

PRESENTATION

par *Christian Leduc, Paul Rateau et Jean-Luc Solère*

(Montréal, Paris, Boston)

Les textes réunis dans ce volume, issus de deux colloques internationaux organisés en 2012, le premier à l'Université Paris I (Panthéon-Sorbonne)¹, le second à l'Université de Montréal², visent à combler une lacune : l'absence d'étude d'ampleur consacrée spécifiquement aux relations entre Pierre Bayle et Gottfried-Wilhelm Leibniz, permettant d'évaluer l'influence qu'ils ont exercée l'un sur l'autre, par leurs écrits et leurs échanges, directs et indirects. Si des rapprochements et des comparaisons ponctuels entre les deux philosophes ont déjà été faits, à l'occasion de l'examen de points de doctrine ou de controverse particuliers (la réception de l'hypothèse leibnizienne de l'harmonie préétablie, la question du rapport entre foi et raison, ou encore le problème du mal et de la justice de Dieu), il semble que l'importance et la fécondité de leur dialogue dans l'évolution intellectuelle de l'un et de l'autre aient été négligées, ou tout du moins sous-estimées jusqu'à présent par les commentateurs.

L'ambition des pages que l'on va lire est de tenter une confrontation entre Bayle et Leibniz, qui évite la simple comparaison *externe* de leurs positions respectives sur tel ou tel sujet, et dépasse l'opposition réductrice entre scepticisme d'un côté et rationalisme dogmatique de l'autre. Loin de proposer un exercice de philosophie comparée qui en resterait, pour ainsi dire, à la surface des arguments (pour constater les points d'accord et de divergence), il s'agit de restituer et de suivre, de l'intérieur, ces deux approches distinctes des problèmes et ces deux pratiques de la philosophie, contemporaines l'une de l'autre et en dialogue l'une avec l'autre. L'étude de leurs rapports complexes entend montrer comment les hypothèses forgées par l'un nourrissent la réflexion de l'autre – Bayle attentif à la critique leibnizienne de la physique cartésienne et curieux de son « système nouveau » –, et comment naît la discussion, par le jeu des objections et des réponses, moteur essentiel de la pensée qui invente et progresse – Leibniz amené à

- 1 Avec le soutien du Centre d'Histoire des Systèmes de Pensée Moderne (Université Paris I), de l'École Pratique des Hautes Études (Section des Sciences Religieuses), de l'Institut d'Histoire de la Pensée Classique (UMR 5037 CNRS / ENS-Lyon), du Laboratoire d'Études sur les Monothéismes (UMR 8584, CNRS / EPHE).
- 2 Avec le soutien du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, et du Département de philosophie et de la Faculté des arts et sciences de l'Université de Montréal.

« éclaircir » son hypothèse de l'harmonie préétablie suite à l'article « Rorarius » du *Dictionnaire historique et critique*, ou encore invité à répondre aux arguments de Bayle contre la conformité de la foi avec la raison, et aux « difficultés » que celui-ci soulève sur le mal dans les *Essais de théodicée*³.

Bayle et Leibniz, ces deux exacts contemporains (nés respectivement en 1647 et 1646) aux parcours si différents, se tenaient mutuellement en haute estime. Par leur position dans la « République des Lettres », qui fait d'eux des acteurs incontournables dans la diffusion des idées et dans les débats intellectuels du temps, il était inévitable qu'ils entrent en relation et « communiquent » (au sens qu'a ce terme au XVII^e siècle). Cependant, la « nécessité » de leur rencontre (qui ne fut pourtant jamais directe) ne tient pas seulement à cette position et aux circonstances, mais, plus fondamentalement, à la manière dont l'un et l'autre conçoivent la pratique philosophique : comme un exercice *dialectique*. Pour eux, la philosophie n'est pas une activité solitaire, ce colloque intérieur de l'âme avec elle-même, elle se fait au contraire dans une confrontation et une discussion, réelle ou imaginaire, avec autrui : auteur(s) du présent ou du passé, vivant(s) ou mort(s). Philosophier, c'est toujours penser *avec, contre, en réponse à* et, en ce sens, c'est un acte (en) commun. Comme le note très justement Elisabeth Labrousse :

« Rien de plus étranger à Bayle que le recueillement spéculatif grâce auquel un Spinoza ou un Malebranche voit s'illuminer devant son regard attentif les idées présentes à son entendement ; il faut à l'esprit de Bayle le perpétuel stimulant d'un apport extérieur, qui suscite sa réaction critique et donne libre jeu à son don de la répartie »⁴.

André Robinet remarque également à propos de Leibniz :

« On oublie trop souvent que tout écrit de [Leibniz] est une pièce de combat, réfutation, conciliation, proposition. Tout le dispose à la pensée ouverte. Il n'est pas un seul écrit où n'apparaisse le souci d'autrui, où *le langage ne soit partagé* »⁵.

Pour les deux philosophes, la pensée ne saurait jamais s'arrêter, se fixer dans les limites d'un système achevé et définitif, car son mouvement propre l'entraîne dans un dépassement continu d'elle-même. Elle est par définition ouverte, parce que toute hypothèse appelle l'objection, toute objection suscite la réplique, la réplique provoque la duplique, etc. La controverse commence, non pas comme une péripétie extérieure, un événement accessoire sans influence sur le « système » proposé, mais, au contraire, comme un élément indispensable à l'élaboration philosophique et le gage d'un « progrès » de la pensée. Bien sûr, nos deux auteurs diffèrent dans l'interprétation qu'ils font de ce processus dialectique : pour l'un, il est la mise à l'épreuve indispensable de l'hypothèse et le moyen de l'affermir,

3 Sur les circonstances de la rédaction du texte, voir notamment la lettre de Leibniz à Th. Burnett du 30 octobre 1710, GP III, 321, et la préface de la *Théodicée*, GP VI, 39.

4 Pierre Bayle. *Hétérodoxie et rigorisme*, 2^e éd., Paris, 1996, p. 129.

5 In G.W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie*, 5^e éd., Paris, 2002, note 4, p. 143.

moyennant des révisions et des corrections, quand, pour l'autre, il dévoile le travail contradictoire et finalement négatif de cette raison humaine, dont aucune invention, aussi brillante et sophistiquée soit-elle, ne parvient jamais à « frapp[er] au but »⁶.

Cette différence d'interprétation, fondée sur une conception divergente de la raison et de son usage, est liée à une autre, qui explique, selon nous, leur rencontre et sa fécondité : dans leur approche de la philosophie comme dialectique, ils ne se voient pas occuper la même place. Bayle, en historien critique, considère les diverses opinions et les différents systèmes comme autant de machines de guerre qui neutralisent leurs forces respectives et finissent par s'anéantir les unes les autres. Il admire la puissance inventive de la raison, mais plus encore son pouvoir « corrosif », destructeur⁷. C'est pourquoi il représente le contradicteur idéal, celui que Leibniz attend lorsqu'il construit une hypothèse et veut la tester ; ou encore celui qu'il trouve sur sa route, quand il veut défendre par la raison la justice de Dieu malgré l'existence du mal. Évoquant son débat engagé avec Bayle à propos du système de l'harmonie préétablie, il confie : « [...] je me plais extrêmement aux objections des personnes habiles et modérées, car je sens que cela me donne des nouvelles forces, comme dans la fable d'Antée terrassé »⁸. Ou encore : « [...] j'ay toujours aimé des objections ingénieuses contre mes propres sentimens, et je ne les ay jamais examinées sans fruit [...] »⁹. Bayle a une prédilection pour la contradiction, lui qui sait « relever merveilleusement toutes les difficultés ». Il offre ce « beau champ pour s'exercer »¹⁰ qui donne envie d'entrer dans l'arène pour combattre avec lui par l'esprit et la plume.

Certes il serait exagéré – et même faux – de vouloir cantonner Bayle et Leibniz respectivement au rôle d'opposant et à celui de soutenant, en toute occasion, avec tout interlocuteur et sur tous les sujets. Leibniz se fait volontiers opposant et critique (avec Locke, par exemple, dans les *Nouveaux Essais*), quand Bayle sait se faire l'avocat d'une cause (celle de la tolérance, par exemple) et endosse le rôle de défenseur de certains principes cartésiens ou malebranchistes. Il semble pourtant que dans leur « commerce », c'est bien cette répartition des rôles qui s'est imposée, et, serions-nous tentés de dire, c'est celle qu'ils avaient tacitement voulue et acceptée. Cette entente, qui est la condition même de la dispute philosophique, a pu paraître suspecte et donner l'impression d'une opposition un peu artificielle et factice entre les deux auteurs. On rappellera que leur complicité supposée, parce qu'elle cacherait au fond une connivence, fut l'une des raisons du discrédit dans

6 Pierre Bayle à <son frère> Jacob Bayle (29 mai 1681), *Correspondance de Pierre Bayle*, t. III, Oxford, 2004, p. 244.

7 Cf. *DHC*, « Acosta », G, t. I, p. 69a.

8 *Reponse aux reflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le systeme de l'Harmonie préétablie*, GP IV, 567.

9 *Discours préliminaire de la conformité de la foy avec la raison*, § 26, GP VI, 66.

10 *Théodicée*, préface, GP VI, 38.

lequel est tombée au XVIII^e siècle la *Théodicée* leibnizienne. Le compte rendu des *Essais de Théodicée* publié en 1737 dans les *Mémoires de Trévoux* est à cet égard éloquent :

« Les sçavans *MM. Pfaff* et *le Clerc* nommément, taxerent l'Auteur [Leibniz] de mauvaise foy et d'une secrette intelligence avec son prétendu Adversaire. Mis en défiance par les complimens et les politesses dont il comble Bayle, ils crurent que celui-ci, autre espece de conciliateur négatif, pouvoit fort bien s'accommoder des conciliations positives où l'on veut l'amener avec tant d'insinuation. Effectivement il semble qu'on pourroit caractériser respectivement ces deux celebres Auteurs, en disant que tout étant vrai pour l'un [Leibniz], et tout étant faux pour l'autre [Bayle], ils peuvent se donner la main aux deux extrémités qui les divisent tout haut, pour les mieux réunir tout bas »¹¹.

Sans accrédi-ter la thèse de cette prétendue connivence ni vouloir substituer un lieu commun – Bayle sceptique, fidéiste suspect, opposé à Leibniz métaphysicien dogmatique et apologiste –, par un autre – deux penseurs faisant le lit du déisme et finalement de l'athéisme –, on soulignera l'affinité entre les deux auteurs, en insistant sur trois traits communs. Le premier a déjà été évoqué : ils partagent une vision dialectique de la philosophie. Le deuxième est leur goût de l'érudition. Le troisième est leur volonté de réhabiliter l'histoire et, plus généralement, de reconnaître aux vérités de fait droit de cité dans la science. Ces deuxième et troisième traits communs les placent ensemble en opposition délibérée à Descartes et aux « cartésiens », au premier rang desquels Malebranche¹².

Bayle et Leibniz sont en effet tous deux des érudits. Leur plaisir est dans les livres, source première et irremplaçable de connaissances. Leurs lettres sont pleines de demandes d'informations sur les dernières publications, leurs œuvres de références bibliographiques, de notes savantes, de conjectures sur un auteur anonyme ou sur un ouvrage oublié. Certes, ils admettent que l'érudition a ses travers quand elle devient à elle-même sa propre fin et fait délaiss-er les « matières de raisonnement » en exerçant seulement la mémoire¹³. Mais elle reste un instrument indispensable, si on ne la conçoit pas comme une simple compilation des « monuments » du passé, un enregistrement passif de ce qui s'est fait et dit, mais comme une réactivation de la tradition (pour eux toujours vivante), qui permet d'élargir le champ de la discussion d'un sujet et lui donner la profondeur historique nécessaire.

11 *Mémoires de Trévoux*, février 1737, article XIII, p. 200–201.

12 Cf. *De la Recherche de la vérité*, livre II, II^e partie, chap. 3 à 7 ; livre IV, chap. 7 à 8, in *Œuvres*, t. I, édition G. Rodis-Lewis, Gallimard, 1979, pp. 210–233 et pp. 426–439.

13 Cf. le regard critique de Bayle, à la fin de sa vie, sur son passé d'érudit (lettre à des Maizeaux du 21 septembre 1706, *OD* IV, p. 881b ; lettre à M. de la Roque du 22 novembre 1706, in *Lettres de Mr Bayle à sa famille*, appendice de l'édition « pirate » des *Œuvres Diverses*, La Haye [Trévoux], 1737, t. I, 2^e partie, p. 192b). Leibniz met en garde contre les dangers de la pure érudition (lettre à Justel de juillet 1677, *A* II, 1, 557–558), et prétend dans la *Théodicée*, contre Bayle, faire prévaloir la vérité « toute nue » sur « tous les ornemens de l'éloquence et de l'érudition » (préface, *GP* VI, 38).

Ensuite, Bayle comme Leibniz entendent surmonter le divorce prononcé par Descartes entre érudition et science¹⁴, entre histoire et vérité. L'érudition nourrit la science et aide à l'invention, à condition que les opinions, les maximes, les faits, les anecdotes rapportés soient soumis à la critique, vérifiés, triés, interprétés. Rien n'est *a priori* à mépriser. Mais l'érudit doit choisir ce qu'il retient – tout n'est pas fiable ni forcément bon à prendre –, et c'est ainsi qu'il pourra tirer « de l'or de la boue, le diamant de sa mine, et la lumière des ténèbres »¹⁵. La philosophie doit être réconciliée avec l'histoire et non pensée en rupture avec elle, pour ces deux auteurs convaincus que la philosophie est elle-même un processus historique. Elle s'inscrit dans un devenir, puisqu'elle est une méditation perpétuellement recommencée sur elle-même, c'est-à-dire sur son histoire. Qu'il n'y ait qu'une succession de doctrines et de systèmes variés approchant de la vérité sans jamais l'atteindre (Bayle), ou des expressions partielles, imparfaites, données çà et là d'une *philosophia perennis* (Leibniz), l'histoire est bien le lieu de la vérité : de sa manifestation, certes incomplète, ou des tentatives toujours avortées pour la saisir.

Mais leur intérêt pour l'histoire ne se limite pas à l'histoire de la philosophie. De façon plus générale, Bayle et Leibniz entendent réhabiliter le *fait*, que les « cartésiens » ont prétendu écarter de la science véritable. A ces derniers qui estiment que la connaissance d'un fait ne donne pas cette évidence que la science attend, Bayle répond en montrant que la certitude est plus facilement atteinte dans le domaine historique qu'en mathématique :

« Jamais on n'objectera rien qui vaille contre cette vérité de fait que César a battu Pompée ; et dans quelque sorte de principes qu'on veuille passer en disputant, on ne trouvera guère de choses plus inébranlables que cette proposition, *César et Pompée ont existé et n'ont pas été une simple modification de l'âme de ceux qui ont écrit leur vie* : mais pour ce qui est de l'objet des mathématiques, il est non seulement très-malaisé de prouver qu'il existe hors de notre esprit, il est encore fort aisé de prouver qu'il ne peut être qu'une idée de notre âme »¹⁶.

Mais quand la certitude à l'égard d'un fait n'est pas absolue, faut-il le rejeter par principe ? Doit-on écarter l'opinion au motif qu'elle n'est fondée que sur des apparences et considérer qu'elle ne mérite pas le nom de connaissance ? Non, rétorque Leibniz, « autrement presque toute la connoissance historique et beaucoup d'autres tomberont »¹⁷. Ces autres connaissances sont celles qui relèvent de l'expérience et du domaine du vraisemblable, là où les données ne sont pas suffi-

14 Cf. la distinction entre les « sciences » et les « simples connoissances qui s'acquerent sans aucun discours de raison » in *Recherche de la Vérité*, AT X, 502. Sur l'inutilité voire l'inconvénient de la lecture des Anciens et des scolastiques, on rappellera ce jugement de la lettre-préface à la traduction française des *Principes de la philosophie* : « [...] ceux qui ont le moins appris de tout ce qui a esté nommé jusques icy Philosophie, sont les plus capables d'apprendre la vraie » (AT IX, p. 9).

15 Lettre de Leibniz à Rémond (26 août 1714), GP III, 624–625. Voir aussi *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, livre IV, chap. 8, § 9, A VI, 6, 431.

16 *Projet d'un Dictionnaire critique*, in *DHC*, t. IV, p. 613–614.

17 *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, livre IV, chap. 2, § 14, A VI, 6, 372.

santes pour conclure de manière absolument certaine, et où il faut chercher à atteindre le plus haut degré de probabilité : en histoire, mais aussi en droit, en morale, en politique, en théologie, en médecine¹⁸.

Nos deux philosophes ne peuvent admettre cette seule forme de certitude scientifique revendiquée par Descartes, qui conduit à exclure de la vérité les matières de fait. D'une part, parce que tous deux rejettent l'évidence comme marque unique et incontestable de la vérité ; d'autre part, parce qu'ils n'ont pas seulement un intérêt pour l'histoire, mais la pratiquent en historien – qu'il s'agisse de l'entreprise monumentale du *Dictionnaire historique et critique* de Bayle, de son *Discours historique sur la vie de Gustave-Adolphe* laissé inachevé, ou de la recherche de documents pour rédiger l'histoire de la maison de Brunswick qui mena Leibniz jusqu'en Italie. L'histoire peut et doit même être une science. Pour cela il faut suivre une méthode rigoureuse (critique des sources, identification des lacunes et des déformations subies par les documents), adopter cette sorte d'« éthique » de l'historien à laquelle Bayle est particulièrement attaché (souci scrupuleux de l'exactitude, absence de parti-pris et de prévention, probité intellectuelle¹⁹), mais aussi, pour Leibniz, constituer cette logique du probable ou de cet « art d'estimer les vérisimilitudes » qui permettrait d'établir des connaissances solides et sûres dans le domaine factuel. Pour être incertain, douteux, le fait ne saurait être assimilé à la fable ni rejeté comme faux, dès lors que son degré de vraisemblance et sa fiabilité peuvent être scientifiquement fondés.

Bayle et Leibniz se retrouvent donc dans une approche résolument critique de Descartes. C'est d'ailleurs à l'occasion de sa critique des règles cartésiennes du mouvement et de la parution en septembre 1686 d'une traduction française de sa *Brevis demonstratio erroris mirabilis Cartesii* dans les *Nouvelles de la République des Lettres*²⁰, que Leibniz écrit pour la première fois à Bayle²¹. Lettre dans laquelle il fait également état de récentes publications historiques en Allemagne.

Cependant, cette première prise de contact laisse Bayle coi, autant que nous puissions le savoir. Celui-ci s'en tient à son rôle d'intermédiaire dans la controverse entre Leibniz et Catelan sur les lois du mouvement, en tant qu'éditeur de leurs répliques dans les *Nouvelles*²². Il n'est pas un scientifique (ce qui est, bien

18 Cf. lettre à Th. Burnett du 1/11 février 1697, GP III, 193–194.

19 Cf. *DHC*, « Epicure », E, t. II, p. 366b–367a ; sur l'exactitude de la citation, voir *DHC*, « Beaumont », I, t. I, p. 493b. Sur la nécessité d'une critique et d'une interprétation des textes, voir aussi Leibniz : *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, livre IV, chap. 16, §§ 10–11, A VI, 6, 466–471 ; à propos des textes juridiques : *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, Pars II, §§ 62–68, A VI, 1, 335–340.

20 *OD* I, p. 635.

21 Lettre du 19 janvier 1687, A II, 2, 139–144.

22 En sus de la référence donnée ci-dessus, note 20, voir *OD* I, p. 747–749 (février 1687, art. III). La controverse se poursuit dans les *Nouvelles* après que, à partir de mars 1687, Bayle en a abandonné la rédaction à d'autres (avril 1687, art. II [Malebranche] ; juin 1687, art. I [Catelan] ; juillet 1687, art. VIII [Leibniz] ; septembre 1687, art. III [Leibniz]).

sûr, une différence majeure avec Leibniz), et il ne suit probablement pas très bien les démonstrations de l'un et de l'autre²³. Mais la critique leibnizienne de la physique cartésienne augure d'autres ruptures, métaphysiques, qui deviendront claires à Bayle à partir des années 1690, et auxquelles il résistera. Il y a quelques traces d'échanges indirects au sujet des réflexions de Leibniz sur l'essence des corps²⁴. Bayle, pour sa part, en reste à l'identification cartésienne de cette essence avec l'étendue²⁵. Il ne validera pas les innovations de la dynamique leibnizienne et ses implications ontologiques, mais en restera à une métaphysique plus traditionnelle de la substance, soit étendue, soit pensante. S'il s'éloigne de Descartes, c'est pour suivre Malebranche quant à la conception de la causalité. Bayle n'est pas un occasionnaliste doctrinaire, mais jusqu'à la fin de sa carrière, il répétera que le système des causes occasionnelles est celui qui lui paraît le plus plausible²⁶, étant donné qu'il est impossible d'expliquer comment une créature puisse être cause efficiente de quoi que ce soit. Cette question de la causalité l'amènera à s'opposer directement à Leibniz, comme il apparaît dans la deuxième phase de leurs relations.

C'est en effet à partir de la publication du deuxième volume du *Dictionnaire*, en 1697, contenant, à la note H de l'article « Rorarius », les fameuses remarques de Bayle sur le *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* paru en 1695 dans le *Journal des Sçavans*, que le dialogue avec Leibniz commence véritablement. Le sujet en sera ce que Leibniz venait de baptiser « l'harmonie préétablie ». Bayle admire l'ingéniosité de la solution de Leibniz au problème de la correspondance entre âme et corps, mais il n'en formule pas moins des objections (principalement, l'inconcevabilité de l'idée qu'une substance puisse produire toutes ses modifications d'une manière parfaitement réglée à l'avance) qui pousseront Leibniz à préciser sa conception de la spontanéité de l'activité des substances et du mécanisme²⁷. Bayle ne se laissera toutefois pas convaincre et présentera, à l'occasion de la deuxième édition du *Dictionnaire*, en 1702 (toujours dans l'article « Rorarius » mais à la remarque L), une nouvelle

23 Il l'avoue ingénument dès le début de la controverse : « Comme l'original de cette réponse a été composé en Latin, & mis en François par un homme qui peut-être n'a pas toujours bien entendu ce qu'il traduisoit, on prie ceux qui voudroient repliquer de bien prendre garde s'il n'y auroit pas quelque méprise qui ne dût être imputée qu'au Traducteur. On en sera éclairci bien-tôt si cela est nécessaire » (OD I, p. 636b).

24 Voir la contribution de M. Fichant dans le présent volume, p. 26–27.

25 Voir la brève réponse de Bayle à Leibniz dans GP III, 92. Cf. sa *Dissertatio in qua vindicantur [...] rationes quibus aliqui Cartesiani probarunt essentiam corporis sitam esse in extensione*, écrite vers 1680 et publiée par lui-même dans un *Recueil de quelques pièces curieuses concernant la philosophie de M. Descartes*, Amsterdam, 1684 (OD IV, 109–132).

26 Voir RQP 141, OD III, p. 789b.

27 *Lettre à l'Auteur, contenant un Eclaircissement des difficultez que Monsieur Bayle a trouvées dans le système nouveau de l'union de l'ame et du corps*, in *Histoire des Ouvrages des Savants*, juillet 1698 (GP IV, 517–524).

batterie d'objections, auxquelles Leibniz répondra de nouveau²⁸. Notons que Bayle défend Malebranche contre l'accusation, portée par Leibniz, d'obliger Dieu à faire de perpétuels miracles, et semble s'allier à Sturm, adversaire de Leibniz, pour nier que les créatures puissent recevoir de Dieu la puissance de se mouvoir elles-mêmes²⁹. Des désaccords purement métaphysiques mettent donc Leibniz aux prises avec Bayle, mais la discussion resta toujours respectueuse et fertile.

La troisième phase des relations entre Leibniz et Bayle est de nouveau indirecte. À partir de 1704 s'engage une âpre polémique entre Bayle et les théologiens dits « rationaux », Jaquelot et Le Clerc, au sujet de l'irréfutabilité de l'objection prêtée par Bayle au manichéisme, à savoir que la conception monothéiste fait inévitablement de Dieu la cause du mal. Leibniz suit cette polémique. Il n'y participe pas publiquement, mais accumule des textes préparatoires qui serviront à l'écriture de la *Théodicée*, publiée en 1710. Mais Bayle est alors décédé (1706). Un débat direct entre Leibniz et Bayle n'a donc pas eu lieu. Néanmoins, le foisonnement des arguments avancés par Bayle dans le *Dictionnaire* et dans ses réponses aux « rationaux » (notamment dans la *Réponse aux Questions d'un Provincial*, 1704-06, abondamment citée par Leibniz dans la *Théodicée*) supplée l'absence d'échange direct, et donne occasion à une des plus riches discussions qui aient été, centrée sur la possibilité de concilier la raison et la Révélation chrétienne, le libre-arbitre, et, bien entendu, la possibilité ou non de justifier l'existence du mal dans le monde.

Comme ces trois phases des relations entre Bayle et Leibniz ne sont pas séparées mais se chevauchent, nous avons choisi de regrouper les vingt-et-une études de ce volume par thème plutôt que selon un partage chronologique. Ajoutons, sur le plan proprement thématique, que la confrontation entre Bayle et Leibniz imposait de replacer leurs débats dans un cadre plus large, en traitant de sujets immédiatement connexes (les natures plastiques de Cudworth ou le quiétisme) et d'auteurs contemporains directement concernés par leur discussion (tels que Le Clerc ou Jaquelot).

La première partie du volume aborde les questions épistémologiques et méthodologiques. Michel Fichant s'intéresse à la discussion entre Bayle et Leibniz sur le problème du rapport entre l'âme et le corps et montre comment le « système de l'harmonie préétablie » se constitue pour l'essentiel au sein de cet échange. La question de l'animal, posée par Bayle dans l'article « Rorarius », et la discussion qui s'ensuit, engagent Leibniz à dépasser le problème particulier, cartésien, de la correspondance de l'âme et du corps humains, et à intégrer sa notion des « accords » entre âme et corps en une vision générale étayée par la nouvelle conception, qu'il développe par ailleurs, des corps organiques et de la monade comme principe de vie. La notion de « système » utilisée par Leibniz a le sens d'hypo-

28 *Reponse aux Reflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le systeme de l'Harmonie préétablie* (GP IV, 554–571).

29 *DHC*, « Rorarius », L, t. IV, p. 85b.

thèse explicative d'un certain nombre de phénomènes, et elle pose donc le problème de la constitution des hypothèses en métaphysique. Christian Leduc explique comment Bayle et Leibniz ont réfléchi aux raisons *a priori* et *a posteriori* qui servent à appuyer leur hypothèse quant au rapport entre l'âme et le corps. Il y a une prépondérance des confirmations empiriques dans l'approche baylienne, tandis que Leibniz, sans évacuer le recours à l'épreuve des faits, donne une portée plus grande aux démonstrations rationnelles. C'est l'une des raisons pour lesquelles Leibniz présente parfois l'harmonie préétablie comme étant plus qu'une hypothèse, car ses fondements *a priori* pourraient manifestement suffire.

Dans la littérature secondaire, on oppose habituellement les conceptions baylienne et leibnizienne de la connaissance, la deuxième étant une forme de rationalisme, alors que la première verserait dans le scepticisme, et même le pyrrhonisme. Or, plusieurs contributions entendent réévaluer cette dichotomie, en préciser le sens et certains aspects, voire la remettre en question. Selon Michael Hickson, les deux auteurs ne seraient pas si éloignés l'un de l'autre quant aux fondements d'une éthique de la croyance, c'est-à-dire des degrés d'assentiment donnés à différentes propositions. Pour Bayle, ces niveaux d'assentiment, et même la possibilité d'une suspension du jugement, reposent sur des niveaux d'évidence. Il est possible de douter même d'une évidence, si c'est sur la base d'une autre évidence qui paraît encore plus certaine. Pour sa part, Leibniz accepterait la conception baylienne de l'évidence pour des types particuliers de propositions : dans le domaine des vérités révélées, il emploie un ensemble conceptuel qui inclue les notions de présomption et de vraisemblance pour ménager une place à la certitude subjective. Enrico Pasini traite plus directement de la place du scepticisme chez Bayle et chez Leibniz. Le scepticisme peut être comparé à un poison qui guérit, si on le prend à dose homéopathique. La question est de savoir quelle dose en prend Bayle. Pour ce dernier, la différenciation du scepticisme pyrrhonien et du scepticisme académicien s'effectue à la lumière de leurs incidences pratiques. Pour Leibniz, le doute doit rester un moyen et non une fin. La liberté que le scepticisme procure à Bayle, Leibniz cherche à l'obtenir en perfectionnant l'art de raisonner. L'analyse de la réception de l'œuvre de Sextus Empiricus est à cet égard essentielle, souligne Evelyn Vargas. Chez Leibniz comme chez Bayle, la question du scepticisme ne peut se dissocier de l'art de la controverse. Le point essentiel est l'éventualité d'un équilibre des raisons. Pour Bayle, il est tout à fait possible que, ne parvenant pas à choisir un point de vue au détriment de l'autre, l'on reste pour ainsi dire en équilibre entre les deux et que l'on doive ainsi suspendre au moins temporairement son jugement. Au contraire, Leibniz ne peut accepter cette possibilité d'un équilibre parfait entre les raisons. Des « présomptions » nous font toujours favoriser une réponse plutôt qu'une autre, malgré le manque fréquent d'attention et de mémoire dans l'étude des problèmes.

Anne-Lise Rey examine la question du statut de la connaissance animale pour la comparer avec celle de l'homme. Chez Leibniz, il existerait un type universel de connaissance, mais de nature empirique, auquel auraient accès tant l'âme animale que l'esprit humain. Leibniz emploie d'ailleurs une analogie avec les méthodes empiriques en médecine : à la manière des bêtes, les hommes, notamment

dans la pratique médicale, parviennent à une forme incomplète et néanmoins générale de connaissance de la nature.

La question de l'organisation des connaissances occupe également une place importante dans la pensée des deux philosophes. Mogens Lærke met au jour les principales différences entre leurs deux conceptions : d'après Bayle, l'élaboration d'un dictionnaire sert sans conteste à répertorier une diversité d'opinions et de connaissances, mais une telle entreprise doit aussi et surtout pouvoir divertir. La manière dont Bayle aborde les problèmes et les doctrines montre que la démarche encyclopédique est un loisir qui doit plaire aux lecteurs. Leibniz admire le dictionnaire de Bayle, lui-même ayant écrit des projets d'encyclopédie. S'il reconnaît l'utilité du *Dictionnaire* pour la communauté scientifique, il critique la valeur ludique que Bayle veut lui conférer. La prolixité baylienne visant le divertissement s'oppose ici à une compréhension plus scientifique et maîtrisable que l'on trouve chez Leibniz.

La deuxième partie du volume porte sur la doctrine de l'harmonie préétablie et les discussions qu'elle a suscitées, notamment dans le contexte de la querelle sur les natures plastiques. Arnaud Pelletier insiste sur la différenciation leibnizienne entre les notions de spontanéité et de volonté, que Bayle n'a pas tout à fait comprise et qui donne lieu à de nombreux malentendus. Leur échange est néanmoins l'occasion d'un important changement dans la doctrine de la substance de Leibniz. À l'appui de lettres inédites de la correspondance, qu'il publie en annexe, Pelletier montre comment la voie analogique pour fonder la réalité des substances simples, proposée dans le *Système nouveau*, laisse place à la voie monadologique et à l'argument de l'unité fondée sur la multiplicité que l'on retrouvera dans la *Monadologie*. Les explications de Leibniz concernant l'analyse du plaisir, qui sont au cœur de l'échange entre Leibniz et Bayle, feraient donc partie de l'histoire du développement de la monadologie. Le problème du rapport entre plaisir et douleur, illustré par Bayle avec l'exemple du chien, est repris par Donald Rutherford qui montre que l'argumentation de Leibniz comporte une difficulté : pour expliquer le passage de l'état de plaisir à l'état de douleur, Leibniz fait appel à la correspondance entre le domaine des lois mécaniques des corps et celui des lois finales des esprits et semble donner une priorité au premier sur le deuxième. Par là, Leibniz supprime une primauté de principe qu'il a défendue ailleurs, celle de l'ordre métaphysique sur l'ordre physique. La solution se trouverait dans le rapport entre les deux domaines, en ce que la substance perceptive représente l'ordre phénoménal des corps.

La querelle sur les natures plastiques est étroitement liée à la discussion de l'hypothèse leibnizienne de l'harmonie préétablie. Stefano Di Bella souligne la volonté leibnizienne de concilier la religion et la science de la nature, par exemple dans l'usage du finalisme. À cet égard, les positions de Cudworth et de Leibniz sont très différentes, étant donné que l'auteur du *True Intellectual System* n'a pas pour ambition de concilier ces deux domaines. Bayle croit retrouver chez Cudworth, mais aussi chez Le Clerc, la position de Straton et soulève contre eux un certain nombre d'objections. Leibniz intervient d'une manière réticente dans la controverse, connaissant très bien les positions de chacun et cherchant à parer les

objections bayliennes tout en prenant ses distances d'avec Cudworth. François Duchesneau examine également cette discussion, mais en étudiant plus précisément la genèse de la doctrine des natures plastiques chez More et Cudworth. Celles-ci sont l'analogie de Dieu et de l'homme en tant qu'elles constituent l'incarnation d'un téléos. Pour se distancer de la théorie des platoniciens de Cambridge, Leibniz s'appuie sur la distinction des domaines spirituel et matériel (quoiqu'unis par l'harmonie préétablie), et relègue clairement les natures plastiques et les fonctions organogénétiques dans le second de ces domaines. Les natures plastiques obéissent aux lois de la mécanique, plutôt qu'à celles des esprits.

La troisième partie confronte les pensées de Bayle et de Leibniz à propos de problèmes théologico-philosophiques (dont la conciliation de la raison et de la foi) et moraux. Leurs positions respectives quant au rapport entre foi et raison sont généralement présentées ainsi : Bayle défendrait un fidéisme qui semble interdire toute réconciliation entre les deux, alors que Leibniz maintient qu'elles sont compatibles. Vincent Delecroix aborde cette question en soulignant l'importance chez Bayle des motifs d'assentiment et d'une éthique de la croyance, tout en confirmant l'impossibilité, pour Bayle, d'une théologie naturelle. Le détour par les analyses kantienne est ici éclairant. Pour sa part, Leibniz défend la conciliation entre foi et raison, mais refuse l'idée que la première pourrait se fonder sur la deuxième. D'où l'usage d'un modèle juridique et d'une logique des apparences qui ne peuvent mener qu'à une certitude morale et à des présomptions de nature provisionnelle. Sur la même question, Kristen Irwin soutient la thèse selon laquelle Bayle et Leibniz ne seraient pas si éloignés que certains commentateurs l'ont cru. D'une part, les deux auteurs soutiennent que la foi est une vérité primitive et que la raison ne saurait donc en être le fondement. D'autre part, Bayle ne défendrait en fait pas une incompatibilité absolue de la foi avec la raison, mais plutôt une incompatibilité entre des vérités révélées particulières et la raison, par exemple à l'égard de la conciliation entre la bonté divine et l'existence du mal. En ce sens, il faudrait faire un choix entre la philosophie et l'Évangile dans des cas particuliers, et non de manière générale et entière.

Paul Rateau pose la question de l'autonomie de la morale par rapport à la religion. La position de Bayle est connue, notamment dans les *Pensées diverses sur la comète* : l'idolâtrie est pire que l'athéisme, et il existe plusieurs exemples d'athées ayant mené une vie vertueuse, ce qui indique que les athées pourraient accéder à la moralité simplement à l'aide de leur raison. La position de Leibniz est plus complexe : d'une part, il est vrai que les vérités morales ne dépendent pas de la volonté divine et qu'elles possèdent donc une indépendance au même titre que toutes autres vérités éternelles. Une morale athée est ainsi possible. D'autre part, Leibniz insiste sur l'importance de la religion dans la mise en pratique des principes moraux. Sans l'existence de Dieu et la croyance en l'immortalité de l'âme, l'athée peut certes, en principe, être vertueux, mais cette vertu est limitée et fragile.

D'autres problèmes, au confluent de la théologie et de la philosophie, ont également intéressé les deux auteurs. Hartmut Rudolph examine la place qu'occupe l'eschatologie chez l'un et l'autre. Au XVII^e siècle, on remarque une recrudescence

cence des discours millénaristes, par exemple chez Johann Heinrich Alsted et Joseph Mede. À cet égard, les critiques de Bayle sont plus incisives que celles de Leibniz, même si ce dernier est également méfiant quant aux spéculations sur la fin des temps. Les controverses entourant le quiétisme sont analysées par Thomas Lennon. Deux questions sont soulevées : pourquoi le quiétisme a-t-il si peu intéressé Bayle, contrairement à Leibniz, et pourquoi les deux auteurs l'ont-ils assimilé à un panthéisme ? Pour Leibniz, le pur amour est problématique, car il ne prend pas en considération le commandement divin obligeant à l'amour d'autrui et rend en fait impossible le véritable amour de Dieu, qui passe par le zèle dans l'obéissance à ses ordres. Pour Bayle, le quiétisme est associé à un rationalisme et à un panthéisme qui le rend incompatible avec la religion.

La dernière partie est consacrée aux discussions entre Leibniz et Bayle sur la question du mal, dont la publication des *Essais de Théodicée* est en quelque sorte l'aboutissement. Dans les Écritures, cette question est surtout posée dans le livre de Job, qui est le sujet de l'article de Gianni Paganini. Celui-ci marque une distinction chronologique importante : de Calvin à Hobbes, l'exemple de Job est surabondamment cité dans le contexte des discussions sur le mal. La double volonté divine, la permission du mal et le droit d'affliger, sont comprises par rapport à ce livre où ils trouvent leur illustration. Or, à l'époque de Leibniz et Bayle, la référence au livre de Job perd de sa pertinence et de son importance. Chez Bayle, et contrairement à Leibniz, la question de l'origine du mal reste insoluble.

Joseph Anderson traite plus directement de la permission divine du mal. Les principales apories soulevées par Bayle concernent, d'un côté, l'incompatibilité entre l'existence du mal et l'omniscience divine et, de l'autre, l'impuissance causale des créatures. Chez Leibniz, on constate une évolution théorique : dans la *Confessio philosophi*, la permission du mal est à trouver dans l'entendement divin et dans un nécessitarisme métaphysique, tandis qu'à l'époque des *Essais de Théodicée*, la thèse des mondes possibles et d'une « division du travail » entre les facultés divines situerait la permission dans la volonté et constituerait désormais une réponse aux objections de Bayle.

Jean-Luc Solère s'intéresse également au problème de la conciliation entre responsabilité humaine du mal et concours divin. Bayle, dans sa controverse avec Jaquelot, utilise la doctrine de la création continuelle et du concours divin permanent pour établir que notre raison doit logiquement conclure que Dieu est cause active du mal, tant moral que physique. Si en effet la créature est recréée à chaque instant avec toutes ses déterminations, elle n'est que le sujet passif de ces déterminations, qui incluent volitions et actions. Comme on le sait, Leibniz oppose à ce raisonnement, dans la *Théodicée*, la distinction d'« instants de raison » au sein d'un même instant temporel. Mais Bayle connaissait très bien cette notion d'instant de raison, et elle ne répond en fait pas à son argument, qui est que, de par la théorie du concours divin (que Leibniz accepte), Dieu agit *aussi* dans le second instant de raison, même quand la créature commet le mal.

Qu'il y ait, selon Bayle, un manichéisme caché au sein du christianisme orthodoxe, c'est aussi ce que rappelle Stefano Brogi. Mais il situe cette thèse dans le contexte de la réflexion sur l'*ars disputandi* (les questions de procédure dans la

discussion étant fondamentales, comme on l'a déjà vu dans la première partie). Leibniz voit bien que sa victoire contre Bayle se joue en grande partie sur la définition des règles mêmes du jeu. Il met donc en place pour l'*ars disputandi* des contraintes très différentes de celle de Bayle. Le devoir de l'opposant n'est pas celui du soutenant. Celui-ci n'a pas à atteindre l'évidence, tandis que celui-là doit au contraire *démontrer* l'impossibilité des vérités de foi. Leibniz transforme donc en point fort ce qui constituait pour Bayle le point faible du christianisme : l'obscurité inhérente à ces vérités constitue leur meilleure protection contre les attaques.

La contribution de Lorenzo Bianchi termine le volume avec une analyse de la différence entre les manières qu'ont respectivement Bayle et Leibniz d'aborder le problème du mal. Le premier est marqué par l'influence de la tradition sceptique, mais aussi par le pessimisme augustinien qui expliquerait l'impossibilité de rendre compte philosophiquement de l'origine du mal. Il existe toutefois des points communs entre les deux pensées, à savoir la possibilité d'une connaissance historique, comme nous l'avons vu, et la tolérance.

Pour conclure, nous tenons à remercier très vivement MM. Hubert Bost (EPHE), François Duchesneau (Université de Montréal), Antony McKenna (Institut d'Histoire de la Pensée Classique – Université Jean Monnet) et Todd Ryan (Trinity College, Hartford) pour leur aide apportée à la réalisation des colloques de Paris et de Montréal, les membres du comité de lecture qui ont expertisé l'ensemble des articles, enfin Mme Claire Raynal (Laboratoire d'Etudes des Monothéismes) pour son aide précieuse à la correction des textes et à la mise en page finale.