

INTRODUCTION

Leibniz prend connaissance des *Œuvres posthumes* de Spinoza peu après leur publication fin 1677. Quelques jours seulement après les avoir reçues, il en parle en ces termes : « Je tiens ce livre dangereux pour des gens qui se voudront donner la peine de l'approfondir. Car les autres n'ont garde de l'entendre¹. » Il ajoute : « comme les préceptes chrétiens sont meilleurs et plus vrais² ! » Non seulement il juge les thèses spinozistes répréhensibles, mais il en trouve l'exposition sinieuse et la démonstration obscure. Dans ses notes de lecture, il dénonce à plusieurs reprises cet « esprit tordu » qui « avance rarement par un chemin clair et naturel, mais toujours abruptement et avec des détours »³.

Cette obscurité n'a cependant pas empêché Leibniz de bien identifier les thèses fondamentales de Spinoza. Et s'il y reconnaît parfois une certaine proximité avec ses propres pensées, il souligne surtout combien, par les intentions et enjeux généraux, leurs philosophies sont en complète opposition : « J'y trouve quantité de belles pensées conformes aux miennes, comme le savent quelques-uns de mes amis qui l'ont aussi été de Spinoza. Mais il y a aussi des paradoxes que je trouve ni véritables ni même plausibles. Comme par exemple : *il n'y a qu'une seule substance, Dieu, les créatures sont des modes ou des accidents de Dieu. Notre esprit ne perçoit plus rien après cette vie. Dieu pense mais il n'a pourtant ni entendement ni volonté. Toutes les choses arrivent selon une certaine nécessité fatale. Dieu n'agit pas selon des fins mais selon une certaine nécessité de la nature.* Voilà une parole qui néglige de tenir compte de la providence et de l'immortalité⁴. » Autant dire que Spinoza renie la religion : « Il était véritablement athée, c'est-à-dire, il n'admettait point de providence », écrit Leibniz à son protecteur Johann Friedrich⁵.

Autant de propos qui révèlent que le spinozisme occupe dans la pensée et dans le système de Leibniz une position toute particulière. C'est peut-être la seule doctrine philosophique sérieuse qui sera complètement et explicitement exclue de ce qu'on a pu désigner sous le terme d'« éclectisme conciliatoire », c'est-à-dire

1 All, i, p. 393.

2 All, i, p. 404.

3 AVI, iv, p. 1771 et 1775, trad. par V. Carraud dans G. W. Leibniz, « Sur l'Éthique de Spinoza », *Philosophie*, n° 2, 1984, p. 13 et p. 18.

4 All, i, p. 393.

5 All, i, p. 535.

sa tentative d'intégrer toute la tradition philosophique au sein de son propre système. En effet, dans un texte où Leibniz explique comment, dans le système de l'harmonie préétablie, toutes les autres doctrines « se trouvent réunies comme dans un centre de perspective », il insiste sur le fait que ce sera « sans aucun spinozisme »⁶ !

10 On se trouve ici devant un problème à la fois caractéristique et original dans les archives de l'histoire intellectuelle. Caractéristique, parce qu'il est emblématique de la façon dont un système de pensée peut en refuser un autre tout en consacrant beaucoup de soin à l'étudier, à tel point que les lecteurs se demanderont parfois s'il n'a pas malgré lui emprunté à cette doctrine qu'il a tellement fréquentée pour la réfuter. Ou – variante plus subtile, mais assez courante – si les concepts et les mécanismes de pensée mis en place pour la réfutation ne sont pas en partie déterminés dans leur forme ou leur fonctionnement par ceux qu'ils doivent contredire par leur contenu. Original, parce que dans le cas de Leibniz et Spinoza, l'opposition comme le rapprochement supposent un troisième terme, le cartésianisme, dont chacun peut se réclamer en partie mais en partie seulement – la confrontation s'effectuant alors dans un jeu triangulaire qui se compliquera encore dans les références croisées des disciples et des adversaires.

Cet ouvrage est consacré à la manière dont la pensée de Spinoza se réfracte dans celle de Leibniz. Cette question n'est pas nouvelle : c'est un objet de discussions depuis presque trois cents ans. En effet, la première œuvre à en discuter fut sans doute la *Dissertationum philosophicarum pentas* du cartésien Ruardus Andala, publiée en 1712 : Leibniz y est accusé d'avoir puisé le système de l'harmonie préétablie dans la théorie spinozienne de l'âme et du corps, développée dans la deuxième partie de l'*Éthique*. Tout au long des XVIII^e et XIX^e siècles, des philosophes majeurs ont estimé que le problème était d'une importance telle qu'il convenait d'y consacrer des études (Mendelssohn, Jacobi, Herder, Maimon, Schelling, Hegel, Cousin, etc.). Par la suite, après la naissance de l'histoire de la philosophie académique au milieu du XIX^e siècle, plusieurs monographies ont analysé les rapports entre Leibniz et Spinoza, notamment le livre relativement méconnu (et surtout mal compris) publié par Ludwig Stein en 1890, intitulé *Leibniz und Spinoza*, celui de Georges Friedman, *Leibniz et Spinoza*, publié pour la première fois en 1946, et réédité plusieurs fois dans des versions augmentées, et finalement le livre récent de Mogens Lærke, *Leibniz lecteur de Spinoza*, publié en 2008. Malgré ces trois livres, la question semble loin d'être épuisée, et elle reste largement débattue parmi les spécialistes. On aurait tort de voir dans cette situation la défaite des commentateurs plutôt

6 GPIV, p. 523-524.

qu'une richesse philosophique : elle témoigne du fait que les rapports entre Leibniz et Spinoza restent, et resteront sans doute, un des problèmes les plus féconds de l'histoire de la philosophie.

Ce volume rassemble quinze nouvelles contributions à ce long débat, qu'il enrichit par la prise en compte des avancées les plus récentes en matière d'édition et de commentaire. Il s'appuie notamment sur la conviction que le traitement des liens biographiques et doctrinaux entre deux auteurs parfois perçus comme les figures majeures du rationalisme classique doit permettre de mieux lire les enjeux de chacun des systèmes. L'histoire de la réception, c'est-à-dire l'étude de la lecture que Leibniz fit de Spinoza, ne revêt pas seulement un intérêt historiographique. Elle représente également une des portes d'entrée pour accéder à une compréhension plus fine des problématiques et des cheminements conceptuels souvent divergents de leurs œuvres respectives. Ainsi, loin de négliger la constitution progressive de la position leibnizienne, ou la complexité interne des deux systèmes, les études qui suivent révèlent qu'une lecture comparée est un outil pertinent pour en dégager les lignes d'évolution internes.

La première partie de l'ouvrage, intitulée « Dieu », contient trois chapitres portant sur les divergences entre les conceptions leibnizienne et spinozienne du divin, et sur les différentes analyses que Leibniz propose du Dieu de Spinoza. Fin 1675 ou début 1676, Leibniz relit le *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza, et en reproduit un long extrait. En marge des citations du chapitre XIV, on trouve la remarque suivante : « Spinoza fait assez connaître ici qu'il considère que Dieu [...] est la nature des choses, ce que je n'approuve pas⁷. » En suivant de très près l'utilisation d'expressions semblables dans toute une série de textes ultérieurs sur Spinoza, Mark Kulstad éclaire ces points centraux de divergence, qui ont parfois pu être résumés rapidement par les commentateurs sous le nom de nécessaire spinoziste. Il montre, d'une part, qu'il s'agit d'une interprétation de la position spinozienne qui restera constante chez Leibniz ; ce qui est notable, puisque la pensée leibnizienne sur le rapport de la nature des choses à Dieu s'est en revanche considérablement modifiée. Il établit, d'autre part, que la reformulation leibnizienne des thèses de Spinoza est erronée : Spinoza nie explicitement dans EIIP10S2 que Dieu appartienne à l'essence des choses. Kulstad démontre ensuite que malgré cette erreur interprétative, Leibniz nous révèle l'existence d'une vraie tension à l'intérieur du système spinoziste.

Quand Leibniz reçoit les volumes fraîchement imprimés des *Œuvres posthumes* de Spinoza, début 1678, il a pour la première fois l'occasion d'étudier en profondeur le système de l'*Éthique*. Nous gardons de cette lecture des traces

7 AVI, iii, p. 269-270.

écrites sous forme d'annotations et de commentaires suivis. Ces textes sont essentiels pour comprendre la critique de la métaphysique et de la logique spinoziennes que Leibniz mena à partir de ce moment-là, c'est-à-dire une fois constituées certaines des positions philosophiques qu'il maintiendra par la suite. Stefano Di Bella propose une analyse détaillée des commentaires qui portent sur la conception spinozienne de Dieu. La lecture de ces commentaires éclaire jusqu'au cartésianisme : c'est en particulier à la lumière des apories qu'il croit repérer dans la compréhension spinozienne des attributs que Leibniz critiquera l'ensemble du dispositif ontologique des *Principia*. Di Bella interroge les notions de substance, attributs et modes notamment à partir de la question leibnizienne de l'articulation entre la dépendance ontologique des attributs (*in se esse*) et leur autonomie conceptuelle (*per se concipi*). Bien après la première réception de l'*Éthique*, Leibniz fera subir à l'unité (et l'univocité) de l'attribut spinozien une double transformation : il le déplacera dans « la sphère des “formes simples” ou des “premiers possibles” que nous ne pouvons pas atteindre », puis le déchiffra comme le produit de nos concepts abstraits et « du réseau de leurs connexions ».

On sait que le rejet violent dont la philosophie de Spinoza fait l'objet dans les textes du Leibniz de la maturité s'explique en partie par la conception spinozienne de Dieu – conception que Leibniz n'hésite pas à dénoncer non seulement comme une « absurdité », mais également comme insincère, voire hypocrite : « Le Dieu dont il fait parade n'est pas comme le nôtre⁸. » Brandon Look aborde cette question avec une perspective nouvelle, en montrant que la différence entre le Dieu de Spinoza et le Dieu de Leibniz peut être analysée à partir de leurs compréhensions fondamentalement différentes du trio conceptuel essence-existence-expression. Chemin faisant, il souligne que la critique leibnizienne exprimée de manière très virulente en 1702 n'a pas été constante dans l'itinéraire leibnizien : Leibniz n'a pas toujours identifié la source de l'erreur de Spinoza au fait qu'il ait refusé toute action et toute force aux créatures. À partir du commentaire leibnizien de la proposition 20 d'*Éthique I*, Look pose une distinction nouvelle et importante, entre « expression nomique » et « expression gnostique ». Celle-ci passe autant à l'intérieur du système leibnizien, qui fait donc un usage équivoque du concept d'expression, qu'entre les deux systèmes.

La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée à la nature du monde existant et aux instruments conceptuels dont Leibniz et Spinoza se servent pour le décrire. La confrontation entre Leibniz et Spinoza passe souvent par l'intermédiaire d'un tiers. Ces tiers ou « relais » jouent des rôles très différents, mais ils ont en commun de canaliser et de structurer la réflexion leibnizienne sur le spinozisme.

⁸ All, i, p. 535.

L'exemple le plus célèbre est la rencontre de Leibniz avec l'ami de Spinoza, Ehrenfried Walther von Tschirnhaus, au cours de la dernière année que Leibniz passe à Paris, en 1675-1676. Cette rencontre a été largement étudiée du point de vue leibnizien, notamment par Mark Kulstad. Mais Yitzhak Melamed y revient du point de vue spinoziste en s'interrogeant, à partir de certains passages clés des textes leibniziens de cette période, sur la signification précise du concept de « monde » et le rapport difficile qui existe entre ce concept et celui d'« attribut ». Il examine d'abord, à partir de la lettre LXVI à Tschirnhaus, la dissymétrie que certains commentateurs de Spinoza ont cru repérer entre l'attribut pensée et les autres : la pensée serait un attribut infiniment plus riche ; ce qui n'est pas sans contredire la proposition 7 d'*Éthique II*. Melamed tente ensuite de montrer la cohérence du propos spinoziste de façon originale, à la lumière de la question de la pluralité des mondes.

Frédéric Manzini se penche sur les commentaires critiques de l'*Éthique*, et notamment sur le commentaire de EIP11D3, où Leibniz reproche à Spinoza d'avoir « parlé improprement de puissance à propos de la force d'exister⁹ ». Or ce reproche est particulièrement étonnant pour deux raisons. D'une part, Leibniz prête ici à Spinoza une assimilation entre puissance et force que l'on ne trouve pourtant pas dans la démonstration commentée. D'autre part, Leibniz ne s'est justement pas attardé sur ce qui aurait dû retenir davantage son attention dans cette démonstration, telle qu'une preuve de l'existence de Dieu meilleure que celle de Descartes et une formulation comparable à celle du principe de raison. Manzini développe les raisons de cette retraduction aussi bien à la lumière de la compréhension spinozienne de la force, qu'à la faveur de l'analyse de plusieurs textes leibniziens contemporains où il est possible de repérer l'écho inquiet des arguments de l'*Éthique*.

Ohad Nachtomy s'interroge sur la question de l'unité de la substance. D'un côté, selon l'*Éthique*, « Dieu est unique, c'est-à-dire qu'il n'y a dans la nature qu'une seule substance » (EIP14C1). De l'autre, tout nombre est nécessairement une dénomination extrinsèque (EIP8S2). Ainsi, puisqu'elle est en soi et conçue par soi, ce type de dénomination ne peut pas convenir à la substance. Par conséquent, la substance n'est pas numériquement « une »¹⁰. Leibniz, quant à lui, maintient dans un passage célèbre d'une lettre à Arnauld que « ce qui n'est pas véritablement *un* être, n'est pas véritablement un *être*¹¹ ». On a pu y voir une différence majeure par rapport à Spinoza. En s'opposant à une telle interprétation, Nachtomy montre, à partir d'une analyse du rapport entre

9 A VI, iv, p. 1771, trad. V. Carraud.

10 Voir Ep. L, trad. Appuhn, vol. IV, p. 283.

11 A II, ii, p. 186.

l'infinitude et le nombre chez Leibniz, que l'unité de la substance chez Leibniz est tout aussi non-numérique que chez Spinoza. Plutôt qu'une opposition, il faut donc voir une convergence entre les deux philosophes sur ce point.

Wolfgang Bartuschat aborde le rapport entre Leibniz et Spinoza du point de vue de l'opposition entre le « mode » chez Spinoza et la « monade » chez Leibniz, en prenant pour point de départ ce passage célèbre d'une lettre à Bourguet écrite en 1714 : « C'est justement par ces Monades que le Spinozisme est détruit [...]. Il aurait raison, s'il n'y avait point de monades¹². » Dans ce jugement sévère, Bartuschat repère la critique de l'acosmisme : Leibniz « reproche à Spinoza de ne pas être capable de fournir une théorie du monde parce qu'il n'est pas à même d'expliquer ce qui est constitutif pour le monde, à savoir d'être composé d'une pluralité de choses qui se distinguent réellement les unes des autres ». L'analyse de cette opposition débouche sur une discussion de la question clef du principe d'individuation, qui est éclairé à la double lumière de la physique et de la psychologie.

14

Un des sujets les plus débattus dans les études sur Leibniz et Spinoza concerne la question de la contingence du monde et celle du choix divin dans la création, deux thèses que Spinoza rejette, alors que Leibniz les embrasse. Les articles contenus dans la troisième partie du volume sont consacrés à ce problème.

Les *Essais de théodicée* se présentent comme une machine de guerre contre le *fatum spinozanum*, c'est-à-dire la « nécessité absolue » que, selon Leibniz, Spinoza aurait défendue. À ce moment-là, en 1710, Leibniz conçoit sa propre philosophie modale comme une réfutation efficace de celle, nécessitariste, contenue dans l'*Éthique*. Or, il est bien moins évident que les travaux du jeune Leibniz dans ce domaine, et notamment la *Confessio philosophi*, texte rédigé vers 1672-1673 et souvent présenté comme une « petite théodicée », ou une « théodicée avant la lettre », aient pu réfuter de la même façon le nécessitarisme. Bien au contraire, selon Paul Rateau, loin de pouvoir passer pour un traité anti-spinoziste, la *Confessio philosophi* frôle le nécessitarisme, puisque Leibniz ne parvient pas y à établir une conception de la possibilité suffisamment forte pour faire barrage au spinozisme. En effet, il y considère le rapport du monde à Dieu « comme celui du premier élément à la série dont il commande l'ordre ». Puisque par ailleurs « aucune autre série que la meilleure ne peut être choisie sans que Dieu soit autre ou ne soit pas [...], l'inexistence des possibles n'est plus simplement contingente, accidentelle, mais devient nécessaire *absolument* ». Pour échapper à cette conclusion, Leibniz, selon Rateau, devra en particulier abandonner « le modèle logique de la série ».

12 GP III, p. 575.

Martine de Gaudemar aborde des thèmes voisins en s'interrogeant sur la manière dont la distinction entre nécessité absolue et nécessité hypothétique se construit à partir de la conception leibnizienne des possibles, pour enfin proposer l'idée d'une « voix des possibles » comme cadre interprétatif : « si le passage à l'existence est un seuil décisif, les possibles prêts à exister que sont les existentiels exercent une attraction sur un esprit, attractivité qu'on peut concevoir comme une exigence et une tendance. Dieu ne pâtit pas en les pensant. Mais sa pensée est orientée et alertée par la perfection contenue dans la partition des possibles ». De ce fait, dans Leibniz, il ne faudrait plus « opposer le possible et le nécessaire comme des contraires, mais les ordonner en séries progressives selon que les voix sont plus ou moins attractives, que leurs prérogatives sont plus ou moins fondées dans une co-existence possible ». La principale différence entre Leibniz et Spinoza, qu'aurait pu rapprocher la « double dimension cognitive et affective de la pensée », résiderait en ce que pour Leibniz « l'importance de la voix des possibles est solidaire d'une réhabilitation de causes finales et d'intentions ».

À en croire Leibniz, lors de sa visite à Spinoza à La Haye, en novembre 1676, la conversation aurait porté en partie sur la physique, et plus précisément sur les défauts des règles cartésiennes du mouvement. Il n'est guère étonnant que leurs échanges philosophiques les aient conduits à parler de la nature du monde corporel. C'est en effet un point d'entrée privilégié pour comprendre non seulement la proximité des philosophes (leur rejet commun de la physique cartésienne, que l'un et l'autre jugent fausse), mais aussi la distance qui les sépare : si leurs physiques respectives se sont élaborées contre la théorie cartésienne, dont elles se sont voulues des alternatives, c'est de manière radicalement différente. La section « Le monde physique » contient trois contributions qui portent sur ces questions.

Raphaële Andrault étudie la façon dont Leibniz, en 1678, dans ses commentaires sur la seconde partie de l'*Éthique*, critique le lemme VII de « la petite physique » insérée après EIIP₁₃. Selon ce lemme, un individu « retient sa nature » si « chaque partie conserve son mouvement et le communique aux autres comme avant ». Or, Leibniz rajoute : « Il faut aussi que soit conservé le rapport aux choses extérieures¹³. » À partir de cette remarque, Andrault analyse les positions respectives de Spinoza et Leibniz sur les rapports qu'un individu doit entretenir avec les autres corps afin de rester le même : l'ajout leibnizien traduit aussi bien un profond désaccord sur les critères physiques d'individuation qu'un accord partiel sur une des manières de pallier les difficultés posées par l'explication cartésienne de l'union de l'âme et du corps (EIIP_{24D}). Par ailleurs, la réécriture de Leibniz révèle en creux l'importance de l'utilisation du verbe *retinere* dans le lemme spinoziste.

13 AVI, iv, p. 1715.

En étudiant en détail le commentaire que Leibniz propose de EIP₁₄ et EIP_{14C2} dans ses notes de lecture de 1678, Mogens Lærke suggère que la comparaison entre Leibniz et Spinoza sur la question de la nature de l'étendue se trouve facilement faussée si l'on ne prend pas en compte leurs acceptions divergentes du terme *extensio*. Il explique cette divergence par les approches différentes que les deux philosophes entretiennent avec les normes d'usage de la terminologie en philosophie : en reprenant une distinction de P. F. Strawson, il démontre à partir de là que l'utilisation leibnizienne du terme *extensio* s'appuie sur une approche de type « descriptif », alors que celle de Spinoza s'inscrit au contraire dans une approche de type « révisionniste ».

Dans son article « Le bal des pendules », Fabien Chareix démêle les relations biographiques et intellectuelles que Leibniz et Spinoza entretenaient avec Christiaan Huygens. Il retrace pas à pas les relations complexes entre Leibniz et le grand scientifique néerlandais, depuis le moment où celui-ci lui enseigne les mathématiques (à Paris, au milieu des années 1670), jusqu'à ce que leurs divergences se précisent dans leur correspondance ultérieure. Ainsi, Chareix met en évidence comment « Huygens et Leibniz se renvoient de fait l'un à l'autre, sur le fond d'un désaccord commun envers la substance au sens cartésien du terme, deux modèles fort différents de la pratique scientifique ». Dans un second temps, il s'interroge sur le rôle éventuel qu'auraient joué, dans l'élaboration de la conception spinozienne de l'individu, les travaux de Huygens sur les mouvements pendulaires. Chareix s'attache à l'hypothèse interprétative de Gueroult, reprise par de nombreux commentateurs, selon laquelle la « petite physique » d'*Éthique II* s'appuierait sur l'*Horologium oscillatorium* : il estime que cette hypothèse est fautive, et ce autant pour des raisons historiographiques que philosophiques.

Le volume s'achève par une section sur l'histoire de la réception. On a pu lire le leibnizianisme comme un « spinozisme épuré » (Mendelssohn) ou, au contraire, un « spinozisme abâtardi » (Schelling). On a pu par ailleurs considérer la monadologie comme un moment opposé au spinozisme dans le développement dialectique de l'histoire de la philosophie (Hegel), ou encore comme l'antidote à la maladie du panthéisme et du fatalisme spinozistes (Foucher de Careil). De nos jours encore, la question de l'appréciation de la philosophie spinozienne par le jeune Leibniz donne lieu à des controverses philosophiques et historiographiques dont les enjeux sont considérables.

Aucun texte de Leibniz n'a autant marqué l'histoire de la réception que celui publié pour la première fois par L. A. Foucher de Careil, en 1854, sous le titre de *Réfutation inédite de Spinoza*. En réalité, il ne s'agit aucunement d'une réfutation de Spinoza, mais d'une série de notes rédigées par Leibniz à partir de sa lecture de l'*Elucidarius cabalisticus*, un ouvrage écrit par un certain

Johann Georg Wachter : celui-ci y propose une interprétation spinoziste de la branche mystique de la pensée juive communément connue sous le nom de « Cabale ». Vittorio Morfino revient sur ce texte en le resituant dans son véritable contexte. Dans un premier temps, il met notamment en évidence la façon dont Leibniz instrumentalise sa critique de la conception spinozienne de la *mens*, de l'entendement et de la volonté afin de mieux montrer l'écart entre son propre système et la philosophie cartésienne. Dans un second temps, Morfino étudie de façon originale les conceptions spinoziste et leibnizienne de la tradition et de la mémoire : chez Leibniz, l'histoire peut être conçue comme autobiographie ; à l'inverse, tout concourt chez Spinoza à dénoncer les illusions d'une telle conception.

Anne-Lise Rey s'interroge sur le rôle de l'interprétation de Leibniz et Spinoza dans les disputes violentes qui opposèrent, à partir de 1720, Joachim Lange et Christian Wolff : selon Lange, non seulement Wolff aurait développé une « pseudo-philosophie spinoziste », mais il aurait concilié les deux pans de son système bifron, à savoir son matérialisme et son idéalisme, grâce à la thèse leibnizienne de l'harmonie préétablie. Tout en démêlant les enjeux polémiques (et en particulier institutionnels) de l'idée d'un « leibnizo-spinozisme » wolffien, Rey déchiffre les différentes strates de cette interprétation en s'attachant à la question centrale de la causalité. Elle montre ainsi que cette controverse a permis « d'ériger en position légitime l'application de la méthode scientifique à la rationalité philosophique, et par là de justifier la nécessité de bien délimiter les espaces respectifs de la philosophie et de la théologie ».

Dans la contribution qui termine le volume, Pierre-François Moreau étudie la manière dont la compréhension du rapport entre Leibniz et Spinoza donne une clef pour comprendre certains conflits théoriques fondamentaux au sein du spiritualisme qui représente la philosophie dominante en France durant une partie du XIX^e siècle. Victor Cousin s'est appuyé sur Descartes pour construire sa propre philosophie éclectique, et pour ce faire il lui a fallu détendre au maximum le lien entre Descartes et Spinoza, afin que l'on ne puisse reprocher au premier le « panthéisme » du second. Foucher de Careil cherche au contraire à resserrer ce lien, pour entraîner le cartésianisme dans la condamnation du spinozisme, et promouvoir une philosophie inspirée de Leibniz.

Deux colloques internationaux sur Leibniz et Spinoza qui ont eu lieu en 2007 sont à l'origine de ce volume. Organisés autour de ce problème déterminé de l'histoire de la philosophie, ces deux événements donnaient l'occasion de confronter différentes traditions historiographiques et philosophiques nationales et de travailler à leur articulation. La sélection de textes rassemblés ici reflète l'aspect international du projet : elle comprend des contributions écrites par des spécialistes venant d'Italie, des États-Unis, d'Israël, de l'Allemagne, du

Danemark et, bien entendu, de la France. Le premier colloque, organisé par Pierre-François Moreau et Mogens Lærke, a eu lieu en mars 2007 à l'École normale supérieure-lettres et sciences humaines (ENS-LSH) sous les auspices de l'Institut d'histoire de la pensée classique (CERPHI, UMR 5037). L'événement était soutenu par l'ENS-LSH et par le CNRS. Le second colloque, organisé par Daniel Garber, s'est tenu à l'Université de Princeton en septembre 2007. Il était soutenu par Princeton University et la Leibniz Society of North America présidée par Mark Kulstad. Certains textes ont été traduits de l'anglais par Myriam Dennehy et Marine Picon.

Raphaële Andrault
Mogens Lærke
Pierre-François Moreau