

Zeitschrift: Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger
Band: 3 (1870)

Artikel: La théologie de Leibniz. Partie 1 [suite]
Autor: Pichler, A. / Dufour, J.J.
Kapitel: III: L'homme
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379102>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 03.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

odieux et terrible. Un refroidissement produit dans une arme à feu occasionne une explosion tout aussi dangereuse que si elle avait une cause positive. Il en est de même pour les désordres moraux.

La théorie de Leibniz sur la nécessité relative du mal est en corrélation avec sa théorie du mouvement, et en particulier avec ses idées sur les contraires dynamiques. La nature procède par antagonismes de forces. Plus on l'étudie, plus on voit l'ordre derrière ces désordres apparents. Les sciences ont montré que les planètes ont un cours régulier. Elles sont sur la voie de découvertes analogues relativement aux comètes. Il en sera de même pour la théologie, quand elle étudiera mieux les perturbations du monde invisible.

Inutile de rappeler que Leibniz n'oublie pas de mentionner l'art suprême par lequel la Providence sait tirer le bien du mal, et qu'il n'a pas négligé les arguments fournis par l'observation de la nature et l'étude religieuse de l'histoire.

Descendant de ces hauteurs et devenant de plus en plus réaliste, Leibniz jette un regard sur les maux de la vie humaine, et les juge à son point de vue. C'est sur ce terrain que la critique de détail est facile, et qu'on peut lui demander s'il a toujours raison contre le jugement mélancolique et célèbre de Pline, auquel il est loin de se ranger. M. Pichler se borne à citer quelques observations plus intéressantes que profondes, et à rappeler que le dernier mot de l'optimisme n'est pas là, qu'il se résume dans un appel aux espérances de l'éternité. Il conclut en faisant valoir la supériorité intrinsèque de cette philosophie religieuse, dont la sérénité contraste avec les côtés sombres reprochés souvent au catholicisme du moyen âge et au calvinisme rigoureux.

III. L'homme.

§ 1. *Sa nature, les lois de son développement d'après le plan de Dieu.*

Nous considérons ici l'homme dans ses rapports avec Dieu. S'il n'y a rien de religieux dans sa nature et sa destinée, le

christianisme est une fantasmagorie qui doit disparaître devant le déisme ou le matérialisme.

L'anthropologie de Leibniz s'écarte des orthodoxies officielles, mais elle prend ses données premières dans la révélation biblique. Il admet l'excellence primitive de l'homme ; mais il repousse comme une erreur l'idée arbitraire que l'on s'est faite de sa souveraineté sur la nature, et il ne croit pas que tout existe exclusivement pour lui. Un homme est plus qu'un lion, mais rien ne prouve que la conservation d'un homme soit plus importante que celle de toute la race léonine. Subordonner tout systématiquement à l'humanité seule, c'est s'exposer à trouver un jour que Dieu n'a pas été fidèle à ses plans. Nulle substance n'est méprisable, et nulle substance ne doit recevoir des honneurs injurieux pour les autres.

Dieu gouverne les substances matérielles en mécanicien suprême. Il gouverne les hommes en monarque et en père. Il y a des lois spéciales pour le monde moral, et parmi ces lois, celle de rétribution. Indépendantes du mécanisme de la nature, elles s'y rattachent par l'harmonie préétablie.

Le but suprême de Dieu ce n'est pas le bien de l'individu, mais le bien général. Sans doute l'accord des félicités individuelles et du bien général est dans sa volonté antécédente ; mais sa volonté conséquente exige parfois que l'avantage de l'individu soit sacrifié au bien général. Il eût mieux valu, pour tel individu, que la raison ne nous eût pas été donnée : il n'eût pas abusé de ce don précieux. Mais Dieu ne s'est pas laissé arrêter par cette considération, car le bien général exigeait que la raison fût donnée à l'homme. Il eût mieux valu, pour tel individu, que Dieu prévînt la chute d'Adam, en renonçant à faire le monde. Dieu ne l'a pas fait parce que le bien général exigeait la création.

Cette perspective sur les horizons divins ne ravale pas l'homme ; elle n'est contraire qu'à l'orgueil, et elle offre des sujets de consolation.

Dieu a donné à ses créatures le degré de perfection compatible avec leur condition inférieure : L'homme n'a pas le pouvoir créateur, mais il est appelé à concourir à l'œuvre de son établissement sur la terre. L'espace et le temps limitent ses

perfections relatives, mais sont loin de s'opposer à leur développement. Toutes les créatures participent en même temps de la nature divine et du néant. C'est dans cette coïncidence que consiste leur condition de créatures. Le néant entre pour sa part dans l'état des élus et des anges. Ne l'oublions pas si nous voulons éviter le panthéisme.

Il doit y avoir dans les régions supérieures du monde visible des êtres supérieurs à l'homme, mais semblables à lui.

Leibniz admet, d'après la Bible, l'unité de la race humaine et la filiation commune remontant à Adam. Le premier homme a été créé en vue de la place qu'il devait occuper dans l'histoire de sa race, et en prévision de toutes les conséquences du rôle qu'il jouerait.

Les germes des corps organisés ont une prédisposition latente à éclore. Un phénomène parallèle se passe pour les âmes sous l'influence d'une action divine spéciale. La théorie de Leibniz sur ce mystérieux sujet tient le milieu entre la doctrine de la préexistence des âmes et le créatisme, et peut être considérée comme un traducianisme mitigé.

Dans toute cette théorie, Leibniz est resté fidèle à son principe sur la continuité, ainsi qu'à celui de l'unité de l'âme. Déjà dans sa thèse pour le doctorat, il s'était élevé contre toute distinction dualiste entre l'âme sensitive et l'âme raisonnable. Nous n'avons qu'une âme, dit-il ; mais cette âme est virtuellement sensitive et végétative.

La raison seule constitue la différence entre l'homme et les animaux. Elle peut être obscurcie, jamais anéantie.

L'âme humaine tient le milieu entre la nature divine et la matière. Elle est destinée à connaître Dieu, mais nos idées ne peuvent être jamais pures de toute imagination corporelle.

Le corps est en harmonie avec la destination de l'âme.

L'homme ne peut arriver à se connaître parfaitement. Il ne le pourrait qu'à condition de connaître également Dieu. Il connaît le monde extérieur par les sens, mais il a conscience de sa nature supérieure par une voie indépendante du témoignage des sens : *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu nisi intellectus ipse.*

L'idée de Dieu n'est pas un résultat de la réflexion volontaire ; elle s'impose à l'âme. Elle ne vient pas non plus de la révélation. L'acceptation de celle-ci serait impossible si nous n'avions préalablement l'idée de Dieu. L'enseignement divin est un excitant qui met en jeu nos moyens internes de connaissance. Dieu nous appelle à le glorifier, mais, pour cela, il faut que nous le connaissions.

L'idée de l'immortalité est naturelle. Croire que l'homme ne peut la trouver par lui-même est une erreur qui a le témoignage biblique contre elle. Les sociniens la partagent avec des théologiens qui sont à l'antipode de leur système, et des antitrinitaires ont représenté le don de l'immortalité comme une grâce, l'intervalle entre la mort et la résurrection comme un anéantissement. Leibniz ne souscrit point à ces inconséquences de théologiens passant d'un extrême à l'autre. Il regarde l'immortalité comme la suite naturelle de l'immatérialité. C'est l'anéantissement qui serait à ses yeux un miracle.

La mort n'est pas une destruction, mais une phase dans le développement de l'homme. Il ne cesse pas de vivre, mais il subit une diminution de vie par un phénomène inverse de celui de la génération, qui ne crée pas mais fait éclore. *Nec aliud esse mortem quam involutionem diminutivam quemadmodum generationem esse evolutionem augmentativam.*

L'immortalité est un effet de la loi de continuité. Les impressions ne s'effacent pas, même celles dont l'âme n'a pas eu une conscience nette. Elles lui donnent ce cachet d'individualité sans lequel on ne concevrait pas l'identité de l'homme actuel et de l'homme futur.

Les âmes ne s'absorbent pas en Dieu. Le panthéisme était antipathique à Leibniz. Il le repoussait comme contraire à sa psychologie individualiste et à ses vues religieuses sur la responsabilité humaine. Ce n'est pas seulement comme être physique, c'est comme être moral que l'homme est immortel. (*Considérations sur la doctrine d'un esprit universel, 1702.*)

Il repoussait de même la théorie des cartésiens sur l'oubli de l'existence présente dans l'existence future. Son ardeur dans cette polémique l'a conduit à quelques exagérations. Au fond il ne

faisait que défendre un principe de la plus grande importance, la corrélation morale entre la vie de l'homme ici-bas et sa destinée éternelle.

Il s'est exprimé énergiquement sur la nécessité pratique du dogme de l'immortalité ; il pensait que sans cette croyance, la vertu n'aurait pas de raison suffisante sur la terre. Ce n'était pas qu'il ignorât les objections idéalistes qu'on pouvait lui faire ; mais il estimait que la morale désintéressée est trop forte pour la nature humaine, qu'elle donne facilement lieu à l'orgueil, et qu'ici, comme ailleurs, l'orgueil marche au-devant de l'écrasement.

La considération de la rétribution individuelle au delà de la tombe, et celle du bien général lui semblaient se contrepeser alternativement et heureusement.

En faisant de l'immortalité un dogme de la religion naturelle, Leibniz s'expliquait le silence de Moïse sur une vérité sous-entendue dont la trace se retrouve dans les intuitions populaires des Hébreux. Le sentiment de l'immortalité n'est point étranger aux hommes de l'Ancien Testament. Quant à la révélation de ses grands mystères, elle ne devait appartenir qu'à Jésus-Christ. Moïse n'avait à parler ni de ce que l'on savait déjà, ni de ce que l'on ne pouvait savoir encore. A ce propos M. Pichler s'étonne de ce que Leibniz ait eu le sort de Moïse, et qu'un éminent critique, C. Bartholmess, ait pu supposer l'immortalité oubliée en quelque manière dans ce grand système de l'optimisme, dont elle était le fondement.

Nous ne terminerons pas ce paragraphe sans inscrire le nom de Leibniz au nombre des philanthropes qui ont vu, dans l'immortalité, le sceau de la dignité humaine, et dans la proclamation conséquente de ce dogme le coup de mort donné à l'esclavage.

§ 2. *La liberté.*

Il n'est aucun point sur lequel Leibniz ait été l'objet de plus vives attaques. Des hommes qui croyaient beaucoup moins que lui à la liberté l'ont accusé de la nier. Il n'est pas de reproche plus injuste.

Beaucoup d'esprits ne considèrent la liberté que par son côté négatif. Ils la voient dans l'absence des circonstances qui la gêneraient selon eux, et non dans ce qu'elle est intrinsèquement. D'autres la considèrent par son caractère positif, le caractère pleinement personnel des résolutions et des actions. Il importe de rappeler cette distinction, sans laquelle on arriverait à des résultats contradictoires au sujet d'un même philosophe, sur cette question : Croyait-il à la liberté ?

Leibniz a toujours considéré la liberté par son côté positif, soit qu'il s'agit de la liberté d'un être quelconque à un point de vue abstrait et transcendantal, de la liberté de Dieu par exemple, soit qu'il s'agit du problème plus spécial de la liberté humaine. Il en est résulté pour sa doctrine un cachet relatif de simplicité, de vie, de justesse, d'utilité, qui manque aux vieilles formules scolastiques. Sa philosophie a été une protestation sage contre tout fatalisme en théorie, contre tout despotisme en pratique. Mieux comprise et popularisée, elle eût servi de préservatif contre bien des réactions.

La liberté n'est pas l'anarchie, l'absence de régulateur ou d'impulsion motrice. Le plus grand degré de liberté possible exige sans doute que la décision de l'agent libre soit entièrement personnelle. Mais la liberté absolue ou l'autonomie n'existe et ne peut exister qu'en Dieu. Là même, elle n'est pas arbitraire : Dieu agit conformément à des lois.

Il y a des lois dans le monde moral, comme il y en a dans le monde physique. Les lois morales l'emportent sur les lois physiques, en ce qu'elles sont créées. L'homme en est averti par des instincts puissants, mais non pas irrésistibles. Toutes les religions et toutes les philosophies ont rendu témoignage à ce double fait.

Une impeccabilité sans liberté serait un privilège médiocre.

L'usage de la liberté est déterminé par les mobiles auxquels l'homme cède. Leibniz se range ici aux idées thomistes, sans croire abandonner pour cela ses principes affirmatifs sur l'existence de la liberté. Les œuvres de Dieu, l'être libre par excellence, n'en sont pas moins déterminées. La bonté, la justice et la miséricorde, qui règlent l'œuvre de ses mains, ne détruisent

point sa souveraineté. Pour descendre dans un domaine inférieur, qui oserait dire qu'un Caton, déterminé au bien par ses promesses rigides, ait été moins libre qu'un homme vulgaire, indécis ou capricieux ?

La liberté ne consiste pas, comme on le croit d'ordinaire, dans la possibilité, objective ou subjective, d'un choix entre deux partis contraires. La volonté, siège de la liberté, est toujours simple. Le cœur fait pencher la balance. Le vers célèbre d'Ovide : *video meliora proboque, deteriora sequor*, cité souvent comme argument en faveur de la liberté, n'en rappelle nullement la vraie nature. Au contraire, il témoigne de l'esclavage de la volonté sous le joug des passions. La vraie liberté suppose un accord parfait entre l'entendement et la volonté. Aussi n'existe-t-elle pleinement qu'en Dieu.

L'instinct moral n'est pas un obstacle qui gêne la liberté. S'il en était ainsi, il faudrait en dire autant de la raison, qui empêche l'homme de se conduire arbitrairement.

L'entendement détermine la volonté, mais il ne nécessite pas les actions. La liberté et la nécessité s'excluent. Quelque évidente que soit la puissance d'un motif, l'homme reste toujours libre, métaphysiquement parlant.

L'homme suit son penchant. Leibniz n'a point méconnu ce principe sur lequel repose ce qu'il y a de foncièrement vrai dans les idées d'Augustin, de Luther, de Calvin, de Jansénius. Il faut cependant constater une variation dans ses idées. Répondant à Arnauld, il représentait l'homme comme dirigé par la considération (éclairée ou non) du plus grand bien par rapport à lui. Plus tard, dans sa *Théodicée*, cette idée stoïcienne fit place à des vues plus essentiellement chrétiennes. L'homme lui semblait victime d'une incrédulité occulte à l'égard du souverain bien. Il a besoin de se recueillir pour que cette idée se présente à son âme. Dans ses *Nouveaux Essais*, il est plus explicite encore : « Si la géométrie s'opposait à nos passions et à nos intérêts autant que la morale, nous ne la contesterions pas moins, malgré toutes les démonstrations d'Euclide et d'Archimède, qu'on traiterait de rêveries et qu'on croirait pleines de paralogismes. »

Leibniz nie la liberté d'indifférence. Toute détermination est

le résultat d'un motif qui a prévalu, mais dont l'homme n'a pas toujours conscience d'une manière bien nette.

L'esclavage du péché, quelque grand qu'il soit, n'est jamais absolu. Il y a toujours possibilité de réaction pour l'entendement contre le penchant, même dans l'état de chute.

En rappelant ces grandes lignes de la théorie de Leibniz sur la liberté, et ses protestations contre toute accusation de fatalisme, on peut s'étonner que cette accusation ait persisté. D'éminents philosophes l'ont répétée à la suite de théologiens partiels. Schelling, tout en reconnaissant que le déterminisme de Leibniz est mitigé, trouve que la distinction entre des mobiles qui inclinent la volonté et des nécessités qui la fixent est insuffisante au fond : il pense que la philosophie idéaliste a seule placé la question sur son terrain véritable. Mais la doctrine de l'harmonie préétablie n'est-elle pas de l'idéalisme, quand on la compare avec le déterminisme de Hobbes et de Spinoza, avec les idées de Locke, avec l'occasionalisme des cartésiens ? M. Pichler répond affirmativement en citant ce passage de la *Théodicée* sur les hommes qui se rendent compte de leurs actions : « Il leur paraît d'abord que tout ce que nous faisons n'est qu'impulsion d'autrui, vient du dehors par les sens, et se trouve dans le vide de notre esprit, *tanquam in tabulâ rasâ*. Mais une méditation plus profonde nous apprend que tout (même les perceptions et les passions) nous vient de notre propre fonds avec une pleine spontanéité. »

Voici encore quelques paroles caractéristiques résumant le sujet : « Il est manifeste que par l'harmonie préétablie, Dieu a tout arrangé de manière que les corps obéissent aux esprits. Ce qui est providence pour l'esprit est destin pour le corps. » Si cette théorie met à l'arrière-fond de toutes choses la volonté souveraine de Dieu, Leibniz a soin de rappeler que « la prescience et la providence de Dieu laissent la liberté à nos actions, puisque Dieu les a prévues, dans ses idées, telles qu'elles sont, c'est-à-dire libres. »

Il n'érigait point sa théorie en dogme. C'était un essai d'explication auquel il avait travaillé toute sa vie, pour montrer que les grandes idées du christianisme sur le corps et l'esprit, la

nature et la grâce, n'étaient point en contradiction avec les données fondamentales et la métaphysique de son temps. On peut critiquer cette théorie ; on ne peut méconnaître qu'elle repose sur des prémisses données par la conscience, ce qui n'est point le cas du panthéisme. La tendance du système de l'harmonie préétablie est en effet pieuse, chrétienne et pratique.

§ 3. *Le péché, ses causes et ses conséquences.*

Les idées de Leibniz sur le péché ont un sceau particulier d'indépendance. Nulle part il ne s'écarte plus hardiment de l'orthodoxie protestante et de la scolastique latine. Il se rattache cependant avec respect au récit de la Genèse et à la théologie paulinienne. Cet amoindrissement de la doctrine reçue tient au désir de justifier la providence divine et de débarrasser le terrain biblique d'encombres inutiles à ses yeux.

Le péché d'Adam était-il aussi susceptible d'être évité qu'on l'a prétendu, dans le pieux désir d'en montrer fortement l'horreur, la culpabilité, les conséquences perturbatrices ? A-t-il, en particulier, rompu l'enchaînement préordonné des choses ? Leibniz ne le pense pas. Il lui semble que les théologiens orthodoxes ont prononcé des affirmations contraires à la notion de l'individu, au principe de continuité, à une juste notion de Dieu et des substances, à l'immutabilité des plans providentiels.

Le péché originel, que Leibniz ne conteste nullement, remonte à des causes fournies par la nature humaine, telle que la création l'avait produite. Il est en corrélation avec une chute antérieure dans le monde des esprits supérieurs. Ces deux points, reconnus par toutes les orthodoxies, montrent analogiquement que le moment de la transgression ne doit pas être considéré aussi isolément qu'on le fait quelquefois pour y montrer une subversion totale de l'économie universelle.

Le péché d'Adam a été libre. Par là toute idée de nécessité absolue est écartée. Mais, « Adam s'est déterminé à pécher ensuite de certaines inclinations prévalantes. » Cette détermina-

tion ne détruit point la contingence et la liberté; elle ne détruit pas surtout la culpabilité. A ces divers égards le péché d'Adam se rapproche de nos péchés. Ne sommes-nous pas en effet entraînés au mal, capables de résistance et responsables de nos fautes, tout à la fois?

De là résultent deux conséquences :

1^o La culpabilité et la peine d'Adam n'ont pas été aussi monstrueuses que les voit une rigoureuse orthodoxie. La sainteté de l'état primitif n'était pas d'une perfection absolue. La résistance à la volonté divine ne pouvait avoir le degré de malice qu'elle aurait eu dans la supposition d'une illumination plus complète.

2^o L'harmonie entre le décret de création et le décret de rédemption s'explique mieux si l'on n'outrepasse pas les données de la nature et de la Bible. L'homme n'est ni aussi saint, ni aussi pervers que l'ancienne dogmatique le représente tour à tour. Sa condition morale est en rapport avec l'état de l'univers dont il fait partie et qui n'est pas, après tout, aussi mauvais qu'il devrait être devenu pour se mettre d'accord avec certaines théories dogmatiques.

Si le péché d'Adam a été libre, n'oublions pas que nous parlons de liberté relative. Vu l'imperfection des lumières primitives, on peut regarder la première faute commise comme moins terrible que telle autre, qu'une rechute, par exemple, le milieu étant d'ailleurs le même. La limitation des facultés d'Adam a contribué à son péché, et peut être regardée ainsi comme l'une des causes immédiates qui l'ont produit. Il était peccable enfin, puisqu'il a péché. Tel qu'il était dans les prévisions de Dieu, il a été néanmoins appelé à l'existence. Il devait donc, lui et sa race, servir aux plans de Dieu dans la création. Leibniz s'arrête à cette explication optimiste de la conservation d'une humanité pécheresse et la préfère à l'idée calviniste d'un Dieu qui sacrifie la majorité des habitants de la terre au plaisir de manifester ultérieurement sa grâce en faveur de quelques prédestinés.

La première cause du péché se trouve donc dans la limitation des facultés de l'homme. La seconde est dans la liberté. Leibniz

regarde comme inadmissible que Dieu ait provoqué intentionnellement le péché en plaçant sa créature dans des conditions qui devaient le rendre inévitable. Il n'y avait pas de raison suffisante pour cela ; donc cela n'a pas été. D'ailleurs, si l'homme n'était pas libre, Dieu serait l'auteur du péché. Or, il ne l'est pas. Donc il n'a créé que des dispositions naturelles, dans lesquelles se trouve cependant la possibilité du péché.

Mais comment Dieu a-t-il permis le péché ? Cette permission ne renverse-t-elle pas toute présupposition optimiste ? Non, car ce que Dieu a voulu créer ce n'est pas un monde parfait, mais le *meilleur* des mondes *possibles*. Si sa volonté antécédente se propose le bien en général, sa volonté conséquente ne se propose qu'un bien relatif. La connaissance des perfections de Dieu nous conduit à juger d'après l'événement et à dire : « Puisque Dieu a permis le péché, il n'était pas possible de mieux faire. Dieu eût pu faire autrement, mais ce qu'il eût fait n'eût pas valu ce qu'il a fait. Le monde étant donné tel quel, il est certain qu'il doit servir aux fins de Dieu. »

Le péché, tout odieux qu'il est, a été toléré par la sagesse suprême. Il est l'occasion de la repentance que les cieux placent au-dessus de l'innocence. Il a donné lieu à l'incarnation. Qui sait si ce chef-d'œuvre de la charité divine eût été possible autrement ?

Plus métaphysicien que moraliste, Leibniz ne nous donne que peu de lumières sur la question de la nature du péché. Tout au moins M. Pichler est-il sobre de citations sur cet article. Il nous rappelle toutefois que Leibniz repoussait l'idée de Flacius, qui voyait dans le péché la substance même de l'homme déchu, et non pas un accident, comme le reconnaissent la plupart des théologiens évangéliques.

Quant aux suites du péché, elles n'effraient pas l'optimisme de Leibniz. La théorie du bien général lui vient en aide pour justifier le ciel de tout reproche de cruelle tolérance. L'intérêt particulier doit être sacrifié à l'intérêt général. S'il est une chose d'intérêt général, n'est-ce pas la rédemption ? Mais elle n'aurait pas eu lieu sans les maux produits par le péché. Donc, il était naturel que Dieu leur permit de se produire.

Leibniz ne se dissimule point ces maux : il ne repousse

point la doctrine orthodoxe et biblique de la perdition ; mais il en donne une explication mitigée.

Comme il n'admet pas la sainteté et la félicité parfaites de l'état primitif, le malheur du monde puni se trouve atténué. Moins on possède, moins l'on a à perdre. D'autre part, on peut perdre beaucoup et conserver quelque chose. Conséquence : les païens ne sont pas aussi misérables qu'ils le seraient si la ruine était totale. L'expérience le prouve : il est en Inde des peuples qui, par leur horreur religieuse pour la guerre, se montrent plus chrétiens que nous. Les chrétiens ont été souvent punis de l'orgueil qu'ils tirent de leurs lumières surnaturelles. Dieu leur montre que des peuples n'ayant que la lumière naturelle peuvent s'élever au-dessus de notre niveau moral.

Leibniz repousse la doctrine augustinienne des *splendida peccata* sans nier cependant la nécessité de la régénération. Il admet dans l'homme irrégénéré la possibilité d'une réaction morale contre son état, réaction qui, sans être l'affranchissement glorieux par l'Esprit, n'est pas pour cela une œuvre du péché.

Le péché attire sur l'homme la condamnation, mais les punitions sont personnelles. Leibniz repousse la doctrine de l'imputation du premier péché à la race humaine tout entière ; il y voit une confusion entre le gouvernement providentiel qui permet des solidarités, et l'économie juridique qui repose sur le principe de la rétribution individuelle. Quant à la transmission héréditaire du péché, il la reconnaît pleinement, se rangeant à la distinction scolastique de péché virtuel et de péché actuel pour séparer ce qui vient de la chute et ce qui est le fait de l'individu. Il estime toutefois que le catholicisme a abusé de cette distinction pour autoriser des doctrines relâchées.

En opposition à l'ancienne doctrine des jésuites sur le péché philosophique, Leibniz soutient que le péché existe là même où l'on n'a pas conscience de son caractère coupable.

Il rejette la doctrine du concile de Trente sur la convoitise, et trouve que, par peur du protestantisme, le catholicisme est allé trop loin en ne la considérant pas comme criminelle, sous prétexte qu'elle n'est pas libre. Il regarde cette assertion comme contraire aux enseignements les plus catégoriques de Saint-

Paul. La convoitise renferme une intention virtuelle de péché. Par là elle est condamnable devant Dieu.

Le péché d'Adam n'est pas la cause effective et immédiate de la condamnation universelle, mais il a produit ce qui l'attire. Les penchants égoïstes et charnels ont pris le dessus sur la conscience ; ils ont engendré la transgression, qui se répète partout, en sorte que nous sommes enfants de colère. Malgré cela, nous sommes l'objet de l'amour sauveur. L'amour que le Père nous porte n'est pas l'effet de l'envoi de Jésus ; il en a été la cause, selon cette déclaration divine : *Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils au monde, afin que quiconque croit en lui ne périsse point mais qu'il ait la vie éternelle.*

L'homme se plaît dans le péché. C'est dans ce sens que l'Écriture le regarde comme assujetti à Satan. Leibniz admet la doctrine d'un tentateur personnel ; mais il ne veut pas que la spéculation se complaise à représenter d'une manière objective sa domination sur le monde. Cela pourrait conduire à oublier l'action suprême et vigilante du Dieu tout-puissant qui tient constamment dans ses mains les rênes du gouvernement universel.

Leibniz examine très spécialement la question de la mort physique. C'est ici que sa théorie se trouve dans la plus grande opposition avec l'ancienne orthodoxie, et dans le plus grand accord avec les tendances générales de la science moderne. Il n'admet pas que la mort matérielle soit la conséquence du péché. Son argumentation repose sur ce que la mort n'est pas à ses yeux un mal physique ou moral, mais un mal métaphysique seulement, c'est-à-dire une imperfection inhérente à la nature des choses. La vraie punition du péché consiste, selon lui, dans une augmentation de la souffrance humaine, augmentation sur laquelle nous n'avons pas de données à indiquer, l'élasticité du terme laissant le champ libre aux conjectures, et les citations de M. Pichler étant ici très laconiques.

Quant à la propagation du péché, la dogmatique de Leibniz suit encore sur ce point la voie éclectique, dont nous avons parlé plus haut, entre trois théories célèbres : la préexistence des âmes, qui a eu des partisans dans l'ancienne église ; le créatianisme (création respective des âmes), qui a prévalu au

temps de la scolastique; le traducianisme (génération des âmes) qui, après avoir été abandonné en occident, avait été remis en vigueur par le luthéranisme. Au lieu d'admettre que Dieu place dans un milieu impur une âme faite exprès pour y être mise, Leibniz croit que Dieu donne la raison à une âme née dans le péché, et fait de ce don un acheminement à d'autres bienfaits, harmonisant ainsi les œuvres de la nature et celles de la grâce.

On ne peut méconnaître dans la doctrine que nous venons d'esquisser le désir de trouver une synthèse entre les enseignements du catholicisme romain et ceux du protestantisme. Se présentant à nous quelquefois comme rigoureusement luthérienne, quelquefois comme romaniste, souvent aussi comme plus hardie que tous les symboles officiels, cette théologie visait manifestement à la conciliation. Leibniz ne désespérait pas de ce résultat, soit à cause de la modération dont le concile de Trente avait fait preuve sur ces sujets, soit parce que l'œcuménicité de ce concile pouvait être contestée, au point de vue de l'ancien catholicisme.

Il reconnaissait l'autorité du récit de la chute et ne l'expliquait point mythiquement. Cependant il ne l'admettait pas sous sa forme rigoureusement littérale. « Nous ne connaissons assez, disait-il, ni la nature du fruit défendu, ni celle de l'action, ni ses effets, pour juger du détail de cette affaire : cependant il faut rendre cette justice à Dieu, de croire qu'elle renfermait autre chose que ce que les peintres nous représentent. » Il est permis de penser que les peintres ne lui faisaient pas oublier les théologiens.

IV. Justification et sanctification.

Elargissant le cercle des sujets renfermés d'ordinaire sous ce double chef, M. Pichler y comprend tout ce qui rentre dans la christologie, la sotériologie et la morale. Cette classification, qu'on serait autorisé à critiquer s'il s'agissait d'un traité de dogmatique, a ici des avantages pratiques qui permettent de l'accepter telle quelle. Il était naturel de grouper aussi simplement