteriori*, comme la première raison des choses, en vertu du principe de la raison suffisante. Le monde entier n'est que l'assemblage de toutes les choses bornées et contingentes, dont aucune, malgré l'activité essentielle des monades, ne porte avec elle la raison de son existence. Il faut donc chercher