

La réflexion philosophique de Leibniz sur l'Eucharistie dans le cadre des « *Demonstrationes Catholicæ* »

Introduction : le projet des *Demonstrationes Catholicæ*

Dans les années 1668-1671, soit peu de temps après son opuscule *De arte combinatoria* (1666) et sa *Nova methodus discendæ docendæque jurisprudentiæ* (1667), Leibniz a élaboré un vaste projet d'apologétique sous le titre des « *Demonstrationes Catholicæ* ». ¹ Ce projet, qui devait toucher un grand nombre de questions théologiques et même de questions philosophiques liées à la foi fut établi avec une certaine précision, mais ne devait pas avoir de postérité, car Leibniz ne le mit pas à exécution et ne rédigea effectivement que quelques notes sur le mystère de l'Eucharistie et celui de la Sainte Trinité. Tout au plus peut-on voir un lointain écho de ce projet dans ses *Essais de Théodicée*, publiés en 1710, six ans avant sa mort. Encore les *Essais de Théodicée* traitent-ils surtout de théologie naturelle ², tandis que les *Demonstrationes Catholicæ*, sans négliger pour autant la théologie naturelle, devaient faire porter avant tout leurs efforts sur la théologie révélée.

Dans la mesure où le projet des *Demonstrationes Catholicæ* n'a pas eu de lendemain, il est difficile de savoir exactement en quoi il consistait. La correspondance de Leibniz permet cependant d'avoir sur ce sujet un minimum de lumières. En particulier, une lettre adressée en 1679 environ au duc Johann Friedrich fournit sur la question quelques renseignements. ³ Cette lettre permet tout d'abord d'expliquer le titre des *Demonstrationes Catholicæ*. Leibniz, en effet, n'était pas catholique mais protestant. Il est donc étonnant qu'il ait pu écrire un ouvrage sous le titre de *Démonstrations Catholiques*. D'autant plus que cet ouvrage prend la défense des dogmes de l'Eglise Catholique, notamment sur la question de la transsubstantiation, et défend l'autorité des pouvoirs ecclésiastiques, et en particulier du Pape. Autant de choses qui pourraient sembler curieuses de la part d'un protestant.

En fait, Leibniz avait beaucoup réfléchi sur les textes du Concile de Trente, en particulier avec le baron de Boinebourg et avait fini par se convaincre que celui-ci était parfaitement recevable. Cependant, il y avait quelques questions parmi celles abordées par le Concile à propos desquelles Leibniz, tout en admettant le texte même du Concile, lui donnait

¹ Les notes de Leibniz sur les *Demonstrationes Catholicæ* se trouvent dans les *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 494-536.

² La majeure partie de la réflexion des *Essais de théodicée* relève de la théologie naturelle plutôt que de la théologie révélée et se fonde sur la raison plutôt que sur la foi, même s'il arrive que Leibniz s'y réfère à des notions purement théologiques, comme celle de grâce suffisante.

³ Cette lettre de Leibniz au duc Johann Friedrich se trouve dans les *Sämtliche Schriften und Briefe*, 2^e Reihe, 1^{er} Band, p. 487-491.

une interprétation différente de celle qui avait cours chez les penseurs scholastiques. Craignant que ces interprétations ne lui valussent des censures de la part des autorités romaines, Leibniz souhaitait, avant que de publier ses *Demonstrationes Catholicae*, recevoir une déclaration venant de Rome comme quoi « ces interprétations [...] sont au moins tolérables et n'ont rien d'herétique ny de contraire à la foy.⁴ » Leibniz entendait donc présenter avec délicatesse ses opinions aux autorités romaines, de manière à ce qu'elles ne soient pas prévenues contre son projet et qu'elles l'étudient avec bienveillance. Le baron de Boinebourg devait lui apporter son soutien dans cette entreprise qui devait être menée avec discrétion. C'est dans cette optique que pendant son voyage en France, Leibniz, muni de lettres de recommandation du baron de Boinebourg, rencontra Monsieur Arnaud. Mais dans l'intervalle le baron de Boinebourg était décédé, de sorte que les projets Leibniz furent troublés et qu'il évita d'en faire état à M. Arnaud. Leibniz ne reprit ces projets qu'une dizaine d'années plus tard en écrivant au duc Johann Friedrich et en lui demandant de prendre en main l'affaire comme le baron de Boinebourg l'aurait fait s'il était resté en vie. C'est justement dans cette lettre que Leibniz nous donne tous ces détails sur son projet des *Demonstrationes Catholicae*. Et malgré cette lettre au duc Johann Friedrich, ce projet ne devait jamais voir le jour.

Selon la lettre de Leibniz au duc Johann Friedrich, les *Demonstrationes Catholicae* devaient comporter trois parties : une première partie traitant « de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme et de toute la Théologie naturelle » et contenant des démonstrations « surprenantes⁵ » ; une seconde partie traitant de la théologie révélée et en particulier des mystères de la Trinité, de l'Incarnation, de l'Eucharistie et de la résurrection des corps ; et une troisième partie traitant de l'Eglise. La seconde partie devait prouver la possibilité des mystères de foi et réfuter les objections qui leurs sont faites et la troisième partie prouver « que l'Hierarchie de l'Eglise est de droit Divin » et déterminer « les limites du pouvoir séculier et Ecclesiastique⁶ ». D'après les esquisses des *Demonstrationes Catholicae* dont nous disposons par ailleurs, celles-ci comportaient en fait quatre parties, la première partie étant subdivisée en une première partie traitant de l'existence de Dieu et une seconde partie portant sur l'immortalité de l'âme et sur son caractère incorporel. Quant aux attributs divins, qui relèvent de la théologie naturelle et auraient donc du, selon la lettre au duc Johann Friedrich, être traités dans la première partie, ils devaient en fait, d'après les notes de Leibniz, être traités dans la troisième partie, avant le mystère de la Sainte Trinité.

En outre, d'après sa lettre au duc Johann Friedrich, Leibniz avait formé le projet de produire des œuvres traitant de questions liées plus ou moins directement à la philosophie et destinées à servir d'introduction aux *Demonstrationes Catholicae*. Tout d'abord, Leibniz avait le projet d'une nouvelle logique destinée à peser les degrés de probabilité⁷. Il faut savoir à ce sujet que depuis le commentaire de la *Somme théologique* par Barthélemy de Medina, les ouvrages de théologie morale consacraient une grande partie de leurs efforts à estimer les degrés de probabilité des différentes opinions afin de déterminer lesquelles on pouvait suivre en toute conscience. Cependant ces réflexions suscitaient des débats vigoureux entre différentes écoles parmi lesquelles les plus connues sont celles des probabilistes, qui se recrutaient surtout parmi les jésuites, des probabilioristes, qui abondaient chez les dominicains et les franciscains et des tuteuristes stricts, que l'on trouvait surtout parmi les jansénistes. Certains jésuites présentaient même des tendances laxistes, et c'est de ceux-ci que Pascal s'est

⁴ On a gardé ici l'orthographe d'origine. *Sämtliche Schriften und Briefe*, 2^e Reihe, 1^{er} Band, p. 488, l. 11-12.

⁵ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 2^e Reihe, 1^{er} Band, p. 488, l. 24-26

⁶ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 2^e Reihe, 1^{er} Band, p. 488-489.

⁷ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 2^e Reihe, 1^{er} Band, p. 489, l. 16-21.

moqué dans les *Provinciales*. Les débats entre jésuites et jansénistes furent longtemps assez vifs sur ce sujet comme sur celui de la prédestination et ils ne cessèrent vraiment qu'avec la parution des œuvres de saint Alphonse de Liguori qui fonda l'école de l'équiprobabilisme et se tint à distance à la fois de toute forme de laxisme et de toute forme de rigorisme. A l'époque de Leibniz, les débats sur les questions de probabilité étaient encore très vifs et on comprend qu'il ait jugé opportun de contribuer à sa manière à leur éclaircissement. D'où l'opportunité d'une méthode permettant un calcul aisé des probabilités⁸. Outre l'intérêt d'un tel calcul pour les questions morales, Leibniz évoque encore son importance pour résoudre certains problèmes de droit, ce qui ne doit pas nous étonner étant donné sa formation juridique. D'une façon plus prosaïque mais non moins importante, sans doute, aux yeux du duc Johann Friedrich, Leibniz note aussi son intérêt « *mêmes pour le maniment des affaires*⁹ ».

Leibniz affirme également son intention de « *pousser la métaphysique bien plus avant qu'on n'a fait jusqu'icy, pour avoir les véritables notions de Dieu et de l'ame, de la personne, de la substance et des accidents.* » La motivation théologique est ici claire étant donnée l'importance de la notion de personne pour la théologie trinitaire et celle des notions de substances et d'accidents pour la compréhension du mystère de l'Eucharistie. En ce qui concerne la métaphysique, Leibniz entend aussi rétablir les formes substantielles, comme il le précise deux paragraphes plus bas. En effet, « *si la nature des corps consiste dans l'étendue* », comme le pense Descartes qui nie les formes substantielles, « *il implique contradiction de soutenir un corps existant en beaucoup de lieux à la fois* » comme le demande le mystère de la transsubstantiation.

Leibniz veut aussi proposer une « *physique plus profonde* », poussé par une motivation qui est plutôt apologétique que proprement théologique. Il s'agissait pour Leibniz de « *satisfaire aux difficultés qui se forment contre l'histoire de la création, le déluge, la résurrection des corps*¹⁰. » Mais Leibniz ne s'intéressait pas à la seule pensée théorique, il avait aussi en vue la réflexion morale qui devait servir à établir « *ce que c'est que justice, justification, liberté, plaisir, beatitude, vision beatifique*¹¹. » Enfin Leibniz présente au duc Johann Friedrich son projet d'une langue universelle dans laquelle les fautes de raisonnement apparaîtraient avec autant d'évidence et de facilité que les erreurs de calcul. Cette nouvelle langue permettrait d'asseoir avec plus de solidité l'ouvrage des *Demonstrationes Catholicae*. Cette langue serait d'un grand secours pour le commerce et pour les missionnaires et Leibniz projette de soumettre ce projet à la congrégation de *propaganda fide* pour qu'elle aide à son accomplissement¹².

Ces divers desseins philosophiques liés aux *Demonstrationes Catholicae* n'apparaissent que de façon très elliptique dans les notes que Leibniz a rédigées à propos de ce projet. Celui-ci écrit en effet : « *Prolegomena continebunt Elementa Philosophiae. Nempe prima principia Metaphysicæ (de Ente) Logicæ (de Mente) Matheseos (de Spatio) Physicæ*

⁸ Notons d'ailleurs que Leibniz ne prétend pas s'intéresser à la question de savoir quelle opinion probable on peut suivre de façon licite mais seulement au calcul du degré de probabilité de chaque opinion. Cependant la détermination du degré de probabilité de chaque opinion faisait également l'objet de nombreux débats et c'eût déjà été contribuer de façon non négligeable à la résolution de ces débats que d'éclairer ce point.

⁹ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 2^e Reihe, 1^{er} Band, p. 489, l. 21.

¹⁰ Cf. les *Sämtliche Schriften und Briefe*, 2^e Reihe, 1^{er} Band, p. 489, l. 23-25.

¹¹ Cf. les *Sämtliche Schriften und Briefe*, 2^e Reihe, 1^{er} Band, p. 489, l. 25-27.

¹² Sur ce projet de langue universelle, cf. les *Sämtliche Schriften und Briefe*, 2^e Reihe, 1^{er} Band, p. 490-491.

(de Corpore) *Philosophiæ Practicæ (de Civitate)*¹³. » Les mots « *Elementa* » et « *prima principia* » suggèrent même que les rappels de philosophie devaient être assez courts. Par ailleurs, il n'est fait aucune mention du projet de langue universelle, ce qui ne signifie pas qu'il n'ait pas eu de tels projets déjà à l'époque où il écrivait ces notes. Leibniz a sans doute toujours eu des projets dans le domaine philosophique, mais déterminer quelle était leur ampleur dans les années 1668-1669, spécialement comparée à l'ampleur de ses projets théologiques, c'est chose difficile à dire : il se peut en effet qu'avec le temps, Leibniz ait porté d'avantage d'intérêt à ses projets philosophiques et moins à ses projets théologique.

La transsubstantiation d'après les *Demonstrationes Catholicæ*

Pour approfondir notre exploration des *Demonstrationes Catholicæ*, il convient d'étudier plus en détail les notes que Leibniz avait prises à propos de ce projet dans les années 1668-1671. Ces notes contiennent, outre un sommaire des questions à traiter datant probablement de 1668-1669, différents textes sur les mystères de l'Eucharistie d'une part et de la Sainte Trinité d'autre part¹⁴. Ces textes contiennent la réfutation d'auteurs niant les mystères de la Transsubstantiation ou de la Sainte Trinité et en outre des réflexions plus personnelles de Leibniz sur les dogmes de la Présence Réelle et de la Transsubstantiation. Nous laisserons de côté les réflexions de Leibniz sur la Trinité, qui sont assez classiques, pour nous intéresser particulièrement à ses idées aux sujets de l'Eucharistie, lesquelles présentent une originalité plus marquée dans la mesure notamment où elles sont pour lui l'occasion de définir la substance d'une manière nouvelle et différente de celle qu'il empruntera plus tard dans les écrits de maturité.

Concernant le mystère de l'Eucharistie, Leibniz note dans un texte datant approximativement de 1671 que les catholiques admettent à la fois le dogme de la Présence Réelle et celui de la Transsubstantiation tandis que les luthériens admettent seulement la Présence réelle et rejettent la Transsubstantiation.¹⁵ Or Leibniz affirme que, quoique luthérien, en essayant de prouver la possibilité du mystère de la Présence Réelle, il est aussi parvenu à prouver celle de la Transsubstantiation et qu'il est même parvenu à la conclusion que les dogmes de la Présence Réelle et de la Transsubstantiation s'incluent mutuellement.¹⁶ Or ceci appelle un commentaire. Il est vrai sans doute que l'interprétation la plus naturelle du dogme de la Présence Réelle est celle qui l'explique à la lumière du mystère de la Transsubstantiation. Il est donc naturel que Leibniz, en essayant de prouver la possibilité de la Présence Réelle ait aussi conclu à la vérité du dogme de la Transsubstantiation. Cependant, pour être précis, il faut noter que les luthériens avaient avancé d'autres explications

¹³ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 494, l. 4-6.

¹⁴ Leibniz avait prévu de traiter de la Trinité et de la Transsubstantiation dans la partie III des *Démonstrations Catholicæ*. La Sainte Trinité devait faire l'objet des chapitres 5 à 10, tandis que la Transsubstantiation était traitée au chapitre 34. Cf. les *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 495-497.

¹⁵ Ce texte, intitulé *De Demonstratione possibilitatis Mysteriorum Eucharistiæ* se trouve dans les *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 515-517.

¹⁶ Cf. p 516 : « Ego qui Augustanæ Confessionī addictus sum, cum laborarem aliquando in demonstranda possibilitate Præsentia Realis, incidi præter spem meam eadem opera in Transsubstantiationem, imo reperi Transsubstantiationem Præsentiamqve Realem in intima ultimaqve Analysis in se invicem contineri et inde tantum litem in Ecclesia esse, quod alter alteri non intelligatur. »

théologiques du dogme de la Présence Réelle. Ils avaient notamment formulé la théorie de l'impanation¹⁷, selon laquelle dans l'hostie consacrée, la substance du pain restait intacte mais recevait en elle d'une manière mystérieuse la substance du corps du Christ. Cette théorie s'oppose à celle de la Transsubstantiation selon laquelle dans l'Eucharistie, la substance du pain est remplacée mystérieusement par celle du corps du Christ, seules les espèces du pain et du vin restant présentes sur l'autel. Les penseurs scholastiques précisent que c'est alors la quantité du pain et du vin qui reçoivent les autres accidents et leur donnent l'être à la place de la substance du pain et de celle du vin qui n'existent plus. Il est vrai, sans doute, que la théorie de l'impanation a quelque chose d'étrange et de peu naturel : elle permet de comprendre cependant que les luthériens, ou au moins certains d'entre eux, conservent le dogme de la Présence Réelle tout en rejetant celui de la Transsubstantiation. Leibniz, en s'efforçant de prouver la possibilité du mystère de la Présence Réelle, avait été poussé par la force des choses à interpréter celui-ci de la façon qui était la plus naturelle, c'est-à-dire à travers le mystère de la Transsubstantiation. On verra cependant que lui-même interprétait alors le mystère de la Transsubstantiation d'une manière qui ne laisse pas d'étonner. Cette interprétation étrange venait peut-être du fait que Leibniz cherchait à démontrer positivement la possibilité du mystère de l'Eucharistie, alors que les théologiens conviennent qu'on peut seulement donner des démonstrations probables de la possibilité de ce mystère. Il s'agit en effet d'un mystère surnaturel et la raison peut seulement prouver de manière probable la vérité des mystères surnaturels, car ceux-ci dépassent trop ses possibilités. D'où la nécessité, après avoir donné des arguments probables de la possibilité de ces mystères, de réfuter les objections qui peuvent s'élever contre eux. Il semble d'ailleurs que Leibniz se soit rapproché de cette opinion au moment où il a écrit sa lettre au duc Johann Friedrich puisqu'il y affirme :

Car les preuves de la religion chrestienne ne sont que morales, puisqu'il n'est pas possible d'en donner d'autres en matieres de fait, or toutes les preuves qui n'importent qu'une certitude morale peuuent estre renversées par des preuves contraires plus fortes, et par conseqvent il faut aussi répondre aux objections pour se satisfaire entierement, car une seule impossibilité prouée dans nos misteres, renverseroit tout le bastiment.¹⁸

Plusieurs textes de Leibniz sont consacrés à la question de la présence réelle et de Transsubstantiation. Tout d'abord, Leibniz a annoté un texte de Thomas Anglus contre la Transsubstantiation, écrivant au fur et à mesure les objections qui lui venaient à l'esprit contre les idées de celui-ci. Ce texte, auquel Leibniz lui-même a donné le titre de « *Refutatio hypotheseos Thomæ Angli* », a été écrit à Hanovre, vraisemblablement en 1668.¹⁹ Ensuite, Leibniz a écrit deux textes dans lesquels il expose sa théorie de la Transsubstantiation, fondée sur l'idée que la substance consiste dans une union avec l'esprit, « *Substantia est unio cum mente* »²⁰. Il est à noter que Leibniz abandonnera plus tard ce point de vue idéaliste sur la substance et proposera une autre théorie de la Transsubstantiation, fondée sur la notion de lien substantiel, « *vinculum substantiale* ». Quoiqu'il en soit, le premier et le plus long des deux textes que nous avons évoqués porte un titre de Leibniz lui-même, « *De*

¹⁷ Les luthériens parlent encore parfois de « consubstantiation », faisant référence à une théorie alternative à la transsubstantiation selon laquelle la substance du corps du Christ est présente avec celle du pain après la consécration. Cette théorie a été inventée par Duns Scot, qui toutefois la rejetait en définitive comme non conforme à l'enseignement de l'Eglise. Sur la théorie de la consubstantiation, on peut consulter notamment *Duns Scotus*, par Richard Cross, Oxford University Press, 1999, p. 141.

¹⁸ Cf. les *Sämtliche Schriften und Briefe*, 2^e Reihe, 1^{er} Band, p. 488.

¹⁹ Cet écrit est le texte 151 des *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 501-507.

²⁰ Cf. *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 509, 8.). Leibniz dit plus loin (p. 513) : « *Substantia enim cuiusque rei est unio eius cum mente.* ».

Transsubstantiatione », et a lui aussi été écrit à Hanovre, probablement en 1668²¹. Leibniz n'a pas donné de titre au second texte, qui fut lui aussi composé à Hanovre et probablement en 1668 ; comme il s'agit de notes, l'éditeur a nommé ce texte « *Aufzeichnungen* »²². Le dernier texte écrit par Leibniz sur le sujet à cette époque est le « *De Demonstratione possibilitatis Mysteriorum Eucharistiae* » que nous avons déjà évoqué plus haut et dans lequel Leibniz dit qu'en cherchant à défendre le dogme de la présence réelle, il a – quoique luthérien – été amené à adopter aussi celui de la Transsubstantiation. Dans la suite, nous nous attacherons avant tout à la réponse de Leibniz à Thomas Anglus et à son « *De Transsubstantiatione* ».

La réfutation de Thomas Anglus

L'argumentation de Thomas Anglus, à laquelle Leibniz s'est attaqué, se fonde sur le fait que, selon Anglus, la meilleure analogie que l'on puisse trouver pour décrire la transsubstantiation est celle du mouvement quantitatif d'accroissement (*augmentatio* en latin). En effet, un aliment ingéré par un animal se change en la substance de l'animal, de même que la substance du pain et celle du vin se changent en la substance du corps et du sang du Christ :

Cum transsubstantiatio sit conversio Panis in corpus Christi Domini, id est in Christum, id est in Suppositum præexistens²³ in natura non habemus aliam conversionem Entis in Ens præexistens, quam illam quæ augmentatio dicitur, in qua alimentum convertitur in animal, quod non de novo existit sed per priorem actionem natum est : non videtur posse habere analogiam maiorem et propiorem ad actionem quamlibet naturalem, quam ad augmentationem : neque melius et conformius naturæ explicari quam quærendo convenientias et disconvenientias eius ad augmentationem²⁴.

Evidemment, l'analogie entre l'augmentation et la transsubstantiation est assez courte, ce qui permet à Thomas Anglus de trouver des inconvenances au dogme de la Transsubstantiation. Cependant, Leibniz note que les limites de la comparaison proposée par Anglus ne sont pas une raison pour rejeter le dogme de la Transsubstantiation, simplement, il faut en trouver une autre explication : « *dum disconvenientias eius ab alimentatione exponimus eo ipso non explicamus, sed fatemur ea via explicari non posse ; aliam esse quærendam*²⁵. » Quoiqu'il en soit, Thomas Anglus fonde sur sa comparaison toute une argumentation contre la Transsubstantiation, et Leibniz la réfute à sa manière. Leibniz, en particulier, manifeste son hostilité à l'égard de l'explication de la transsubstantiation par l'analogie de l'augmentation :

Sed et hoc addendum est non debere Eucharistiam omnino per augmentationem explicari ; in omni enim augmentatione substantia accedit substantiæ et ita res fit maior. Quod hic secus est ; neque enim in Transsubstantiatione Substantia accedit substantiæ sed species accedunt substantiæ priori substantia amissa²⁶.

²¹ Cet écrit est le texte 152 des *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 508-513.

²² Il s'agit du texte 153 des *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 501-514.

²³ Leibniz note ici que l'on ne peut pas dire, comme le fait Thomas Anglus, que le corps du Christ soit le Christ ou son suppôt. Et en effet, le suppôt ou l'hypostase du Christ est la personne divine du Christ, tandis que le corps du Christ est une partie de l'humanité du Christ.

²⁴ Texte cité dans les *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 501, l. 7-13.

²⁵ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 501, note e, l. 26-27.

²⁶ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 505, note mm, l. 20-24. Déjà dans la note f, p. 501-502, Leibniz avait noté une différence entre l'augmentation et la Transsubstantiation : « Discrimen primum augmentationis a transsubstantiatione quod in illa spargitur accessorium insensibiliter per principale non integrum manens ei agnascitur ; quod secus est in Transsubstantiatione. [...] »

Sur certains points, Leibniz oppose à Thomas Anglus des critiques discutables. Par exemple, Thomas Anglus affirme que dans le Saint Sacrement, l'âme du Christ, sa quantité, ses qualités et sa divinité sont présentes par concomitance²⁷. Ceci est parfaitement exact d'un point de vue théologique²⁸. Cependant, Leibniz tout en admettant la présence dans l'eucharistie de l'âme et de la divinité du Christ, rejette l'affirmation selon laquelle la quantité et les accidents du Christ y seraient également présents :

Quantitas, moles et alia innexa corporis Christi in cœlo accidentia non sunt sub hostia, nec sunt accidentia corporis Christi existentis sub speciebus hostiæ, quatenus sub iis existit. Nam si quantitas corporis Christi, quatenus in cœlo est, subesset hostiæ, hostia haberet quantitatem corporis humani, quod est falsum. Dices non apparere. Respondeo hoc implicat fieri, nisi per artes quasi præstigiatorias, ut decipiatur saltem sensus. Sed grauissimi Theologi talia intentionalia dudum in hoc negotio repudiauerunt²⁹.

Nous ignorons quels sont les « très graves théologiens » auxquels Leibniz fait ici référence. Sans doute sont-ils scotistes ou nominalistes. En tout cas, saint Thomas a déjà répondu à l'objection que se pose ici Leibniz et affirme que dans le Saint Sacrement, la quantité du corps du Christ n'est pas présente selon son mode propre, mais par mode de substance, de sorte qu'elle est tout entière présente sous chaque parcelle de l'hostie :

Quia igitur ex vi sacramenti huius est in altari substantia corporis Christi, quantitas autem dimensiva eius est ibi concomitanter et quasi per accidentia, ideo quantitas dimensiva corporis Christi est in hoc sacramento, non secundum proprium modum, ut scilicet sit totum in toto et singulæ partes in singulis partibus ; sed per modum substantiæ, cuius natura est tota in toto et tota in qualibet parte³⁰.

Quoiqu'il en soit, Leibniz a bien raison de trouver trop superficielle la comparaison entre l'augmentation et la Transsubstantiation. L'argumentation de Thomas Anglus n'a donc pas un grand intérêt étant donné qu'elle se fonde sur cette comparaison qui est en fait assez lointaine. Quant aux réfutations de Leibniz, elles ne sont pas très instructives sur sa pensée de l'époque, dans la mesure où il n'expose pas sa thèse fondamentale selon laquelle la substance est unie avec l'esprit. Cette thèse est en revanche exposée en détail dans son petit exposé intitulé « *De Transsubstantiatione* », que nous avons déjà évoqué plus haut. Ce qui est étonnant dans ce texte est que Leibniz justifie sa définition plutôt idéaliste de la substance par un argument qui se fonde sur l'activité des substances. Mais commençons par décrire la structure de ce texte.

La théorie de la substance dans le « De Transsubstantiatione » et dans les « Aufzeichnungen » de 1668

²⁷ Cf. *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 505, l. 1-4 : « Quid ex his sequatur vide, imprimis quicquid est unum idemque vero corpori Christi et substantiæ, totum subiisse speciebus et apparentiis panis, animam, quantitatem, qualitates, divinitatem et cætera, quæ solent Theologi disputare per concomitantiam esse in venerabili sacramento. »

²⁸ Sur ce point, on peut se référer à la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, IIIa, q. 76, a. 4.

²⁹ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 505, note o, l. 25-30.

³⁰ Cf. IIIa, q. 76, a. 5, ad 1um : Noter que l'objection de Leibniz correspond plutôt à la troisième des objections que s'oppose saint Thomas : cependant, dans la réponse à la troisième objection, saint Thomas renvoie à la réponse qu'il a donnée aux objections précédentes.

La substance corporelle comme principe de mouvement

Les premières lignes du « *De Transsubstantiatione* » de Leibniz consistent en une courte introduction au cours de laquelle Leibniz explique que la démonstration de la possibilité de la Transsubstantiation correspond à la démonstration des quatre thèses suivantes :

Demonstrandum igitur est (1) Panem et vinum amissa propria substantia acquirere substantiam corporis Christi (2.) eamque eandem numero Vbique (3.) remanere solas ipsius species seu accidentia (4.) Substantiam corporis Christi in omnibus locis ubi species Pani et vini consecrati existunt, præsentem esse³¹.

Après cela, Leibniz démontre ces quatre propositions à l'aide de quatre courts arguments dénotés I, II, III et IV et subdivisés en trente et un petits alinéas. Puis il écrit un long texte, intitulé « *Scholia* », dans lequel il défend son argumentation – notamment contre les critiques que pourraient lui faire des penseurs scholastiques – et montre l'utilité de ses démonstrations pour la théologie et la philosophie. La partie principale du texte est l'argumentation qui, comme nous l'avons dit, est divisée en quatre parties. Leibniz commence par y affirmer que « *la substance est l'être subsistant par soi* » et que « *l'être subsistant par soi est celui qui a un principe d'action en soi* »³². Son argument est que la substance ou l'être subsistant par soi pris individuellement est le suppôt : or les actions appartiennent aux suppôts : « *actiones sunt suppositorum* » selon un adage bien connu qui remonte au moins à saint Thomas³³. On peut noter ici une légère imprécision. En effet, d'une manière générale, la plupart des substances sont des suppôts : cependant, Leibniz traite ici, entre autres choses, de la substance du corps du Christ qui n'est pas un suppôt, mais subsiste dans la personne du Verbe divin. Il n'y a en effet dans le Christ qu'un seul suppôt qui est la personne divine du Verbe, contrairement à ce que pensait Nestorius pour lequel il y avait deux personnes dans le Christ. Evidemment, Leibniz n'a pas l'intention de reprendre l'hérésie des nestoriens : au contraire, il entendait les réfuter au chapitre vingt huit de la troisième partie des « *Demonstrationes Catholicae* »³⁴. Cependant, l'argument qu'il donne pour montrer que la substance a en soi un principe d'action, en faisant de toutes substances des suppôts, conduirait au nestorianisme si on en tirait les dernières conséquences.

Après avoir montré que la substance – ou être subsistant par soi – a en soi le principe de son action, Leibniz démontre que ce qui a en soi le principe de son action, si c'est un corps, a en soi le principe de son mouvement³⁵. On peut se demander si cette conclusion est aussi évidente qu'elle en a l'air. En effet, bien que l'on puisse se mouvoir soi-même, comme le font les êtres vivants, le mouvement peut être parfaitement passif, comme dans le cas d'une pierre qui se déplace parce qu'elle a été envoyée dans une mare par un enfant. Sans doute la pierre a-t-elle en elle-même le principe immédiat de son mouvement – qui sera l'*impetus* pour les scholastiques ou la « quantité de mouvement » pour les physiciens – mais le principe ultime

³¹ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 508, l. 6-9.

³² Cf. *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 497, l. 13-14 : « I. 1.) Substantia est ens per se subsistens.

2) Ens per se subsistens est, quod habet principium actionis in se. »

³³ Cf. *Ibid.*, l. 15-17 : « Nam Ens per se subsistens seu substantia hæc vel illa in individuo sumta est Suppositum. (Scholastici enim in usu habent Suppositum definire individuum Substantiale). Iam actiones sunt Suppositorum.

»

³⁴ Cf. *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 497, l. 2.

³⁵ Cf. *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 508, l. 20 : « 3.) Quicquid habet principium actionis in se, id si corpus est, habet principium motus in se. »

de son mouvement réside dans la main de l'enfant qui l'a jetée. Or la pierre n'en est pas moins une substance. En fait, l'affirmation de Leibniz selon laquelle toute substance corporelle a en elle-même le principe de son mouvement semble d'une certaine manière préfigurer sa position de l'âge mûr selon laquelle chaque monade a en elle-même le principe de ses mouvements successifs, quoiqu'en apparence, ceux-ci soient l'effet de causes extérieures. Cependant, dans le cadre du *De Transsubstantiatione*, l'affirmation de Leibniz selon laquelle tout corps a en lui-même le principe de son mouvement est une simple étape dans le raisonnement.

La substance corporelle comme union avec l'esprit

L'étape suivante est de remarquer qu'aucun corps n'a en lui-même le principe de son mouvement sans le concours de l'esprit : « *Nullum Corpus, præcisa mente concurrente, habet principium motus in se*³⁶. » Leibniz renvoie ici aux preuves de l'existence de Dieu qu'il prévoyait d'insérer dans les *Demonstrationes Catholicae*. Sans doute projetait-il en effet de présenter les preuves de l'existence de Dieu par le mouvement. Sa formule assez précise (« *Quod demonstratum est parte I. Demonstr. Cathol. ubi demonstrata est existentia Dei*³⁷. ») pourrait même suggérer que Leibniz ait déjà rédigé sur le sujet un texte aujourd'hui perdu. Quoiqu'il en soit, il nous faut préciser ce que Leibniz voulait dire lorsqu'il affirme qu'aucun corps, sans le concours de l'esprit, n'a en lui-même le principe du mouvement. Cette proposition est évidente dans le cas des êtres humains, car chez eux l'esprit met en mouvement le corps. On peut également la comprendre dans le cas des autres corps, car si ceux-ci sont des moteurs subordonnés, ils ne sont cependant mis en mouvement que sous l'impulsion du premier moteur, Dieu, qui se trouve être un esprit. C'est justement ce que montre la preuve de l'existence de Dieu par le mouvement à laquelle nous renvoie Leibniz (bien qu'il ne dise pas explicitement que la preuve de l'existence de Dieu sur laquelle il s'appuie soit celle par le mouvement, cela semble évident à partir du contexte). Cependant cette affirmation, somme toute assez banale pour son époque, doit conduire Leibniz à une conclusion plus originale, puisqu'il en déduit que la substance est l'union avec l'esprit. Mais ne brûlons pas les étapes.

Leibniz a montré que les corps qui ont en eux le principe de leur action ont aussi en eux le principe de leur mouvement et qu'aucun corps n'a en lui le principe de son mouvement sans le concours de l'esprit (*mens*). Il s'ensuit que les corps n'ont pas en eux le principe de leurs actions sans le concours de l'esprit. Or la substance se définit comme l'être subsistant par soi, qui a en lui le principe de son action. Il s'ensuit qu'aucun corps n'est une substance sans le concours de l'esprit. C'est justement ce qu'affirme Leibniz : « 5.) *Nullum ergo Corpus, præcisa mente concurrente, est Substantia*³⁸. » Cette idée permettra à Leibniz de résoudre le problème de la disparition des substances du pain et du vin au cours de la Transsubstantiation : le concours de l'Esprit divin cessant, la substance du pain et celle du vin disparaissent. Il ne reste plus alors que les accidents ou les espèces du pain et du vin. En effet « *Tout ce qui n'est pas substance, cela est accident ou espèce*³⁹ », de sorte qu' « *un corps, sans le concours de l'esprit, est accident ou espèce*⁴⁰. »

³⁶ Cf. *Ibid*, l. 28.

³⁷ *Ibid*, l. 29-30.

³⁸ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 509, l. 1.

³⁹ « 6.) *Quicquid non est substantia, id est Accidens seu Species.* », *ibid*, l. 2.

⁴⁰ « 7.) *Corpus igitur, præcisa mente concurrent, est Accidens seu Species.* », *ibid*, l. 3.

La thèse de Leibniz peut donc se résumer ainsi : un corps, considéré avec le concours de l'esprit, est une substance ; sans le concours de l'esprit, c'est un accident. C'est précisément ce que dit Leibniz : « 8.) *Quicquid sumtum cum mente concurrente est Substantia, præcisa ea accidens*⁴¹. » Leibniz, approfondissant cette vérité capitale, en déduit une thèse encore plus importante – en fait, une de ses thèses centrales : la substance est l'union avec l'esprit, « *Substantia est unio cum mente.* » Cette thèse, que l'on peut à bon droit qualifier d'idéaliste, s'applique de façon différente dans le cas du corps humain et dans le cas des autres corps. La substance du corps humain, en effet, est l'union avec l'esprit humain – « *Ita substantia corporis humani est unio cum mente humana* ». Ceci laisse supposer qu'il y a pour Leibniz une union intime entre l'esprit et le corps de l'homme, union que l'on pourrait rapprocher de celle que posent les scholastiques, lorsqu'ils disent à la suite d'Aristote que l'âme est la forme du corps.

Cependant la substance des êtres dénués de raison ne peut pas consister dans leur propre esprit, puisque précisément, l'esprit leur fait défaut. Elle consiste donc pour Leibniz dans une union à l'esprit universel, c'est-à-dire à Dieu : « *Substantia corporum ratione carentium est unio cum mente universali seu Deo* ». Cette thèse, qui définit la substance des corps dénués de raison comme leur union à Dieu, peut sembler à certains égards se rapprocher du panthéisme : qu'en est-il réellement ? Il s'agit là d'une question complexe ; pour mieux la comprendre, il convient de continuer la lecture du texte de Leibniz. Leibniz poursuit son raisonnement en disant que l'Idée est l'union de Dieu avec la créature : « *Idea est unio Dei cum creatura*⁴². » L'idée semble partager la définition de la substance – toutes deux, en effet, consistent dans une union entre Dieu et la créature – ce qui semble confirmer la pente idéaliste que semble emprunter ici Leibniz : quoi de plus idéaliste, en effet, que de définir la substance comme une idée ? Cependant, à bien considérer les choses, l'Idée est l'union de Dieu avec la créature, tandis que la substance – du moins, la substance corporelle – est l'union de la créature avec Dieu. D'un côté, on part de Dieu pour considérer son union avec la créature ; de l'autre, on part de la créature pour considérer son union avec Dieu. De sorte qu'on peut se demander si l'Idée et la substance sont une même réalité considérée sous deux aspects différents ou si elles sont deux réalités distinctes. En outre, on peut se demander de quelle idée Leibniz parle ici : s'agit-il des idées divines dont parlent les scholastiques à la suite de Platon et de saint Augustin, ou alors de quelque autre chose ?

Idées et substances

Pour répondre à toutes ces questions, il convient de considérer ce que Leibniz dit dans ses « Scholia », mais aussi certaines des affirmations qu'il formule avant cela dans la suite de son raisonnement. Leibniz affirme « 14.) [*Corpus consecratum et assumtum a mente Christi] habet eandem numero formam substantialem seu Substantiam cum Corpore Christi pro nobis passo [...]*⁴³ ». Nous ne nous intéresserons pas aux implications théologiques de cette phrase, mais simplement au fait que Leibniz y identifie la substance à la forme substantielle. D'un point de vue aristotélicien, on reconnaît que la forme substantielle est l'un des sens possibles du mot substance, même si l'on précise que la substance désigne principalement le composé de matière et de forme. Cependant, lorsque l'on affirme que la substance du corps du Christ est présent dans l'Eucharistie sous les espèces du pain, on veut dire généralement que non

⁴¹ *Ibid*, l. 4. Il est implicite ici que Leibniz parle de corps.

⁴² Toutes les citations précédentes sont issues des *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 509, l. 4-7.

⁴³ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 509, l. 17-18.

seulement sa forme substantielle est présente, mais aussi sa matière. A l'inverse, Leibniz identifie la substance à la forme substantielle précisément là où l'on s'attendrait à ce que la substance désigne le composé de matière et de forme. On est donc amené à faire l'hypothèse que dans tout ce texte, le mot substance ne signifie pas autre chose que « forme substantielle ». Cette hypothèse permet de mieux comprendre l'affirmation de Leibniz selon laquelle la substance est l'union avec l'esprit. En effet cette définition semblerait étrange si la substance désignait le corps dans sa totalité, c'est-à-dire le composé de matière et de forme, mais elle devient plus naturelle – quoi qu'elle reste propre à la pensée de Leibniz de cette époque – si la substance désigne la forme substantielle. Notons cependant que dans un passage des « *Scholia* » que nous verrons plus loin, Leibniz affirme que l'Idée contient idéalement à la foi la forme et la matière, de telle sorte qu'on pourrait poser que l'Idée, qui est identique à la substance, ne comprend pas seulement la forme mais aussi la matière⁴⁴. Il n'en reste pas moins que les autres passages de ce texte tendent plutôt à identifier la substance à la forme substantielle.

Cette hypothèse de l'identification de la substance et de la forme substantielle semble confirmée par une affirmation de Leibniz : « *III. 16.) Corpus, quod tantum transsubstantiatum est, in eo nihil aliud mutatum est, quam forma substantialis seu Idea mentis concurrentis ; per num. 9.* » Ici, Leibniz identifie explicitement l'Idée avec la forme substantielle, alors que l'identification entre l'Idée et la substance n'était qu'implicite dans le 8.)⁴⁵ ; cependant l'identification qui est faite de l'Idée, tantôt avec la substance, tantôt avec la forme substantielle tend à confirmer l'identité que Leibniz pose dans ce texte entre substance et forme substantielle. Par ailleurs, alors que dans le 8.), l'identité entre substance et Idée n'était après tout pas certaine parce qu'aussi bien, on aurait pu par excès de subtilité distinguer entre l'Idée, union de Dieu avec la créature, et la substance, union de la créature avec l'esprit divin. A ce sujet, nous verrons que les « *Scholia* » tiendront un discours en apparence contradictoire, semblant tantôt affirmer, tantôt nier l'identité entre l'Idée et la substance⁴⁶. Mais il y a encore quelque chose de digne d'être noté dans cette phrase. Dans le 8.), Leibniz ne parlait d'idée qu'en relation avec Dieu, il disait en effet : « *Idea est unio Dei cum creatura.* » Ici Leibniz parle plus généralement de l'Idée de l'esprit concourant, « *Idea mentis concurrentis* ». Cet esprit concourant peut être non seulement Dieu, mais l'esprit humain – en l'occurrence l'âme humaine du Christ qui soutient dans l'être l'Eucharistie, comme Leibniz le laisse entendre en 10.) et l'affirme plus clairement en 12.). Ceci pourrait laisser entendre que de même que Dieu concourt aux substances corporelles dénuées de raison par une Idée divine, comme Leibniz le dira dans ses « *Scholia* », de même l'âme humaine donne sa forme substantielle au corps à travers une certaine Idée – et de même, l'âme du Christ soutient dans l'être l'Eucharistie à travers une certaine idée. Cette interprétation est confirmée par un des « *Scholia* » où Leibniz affirme : « *Substantia cuiusque rei non est tam mens, quam Idea mentis concurrentis*⁴⁷. » Appliquée au cas du corps humain, cette affirmation implique que sa substance n'est pas tant l'esprit humain qui lui est uni que l'Idée présente dans cet esprit humain qui la soutient dans l'être. Cet exemple nous montre l'intérêt d'une étude des « *Scholia* » pour bien comprendre la pensée de Leibniz sur la substance et les Idées.

⁴⁴ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 512, l. 12-14.

⁴⁵ Le texte du 8.) contient tous les extraits de Leibniz que nous avons vu plus haut depuis « 8.) Quicquid sumtum ... » jusqu'à « *Idea est unio Dei cum creatura.* »

⁴⁶ Leibniz dit en effet : « *Ideæ Dei sunt Substantia rerum non tamen essentia rerum. Idea Dei non est substantia rerum, quæ a mente mouentur.* », *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 512, l. 10-11. Ainsi Leibniz semble affirmer dans une phrase ce qu'il nie dans la phrase suivante.

⁴⁷ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 512, l. 9.

Les premières informations intéressantes que Leibniz nous donne sur les Idées dans les « *Scholia* » viennent de la réponse qu'il donne à une objection qu'il s'oppose, selon laquelle il découlerait de sa théorie qu'il n'y aurait en fait qu'une seule forme substantielle pour tous les corps, à savoir l'esprit divin – Leibniz serait ainsi très proche de Spinoza pour lequel Dieu est l'unique substance. Leibniz expose son objection et y répond de la manière suivante :

Obiicent fortasse varia nec contemenda : Nempe ex hac hypothesi sequi unam omnium corporum esse formam substantialem, scilicet mentem divinam concurrentem. Sed hoc non sequitur. Etsi enim mens divina sit eadem, non tamen mens divina concurrens est eadem. Mens divina enim Ideis omnium rerum constat. Cum igitur alia sit Idea rei A, alia Idea rei B consequens est aliam mentis divinæ Ideam concurrere rei A aliam rei B. Quam mentis divinæ ex Ideis compositionem partes non facere, alibi demonstratum est exemplo puncti. Eadem igitur est. Idea Platonis, quæ forma substantialis Aristotelis⁴⁸. Quare apparet non unam corporum omnium esse formam substantialem, sed diversam diversorum, prout enim varia est dispositio materiæ, varia quoque est forma et Idea et ex hac promanans motus et quies corporis⁴⁹.

D'après ce texte, l'intellect divin est constitué par les Idées de toutes choses, sans que cette composition ne donne lieu à des parties. Les Idées des différents êtres étant distinctes et Dieu concourant à l'existence de ces êtres par le biais des Idées ce seront des Idées distinctes qui concourront à des choses distinctes. Or les Idées de Platon sont identiques aux formes substantielles d'Aristote. Donc il y a différentes formes substantielles pour les différents êtres, dans la mesure où à des dispositions de la matière diverses correspondent des formes et des Idées diverses. Ainsi est évitée la thèse spinoziste selon laquelle il n'existerait qu'une seule substance. Le panthéisme est-il évité, il semble en revanche plus difficile de répondre à cette question par l'affirmative, dans la mesure où les formes substantielles des créatures sont identifiées aux Idées divines. Sans doute le panthéisme impliqué par l'identification des formes substantielles aux Idées divines est-il moins nettement moniste que celui de Spinoza, dans la mesure où il laisse subsister plusieurs substances : il n'en reste pas moins qu'il est difficile de nier que ce soit bien un panthéisme.

Le second texte des « *Scholia* » intéressant pour bien comprendre la pensée de Leibniz sur les Idées est celui-ci :

Substantia cuiusque rei non est tam mens, quam Idea mentis concurrentis. In Deo sunt infinitæ Ideæ realiter diversæ et tamen Deus est indivisibilis. Ideæ Dei sunt Substantia rerum non tamen essentia rerum. Idea Dei non est substantia rerum, quæ a mente mouentur⁵⁰.

Nous nous sommes déjà référés plus haut à la première phrase de ce texte, selon laquelle la substance d'une chose n'est pas tant l'esprit que l'Idée de l'esprit qui la soutient dans l'être. Notons seulement que c'est justement cette raison qui permet qu'il n'y ait pas une seule substance, à savoir l'esprit divin, mais une pluralité de substances, à savoir les Idées divines, auxquelles il convient d'ajouter les idées des esprits humains qui servent de formes substantielles aux corps humains. La seconde phrase précise que si en Dieu il y a une infinité d'Idées réellement diverses, néanmoins Dieu est indivisible. On peut y voir une affirmation classique de la simplicité de Dieu. Tout au plus peut on se demander si en disant que les Idées sont « *realiter diversæ* », Leibniz ne veut pas dire qu'il y a entre elles une distinction réelle,

⁴⁸ Nous suggérons de relier les deux dernières phrases, de manière à lire quelque chose comme : « Eadem igitur est Idea Platonis, quam forma substantialis Aristotelis. »

⁴⁹ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 511-512.

⁵⁰ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 512, l. 9-11.

alors que la position traditionnelle sur le sujet, soutenue par tous les docteurs scholastiques⁵¹, est qu'il n'y a en Dieu de distinction réelle qu'entre les Personnes, de sorte que les Idées divines ne se distinguent que par une distinction de raison, ou pour les scotistes par une distinction formelle. Cependant on peut aussi interpréter le « *realiter diversæ* » non dans un sens ontologique, mais comme signifiant la diversité qui existe entre les Idées du fait qu'elles représentent des êtres très différents par leur nature.. En l'absence de plus de précisions, il est difficile d'établir avec certitude la pensée de Leibniz sur cette question.

La troisième phrase de cet extrait introduit une nuance en précisant que si les Idées divines sont la substance des choses, elles ne sont cependant pas leur essence. La quatrième phrase est plus intéressante, car elle semble contredire toutes les affirmations précédentes de Leibniz et particulièrement la phrase qui la précède. Leibniz y affirme en effet que les Idées divines ne sont pas la substance des choses, qui sont mues par l'esprit. Il est difficile d'expliquer cette contradiction apparente. Selon une première interprétation possible, Leibniz reviendrait dans cette phrase sur ses affirmations précédentes, dont il percevrait le caractère exagéré et pour tout dire panthéiste. Dans ce cas, la contradiction avec les phrases précédentes ne serait pas seulement apparente mais réelle et même intentionnelle. Cependant Leibniz n'a rayé aucune de ses affirmations précédentes, alors qu'il lui arrive de raturer ses manuscrits lorsque certaines des affirmations qu'il y a écrites lui déplaisent. Cette objection pourrait être résolue en supposant, par exemple, que le changement de position de Leibniz n'est dû qu'à une hésitation temporaire, ou que son esprit n'était pas suffisamment affermi pour qu'il décidât de rayer ce qu'il avait écrit précédemment.

Une seconde explication tiendrait compte du fait que cette dernière phrase parle de l'idée de Dieu (*Idea Dei*) et non des Idées de Dieu (*Ideæ Dei*) comme les phrase précédentes. Ainsi les Idées divines seraient bien la substance des choses, mais non l'Idée de Dieu pris en lui-même. La troisième interprétation est que dans cette phrase, Leibniz ne veut parler que des choses qui sont mues par un esprit créé, comme les corps humains, dont de fait la substance ne réside pas pour lui dans une Idée divine, mais dans une Idée de l'esprit humain qui met en mouvement son corps. D'après cette interprétation, on pourrait expliciter la phrase en y ajoutant un mot : « *Idea Dei non est substantia rerum, quæ a mente creata mouentur.* » Une quatrième interprétation serait que si d'une certaine manière, pour Leibniz, l'Idée divine s'identifie à la substance, d'une certaine manière cependant elle s'en distingue. Cette interprétation pourrait être confirmée par les notes prises par Leibniz probablement en 1668 (texte 153) qui donnent la précision suivante : « *Ideæ Dei et substantiæ rerum sunt idem re, differunt relatione, prorsus ut actio et passio*⁵². » D'après cette hypothèse, Leibniz ne voudrait pas dire que l'Idée et la substance diffèrent selon la chose, mais seulement selon la relation. Le mérite de cette hypothèse est que même s'il se trouvait que Leibniz ait voulu dire autre chose par la phrase équivoque qui a attiré notre attention, néanmoins cette interprétation ne serait pas contraire à sa pensée, puisqu'elle se fonderait sur une affirmation non équivoque de Leibniz provenant d'un texte de la même époque.

Après avoir proposé ces interprétations, il est difficile de faire un choix entre elles. La seconde est un peu faible, mais les trois autres ne sont pas certaines pour autant. Peut-être finalement cette phrase de Leibniz est-elle due à une raison qui nous échappe. Elle doit nous inciter à regarder avec plus de circonspection les conclusions auxquelles aboutissait l'étude des autres phrases de ce texte et peut-être à les nuancer, mais d'un autre côté une phrase isolée

⁵¹ Du moins par les scholastiques latins qui admettent l'existence des idées, ce qui n'est pas le cas de Guillaume d'Occam et de son école.

⁵² *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 513, l. 22-23.

ne peut pas remettre en cause le sens d'un texte qui s'exprime à travers un bien plus grand nombre de phrases allant en sens contraire. Cette phrase peut néanmoins créer une sorte de mystère. Cependant il est important de noter qu'il ne s'agit pas de la dernière phrase que Leibniz consacre aux Idées. Il affirme en effet dans le paragraphe suivant :

In Idea continetur idealiter et potentia passiva et activa, intellectus agens et patiens. Quatenus concurrunt intellectus patiens, eatenus in Idea est materia ; quatenus intellectus agens, eatenus forma⁵³.

Ce passage soutient que dans l'Idée est contenue idéalement à la fois puissance passive et la puissance active, l'intellect agent et patient. Dans la mesure où l'intellect patient donne son concours, la matière est contenue dans l'Idée et dans la mesure où l'intellect agent donne le sien, c'est la forme qui y est contenue. Ce passage peut à première vue paraître étonnant par sa référence à l'intellect patient et à l'intellect agent : en effet, si l'esprit humain contient un intellect agent et un intellect patient, on considère traditionnellement qu'il n'en est pas de même de l'esprit divin, ne serait ce que parce que l'intellect agent a pour fonction d'abstraire les idées à partir des "phantasmes" contenus dans l'imagination et que Dieu ne possède ni imagination ni "phantasmes" à partir desquels abstraire des idées. En effet, la connaissance que l'intellect divin a des choses est antérieur aux choses elles-mêmes et ne procède pas par abstraction à partir des données sensibles, contrairement à celle de l'intellect humain. Certains penseurs, notamment ceux qu'Etienne Gilson a regroupés sous le vocable d'« augustinisme avicennisant » et qui vécurent surtout au XIII^e siècle, ont bien donné à l'intellect divin la fonction d'intellect agent, mais c'était dans la mesure où il était uni à l'intellect humain qu'il illuminait et rendait capable de recevoir des formes intelligibles. Cependant rien ne permet de dire que Leibniz fasse référence à ce mouvement de pensée, et même si tel était le cas, son raisonnement n'en resterait pas moins obscur.

Cependant le point important de ce passage n'est pas là. L'essentiel pour Leibniz est ici de relier les idées, qui sont immatérielles, aux réalités concrètes, qui sont constituées de matière et de forme. Ceci lui est d'autant plus nécessaire qu'il tend à identifier les Idées aux substances des choses, bien que, comme on l'a vu plus haut, une phrase aille sur ce point en sens contraire au mouvement du reste du texte. La solution qu'adopte Leibniz est de dire que dans la mesure où l'intellect agent donne son concours, l'Idée contient la forme et que dans la mesure où c'est l'intellect patient, elle contient la matière. L'idée contient donc à la fois la forme et la matière, qui réunies constituent la substance. En s'appuyant sur un adjectif contenu dans la première phrase de ce passage, on peut d'ailleurs penser que c'est idéalement, « *idealiter* », que l'Idée contient la forme et la matière.

Leibniz parle encore de la substance dans le texte 153 qui est constitué de notes. Nous ne nous attarderons pas sur ce texte, à certains égards plus difficile que le précédent, mais qui n'entre nullement en contradiction avec lui. Leibniz y dit en effet dès les premières lignes : « *Substantia rerum est Idea. Idea est unio Dei et creaturæ, uti actio est unum agentis et patientis*⁵⁴. » La substance y est donc une nouvelle fois identifiée à l'Idée et celle-ci est encore une fois définie comme l'union de Dieu et de la créature. Cependant, dans ces notes, Leibniz nuance légèrement son identification entre la substance et l'Idée. Dans une phrase que nous avons déjà citée, il dit en effet : « *Ideæ Dei et substantiæ rerum sunt idem re, differunt relatione, prorsus ut actio et passio*⁵⁵. » Autrement dit, l'Idée divine et la substance sont bien

⁵³ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 512, l. 12-14..

⁵⁴ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 513, l. 10-11.

⁵⁵ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 513, l. 22-23.

identiques selon la chose, mais elles diffèrent selon la relation. Leibniz les compare à l'action et la passion, qui selon lui ne diffèrent que par la relation et non réellement. Cette dernière opinion est sans doute empruntée à quelque auteur scholastique : il convient néanmoins de savoir qu'elle ne faisait pas l'unanimité au Moyen Age, notamment parce qu'elle n'était généralement pas partagée par les penseurs thomistes. Néanmoins, cette comparaison permet de mieux comprendre la pensée de Leibniz, qui pose une certaine distinction entre l'Idée et la substance, bien que cette distinction soit inférieure à une distinction réelle.

Ajoutons une précision qui sera utile pour celui qui voudrait étudier de lui-même ces notes. Leibniz y emploie à plusieurs reprises le terme latin « *species* » qu'un réflexe conditionné pourrait amener à interpréter immédiatement dans le sens d'« espèce ». Or il semble qu'au moins dans certains passages, ce terme soit plutôt à interpréter à la lumière de la définition que Leibniz donnait dans les « *Scholia* » du *De Transsubstantiatione* : « *Species appello, quicquid in corpore reale cogitari potest, præcisa forma substantiali, Materiam scilicet sumtam cum accidentibus*⁵⁶. » Ce sens est proche du sens latin de *species* définie comme « ce qui apparaît au regard, l'aspect, l'extérieur. » Tel est à peu près le troisième sens que le « Gaffiot » donne à ce terme. Un tel usage du mot n'est d'ailleurs pas étonnant dans un texte parlant de la Transsubstantiation, dans la mesure où c'est à peu près dans ce sens que la théologie catholique définit les espèces du pain et du vin, si ce n'est que par « espèces », elle n'entend que les seuls accidents, supportés miraculeusement dans l'être par la quantité ; tandis que Leibniz entend par là la matière prise avec les accidents, « *Materiam scilicet sumtam cum accidentibus*. » Leibniz semble d'ailleurs, dans d'autres passages s'accorder sur ce point avec la pensée de l'Eglise catholique en identifiant les espèces avec les seuls accidents. Il dit par exemple en définissant les quatre propositions à démontrer dans son « *De Transsubstantiatione* » : « (3.) *remanere solas ipsius species seu accidentia*⁵⁷ ». Il semble donc que la pensée de Leibniz ait été fluctuante sur le point de savoir si les espèces désignent seulement les accidents ou aussi la matière.

La transsubstantiation

Après avoir décrit la manière dont Leibniz définit et comprend la substance à l'époque du « *De transsubstantiatione* », il convient d'en venir à l'usage qu'il fait de cette théorie pour défendre et expliquer le dogme de la Transsubstantiation. Puisque la substance corporelle se définit par l'union avec l'esprit concourant, le changement de l'esprit concourant induira une transsubstantiation : « *10.) Cuius substantia est in unione cum mente concurrente, id mutata unione mentis concurrentis transsubstantiatur*⁵⁸. » Dans l'alinéa 12 – il n'y a pas d'alinéa 11 – Leibniz applique cette idée au seul cas pratique que nous connaissions, qui est celui de la Transsubstantiation du pain et du vin en le corps et le sang du Christ :

⁵⁶ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 511, l. 8-10.

⁵⁷ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 508, l. 7-8. Nous évoquerons plus loin d'autres passages où Leibniz identifie de nouveau les espèces aux seuls accidents.

⁵⁸ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 509, l. 9-10. Il est à noter que Leibniz parle de « changement de l'union à l'esprit concourant » là où nous parlons seulement de changement de l'esprit concourant. Notre manière de parler est donc plus restrictive que celle de Leibniz, car on pourrait imaginer que l'union avec l'esprit concourant change sans que l'esprit concourant lui-même change, du fait, par exemple, du changement de l'Idée au moyen de laquelle l'esprit soutient le corps dans l'être. Cependant notre manière de parler est suffisamment générale pour le cas de la Transsubstantiation, où il y a de fait changement de l'esprit concourant selon les analyses de Leibniz

12). Panis igitur et vinum tanquam corpora, mutata mente concurrente (quatenus in locum concursus generalis, quam mens universalis, seu Divina omnibus Corporibus impertit, substituitur concursus specialis mentis Christi, quæ assumit panem et vinum in corpus.....) transsubstantiatur in Corpus Christi seu a Christo assumtum. Q.E.D⁵⁹.

La Transsubstantiation découle donc du fait que le pain et le vin cessent de recevoir le concours général apporté par l'Esprit divin pour recevoir à la place le concours spécial apporté par l'esprit du Christ. Leibniz reprend cette idée dans la partie II de son raisonnement, en insistant cette fois spécialement sur l'identité de substance entre le corps présent sur l'autel et le corps glorieux du Christ qui a souffert pour nous :

II. I3.) Si Corpus consecratum et assumtum a mente Christi eandem habet mentem concurrentem, quam Corpus Christi gloriosum pro nobis passum ;

14.) habet eandem numero formam substantialem seu Substantiam cum Corpore Christi pro nobis passo; per num. 9.

15.) Panis igitur et vinum in transsubstantiatione acquisiverunt eandem numero substantiam cum Corpore Christi pro nobis passo. Q.E.D⁶⁰.

Nous avons déjà évoqué plus haut l'un des intérêts de ce texte, à savoir l'identification qui est faite à l'alinéa 14 de la substance avec la forme substantielle. Si nous nous attachons maintenant au sens profond de ce texte, nous voyons que Leibniz y affirme que l'identité de l'esprit concourant entre le corps consacré à l'autel et le corps glorieux du Christ qui a souffert pour nous implique l'identité de substance ou de forme substantielle entre ces deux corps. Cette affirmation de Leibniz n'est pas sans poser quelque difficulté, car on se souvient que d'après le système qu'il élabore dans ce texte, un même esprit peut, par des Idées différentes, concourir à des substances distinctes. Comme nous l'avons vu, Leibniz dit en effet : « *Etsi enim mens divina sit eadem, non tamen mens divina concurrens est eadem. Mens divina enim Ideis omnium rerum constat. Cum igitur alia sit Idea rei A, alia Idea rei B consequens est aliam mentis divinae Ideam concurrere rei A aliam rei B*⁶¹. » Et plus loin, Leibniz précise que la substance des choses n'est pas tant l'esprit que l'Idée de l'esprit concourant : « *Substantia cuiusque rei non est tam mens, quam Idea mentis concurrentis*⁶². ». On est ici en présence d'un vrai problème qui peut être résolu de deux manières différentes sans que l'on puisse dire avec certitude laquelle de ces deux solutions Leibniz aurait choisie.

La première solution, qui est sans doute la plus simple, est d'affirmer que si Dieu peut, par des Idées diverses, soutenir dans l'être des réalités corporelles distinctes dont les substances sont donc distinctes les unes des autres, il n'en est pas de même de l'esprit créé et en particulier de l'esprit humain, qui ne peut concourir qu'à une seule substance corporelle, celle de son corps. D'après cette interprétation, il est immédiat que la substance du corps consacré à l'autel et celle du corps glorieux du Christ, étant soutenues dans l'être par le même esprit, à savoir l'âme du Christ, ne sont en fait qu'une seule et même substance. La seconde solution serait de supposer que dans le cas de la Transsubstantiation, l'âme du Christ concourt au corps glorieux du Christ et au corps consacré à l'autel par le biais d'une même Idée, bien que Leibniz, jugeant la chose trop évidente, ne prenne pas la peine de le préciser dans ce

⁵⁹ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 509, l. 11-14.

⁶⁰ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 509, l. 15-20.

⁶¹ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 512, l. 25-27.

⁶² *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 512, l. 9.

texte⁶³. Laquelle de ces deux solutions correspond le mieux aux idées de Leibniz à l'époque des *Démonstrations Catholiques*, bien malin celui qui pourra le déterminer.

Notons enfin que dans l'alinéa 15, Leibniz emploie une manière de parler quelque peu impropre. Il affirme en effet que le pain et le vin acquièrent dans la Transsubstantiation la même substance que le Corps du Christ. Il serait plus approprié de dire que la substance du pain est changée en celle du corps du Christ et celle du vin en celle de son sang. Quoi qu'il en soit, Leibniz poursuit ses déductions et arrive à la troisième étape de son raisonnement : celle où il établit que dans la Transsubstantiation, les espèces ou accidents du pain et du vin demeurent bien que la substance du pain et celle du vin soient changées en les substances du corps et du sang du Christ. Voici le texte de cette troisième partie du raisonnement de Leibniz :

III 16.) Corpus, quod tantum transsubstantiatum est, in eo nihil aliud mutatum est, quam forma Substantialis seu Idea mentis concurrentis ; per num. 9.

17.) In quo nihil aliud mutatum est, quam mens concurrens, in eo manere possunt omnes qualitates seu accidentia vel Species.

Mens enim omnibus accidentibus est compatibilis, quibus non essentiam dat aut adimit, sed actionem.

18.) In pane igitur et vino salva transsubstantiatione omnia accidentia vel species : extensio, consistentia, color, sapor, etc. manere possunt. Q.E.D⁶⁴.

Après avoir affirmé précédemment que dans la Transsubstantiation, le corps consacré a la même substance que le corps glorieux du Christ, Leibniz affirme donc qu'en réalité, rien d'autre n'est changé que « *la forme substantielle ou Idée de l'esprit concourant* », de sorte que « *les qualités ou accidents ou espèces* » peuvent demeurer identiques. Il affirme en effet que « *L'esprit est [...] compatible avec tous les accidents, auxquels il ne donne ou n'enlève pas l'essence, mais l'action* », faisant ainsi allusion au fait que l'esprit concourt aux corps et fait d'eux des substances en leur donnant d'avoir en eux un principe d'action – c'est ce principe, rappelons le, qui lui a permis de démontrer que la substance était union avec l'esprit. On pourra regretter que Leibniz ne semble pas se préoccuper ici du fait que dans le sacrement de l'Eucharistie, les accidents soient inhérent non pas à une substance, mais à la quantité, qui subsiste miraculeusement par elle-même, ce qui est l'un des intérêts philosophiques majeurs du dogme de la Transsubstantiation. Mais revenons en au texte de Leibniz lui-même et notons un point intéressant quant à la manière dont Leibniz définit ici ses notions : aussi bien dans l'alinéa 17 que dans l'alinéa 18, Leibniz identifie les espèces sacramentelles avec les seuls accidents, en continuité avec ce qu'il a fait dans les premières lignes du « *De Transsubstantiatione* », mais en contradiction avec ce qu'il fera dans les « *Scholia* » où il affirmera, comme nous l'avons vu plus haut, que les espèces correspondent à « *la matière prise avec les accidents*. » La pensée de Leibniz sur ce sujet semble donc fluctuante, à moins qu'il n'ait eu sur ce point des idées bien déterminées mais qu'il n'ait pas jugé utile d'exprimer avec précision sa pensée. On est en tout cas ici face à l'une des questions à propos desquelles les idées de Leibniz telles qu'elles sont formulées dans ce texte ne semblent pas dépourvues d'ambiguïtés.

Après avoir établi que dans la Transsubstantiation, les espèces du pain et du vin demeurent malgré le remplacement de leurs substances par celles du corps et du sang du

⁶³ Néanmoins, comme nous le verrons immédiatement, Leibniz affirme dans l'alinéa 16 que dans la Transsubstantiation n'est changée « que la forme substantielle ou l'Idée de l'esprit concourant », faisant ainsi allusion explicitement aux Idées, ce qui militerait plutôt en faveur de cette seconde interprétation.

⁶⁴ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 509, l. 21-28.

Christ⁶⁵, Leibniz cherche à établir sa quatrième thèse, à savoir que « *la substance du corps du Christ est présente en tous les lieux où existent les espèces du pain et du vin consacrés*⁶⁶. » La première étape est de montrer que « l'esprit n'est pas par soi dans un lieu ». Leibniz déduit cela du fait que l'esprit n'a pas d'extension, chose qu'il entendait démontrer dans la seconde partie des *Démonstrations Catholiques*, consacrée à l'immortalité de l'âme. Voici les étapes de ce raisonnement :

- IV. 19.) Mens omnis caret extensione. Part. 2. Demonstr. Cathol.
- 20.) Quicquid caret extensione, spatio coextensum non est.
- 21.) Quicquid spatio coextensum non est, non est in loco per se.
- 22.) Mens igitur non est in loco per se.

Si les esprits ne sont pas par soi dans des lieux, comment peuvent-ils être dans des lieux ? La réponse de Leibniz est simple : les esprits sont dans des lieux par leur opération. Leibniz emprunte cette réponse à l'aquinat, oubliant peut-être que si pour saint Thomas, les esprits angéliques ne peuvent être dans des lieux que par leur vertu ou leur opération, il n'en est pas de même de l'esprit humain qui réside dans son corps non seulement comme moteur de ce corps, mais en outre comme intimement uni au corps dont il est la forme substantielle.⁶⁷ Mais puisque pour Leibniz, dans ce texte, la forme substantielle du corps n'est pas tant l'esprit que « l'Idée de l'esprit concourant », l'union entre l'esprit est le corps découle essentiellement des opérations de l'esprit. Leibniz modifiera d'ailleurs plus tard ses positions sur ce sujet, puisqu'il fera des âmes le prototype des formes substantielles, allant même jusqu'à sembler estomper quelque peu la différence radicale de nature qui existe entre les âmes et les formes substantielles des corps inanimés. Cela dit, même dans ce texte, il arrive à Leibniz de présenter l'esprit comme la forme substantielle du corps, puisque dans l'alinéa 30, il parle de l'âme du Christ comme de la substance de son corps, en semblant identifier la substance avec la forme substantielle, comme il le fait plus haut dans l'alinéa 14⁶⁸. Cependant, telle n'est pas la position que soutient Leibniz dans les autres passages de ce texte, car il y définit plutôt la substance comme l'union avec l'Esprit ou comme l'Idée de l'esprit concourant que comme l'esprit lui-même⁶⁹.

Mais venons en à la manière dont Leibniz démontre que l'esprit est dans un lieu par l'opération. Cette argumentation est pour une fois d'une très grande simplicité : Leibniz

⁶⁵ Notons cependant que Leibniz ne semble pas tenir compte dans son raisonnement du fait que d'après les seules paroles de la consécration, seul le corps du Christ est présent sous l'espèce du pain, et seul son sang sous l'espèce du vin, encore que par concomitance réelle, à la fois le corps, le sang, l'âme et la divinité du Christ soient présents sous chacune des deux espèces. Leibniz s'attache en effet surtout à montrer que le corps du Christ est présent sous chacune des deux espèces, ce qui est vrai, mais dans le cas de l'espèce du vin résulte de la concomitance réelle.

⁶⁶ « (4.) Substantiam corporis Christi in omnibus locis ubi species Pani et vini consecrati existunt, praesentem esse. », *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 508, l. 8-9.

⁶⁷ Ajoutons que pour saint Thomas, le cas de l'Esprit divin est également différent du cas de l'esprit angélique puisque Dieu est en tout lieu non seulement par son opération, mais encore par son essence, par sa présence et par sa puissance (Ia, q. 8, a. 3). Cependant Leibniz serait sans doute d'accord avec saint Thomas sur ce point, puisqu'il vise essentiellement ici le cas de l'esprit humain, notamment le cas de l'âme du Christ.

⁶⁸ Leibniz dit en effet : « 30. Mens Christi corpori eius glorioso pro nobis passo concurrans, est Substantia eius ; per num. 9. » (*Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 510, l. 11-12) et la substance semble être ici identique à la forme substantielle, comme plus haut : « 14.) [Corpus consecratum] habet eandem numero formam substantialem seu Substantiam cum Corpore Christi pro nobis passo; per num. 9. » (*Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 509, l. 17-18.)

⁶⁹ Leibniz dit en effet, comme nous l'avons déjà vu : « Substantia cuiusque rei non est tam mens quam Idea mentis concurrentis. », *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 512, l. 9.

affirme que « *L'esprit opère sur un corps qui est dans l'espace* », et que « *Dans cette mesure, donc, il peut être dit dans l'espace par l'opération.* » Voici en effet le texte latin de Leibniz :

23.) Mens operatur in corpus quod est in spatio.

24.) Eatenus igitur potest dici in spatio per operationem⁷⁰.

Pour démontrer sa quatrième thèse, la première étape du raisonnement de Leibniz était de montrer que l'esprit n'était pas par soi dans un lieu, la seconde étape était d'affirmer que l'esprit est dans l'espace par l'opération, la troisième étape consistera à en déduire que l'esprit peut être en même temps dans plusieurs lieux. Pour arriver à cette conclusion, Leibniz commence par remarquer que « *Toute opération de l'esprit est une cogitation* », il ajoute que « *L'esprit peut cogiter plusieurs choses en même temps* » et il en déduit que « *L'esprit peut donc être en même temps à plusieurs endroits par son opération.* » Son raisonnement est en effet le suivant :

25.) Omnis mentis operatio est cogitatio.

26.) Mens potest plura simul cogitare.

27.) Mens igitur potest per operationem in pluribus locis simul esse⁷¹.

Que penser de ce raisonnement de Leibniz ? Il semble un peu rapide, pour ne pas dire sophistique. Il repose en effet sur la confusion entre l'opération que l'esprit exerce sur un corps, qui est une opération transitive et la cogitation que l'esprit élabore en lui-même, qui est une opération immanente. Lorsque dans l'alinéa 23, Leibniz affirme que « *L'esprit opère sur un corps qui est dans l'espace* », il s'agit d'une opération transitive de l'esprit sur le corps, qui n'est manifestement pas une cogitation, mais qui peut être par exemple la mise en mouvement des membres du corps *via* le système nerveux en vue de se déplacer. En revanche, à l'alinéa 25, Leibniz remarque que toutes les opérations immanentes des corps sont des cogitations – ce qui pourrait se discuter, parce que les actes d'amour ou de volonté, par exemple, ne sont sans doute pas des « cogitations » au sens propre – et il étend cette constatation à toutes les opérations de l'esprit, même celles que l'esprit exerce sur le corps et qui ne sont pas immanentes mais transitives. Ceci l'amène à déduire du fait que « *L'esprit peut cogiter plusieurs choses en même temps* », c'est-à-dire exercer simultanément plusieurs opérations immanentes cet autre fait que l'esprit peut simultanément exercer plusieurs opérations transitives en même temps. Cette dernière conclusion est d'ailleurs en elle-même exacte, puisque l'esprit peut au même moment commander à des organes différents des opérations distinctes, mais il ne semble pas que l'on puisse en déduire que l'esprit peut en même temps opérer en des lieux différents.

Après avoir conclu que l'esprit peut opérer en plusieurs lieux à la fois, Leibniz applique ce principe au problème qui l'occupe qui est celui de la Transsubstantiation. Il en déduit d'abord, dans les alinéas 28 et 29, que l'âme du Christ « *peut être présente partout [où sont] les espèces du pain et du vin consacré* » ; puis, dans les alinéas 30 et 31, il étend cette conclusion au corps du Christ lui-même, ce qui lui permet d'établir sa quatrième thèse. Avant d'en venir aux alinéas 30 et 31, commençons donc par considérer les alinéas 28 et 29 :

28.) Mens igitur Christi potest simul operationem, actionem, subsistentiamve largiri et corpori Christi glorioso et speciebus panis et vini consecrati iisque variis numero in variis terrarum locis.

⁷⁰ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 510, l. 2-3.

⁷¹ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 510, l. 4-6.

29.) Mens igitur Christi ubique speciebus panis et vini consecrati præsens esse potest⁷².

La seconde affirmation, qui sert à Leibniz de conclusion intermédiaire, pourrait faire l'unanimité de tous les penseurs qui ont réfléchi à la Transsubstantiation : l'âme du Christ « *peut être présente partout [où sont] les espèces du pain et du vin consacrés*⁷³. » Certes on considérera usuellement que la présence de l'âme du Christ découle de celle de son corps par concomitance réelle, tandis que Leibniz fait plutôt découler la présence du corps du Christ de celle de son âme, comme nous le verrons avec les deux alinéas suivants. Cependant, il reste qu'il y a un accord sur la présence de l'âme du Christ sous les espèces du pain et du vin. En revanche la première affirmation de Leibniz, à partir de laquelle il déduit celle que nous venons de considérer, est propre à sa manière de concevoir la Transsubstantiation. Leibniz y affirme que l'âme du Christ peut donner « *en même temps l'opération, l'action ou la subsistence à la fois au corps glorieux du Christ et aux espèces du pain et du vin consacrés et à ceux-ci en des exemplaires variés en des lieux variés des terres.* » L'âme du Christ donne « *l'opération, l'action ou la subsistence* », car telle est pour Leibniz l'œuvre de l'esprit à l'égard du ou des corps qu'il soutient dans l'être.

On notera au passage que Leibniz emploie ici le terme de « subsistence » qui a acquis un sens technique à partir de Cajetan aussi bien dans l'école thomiste que chez Suarez⁷⁴. Chez ces auteurs, en effet, la subsistence est un mode substantiel qui modifie l'essence et la rend capable de subsister par elle-même, en même temps que, pour les thomistes, elle dispose l'essence à recevoir l'existence – Suarez rejeterait cette dernière fonction de la subsistence puisque selon lui, l'existence ne se distingue pas réellement de la subsistence. Quoiqu'il en soit, aussi bien pour Suarez que pour les thomistes, le composé de l'essence et de la subsistence est le suppôt, c'est-à-dire la personne dans le cas d'un être doué de raison, ce qui explique que la subsistence soit aussi appelée la « personnalité » dans le cas des êtres intelligents, car elle modifie l'essence et la constitue en personne. Il est envisageable que Leibniz fasse ici référence à ce sens technique du terme « subsistence », dans la mesure où Leibniz connaissait bien la pensée de Suárez et où la notion de « subsistence » a une place centrale dans le système de ce dernier. Cependant, il convient de préciser que pour Suárez aussi bien que pour les thomistes, dans le cas du Christ, la subsistence est donnée par la personne du Verbe et non par l'âme du Christ, puisqu'il n'y a dans le Christ qu'un seul suppôt, qu'une seule personne qui est celle du Verbe divin, et que la subsistence est justement ce qui modifie une essence en suppôt – et le cas échéant, en personne. Par ailleurs, selon ces théologiens, ce n'est pas l'âme du Christ, mais la divinité qui donne miraculeusement l'être aux espèces sacramentelles du pain et du vin. En effet, selon la théologie catholique, les accidents des espèces sacramentelles sont inhérents non pas à la substance du pain ou à celle du vin – qui n'existent plus – ni à la substance du corps ou du sang du Christ, mais à la quantité du pain et du vin qui subsiste miraculeusement sans substance par l'effet de la vertu divine.

Par ailleurs, pour en revenir à la manière dont Leibniz ordonne son raisonnement, il faut noter que si l'âme du Christ peut donner « *en même temps l'opération, l'action ou la subsistence à la fois au corps glorieux du Christ et aux espèces du pain et du vin consacrés et à ceux-ci en des exemplaires variés en des lieux variés des terres* », c'est parce que, selon

⁷² *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 510, l. 7-10.

⁷³ On pourrait aussi traduire cette phrase ainsi : l'âme du Christ « *peut être présente partout [sous] les espèces du pain et du vin consacrés.* »

⁷⁴ Nous traduisons par « subsistence » plutôt que par « subsistance » pour mettre en valeur ce sens philosophique du terme, qui ne correspond pas au sens courant du mot « subsistance » en français.

l'alinéa précédent, « *L'esprit peut [...] être en même temps à plusieurs endroits par son opération.* » C'est donc *in fine* sur la capacité qu'il attribue à l'esprit d'être simultanément en plusieurs lieux par son opération que Leibniz va fonder le dogme de la présence réelle. Ce fondement peut sembler légèrement fragile, puisque cette aptitude de l'esprit à être en plusieurs lieux est sujette à discussion, mais cette difficulté ne semble pas être considérable aux yeux de Leibniz, qui se satisfait très bien d'un tel fondement.

Après avoir conclu que l'âme du Christ « *peut être présente partout [où sont] les espèces du pain et du vin consacrés* », Leibniz note que « *l'esprit du Christ, concourant à son corps glorieux qui a souffert pour nous, est sa substance* », de sorte que « *la substance du corps glorieux du Christ peut être présente partout [où sont] les espèces du pain et du vin.* » Voici en effet sa conclusion :

30.) Mens Christi corpori eius glorioso pro nobis passo concurrens, est Substantia eius; per num. 9.

31.) Igitur Substantia Corporis Christi gloriosi ubique speciebus panis et vini præsens esse potest. Q.E.D.

Nous avons déjà vu plus haut que l'assimilation faite dans l'alinéa 30.) de l'esprit du Christ à la substance du corps du Christ est en décalage par rapport à la manière dont Leibniz présente la substance dans les autres passages de ce texte, dans la mesure où Leibniz affirme que « *la substance est union avec l'esprit*⁷⁵ » et que « *La substance de chaque chose n'est pas tant l'esprit que l'Idée de l'esprit concourant*⁷⁶. » Comment expliquer ce glissement, c'est là chose bien difficile. Voici une hésitation de plus, après celle dont fait preuve Leibniz au sujet des espèces, qui tantôt incluent, tantôt n'incluent pas la matière. Tous ces balancements suggèrent que Leibniz n'était pas arrivé à un degré de certitude total au sujet des concepts qu'il met en œuvre dans ce texte. Et pourtant, la manière quasiment mathématique dont il agence son raisonnement dénote un travail de mise en forme des idées assez conséquent.

Quoiqu'il en soit l'identification entre l'esprit du Christ et la substance du corps du Christ permet à Leibniz de parvenir à la conclusion désirée : « *la substance du corps glorieux du Christ peut être présente partout [où sont] les espèces du pain et du vin.* » Autrement dit, Leibniz parvient à établir le dogme de la présence réelle et sa compatibilité avec la présence des espèces sacramentelles en des endroits très différents. Il est vrai qu'il y parvient en inversant les données de la doctrine traditionnelle : alors que selon celle-ci la présence de l'esprit du Christ dans l'Eucharistie découle par concomitance réelle de celle de son corps, Leibniz au contraire, fait ici découler la présence du corps du Christ de celle de son esprit. Mais Leibniz prévient bien, plus tard, le duc Johann Friedrich que s'il admet les affirmations du concile de Trente, c'est dans certains cas en leur donnant une interprétation fort différente de l'interprétation traditionnelle.

Conclusion

Le projet des *Demonstrationes Catholicæ* était séduisant et ambitieux. Sans doute contenait-il des idées de valeur dont nous n'avons plus la trace : Leibniz affirme en effet, dans

⁷⁵ « *Substantia est unio cum mente.* », *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 509, l. 4-5.

⁷⁶ « *Substantia cuiusque rei non est tam mens quam Idea mentis concurrentis.* », *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 512, l. 9.

sa lettre au duc Johann Friedrich avoir des preuves « surprenantes » en théologie naturelle⁷⁷. En revanche il faut bien avouer que les notes laissées, dans le cadre de ce projet, sur la Transsubstantiation sont peu convaincantes. Concernant sa réfutation de Thomas Anglus, Leibniz voit bien certaines des faiblesses de son argumentation, mais lui même utilise parfois pour le réfuter des arguments discutables. Mais surtout sa défense théorique de la Transsubstantiation telle qu'elle apparaît dans le « *De Transsubstantiatione* » et dans les « *Aufzeichnungen*⁷⁸ » soulève plus de problèmes qu'elle n'en résout.

Tout d'abord, on peut remarquer le caractère peu convaincant d'une interprétation de la Transsubstantiation qui repose sur une théorie de la substance idéaliste (« *Substantia est unio cum mente*⁷⁹. ») voire panthéiste (« *Ideæ Dei sunt Substantia rerum non tamen essentia rerum*⁸⁰. »). Leibniz avait sans doute raison de se demander si la manière dont il comprenait les enseignements du Concile de Trente emporterait l'adhésion des théologiens auxquels il la soumettrait. Mais en outre, même sur un plan purement philosophique, malgré le travail considérable de mise en ordre des idées que suppose la formulation quasi-mathématique de la première partie du « *De Transsubstantiatione* », certaines hésitations se font jour sur la signification exacte que Leibniz entend donner à certains des concepts clefs mis en œuvre dans sa théorie de la Transsubstantiation. On peut noter tout d'abord des ambiguïtés sur le rapport qui existe entre l'Idée et la substance, Leibniz disant dans un même élan deux phrases apparemment contradictoires : « *Ideæ Dei sunt Substantia rerum non tamen essentia rerum. Idea Dei non est substantia rerum, quæ a mente mouentur*⁸¹. »

Certes ce premier paradoxe peut être résolu, soit que l'on suppose que la seconde phrase porte sur les corps animés par un esprit humain – corps dont la substance réside pour Leibniz dans l'Idée de l'esprit humain concourant et non dans une Idée divine – soit qu'il faille comprendre que la première phrase évoque une identité selon la substance, et la seconde une distinction selon la relation, selon la formule des « *Aufzeichnungen* » : « *Ideæ Dei et Substantiæ rerum sunt idem re, differunt relatione, prorsus ut actio et passio*⁸². » Cependant, il reste d'autres ambiguïtés dans le « *De Transsubstantiatione* », notamment sur les espèces qui tantôt ne contiennent que les seuls accidents (« *18.) In pane igitur et vino salva transsubstantiatione omnia accidentia vel species : extensio, consistentia, color, sapor, etc. manere possunt.*⁸³ »), tantôt contiennent aussi et avant tout la matière (« *Species appello, quicquid in corpore reale cogitari potest, præcisa forma substantiali, Materiam scilicet sumtam cum accidentibus*⁸⁴. ») Notons également les hésitations de Leibniz au sujet de la substance et de l'esprit qui sont parfois identifiés (« *30.) Mens Christi corpori eius glorioso pro nobis passo concurrens, est Substantia eius; per num. 9*⁸⁵. ») mais le plus souvent distingués (par exemple : « *Substantia cuiusque rei non est tam mens quam Idea mentis concurrentis*⁸⁶. »).

⁷⁷⁷⁷ Leibniz affirme en effet : « Il doit contenir trois parties : la première des démonstrations de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme, et de toute la Théologie naturelle ; comme en effet j'en ay de surprenantes. », *Sämtliche Schriften und Briefe*, 2^e Reihe, 1^{er} Band, p. 488, l. 24-26.

⁷⁸ Texte 153 (p. 513-514) dans les *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band.

⁷⁹ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 509, l. 4-5.

⁸⁰ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 512, l. 10-11.

⁸¹ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 512, l. 10-11.

⁸² *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 513, l. 22-23.

⁸³ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 509, l. 27-28.

⁸⁴ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 511, l. 8-10.

⁸⁵ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 510, l. 11-12.

⁸⁶ *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6^e Reihe, 1^{er} Band, p. 512, l. 9.

Le « *De Transsubstantiatione* » et les « *Aufzeichnungen* » ont cependant un mérite : c'est de nous faire connaître le premier état de la pensée de Leibniz sur la substance : en effet, il n'existe pas à notre connaissance d'autre texte qui fournisse autant de renseignements à ce sujet. Plus tard, il s'appuiera sur ses découvertes en mécanique – notamment sur le rôle joué par l'énergie cinétique⁸⁷, qui n'a pas d'interprétation géométrique directe du fait qu'elle est proportionnelle non à une vitesse comme la quantité de mouvement, mais au carré d'une vitesse – pour réhabiliter les formes substantielles. A l'époque du *Discours de métaphysique* et de la *Correspondance* avec Arnauld, Leibniz proposera également une nouvelle définition de la substance individuelle, en termes de « notion complète »⁸⁸. Leibniz a développé ses nouvelles idées sur la manière de réhabiliter des formes substantielles aussi bien que sur la définition de la substance individuelle par la « notion complète » dans le cadre de son projet de « science générale » devant servir d'idée directrice à une encyclopédie que Leibniz se proposait d'écrire, mais qui n'a finalement jamais vu le jour. Plus tard encore, Leibniz définira la substance en terme de « monade », ce qui l'amènera justement à écrire sa *Monadologie*. Notons pour conclure qu'après le projet des *Demonstrationes Catholicae*, Leibniz n'a pas renoncé tout à fait à l'idée de donner une interprétation du dogme de la Transsubstantiation en fonction de ses théories sur la substance puisqu'à la demande d'un de ses amis prêtre, il refera un essai de ce genre à l'aide cette fois-ci de la notion de « *vinculum substantiale* ».

⁸⁷ En fait, Leibniz ne résonne pas tant sur l'énergie cinétique que sur le double de l'énergie cinétique, qu'il appelle « force » ou « force vive ».

⁸⁸ Leibniz affirme par exemple, dans le point VIII du *Discours de métaphysique* : « Cela étant, nous pouvons dire que la nature d'une substance individuelle ou d'un être complet, est d'avoir une notion si accomplie qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les prédicats du sujet à qui cette notion est attribuée. Au lieu que l'accident est un être dont la notion n'enferme point tout ce qu'on doit attribuer au sujet à qui on attribue cette notion. » Et de préciser plus loin : « IX. *Que chaque substance individuelle exprime tout l'univers à sa manière, et que dans sa notion tous ses évènements sont compris avec toutes leurs circonstances et toute la suite des choses extérieures.* »