



HAL
open science

L'impietas et la peur du noir de M. Hobbes

Andrea Costa

► **To cite this version:**

Andrea Costa. L'impietas et la peur du noir de M. Hobbes : La superstitio dans l'oeuvre de G.W. Leibniz. *Lexicon Philosophicum: International Journal for the History of Texts and Ideas*, 2022, Superstitio, 9, pp.123-146. hal-03504759v2

HAL Id: hal-03504759

<https://hal.science/hal-03504759v2>

Submitted on 21 Nov 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

ANDREA COSTA

L'impietas et la peur du noir de M. Hobbes

La *superstitio* dans l'œuvre de G. W. Leibniz

ABSTRACT: This article is dedicated to the study of the semantic value of the word *superstitio* in the work of G. W. Leibniz. In its first part, the article considers the sources that contributed to the semantic determination of this lexeme during the formative period of the philosopher, through an analysis of the occurrences of this word both in the reading notes and in the first legal texts. This examination allows us to isolate a typically Leibnizian meaning of *superstitio*, the originality of which will be highlighted in the second part, thanks to a comparison with the definitions of the same word proposed in the main philosophical lexicons of the modern period. Finally, in its last part, the article analyses the Leibnizian use of the word *superstitio* in political and scholarly contexts, showing how the conceptualisation of the lexeme in the philosophical domain also proves to be functional and effective both in the context of the irenic projects and in its application to the philosopher's historiographical methodology.

RÉSUMÉ: Cet article est consacré à l'étude de la valeur sémantique du mot *superstitio* dans l'œuvre de G. W. Leibniz. Dans sa première partie, l'article s'attache à considérer les sources qui ont contribué à la détermination sémantique de ce lexème au cours de la période de formation du philosophe, en particulier à travers l'analyse des occurrences de ce mot dans les notes de lecture et dans les premiers textes juridiques. Cet examen permet d'isoler une acception typiquement leibnizienne de la *superstitio*, dont l'originalité sera mise en relief dans la deuxième partie, grâce à la comparaison avec les définitions du même mot proposées par les principaux lexiques philosophiques de l'époque moderne. Enfin, dans sa dernière partie, l'article s'attache à l'analyse de l'utilisation leibnizienne du mot *superstitio* dans les contextes politiques et érudits, en montrant comment la conceptualisation du lexème opérée dans le domaine philosophique s'avère également fonctionnelle et performante, tant dans le cadre des projets iréniques que dans ses applications à la méthodologie historiographique du philosophe.

KEYWORDS: Leibniz; *superstitio*; Gerardus Joannes Vossius; Irenicism; Erudition

1. HIC SUPERSTITIOSOS NOS ESSE NECESSE¹

C'est dans un contexte tout à fait curieux et inattendu que, sous les yeux de Leibniz, le mot *superstitio* connaît l'une de ses toutes premières apparitions, bien loin du rassurant champ lexical religieux ou des encadrements notionnels plus conventionnels connectés à la théologie, où ce concept à la puissance connotative pâlisante et dont la problématisation n'était plus à la une depuis un bon moment, semblait désormais destiné à passer sa paisible retraite philosophique.

L'auteur de ce détournement surprenant, suite auquel la *superstitio* se trouve momentanément projetée dans le domaine de la logique est, en réalité, Johann Heinrich

1. *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, A VI, 1, 307n.



Bisterfeld qui, dans son *Philosophiae primae seminarium* de 1657,² attribue la qualification de « superstitieux » à certains logiciens coupables, à ses yeux, d'une excessive méfiance envers les syllogismes disjonctifs et hypothétiques.

Hoc superstitiosi quidam Logici, qui categoricos, quos vocant, syllogismos vix non adorant, observare debebant. Simples enim dicti syllogismi in posteriori axiome, suo loco indicando, fundantur.³

Il est tout à fait probable qu'une expression si inhabituelle ait frappé le jeune Leibniz, comme le suggère le fait que, dans sa copie du *Philosophiae Primae Seminarium*, la phrase qui la contient se trouve partialement soulignée.⁴ La question technique concernant le refus de la primauté des syllogismes catégoriques demeure secondaire pour notre discours :⁵ l'élément remarquable ici est surtout cette épithète de *superstitiosi* que le texte mobilise, non sans une certaine ironie, pour qualifier une sorte d'impéritie maladroite dans la gestion d'une opération tellement primordiale qu'elle fonde la possibilité même de la maîtrise de tout système de signes, à savoir la substitution. Les *logici superstitiosi* de Bisterfeld font manifestement écho à ces *philosophi superstitiosi*⁶ qui, pour Cicéron, sous la contrainte d'une obéissance aveugle à une sorte de *traditio*, ne pouvaient pas se résoudre à « *quae non sunt credenda, non credere* » : dans les deux cas, la *superstitio* identifie une disposition à l'égard d'une *autoritas* dont l'acceptation passive et acritique conduit à un éloignement radical de la *cognitio per causas*.

Cette première rencontre, autant fugace que troublante, entre Leibniz et la « superstition des logiciens », fût suivie de près par d'autres tête-à-tête plus classiques, à travers lesquels les déterminations sémantiques du mot propres au vocabulaire leibnizien commencent à se former, pour se fixer par la suite dans une casuistique qui demeurera constante jusqu'aux textes de la dernière maturité.

Pour la génétique de ce processus, qui s'étale entre les années 1663 et 1676, deux familles d'écrits revêtent une importance tout à fait particulière : les notes de lecture et les textes juridiques. Concernant les premières, il est aisé de montrer comment l'at-

2. Bisterfeld 1657: 18.

3. A VI, 1, 153.

4. La copie appartenant à Leibniz du *Philosophiae primae seminarium* est consultable à partir du site de la GWLB de Hanovre. À la page 18, Leibniz souligne le mot *categoricos* : aux yeux des éditeurs de l'Akademie, une telle marque d'attention suffit pour « sauver » le passage tout entier dans une sélection, somme toute assez restreinte, de morceaux retenus par Leibniz parmi les nombreuses pages des textes bisterfeldiens. Je remercie Enrico Pasini pour l'indication de la source.

5. Puisque la solution du problème, selon Bisterfeld, doit passer par une attention accrue à la prémisse mineure, il n'est pas improbable que la question soit également connectée à celle de la disposition des syllogismes, thème sur lequel Leibniz reviendra plus en détail dans la quasi contemporaine *Dissertatio de arte combinatoria* et qui, tel un fleuve karstique, remontera de temps en temps à la surface dans un certain nombre de textes tout au long de son parcours intellectuel. Cf. par exemple, A VI, 1, 183, mais aussi NE [Liv. IV, chap. 2], 362. Les abréviations sont listées dans la section Abréviations à la fin.

6. « [...] *isti philosophi superstitiosi et paene fanatici [...] quam ea, quae non sunt credenda, non credere* », Cic. *Div.* 2, 57, 118.

tention de Leibniz – tout particulièrement au cours de la décennie qui suit la rédaction de la *Dissertatio de arte combinatoria* – soit souvent retenue par les passages traitant de la superstition qu'il repérait un peu partout, parmi les pages de la légion d'auteurs qui défilaient sous ses yeux de lecteur compulsif et omnivore.⁷ Dans tous ces extraits annotés ou transcrits par le philosophe, on peut sélectionner un nombre non négligeable d'occurrences qui affichent une claire volonté de rechercher une valeur définitionnelle stable à attribuer au mot *superstitio*, soit en lui opposant un antonyme (classiquement, le mot *religio*), soit grâce à un mouvement diaïrétique qui en spécifie les différences par rapport à d'autres lexèmes concurrents, soit, plus simplement, à travers l'ostension d'un certain nombre d'*exempla* dont la valeur paradigmatique est considérée comme particulièrement saisissante.

Une bonne illustration du premier cas de figure est représentée par les *notae* leibniziennes aux textes de Spinoza, où – comme on le sait – la question de la superstition revient avec une fréquence proportionnelle à l'importance que le philosophe hollandais accordait à tout ce qui se connecte au thème de la croyance.⁸ Un exemple en est fourni par ce passage de la lettre n° 73 de Spinoza à Oldenburg,⁹ que Leibniz lut et annota fort probablement pendant son séjour à Londres en 1676, et dans laquelle il put trouver cette presque-définition de la *superstitio* :

Quod satis prolixè cap. 6. de Miraculis ostendi. Hoc tamen hic addo, me inter religionem et superstitionem hanc praecipue agnoscere differentiam, quod haec ignorantiam, illa autem sapientiam pro suo fundamento habeat, et hanc causam esse credo, cur Christiani non fide, neque caritate, neque reliquis spiritus s. fructibus, sed sola opinione inter reliquos dignoscuntur, nempe, quia ut omnes, solis miraculis, hoc est ignorantia, quae omnis malitiae fons est, se defendunt, atque adeo fidem, licet veram, in superstitionem vertunt.¹⁰

Il faudra également retenir un autre extrait tiré du *TTP*¹¹ – noté et commenté par Leibniz probablement au cours de l'hiver 1675-76 – où l'occurrence du même mot se présente cette fois sans aucune prétention définitionnelle, tout en véhiculant néan-

7. Parmi les nombreuses notes de lecture leibniziennes touchant aux passages concernant le thème de la *superstitio*, on peut citer également : *Aus und zu Theodor Zwingers, Theatrum humane vitae* (1677-1679 dans A VI, 4, 1016), *Aus und zu Robert Barclay, Theologia christiana apologia* (1677-1680, A VI, 4, 2547), *Aus und zu Maimonides, Dux perplexorum* (1677-1716, A VI, 4, 2497) et *Aus und zu Malebranche, De la recherche de la vérité* (1686-1699, A VI, 4, 1872, 1878, 1937, 1952).

8. La confrontation avec les positions spinozistes sur la superstition – à partir de simples notes de lecture (non seulement celles de 1676, mais également celles de 1678, tirées à partir de l'*Opera Postuma*, cf. A IV, 4, 1705-1776), jusqu'aux textes philosophiques les plus accomplis – est si riche qu'elle mériterait un commentaire spécifique. Nous nous limitons ici à en relever quelques exemples afin de montrer comment certaines déterminations sémantiques tirées de cette littérature deviendront des composantes fondamentales dans l'élaboration leibnizienne du concept de superstition, tout particulièrement lors de ses applications dans les contextes politiques.

9. Geb. IV, 307.

10. A VI, 3, 370.

11. Geb. III, 139.

moins une acception qui, on le verra, sera considérée par Leibniz avec une certaine attention à fin de déterminer sémantiquement la superstition dans les contextes érudits : l'attitude superstitieuse ici est en effet attribuée au mauvais philologue qui sous les poids de l'*auctoritas*, néglige l'*emendatio* des leçons contradictoires.¹² Mais parmi toutes les occurrences que l'on peut recenser dans cette catégorie de textes, la plus importante est sans aucun doute la longue glose à l'*Enchiridium ethicum* de Henry More,¹³ lu et commenté par Leibniz entre le printemps et l'été 1676.

L'exceptionnalité du commentaire est double : tout d'abord parce que nous sommes ici face à un véritable texte leibnizien traitant de la superstition et non plus à une copie finalisée à l'étude d'un extrait tiré d'autrui. En deuxième lieu, car il s'agit du seul et unique texte où Leibniz propose quelque chose qui s'approche de très près à une définition de la *superstitio* :

Superstitio est impietas qua quis Deum, ita levem aut iracundum putat, ut credat leviculis rebus ad iram commoveri aut placari. Profanitas qua quis audacter omnia jura divina et humana violat, quae aliquando abit in Atheismum, quo nullus animae status pejor.¹⁴

La superstition est définie ici comme une impiété (*impietas*)¹⁵ puisant ses origines dans l'anthropomorphisation de la divinité et, par conséquent, dans l'attribution à celle-ci des mêmes traits colériques ou empathiques qui, chez les mortels, peuvent être si facilement déclenchés par des inepties. La deuxième partie de la définition, par laquelle la superstition est indirectement rattachée à l'athéisme, est également notable car, en raison de cette association même, le texte de Leibniz se trouve *ipso facto* mis en regard par rapport à une tradition lexicographique sur laquelle nous reviendrons plus en détail par la suite. Il est également intéressant de noter que, dans le passage de l'*Enchiridium* qui suscite le commentaire leibnizien, le mot *superstitio* est absent. D'après les indications notées sur le manuscrit en effet, la note de Leibniz se réfère au chapitre XIII du premier livre de l'œuvre de More, qui est consacré aux *impressiones corporeas* et, plus précisément, à son troisième paragraphe, où il est question de l'imagination.¹⁶ Dans ce cas également, le développement d'une réflexion sur la superstition au sein d'un cha-

12. A VI, 3, 262 : « Respondetur ad primum plures fuisse lectiones, in *Thalmude* enim plures notantur quae a Masoretis neglectae sunt, et superstitiosus ille corrector *Bibliorum Bombergianorum* tandem coactus fuit fateri in praefatione ».

13. More 1668.

14. A VI, 3, 357.

15. D'après le *Lexicon philosophicum* de Micraelius 1662 : 600 : « Impietas et improbitas sic differunt, quod illa fiat contra religionem, qua Deo, patriae et parentibus sumus obstricti; hac vero contra bonos mores ».

16. More 1668 : 73 : « Immaginatio est impressio corporea, qua propendet Anima ad credendum ed aut esse aut fore, quae tamen nec sunt nec futura sunt unquam. Ut Sensatio animam, ni sibi cavet, facile in errorem ducit circa naturas rerum ; ita Immaginatio circa earum existencias, sive praesentes sive futuras ».

pitre consacré aux « passions corporelles »¹⁷ implique et sous-entend un positionnement clair par rapport à la tradition.

Un discours tout à fait analogue vaut pour la deuxième famille de textes qui peuvent mieux nous renseigner sur les premiers tâtonnements de Leibniz dans son processus de détermination sémantique du mot, à savoir, les écrits juridiques.

Cette catégorie d'écrits – où la recherche des éléments définitionnels s'avère tellement primordiale qu'elle devient l'un des critères de définition du genre d'appartenance – présente en plus l'avantage d'explicitier, avec une netteté accrue, les contributions personnelles du philosophe en les distinguant plus clairement des suggestions retenues à partir de la lecture des autres auteurs. L'acribie propre au langage juridique dans la délimitation du sens précis de chaque mot, justifie ainsi la précocité qui caractérise ces écrits dans l'exhibition des phénomènes de condensation du lexème *superstitio* autour d'une casuistique limitée et bien définie. Ainsi, dès le *De collegis* de 1665, on voit déjà apparaître la *superstitio* dans l'une des acceptions qui reviendra avec force fréquence dans tous les écrits successifs de Leibniz, à savoir celle d'une habitude – sociale ou corporative (parmi lesquelles on peut compter aussi l'adoption d'un idiolecte spécifique) – dans laquelle l'inertie qui pousse à la perpétration d'une coutume fait office de raison solide, désormais obsolète et inopérante, qui en avait motivé l'instauration :

Leges expressae vel sunt scriptae vel Placita. Leges quoque vel purae sunt quae solum ad finem Collegii faciunt, in Collegio solenni et minus solenni (plerumque tamen et ibi est mistio finis), vel mixtae de iis quae si abjicerentur, etsi non permutterentur, tamen constaret finis Collegium, adhibentur in eum maxime finem, ut magis obstringantur Membra et formetur Collegium, et haec est quasi superstitio politica eorum quae per se non valde necessaria sunt, ad animos continendos, v. g. de vestitu, de insignibus, genere loquendi, imo poena, fisco etc., non invicem altercando, vel cavillando, de certo nomine collegii etc.¹⁸

La même acception, déclinée dans des contextes différents, se rencontre également dans la *Nova Methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* de 1667, où le mot *superstitio* revient deux fois.¹⁹ Dans le *Definitio Juris Specimen* de 1676, nous retrouvons en revanche cette même volonté de recherche définitionnelle qu'on vient d'observer dans les notes de lecture de la même période :

Necromantia et Magia vetita, varias habent species gradusque. Generale in illis commercium cum spiritibus malis, quod vulgo pactum vocant. Interdum autem continet hostilitatem Deo solenniter denuntiatam, interdum tantum usum spirituum ad nocendum. Posset etiam dari non malo fine, etsi per se maneat malus mali spiritus usus. Ut si quis haberet quem vocant spiritum familiarem, sed das alräungen, ea spe ut proficeret ad scientias vel divitias, foret simplex superstitio non magia. Idem est si pactum esset implicitum tantum, fruenti ignotum.²⁰

17. Le titre complet du chapitre XIII du premier livre de l'*Enchiridion ethicum*, en effet, est *De reliquis passionibus, sive impressionibus corporeis*, 72.

18. A VI, 2, 8.

19. A VI, 1, 307n. et 328.

20. A VI, 3, 625.

Tout comme dans l'extrait de la lettre LXXIII de Spinoza à Oldenburg lu par Leibniz, comme on l'a dit, à la même année, l'effort définitionnel est ici reconnaissable à partir du mouvement diaïrétique par lequel la *superstitio* est distinguée – en raison de l'absence de l'élément du pacte – des autres lexèmes qui lui étaient traditionnellement associés, tels que *magia* ou *necromantia*.

Les écrits de la fin des années 1670, marquent l'aboutissement de cette phase d'élaboration conceptuelle, à partir de laquelle les déterminations sémantiques du mot *superstitio* se précisent et se fixent dans le vocabulaire leibnizien. Alimentées par cette double source de réflexion que sont les gloses et les textes juridiques, on pourra en identifier trois à la fin de cette période, chacune correspondante à un champ lexical bien défini et marqué par la présence d'isotopies qui – en dépit des nombreuses hybridations ou de la coprésence de cas de figure différents au sein d'un même texte – demeurent toujours bien reconnaissables, à savoir : une détermination sémantique proprement philosophique, une autre politique et, enfin, un sens érudit. Les trois puisent leurs potentialités expressives à partir de la même conceptualisation du lexème.

Mais pour apprécier pleinement la complexité et la finesse qui fondent l'utilisation polysémique du mot *superstitio* chez Leibniz, il faudra avant tout élargir le cadre et considérer de plus près les frontières du champ notionnel dans lequel le concept de superstition se trouvait enfermé au tournant de l'âge moderne.

2. POUR UNE TAXINOMIE DE LA *SUPERSTITIO* AU XVII^e SIÈCLE

Je voudrais que tous les hommes eussent chez eux, au lieu de ces meubles de fantaisie qui ne produisent pas une seule idée, je voudrais, dis-je, qu'ils eussent une espèce d'arbre en relief, sur chaque branche duquel serait écrit le nom d'un vice, en observant de commencer par le plus mince travers, en arrivant ainsi par gradation jusqu'au crime né de l'oubli de ses premiers devoirs. Un tel tableau moral n'aurait-il pas son utilité ? et ne vaudrait-il pas bien un Téniers, ou un Rubens ?²¹

Si la taxinomie des passions décrite dans les *120 Journées* représente le déploiement tangible et effectif de l'arbre des vices souhaité par Valcour, on peut raisonnablement présumer que la *superstitio* occupait un positionnement bien médiocre dans la hiérarchie des ignominies telle que l'envisageait le Divin Marquis. Bien qu'en 1793, l'espoir de Valcour demeurait encore parmi les simple *desiderata* non réalisés, au cours des siècles précédents nous pouvons documenter un bon nombre d'efforts voués à réaliser des représentations au moins partielles des différents embranchements qui se déploient et qui s'étalent à partir de telle ou telle autre abjection particulière.

Dans ce cadre, la *superstitio* peut vanter une histoire tout à fait singulière dont la parabole nous est restituée d'une façon étonnement précise par les lexiques et les dictionnaires philosophiques. Absente des ouvrages de Bernardi, Bruno, Chasteigner et

21. Sade 1990 : 458.

Goclenius,²² l'entrée *superstitio* commence à être considérée comme digne d'intérêt seulement par le *Compendium lexicum philosophicum*²³ de Johann Heinrich Alsted de 1626 qui, toutefois, se limite pour toute explication à renvoyer au mot qui était traditionnellement considéré comme son équivalent en grec, c'est-à-dire δεισιδαιμονία. La stérilité du renvoi s'en trouve accrue si l'on considère que, chez les auteurs grecs, ce mot ne s'est pas toujours présenté comme marqué d'une connotation complètement négative,²⁴ du moins jusqu'au traité Περὶ δεισιδαιμονίας de Plutarque, à partir duquel les déterminations sémantiques de la *superstitio* se trouvèrent basculées à jamais du côté obscur du vocabulaire.

Le *Lexicum ethicum* de Richter, publié l'année d'après, ne fait pas mieux : après s'être attardé sur son étymologie latine venant de *superstes*,²⁵ il propose une définition fondée sur l'opposition classique avec la *religio*, qui brille par son apodicticité décourageante :

Superstitio et religio differunt : Religio est veri cultus ; Superstitio falsi.²⁶

La grande pauvreté exégétique de ces entrées correspond bien au niveau de problématisation philosophique et théologique que la question de la superstition avait atteint au tournant de l'âge moderne. Dès la fin du XV^e siècle, les inquiétudes suscitées par la diffusion des sortilèges ou des différentes pratiques perçues comme superstitieuses avaient été déjà amplement subsumées à l'angoisse, bien plus œcuménique, envers la sorcellerie qui, du XVI^e jusqu'au début du XVII^e siècle, ne fera que grandir.²⁷ La floraison des accusations de superstition échangées entre catholiques et protestants ne contribua guère plus au raffinement de la casuistique théologique sur la *superstitio*, du moins au cours des premières années de la Réforme : en effet, l'abondante production pamphlétaire de cette période préféra tout d'abord se concentrer sur le simple catalogage et l'énumération des pratiques superstitieuses à imputer au parti opposé, savamment choisies et sélectionnées parmi les plus « baroques » et les plus improbables.²⁸ C'est seulement en s'approchant de la moitié du siècle qu'un certain nombre d'éléments nouveaux commence à s'introduire dans le débat.

22. Bernardi 1582-1585 ; Bruno 1609 ; Chasteigner 1612 ; Goclenius 1613. L'ensemble de ces ouvrages, ainsi que des lexiques cités par la suite est consultable également en ligne à partir du site de l'ILIESI, à l'adresse : <https://www.iliesi.cnr.it/Lessici/intro.php>

23. Alsted 1626 : 3327.

24. Ainsi chez Polybe, où le partage de la même δεισιδαιμονίαν est considéré comme une raison de cohésion sociale, ou encore chez Diodore de Sicile, qui donne au mot la connotation de simple « crainte religieuse » ou de « peur anxieuse envers les Dieux ». Cf. Polyb. 6, 56, 7 : « καὶ μοι δοκεῖ τὸ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ὄνειδιζόμενον, τοῦτοσυνέχειν τὰ Ῥωμαίων πράγμα, λέγω δὲ τὴ δεισιδαιμονίαν » et Diod. 1-70 : « Ταῦτα δ'ἔπραττεν ἅμα μὲν εἰς δεισιδαιμονίαν καὶ θεοφιλῆ βίον τὸν βασιλέα προτρέπομενος, ἅμα δὲ καὶ κατὰ τρόπον ξῆν ἐθίζων οὐ διὰ πικρᾶς νοθετήσεως, ἀλλὰ δι'ἐπαίνων κεχαρισμένων καὶ πρὸς ἀρετὴν μάλιστα ἀνηκόντων ».

25. Il s'agit essentiellement de l'étymologie cicéronienne tirée du *De natura deorum* (cf. Cic. *Nat. Deor.* II, 72) et rejetée par Lactance (Cf. Lact. *Inst.* IV, 28). Cf. aussi Grodzynski 1974 : 36-60.

26. Richter 1627 : 438.

27. Cf. par exemple, Blay 2008 : 115-133.

28. Cf. Delumeau 1974 : 451-487.

Le traité *De theologia gentili, et physiologia christiana, sive de Origine ac progressu idololatriae*,²⁹ publié en 1642 par Gérard Vossius, représente l'un de premiers exemples de cette sensibilité renouvelée pour la question. Comme l'indique le titre, l'ouvrage de Vossius est essentiellement consacré à l'idolâtrie, dont l'érudit néerlandais s'attache à établir la taxinomie, ainsi qu'à en cumuler des *exempla* à même de justifier et de donner corps au système de classification proposé. Mais en parcourant l'arbre taxinomique de Vossius à rebours, on s'aperçoit que l'idolâtrie est définie comme une sous-catégorie de la *superstitio* et cette dernière, à son tour, comme l'une de deux typologies possibles de l'*impietas* qui trouve son origine *a recessu religionis* :

Ex iis, quae diximus, religio definitur : ac bifariam ab ea recedi, impietate si Deus ignoretur, et superstitione, si cultus Dei proprius alio transferatur. [...] Δεισιδαιμονίαν sive superstitionem duplicem esse : ac prius genus proprie magis idolatriam vocari : quod non una ejus descriptione ex veteribus comprobatur. Interim et idolatriam recte dici cum adversus Dei mandatum in simulachro collitur Deus.³⁰

Ce mouvement d'éloignement par rapport à la véritable *religio* peut en effet se produire dans deux directions différentes : en tant que basculement rétrograde, donnant ainsi lieu à l'athéisme, ou bien en tant qu'élan progressif, dont le résultat sera, justement, la superstition.

Ab religione hac vera rectaque bifariam receditur : vel defectu, qui est divini numinis contemptus ; vel excessu ejus, qui est Dei cultus superfluo quopiam vitiatus. Prior dicitur ἀθεότης et aliquibus *irreligiositas* ; posterior vocatur δεισιδαιμονία, Latinis *superstitio*, a *superstando* : non quasi Deus versus vero cultu nimium coli possit : sed quia ad materiam cultus accedat, quod eum corrumpat.³¹

Pour Vossius donc, la *superstitio* continue à s'opposer à la *religio*, mais non pas comme un terme s'oppose à son antonyme, mais plutôt comme un vice peut s'opposer, en dérivant *secundum excessum*, à la vertu correspondante, tel que l'excessive parcimonie tourne à l'avarice ou la prodigalité exacerbée à la dissipation. En dépit de la discrétion de sa formulation, le *De theologia gentili* introduit une nouveauté de relief dans la conception de la *superstitio* de l'époque, en ouvrant en même temps la voie à un éloignement progressif du modèle plutarquien dominant, selon lequel l'ignorance (ἀμαθία / ἀγνοία) est à l'origine tant de la superstition que de l'athéisme.

Le schéma illustré dans le *Περὶ δεισιδαιμονίας*, identifiait en effet dans l'ignorance, la source commune aux deux *impietates* : la rencontre entre cet élément fixe et les caractères particuliers des individus qui en sont affectés (caractère dur et farouche ou caractère timide), détermine, par la suite, la différenciation entre les deux concrétions particulières qui peuvent être engendrées par cette racine unique. La communion d'origine, toutefois, ne s'avère pas suffisante pour assurer la permanence de l'homogénéité des deux composés à la suite de la séparation. Ainsi, l'une des conséquences capitales qui résulte de l'adoption du modèle plutarquien est la nature allogène de l'athéisme par rapport à la superstition : tandis que le premier est rangé tout simplement parmi les

29. Vossius 1642.

30. *Ibid.* : 16.

31. *Ibid.* : 18.

opinions fausses (λόγος διεψευσμένος), la deuxième est identifiée avec la *passion* que cette opinion fallacieuse produit (πάθος ἐκ λόγος ψευδοῦς).

Τῆς περι θεῶν ἀμαθίας καὶ ἀγνοίας εὐθύς ἐξ ἀρχῆς δίκαια ῥύεισις τὸ μὲν ὥσπερ ἐν χωρίοις σκληροῖς τοῖς ἀντιτύποις ἤθεσι τὴν ἀθεότητα, τὸ δ' ὥσπερ ἐν ὑγροῖς τοῖς ἀπαλοῖς τὴν δεισιδαιμονίαν πεποίηκεν [...].

Γὰρ ὁ μὲν ἄθεος ἀκίνητος εἶναι πρὸς τὸ θεῖον, ὁ δὲ δεισιδαίμων κινούμενος ὡς οὐ προσήκει διαστρέφεται. Ἡ γὰρ ἀγνοία τῷ μὲν ἀπιστίαν ὠφελούντος ἐμπεποίηκε, τῷ δὲ καὶ δόξαν ὅτι βλάπτει προστέθεικεν. Ὅθεν ἡ μὲν ἀθεότης λόγος ἐστὶ διεψευσμένος, ἡ δὲ δεισιδαιμονία πάθος ἐκ λόγος ψευδοῦς ἐγγεγεννημένον.³²

La substitution de la différence de genre par une différence de gradation et l'abandon du modèle plutarquien qui en découle, dont l'œuvre de Vossius nous fournit l'une des premières attestations, s'avèrent ainsi les outils fondamentaux à l'origine de la floraison des taxinomies de la *superstio* que l'on pourra observer tout particulièrement à partir de la seconde moitié du XVII^e siècle.³³ Ainsi le théologien et orientaliste Theodoricus Hackspan, dans son *Termini, distinctiones et divisiones philosophico-theologicae* de 1664, semble adhérer parfaitement au nouveau schéma de la *De theologia gentili*, dont il reprend les divisions au pied de la lettre :

SUPERSTITIO : laxius ea voce accepta, est, quando Deus agnoscitur, ac providentia ejus erga omnes et hic et in altera vita : sed vel veri Dei cultus praestatur falso nomini, vel vel falso cultu versus Deus coli existimatur. Prius vocari solet superstitio falsi cultus ; quia falsum colitur numen : posterius dicitur superstitio cultus indebiti ; quia non colitur Deus omne cultu, quo debet coli. Prior modus vocatur etiam εἰδωλολατρεία.³⁴

L'un des effets notables de l'adoption, même implicite et partielle, des présupposés théoriques de Vossius, se trouve souligné, avec une clarté et une précision surprenante, dans le *Tractatus de Idolatria et Superstitione* publié en 1680 par le médecin néerlandais Lambert van Velthuysen :

Ut omnis Idolatria presupponit fidem de divinitate : ita superstitio ante omnia statuit timorem Numinis. Sed sicuti in Idolomatria fides deitatis non ad rationem et

32. Plutarch. *Mor.* 164e et 165c.

33. Le *Floretum philosophicum* publié en 1649 par l'abbé du diocèse du Mans, Antoine Le Roy, représente l'un de premiers exemples de réception du modèle de Vossius. Sans oublier de présenter tout d'abord son hommage à cette tradition consolidée qui, depuis Cicéron en passant par Lucrèce, opposait la *superstitio* à la *religio*, Le Roy propose sa définition de la superstition qui « [...] est vitium religioni oppositum secundum excessum et fit cum exhibeatur Dei cultus aut cui non debetur aut alio modo quam par est ; V. Haeresis », Le Roy 1649 : 242.

34. Hackspan 1664 : 584. Cf. Vossius 1642 : 18 : « Similiter δεισιδαιμονίαν sive superstitio-nem, laxè ea voce accepta nuncupo, quando Deus agnoscitur, ac providentia ejus erga omnes, et hic, et in altera vita : sed vel veri Dei cultus praestatur falso numini, vel falso cultu Deus versus coli existimatur. Prius vocari solet superstitio falsi cultus ; quia falsum colitur numen ; posterius dicitur superstitio cultus indebiti, quia non colitur Deus eo cultu quo debetur. Prior modus etiam vocatur εἰδωλολατρεία ».

Verbum Dei dirigitur : sic etiam metus Dei, qui in Superstitione est, non regitur secundum voluntatem Dei ; prout Ipse eam in natuea, vel in Verbo suo explanavit.³⁵

Tout d'abord notons que Van Velthuysen n'associe pas l'idolâtrie et la superstition en raison d'une supposée origine métaphysique commune, mais plutôt à cause de la contingence historique qui réunit les deux erreurs dans la rubrique commune des accusations portées par les protestants contre la confession catholique.³⁶ À partir de là, il peut donc développer sa propre taxinomie « combinatoire » à quatre variables, où la foi et la crainte, mal rapportées à la raison et à la volonté divines, produisent les deux excès auxquels son traité est consacré. Dans ce cas également, il ne s'agit que d'un problème de proportions. De plus, la possibilité de reconnaître un noyau de foi véritable autant que de crainte due et sincère, situé au cœur même des deux erreurs principales dont les papistes se rendent coupables, fournit à van Velthuysen un atout non négligeable pour la fondation d'un arrière-plan idéologique parfaitement fonctionnel à l'accomplissement de cette mission conciliatrice dont le médecin, depuis 1648 au moins, se sentait investi. Mais que l'élan iréniste n'est pas la condition nécessaire pour suivre la voie tracée par Vossius, est bien montré par le cas d'un autre protestant cartésien comme Étienne Chauvin, beaucoup moins préoccupé par la médiation que par sa difficile ascension sociale et académique, qui, à l'entrée *superstitio* de son *Lexicon rationale* de 1692, reprend la casuistique du *De theologia gentili* en se limitant à retoucher la taxinomie originaire par une ultérieure explicitation du critère adopté pour l'obtenir :

SUPERSTITIO : quadam cultus divini specie Religionem mentitur. Illius autem, pro diversitate objecti vel finis, diversa videntur esse genera. Unum in specie dici potest superstitio in falsi, cum colitur id quod non erat colendum, ut falsus Deo pro vero ; non tamen sub falsi, sed veri nomine ac praetextu. Sed de his plura apud Theologos.³⁷

Le lexique de Chauvin semble également marquer le point de flexion d'une parabole destinée à s'effondrer très rapidement. Au fur et à mesure qu'on s'éloigne de l'époque des disputes religieuses et confessionnelles, la question de la superstition et de sa différenciation de l'athéisme et de l'idolâtrie, retrouve progressivement le rang secondaire qu'elle avait jadis occupé au début du siècle. L'entrée *superstitio* du lexique de Charles Du Plessis d'Argentré publiée en 1716, illustre parfaitement la rapidité de ce déclin, car on

35. Van Velthuysen 1680 : 433.

36. *Ibid.* : 374 : « Verum discrimen inter Reformatos et Pontificios hac in re consistit, an in Papatu formalis Idolatria committatur. [...] Ita ut, licet tractatui huic nomen sit de idolatria in genere : tamen in eo sermo fit in specie de istis partibus Religionis Papisticae, propter quos a Reformatis accusantur immanis Idolatriae et Superstitionis ».

37. Chauvin 1692 : 671. La définition de *superstitio* sera, par la suite, légèrement retouchée dans la deuxième édition de l'œuvre, datant de 1713 : « quadam cultus divini specie Religionem mentitur. Illius autem, pro diversitate objecti vel finis, diversa videntur esse genera. Unum in specie dici potest superstitio in falsi, cum Deus colitur, at non ut oportet ; alterum superstitiosi falsi, quod colitur id quod non erat colendum, ut falsus Deo pro vero ; non tamen sub falsi, sed veri nomine ac praetextu. Sed de his plura apud Theologos », Chauvin 1713 : 641.

y retrouve la même apodicticité négligée observée en 1627 dans les pages du *Lexicum ethicum* de Richter.³⁸

Par rapport à ce cadre, la caractérisation leibnizienne du concept de *superstitio* comporte trois opérations. Tout d'abord, il récupère au moins un élément de la définition plutarquienne tirée du *Περὶ δευσιδαιμονίας*, à savoir l'idée que la *superstitio* – tout comme l'athéisme – trouve ses origines dans l'ignorance. Le concept est exprimé – directement ou indirectement – dans une multitude d'occurrences et, à partir de la seconde moitié des années 1670 et tout au long de sa production, sera constamment répété dans tout genre de textes. Ainsi par exemple, dans le *De cultu sanctorum* de 1677 :

Neque jam examino quomodo res exemplis veterum et rationibus excusari possit, fatendum est tamen esse valde proclivem in abusum, praesertim apud religiosos et populum rudem.

Apud religiosos quia in conventibus suis quotidie miras historias audientes et legentes, ita illis assuescunt, ut postea sint ad talia multo quam alii proniores. *Apud plebem*, quia plebs, et in universum ignorantia, in superstitionem est proclivis.³⁹

Ou encore, dans l'*Apologia catholicae veritatis* de 1685 :

Unde nonnulli sibi ridiculo sed infelicissimo errore persuadent eos qui acriore inter catholicos ingenio sunt hypocritas fieri caeteros sibi mentis oculos eruere debere, ne videant lucem veritatis, unde vel impietas et Atheismus, vel superstitio et barbaries nascantur, quibus nihil magis et humani generis bono, et progressui scientiarum sit adversum.⁴⁰

Il est par ailleurs intéressant de noter que, chez Leibniz, cette idée se présente souvent agrémentée d'observations parenthétiques sur l'ignorance ouvertement encouragée et entretenue par une classe particulière, avec des finalités de soumission et de domination :

Nimirum Plotinus, Jamblichus, Porphyrius, Philostratus, imo et Proclus alique Pythagorici et Platonici illorum temporum, plane superstitionibus dediti erant et miracula jactabant, sive vitio animi sive ut venerationem sibi conciliarent, sive aemulatione Christianorum cum quibus conflictabantur.⁴¹

En deuxième lieu et à la différence de Plutarque, dans aucun de ses écrits Leibniz ne semble accorder l'existence d'une quelconque différence de genre entre la superstition et l'athéisme. La dernière opération enfin, consiste à greffer sur cette fondation plutar-

38. Du Plessis d'Argentré 1716 : 315. Le déclin de la problématisation de la *superstitio* à partir des premières années du XVIII^e siècle n'est évidemment pas étranger à l'évolution du contexte politique et social européen. Cf. Mormino 2005 : 171: « Il lento smussarsi delle divergenze teologiche nell'ambito della storia europea o, se vogliamo usare un altro termine, lo stabilirsi di una sorte di *pax dissidentium* implicitamente stretta dagli esponenti delle maggiori chiese è un processo storico già in corso, del quale Leibniz ha il merito di esprimere con lucidità alcuni contenuti teorici ».

39. A IV, 6, 674.

40. A IV, 6, 723.

41. *Ad constitutionem Scientiae Generalis*, A VI, 4, 479. Mais également dans A II, 4, 542 (Leibniz à A.W. Amandernende von Runckel) aussi que dans les *Essais de Théodicée*, GP VI, 26.

quienne modifiée quelque chose de très proche de ce principe de gradation qui commence à se diffuser et à s'imposer à partir de l'œuvre de Vossius.

La conception de la superstition qui en résulte est ainsi celle d'une portion défaillante de la chaîne des raisons qui – fixée par une tradition souvent cautionnée par une *auctoritas* intéressée – ne cesse d'être utilisée comme composant « préfabriqué » (à savoir, un signe) au sein de concaténations plus étendues. Ces dernières sont ainsi affectées par l'erreur dont l'ingrédient est porteur, mais cela seulement en proportion du nombre et de la qualité des maillons fallacieux que la portion préfabriquée de l'enchaînement renferme :

Mais comme une délibération de cette importance a besoin d'une grande exactitude ; et qu'il est difficile de distinguer les raisons solides de la vraie piété d'avec quelques sophismes fardés de la superstition si on n'a point de goût encore de la vraie philosophie.⁴²

La plupart des occurrences leibniziennes du mot *superstitio*, en effet, découlent directement de cette signification.⁴³ Il reste donc à explorer la nécessité qui a opéré dans la direction d'une telle conceptualisation.

L'examen des occurrences du mot *superstitio* dans les textes à finalité politique et dans les écrits érudits nous permettra d'apprécier davantage les possibilités dont Leibniz pût profiter, en décidant de donner la vie à un tel *monstrum*.

3. BELLA, PESTES ET PRÆDONES : LA SUPERSTITIO DANS LES ÉCRITS POLITIQUES

Les écrits politiques de la fin des années 70 et des années 80 et 90 offrent à Leibniz le cadre idéal pour mettre à l'épreuve sa nouvelle élaboration conceptuelle de la superstition, développée à partir de ses lectures de jeunesse, des efforts définitionnels accomplis lors de ses premiers ouvrages juridiques, ainsi que du progressif glissement sémantique que cette notion était en train de subir sous la plume de ses contemporains. Il s'agit également du contexte le plus ardu et problématique car, ici, deux exigences divergentes et apparemment contradictoires – mais toutes deux organiques et fonctionnelles au projet leibnizien – semblent devoir se disputer la caractérisation sémantique du lexème. Cette situation est bien documentée par les passages concernant la *superstitio* qu'on rencontre dans cette famille de textes. On peut clairement identifier deux mouvements qui semblent se séparer dans les directions opposées.

D'un côté, nous avons tous les extraits où Leibniz souligne – sans afficher aucune crainte d'exagérer ou de dramatiser la question – les ahurissants dangers sociaux et politiques connectés à la diffusion des superstitions. Déjà dans le *Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum* de 1669, cette dernière était associée aux crimes et aux dévastations qui frappent une nation en proie à la guerre civile. La *superstitio* se trouvait ainsi contrainte de partager son champ sémantique avec un cortège de sujets – *bellum, orcus damnatus, pestes, praedones* – bien peu recommandables :

42. *De vita beata*, A VI, 3, 665.

43. Cf. par exemple *Ad constitutionem Scientiae Generalis*, A VI, 4, 457, 462 et 479.

Quo nullum atrocius geri solet, plebe vel Religione accensa, vel superstitione fascinata. Neque enim quisquam affectus prudenti, nedum simplici, aeternae vitae appetitu ardentior esse debet. Accedit, quod qui ob religionem bellum gerunt, alios orco danmatos, Deo exosos, bastiis deteriores, jure occidendos, generis humani pestes, animarum praedones, creaturas execrandas putant.⁴⁴

À partir des écrits des années 80 et jusqu'aux derniers textes, le thème de la *superstitio* en tant qu'élément déclencheur ou catalyseur du danger politique revient avec insistance dans des contextes différents. Ainsi, par exemple, dans l'*Exhortatio ad unitatem ecclesiae amplectendam* de 1690 où la superstition est présentée comme outil d'un dessin politique délibéré visant à l'asservissement du peuple ; dans une note de la mi-novembre 1694 destinée à l'ambassadeur anglais George Stepney et finalisée à appuyer la création d'une compagnie commerciale anti- française, où la propagation de la « superstition romaine » est dépeinte comme l'un des dangers connectés à l'avancée politique de la France ; ou encore, dans une lettre à Thomas Burnet du 30 octobre 1710, où la superstition est associée à un rigorisme irrationnel et aveugle qui peut mettre les nations en grand péril. Ailleurs, la superstition est même listée parmi les causes qui ont contribué à l'affirmation de la religion islamique, comme Leibniz suggérait déjà à Mathurin Veysire la Croze dans une lettre de 1706 :

Je crains que ce que Vous dites, Monsieur, ne soit que trop veritable, que les persecutions horribles qu'on exerçoit contre des Chrestiens dans l'Empire Romain, sous pretexte de Nestorianisme et d'Eutychnisme, n'ayent contribué beaucoup à peupler l'Arabie, et plus encor à affoiblir le Christianisme et à le rendre odieux dans les pays orientaux. Outre qu'il estoit déjà chargé de bien de superstitions et donnoit prise sur luy en bien des manieres, lors que Mahomet s'eleva pour etablir une religion qui approchoit assez de la juifve et ne s'eloignoit pas entierement de quelques Sectes Chrestiennes, ce qui la fit avoir bien tost grand nombre de sectateurs.⁴⁵

Du côté opposé, on peut en revanche répertorier un nombre au moins égal d'occurrences, où l'accent est placé sur l'indulgence et, parfois, sur l'ἐποχή, qu'il serait sage et prudent d'exercer face à un certain nombre d'attitudes et de pratiques superstitieuses. La lettre adressée en 1683 par Leibniz au landgrave Ernst von Hessen-Rheinfels nous permet d'observer cette position politique dans une phase encore embryonnaire, lorsqu'elle est encore présentée sous la forme d'un doute et, en tout cas, précédée d'une vigoureuse condamnation de la *superstitio* :

Neantmoins quand je considere le droit naturel qu'on a de dire ce qu'on croit estre la verité ; et qu'ils croyent à l'Exemple d'Épicure, d'obliger beaucoup le genre hu

44. A IV, 1, 33. Parmi les notes de lectures de Leibniz, nous retrouvons également un grand nombre de passages dénonçant les risques politiques et sociaux dérivés de la superstition, cf. par exemple : *Aus und zu Spinozas Opera Posthuma*, dans A VI, 4, 1743 ; *Aus und zu Malebranche, De la recherche de la Vérité* A VI, 4, 1872 et 1878.

45. Leibniz à de la Croze, A I, 26, 792. La même argumentation est avancée ouvertement dans le déjà cité *De cultu sanctorum* de 1677 (A IV, 6, 679) et suggérée, indirectement, dans les *Essais de Theodicée* (cf. GP VI, 27).

main en le delivrant des superstitions mal fondées, je n'ose encor decider, si on a droit de passer contre eux aux dernieres rigueurs.⁴⁶

Toutefois, la fondation philosophique de cette tendance est bien plus ancienne et on peut l'observer déjà dans une lettre de 1677 à Herzog Johann Friedrich, où la voie de la tolérance et du doute est prônée avec une grande lucidité :

Ils n'accorderont pas pour cela à Mons. Spinoso, que tout ce que la raison ne dicte pas, doit passer pour superstition. Il n'est pas toujours à nous de juger de ce qui est superflu. C'est pour quoy ceux même qui ont de la charité et de la justice sont obligez, à proportion de leur loisir, et de leur talens de s'informer s'il y a quelque chose de vray et de solide dans ces révélations ou religions qui font tant de bruit dans le monde, puisque ces mêmes révélations assurent que Dieu ne refuse pas sa grace à ceux qui font leur possible de leur costé. Aussi est ce bien raisonnable.⁴⁷

Certes, la possibilité de prendre des distances par rapport aux positions spinozistes est déjà un avantage en soi et, à elle toute seule, suffirait peut-être à justifier le maintien d'une connotation contradictoire de la *superstitio* comme celle apparemment adoptée par le philosophe. Mais c'est seulement lorsqu'on considère les textes où les deux caractérisations opposées sont présentées ensemble, en même temps et avec la même force argumentative, qu'on arrive à saisir le véritable enjeu de la stratégie leibnizienne. Cette dernière se dessine avec une netteté particulièrement remarquable surtout dans deux écrits que nous connaissons déjà et qui sont, par ailleurs, également ceux de toute la production leibnizienne où le mot *superstitio* revient avec le plus de fréquence : le *De cultu sanctorum* de 1677 et l'*Examen religionis Christianae*, rédigé 11 ans après.

Le premier témoigne de l'intervention de Leibniz dans le cadre de la polémique surgie entre Hermann Conring et Dionysius von Werl à propos de l'opuscule *Novena S. Antonii de Padua*⁴⁸, publié à Hanovre en 1675. Très vite amplifiée, la controverse initiale s'élargira rapidement dans un débat plus vaste concernant le culte de saints, véritable *punctum dolens* de la dispute confessionnelle entre catholiques et réformés. Le deuxième, datant de 1686, est un texte complètement autonome par rapport aux contingences de la *République des lettres* et représente la contribution la plus complète et argumentée fournie par Leibniz à la cause de la réunion des églises. Concernant le problème de la *superstitio*, les deux écrits peuvent être considérés en parallèle, car la démarche leibnizienne demeure identique : tout d'abord, les deux soulignent comment la *superstitio* – tout comme l'athéisme – trouve son origine dans l'ignorance :

Superstitionem in rudi popello invalescere ille judicabit, qui consideraverit varias religiosorum inprimis praxes, miraculorum innumerabilium et saepe ineptorum relationes, immensum lucrum quod callidi homines ex his colligunt, tot superbas structuratas, magna opera, congestasque, opes quae saepe non nisi his artibus

46. A II, 1b, 844.

47. A II, 1b, 468.

48. *Novena S. Antonii de Padua* 1675.

debentur ; varias sodalitates, et privilegia spiritualia, his sodalitatibus concessa, et ab iis, qui eas amplificare cupiunt, saepe conficta.⁴⁹

Tandem ubi in maxima noti cultique orbis parte Daemonum cultus profligatus fuit, nec jam amplius Dii nisi per jocum memorantur, nulla amplius causa gravibus etiam viris visa est, cur imagines, alphabetum idiotarum, magnumque rudis populi ad pietatem incitamentum a cultu excluderentur.⁵⁰

Ensuite, les deux parviennent à une condamnation de la *superstitio* en multipliant les exemples qui en stigmatisent la dangerosité politique :

Breviter omnia rescindenda quaecunque superstitionem aliquam sapiunt, et inep-tiarum suspecta sunt.⁵¹

Plurimum autem imagines et statuae perversum hunc cultum auxerunt, ita enim pravae atque paulatim inolitae inclinationis perpetua irritamenta ante oculos habebant, et mortuos sibi tanquam vivos exhibentes, falsissimam divinitatis imaginationem adjuvabant. Et cum superstitione paulatim nescio quae ostenta aut etiam auxilia Deorum apud statuas sibi finxisset vel notare visa esset, quae sacrificuli lucripetae spargebant vel augebant, inde visa est ipsis statuis peculiaris quaedam inesse virtus divinitatis.⁵²

Mais enfin, les deux textes font précéder cette même condamnation par toute une série de « clauses », de précautions et de distinctions par lesquelles, finalement, l'efficacité du blâme s'en trouve complètement désamorcée :

At dicet aliquis, eodem argumento probabitur inutile esse, ut nostra vota piis hominibus in terris, et in primis Ecclesiae commendemus. Respondeo primum, haec intercessio hominum vivorum nobis similium, nullo modo periculum creat superstitionis.⁵³

Nec minus praeclare addidit Concilium, ne fiduciam quidem in imaginibus esse figendam, scilicet quasi forte sublata illa aut amissa aut mutata minus grata Deo devotio, minorque precum successus sit futurus, quod utique superstitiosum est credere, idemque de reliquiis dicendum est, quarum amissio aut etiam suppositio manente eadem colentium pietate nil noceret.⁵⁴

C'est en effet l'articulation même du projet œcuménique et iréniste de Leibniz qui implique la nécessité d'une double caractérisation politique de la *superstitio* : dans un cadre où l'argument principal avancé pour promouvoir la réunion des églises est l'exigence de dresser un front commun à même de s'opposer à l'avancée ottomane, la condamnation des pratiques « païennes et superstitieuses » de ces dernières⁵⁵ devient aussi nécessaire

49. *De cultu sanctorum*, A IV, 6, 677.

50. *Examen religionis Christianae*, A VI, 4, 2393.

51. *De cultu sanctorum*, A IV, 6, 681.

52. *Examen religionis Christianae*, A VI, 4, 2391.

53. *De cultu sanctorum*, A IV, 6, 676.

54. *Examen religionis Christianae*, A VI, 4, 2397.

55. Par une acrobatie rhétorique, les passages consacrés à la mise en garde contre le péril sarrasin profitent souvent, à leur tour, de cette double caractérisation de la *superstitio* : elle est condamnée une première fois directement, en tant que système des pratiques qui caractérise la religion musulmane et une deuxième fois, indirectement, en tant que cause qui a contribué à

que l'atténuation de la gravité des pratiques similaires traditionnellement reprochées au parti catholique.

Si, en tant qu'émanation de l'ignorance, la superstition doit être toujours condamnée à partir de la stigmatisation de la dangerosité politique qu'elle comporte, en tant que concrétion d'une chaîne de raisons fixées dans une pratique de la tradition, on ne peut pas non plus exclure à priori que certaines formes de dévotion véritable et de *pietas* sincère ne puissent quand même s'intercaler au sein de la série des maillons fallacieux. Tandis que l'éviction de la *superstitio* de l'arbre généalogique de la *religio* permet de désigner l'ennemi commun par des catégories floues et changeantes comme celles d'infidèles⁵⁶ ou d'impies, le concept de gradation légitime l'élargissement de la coalition à toutes les Églises qui consentiront à émender ne serait-ce que les pratiques les plus embarrassantes.

Leibniz n'hésite par ailleurs pas à parler des « superstitions » qui affectent les « personnes savantes et de très bon sens ». Dans ce sens, peuvent être également définies de « superstitions » les « mauvaises fréquentations » de Descartes, ainsi que la peur du noir attribuée à Hobbes:

M. des Cartes ayant eu dans sa jeunesse quelque affection pour une personne louche ne put s'empêcher d'avoir toute sa vie quelque penchant pour ceux qui avoient ce défaut. Mons. Hobbes autre grand philosophe ne pût (dit on) demeurer seul dans un lieu obscur sans qu'il eut l'esprit effrayé par les images des spectres quoiqu'il n'en crût point, cette impression luy estant restée des contes qu'on fait aux enfants. Plusieurs personnes savantes et de très bon sens, et qui sont fort au dessus des superstitions ne sauroient se résoudre d'être treize à un repas.⁵⁷

Par ce biais, la caractérisation atypique et polymorphe de la *superstitio* développée dans les contextes philosophiques peut donc également devenir un outil rhétorique du projet politique leibnizien.

4. LEIBNIZ ET L'HIPPOLOGIE SARMATE : LES SUPERSTITIONS DANS LA RECHERCHE ERUDITE

Bien que Leibniz se laisse séduire toujours très volontiers par l'attrait de la dérive érudite, au point qu'une telle tendance déteint presque systématiquement sur tous les autres contextes d'utilisation identifiés auparavant, il reste néanmoins possible d'isoler, enfin, un certain nombre de cas où l'intérêt pour la dimension historique et culturelle des *superstitutiones* s'impose *per se*. Dans l'œuvre de Leibniz, ces cas sont suffisamment nombreux pour autoriser l'identification d'un dernier cadre d'usage du mot, comprenant

la diffusion de ces mêmes pratiques : « Quartum malum, quod hic numero est scandalum infidelium et quae inde secuta est, amissio Orientis. Illud enim pro certo habendum est, Mahometem, cum colluviem ex Judaeis, semichristianis, et Arabibus collegit, in Christianos velut idololatrias fulminasse, iisque cultum qui uni Deo debetur ad creaturas translatum objecisse. Constat, quanto nunc etiam odio Judaei pariter et Mahometani imagines prosequantur, quam abominandus illis cultus videatur, qui speciei panis exhibetur. Equidem fateor etiam Trinitatis et Incarnationis eos esse hostes ; sed hoc non suffecisset ad eversionem fidei in Oriente, nisi Saraceni omnia miseris superstitionibus infecta reperissent », *De cultu sanctorum*, A IV, 6, 679.

56. Cf. par exemple, A IV, 6, 524, 679, 772 ; A IV, 7, 826, 894.

57. Cf. NE [Liv. II, Chap. XXXIII], 270.

tous ces textes où les superstitions sont évoquées, étudiées et cataloguées, exclusivement en relation à leurs possibilités d'exploitation aux fins de recherche anthropologique, historique et philologique.⁵⁸

Si, en tant qu'émanation directe de l'ignorance, l'accablant attirail des superstitions qui entravent et alourdissent l'esprit d'un individu particulier incarne l'antonyme parfait du concept même d'érudition, il n'en va pas de même lorsque celles-ci se trouvent agrégées dans une dimension historique et collective. Là où le philosophe condamne la coutume lorsqu'elle se déguise en raison, afin de substituer une cause devenue obsolète, l'historien se réjouit à chaque fois que, de la sédimentation de plusieurs « couches d'ignorance » stratifiées au fil des siècles, émerge une trace à parcourir à rebours lui permettant de repérer ainsi les liens souterrains qui unissent les peuples à travers le temps et l'espace. Il est vrai que, dans tous ces contextes, chez Leibniz, la frontière entre l'*exemplum* pertinent et la simple divagation érudite s'avère parfois assez floue. Même dans les cadres les plus éloignés de son activité d'historien, le goût leibnizien pour la simple *curiositas* est tel qu'il ne renonce que très rarement à toute occasion valable pour se livrer à de longues dissertations savantes.⁵⁹

Pour cet exercice, les superstitions offrent un terrain de jeu idéal. Tout comme s'il se consacrait à la compilation d'une version moderne des *indiculi superstitionum*, Leibniz les recueille, les note, les catalogue, les commente et – surtout – les utilise systématiquement pour alimenter ses conjectures d'historien et de linguiste. On explique ainsi, par exemple, ce long aparté sur le *Nodfyr* (pratique païenne du feu tiré du bois par le frottement),⁶⁰ dont la stricte nécessité pour l'argumentaire pourrait effectivement être mise en discussion au sein d'un texte comme les *Praecognita ad Encyclopaediam sive Scientiam universalem* datant de 1678-79 :

Priscis temporibus homines, cum nondum ad cultum vitae traducti essent, ignem ligni durioris frictu suscitabant. Hunc a Necessitate vel violentia *Nodfyr* jam olim dictum Saxonibus Magni Caroli leges docent, quibus prohibitus est. Et tamen nunc quoque nomen et reliquae superstitionis in rustica plebe mansere, neque aliud ignitabulum barbari Americae frequentius usurpant. Sapientes autem coelo devocant puriorem flammam, radiosque solis speculis aut vitris cogunt.⁶¹

58. Un certain nombre d'indices, que l'*Arbeitskatalog* des manuscrits de Leibniz laisse transparaître, nous suggère que les textes traitants, directement ou indirectement, des *superstitiones* encore à éditer, appartiennent surtout à cette dernière catégorie.

59. Cf. « Je ne laisse pas de pousser mes recherches, même pour ma propre satisfaction, ayant fait quantité d'observations qui pourront servir d'ornement à l'Histoire de la Maison et même de quelque usage pour sa gloire et pour ses droits [...] », Leibniz à Eleonore von Celle, dans ZHVN, 55-56, 1890, 141. Cité également par Davillé 1909 : 362.

60. On note par ailleurs que l'un des rares récits mentionnant la tradition du *Nodfyr* chez les Saxonnnes se trouve justement dans l'*Indiculus Superstitionum Paganiarum* de Fulda. Cf. art. XV, *De igne fricato de ligno id est Nodfyr*, dans MGH, *Capitularia Regum Francorum*, Vol. 1, 1833, 223.

61. *Praecognita ad Encyclopaediam sive Scientiam universalem*, GP VII, 54.

Comme on le sait, tant dans les *Nouveaux essais* que dans les *Essais de Théodicée*, les passages contenant de tels « morceaux de bravoure » sont légion.⁶² Un discours tout à fait analogue vaut pour un certain nombre d'extraits des *Novissima Sinica* concernant les superstitions chinoises, où toutefois le goût pour l'érudition et pour le recueil documentaire – bien que sensiblement présent – s'avère doublé d'une finalité politique manifeste :

Ridicula superstitio est, qua ii maxime, qui Bonzi audiunt, opitulari conantur suorum animabus, apud Inferos detentis.⁶³

Ou encore :

Id apparet, multos errores et superstitiones Sinensium perantiquas ex illius animo esse deletas. Verbi gratia, vix quisquam est Sinensium, praeter Christianos, qui rem alicujus momenti aggrediatur, quin horam et diem arbitrio Mathematici eligat. Habet Collegium Mathematicorum peculiarem curiam, cujus omnis occupatio est in eligendis superstitiose locis, diebus, horis, cuique rei graviori accommodatis : tresque hujus Collegii Doctores hodierno Imperatore adhuc minore capitis fuere damnati, quod neglexerant observare horam, qua Frater Imperatoris esset terrae mandandus quam negligentiam existimabant Imperatoriae familiae funestam.⁶⁴

Mais c'est naturellement dans le contexte de son travail d'historien et dans le cadre de ses recherches philologiques que tout le matériel cumulé concernant les superstitions abandonne définitivement toute dimension d'*exemplum* ou de *curiositas*, pour devenir un véritable outil d'enquête. Une longue note concernant les superstitions des peuples slaves tirée des *Disquisitiones anti-baronicae* de Christian Kortholt, peut nous aider à observer de plus près l'approche de Leibniz face à cette typologie de sources.

L'annotation dont il est question, porte essentiellement sur un système divinatoire en usage chez les Sarmates du Moyen Âge, consistant à faire zigzaguer un cheval parmi des lances posées par terre et tirer ainsi des auspices – bons ou mauvais – en raison de la capacité de la bête à effectuer le parcours sans toucher ou trébucher sur ces obstacles :

Hastae novem disponebantur humi, spatio unius cubiti disjunctae. Strato ergo caballo, atque fraenato, sacerdos, ad quem illius pertinebat cusodia, tentum fraeno, per jacentes hastas in transversum ducebat, ter atque reducebat. Quod si pedibus inoffensis, hastisque indisturbatis equus transibat, signum habuere prosperitatis et securi pergebant.⁶⁵

Le document s'ouvre sur une observation historiographique intéressante concernant la valeur documentaire des rites et des superstitions : leur étude nous donne une image des modes de vie des anciens, tout comme l'observation du fonctionnement de l'église d'Abyssinie nous ouvre une fenêtre sur l'organisation des communautés chrétiennes du

62. Cf. par exemple, NE [Pièce rectificative], 544 : « c'étoit une coûtume generale des Romains, ou plutôt une suite de la même superstition qui les obligeoit de faire les marches de leurs degrés en nombre impair ».

63. *Novissima Sinica*, A IV, 6, 416.

64. *Ibid.*, A IV, 6, 470.

65. Dutens, 4, 279.

V^e siècle.⁶⁶ Mais le regard de Leibniz n'est pas naïf pour autant. On s'aperçoit en effet que l'observation notée par Leibniz est préalablement passée par un triple critère de contrôle : tout d'abord, l'*auctoritas* de Valerius Jasch, l'éditeur scientifique du recueil duquel la première version de la note est tirée.⁶⁷ Ensuite celle de Christian Kortholt qui – en la jugeant vraisemblable – décida de l'intégrer dans les *Disquisitiones*. Enfin, la description de la *superstitio* est comparée à un passage du *De origine et situ Germani* de Tacite, à partir duquel la substance du récit semble être confirmée.⁶⁸

Un tel traitement n'est pas seulement dû à l'acribie de Leibniz en tant qu'historien, mais il trouve sa justification dans la nature même de la typologie de source considérée.⁶⁹ Il est connu que Leibniz classait les sources historiques essentiellement en raison de la matérialité de leur support. Il arrive ainsi à distinguer trois sortes de matériaux historiques : les *monumenta* proprement dits, comprenant tous les restes matériels à même de nous renseigner en cas d'absence de documents écrits ; les *scripta*, parmi lesquels les actes diplomatiques revêtent un rôle tout à fait privilégié, non tant en raison de l'écriture en soi, car celle-ci est présente également dans certains *monumenta* comme les médailles, monnaies ou inscriptions épigraphiques, mais plutôt à cause de leur nature performative ; et, enfin, les documents oraux, soit contemporains, comme les langues, soit postérieurs, comme les traditions.⁷⁰

Quoique, dans ce cadre, les rites et les superstitions se présentent tout d'abord comme une catégorie transversale dont les *vestigia* peuvent se fixer et de sédimenter sur les trois supports indifféremment, il est évident que c'est dans la tradition qu'il faudra toujours chercher leur origine. Mais pour l'historien, celle-ci est sans aucun doute la catégorie de sources la plus problématique car Leibniz savait très bien que :

Sans une assistance toute particulière de Dieu, les Traditions de bouche ne sauraient aller dans des siècles éloignés sans se perdre, ou sans se corrompre étrangement, comme les exemples de toutes les Traditions qui regardent l'Histoire profane,

66. Dutens, 4, 278 : « Ritus Sarmatici in Slavis medii aevi superantes, velut imaginem praeabent veteris Germanorum Vivendi rationis, prorsus quemadmodum in Abassenis nostri temporis, antiquam quinti a Christo saeculi Ecclesiam, velut in speculo intuemus ».

67. Jasch 1681, ch. XXXII : 318 : « Habebant enim Caballum mirae magnitudinis et pinguem. [...] Hastae novem disponebantur humi, spatio unius cubiti disjunctae. Strato ergo caballo, atque fraenato, sacerdos, ad quem illius pertinebat custodia, tentum fraeno, per jacentes hastas in transversum ducebat ter atque reducebat ».

68. Tacit. *Germ.* X : « [...] proprium gentis equorumquoque praesagia ac monitus experi. Publice aluntur isdem nemoribus ac lucis, candidi et nullo mortali opere contacti ; quos pressos sacro curru sacerdos ac rex uel princeps ciuitatis comitantur hinnitusque ac fremitus obseruant. Nec ulli auspicio maior fides, non solum apud plebem, sed apud proceres, apud sacerdotes ; se enim ministros deorum, illos conscios putant ».

69. La multiplication et le croisement des sources demeure pour Leibniz le seul critère nous permettant de s'approcher à la certitude lorsqu'on opère dans le domaine de la contingence pure : en tant que tel il doit être appliqué, indifféremment, à tout genre de matériel historique.

70. Cf. LH XXIII, 217a, 12, f. 1-7 : « Antiquarum humanarum notitia a tribus fontibus duci potest, una a scripturarum, altera a rerum monumentis, tertia a linguis ». Cité en Davillé 1909 : 386.

et les Loix et Coutumes des peuples, et même les Arts et Sciences, le montrent incontestablement.⁷¹

Le statut fuyant et éphémère des traditions ne légitime pas leur mépris en tant que sources historiques, mais justifie l'attention accrue qu'il faudra réserver aux procédés de vérification auxquels il est impératif de les soumettre. De plus, ceux-ci devront en tous cas être accompagnés par la conscience que la multiplication des contrôles ne pourra jamais suffire à contrecarrer complètement l'imperfection originaire qui les affecte en tant que sources historiques.⁷²

Une telle situation implique une conséquence d'un certain relief : dans sa fonction de matériel pour l'histoire, la tradition – et par conséquent les superstitions qu'elle véhicule – ne pourra jamais parvenir aux plus hauts degrés de probabilité, tels que l'assurance, la confiance ou la croyance, mais sera toujours gardée, du moins par le bon historien, au niveau de la défiance.⁷³ C'est ce statut presque oxymorique de source dont la nature même est d'impliquer un doute systématique nécessaire, qui fonde la véritable praxis leibnizienne dans l'usage des traditions en tant que documents historiques. Privées de toute puissance probatoire et enveloppant leur propre doute par protocole méthodologique, elles s'apparentent très souvent à des purs outils rhétoriques qui peuvent être employés, selon les occasions, autant pour relier que pour séparer. Si le système de divination des Sarmates peut fournir une piste permettant de reconduire plusieurs populations slaves à une origine commune, d'autres superstitions partagées peuvent être invoquées comme argument pour « défaire » des liens dont la valeur historique est jugée problématique ou carrément improbable.

La lettre du 25 janvier 1705, adressée par Leibniz à l'antiquaire et historien néerlandais Gisbert Cuper, nous fournit un bon exemple de ce deuxième cas de figure. La découverte des traces d'anciennes superstitions égyptiennes chez les habitants de la Sibérie est en effet ici utilisée en tant qu'argument apagogique pour séparer deux traditions hétérogènes et pour exhiber la faiblesse de l'hypothèse d'un contact – dont la superstition commune nous fournirait une « preuve » – entre deux populations si éloignées :

Veteres Saxones non vulgarem siderum notitiam habuisse eaque usos esse in navigatione Oceani, quam alios populos ab ipsis didicisse constat ; docere potest luna et observatus ipsis cum ea consensus marini aestus, Malinarumque et Ledonum regulae ; quorum vestigia apud Bedam extant. Itaque non est puto quod viam coelestem, et currum sidereum, aspectui obvia, a Romanis aut Graecis didicisse

71. Dutens, 1, 623.

72. Cf. GP VII, 82 : « il faut distinguer des degrés dans les probabilités, et il faut se souvenir que tout ce que nous tirons d'un principe qui n'est que probable se doit ressentir de l'imperfection de sa source ».

73. « Des Historiens un peu trop modernes, pour être crus aisément, nous racontent les rois ou princes de ces pays de notre Saxe et quelques exploits qu'ils ont faits presque depuis le déluge jusqu'à Charles Magne, et ils se fondent sur des vieilles traditions ou des chansons. C'est pourquoi on est obligé d'en rapporter quelque chose sans y ajouter trop de foy et plustost à dessein de le critiquer » ; dans ZHVN, 50, 1885, 32.

credamus; nec Tibi assentiri dubito, vel ex Caesaris testimonio, Druidas quoque multa hujusmodi cognita habuisse.⁷⁴

Une utilisation tout à fait analogue de la *superstitio* comme outil pour la *reductio ad absurdum*, se retrouve également dans les *Essais de Théodicée*, où la possibilité de repérer des traces des principes manichéens au sein des populations dispersées dans les régions les plus éloignées du globe, nous pousse à admettre l'existence de ce qu'on pourrait appeler aujourd'hui des « universaux anthropologiques », plutôt qu'à soupçonner l'existence d'anciennes connexions souterraines invraisemblables :

Tous ces Heretiques renouvelèrent ce qu'un ancien philosophe de la haute Asie connu sous le nom de Zoroastre, avoit enseigné, à ce qu'on dit, de deux principes intelligens de toutes choses, l'un bon, l'autre mauvais, dogme qui étoit peut-être venu des Indiens, où il y a encor quantité de gens attachés à cette erreur, fort propre à surprendre l'ignorance et la superstition humaine, puisque quantité de peuples barbares, même dans l'Amérique, ont donné là dedans, sans avoir eu besoin de philosophe. Les Slaves (chés Helmold) avoient leur *Zernebog*, c'est à dire, Dieu noir.⁷⁵

La nature fallacieuse de la chaîne des raisons renfermée par la superstition n'est pas du tout hétérogène par rapport à l'évanescence du support qui la véhicule, car la transmission orale qui caractérise la tradition, nie justement la possibilité de « déplier » les signes et de repérer les erreurs en vérifiant la solidité de chaque maillon.

En tant qu'habitude déguisée en raison, concrétion hétérogène de vérités et d'absurdités voyageant sur un support éphémère qui la conserve et qui l'alimente, toute *superstitio* ne peut qu'être affectée par cette contradiction originaire. Mais si l'amphibolie ne peut être résolue et réduite à un concept univoque, autant en tirer le meilleur parti possible. Telle est la stratégie de Leibniz.

ABRÉVIATIONS

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

Geb. = Spinoza, *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Carl Gebhardt, Heidelberg, C. Winter (suivi du numéro du volume).

MGH = *Monumenta Germaniae Historica* (Deutsches Institut für Erforschung des Mittelalters).

ZHVN = *Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen*, Hannover, Hahn, 1854-1923.

RÉFÉRENCES

Alsted, J. H. 1626. *Compendium lexici philosophici, studio Johannis Henrici Alstedii*, Herbornae Nassoviorum, typis G. Corvini et J. G. Muderspachii.

Bernardi, G. B. 1582-1585. *Seminarium totius philosophiae Aristotelicae et Platonicae*, I-III, Venetiis.

Bisterfeld, J. H. 1657. *Philosophiae primae seminarium ita traditum, ut omnium disciplinarum fontes aperiat*, Albae Juliae, excudebat Martinus Major.

Blay, M. D. 2008. "Concern over Superstition in Late Medieval Europe", *Past & Present*, Suppl. 3, pp. 115-133.

Bruno, G. 1609. *Summa terminorum metaphysicorum [...] Accessit eiusdem Praxis descensus, seu applicatio entis ex manuscripto [...]*, Marpurgi Cattorum, ex officina R. Hutwelckeri.

Chasteigner de la Rochepozay, H. L. 1612. *Celebriorum distinctionum tum philosophicarum tum theologiarum synopsis*, Augustoriti Pictonum, ex praelo A. Mesnerii.

74. A I, 24, 357.

75. GP VII, 189-190.

- Chauvin, É. 1692. *Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus* [...], Rotterodami, apud P. Van der Slaart.
- Chauvin, É. 1713. *Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus*, Leovardiae, excudit F. Halma.
- Davillé, L. 1909. *Leibniz historien : essai sur l'activité et la méthode historiques de Leibniz*, Paris, F. Alcan.
- Delumeau, J. 1974. "Les réformateurs et la superstition", *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* (1903-2015), Actes du colloque "L'amiral de Coligny et son temps" (Paris, 24-28 octobre 1972), pp. 451-487.
- Du Plessis d'Argentré, Ch. 1716. *Lexicon philosophicum sive index latinorum verborum*, Hagae Comitum, apud H. Du Sauzet.
- Goclenius, R. 1613. *Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, Francofurti, Viduae M. Beckeri.
- Grodzynski, D. 1974. "Superstitio", *Revue des Études Anciennes*, 76/1-2, pp. 36-60.
- Hackspan, Th. 1664. *Termini distinctiones et divisiones philosophico-theologicae: ex variis tum praecipue Nostratibus tum etiam adversarum partium Theologis*, Altdorfi[i], Hagen.
- Jasch, V. 1681. *Andreae abbatis Bambergensis De vita S. Ottonis Babenbergensis ecclesiae episcopi ac Pomeranorum gentis apostoli libri quatuor*, Colbergae, excudebat Ludovicus Roederus.
- Le Roy, A. 1649. *Floretum philosophicum, seu Lusus Meudonianus in terminos totius philosophiae*, Parisiis, apud J. Dedin.
- Micraelius, J. 1662. *Lexicon Philosophicum terminorum philosophis usitatorum ordine alphabetico sic digestorum* [...], editio secunda ab ipso autore correctae & auctae, cum novis novorum terminorum & vocabulorum indicibus, Stetini, impensis Jeremiae Mamphrasii, bibliop. typis Michaelis Hopfneri.
- More, H. 1668. *Enchiridion ethicum, praecipua moralis philosophiae rudimenta complectens* [...], Londini, excudebat J. Flesher.
- Mormino, G. 2005. *Determinismo ed utilitarismo nella Teodicea di Leibniz*, Milano, F. Angeli.
- Novena S. Antonii de Padua. 1675. *Das ist : Kurtzer Bericht von der Andacht mit welcher vil Christgläubige zu der Ehr deß Heyligen Antonii Neün Erchtäg Beichten* [...], Hannover, Meyer.
- Richter, Ch. Ph. 1627. *Lexicon ethicum omnium terminorum usitatorum et ad philosophiam moralem pertinentium*, Norimbergae.
- Sade, D. A. F. de 1990. *Aline et Valcour* dans *Œuvres* [vol. 1], Paris, Gallimard.
- Van Velthuysen, L. 1680. *Opera omnia*, Roterodami, typis R. Leers.
- Vossius, G. J. 1642. *De theologia gentili, et physiologia christiana, sive de Origine ac progressu idololatriae, ad veterum gesta ac rerum naturam reductae, deque naturae mirandis, quibus homo adducitur ad Deum*, Amsterdami, apud Joh. & Cornelium Blaeu.

Impietas and Hobbes' Fear of the Dark. *Superstitio* in Leibniz's Works

Andrea Costa

Centre Jean-Pépin (UMR 8230 - CNRS) – LabEx HASTEC, Paris

costa@vjf.cnrs.fr

ORCID: 0000-0003-1607-3530