

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

MARIANGELA PRIAROLO

Un romantique avant la lettre ?

Leibniz et le concept de bonheur dans les *Principes de la nature et de la grâce*, §18

“The desire of Man being Infinite, the possession is Infinite & himself Infinite”

William Blake, *There is no Natural Religion* (1788)

“There is no prayer like desire”

Tom Waits, *Black Market Baby* (1999)

ABSTRACT: In the following pages I wish to show, first that the definition of happiness in §18 of the *Principles* is very original compared to tradition; second, that Leibniz’s rejection of a conception of happiness that we might define as *ataraxic* is closely linked to Leibniz’s metamorphosis of Locke’s notion of uneasiness. In the first part, I will focus on the beginning of §18, and more particularly on the standard notion of beatific vision, by choosing the Thomist conception as paradigmatic. In the second part, I will show that the pivot of this metamorphosis is Leibniz’s dynamic conception of being. It allows him to redraw the relationship between finite and infinite, crossing the barrier between the two, and thus opening the doors to Romanticism.

RÉSUMÉ : Dans les pages qui suivent je souhaite montrer en premier lieu que la définition du bonheur dans le §18 des *Principes* est très originale par rapport à la tradition ; en deuxième lieu que le refus leibnizien d’une conception de bonheur que nous pourrions définir *ataraxique* est étroitement lié à la métamorphose que Leibniz opère de la notion d’inquiétude de Locke. Dans la première partie, je m’arrêterai sur le début du §18, et plus particulièrement sur la notion *standard* de la vision béatifique, en choisissant comme figure paradigmatique la conception thomiste. Dans la deuxième partie, je montrerai que le pivot de cette métamorphose est la conception dynamique de l’être propre à Leibniz. Elle lui permet de redessiner les rapports entre fini et infini, en franchissant la barrière entre les deux, et d’ouvrir ainsi les portes au Romantisme.

KEYWORDS: Leibniz; Principles of Nature and Grace; Happiness; Finite and Infinite; Romanticism

INTRODUCTION

Les *Principes de la nature et la grâce* (PNG) peuvent être regardés comme une vraie *summa* de la pensée de Leibniz, car ils contiennent tous les thèmes et toutes les questions qui ont traversé la réflexion leibnizienne de sa jeunesse à sa maturité : la conception de la substance et des corps, la définition de la perception, celle de la connaissance, de la vérité, de l’univers et de ses lois, ainsi que la connexion entre métaphysique, éthique et politique. Les *Principes* décrivent non seulement la nature des choses, mais aussi les



rappports qu'elles ont les unes avec les autres et avec Dieu, la structure du monde et la finalité de la création. Comme dans les *summae* traditionnelles, dans les *Principes* Leibniz prend comme point de départ les êtres finis pour arriver jusqu'à Dieu "qui est la source de tout bien".¹ Quiconque aime Dieu en cette vie, nous dit Leibniz, et donc reconnaît "qu'en vertu du parfait ordre établi dans l'univers, tout est fait le mieux qu'il est possible",² pourra ainsi atteindre la félicité future, un "suprême bonheur" qui est l'effet nécessaire du "divin gouvernement".³ Mais là où nous attendrions une description de la félicité comme la satisfaction de nos désirs et de nos espérances, le repos auquel nous aspirons toute notre vie, Leibniz nous surprend et conclut les *Principes* avec les mots suivants :

Il est vrai que la suprême félicité (de quelque vision béatifique, ou connaissance de Dieu, qu'elle soit accompagnée) ne saurait jamais être pleine, parce que Dieu étant infini, ne saurait être connu entièrement. Ainsi notre bonheur ne consistera jamais et ne doit point consister dans une pleine jouissance, où il n'y aurait plus rien à désirer et qui rendrait notre esprit stupide ; mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs et de nouvelles perfections.⁴

Dans les pages qui suivent je souhaite montrer en premier lieu que la définition du bonheur que Leibniz donne dans l'article dix-huit des *Principes* est très originale par rapport à la tradition ; en deuxième lieu que le refus leibnizien d'une conception de bonheur que nous pourrions définir *ataraxique* est étroitement lié à la métamorphose que Leibniz opère de la notion d'inquiétude élaborée par Locke dans l'*Essai sur l'entendement humain*. Pour ce faire, je diviserai mes considérations en deux parties : dans la première je m'arrêterai sur le début du passage cité, et plus particulièrement sur la notion, pour ainsi dire, *standard* de la vision béatifique, en choisissant comme figure paradigmatique la conception thomiste. J'indiquerai aussi les similitudes et surtout les différences entre Thomas et Leibniz par rapport à la vision de Dieu. Dans la deuxième partie, je montrerai que le pivot de cette métamorphose est la conception dynamique de l'être propre à Leibniz. C'est cette conception qui lui permet de redessiner les rapports entre fini et infini, en franchissant la barrière entre les deux encore très présente dans l'Âge classique, et d'ouvrir ainsi les portes au Romantisme.

1. DE LA TRADITION A L'INNOVATION. LA VISION BÉATIFIQUE

Comme Christian Trottman l'a relevé dans l'importante étude qu'il a consacrée à ce sujet, la vision béatifique peut être considérée *la* thèse essentielle du christianisme, la réponse que le christianisme a donnée à la peur de la mort.⁵ Même si, au cours de l'histoire, les théologiens et les philosophes chrétiens ont proposé des interprétations

1. PNG, §18, GP VI, 606. Voir aussi *La félicité*, Grua, II, 583 qui date ce fragment 1694-1698, et, maintenant, *La vertu, la sagesse et félicité* (1690-1703), in A VI, 5, 1302 (Vorausedition).

2. PNG, §18, GP VI, 606.

3. *Ibidem*.

4. *Ibidem*.

5. "La mort constitue pour tout homme, et spécialement pour le philosophe, une préoccupation essentielle. Chaque culture, chaque tradition religieuse a tenté de lui apporter une

différentes des chemins qui portent le *viator* à voir Dieu face à face, ainsi que de la modalité de cette vision, ils étaient presque tous d'accord pour dire que l'accès à Dieu est l'objet de la béatitude. Cette idée est très évidente chez Thomas d'Aquin, qui, même en raison de son aristotélisme, et plus précisément de la téléologie héritée d'Aristote, pose une fin dernière à l'agir humain.⁶ Selon Thomas cette fin doit être *unique* par rapport aux désirs humains,⁷ égale pour tous les hommes,⁸ et donc être "un bien parfait, capable d'apaiser entièrement le désir, sans quoi, s'il restait encore quelque chose à désirer, elle ne pourrait être la fin ultime".⁹

Comme l'objet de la volonté humaine est le bien universel, explique Thomas, seulement le bien universel peut l'apaiser. Mais ce bien universel n'est autre que Dieu, donc, conclut Thomas, "Dieu seul peut combler la volonté de l'homme".¹⁰ La fin dernière de l'homme, ce qui lui donnera la béatitude, consiste alors pour Thomas dans la saisie de Dieu, et puisque atteindre son but signifie accomplir son essence et donc réaliser son acte propre, la béatitude sera une opération qui exprime "la perfection et l'acte de l'agent",¹¹ un acte que ne peut qu'être intellectuel.¹² Cette opération n'est rien d'autre que la connaissance de Dieu, ou plus précisément la vision de l'essence divine, la seule expérience qui peut combler nos désirs et nous rendre heureux :

L'homme a le désir naturel, quand il voit un effet, d'en connaître la cause, et de là naît chez les hommes l'étonnement, ou l'admiration. Si donc l'intelligence de la créature raisonnable ne peut pas atteindre à la cause suprême des choses, en elle le désir de la nature demeurera vain. Il faut donc reconnaître absolument que les bienheureux voient l'essence de Dieu.¹³

Puisque chaque homme, comme Aristote soutenait, désire naturellement de connaître, et que connaître quelque chose signifie connaître sa cause, puisque, de plus, un désir naturel – bien sûr s'il est *vraiment* un désir naturel – ne peut pas être frustré mais doit être satisfait, alors il est nécessaire que l'homme qui l'a mérité voie Dieu face à face.¹⁴ La connaissance de l'essence de Dieu – qui peut avoir lieu seulement par une vision *directe*,

réponse. Celle du christianisme n'est autre que la promesse de la vision béatifique : la contemplation face à face de l'essence même de Dieu", Trottmann 1995 : 3.

6. Voir Thomas d'Aquin 1984, Ia-IIae, q. 1, art. 4, sed contra : "Aristote écrit : '*Ceux qui admettent l'infini détruisent la nature du bien*'. Or c'est le bien qui a le caractère de fin : il est donc contraire à la notion même de fin, d'après Aristote, de procéder à l'infini, et ainsi il est nécessaire de concevoir une seule fin suprême".

7. Voir *ibid.*, art. 5.

8. *Ibid.*, art. 7.

9. *Ibid.*, q. 2, art. 8, resp.

10. *Ibidem*.

11. *Ibid.*, q. 3, art. 2, ad tertium.

12. Voir *ibid.*, art. 4, resp. mais aussi Ia, q. 12, art. 1, resp. : "La béatitude dernière de l'homme [doit] consister dans sa plus haute opération, qui est l'opération intellectuelle".

13. Thomas d'Aquin 1984, Ia, q. 12, art. 1, resp. Voir aussi *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 3, art. 8, resp.

14. En 1241 l'évêque de Paris avait condamné la proposition contraire, à savoir "quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur" (*Chartularium universitatis parisiensis*,

car il est impossible que Dieu soit vu par une image¹⁵ – permettra ainsi de connaître toutes les choses, l'essence de Dieu renfermant le modèle du monde créé. Il faut noter que comme l'essence de Dieu est infinie, mais que l'intellect de l'homme est fini, la vision de Dieu ne peut jamais être exhaustive. Si comprendre exprime "l'inclusion d'un objet dans le sujet qui comprend", alors, explique Thomas,

Dieu n'est compris d'aucune manière ni par l'intellect, ni par aucun autre pouvoir ; car, infini, il ne peut être inclu dans rien de fini, et rien de fini ne peut le saisir d'une prise infinie comme lui-même.¹⁶

Comme la quantité, pour ainsi dire, de connaissance qu'on peut avoir de l'essence de Dieu dépend de nos capacités intellectuelles, mais encore plus de la quantité de *lumen gloriae* que Dieu nous donnera, et puisque les unes et l'autre, étant créées, sont nécessairement finies,¹⁷ la vision de l'essence de Dieu non seulement est limitée pour tous les hommes, mais elle change aussi entre différentes personnes. Quoique petite et limitée, la vision de Dieu est quand même "une grande béatitude" :

Comprendre Dieu est impossible à un intellect créé quel qu'il soit ; mais que notre esprit l'atteigne d'une façon telle quelle [attingere vero mente Deum qualitercumque], c'est déjà une grande béatitude [magna beatitudo].¹⁸

En résumant : selon Thomas, Dieu et seulement Dieu représente la source de la félicité, puisque Dieu et seulement Dieu peut être le but final de notre action et donc satisfaire tous nos désirs. Même si Thomas pense, comme Leibniz, que la vision de Dieu ne peut jamais être complète, cette incomplétude n'implique pourtant pas une diminution de félicité, car la simple saisie de Dieu suffit pour avoir "une grande béatitude". Cela parce que, dans la perspective thomiste, l'infini est tellement incomparable au fini qu'une bribe d'infini est suffisant à apaiser les désirs des êtres finis.¹⁹

Or, dans le dernier article des *Principes* nous trouvons quelque chose de semblable à la position de Thomas, mais aussi quelque chose de très différent : tout comme Thomas, Leibniz 1) pose une relation étroite entre la félicité dernière, "la suprême félicité", et la vision de Dieu, et 2) déclare que la connaissance de Dieu n'est jamais complète à cause de l'infinité divine. Par rapport au premier point, pas de surprise : comme on l'a noté plus haut, l'identification entre béatitude et vision de Dieu est en effet un point central du christianisme, et Leibniz ne fait pas exception. Comme on lit, par exemple, dans l'*Examen religionis christianae* connu aussi comme *Système théologique* et écrit par Leibniz probablement en 1686,

cité par Scribano 2006 : 62. Sur la question de la béatitude chez Thomas voir aussi : 62-67). Sur la vision béatifique chez Thomas voir encore Hoye 1975.

15. Voir Thomas d'Aquin 1984, Ia, q. 12, art. 2. Sur ce sujet voir Scribano 2002.

16. *Ibid.*, art. 7, ad primum.

17. "Comme donc la lumière de gloire, chose créée, reçue dans un intellect créé quel qu'il soit, n'y peut jamais être infinie, il est impossible qu'un intellect créé connaisse Dieu infiniment". *Ibid.*, resp.

18. *Ibidem*.

19. Sur la question du rapport entre fini et infini chez Thomas voir Côté 2002 : 115-125.

Je sais que quelques hétérodoxes révoquent en doute la vision béatifique de Dieu, mais ils n'en apportent aucune raison ; car dans cet état, Dieu est la lumière de l'âme et l'unique objet extérieur, immédiat de notre intelligence. À présent nous voyons tout comme dans un miroir, comme si le rayon de notre intelligence étoit réfléchi ou réfracté par les qualités corporelles, de la confusion de nos pensées. Mais alors quand notre connoissance sera distincte, nous boirons à la vraie source et nous verrons Dieu face à face ; car Dieu étant la dernière raison des choses, nous le verrons par la cause des causes lorsque notre connoissance sera *a priori*, c'est-à-dire que nos démonstrations n'auront plus besoin d'hypothèses ni d'expériences, et que nous pourrons rendre raison même des vérités primitives.²⁰

Mais il n'y a pas de surprise même par rapport au deuxième point, car l'opposition entre fini et infini est présente en Leibniz aussi, qui toutefois, à la différence de Thomas, semble la voir comme un rapport *quantitatif* plutôt que *qualitatif*. Prenons-le célèbre paragraphe 61 des *Essais de théodicée*, dans le *Discours sur la conformité entre la foi et la raison* :

Cette portion de raison que nous possédons est un don de Dieu, et consiste dans la lumière naturelle qui nous est restée au milieu de la corruption ; cette portion est conforme avec le tout, et elle ne diffère de celle qui est en Dieu, que comme une goutte d'eau diffère de l'Océan, ou plutôt le fini de l'infini.²¹

Ce qui est surprenant, comme on l'a déjà signalé, est le fait que l'incomplétude de notre connaissance de Dieu n'est pas considérée par Leibniz négativement. Mais la raison n'est pas, comme chez Thomas, que la vision de Dieu, pour limitée qu'elle soit, nous donne le bonheur. La raison est plutôt que Leibniz voit l'incomplétude comme une sollicitation à progresser. Chez Leibniz la vision de Dieu ne satisfait donc pas nos désirs, non pas évidemment parce que Dieu n'est pas suffisant à les combler, mais plutôt parce que la satisfaction de nos désirs n'est pas *souhaitable*. Nous voyons ainsi le repos et le calme mental propre à la conception thomiste du bonheur – mais déjà aristotélicienne, stoïcienne et en général *intuitive* – devenir en Leibniz synonyme de *stupidité*. La question devient alors celle de savoir quelles sont les raisons qui induisent Leibniz à refuser cette conception de bonheur en faveur d'une idée de bonheur insolite. C'est ce que nous allons éclaircir dans la seconde partie.

2. FÉLICITÉ, ACTIVITÉ ET INQUIÉTUDE

Pour comprendre les raisons de la conception du bonheur proposée dans les *Principes* par Leibniz, il faut d'abord se demander quelle est en général la conception de la félicité leibnizienne. Un lieu intéressant à interroger est un texte des années quatre-vingt-dix déjà publié par Grua et maintenant lisible aussi dans l'édition *on-line* du nouveau tome de l'édition de l'Académie. Leibniz y définit la félicité comme "un estat durable de joye" :

La félicité est un estat durable de joye. (...) La joye est le plaisir total qui resulte de tout ce que l'âme sent à la fois. (...) Le plaisir est le sentiment de quelque perfection.

20. A VI, 4, 2452, trad. Emery 1819 : 341 et 342.

21. GP VI, 84.

Et cette perfection qui cause du plaisir se peut trouver non seulement en nous, mais encor ailleurs. Car lors que nous nous en appercevons cette connoissance même excite quelque perfection en nous, parce que la representation de la perfection en est une aussi. (...) Il y a deux sortes de connoissances, celle des faits, qui s'appelle perception, et celle des raisons qu'on appelle intelligence. La perception est des choses singulieres, l'intelligence a pour objet les universels ou les verités éternelles. Et c'est pour cela, que la connoissance des raisons nous perfectionne pour tousjours, et nous fait tout rapporter à la dernière raison des choses, c'est à dire à Dieu, qui est la source de la félicité. (...) Ainsi le plaisir de connoistre les raisons, est bien plus estimable que celui d'apprendre des faits.²²

On voit que Leibniz pose ici un lien très étroit entre félicité et plaisir, en avançant donc une conception *hédoniste* de la félicité, qui semble étrangère à la position thomiste.²³ Cependant, il faut remarquer que le plaisir propre à la suprême félicité dépend pour Leibniz d'une expérience intellectuelle, car c'est la connaissance qui nous permet d'arriver au plus grand niveau de perfection, et par conséquent de plaisir : en ce sens le plaisir dont on jouira quand on verra Dieu est un plaisir qui dépend du fait qu'on pourra, comme chez Thomas, *connaître* "la dernière raison des choses". Le plaisir que nous ressentirons en regardant le visage de Dieu est le plus grand plaisir qu'on puisse désirer, non seulement parce que, en Dieu, on connaîtra les fondements des universels et des vérités éternelles, en obtenant une connaissance que "nous perfectionne", mais aussi parce que nous aurons accès aux perfections divines et nous pourrions ainsi nous perfectionner par le moyen de la représentation des perfections divines. Comme on lit dans le premier article du *Discours de métaphysique*, on ne peut pas parler de perfections au sujet des

formes ou natures qui ne sont pas susceptibles du dernier degré (...), comme par exemple, la nature du nombre ou de la figure. Car le nombre le plus grand de tous (ou bien le nombre de tous les nombres) aussi bien que la plus grande de toutes les figures, impliquent contradiction, mais la plus grande science, et la toute-puissance n'enferment point d'impossibilité. Par conséquent la puissance et la science sont des perfections, et en tant qu'elles appartiennent à Dieu, elles n'ont point de bornes.²⁴

Les perfections de Dieu sont ainsi des qualités *actuellement* infinies et donc absolues, des *maxima*, limites supérieures que, comme le *maximum* du calcul leibnizien, une intelligence finie ne peut jamais rejoindre.²⁵ C'est pour cette raison que le plaisir que l'homme peut éprouver est potentiellement infini : l'*activité* requise pour parcourir les perfections divines est en effet inépuisable. Pourtant, la vraie différence entre Leibniz et la tradition sur ce point est que chez Leibniz l'activité des hommes, substances indi-

22. Grua, II, 581-583, A VI, 5, Vorausedition, n. 1302.

23. Sur cette définition de félicité, voir les réflexions de Rutheford 2003 en part. p. 71 et suivants. Il est vraisemblable que Leibniz a mis l'accent sur le plaisir pour contester aussi les conceptions quietistes très diffusées, et contestées, à l'époque. Voir sur cette question Roinila 2013.

24. A VI, 4, 1531.

25. Sur cette question voir par exemple *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae* (1685-1686 ?), in A VI, 4, 1514-1524.

viduelles et finies, *peut quand même être infinie*. Plus spécifiquement, non seulement les substances individuelles peuvent connaître l'infini, comme Descartes ou Malebranche l'avaient déjà déclaré, mais elles sont, pour ainsi dire, *constituées* d'infini, autant dans leur nature, que dans leur activité.

En effet, en regard de la nature de la substance, Leibniz souligne à plusieurs reprises que "l'individualité enveloppe l'infini",²⁶ car dans la notion complète de chaque substance individuelle est renfermée une infinité des prédicats, qui expriment et fondent les relations entre la substance, Dieu et l'univers.²⁷ Puisque "tout ce qui doit arriver à quelque personne est déjà compris virtuellement en sa nature ou notion",²⁸ la vie de la substance consistera dans le développement, ou pour utiliser le mot cher à Deleuze, le *déploiement* de tous les attributs qui correspondent aux prédicats de la substance,²⁹ une activité qui est donc intrinsèquement infinie, puisque infinis sont les prédicats qui constituent la substance.

Pour ce qui concerne le rapport entre activité et substance, il n'est sans doute pas nécessaire de rappeler que pour Leibniz tel est le caractère essentiel de la substance, et que la conception pour ainsi dire *dynamique* de la substance est déjà en place dans les œuvres de jeunesse. On la trouve par exemple dans *De transubstantiatione* de 1668, où Leibniz écrit : "La substance est un être qui subsiste par soi-même. Un être qui subsiste par soi-même a le principe d'action en soi".³⁰

Cette définition sera centrale dans la constitution de la pensée de Leibniz par rapports aux philosophes et aux théories qu'il critique ou refuse – la physique cartésienne, d'abord, mais aussi la métaphysique de Spinoza. *Actiones sunt suppositorum*, répètera souvent Leibniz, puisque, comme on lit aussi dans le premier article des *Principes*, "la substance est un être capable d'action".³¹

Or, comme on peut noter en lisant les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, pour Leibniz l'activité de la substance, qui est pour la plus grande part inconsciente, se manifeste au niveau subjectif comme *inquiétude*, un concept qui est très important dans la réflexion de Locke dans l'*Essai sur l'entendement humain*. Le terme que Leibniz utilise est d'origine malebranchienne, provenant de la traduction donnée par Pierre

26. NE III, 3, A VI, 6, 289.

27. Voir NE, le lieu cité dans la note précédente et *Discours de métaphysique*, §9 : "toute substance porte en quelque façon le caractère de la sagesse infinie et de la toute puissance de Dieu, et l'imite autant qu'elle en est susceptible. Car elle exprime quoique confusement tout ce qui arrive dans l'univers, passé, présent ou avenir", A VI, 4, 1542. C'est justement l'infinité des prédicats relatifs aux vérités de fait ce qui fonde leur contingence. Voir par exemple *De naturae veritatis...* cité dessus et *De contingentia* (1689 ?), in A VI, 4, 1649-1652.

28. *Discours de métaphysique*, §13, A VI, 4, 1546.

29. Voir Deleuze 1988. Le terme est utilisé par Leibniz dans les *Principes de la nature et de la grâce* aussi, §13 : "On pourrait connaître la beauté de l'univers dans chaque âme, si l'on pouvait déplier tous ses replis, qui ne se développent sensiblement qu'avec le temps". GP VI, 604.

30. "1) Substantia est ens per se subsistens. 2) Ens per se subsistens est, quod habet principium actionis in se", *De transubstantiatione* (1668 ?), A VI, 1, 508, traduction de l'auteur.

31. GP VI, 598. Sur l'importance de la notion d'activité pour définir la substance, voir Di Bella 2005 : sect. 3, ch. 2, "Subject and Action".

Coste du mot anglais *uneasiness* utilisé par Locke. Mais comme Coste le notait déjà, le terme français inquiétude “n’exprime pas précisément la même idée”.³² En effet, comme Jean Deprun a souligné dans son livre classique,³³ tandis que chez Malebranche l’inquiétude représente la condition *métaphysique* de l’âme, dont la volonté est poussée vers Dieu par un mouvement incessant que seulement l’union avec Dieu pourra arrêter, à partir de Locke et au cours du XVIII^{ème} siècle, “l’inquiétude est ramenée du ciel sur la terre et réacclimatée dans l’ici-bas”.³⁴ Locke semble donc *naturaliser* l’inquiétude malebranchienne, en la lisant surtout *négativement* comme un état psychophysique de malaise, une condition douloureuse causée par le manque de quelque chose qu’on désire, mais qui possède quand-même un effet *positif*, car elle pousse à l’action :

Ici il ne sera peut-être pas inutile de remarquer en passant que l’inquiétude [*uneasiness*] est le principal, pour ne pas dire le seul aiguillon qui excite l’industrie et l’activité des hommes.³⁵

On ne peut ici examiner la question du rapport entre les concepts d’inquiétude chez Malebranche, Locke et Leibniz, mais il faut au moins remarquer que Leibniz, suivant aussi certaines suggestions de Malebranche,³⁶ valorisera principalement l’aspect *positif* de l’inquiétude au sein de la réflexion lockéenne. Ainsi l’inquiétude n’est pas chez Leibniz une conséquence de la douleur, mais une condition générale de notre existence, due au fait que l’individu est toujours traversé par des perceptions confuses et inconscientes, des “determinations insensibles” :³⁷

On appelle *Unruhe* en Allemand, c’est à dire *inquiétude*, le balancier d’un horloge : on peut dire, qu’il en est de même de nostre corps qui ne sauroit jamais estre parfaitement à son aise : parce que quand il le seroit, une nouvelle impression des objets, un petit changement dans les organes, dans les vases et dans les visceres, changera d’abord la balance, et le fera faire quelque petit effort pour se remettre dans le meilleur estat qu’il se peut ; ce qui produit un combat perpetuel qui fait pour ainsi dire l’inquietude de nostre Horloge.³⁸

L’inquiétude est alors l’expression de ces “petites sollicitations imperceptibles, qui nous tiennent tousjours en haleine”³⁹ et qui nous poussent à agir d’une façon ou l’autre : “Ces

32. Locke 1700 : II, 20, 6, note, p. 267. Sur les enjeux gnoséologiques de la traduction de Coste, voir Poggi 2012.

33. Deprun 1979.

34. *Ibid.* : 11. La thèse de Deprun a été questionnée par Marc Parmentier, qui pense au contraire qu’en Malebranche est présente aussi une conception “anthropologique” de l’inquiétude. Voir Parmentier 2011.

35. Locke 1700 : II, 20, 6, p. 268.

36. Voir par exemple ce que Malebranche écrit dans la *Recherche de la vérité* : “Il vaut infiniment mieux chercher avec inquiétude la vérité et le bonheur qu’on ne possède pas, que de demeurer dans un faux repos, en se contentant du mensonge et des faux biens dont on se repaît ordinairement”, Malebranche, 1962-1964 : II, 31.

37. NE II, 20, 6, A VI, 6, 166.

38. *Ibidem.*

39. *Ibidem.*

impulsions sont comme autant de petit ressorts qui tachent de se debander, et qui font agir notre machine”.⁴⁰

Par conséquent, pour Leibniz nos actions ne sont pas toujours, comme pour Locke, l’effet d’un désir conscient ou d’une fuite de la douleur, qui est aussi un malaise conscient, mais le résultat d’une lutte entre impulsions différentes et pour la plupart *inconscientes*, dont on ne s’aperçoit donc presque pas. L’inquiétude est alors la manifestation psychologique d’une dimension ontologique de frémissante activité, constituée de “ces petites impulsions” qui nous font nous “délivrer continuellement des petits empêchemens, a quoy notre nature travaille sans qu’on y pense”.⁴¹

C’est en quoy consiste véritablement cette *inquiétude* qu’on sent sans la connoître, qui nous fait agir dans les passions aussi bien que lorsque nous paroissions les plus tranquilles, *car nous ne sommes jamais sans quelque action et mouvement* qui ne vient que de ce que la nature travaille tousjours à se mettre mieux à son aise.⁴²

Si l’inquiétude ne dépend pas de la douleur, comme le voulait Locke, mais de cette activité pérenne qui caractérise la substance individuelle, elle sera aussi présente même dans la félicité :

Bien loin qu’on doive regarder cette inquiétude comme une chose incompatible avec la félicité, je trouve que l’inquiétude est essentielle à la félicité des créatures, laquelle ne consiste jamais dans une parfaite possession qui les rendroit insensibles et comme stupides, mais dans un progrès continuel et non interrompu à des plus grands biens, qui ne peut manquer d’être accompagné d’un désir, ou du moins d’une inquiétude continuelle, mais telle que je viens d’expliquer.⁴³

Suite de l’activité de la substance, l’inquiétude ne peut donc jamais disparaître, car sa cessation, toute *rêvée* qu’elle l’a été par la tradition, impliquerait au contraire pour Leibniz la cessation même de la vie de la substance et donc de tous les êtres réels.

CONCLUSIONS

Au début de ces pages, aussi que dans le titre, j’ai avancé l’hypothèse que le concept du bonheur à la fin des *Principes de la nature et de la grâce* nous permettrait de parler d’un Leibniz précurseur du romantisme, une affirmation très prenante qui exigerait un travail à part. Néanmoins je voudrais en ébaucher ici les points à mon avis le plus importants.

Il faut signaler d’abord un évènement historique qui aura une grande influence sur la réception leibnizienne au sein du Romantisme allemand, à savoir la publication en 1765 par Raspe des *Nouveaux essais sur l’entendement humain*. Avant cette date, le Leibniz connu par tout le monde était le Leibniz-Candide de la *Théodicée*, ou à la limite le Leibniz de Wolff. Les *Nouveaux essais révèlent par contre le Leibniz des petites perceptions et du Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, résumé

40. *Ibidem*.

41. NE II, 21, 36, A VI, 6, 188.

42. *Ibid.*, je souligne.

43. NE II, 21, 36, A VI, 6, 189.

au début du livre. Le Leibniz anticartésien, fondateur de la dynamique et d'une vision *énergétique* de la nature. Précisément le Leibniz des *Principes de la nature et de la grâce*.⁴⁴

C'est le Leibniz dont Herder s'inspire dans son œuvre *Du connaître et du sentir de l'âme humaine* de 1778 et qui est défini par Fichte à la fin de la *Seconde Introduction à la Doctrine de la Science* le seul philosophe qui avait raison.⁴⁵ Comme Marco Ivaldo, entre autres, l'a montré, on peut retrouver chez Fichte plusieurs références à la pensée de Leibniz.⁴⁶ Pour notre sujet il apparaît très important de souligner la définition du *moi* en termes d'effort, *Streben*, présenté par Fichte dans l'article 5 du *Fondement de la doctrine de la science* : "Le moi est infini, mais seulement dans son effort : il tend à être infini. Mais la finitude est déjà contenue dans le concept de l'effort, car il n'y a pas d'effort sans résistance".⁴⁷

Comme les monades de Leibniz, le *moi* de Fichte est principalement *action*, sujet qui tend, qui aspire à l'infini et qui a besoin de limites à franchir pour continuer à exercer son action. Cette idée, énoncée aussi par le romantique par excellence, le Faust de Goethe ("Au commencement était l'action"), revient dans les mêmes années sous la plume d'un autre protagoniste du Romantisme, Friedrich Schlegel, qui dans le *Cours sur la philosophie transcendantale* donné à Iéna en 1800-1801 voit dans le désir de l'infini, la plus importante propriété de l'homme : "C'est un désir, le désir de l'infini. Il n'y a rien de plus élevé en l'homme (...) Le désir de l'infini doit toujours être désir. Il ne peut passer dans la forme de l'intuition".⁴⁸

Mais passer dans la forme de l'intuition, à savoir devenir complètement connu, impliquerait pour Schlegel la cessation de l'aspiration à l'infini et donc de l'aspect plus fécond de la vie de l'homme, une idée très proche de celle évoquée par Leibniz à la fin des *Principes*.

La nostalgie de l'infini et de l'absolu, que Deprun voyait comme l'élément central de l'inquiétude chrétienne,⁴⁹ devient donc dans le Romantisme la composante essentielle des êtres humains. En ce sens, en faisant de l'inquiétude l'expression psychologique de l'infini présente dans la substance, mais en gardant au même temps la transcendance de l'infini, Leibniz peut être vu comme le trait d'union entre l'Âge classique et l'époque romantique.

Dans l'histoire du décalage de signification du concept d'inquiétude dans le Romantisme, Leibniz semble donc avoir joué un rôle beaucoup plus important que celui que Deprun même lui a reconnu, un rôle qu'il serait intéressant d'explorer pour éclaircir aussi les dettes que la philosophie romantique (surtout allemande) a envers l'auteur des *Principes*. Une recherche exigeante, bien sûr, mais qui, en gardant notre esprit actif,

44. Sur ce sujet voir Tonelli 1987, en particulier les paragraphes 4 et 5, Ayrault 1961 : I, 231 ss., et Wilson 1995.

45. Voir Lauth 1996 et Ivaldo 2000.

46. Une influence de Leibniz sur Fichte était déjà envisagée par Gueroult 1930 : II, 3-153.

47. Fichte 1980 : 139.

48. In Thouard 2002 : 173.

49. Deprun 1979 : 214.

nous aidera, si Leibniz a raison, à ne pas devenir tout à fait stupides.

ABBREVIATIONS

Pour les œuvres de Leibniz, les abréviations sont celles en usage dans les *Studia Leibnitiana*.

RÉFÉRENCES

- Ayrault, R. 1961. *La genèse du romantisme allemand*, 4 vol., Paris, Aubier.
- Brykman, G. 2011. "Le désir comme inquiétude chez Locke et Leibniz", in *Locke et Leibniz. Deux styles de rationalité*, éd. par M. de Gaudemar et P. Harou, Hildesheim, Olms.
- Côté, A. 2002. *L'infinité divine dans la théologie médiévale (1220-1255)*, Paris, Vrin.
- Deleuze, G. 1988. *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Editions de minuit.
- Deprun, J. 1979. *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin.
- Di Bella, S. 2005. *The Science of Individual. Leibniz's Ontology of Individual Substance*, Berlin, Springer.
- Emery, J. 1819. *Exposition de la doctrine de Leibnitz sur la religion*, ouvrage latin inédit et traduit en français, Paris, Tournachon-Molin et H. Seguin.
- Fichte, G. 1980. *Œuvres choisies de philosophie première*, trad. par A. Philonenko, Paris, Vrin.
- Gueroult, M. 1930. *L'évolution et la structure de la doctrine de la science de Fichte*, 2 vols., Paris, Les Belles Lettres.
- Hoye, W. J. 1975. *Actualitas Omnium Actuum: Man's Beatific Vision of God as Apprehended by Thomas Aquinas*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain.
- Ivaldo, M. 2000. *Fichte e Leibniz. La comprensione trascendentale della monadologia*, Milano, Guerini.
- Lauth, R. 1996. "Leibniz im Verständnis Fichtes", *Kant Studien*, 87/4, pp. 396-422.
- Locke, J. 1700. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. par P. Coste, Amsterdam, H. Schelte.
- Malebranche, N. 1962-1964. *De la recherche de la vérité*, éd. par G. Rodis-Lewis, in N. Malebranche, *Œuvres complètes*, sous la direction de A. Robinet, Paris, CNRS-Vrin, 1958-1967.
- Naert, E. 1971. "Uneasiness and inquietude", *Les Études Philosophiques*, 1, pp. 67-76.
- Parmentier, M. 2011. "L'inquiétude dans *De la recherche de la vérité*", *Les Études Philosophiques*, 96/1, pp. 85-103.
- Poggi, D. 2012. *Lost and Found in Translation? La gnoseologia dell' "Essay" lockiano nella traduzione francese di Pierre Coste*, Firenze, Olschki.
- Roinila, M. 2013. "Leibniz and the amour pur Controversy", *Journal of Early Modern Studies*, 2/2, pp. 35-55.
- Rutherford, D. 2003. "Patience sans Espérance. Leibniz Critique of Stoicism", in *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, ed. by J. Miller et B. Inwood, Cambridge, Cambridge University Press.
- Scribano, E. 2002. *L'Existence de Dieu. Histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant*, Paris, Seuil.
- Scribano, E. 2006. *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Roma-Bari, Laterza.
- Thomas d'Aquin, 1984. *Summa theologiae*, texte de l'édition Léonine, Edizioni studio domenicano, Bologna, trad. en français dans: <http://docteurangelique.free.fr>
- Thouard, D. (éd.) 2002. *Symphilosophie, Friedrich Schlegel à Iéna*, Paris, Vrin.
- Tonelli, G. 1987. "La concezione leibniziana delle idee innate e le prime reazioni alla pubblicazione dei *Nouveaux Essais* (1765)", in Id., *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, a cura di C. Cesa, Napoli, Prismi.
- Trottmann, C. 1995. *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Rome, École française de Rome.
- Wilson, C. 1995. "The Reception of Leibniz in the Eighteenth Century", in *The Cambridge Companion to Leibniz*, ed. by N. Jolley, Cambridge, Cambridge University Press.